



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)

174  
(2/2020)

*Уредничкӣво*

Проф. др Бошко БОЈОВИЋ (Париз, Француска) • Проф. др Милан БРДАР (Београд) •  
Проф. др Костас ДУЗИНАС (Лондон, Велика Британија; Атина, Грчка) •  
Проф. др Бранислав ЂУРЂЕВ (Нови Сад) • Др Миша ЂУРКОВИЋ (Београд) •  
Проф. др Владимир Јаковљевич ЗАХАРОВ (Нињи Новгород, Русија) •  
Проф. др Ђорђе С. ИГЊАТОВИЋ (Београд) • Проф. др Милош КОВИЋ (Београд) •  
Академик Милица КОСТИЋ (Подгорица, Црна Гора) • Проф. др Митко КОТОВЧЕВСКИ  
(Скопље, Македонија) • Проф. др Милош МАРИАНОВИЋ (Нови Сад) •  
Проф. др Милован МИТРОВИЋ (Београд) • Др Драго ЊЕГОВАН (Нови Сад) •  
Др Александра ПАВИЋЕВИЋ (Београд) • Проф. др Драган ПРОЛЕ (Нови Сад) •  
Проф. др Миломир СТЕПИЋ (Београд) • Проф. др ХУАНГ Пинг (Пекинг, Кина) •  
Проф. др Срђан ШЉУКИЋ (Нови Сад)

*Секретар уредничкӣва*  
Владимир М. НИКОЛИЋ

*Главни и одговорни уредник*  
Др Миломир СТЕПИЋ

# ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ  
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

174  
(2/2020)

НОВИ САД  
2020

*Илустрација на корици*  
гравира Захарије Орфелина  
*Човек њише за сѝолом*

## САДРЖАЈ / CONTENTS

### ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

- |  |   |
|--|---|
| Порфирије Перић<br>АНТРОПОЛОГИЈА СВЕТОГ<br>АПОСТОЛА ПАВЛА<br>147–166   | Porfirije Perić<br>ANTROPOLOGY OF<br>THE SAINT APOSTLE PAUL<br>147–166  |
| Огњен Крешић и Мирослав Павловић<br>ИНСТИТУЦИЈА КОЛЕКТИВНОГ<br>ЈЕМСТВА ( <i>KEFALET</i> ) У<br>ОСМАНСКОЈ ПРАВНОЈ ТЕОРИЈИ<br>И ПРАКСИ ТОКОМ<br>ТРАНЗИЦИОНОГ ДОБА<br>167–183 | Ognjen Krešić and Miroslav Pavlović<br>INSTITUTION OF COLLECTIVE<br>SURETY ( <i>KEFALET</i> ) IN<br>THE OTTOMAN LEGAL THEORY<br>AND PRACTICE DURING<br>THE TRANSITIONAL PERIOD<br>167–183 |
| Бранислава Трифуновић<br><i>FIN DE SIÈCLE</i> У РУСИЈИ:<br>ПОЛИТИКА И УМЕТНОСТ<br>185–206  | Branislava Trifunović<br><i>FIN-DE-SIÈCLE</i> IN RUSSIA:<br>POLITICS AND CULTURE<br>185–206   |
| Стефан Вукојевић<br>ПОЛИТИЧКА СТАБИЛНОСТ<br>У ДУБОКО ПОДИЈЕЉЕНИМ<br>И ПОСТКОНФЛИКТНИМ<br>ДРУШТВИМА<br>207–222  | Stefan Vukojević<br>POLITICAL STABILITY<br>IN DEEPLY DIVIDED<br>AND POST-CONFLICT<br>SOCIETIES<br>207–222   |
| Дејан Пралица<br>ПРИСТУПНЕ БЕСЕДЕ СРПСКИХ<br>ПАТРИЈАРАХА ОБНОВЉЕНЕ<br>ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ<br>ОД 1920. ДО 2009.<br>223–238   | Dejan Pralica<br>INAUGURAL SERMONS OF<br>THE SERBIAN PATRIARCHS IN THE<br>RE-ESTABLISHED PATRIARCHATE<br>OF PEĆ FROM 1920 TO 2009<br>223–238  |

НАУЧНИ ПОРТРЕТ / SCIENTIFIC PORTRAIT

Миломир Степић      Milomir Stepić  
РЕЧ ГЛАВНОГ УРЕДНИКА      A WORD BY EDITOR-IN-CHIEF  
О МИЛАНУ БРДАРУ      ABOUT MILAN BRDAR  
237–238

Владимир Милисављевић      Vladimir Milisavljević  
МОЖЕ ЛИ ФИЛОЗОФИЈА      CAN PHILOSOPHY DO AWAY  
БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ?      WITH TRANSCENDENCE?  
ДИЈАЛОГ СА МИЛАНОМ БРДАРОМ      A DIALOGUE WITH MILAN BRDAR  
239–253

Часлав Д. Копривица      Časlav D. Koprivica  
НА ПУТУ КА ЖИВОТНОМ ДЈЕЛУ      TOWARD THE LIFE WORK  
– ИЗМЕЂУ ТЕОРИЈСКОГ *OPUS*-А      – BETWEEN THEORETICAL OPUS  
И ДЈЕЛОВАЊА: ЗАПАЖАЊА УЗ      AND ACTING: OBSERVATIONS ON  
СПИСЕ МИЛАНА БРДАРА      THE WRITINGS OF MILAN BRDAR  
255–270

Маринко Лолић      Marinko Lolić  
ОПАСКЕ О НЕКИМ ПИТАЊИМА И      A FEW REMARKS ON SOME ISSUES  
ПРОБЛЕМИМА САМООДРЕЂЕЊА      AND PROBLEMS OF SELF-DETER-  
И УТЕМЕЉЕЊА У РАДОВИМА      MINATION AND FOUNDATION  
МИЛАНА БРДАРА      IN THE WORKS OF MILAN BRDAR  
271–280

Зоран М. Аврамовић      Zoran M. Avramović  
НАУЧНА И АНГАЖОВАНА      SCIENTIFIC AND ENGAGED  
КРИТИКА МИЛАНА БРДАРА      CRITICISM OF MILAN BRDAR  
281–287

ОСВРТИ / REVIEWS ESSAYS

Милош Кнежевић  
ПРИВИДИ КОСОВСКЕ НЕЗАВИСНОСТИ  
Албаноидне опсене „сопствене” историје и културе  
(Александар Петровић, Данко Камчевски, *Косово на крају историје*.  
*Сажетна анализа њивиди*, Матица српска, Нови Сад 2019. Двојезично издање:  
српски, 163 стр.; енглески: 164 стр.)  
289–302

Александар Илинчић  
СТРАТИГРАФИЈА СТРАНОСТИ У СРПСКОМ  
ДЕВЕТНАЕСТОВЕКОВНОМ РОМАНУ  
(Срђан Орсић, *Лик странца у српском роману 19. века*,  
Српско културно друштво „Просвјета” и Културни и научни центар  
„Милутин Миланковић”, Загреб и Даљ 2018, 440 стр.)  
298–303

ПРИКАЗИ / BOOK REVIEWS

Едит Фишер  
ЗНАЧАЈАН ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊУ ХОЛОКАУСТА У БЕЛОЈ ЦРКВИ  
(Živan Ištvančić, *Kulturbund i Jevreji u Beloj Crkvi 1920–1941*, izdanje autora,  
Bela Crkva 2018, 111 str.)  
303–304

Владимир Николић  
АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ / AUTHORS IN THIS ISSUE  
305–308





ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 572  
UDC 271.2-36:929 Apostol Pavle  
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2074147P>  
ПРЕГЛЕДНИ НАУЧНИ РАД

АНТРОПОЛОГИЈА  
СВЕТОГ АПОСТОЛА ПАВЛА

ПОРФИРИЈЕ ПЕРИЋ

Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Мије Ковачевића 116, Београд, Србија  
porfirije.ep@gmail.com

**САЖЕТАК:** У раду се анализира и систематски обрађује учење апостола Павла о човеку. У првом делу рада истражује се утицај јеврејског и старог јелинског учења о човеку на Павлову мисао с циљем да се укаже, с једне стране, на чињеницу да се његово учење прevasходно темељи на старозаветној антропологији, као и на то, с друге стране, да оно располаже антрополошким формулацијама које пројављују јелинистичко порекло. У другом делу рада обрађују се најзначајнији антрополошки појмови: дух (πνεῦμα – пневма), душа (ψυχή – психи), тело (σάρξ – саркс/σῶμα – сома), ум (νοῦς – нус) и срце (καρδιά – кардиа). Истраживањем ових појмова закључује се да човек, према Павловом антрополошком схватању, није ни дух, ни душа, ни тело, него целовито биће, психосоматско, састављено од душе и тела.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** апостол Павле, антропологија, човек, дух, душа, тело, ум, срце

Свети апостол Павле с правом се назива првим ранохришћанским антропологом [Perić и Radić 2015: 1018]. Ишчитавајући и изучавајући његове посланице може се врло јасно уочити и без сумње закључити да он своје учење о човеку, уз одређене примесе хеленизма, утемељује, пре свега, на старозаветном учењу и поимању човека, које проналазимо већ на првим страницама свештене повести Старог завета, а по којем је Бог, као Творац свега, на крају стварања видљивог и невидљивог света, као круну свог творачког акта [Καρμίρης 1940: 34], створио човека по „икони

и подобију своме” (Пост 1, 27)<sup>1</sup>, а с друге стране, на личном искуству преобраћења у хришћанина и доживљају личног откривења Исуса Христа.

Своје учење о човеку апостол развија у христолошко-сотириолошкој перспективи: говори о условима људског постојања пре и после доласка Господа Исуса Христа и о човековом назначењу. С једне стране, говори о још неискупљеном човеку, човеку грешнику коме је потребна Божија благодат, а с друге стране, о човеку искупљеном у Христу, односно о новом човеку и новом животу у Христу. На тај начин апостол не посматра новог човека потпуно независно од старог, него старог човека, поробљеног грехом и смрћу, види у светлу обновљења благодаћу Христовом као „новога [човека] који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао” (Кол 3, 10).

Имајући у виду ове претпоставке, важно је исправно трасирати координате Павлове антропологије, јер без ње није могуће разумети ни његову теологију у целини. Говорећи о Павловој антропологији треба имати у виду три димензије. Пре свега, Павлов дискурс превасходно је теолошки, а не антрополошки, будући да апостол има за циљ да развије теолошко значење догађаја везаних за смрт и васкрсење Исуса Христа. Управо у тој теолошкој постури антропологија добија свој прворазредни значај, будући да сваки говор о Богу уједно открива нешто и о самом човеку, те тако најтананије додирује сферу антропологије.

Друго, Свети апостол Павле је човек који се налази на раскрсници културâ: јеврејске и грчко-римске. Павлово двоструко образовање – фарисејско у Јерусалиму с једне, и стоичко у школи у Тарсу с друге стране – учинило је његову реч интеркултуралном, а његову антропологију сложеном [Maguerat 2015: 376]. Овај вишеструки карактер потврђује: а) да је Павле повезан са јеврејском антропологијом<sup>2</sup> која је холистичка – антрополошки концепти не означавају део човека, већ сваки пут човека у целини (човек као тело, човек као плот, човек као дух); б) да одређене формулације апостола укључују хеленистички утицај<sup>3</sup>, као на пример кад разликује „спољашњег човека”, који се распада, од унутрашњег човека који се обнавља из дана у дан (2Кор 4, 16).<sup>4</sup> Та дуалност спољашње/унутрашње проистиче из дуалности тело/душа или тело/дух, која је позната у грчкој мисли.

<sup>1</sup> Свети Јован Дамаскин у свом делу *Тачно изложење њавославне вере* истиче следеће: „А пошто се све тако збило, Бог је, из видиве и невидиве природе, властитим рукама саздао човека по своме образу и подобију, обликујући тело од земље, и својим дувањем подарио му је словесну и умну душу; а тога човека, као што је познато, називамо божанском иконом; јер израз „по образу (икони)” открива оно што је умно и самовласно, док израз „по подобију” открива могућност уподобљавања врлини [Дамаскин 2001]. Видети такође: [Perić 2005: 208–239].

<sup>2</sup> На тему утицаја јеврејске мисли на Павлову мисао погледати капитално дело: [Sanders 1977]. Такође и: [Pitre et al. 2019; Pereira et al. 2001: 13–14].

<sup>3</sup> На тему утицаја хеленизма на Павлову мисао погледати: [Knopf 1914: 497–520; Pereira et al. 2001: 21–23].

<sup>4</sup> Појам „унутрашњи човек” Павле користи само на два места и то у различитим контекстима (Рим 7, 22 и 2 Кор 4, 16). Само се у 2Коринћанима „унутрашњи човек” супротставља „спољашњем”. Под изразом „спољашни човек” (ἔξω ἀνθρώπος) Павле подразумева физичког, земаљског човека који иде у сусрет смрти. Видети: [Gnilka 1999: 40–41].

Треће, не треба заборавити да је Павлова антрополошка мисао обележена снажним духовним искуством преобраћења на путу за Дамаск [Radić 2019: 151–174], што је даље утицало на радикалну промену његовог система вредности, теолошког размишљања, као и на разумевање самог човека. Павле је прешао из центра Торе у центар који је сâм Христос [Marguerat 2015: 376–377].

У складу са претходно реченим, ово поглавље о антрополошком учењу апостола Павла конципираћемо на следећи начин: прво ћемо навести неколико речи о јеврејском и старојелинском учењу о човеку, затим ћемо обрадити најзначајније антрополошке појмове попут дух (πνεῦμα – пневма), душа (ψυχή – психи), тело (σάρξ – саркс/σῶμα – сома), ум (νοῦς – нус) и срце (καρδιά – кардиа), потом ћемо прећи на учење о људском паду и његовим последицама, да бисмо га завршили теологијом „нове твари”.

### УЧЕЊЕ О ЧОВЕКУ У СТАРОЗАВЕТНОЈ И СТАРОГРЧКОЈ МИСЛИ

Да бисмо правилно разумели мисао о човеку апостола Павла неопходно је обратити пажњу на неколико основних карактеристика старогрчке и старозаветне мисли.

Кад говоримо о старозаветној мисли, већ прве странице *Књиџе Постања* јасно упућују на то да је човеку дато најважније место у оквиру јеврејске космологије. То да је човек Божије створење представља основно старозаветно учење: створен је последњи од свих створења (Пост 1, 26–31), као круна стварања, како ће то касније Оци Цркве дефинисати.<sup>5</sup> Човек се разликује од других створења по томе што га Бог ствара по слици и прилици својој (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν, Пост 1, 26).<sup>6</sup> Бог ствара човека слободним и с њим склапа савез. Човек је биће створено да живи у односу са Богом и с другим људима. Тако је Божији чин стварања човека средиште и рекапитулација стварања читавог света.<sup>7</sup>

Старозаветни начин поимања човека је превасходно холистички<sup>8</sup>. За Јевреје, човек се не сагледава из делова, већ сваки део представља целокупног човека. У том смислу је човек душа жива, што се односи на цело његово биће. У Старом завету нема раздвојености, те иако се користе антрополошки изрази попут *басар*, *нефеш*, *руах*, *лев*, они не означавају један део човека наспрам другог, већ у целини говоре о човеку.<sup>9</sup> Човек је,

<sup>5</sup> Видети монографију на тему Постања: [Καλαντσάκης 2011].

<sup>6</sup> Видети и светоотачко тумачење: [Григорије Ниски, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 125–256; *Περὶ τοῦ Τι ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν*, PG 44, 1327–1346; *Ποίησαμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν*, PG 44, 257–298].

<sup>7</sup> Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ ἰδιωμάτων*, 15, 1–3, Kotter IV, 198 (PG 95, 144BC); [Μουτσούλας 1997: 382; Perić и Radić 2015: 1016; Perić 2014: 311–321].

<sup>8</sup> „Старије поделе између дихотомије и трихомије људске природе, морају се напустити што се тиче антропологије Старог завета. Јеврејска антропологија је монистичка. Човек се увек посматра холистички... Јединство људске природе не изражава се супротстављеним појмовима тела и душе, већ кроз комплементарне и нераздвојне представе о телу и животу” [Jacob 1974: 631].

<sup>9</sup> Дуализам не постоји у јеврејској Библији, напротив, „дуалистички поглед се у јеврејској књижевности први пут појављује тек у књизи *Премудросџи Соломонове* 8:19 и 9:15, где је,

као слика Божија, јединствен у сваком смислу, а будући да је створен од видљиве и невидљиве материје он у себи обухвата свеукупну творевину [Perić и Radić 2015: 1017].<sup>10</sup>

С друге стране, јелинистичко учење о човеку се увелико разликује од јеврејског, пре свега по томе што бисмо могли рећи да је оно дуалистичког карактера. Човек је за старогрчке философе састављен од душе и тела (дихотомно поимање) или душе, духа и тела (трихотомно поимање). Својом способношћу говора и мисли јесте биће на граници духовног и материјалног света које човек у себи обједињује [Perić и Radić 2015: 1013]. Тело је смртно, представља орган и оруђе душе, у своје време се распада и умире. Душа вечно постоји, бесмртна је и заправо само она представља реалног човека [Ζακόπουλος 2000: 56].

Старогрчка философија, развијајући теорију о бесмртности душе врло рано поставља питање односа између душе и тела. Учење, пак, о бесмртности душе заснива на тези да стварни човек, односно његова идеја, припада непромењивој и беспочетној стварности, а не стварности пропадљивих феномена.<sup>11</sup> Примера ради, Платонова антропологија као почетну тачку има преегзистенцију душа и њихову бесмртност [Αντωνιάδης 2009: 318; Aristotle, *De anima*].

У складу с тиме, древни грчки филозофи говорили су о човеку и његовом начину постојања углавном из две перспективе: монизма<sup>12</sup>, који означава старо философско гледиште према којем унутар света постоји само једно начело (ἀρχή), односно један вид постојања, и дуализма који говори о два начела, две стварности, материји и духу, чулном и умном, од којих је једна виша, лако покретна и витална, а друга нижа, тешко покретна и одебљала [Cooper 2000]. Начело или начела света и живота су

---

под утицајем грчке философије, тело у супротности са душом и духом”. Видети: [Jacob 1974: 623]; упоредити: [Gnilka 1999: 33].

<sup>10</sup> Треба напоменути да се код Јевреја у јелинистичком периоду појавило учење о дихотомији човека на нематеријалну душу и материјално тело. То је резултат утицаја јелинизма и нарочито платонизма. Вернер Јегер је инсистирао на томе да је дуализам тела и душе била чудна идеја коју је Платон измислио, идеја коју никде у Библији не проналазимо, али да је она у хришћанству уведена од стране црквених отаца, попут Августина, који су били под великим утицајем Платонове философије. Видети: [Jaeger 1961: 105]. Повезујући платонизам и јеврејска Писма, Филон Александријски учи о преегзистенцији трихотомне душе и њеном сужању материјалном телу због греха. “Δύο γάρ ἐστιν ἐξ ὧν συνέσταμεν, ψυχὴ τε καὶ σῶμα· τὸ μὲν οὖν σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον· ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς ὁ θεός, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν” („Јер смо из два (елемента) саздани, из душе и тела. Тело је, дакле, из земље створено, док је душа од ваздуха, део божанског. Бог је удахнуо у човекову личност дух живота и он је постао душа жива”) [Филон Александријски, *Νόμιον τερὸν ἀλληγορίας* 3,161]. Јосиф Флавије додатно обавештава да су веровали у бесмртност душе и реинкарнацију. Видети: [Јосиф Флавије 1967: II, пог. 8, пас. 14].

<sup>11</sup> Код већине библијских истраживача постоји општи консензус да не постоји библијска основа да се душа сматра бесмртном, способном да постоји и функционише без тела, и да је супериорнија у односу на тело (σῶμα). Видети: [Boyd 1997: 207–210].

<sup>12</sup> Митрополит пергамски Јован Зизијулас наглашава да је „монизам увек био присутан у класичној јелинској мисли од пресократоваца до неоплатонизма и да је светоотачка теологија имала да се рве са овим питањем као најважнијим – можда и јединим – у свом односу према јелинској паганској философији”. Видети: [Zizioulas 1993: 151].

„нестворени” елементи [Ματσοῦκας 2002: 107]. Тело представља тако нешто материјално, смртно и ограничено, док је душа бесмртна, духовна и вечна. Ове две стварности су на неки начин увек супротстављене, иако је душа узвишенија и супериорнија од тела. Независно од правца који су следили у својој мисли, сви старогрчки философи били су сагласни у једноме, а то је да тело има нижи статус у односу на душу.

## ОСНОВНИ АНТРОПОЛОШКИ ПОЈМОВИ У ПАВЛОВИМ ПОСЛАНИЦАМА

Када апостол Павле, као што смо већ рекли, говори о човеку он располаже различитим антрополошким категоријама уз помоћ којих описује његово биће и природу. Иако у својим посланицама, у великој мери, користи старојелинске антрополошке појмове, ипак је у суштини укорењен у библијско-семитској антропологији према којој је човек недељиво јединство. Човек није ни дух ни душа нити само тело, него суштинско јединство и целина. За човека, тело, душа и дух имају свој смисао само у свези са свеукупном, живом и динамичном целовитом егзистенцијом [Ζακόπουλος 2007: 81]<sup>13</sup>. Последица таквог схватања јесте да Павле, у складу са семитском сликом о човеку, има позитиван однос према телу [Gnilka 1999: 33]<sup>14</sup>. Човек је према учењу апостола Павла целовито психосоматско биће, састављено од душе и тела. То је разлог због којег је неопходно да анализирамо и систематски обрадимо најважније антрополошке појмове које користи апостол Павле у својим посланицама када говори о човеку.<sup>15</sup> Ти појмови су: 1) душа (психи); 2) тело (сома и саркс); 3) ум и срце (нус и кардиа); 3) дух (пневма).

### Појам: душа (психи/ψυχή)

Један од најзначајнијих антрополошких појмова који користи апостол Павле у својим посланицама засигурно јесте душа [Schweizer 1976: 637–656]. Овај појам је, за разлику од других појмова, био центар расправа (контроверзи) чак и у време ране Цркве [Jewett 1971: 334]. У свом антрополошком учењу, он преузима старозаветно учење о човеку као *души живој*, односно живом *нефешу* (Пост 2, 7)<sup>16</sup>. У Старом завету појам *нефеш*

<sup>13</sup> Према мишљењу митрополита Калиста Вера (Kalistos Ware), хришћани морају увек да имају на уму да се „дух и материја међусобно не искључују. Напротив, они су зависни једно од другог; међусобно се прожимају и делују једно на друго. Стога, када говоримо о човековој личности, не мислимо на душу и тело као два одвојена 'дела' која заједно чине већу целину. 'тело' и 'душа' су тако два начина да се опишу енергије једне и недељиве целине” [Вер 2008: 149].

<sup>14</sup> „За апостола Павла је незамисливо хеленистичко и гностичко гледање које у делењу од тела гледа ослобођење душе из њезине тамнице према слогану σῶμα – σῆμα, 'тело је гроб душе'. Човек који би егзистирао као душа за њега би био непотпун” [Gnilka 1999: 33].

<sup>15</sup> Монографија која се детаљно бави Павловом антрополошком терминологијом и која је на изузетан начин представила историју истраживања је студија: [Jewett 1971]. Видети такође: [Schnelle 1991: 44–133].

<sup>16</sup> „А створи Господ Бог човека ('adam אָדָם) од праха земаљскога (adhamah אֲדָמָה), и дуну му у нос дух животни (neshamah נְשָׁמָה); и поста човек душа жива (nephesh נֶפֶשׁ) (Пост 2,7).

је вишезначан, а значење би му било животни принцип, живот васцеле личности, суштина живота, или буквално „биће које дише” због чега је означавао животињу или самог човека<sup>17</sup>. Седамдесеторица су га превели појмом *ψυχή*, који је био веома одомаћен и веома важан у јелинској философији, али који ипак није у потпуности изражавао идеју јеврејског појма нефеш.<sup>18</sup> У класичном грчком, *ψυχή* представља „суштинско човеково језгро које се може одвојити од тела и које не подлеже телесном распадању”, из чега проистиче идеја о бесмртности душе. Како сматра Дан (Dunn), на овом примеру разлика између јеврејске и јелинске мисли постаје најочитије разумљива [Dunn 1998: 76].

У својим посланицама апостол Павле користи појам *ψυχή* 14 пута (од тога 4 пута у Рим) [Dunn 1998: 76]. Он овој грчкој речи приписује старо-заветно значење јеврејске речи *нефеш*, те она не представља неки део људског бића који може бити одељен од тела – као што је то случај у јелинској мисли, већ изражава целу људску личност у њеном виталном, разумном, вољном и спознајном аспекту. Код апостола Павла, душа је животодашни принцип, голи живот, а ни у ком случају неки апстрактан, божански (бесмртан) елемент у човеку [Leon-Dufour 1993: 231–232]. Штавише, он у Посланици Коринћанима описује само тело придевом *душевни* – *ψυχικός* (σῶμα ψυχικόν – 1Кор 15, 42–44), што би, на пример, код Филона Александријског било тешко замисливо.

У 1Кор 15, 45 апостол Павле цитира Пост 2, 7, место на којем јеврејска реч *нефеш* јасно значи живо биће, чак бисмо могли рећи личност. Стих друге главе Постања, на који се Павле позива представља *locus classicus* антропологије Старог завета. Удахњивање даха живота, које чини да човек постане душа жива<sup>19</sup>, о којем писац Постања говори, не представља нешто независно, неки посебан, самосталан део, или неки виши део човековог бића, као код Платона, него напосто показује живот,

Више о појмовима: *adham* אָדָם, *adhamah* אֲדָמָה, *neshamah* נְשָׁמָה, и *nephesh* נֶפֶשׁ, видети: [Plöger 1977: 96; Westermann 1997: 35; Μπρατσιώτης 1996: 49–50].

<sup>17</sup> Више о овој теми видети: [Bratsiotis 1966: 58–89; Μπρατσιώτης 1968: 5; Lys 1966: 228; Seebas 1998: 503].

<sup>18</sup> Христо Јанарас наглашава „да је реч *душа* једна од најтежих у Библији и у хришћанској књижевности. Дошло је, штавише, и до пометње у схватању смисла те речи јер су је Грци користили са другачијим значењем. Већина људи данас, скоро аутоматски, разумева реч *душа* више у оном смислу који је имала код старих Грка (углавном код Платона), а мање у њеном библијском смислу....душа је човек; она је неко јер представља знак живота, колико као спољашња пројава толико и као унутрашњост и субјективност. Али, иако је душа знак живота, не значи да је она извор или узрок живота, као што су веровали стари Грци. Она је више носилац живота, те се због тога у Старом Завету често идентификује са пројавом земаљског живота, док се у Новом Завету појављује и као носилац *вечног животног*” [Јанарас 2019: 85–86].

<sup>19</sup> Слично удахњивање даха живота постоји и код животиња. Видети: [Пост. 1, 20–21]: „Потом рече Бог: нека врве по води живе душе (*nephes*, ψυχήν), и птице нека лете изнад земаље под свод небески. И створи Бог китове велике и све живе душе (*nephes*, ψυχήν) што се мичу, што проврвјеше по води по врстама својим, и све птице крилате по врстама њиховијем. И виде Бог да је добро”. Такође: [Пост. 1, 24; 7, 15, 22, 30; Лев. 11, 10, 46; 24, 18; Број. 31, 28; Јез. 47, 9]. Више о појмовима *нефеш хаја* (душа жива) и *нишмай хајим* (дух животни) као тумачење стиха Пост 2, 7 „и дуну му у лице дух животни и поста човек душа жива” видети: [Божовић 2017: 301–304].



животни принцип и силу која човеку даје живот. Човек није добио душу (нефеш), он је постао душа (нефеш) жива.

Иако душа означава витални аспект човековог постојања (односно живот), као што то Павле појашњава, овде се још увек не ради о животу под вођством Духа Божијег. Стога, Павле користи придев *ἡσυχικός* (*ψυχικός*) да би означио човека који живи без Духа Божијег, дакле, „неутралнога”, „материјалнога”, за разлику од „духовнога” човека кога назива *ἡνευματικός* (*πνευματικός*) (1 Кор 2, 14–15; 15, 44–46). Управо нам ови стихови указују на то да душа и дух живота нису исто, и да тело душевно треба да постане тело духовно [Leon-Dufour 1993: 234]. Дух који оживљава подразумева, заправо Духа светог који даје способност и моћ човеку за живот вечни, а душа представља само један аспект човекове личности тј. аспект кроз који се пројављује човекова личност.

У својим посланицама, апостол Павле не спомиње често појам душа (*ψυχή*), али га користи довољно да бисмо могли да изведемо закључак шта под њим подразумева. Пре свега, нигде не можемо да видимо да он под душом подразумева ишта налик на разумевање душе као некаквог бесмртног космичког дела, дела творевине који постоји сам за себе. Када употребљава овај појам, Павле га увек доводи у везу са човеком. Не постоји душа мимо и изван човека. Овај појам користи углавном на три начина:

а) Душа као живот, животност, животни принцип.

- „Господе, пророке твоје побише и жртвенике твоје раскопаше, и ја остадох једини и траже *живоїи* мој (*τὴν ψυχὴν μου*)” (Рим 11, 3).
- „Који за мој *живоїи* (*ὄπῃ τῆς ψυχῆς μου*) своје вратове положише, којима не захваљујем само ја, него и све Цркве из незнабожаца” (Рим 16, 4).
- „Тако смо чезнули за вама, да смо готови били дати вам не само јеванђеље Божије него и *душе* наше (*τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*), зато што нам бијасте омиљели” (1 Сол 2, 8).
- „Тако је и написано: Први човек Адам постаде *душа* жива (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*), а последњи Адам дух који оживљује” (1 Кор 15, 45).

б) Душа као седиште, центар, почивалиште емоција или седишта воље, мишљења, дакле, слободе.

- „Само живите достојно јеванђеља Христова, да вас када дођем видим, или ако вам не дођем, да чујем за вас да стојите у једноме духу, *једнодушно* (*μὲν ψυχῇ*) борећи се за вјеру јеванђеља” (Фил 1, 27).

в) Или, као што је случај у Старом завету, Павле користи појам „душа” да би исказао појединачну личност (Рим 2, 9; 13, 1; 16, 4; 1 Кор 15, 45; 2 Кор 1, 23; 12, 15; 1 Кор 2, 8).

- „Невоља и туга на сваку *душу* човека (*ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου*) који чини зло, а најпре Јудејца и Јелина” (Рим 2, 9).
- „Свака *душа* (*πᾶσα ψυχή*) да се покорава властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене” (Рим 13, 1).
- „А ја ћу врло радо трошити и истрошићу се потпуно за *душе* ваше (*ὄπῃ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*), иако вас ја одвише љубим, а ви ме мање љубите” (2 Кор 12, 15).

## Појам: тело

Други важан антрополошки појам који користи апостол Павле у својим посланицама јесте *шело*. Док у Старом завету постоји једна реч за тело – *басар*, апостол Павле нам доноси учење о човековом телу на два начина: то су грчке речи *сома* (*σῶμα*) и саркс (*σάρξ*). И један и други појам у српском језику могу да се преведу речју *шело*, међутим, као што ћемо видети, у Павловој антропологији њихово теолошко значење је потпуно другачије. Оно што од самог почетка можемо запазити јесте да појам тела код апостола Павла има високо достојанство: тело сједињује удове који га чине, али изражава и личност у њеним главним стањима – природном и грешном стању, у Христу, животу у слави [Leon-Dufour 1993: 1345; Gnllka 1999: 34–35].

*Тело као сома (σῶμα)*

У савременој новозаветној егзегези одавно је примећено да термин *сома* (*σῶμα*) у посланицама апостола Павла има прворазредни теолошки значај, али и да се његова употреба ту показује као веома комплексна, те стога и изузетно тешка за интерпретацију. То се објашњава чињеницом да се у употреби термина *сома* (*σῶμα*) код апостола Павла, веома често, на разним нивоима, поред основног антрополошког полазишта, преклапају, а каткад и неразлучиво прожимају, и друге теолошке дисциплине (есхатологија и етика, христологија и еклисиологија)<sup>20</sup>, што прилично отежава колико-толико прихватљиву класификацију тих навода. Седамдесеторица је на неки начин десидентна у употреби термина *сома* (*σῶμα*), будући да грчки термин нема директног еквивалента у јеврејском језику [Видети: Robinson 1977; Knutson 1982, II: 314].

У аутентичним Павловим посланицама, реч *сома* (*σῶμα*) сусрећемо преко педесет пута, и то у њеном класичном значењу, дакле као људско тело свакодневног постојања [Dunn 1998: 55]. Као што је то случај и код многих других термина Павлове антропологије, реч *сома* (*σῶμα*) има широк спектар значења [Dunn 1998: 56]. На Западу су у другој половини 20. века постојале дебате на тему значења речи *сома* (*σῶμα*) у Павловој теологији.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Више о есхатолошким димензијама Павлове антропологије видети: [Перић 2013: 182–197].

<sup>21</sup> Расправе су се водиле између оних који су сматрали да реч *сома* (*σῶμα*) означава целог човека као човекову личност и оних који су сматрали да овакав приступ ипак није до краја оправдан (Schweizer, Bauer и др.). Рудолф Бултман (Rudolf Bultmann) у својој књизи *Теологији Новој завети* управо излаже холистички приступ, а у том правцу иде и Џон Робинсон (John Robinson). Видети: [Bultmann 1965; Robinson 1977: 151]. Критички осврт на Бултманову и Робинсонову поставку даје Роберт Гандри (Robert H. Gundry) у својој књизи *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*. Он између осталог закључује следеће: “Paul fully personalizes *sōma* as a necessary part of the human constitution and of authentic existence. However, he neither dematerializes *sōma* in theological usage nor makes it comprehend the total person. To do either would lay upon the term a burden heavier than it can bear. Rather, without having to do double duty for the spirit, *sōma* gains theological significance as the physical



Данас преовладава теорија по којој реч *сома* (*σῶμα*) треба разумевати као утеловљење личности, што даље упућује на релацијски концепт разумевања овог термина: утеловљена личност у одређеној околини [Dunn 1998: 56]. Овај појам представља човека као „живо биће”, јединствено и сложено, тј. људску личност у њеном чулном, материјално-биолошком аспекту, при чему „човек не поседује тело него сâм јесте тело”<sup>22</sup>. *Сома* (*σῶμα*) не означава само део човека, већ целог човека у оној мери у којој се види под одређеним аспектом.<sup>23</sup> Реч је о човеку као створењу, односно као интегралном делу једног света који се сматра иманентним активно-сти Бога Творца. Може се рећи да је то најсложенији антрополошки појам којим се служи апостол Павле будући да одређује истовремено физички, релациони и онтолошки регистар [Marguerat 2015: 377].

Апостол Павле употребу термина *сома* (*σῶμα*) на особен начин уграђује у своја најдубља теолошка промишљања, што је заиста тешко сагледавати само из угла филологије. Као класичан пример холистичког приступа – дакле када реч *сома* изражава целу личност – узима се одељак 1Кор 6, 12–20. У 15. стиху наведене главе, Павле пита Коринћане „Не знате ли да су телеса ваша удови Христови?”. Овде реч *сома* (*σῶμα*) означава целу личност човека, а не само физичко тело<sup>24</sup>. Дакле, значење би било да је цело наше биће, ипостасно постојање, удови Христови. Сличан је случај у 1Кор 6, 19–20, где се представа Храма Божијег (*ναὸς τοῦ Θεοῦ*) директно примењује на термин *сома* (*σῶμα*) у значењу живо људско тело, појединац. На том месту апостол Павле каже: „или зар не знате да је ваше тело храм Духа Светога који је у вама (*ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν*), у којем (Св. Духу) вам је Бог дао удела, тако да нисте своји (*οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν* – не припадате само себи)? Ви сте, наиме, (ис)купљени за [одређену] цену; прославите, дакле, Бога својим телом (*σώματι ὑμῶν*).”

Много више је, међутим, случајева кад Павле конкретно мисли на физичко тело. Тако, он је присутан Духом али одсутан телом (1Кор 5, 3),

---

body, man's means of concrete service for God” („Павле потпуно персонализује сома као неопходни део људске конституције и аутентичног постојања. Међутим, он не дематеријализује *сома* у теолошкој употреби нити га схвата као потпуну личност (total person). Учинити било које од ове две опције или могућности би дало термину бремене теже од оног које може поднети. Радије него да испуни двоструку дужност према духу, *сома* добија теолошки значај као физичко тело /physical body/, и означава човеково средство за конкретно служење Богу”) [Gundry 1976: 244].

<sup>22</sup> Ова толико често цитирана фраза потиче од Бултмана који у својој *Теологији Новоџавешта* управо када говори о Павловој антропологији истиче да појам *сома* (*σῶμα*) има значење целог човека. Видети: [Bultmann 1965: 195].

<sup>23</sup> “In Paul, soma designates not only a part of a man, but the whole man in so far as he is seen under a particular aspect” („Код Павла, *сома* не означава само део човека, већ читавог човека у оној мери у којој се може сагледати под одређеним аспектом”) [Conzelmann 1969: 176].

<sup>24</sup> Митрополит Калист Вер наводи текст који се приписује Светом Јустину мученику и философу у којем се веома јасно говори о целовитости човекове личности кроз дихотомну терминологију. „Шта је људско биће до разумно створење састављено од душе и тела? Али онда, сама душа, није човек. Не, то је душа човекова. И тело не треба сматрати човеком. Не, то је само тело човеково. Човек није сâма душа или сâмо тело, већ је човек оно што се образује спајањем ова два” [Јустин Мученик, *О Васкрсењу* 8, PG 6, 1585B]. Видети: [Ver 2008: 151].

затим подсећа на искуство „ван тела” (2Кор 12, 2–3), док очито није сигуран да ли се то дешавало „у телу – ἐν σόματι” или „ван тела – ἔκτος τοῦ σώματος”. Присуство „у телу” значи одсуство од Господа, и обрнуто (2Кор 5, 6,8). Апостол говори о ношењу рана Исусових на своме телу (Гал 6, 17), пре свега мислећи на физичке последице свега онога што је подносио зарад Христа, а у 2Кор 4, 10 говори о ношењу умирања Господа Исуса на телу своме.

Такође, страдање се истиче као главно обележје појма *сома* (σῶμα), што свакако представља најспецифичнији религијски моменат. Прославање Бога у телу, тј. самим телом, изједначава се са жртвовањем тела које представља духовно богослужење: „Молим вас, дакле, браћо, ради милости Божије, да дате телеса своја (τὰ σώματα ὑμῶν тј. себе као целовите личности) у жртву живу, свету, угодну Богу, као своје духовно богослужење” (Рим 12, 1). У оваквој употреби појам *сома* (σῶμα) се затим продубљује до представе антрополошке равни на којој се централни догађаји хришћанског откровења – Исусово страдање, смрт на крсту и васкрсење – актуализују и у највећем степену постају за појединца критеријум истинског религијског живота: „Увек носимо Исусово умирање (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ) на своме телу (ἐν τῷ σώματι περιφέροντες), да се и Исусов живот пројави на нашем телу (ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆῖ)” (2Кор 4, 10). Ту се, дакле, као главна идеја издваја подражавање Христа које се непосредно везује за термин *сома* (σῶμα). Интересантно је да одмах у следећем стиху, апостол Павле ту исту мисао артикулише помоћу другог проучаваног термина *саркс* (σάρξ), што се може узети као неочекивани преокрет у антропологији апостола Павла; наиме, долази до јединствене еквиваленције израза ἐν τῇ θνητῇ σαρκί са изразом ἐν τῷ σώματι: „Ми живи увек бивамо предавани смрти због Исуса, да се и Исусов живот пројави на нашој смртној плоти (ἐν τῇ θνητῇ σαρκί ἡμῶν)” (2Кор 4, 11).

Запазићемо да апостол Павле термин *сома* (σῶμα) користи и када говори о брачној заједници (1Кор 7, 4). Та поука о брачном животу била би погрешно схваћена када бисмо тело посматрали као нешто што је могуће оделити од човека. Сједињење мужа и жене у браку захтева целог човека. У 1Кор 6, 13–18, он представља блуд као грех против властитог тела. Када каже: „А тело није за блуд него за Господа и Господ за тело” (1Кор 6, 13), он тиме указује на међусобну искључивост тела предатог у блуд и тела које је предато у службу Господу. Блудно тело не може да служи Господу. „Прославите Бога телом својим и духом својим (1Кор 6, 20)” – значи прославите Бога свим својим бићем, без остатка. Христом одушевлjen човек не припада више сâм себи, већ припада Христу. Зато човеково тело, или другачије речено, човек сâм у своме телу, постаје Храм Духа светогa (1Кор 6, 19).

Тело је укључено у стварност васкрсења и има есхатолошку будућност. У 1Кор (15, 35–50) апостол Павле говори о васкрсењу тела и на питање у каквом ће телу доћи они који васкрсну (15, 35) одговара да постоји тело *ишлесно* (душевно – ψυχικόν) и тело *духовно* (1Кор 15, 44). Тело духовно је оно које устаје у нераспадљивости. Реалност васкрсења тела је тако духовне природе.

Тело као саркс (σάρξ) – ἰλοῖ

Још један комплексан антрополошки појам који користи апостол Павле јесте σάρξ [Schweizer 1976: 97–105; Sand 1967]<sup>25</sup>. Историја истраживања овог појма показала је да нико пре и после Павла није користио ову реч на начин на који је он то чинио [Jewett 1971: 114]. У аутентичним посланицама апостола Павла, сразмерно старозаветном значењу појма *басар*, користи се појам *саркс* (σάρξ) (месо-плот) као синоним за појам *сома* (σῶμα), а којим се наглашава материјално-физички аспект тела (1Кор 6, 16; 2Кор 4, 10–11; Гал 4, 13; 6, 17) [Brown и др. 1993: 415]. Појављује се 91 пут у Павловим посланицама (од тога 26 пута у Рим) [Dunn 1998: 62]. Осим за приказ материјално-телесног аспекта људске егзистенције, код Павла овај појам тела означава људску природу у њеној слабости и смртности, тј. слабости људскога бића у смислу његове везаности за „земаљско”, и „пропадљиво”. Човек који живи по телу се приказује као отуђен од Бога, а тој отуђености је узрок повезаност тела са оним што је земаљско и трулежно. *Саркс* (σάρξ) има психолошку и космичку димензију: Павле разумева *саркс* као личну, строго људску сферу конкретног тела које има своје жеље и способности, а у исто време и као космичку демонску снагу која поробљава човека и доводи га у стање активне супротности новом веку [Jewett 1971: 114].

У антропологији апостола Павла термин *саркс* (σάρξ) означава активан аспект људског бића, заправо целог човека као активно биће, али са изразито негативном конотацијом грешности. Овај појам је стигао до нас посредством Септуагинте, и он одражава основно својство животности (активности) који има јеврејски термин *bāsār* [Knutson 1982, II: 314]<sup>26</sup>, а који у Старом завету, углавном у неутралном смислу, оличава плот (земаљско тело људи и животиња) у коју је Бог приликом стварања удахнуо животни/животворни дах.

У овом старозаветном светлу, апостол Павле користи појам *саркс* (σάρξ) у његовом класичном значењу које означава материјално људско тело. То видимо на самом почетку посланице Римљанима где се каже: „Јер није оно Јудејац што је споља, нити је оно обрезање што је споља, на телу” (Рим 2, 28), где се веома јасно прави разлика између спољашњег телесног и унутрашњег духовног обрезања. Саркс не значи једноставно телесни, односно материјални део човека, већ суштину адамовског палог човека, који живи у старом веку и зависи од земаљског и од греха [Οικονόμου 2002: 193].

<sup>25</sup> Интересантан је пример из Књиге Постања где се каже: „Јер ево пустићу потоп на земљу, да истријем свако тијело (τῶσαν σάρκα – bāsār), у којем има жива душа (ἐν ᾧ ἐστὶ πνεῦμα ζῶν) под небом; што је год на земљи све ће изгинути” (Пост 6,17). Према тумачењу јеврејско-арамејског речника Старог завета, под „сваким тијелом” се подразумевају и човек и животиње. Видети: [Koehler 1994–2000].

<sup>26</sup> Употреба појма *bāsār* у Светом писму показује да је „људско биће у основи месо/плот. То укључује идеју да људи немају тело/плот, него да су тело”. Видети: [Deasley 1996: 259]. Ову мисао најјасније проналазимо у псалму 78,39 где се каже: „Опомињаше се (Бог) да су тијело (bāsār), вјетар, који пролази и не враћа се”.

Апостол Павле овакав активан антрополошки принцип *саркс* (σάρξ) систематски уклапа у своју теологију и повезује с другим кључним појмовима. Тако је успостављена спрега између *саркс* (σάρξ) и *амартија* (ἀμαρτία), што је донекле потребно расветлити. Посреди је употреба у којој је појам *саркс* (σάρξ) пре свега интегрална антрополошка ознака за целог човека, али за човека који је суштински обележен грехом: „Јер знам да добро не живи у мени, то јест, у телу мојему (ἐν τῇ σαρκί – у мени као плотском човеку); јер штети имам у себи, али учинити добро не налазим” (Рим 7, 18). У 8. глави Посланице Римљанима, апостол Павле веома јасно обрађује тему и повезује телесност са грешним стањем човека. Одатле се изводи израз „бити по (у) телу – εἶναι ἐν (τῇ) σαρκί”, који се примењује на људе у грешном, необновљеном стању: „А ви нисте по (у) телу него по (у) Духу, пошто Дух Божији живи у вама” – ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ’ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (Рим 8, 9). Када појам *саркс* (σάρξ) наводи у етички негативном контексту као „тело греховно” (Рим 8, 3) ни тада не означава тело као грешно по себи, него човека у његовој потчињености греху [Leon-Dufour 1993: 1345–1346]. „А позната су дела *ишела* (τὰ ἔργα τῆς σαρκός), која су: прељуба, блуд, нечистота, бесрамност... А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благод, доброта, вера... А који су Христови, распеше *ишело* (τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) са страстима и жељама” (Гал 5, 19–24).

У 1Кор апостол Павле такође говори о телесности и користи придев *ишелесан* (σαρκικός) „Пошто сте још телесни (σαρκικοί). Јер све док је међу вама завист и неслога и раздори, зар нисте телесни и зар се не владате по човеку?” (1Кор 3, 3). Уочљиво је двоструко, прилично различито вредновање тог појма код апостола Павла. У једном случају је означена спољашња људска егзистенција у свету, а у другом, појам је у етичком смислу оптерећен врло негативним значењем. Узмемо ли израз у телу (ἐν σαρκί), с једне стране он може значити: „Али, ако је живљење у телу плодносно за моје дело...” (Фил 1, 22), а с друге стране, то може значити: „Заиста, док смо били у телу, грешне су страсти, деловале у нашим удовима” (Рм 7, 5).

Појам *саркс* (σάρξ) се у посланицама апостола Павла употребљава и у значењу природних људских родбинских односа. У посланици Римљанима се каже за Исуса Христа да је потомак Давидов „по телу – κατὰ σάρκα”, (Рим 1, 3), док на другом месту каже да Он припада „по телу” израиљском народу (Рим 9, 5). Авраам се такође назива „нашим праоцем по телу”, мислећи на Јевреје, док је у духовном смислу он праотац свих верника (Рим 4, 1 и 4, 11). Израз *κατὰ σάρκα* за Израилце означавао је крвну (родбинску) везу („Израил по телу” – 1Кор 10, 18). Павле овај израз супротставља изразу *κατὰ πνεῦμα*: „Јер који су по телу телесно мисле, а који су по Духу духовно” (Рим 1, 3–4; 9, 5).

Овде ћемо сумирати у којим контекстима и конотацијама апостол Павле користи појам *саркс*:

- а) Саркс означава физичко тело или физичке односе сродности, без негативне конотације (Рим 11, 14; 1Кор 6, 16; 15, 39; Еф 5, 29,31; Кол 2, 1; 2Кор 7, 1);

- б) Саркс укључује и јеврејски појам слабости (Рим 6, 19), оно не наслеђује Царство Божије будући да је пропадљиво и смртно (1Кор 15, 50), подложно неспокоју и патњама (2Кор 7, 5), обележено слабошћу (Гал 4, 13–14);
- в) Израз *тело и крв* су на неки начин у супротности с Богом (Гал 1, 16), живот у телу супротстављен животу „у Сину Божијем” (Гал 2, 20), а живот „у телу (ἐν σαρκί)” је опет супротстављен пребивању „са Христом [...]”, што је много боље” (Фил 1, 22–23).
- г) Саркс је у саодносу са људском немогућношћу да се оправда пред Богом (Рим 3, 20; Гал 2, 16), оно се не може похвалити пред Богом (1Кор 1, 29), не може угодити Богу (Рим 8, 8; 1Кор 1, 29), закон је ослабљен телом (Рим 8, 3);
- д) Саркс је у супротности духу (*иневма*) (Рим 8, 6; Гал 3, 3; 5, 16–17; 5, 19–23, Фил 3, 3).
- ђ) Саркс као извор пропадљивости и непријатељства према Богу (Рим 8, 7).

### *Тело и њлоѡ (σῶμα и σάρξ)*

Апостол Павле прави јасну разлику између тела и плоти у својим посланицама. На јеврејском језику постоји само једна реч (*басар*), која обично означава плот, и као што смо поменули, у јеврејском не постоји термин подударан речи *сома* (*σῶμα*) [Dunn 1998: 70; Leon-Dufour 1993: 1345–1346]. Ипак, разлика између ова два појма није суштинска, она не пројављује никакву врсту дуалности: ту није реч о два различита ентитета, него они различитим нијансама указују на начин човековог физичког постојања [Miħos 2013: 79; Вер 2008: 149–163].

Док су у класичној грчкој мисли ова два појма била прилично блиска по смислу, код Павла *сома* (*σῶμα*) најчешће има неутрално морално значење, а спектар значења речи *саркс* већином има изражено негативну конотацију. Наравно, ово није правило и постоје места где *сома* (*σῶμα*) добија негативан призив, а *саркс* (*σάρξ*) има неутрално значење [Dunn 1998: 62].<sup>27</sup>

„Не знате ли да су тела (τὰ σώματα) ваша удови Христови? Хоћу ли, дакле, узети удове Христове и од њих начинити удове блуднице? Никако! Или не знате да ко се са блудницом свеже, једно је тело (ἐν σῶμα) с њом? Јер је речено: Биће двоје једно тело (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) (1Кор 6, 15–16).”

### Појмови: ум и срце (*νοῦς и καρδία*)

Следећа два појма немају централно место у антропологији апостола Павла, али их је свакако значајно поменути. Први појам је *ум* (*νοῦς-нус*). Помиње се 21 пут у Павловим посланицама (већином у Рим /8 пута/ и у

<sup>27</sup> Аутор даје и сликовит приказ односа термина *сома* (*σῶμα*) и *саркс* у контексту неутрално/негативне конотације које имају у Павловим посланицама.



1Кор /6 пута/), и то је скоро па ексклузивно његов концепт у Новом завету [Dunn 1998: 62]. Чињеница да се не помиње често и регуларно у Преводу Седамдесеторице упућује на то да овај концепт није својствен јеврејској мисли, јер потиче из грчке мисли која је ум сматрала највишим делом људске личности [Dunn 1998: 74]. Разум је за Грке био нешто што је у човеку одавало божански елеменат, што је човека повезивало с Богом.

Управо то високо место које ум има у грчкој мисли, видимо и код Павла у Рим 1, 20, када каже: „Јер што је на њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται)”. Павле верује да посматрајући хармонију творевине човек умом иако недовољно, ипак може познати постојање Творца. За Павла је ум (νοῦς) израз који описује човека као субјекта који спознаје и расуђује [Brown et al. 1993: 416]. Овде се апостол ослања на заједничко место у грчкој филозофији: људски ум перцепира постојање и природу Бога рационално као мање-више један аксиом људског разума и као неизбежну чињеницу људске рационалности [Dunn 1998: 74], умом се служи закону Божијем (Рим 7, 23, 25); преображење хришћанског постојања дешава се обновљењем ума (Рим 12, 2; Еф 4, 23), а доношење моралних одлука захтева пуно сведочанство ума (Рим 14, 5); непоковање истини Јеванђеља сматра се неразумним (ἀνόητος) (Гал 3, 1,3); ум хришћана је подобан Христовом уму (1Кор 2, 16); богослужење треба да буде и умно а не само духовно (1Кор 14, 15–16). Понекад је ум у супротности са телом (Рим 7, 25), а понекад са духом (1Кор 14, 15).

Други појам је *срце* (грч. καρδιά, јев. לֵב, lev), који се појављује 52 пута код Павла (од тога 15 пута у Рим) – што чини једну трећину од његовог целокупног навођења у Новом завету [Dunn 1998: 74]. Јеврејски појам *лев* (לֵב), има изузетно значајно место у старозаветној мисли, и за разлику од других антрополошких појмова користи се искључиво за човека.<sup>28</sup> У јеврејском језику, али и у грчком, ова реч представља унутрашњи део тела, седиште емоција, али и мисли и воље [Dunn 1998: 75; Оконовџић 2002: 187].

У срцу је сместиште природног закона и обрезанга (Рим 2, 15, 29), а Господ је онај који „испитује срца – ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας” (Рим 8, 27). Бог тражи послушање „од срца – ἐκ καρδίας” (Рим 6, 17; 10, 9–10), а емоционална димензија се уочава када Павле каже да се „љубав Божија излила у срца наша – ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν” (Рим 5, 5) и да мир Божији чува срца хришћана (Кол 4, 7). Срце је орган одлучивања (1Кор 7, 37 и 2Кор 9, 7). Као што то примећује Џејмс Дан (James Dunn), док ум објављује „мислеће ја”, може се рећи да срце објављује „проживљавајуће, мотивишуће ја” [Dunn 1998: 75].

#### Појам: дух (ἵνευμα/πνεῦμα)

Последњи антрополошки појам који ћемо узети у разматрање јесте појам *дух*. Грчки еквивалент јеврејске речи *руах* (רוח) у Новом завету, што

<sup>28</sup> „И даћу вам ново срце (לֵב נְכוּן), и нов ћу дух метнути у вас, и извадићу камено срце (לֵב) из тијела вашег, и даћу вам срце (לֵב) месно” (Јез 36, 26).

значи и у посланицама код апостола Павла, представља појам *πνεῦμα* који долази од глагола *πνέω* (дисати)<sup>29</sup>. Треба одмах приметити да се у Старом завету реч *ruah* чешће односила на Бога него на човека.<sup>30</sup> Павле употребљава реч *дух* у два контекста, с једне стране говори о Духу Божијем, а са друге о духу човековом. Не може се са прецизношћу утврдити колико пута је реч *дух* употребљена са значењем *људског духа* у Павловим посланицама, јер на неколико места није јасно о ком *духу* је реч – о људском или божанском Духу.<sup>31</sup> Као и у случају старозаветне употребе појма *ruah*, тако и у употреби појма *дух* (*πνεῦμα*) у оквиру новозаветне, Павлове антропологије не налазимо ништа што би указивало на то да *дух* има посебну независну онтологију унутар човека, способну на самостално свесно постојање изван и слободно од тела. Реч *дух* код апостола многобожаца срећемо са различитим значењима као што су *човекова личност*, *иоийиуни човек* (1Кор 16, 18; 2Кор 7, 13), *самосвесит* (1Кор 2, 11), *расположење* (Рим 8, 15), *ионашање* (1Кор 4, 21), *сјање емоција* (2Тим 1, 7) или указује на различите аспекте човекове личности (Гал 6,1; Рим 12, 11). Понекад је синоним појма *душа* (Филип 1,27). Такође, означава и Духа Божијег (1Кор 2, 11, 14; Ефес 4, 30; Јевр 2, 4).

У 1Сол 5, 23 помиње *дух* заједно са телом и душом: „А сâм Бог мира да вас посвети потпуно, и васцели дух ваш и душа и тело да се сачува без порока за други долазак Господа нашег Исуса Христа”. Овде је јасно да *дух* не значи Дух Божији [Brown et al. 1993: 416], него да се односи на човека. Стављање у исти низ појмове *дух*, *душа* и *тело* може се створити утисак да Павле развија учење о човеку као трихотомном бићу. Трихотомисти из периода ране цркве Валентин, Аполинарије, Монтанисти и њима слични су за своја погрешна, неправославна учења користили управо овај стих као темељ [Galitis 1964: 21]<sup>32</sup>. Павле, међутим, ни овде као уосталом ни на другим местима у својим посланицама, не учи о човеку као троделном бићу. За њега *дух* не представља део човеков, него елемент који човек добија од Бога као дар (*χάρισμα*) [Златоусти, ЕПЕ 22, 575], уласком у реалност новог живота и новог света Царства Небеског (2 Кор 3, 16). У овом

<sup>29</sup> Више о појму *πνεῦμα* у античком свету видети: [Bauer 2001; Kittel 1967: 334–339; Liddell & Scot 1894].

<sup>30</sup> „Учини ми, Боже, чисто срце, и дух прав (רוח צדק) понови у мени. Немој ме одврнути од лица својега, и светога духа (רוח קדש) својега немој узети од мене” (Пс 50, 10–11). Више о овој теми видети: [Levison 2002: 65]. Такође: [Darshan 2019: 51–78; McClellan 1934: 517–527].

<sup>31</sup> Нарочито 1Кор 4, 21; 14, 15,32; 2Кор 4, 13; Гал 6, 1; Еф 1, 17; Фил 1, 27. Постоји 19 навода у којима се са сигурношћу може рећи да се ради о људском духу: Рим 1, 9; 8, 6; 1Кор 2, 11; 5, 3–5; 7, 34; 1Кор 14, 14; 16, 18; 2Кор 2, 13; 7, 1, 13; Гал 6, 18; Еф 4, 23; Фил 4, 23; Кол 2, 5; 1Сол 5, 23; 2Тим 4, 22; Флм 25). Од 146 навођења речи *пневма* (*πνεῦμα*) у Павловим посланицама, око 100 односи се на Духа светога. Видети: [Dunn 1998: 76].

<sup>32</sup> Новији тумачи 23. стиха Прве посланице Солуњанима сматрају да је овде Павле под утицајем учења јелинске философије о трихотомии човека. Међутим, такво учење пре епохе апостола Павла у јелинској философији није постојало. Не налазимо га ни код Платона ни код Аристотела. Обојица говоре само о души и телу као саставним деловима човека. Не говоре о трихотомии човека, него о троделној души. Трихотомног човека, који се састоји од тела, душе и ума, срећемо касније у учењима неоплатоничара и неопитагорејаца. У сваком случају много после времена апостола Павла. Видети опширније: [Galánης 2014: 236].

контексту схваћена, друга два антрополошка појма *душа* (*ψυχή*) и *шело* (*σῶμα*) о којима смо раније говорили, у Павловој антропологији карактеришу природног (*душевног*) човека<sup>33</sup> који није примио дар Духа и који због тога није довршен, није *духован*.

С тим у вези, важно је рећи да основа на којој апостол Павле гради своју антропологију, која се среће у свим његовим посланицама јесте со-триолошко антрополошка схема коју изражавају управо појмови: *душевени* и *духовни* човек (1Кор 2, 14–15). У другој глави, прве посланице Коринћанима објашњава да квалитативна природа човековог односа према Духу светом одређује да ли је он *душеван* или *духован*. *Духован* човек је онај који је примио Духа и има заједницу с њим, то јест с Духом светим има заједницу са Тројичним Богом. *Душеван* је онај који нема заједницу с Богом, који се ослања на људске капацитете и њима живи, креће се. *Душевени* човек, стога није способан да разуме проповед апостола, јер је она потпуно страна људској мудрости: „Мудрост говоримо међу савршенима, али не мудрост овога вијека, ни кнезова овога вијека који су пролазни” (1Кор 2, 6). Проповед се односи на: „Мудрост Божију у тајни сакривену... коју ни један од кнезова овога вијека није познао” (1Кор 2, 7–8). Аутономним људским моћима тој мудрости није могуће приступити, она се може познати само Духом светим кроз откривење Божије (1Кор 2, 10) и слободним, активним и позитивним односом према Њему. Тај *Дух* „оживљује” човека (2Кор 3, 6) када „обитава” у човеку (1Кор 3, 16). Исти *Дух* усиновљује човека Богу (Рим 8, 15). За Свете оце који тумаче Павла тај *дух* представља *χάρισμα* коју добија сваки човек у тајни крштења [Αγουρίδη 1982: 71–73; Γαλαάνης 2014: 237]. Узвишени дар (*χάρισμα*) којим Бог дарује човека како би сâм могао да општи с њим Духом својим (Рим 8, 16), а човек, у исто време, обнављајући ум свој енергијом Духа светог могао да се уподоби Христу (Рим 1, 1–2).

У посланици Римљанима, у осмој глави, на сличан начин Павле супротставља *илои* (*σάρξ*) и *дух* (*πνεῦμα*)<sup>34</sup>. С једне стране указује на постојање оних који „су по тијелу” (Рим 8, 5, 8) и који „по тијелу живе” (Рим 8, 12)<sup>35</sup>. С друге стране, постоје они „који су по Духу” (Рим 8, 5, 8) и „који не живе по тијелу него по Духу” (8,4). Први су *илои*ски (телесни), а други *духовни*. И овде, и једне и друге Аоистол дефинише у зависности од њиховог односа према Духу светом. *Духован* човек је онај који с Духом светим има заједницу са Богом, док је *шелесан* онај који ходи изван те благословене заједнице. Имајући у виду речено, треба напоменути да се библијска дијалектика између „σάρξ” и „πνεῦμα” ни у ком случају не може

<sup>33</sup> Исти смисао има и реч *илои* (*σάρξ*). Овај појам често значи и супротстављање *духу* (*πνεῦμα*). Плотски човек је онај који тежи злу, који је опхрван болешћу греха.

<sup>34</sup> Више о овој теми консултовати студију: [Freu 1999: 45–77].

<sup>35</sup> Митрополит Калист Вер тумачећи Павлове речи „Ја јадни човек! Ко ће ме избавити од тела смрти ове?” (Рим 7, 24) каже да ми „у нашем свакодневном искуству, често у себи осећамо не подељено јединство већ исцепканост и сукоб, са душом и телом у оштрој међусобној супротности... али, ако у себи осећамо ову рездељеност и борбу између наше душе и тела, то није због тога што нас је Бог таквима створио, већ зато што живимо у палом свету и изложени смо последицама пада” [Ver 2008: 150].



се доводи у везу са грчким супротстављањем појмова „σῶμα” и „ψυχή” [Καραβιδόπουλος 1958: 252].

Дух је за Павла, дакле, димензија преко које се човек не само приближава Богу [Dunn 1998: 77], него најдиректније ступа у нераскидиву заједницу и несливено сједињује с њим: „Јер ми је сведок Бог, којему служим духом својим...” (Рим 1, 9) и „Овај Дух сведочи нашем духу да смо деца Божија” (Рим 8, 16). Према томе, Дух је витални елемент сваке живе личности [Μihos 2013: 71]. Разумева се као интегрални део људске природе. Зато не треба да изненађује чињеница да реч *дух* понекад стоји уместо личне заменице (Гал 6, 18; 2Кор 2, 13; 7, 13; Рим 1, 9). У закључку слободно можемо рећи да појам *πνεῦμα* изражава свесно и вољно „ја” човека, које човека чини прикладним и способним да као дар, као харизму, прихвати Дух Божији [Brown et al. 1993: 416].

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Αγουρίδης, Σάββας (1982). *Αποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά.
- Αυτωνιάδης, Βασίλειος (2009). *Ιστορία της Αρχαίας φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κωδ. Πολιτείας.
- Божовић, Ненад (2017). *Књига Посѣања 2, 46 – 3, 24 у свеѣлу акадеке лиѣѣраѣуре*, докторска дисертација, Београд: Православно богословски факултет.
- Вер, Калист (2008). Јединство човеке личности: Однос тела и душе у православној теологији. *Савремена љравославна љѣолоѣија*. Зборник текстова савремених православних теолога. Крагујевац: Каленић, 149–163.
- Γαλάνης, Ιωάννης (2014). *Ερμηνευτικό υπόμνημα στις δύο πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολές*. Θεσσαλονίκη: Ostrakon.
- Григорије Ниски, *О сѣѣарању човека*, PG 44, 125–256.
- Григорије Ниски, *Περὶ τοῦ Τί ἐστι τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμῖωσιν*, PG 44, 1327–1346.
- Григорије Ниски, *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοῖωσιν*, PG 44, 257–298.
- Ζακοπούλος, Αθηνάγορας (2000). *Πλάτων καὶ Παῦλος περὶ τοῦ ἀνθρώπου*. Αθήνα.
- Јанарас, Христо (2019). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.
- Јован Дамаскин (2001). *Тачно изложење љравославне вере*. Београд: Јасен; Никшић: Бијели Павле.
- Јован Дамаскин, *Περὶ ἰδιωμάτων*, ed. Kotter IV (PG 95, 144BC).
- Јосиф Флавије (1967). *Јудејски раѣи*. Београд: Просвета (превод Душан Глумац).
- Јустин Мученик, *О Васкрсењу* 8, PG 6.
- Καλαντσάκης Ε. Σταῦρος (2011). «Ἐν ἀρχῇ, ἐποίησεν ὁ Θεός». *Ερμηνευτικὴ ἀνάληψη τῶν περὶ τῆς δημιουργίας διηγήσεων τῆς Γενέσεως*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Καραβιδόπουλος, Δ. Ιωάννης (1958). Οἱ ὄροι ‘σαρξ’, ‘πνεῦμα’, ‘σῶμα’, ‘ψυχή’, ‘καρδιά’, ‘νοῦς’ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 41: 249–256.
- Καρμῖρης Ν. Ιωάννης (1940). *Ἡ δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Ιωάννου Δαμασκηνοῦ*. Αθήνα.
- Ματσούκας, Αθ. Νίκος (2002). *Ιστορία της φιλοσοφίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Μουτσούλας Ἡλίας (1997). *Γρηγόριος Νύσσης. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία*. Αθήνα.
- Μπρατσιώτης, Π. Νικόλαος (1996). *Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης*. Αθήνα.
- Μπρατσιώτης, Π. Νικόλαος (1968). *Ἡ υπό των Ὁ’ ἀπόδοσις του 19W διά του “ψυχή”*. Αθήνα.
- Οικονόμου, Χρήστος (2002). Ἄμαρτια καὶ χάρις στὴν Παῦλεια ἀνθρωπολογία, *Ἡ Παῦλεια: Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*. Βέροια, 187–198.
- Οικονόμου Χρήστος (2016–2017). Η συμβολή της παύλειας ἀνθρωπολογίας στον πολιτισμό. *ΚΟΣΜΟΣ* 4: 15–32.

- Перић, Дражен Н. (2014). Релациони карактер библијске старозаветне антропологије. *Српска теологија данас 2013*. Зборник радова петог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 14. децембра 2013, приредио Радомир В. Поповић, Београд: Православни богословски факултет и Институт за теолошка истраживања, 311–321.
- Перић, Дражен Н. (2013). Есхатолошке димензије антрополошких појмова код Светог Апостола Павла. *Богословље 2*: 182–197.
- Aristotle (1961). *De anima*. Edited by David Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Bauer, Walter (2001). Πνεῦμα. *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyd, Jeffrey H. (1997). One's Self-Concept and Biblical Theology. *The Journal of Evangelical Theological Society*, 40(2): 207–227.
- Bratsiotis, Nicolaos P. (1966). Nephesch-psyche, ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta. *Supplements to Vetus Testamentum*, XV: 58–89.
- Brown, Raymond E. et al. (1993). *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*. R. E. Brown, J. J. Castelot, J. A. Fitzmyer i dr., Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bultmann, Rudolf (1965). *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Conzelmann, Hans (1969). *An Outline of the Theology of the New Testament*. London: SCM Press.
- Cooper, John W. (2000). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Darshan, Guy (2019). Ruah 'Elohim in Genesis 1:2 in Light of Phoenician Cosmogonies: A Tradition's History. *Journal of Northwest Semitic Languages* 45(2): 51–78.
- Dunn, James D. G. (1998). *Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark: Eerdmans.
- Frey, Jörg (1999). Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90(1–2): 45–77.
- Galitis, Georgios A. (1964). Der Weg zur Vollendung. Eine exegetische Studie zu 1 Thess 5, 14–28. *Θεολογία* 35: 65–86.
- Gnilk, Joachim (1999). *Teologija Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Gundry, H. Robert (1976). *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Jacob, Eduard (1974). Ψυχή: The Anthropology of the Old Testament. *Theological Dictionary of the New Testament*, IX, (ed. G. Friedrich). Grand Rapids: Eerdmans.
- Jaeger, Werner (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jewett, Robert (1971). *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill.
- Kittel, Gerhard & Gerhard Friedrich (1967). Πνεῦμα. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids, VI: 334–339.
- Knopf, Rudolf (1914). Paul and Hellenism. *The American Journal of Theology*, 18(4) (Oct. 1914): 497–520.
- Knutson, Brent F. (1982). Flesh. *The International Standard Encyclopedia*. Edited by Geoffrey William Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, II: 314.
- Koehler, Ludwig (1994–2000). רֶשֶׁב. *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leon-Dufour, Xavier (1993). Duša. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 231–236.
- Leon-Dufour, Xavier (1993). Tijelo. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost: 1345–1351.
- Levison, John R. (2002). *The Spirit in First-Century Judaism*. Brill: Leiden

- Lys, Daniel (1966). The Israelite Soul According to the LXX. *Vetus Testamentum*, 16(2): 181–228.
- Marguerat, Daniel (2015). Le corps, lieu de conflit entre l'esprit et la chair. *Anthropologie paulinienne et dualisme. Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13: 375–393.
- McClellan, William H. (1934). The meaning of Ruah 'Elohim in Genesis 1,2. *Biblica* 15(4): 517–527.
- Pereira, Francis (2001). *Gripped by God in Christ: the Mind and Heart of St. Paul*. Mumbai: ST PAULS.
- Perić Dražen N. (2005). 'Ο ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Θεολόγο. *ΦΙΛΟΘΕΟΣ (PHILOTHEOS), International Journal for Philosophy and Theology* 5: 208–239.
- Perić, Porfirije i Dragan Radić (2015). Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji Apostola Pavla. *Bogoslovska smotra*, 85(4): 1007–1025.
- Pitre, Brant; Michael P. Barber, John A. Kincaid (2019). *Paul, a New Covenant Jew: Rethinking Pauline Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Plöger, Joseph P. (1997). אָדָמָה'adhamah. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1: 88–99.
- Radić, Dragan (2019). Jezik Apostola Pavla kao paradigma teološkog govora. *Edinost in dialog Unity and Dialogue*, 74(1): 151–174.
- Robinson, John A. T. (1977). *The Body: A Study in Pauline Theology*. Philadelphia: Westminster Press.
- Sand, Alexander (1967). *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg: F. Pustet & co.
- Sanders, Ed P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schnelle, Udo (1991). *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Joannes*. BThSt 18, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Schweizer, Eduard (1976). Ψυχή in the New Testament. *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel, G.W. Bromiley and G. Friedrich. Translated by G.W. Bromilay, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 9: 637–656.
- Schweizer, Eduard (1976). Σάρξ in the Greek World, *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel, G.W. Bromiley and G. Friedrich. Translated by G.W. Bromilay, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 7: 97–105.
- Seebass, Horst (1998). נֶפֶשׁ nephesh. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry. Grand Rapids: Eerdmans, 9: 497–518.
- Westermann, Claus (1997). אָדָמָה'adam. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zizioulas, John (1993). The Church as the 'Mistical' Body of Christ. *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Edinburgh: T&T Clark.

#### ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Mihoc, Ioan (2013). The Spirit and the Flesh in the Pauline Anthropological Vocabulary, *Religious Text and Speech*, no. 5: 69–83. Доступно на: <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A209/pdf>. Приступљено: 11. 9 . 2019.

## ANTROPOLOGY OF THE SAINT APOSTLE PAUL

by

PORFIRIJE PERIĆ  
University of Belgrade  
Faculty of Orthodox Theology  
Mije Kovačevića 11b, Belgrade, Serbia  
porfirije.ep@gmail.com

**SUMMARY:** This paper analyzes and systematically examines the teaching of the Apostle Paul on man. In the first part of the study the influence of Jewish and ancient Greek anthropological teaching on the thought of the Apostle Paul is examined. The aim of this examination is to point out, on the one hand, that Paul's teaching is primarily based on the Old Testament anthropology, while on the other hand, that it contains anthropological formulations which point to their Hellenistic origin. The second part deals with the most important anthropological terms: spirit (*πνεῦμα*), soul (*ψυχή*), body (*σάρξ/σῶμα*), mind (*νοῦς*), and heart (*καρδία*). By the investigation of these terms and concepts behind them it is concluded that in the Pauline anthropological thought man is neither spirit, nor soul, nor body, but a complete being, a psychosomatic one, composed of both soul and body together.

**KEYWORDS:** Apostle Paul, Anthropology, Man, Spirit, Soul, Body, Mind, Heart

## ИНСТИТУЦИЈА КОЛЕКТИВНОГ ЈЕМСТВА (KEFALET) У ОСМАНСКОЈ ПРАВНОЈ ТЕОРИЈИ И ПРАКСИ ТОКОМ ТРАНЗИЦИОНОГ ДОБА

ОГЊЕН КРЕШИЋ

Балканолошки институт, САНУ  
Кнез Михаилова 35, Београд, Србија  
[ognjen.kresic@bi.sanu.ac.rs](mailto:ognjen.kresic@bi.sanu.ac.rs)

МИРОСЛАВ ПАВЛОВИЋ

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет  
Др Зорана Ђинђића 2, Нови Сад, Србија  
[miroslav.pavlovic@ff.uns.ac.rs](mailto:miroslav.pavlovic@ff.uns.ac.rs)

**САЖЕТАК:** Институција јемства је саставни део исламске правне традиције. Шеријатско право је познавало два типа јемства, тј. *кефалетија*: за особу и за материјална средства. Као део управне и судске праксе у Османском царству временом се издвојила институција колективног јемства. У историографији су познати примери колективног јемства у циљу обезбеђења гаранција безбедности. У раду су анализирани примери другачије правне праксе, колективни кефалет који се пре свега односи на финансијске трансакције. Приликом истраживања коришћена је османска грађа настала у провинцијама, али и делатношћу централних органа власти. Анализирани су примери везани за Смедеревски санџак, Босански ејалет и друге области европског дела Османског царства, посебно из 18. века. Колективно јемство пред шеријатским судом сведочи о порасту значаја локалних заједница, променама кроз које су оне пролазиле и начинима заступништва које су имале пред локалним и централним властима. Ове промене су често доводиле и до успостављања територијалних надлежности локалних заједница.

Немуслиманско становништво успевало је да, све снажнијим повезивањем и удруживањем, успешно парира владајућим локалним структурама моћи, и да се укључи у све значајније токове кретања капитала.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Османско царство, транзиционо доба, исламско право, кадијски суд, кефалет, институција кнежине

## ИНСТИТУЦИЈА ЈЕМСТВА – ОПШТЕ ОДРЕДБЕ

Институција јемства заснована на шеријатским правилима била је део редовне судске праксе у Османском царству. Јемство – *кефалет* (ар. *kafâla*) представљало је успостављање додатне одговорности у односу на одређену облигацију. Постојала су јемства за особу (ар. *kafâla bi'n-nefs*) и јемства за материјална средства, односно исплату потраживања. У случају прве врсте јемства, јемац је преузимао одговорност под претњом затвора да ће се особа или њен заступник појавити на суду или испунити своје обавезе, и могло је бити ефективно само уколико је било могуће одржати судску парницу [Schacht 1982: 158; Araydin 2002: 168–170].<sup>1</sup> У раду ће, пре свега, бити проучаван феномен друге врсте кефалета, јамчење за одређено потраживање током транзиционог доба.<sup>2</sup> У ханефитској школи тумачења исламског права, која је била званична правна школа Османског царства, јамчење за имовину схватано је у два смисла: као јамчење за дуг (ар. *kafâla bi'd-deyn*) и као јамчење за ствари (ар. *kafâla bi'l-'ayn*). Оно је могло бити самостално или додатни део јемства за особу. У оба случаја, уговор о јемству није могао бити склопљен без сагласности особе која је средства позајмила. Важан услов легалности био је да је потраживање већ постојеће, те се јемство није могло применити у случајевима *хад* казни<sup>3</sup>, одмазде или отплата које су плаћали робови. Није постојало ограничење у односу на врсту имовине на коју је полагаано право, било да се радило о новцу или стварима. Уговор о јемству престајао је да важи исплатом дуга, или смрћу јемца или дужника. Такође, у случајевима када је поверилац ослободио дужника обавезе враћања дуга, аутоматски је престајала и обавеза јемца [Schacht 1982: 158–159; Araydin 2002: 170–176].

Ослањајући се на законске основе кефалета, развијена је и институција колективног јемства. Заједничка одговорност припадника одређене заједнице олакшавала је управљање пространом и нехомогеном државом какво је било Османско царство. Као што су становници одређеног села или градске махале, на пример, били колективно одговорни у случају да се

<sup>1</sup> Колективном јемству за особе као делу османске политике одржавања реда у провинцијама поклоњена је пажња у османистичким проучавањима [Kreševljaković 1952–1953: 195–214; Gadžo Kasumović 2014: 5–50].

<sup>2</sup> У османистици се под термином транзиционог доба подразумева период 17. и 18. века.

<sup>3</sup> У питању су казне прописане Кураном за прекршаје против вере: незаконити сексуални однос, лажна оптужба за такав прекршај, конзумирање вина, крађа и друмско разбојништво. Ово су једини прекршаји због којих су државне власти аутоматски предузимале правно гоњење и спровођење казне. Пошто се радило о прекршајима против божијег права, како то Куран дефинише, није било дозвољено склапање нагодбе или опроштај. Но ипак, прецизна формулација прописа омогућавала је да се у судској пракси што више ограничи примењивање ових казни.



за злочин почињен на територији заједничког поседа не пронађе кривац, тако су османске власти, како би систем прикупљања пореза учиниле ефикаснијим и сигурнијим, посао унутрашње расподеле дажбина и њиховог прикупљања препуштале локалним заједницама. Оваква пореска политика, посебно њене даље реформе предузете крајем 17. и током 18. века, и ослањање на колективно јемство, суштински је допринела развоју самосталности у вршењу унутрашњих послова заједница у односу на централне и локалне власти [Gara 1998: 139, 146–147; Ivanova 2005: 215; Petmezaz 2005: 74, 79–81]. Када су у питању немуслимански, таква је самоуправа била ослоњена и на одредбе *зиме*, тј. својеврсног уговора који је постојао између муслиманског владара и његових немуслиманских поданика у којима су им у замену за покорност и плаћање пореза гарантована одређена права и слободе [Фотић 2005].

Поред очигледне користи за обе стране, формалан однос између османских власти и било какве врсте вишечланих организација наилазио је на правну препреку. Шеријат не препознаје концепт корпоративних тела и правног лица [Schacht 1982: 155]. Међутим, прилагођавајући се ситуацији и потребама управе, оваква тела у османским насељима не само да су толерисана, већ су их османске власти и кадијски судови препознавали и с њима сарађивали [Gara 1998: 136–137; Ivanova 2005]. Село и градска махала имали су сличне колективне компетенције. Били су одговорни, као што је напоменуто, за криминалне преступе у оквирима њихових граница и задужени за надзор над јавним моралом и понашањем својих чланова и што је још важније, за плаћање пореза на време. Чини се да су интерно распоређивали дажбине које су власти захтевале као унапред одређену суму, а били су задужени и да прикупе заостале дажбине од тренутних или бивших становника. Овај поступак је захтевао именовање заступника, који би представљали заједницу пред локалном администрацијом. Заједница је била одговорна за унутрашњу расподелу и сакупљање пореза и сама је имала право да намеће дажбине становништву како би покрила колективне трошкове или исплатила дугове [Gara 1998: 146; Ivanova 2005: 207–216; Petmezaz 2005: 77–79].

Институција јемства се у доступној архивској грађи јавља најчешће у случајевима новчаних позајмица, трговине и пореских закупа. У свим поменутих случајевима често је у питању систем колективних гаранција приликом заједничких предузетничких подухвата. Поред наведеног, свакако најзначајнији пример колективног јемства односи се на систем међусобних гаранција, који је држава захтевала од раје, као вид осигурања за плаћање пореза, односно за одржавање система колективне безбедности. Појава институције јемства на шеријатском суду подразумева успостављање правног односа и готово по правилу долази са одређеном врстом облигационих односа, најчешће позајмицом, односно дугом (осм. *деуп*; *зиммет*). Значајан број докумената уз класичну и очекивану форму навођења врсте задужења и тачних износа дуговања, поседује и клаузулу позивања на јемца као представника одређеног колективитета. Појава колективних гаранција за различите типове задужења, захтева истражи-

вање начина заједничког наступања пред кадијским судовима и, што је посебно важно, испитивање начина успостављања и функционисања оваквих друштвених група.

### ИЗМЕЂУ ЈЕМСТВА ЗА КОЛЕКТИВ И КОЛЕКТИВНОГ ЈЕМСТВА

До узимања позајмица у име читаве заједнице долазило је због проблема приликом прикупљања средстава и потребе да се обавезе према држави редовно измирују, као и ради непредвиђених комуналних издатака. Заједничко позајмљивање је захтевало висок ниво унутрашње организације и показало се као важан вид колективног иступања. Прво је заједнички доношена одлука, затим су именовани заступници који ће потражити кредиторе и уговорити услове, па су једна или више особа морале бити задужене за управљање или интерну расподелу новца. Заједница је морала да сакупи и исплати камату, а затим и главницу. Приликом исплате дугова постојање корпоративних тела доводило је до противречења шеријату. Наиме, заједнице су своје дугове у потпуности могле исплатити и после много година, када су особе које су новац изворно позајмиле већ биле преминуле. Насупрот томе, када би се поштовале одредбе права, дуговање би било исплаћено из имовине преостале одмах по смрти онога ко је новац и позајмио [Schacht 1982: 169; Gara 1998: 150]. У пракси је, међутим, дуг наслеђиван.<sup>4</sup> Сами зајмодавци могли су покушавати да дугове које су начинили виђенији чланови комуналних тела представе као дугове заједнице. Тако је више становника Сарајева тужило 1778. године Православну црквену општину да је дужна да врати дугове које је направило неколико претходних дабро-босанских митрополита. Међутим, представници општине („црквени кметови”), оправдали су се пред судом тиме да нико од њих није био званични јемац, а да не постоје докази да је новац утрошен за потребе цркве. Поновни покушаји да се новац ипак изнуди, спречени су тако што је нови митрополит испословао добијање султанске наредбе да се одлука суда мора поштовати [Скарић 1985: 45].

Заједнице не само да су новац узимале у зајам, већ су новац и позајмљивале другима [Gara 1998: 151]. Многобројни представници заједнице трговаца, појављивали су се у удаљеним крајевима Царства, успостављајући пословне односе с локалном елитом. Разгранате пословне везе центра и периферије, у чијим се подухватима јавља међусобан дужнички однос на принципима колективног јемства, указују да је осим трговине могла бити заступљена још нека врста пословног односа финансијске природе. У једном документу који је с Порте упућен мухафизу<sup>5</sup> и кадији Београда,

<sup>4</sup> Интересантан је пример колективног јемства највиших прелата Васељенске патријаршије. У кадијском сицилу у Истанбулу забележено је 1686. године да је патријарх Партеније изјавио преко већила да преузима дуг претходног патријарха, а као гаранте забележени су поименично митрополити под јурисдикцијом Васељенске патријаршије [Aydın 2010: 106–108].

<sup>5</sup> Мухафиз (осм. muhâfiz), заштитник, бранилац, заповедник посаде тврђаве. Током транзиционог периода (посебно 18. век) издваја се као најзначајнија војна титула у утврђењима. Тако је београдски везир, најчешће титулисан управо овом титулом.



1745. године помиње се становник Истанбула Сејид Ахмед, и његова жалба Царском дивану<sup>6</sup> на еснаф београдских пекара, који је одбио да му плати рату за позајмицу, насталу неколико година раније, а о чему поседује уредан темесућ.<sup>7</sup> У име еснафа јемство је потписао извесни зимија<sup>8</sup> Тодор [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 4/823]. Занимљив је и случај истанбулског сарафа који се 1747. године, жалио на становника Пирота (осм. Şehir Köyü), на невраћени дуг [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 6/63]. У сличном документу, насталом две године раније, наредба је упућена кадијама широм европског дела Османског царства, између осталих: Београда, Видина, Софије и Сарајева. Повод је био колективно јемство трговаца, међу којима се истиче извесни Панајот [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 4/532].

Трговински односи су и на граници двају царстава, између Београда и Земуна, развијани у окружењу познатих трговаца, који су међусобно често улазили и у дужничке односе. Земунски магистрат је неретко регистровао такве случајеве. У једном поступку од 8. јула 1757. помиње се „турски” поданик Фота Димитријевић, који је тражио исплату дуга од деветнаесторице земунских трговаца [Илић 1973: 63–65]. Спискови које је Димитријевић приложио у својој жалби обухватају појединце различитих занимања и етничког порекла. Може се закључити да није у питању колективно јемство, карактеристично у Османском царству за особе истог статуса и занимања. Финансијски капитал којим је Димитријевић располагао омогућавао му је давање зеленашких позајмица, које нису познавале међународне границе. Овде је неопходно указати на другачије могуће тумачење архивске грађе, која упућује на позајмице између локалног становништва и представника удаљене елите, било да је однос прекогранични или на релацији Истанбул–Београд или Солун–Београд, што је чест случај у изворима. Еснафи су могли имати улогу кредитора у недостатку банкарских испостава.<sup>9</sup> Тако су трговци изван своје локалне средине, ради директне трговине у удаљеним крајевима, могли позајмљивати новац за своје трансакције од сродних еснафа, при чему су се у документима, склапаним пред шеријатским судовима, појављивали представници еснафа, као колективни јемци. Томе у прилог сведочи поменути документ о колективном јемству групе трговаца о којем се обавештења шаљу широм европског дела Османског царства. Сваки други вид колективног јемства

<sup>6</sup> Царски диван (осм. Divân-ı Hümayûn), највиша је управна и судско-апелациона институција Османског царства. У изворима се јављају и синоними: Висока порта (осм. Bâb-ı ‘Âlî), односно Високи двор (осм. Dergâh-ı ‘Âlî). Од друге половине 18. века термин Висока порта се односи на институцију канцеларије великог везира (осм. Paşa Kârisi). Ширење османске бирократске службе условило је потребу измештања све бројнијих канцеларија из самог Сараја (осм. Торкарî Sarayı), чиме је канцеларија великог везира преузимала управне ингеренције.

<sup>7</sup> Темесућ (осм. temessük), исправа којом се гарантује неко потраживање, дуг; власнички лист.

<sup>8</sup> Зимџа (осм. zimmî), немуслимански поданик султана.

<sup>9</sup> Богати еснафи су преузимали значајну улогу у животу градског становништва. У Сарајевској црквеној општини, која се бринула о одржавању православне цркве, издржавању свештеника и другим црквеним и комуналним питањима, утицајни су били представници најбогатијег сарајевског еснафа – ћурчија (крзнара, кожухара) [Скарић 1985: 67–68].

био би оријентисан на локалну заједницу, али је трговина захтевала успостављање специфичних видова сарадње. Присуство истанбулске елите сведочи у прилог разгранатим пословима широм Царства у којима су њени представници учествовали. Истанбулски сарафи, присутни у провинцији имали су за циљ пласирање капитала и даљу зараду путем камате, још једног инструмента који је шеријат строго забрањивао. У случају смрти дужника, који је морао имати јемца унутар своје заједнице или еснафа, тужилац је захтевао исплату рате дуга за позајмицу, не наводећи нигде свој интерес, нити се позивао на право да свој новац добије из имовине преминулог, већ је пред судом тражио да се практично региструје уговор о наслеђу дуга [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 6/64].

Појава трговаца и авантуриста у удаљеним крајевима Царства, наводи нас на закључак да су били заступници великих и моћних компанија. У датом смислу, посебно је илустративан случај поменутог Панајота, по свему судећи (ако је у питању иста особа), представника највероватније једне од најбогатих трговачких организација на Балкану, о којој данас немамо других директних сазнања. У једном спору Панајота папа Анастаса од 28. новембра 1771. пред Земунским магистратом, јавља се институција колективног јемства у међународним оквирима. Поменути је захтевао предају робе (текстил) која је упућена земунском трговцу од несолвентних трговаца, Димитрија хаџи Емануела и његових синова. Занимљиво је да су аустријске власти прихватиле Панајотово јемство дато у Британском конзулату у Солуну [Илић 1973: 325–326]. Упитно је да ли је спор био фиктиван, како би се заобили проблеми настали у транспорту робе, али се запажа да је Панајот уживао заштиту Британског конзулата, што је био чест случај међу трговцима, како би избегавали веће царинске стопе прописане за османске поданике. Извесни Панајот се помиње и у једној жалби Царском дивану, која је упућена из Ужица 1765. уз кнеза Борића и неколико муслимана, везано за спор око прихватања дугова преминулог касапина [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 20/701]. У питању је одређивање наследника који ће преузети дуг. У поменути случај умешана су и два неочекивана актера спора, београдски мухафиз и ђехаја<sup>10</sup> Сулејман-ага. Тужитељ, извесни Мустафа, позива се на то да је спор водио пред београдским судом и да је пресуду у његову корист подржао мухафиз, те да је ђехаја гарантовао да ће му дугови бити исплаћени од његове личне имовине. Позивање на пресуду у своју корист која није могла да буде спроведена, сведочи о хаотичним приликама на османској периферији у другој половини 18. века, али с правног становишта представља јак аргумент у корист тужитеља, јер исламско право није препознавало механизам поништавања пресуде, него искључиво позивање на поновно сагледавање случаја. Иступање ђехаје у име еснафа који је предводио, потпуно је очекивано и пружа снажну потврду да је у питању дуг настао у име еснафа, при чијем узимању је примењена институција ко-

<sup>10</sup> Вехаја (осм. *kethüda*) помоћник, повереник, надзорник. 1. Термин употребљаван да означи помоћника, првог сарадника, заменика, разних органа власти; 2. Титула старешина неких еснафа и посебних друштвених група.

лективног јемства. Оно што је у овом случају крајње неубичајено, јесте појава аге у еснафу.

Приликом истраживања колективних гаранција трговаца за дугове, уочено је понављање имена истих трговаца у значајном броју докумената. Извесни Јорги (од оца Јанча) жалио се против петорице браће, синова Раке, из Београда: Диме, Тодора, Јанча, Раке и Јола. На поменуте Београђане наилазимо и у парници коју је Тодор Балтовић покренуо против Јанча (од оца Раке), Јанча Јоловића, Јоргија (од оца Павла) и других трговаца који су боравили у Београду [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 22/1019; 22/1020]. Претходни примери сведочи не само о трговини као породичном послу, него и о доминацији Грка, уз Бугаре и Србе, у трговачким пословима Балкана [Stoianovich 1960: 234–313; Faroqhi 1997: 474–530]. Разграната трговачка мрежа морала је имати своје испоставе на изузетно широком простору [Janeva 2001]. Стално или привремено присуство представника великих трговачких компанија, као и њихово учешће у финансијским пословима изван трговине и мешање у илтизам систем<sup>11</sup> сведочи о финансијској снази коју су ови трговци имали. Позајмице новца за њих су представљале само још један вид инвестиција, што иде у прилог закључку да су обављали и банкарске послове. Међу претходно набројаним становницима Београда, може се уочити име Јанча Јоловића, које би се можда могло довести у везу с горепоменутиим Јолом, сином Раке, и још једним утицајним београдским трговцем стоком, закупцем и финансијером, Костом Јоловићем [Павловић 2017: 367; BOA. A. DVNS. ANKR. d. 23/203]. За све њих сазнајемо на основу жалби трговаца, који су из неког разлога искључени из поделе добити. Консолидација финансијске доминације, изгледа да је доводила до превласти јачих компанија и елиминације трговаца који су им чинили конкуренцију. Еснафи спремни на сарадњу, појављују се у уговорним односима с поменутиим представницима великих компанија, најчешће у виду колективног јемства пред шеријатским судовима.

Заједничка финансијска инвестирања су по правилу представљала колективне подухвате еснафа или војних јединица.<sup>12</sup> Наиме, увођењем илтизам система, као што је напоменуто, Османско царство је током транзиционог периода издавало путем лицитација право сакупљања пореских прихода у виду краткорочних (муката) или доживотних закупа (маликана) [Çakır 2003]. Ови послови су најпре привукли некадашње припаднике војне елите, спахије и јаничаре, али и друге имућније предузетнике, па и трговце немуслимане. Припадници некадашњих војних редова, знатно лакше су могли да учествују у новчаним позајмицама или рентирању пореских закупа, када је припадност једној јединици коришћена као принцип колективног удруживања. Јаничари су рано почели да користе свој

<sup>11</sup> Порески систем током транзиционог периода (крај 17–18. век), заснован на уступању права прикупљања пореза путем јавних лицитација у виду привремених (муката) или доживотних закупа пореза (маликана).

<sup>12</sup> Војни статус ових јединица био је само номиналан. Чинили су их разни предузетници и финансијери, који су се уписивањем у спискове јаничара, јерлија или спахија, добили повлашћеног статуса, који је између осталог подразумевао и ослобађање од пореза и скромну плату.

тзв. *црни сандук* као својеврсни трезор за даље пословне инвестиције [Tezcan 2012: 206].<sup>13</sup> Архивски подаци указују да су удруживања ради закупа муката привлачила различите категорије становништва и да је њихов међусобни однос често регулисан на основу принципа колективног јемства. Колико су били моћни ови финансијери, сведочи и једна жалба аге фариса<sup>14</sup> Београдске тврђаве, који се жалио на јаничара због неосноване оптужбе за дуг на основу јемства. Овај вид жалби представља значајан корпус сачуваних докумената. По свему судећи, припадност одређеној јединици или, када су немуслиmani у питању, живот у истом селу или градској махали могли су по правилу довести до успостављања односа колективног јемства и могућих оптужби за враћање дугова, које би направио неко из истог села или јединице. Тако је настрадао Боро (син Стојана), из казе Ужице, коме је тражено да исплати дуг извесног Саве, који се показао несолвентим. Али-ага Билдирџин<sup>15</sup> је тражио од моле Али Аламисија<sup>16</sup> да му се исплати дуг на основу јемства, пошто је дужник Узун Мустафа преминуо [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 24/68; 24/158]. Забележен је низ случајева у којима се поједини припадници војних редова жале на неплаћене дугове зимија, припадника одређених еснафа. Иако испрва ови документи указују да је у питању појединачни и изоловани поверилачки однос, можда би се тај однос могао и другачије тумачити, управо у контексту поменутих трговаца који су давали гаранције у име свог еснафа. У два сачувана слична случаја тужба је упућена против представника еснафа пекара (у једном се прецизира да је у питању Алекса, државни (осм. *mîrî*) пекар, а у другом да је становник тврђаве). Жалбу је у првом случају упутио Јусуф, алемдар дванаестог џемата<sup>17</sup>, док је у другом наведено само да је у питању Мустафа, који је титулисан на начин којим се ословљавају високи провинцијски достојанственици [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 5/343; 5/355].

Интереси трговаца и номиналних припадника војних редова, били су неретко супротни и прилично компликовани. О томе сведочи један пример класичног колективног јемства. Тројица становника Београда (за које се не помиње занимање или припадност еснафу), Ахмед Боснави, Мехмед и Јусуф склопили су уговор о јемству ради закупа одређених одаја у једном хану у Београдској вароши, од становника Београда, алемдара Мехмеда, чије је то било приватно (осм. *mülk*) власништво. Проблем је настао када је Мехмед продао своје власништво а закупци одбили да плаћају закупнину новим власницима. Трговина је изгледа обављена између припадника 1. и 26. буљука<sup>18</sup> предвођених војним старешинама, алемдарима

<sup>13</sup> У питању је колективна имовина једне војне јединице, орте. Служила је за помоћ повређенима, породицама преминулих или пензионисаним члановима јединице. Постепено су припадници орте све више почели да употребљавају ову уштеђевину као основу за инвестиције.

<sup>14</sup> Заповедник јединице јерлија.

<sup>15</sup> У дословном значењу препелица.

<sup>16</sup> У значењу веома учен човек.

<sup>17</sup> Документи обично прецизирају да ли су у питању јаничари или јерлије, али је овде то изостало.

<sup>18</sup> Буљук (осм. *bölük*) јединица османске пешадије.

[BOA. A. DVNS. ANKR. d. 22/609]. Овај документ указује највероватније на колективно власништво јединице, коју су старешине само заступале. Читав случај није повезан с државном земљом или имовином, већ приватном.

Појава случајева у којима се може уочити сарадња припадника различитих социјалних група доводи до дилеме да ли су у питању класичне позајмице или заједнички пословни подухвати, у којима уговор о јемству служи као начин обезбеђења правне сигурности да ће добит бити расподелена правично. Таква врста сарадње најчешће је остваривана приликом пореских закупа, када се припадници повлашћене категорије становништва јављају као дужници других јединица или повериоци истих, односно локалног становништва. У једном документу из јула месеца 1767. помиње се тужба Мустафа-паше, који је како се наводи лично дошао на Царски диван против дахије Муса-аге, аге секбана и Арифа и његовог оца Јусуфа који су једни другима темесућем јамчили враћање дугова. Пошто је Јусуф преминуо а његово наследство преузео Мустафа, од њега је, како је и Порта закључила, незаконито тражена исплата целе суме [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 23/643]. Уколико су поменути високи дужносници били закупци муката (осм. *mültezim*) путем заједничких улагања, делили су унапред добит склапањем уговора на шеријатском суду у форми међусобног јемства за дуг и овером одговарајуће правно обавезујуће потврде – темесућа од стране кадије, односно наиба. Овакви уговори често су доводили до међусобних спорова. Из једне жалбе, коју је неименовани становник Самокова, сакупљач пореза у Призренској кази, упутио 1747. године, против закупца пореске маликане, сазнајемо да су припадници државне пореске администрације често остајали без својих прихода, које би им закупци ускратили [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 6/85].<sup>19</sup> Треба ипак напоменути да је у питању могла бити и класична позајмица за коју је захтевано јемство, у шта нас уверава и појава самог термина позајмице (осм. *istikrâz*) у овом типу докумената [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 6/62].

Злоупотребе институције колективног јемства у случајевима колективних пореских закупа биле су према свему судећи изузетно честе. Систем гаранција који је обезбеђиван склапањем уговора на шеријатском суду, није у хаотичним приликама 18. века могао обезбедити сигурност спровођења уговора. Оштећени у заједничким пословним подухватима, тражили су задовољење правде и помоћ највиших државних инстанци. У значајном броју случајева помиње се именовање заступника, односно опуномоћеника – већила (осм. *vekîl*), који је заступао једну од страна у

<sup>19</sup> Централне власти су изгледа покушавале да осигурају редовне исплате закупа тако што су, како сазнајемо из неких докумената, доносиле прописе да јемац закупца пореза мора бити особа која је стално настањена у престоници, а не у провинцији. Царска наредба забележена у сцилу кадије Скопља, а издата јуна 1792. године, прописује да се закупца дажбине зване *cebelü bedeliyesi* (надокнада коју су тимарници и зајми плаћали уместо обавезе опремања наоружаних пратилаца на походу) за подручје више санџака Румелије, пронађе и упуту у Истанбул. Будући да сва средства нису исплаћена, закупца је био дужан да „према обичају и признатим правилима Царске благајне”, уместо дотадашњег јемца који живи у Манастиру (данашњи Битољ) изабере новог који је поуздан и стално настањен у престоници [Kurz 2003: 261–262].



спору. Тако се у једном документу, поводом жалбе извесног Ахмеда на порески дуг становника Сера Алија, помиње Мола Ахмед у својству Ахмедовог већила. Он је, пошто је у складу са својом титулом моле био познавалац права, случај испитао и тражио да све буде у складу с шеријатом и да му се као заступнику исплати тражени дуг [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 6/122]. Именовањем мола Ахмеда, подносилац жалбе се позива на додатни ауторитет, јер очигледно није успео да постигне извршење судске пресуде на првој жалбеној инстанци. Непоштовање уговорних обавеза било је посебно изражено у случајевима у којима је један од партнера преминуо, а онда су остали изоставили његове наследнике из поделе добити. Оштећенима је преостајало покретање правног спора, а случајеви су често доспевали и пред трећи степен апелације.<sup>20</sup> Као што је наглашено, постоји низ примера удруживања представника различитих друштвених категорија: трговаца и војника, припадника аскера и раје.<sup>21</sup> Све их је повезивао новац који су акумулирали и били спремни да инвестирају. Многбројни предузетници, трговци или занатлије, који су заступали своје еснафе или носиоци највиших војних титула – аге и алемдари, који су у подухвате улазили заједно са својим јединицама или самостално, сведоци су једног света који се убрзано урушавао. Османско војно уређење распадало се док су његови најистакнутији представници били заузети уносним инвестицијама.

### ЗАЈЕДНИЦЕ КАО КОЛЕКТИВНИ ЈЕМЦИ

Промене у османском пореском систему током 17. и на почетку 18. века означиле су прекретницу у развоју комуналних институција [Darling 1996]. Довевши до значајног повећања пореза сакупљаних у новцу, ова је трансформација дала нову димензију старој пракси сматрања заједнице колективно одговорном за пореска дуговања. Она је могла довести и до већ поменутог пораста значаја колективног организовања на нивоу читавог града, како међу немуслиманским, тако и међу муслиманским становништвом. Светлана Иванова примећује да се термин *варош* у смислу фискалне јединице по први пут јавља у списковима дажбина цизје и целепкешан, а потом у авариз, имдад и разним текјалиф дефтерима.<sup>22</sup> Презимајући на себе порез одсеком, заједнице су расподељивале доприносе у односу на имовинско стање сваког појединца [Ivanova 2005: 207–208]. Будући да су морале да исплате читав износ дажбина својих чланова, они који не би платили свој део постајали су дужници својих сеоских или махалских заједница [Gara 1998: 147].

<sup>20</sup> Незадовољни пресудом пред кадијским судом могли су се обратити Дивану санцака (Београдски диван у конкретном случају), Дивану ејалета (Диван валије у Софији), односно Царском дивану у Истанбулу. Могуће је да је услед децентрализације власти у провинцији, валијин диван често заобилажен.

<sup>21</sup> Везири Београда и Крушевца обавештени су о једном случају заједничког јемства за дуг 1796/7. године, у коме су учествовали бивши ајан, муселим, спахија и други становници Крушевца, јер је дошло до спора по смрти једног од њих, Јусуфа Новопазарца („Yenipazarlı”) [BOA. A. DVNS. ANKR. d. 50/278].

<sup>22</sup> У питању су разне врсте ванредних пореза уведених током транзиционог периода.

Други важан вид колективног иступања било је заједничко подношење жалби или вођење парница против особа које нису биле део заједнице. Село је тако могло колективно наступити против захтева спахија које су сматрали неправедним, или против сакупљача пореза. Незадовољни ситуацијом на локалу или одлуком кадије, своје петиције заједнички су могли послати и у престоницу. Сама чињеница да су овакве петиције узимане у разматрање сведочи да је колективно иступање немуслимана (било на нивоу села, махале или вароши) сматрано легитимним начином комуникације између централних власти и становништва [Gara 1998: 146–147; Ivanova 2005: 218].

Фискалне ингеренције нису се односиле само на порезе. Немуслиманци су се колективно бринули о исплаћивању разноврсних комуналних трошкова. Плаћање неопходних поправки, сакупљање надокнада за различите службе у граду и за одржавање мензила (тј. локалног складишта), обављано је на нивоу читаве заједнице. У таквим приликама примећује се сарадња и међусобна прерасподела задужења између муслиманског и немуслиманског становништва, као и између вароши и немуслиманског становништва из оближњих села [Ivanova 2005: 217]. Немуслиманци су на нивоу вароши могли поседовати и заједничку имовину, којом је управљано као *вакуфом*. Како не постоје сачуване *вакфије* не можемо знати да ли је њима управљано колективно или преко појединаца. Забележено је да су градске махале колективно куповале и продавале куће, док су села куповала и продавала чифтлике, пашњаке и непокретну имовину. Примери ове праксе били су у супротности са исламским правом, али могуће је да су кадије овакве трансакције посматрале као заједничку имовину групе појединаца а не колективног тела [Gara 1998: 151]. Они су се заједнички бринули и о локалној цркви и издржавању парохијских свештеника. Такође, постојала су преклапања између секуларних колективних тела немуслимана и црквених парохијских савета [Скарић 1985: 24, 83–84, 106; Ivanova 2005: 218–226]. Значајан део хришћанске заједнице града Кара Ферје био је повезан с прикупљањем пореза званог *monopolye*, који је на том простору означавао порез на продају увезеног вина и ракије (осм. ‘arak). Хришћанска заједница била је дужна да организује сакупљање пореза међу својим припадницима и преда га порезнику, који је тај посао обављао за закупца пореске мукате. Заједница или поједини њени припадници, могли су и сами да се појаве као закупци права сакупљања пореза на своје или туђе пореске мукате. Нажалост немогуће је у потпуности реконструисати све процедуре које су пратиле ову делатност [Gara 1998: 152]. Сицили Кара Ферје показују да су најчешће групне ознаке „село”, „хришћани града” и „хришћанска махала”. Ретко именоване муслиманских колективних тела до 18. века на простору који је истраживала, Елени Гара тумачи пореском ситуацијом коју сматра пресудном за групно деловање становништва. Велики део активности хришћанских заједница везан је управо за питања плаћања пореза (54% случајева у којима се помињу „хришћани града”, и 30% случајева који укључују „хришћанску махалу”) [Gara 1998: 142–143]. С друге стране, истраживања градова на подручју данашње

Бугарске показала су раширену употребу термина *варош* (којим је некада називано предграђе тврђаве) да се означе сви немуслимански становници једног насеља, показујући формирање једне нове инстанце која је превазилазила махалу као основну јединицу колективне (само)организације, мада је није у потпуности потиснула. И ови примери потврђују пресудну улогу пореске политике Царства на чвршће организовање локалних заједница [Иванова 1993: 90–96; Ivanova 2005: 206–207, 209].

Сложеност функција које су обављала колективна тела, сугерише постојање организованог вођства. О начину његовог избора, међутим, нема много података. Најчешће су у сицилима предводници заједнице навођени без икаквих титула или одредница. Елени Гара је наишла само на пар помена специфичних титула – у селу Чернови 1648. године спомиње се „коца”, тј. сеоски старешина, док се у случају датираном у 1650. години спомиње *mahallebaşı* [Gara 1998: 143]. Једине титуле на које се редовно наилази у сицилима односе се на градска насеља – ајан<sup>23</sup> и часници (осм. â‘yân ve eşraf) и *hexaja хришћана*, односно заступници или старешине [Gara 1998: 144; Hasandedić 2008: 66]. У 17. веку у Кара Ферји hexајау су бирали хришћани на годину дана и на тај положај га је потврђивао кадија. За своје дужности добијао је плату. Он је искључиво био заступник (већил) заједнице а не њен предводник [Gara 1998: 145; Ђурђев 1949: 135]. Током 18. века, предводници заједница стекли су већи ауторитет и утицај [Gara 1998: 139]. Даљу формализацију колективних јединица, пратило је и устаљивање јасније титулатуре истакнутих особа. Међу њима често се наилази на свештенике. Када су у питању световна лица, за простор Бугарске Светлана Иванова указује на употребу различитих почасних титула, као што су коца и чорбација. Исте особе прикупљале су порез за државу, учествовале у парохијским саветима и биле описиване у документима као „високо поштоване чорбације и племените ације и остали угледници града” [Ivanova 2005: 203–231]. Коцабаше и угледници су могли, представљајући своју заједницу да у њено име закупе сопствена пореска задужења. У таквим случајевима, пошто су заједницу заступали у својству јемца (осм. kefil), они су сматрани лично одговорним за сакупљање и исплату пореза [Petmezaz 2005: 82]. Уколико су зајам узимали сви становници неке махале или друге колективне јединице, онда су сви својом имовином међусобно јемчили за враћање дуга [Иванова 1993: 85]. Међу истакнутим представницима заједнице могли су избијати и сукоби око утицаја, што је стварало прилику локалним властима да се умешају. Испитујући случајеве у којима су чланови заједнице унутрашње сукобе изнели пред кадијски суд, Е. Гара закључује да је кадија могао играти улогу у односима моћи, и да су сукобљене стране покушавале да кадијски суд искористе као савезника у својим борбама [Gara 1998: 154–156].

Заједнички живот и комуналне потребе усмеравали су представнике муслиманских и немуслиманских заједница на сарадњу. Када је становни-

<sup>23</sup> Истакнути појединац, угледник, великаш у одређеној области. Крајем 18. века обласни господар.



штво читавог града иступало као заједница, скоро увек његови представници били су муслимански угледници. Формулације којима су у таквим случајевима обележавани у изворима биле су „угледници и остатак становништва”, „угледници и обичан свет (осм. *fukağâ*)” или једноставно „становници града” [Gara 1998: 156]. С друге стране, и примери заједничког иступања пред властима су забележени. Немуслимански угледници и ајани заједно су деловали када је требало организовати пријем страних посланика који су пролазили кроз њихов град, или пак државних представника. Такође, испуњавање различитих државних задужења (осм. *ângârıya*) захтевало је сарадњу. Брига о грађевинама и инфраструктури од којих је зависило нормално функционисање живота у насељу природно је припадала обема заједницама [Ivanova 2005: 228].

Локалним заједницама препуштано је све више ингеренција, али је систем колективних гаранција држави пружао сигурност да ће порески обвезници заиста одговорити на прописане обавезе. Сви припадници раје на одређеној територији, у селима и градским махалама, били су дужни да наведу своје јемце пред кадијским судом, о чему је издавана одговарајућа исправа. Поједина села давала су колективне изјаве јемства, при чему би сви међусобно били јемци, што је тако и уписивано у кадијску књигу протокола – сицил. У другим случајевима, појединци би наводили одређеног јемца, вероватно члана породице, пријатеља или комшију.<sup>24</sup> Из случајева забележених у сицилима, попут једног у Новом Пазару 1768. године, сазнајемо како је текао сâм поступак. Порта је тада, поводом недостајућих потврда о јемству у централној администрацији, тражила да им се пошаљу нови уговори о јемству, и о томе обавестила локалног кадију. Кадија је позвао све угледне представнике грађана на суд, где им је изложен садржај царске наредбе (бујурулдије). Потом су они прихватили обавезу пред судом, уз присуство сведока чина да обавесте локално становништво и спроведу поступак. Саму бујурулдију донео је лично инспектор (осм. *müşîr*), чији је задатак био и да судски записник са именима јемаца врати у престоницу, где би била архивирана у Царској ризници (осм. *Defterhâne-i ‘Âmire*), која је била задужена за пореску администрацију. Осим случајева фискалне природе, знатно чешће, јемство пред судом бележено је приликом гаранција за особу. У питању је инструмент обезбеђивања сигурности, при чему су преступници, односно они који су се огрешили о закон, били дужни да обезбеде гаранције својих ближњих о задовољењу у случају њиховог поновног преступа. У неким случајевима је шира заједница била колективни јемац, односно тражено је од представника заједнице да гарантују безбедност у својим заједницама [Војанић и др. 2005: 176]. Пример овакве праксе је колективно јемство становника села Велика Ремета из 1679. године за монахе манастира Шишатовца који су били под оптужбом да скривају разбојнике („*hâyûd eşkiyâsi*“) [МСПЦ. ТД. 8407]. У појединим документима као јемци за читаву заједницу наводе

<sup>24</sup> Детаљан попис ових случајева забележених у сицилима видети у: [Gadžo Kasumović 2014: 5–50].

се њихови представници – кнезови [Aličić 2012: 151–156]. Појава кнезова као јемаца заједницама на чијем челу су се налазили није искључивала успостављање међусобних гаранција колективним јемством, него је представљала својеврсну допуну. Кнезови су тако гарантовали за све становнике својих кнежина, што је омогућавало двоструку гаранцију да ће порези заиста бити плаћени. Овај вид примене институције колективног јемства пружа могућност за боље разумевање још једне институције османске државне управе, која привлачи пажњу историографије – институције кнежине.<sup>25</sup>

У досадашњим проучавањима ове институције преовладавао је поглед аутономне управе тзв. кнежинске самоуправе, посебно на крају 18. века, али је потребно нагласити да је кнежина институција османског права, кодификована канунима/кануннамама за санџаке, те да је своју суштинску улогу имала у илтизам систему [Ђурђевић 1949: 132–166; Vasić 1958: 221–239; Војанић 1974: 57–58, 88–89]. Именовање кнезова вршиле су османске власти издавањем одређене повеље (*берат*) у којој је наглашена територија за коју је задужен. Кнез је био припадник раје, чија баштина није опорезивана и чија је титула често била наследна [Ђурђевић 1949: 160]. Закупци пореских муката никада нису одлазили међу локално становништво, нити су то чинили порезници (осм. *tahsildar, muhassil*), нити су имали контакте с локалним становништвом, већ су комуницирали искључиво путем посредника, представника локалних заједница. У деловима Османског царства насељеним етнички српским становништвом, ти посредници су били кнезови. Током класичног доба, њихова посредничка улога, сводила се на посредовање између спахије и раје, која је била дужна да спахији два пута годишње преда сакупљени порез. Професионализацијом пореске администрације, све врсте пореза, спахијски, али и они за издржавање локалне и централне администрације подлегали су илтизам систему. Разни закупци и представници професионалне пореске администрације, увек су се обраћали кнезовима, који су добили могућност контроле значајних новчаних токова. Од друге половине 18. века, примећује се низ жалби спахија у којима се кнезови помињу као неми посматрачи међусобних спорова у којима се део елите позивао на бујурулдије везира и тиме успевао да претме новац онима којима је формално припадао али који нису уживали подршку локалних власти [Павловић 2017: 353–369].

Услед несигурних околности узрокованих ратовима и све слабијом безбедношћу у провинцији, долазило је до честих померања становништва, које није било бележено у дефтерима. Томе у прилог сведочи да су дефтери цизје, који се сматрају најрелевантнијим, у овом периоду забележили веома мали прилив нових пореских обвезника [Павловић 2017: 168]. Кнезови су били задужени за плаћање пореза у име локалне заједнице, којој су и сами били јемци, али нису морали да пријављују осцилације у бројности саме заједнице. У међусобним борбама за власт, представника

<sup>25</sup> Иако је у историографији уобичајен термин **кнежинска самоуправа**, мишљења смо да је правилнији назив **институција кнежине**.

османске владајуће елите у провинцији, кнезови су остајали дуго по страни. У многобројним жалбама упућиваним Царском дивану готово по правилу изостају, али је њихова посредничка улога све присутнија. У жалбама немуслиманског становништва на непоштовање правних прописа у више нахија Смедеревског санџака, као заступници раје јављају се иста имена (Марко, Драго, Јаша и Јован), што може бити потврда да су они заправо представници кнезова пред Царским диваном и њихове све значајније моћи, која је потицала из акумулације капитала кроз илтизам систем [Павловић 2017: 363–364]. У следећем кораку, дошло је до повезивања ове немуслиманске илтизам елите с трговачком елитом, која је омогућила њихово укључивање у уносне послове трговине с Хабзбуршком монархијом и даље јачање ове институције.

Процес бирократизације Османског царства, досегавши свој највећи обим средином 18. века, условио је многобројне институционалне промене, које су се одразиле на све аспекте свакодневног живота. Институција колективног јемства типичан је пример правне праксе коју исламско право није препознавало, али која је ипак била редовно признавана пред судовима, најчешће скривена у виду појединачног јемства представника разних удружења и заједница. Колективно јемство пред шеријатским судом, и у поступцима апелације вишим судским инстанцама, сведочи о порасту значаја локалних заједница, променама кроз које су оне пролазиле и начинима заступништва које су имале пред државним органима власти. Ове промене често су доводиле и до успостављања територијалних надлежности локалних заједница. Немуслиманско становништво је успевало да, све снажнијим повезивањем и удруживањем, било на конфесионалним, територијалним или интересним, финансијским и предузетничким основама, успешно парира владајућим локалним структурама моћи и да се укључи у све значајније токове кретања капитала. Статусне улоге су у тим подухватима потпуно губиле свој значај, успостављајући један нови вид међусобних односа, који је зависио од акумулације капитала и повезаности с владајућим или моћним трговачким елитама.

## ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

### Извори:

Музеј Српске православне цркве, Турска документа (МСПЦ. ТД).  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bab-ı Asafi, Divan-i Hümayun Sicilleri, Rumeli Ahkam Defterleri (BOA, A.DVNS.AHKR.d.).

### Објављени извори и литература:

Ђурђевић, Бранислав (1949). О кнезовима под турском управом. *Историјски часопис*, 1: 132–166.

Иванова, Светлана (1993). Данџото облагане на населението в българските градове и формирането на неговите институции (XVII–XVIII в.). *Известия на държавните архиви*, кн. 63: 67–98.

- Илић, Танасије Ж. (1973). *Београд у Србији у документима архиве Земунског магистрата од 1739. до 1804. год.* Књ. I: 1739–1788. Београд: Историјски архив.
- Скарић, Владислав (1985). Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку. У: *Избрана дјела*, II, Сарајево: „Веселин Маслеша”.
- Павловић, Мирослав (2017). *Смедеревски санџак 1739–1788. Војно административно уређење*. Нови Сад: Матица српска.
- Фотић, Александар (2005). Између закона и његове примене. У: А. Фотић (прир.), *Приватни животи у српским земљама у освиј модерној доба*. Београд: Clio, 27–71.
- Aličić, Ahmed S. (2012). *Sidžil kadije kaze Novi Pazar od 1766. do 1768. godine*. Novi Pazar: Istorijski arhiv „Ras” i Sarajevo: Historijski arhiv.
- Araçdın, Hacı Yunus (2002). *Kefalet. İslâm Ansiklopedisi*, с. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 168.
- Aydın, Mehmet Akif /prir./ (2010). *Kadi Sicillerinde İstanbul. XVI. ve XVII. Yüzyıl*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bojanić, Dušanka (1974). *Turski zakoni i zakonski spomenici iz XV i XVI veka za Smederevsku, Kruševačku i Vidinsku oblast*. Beograd: Istorijski institut.
- Bojanić Lukač, Dušanka i Tatjana Katić (2005). *Maglajski sidžil 1816–1840*. Sarajevo: Bošnjački institut. Fondacija Adila Zulfikarpašića.
- Çakır, Bakir (2003). *Osmanlı Mukata Sistemi (XVI–XVIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Kitabevi.
- Darling, Linda (1996). *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660*. Leiden: Brill.
- Faroqhi, Suraiya (1997). Trade: Regional, Interregional and International. In: Halil Inalcik, Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 474–530.
- Gadžo Kasumović, Azra (2014). Kolektivno i pojedinačno jamstvo, kefalet defteri i registracije kefaleta u dokumentima u Bosni osmanskog perioda. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 35: 5–50.
- Gara, Eleni (1998). In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District. *Turcica*, 30: 135–161.
- Hasandedić, Hivzija (2008). *Sidžil Blagajskog kadije 1728–1732. Regesta*. Mostar: Islamski kulturni centar.
- Heyd, Uriel (1967). Kānūn and Shari‘a in Old Ottoman Criminal Justice, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, III(1): 1–18.
- Ianeva, Svetla (2011). Activités professionnelles et réseaux commerciaux de quelques marchands bulgares pendant la période initiale de l’incorporation des Balkans ottomans dans l’économie-monde (fin du XVIII<sup>e</sup>–début du XIX<sup>e</sup> siècle). *Études balkaniques*, XLVII/4: 76–96.
- Ivanova, Svetlana (2005). Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth-Eighteenth Centuries. In: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V.*, Rethymno: Crete University Press, 201–246.
- Jennings, Ronald (1978). Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri. *Studia Islamica*, 48: 133–172.
- Kreševljaković, Hamdija (1952–1953). Ćefilema sarajevskih kršćana iz 1788. *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vlašću*. br. III–IV: 195–214.
- Kurz, Marlene /prir./ (2003). *Das sicill aus Skopje*. Kritische Edition und Kommentierung des einzigen vollständig erhaltenen Kadiamtsregisterbandes (sicill) aus Üsküb (Skopje). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Petmezas, Socrates (2005). Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions. *Princeton Papers*, 12: 71–127.
- Schacht, Josef (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Stoianovich, Traian (1960). The Conquering Balkan Orthodox Merchant. *The Journal of Economic History*, XX(2): 234–313.

Tezcan, Baki (2012). *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vasić, Milan (1958). O knežinama Bakića pod turskom vlašću. *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine*, IX: 221–239.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

INSTITUTION OF COLLECTIVE SURETY (*KEFALET*) IN  
THE OTTOMAN LEGAL THEORY AND PRACTICE DURING  
THE TRANSITIONAL PERIOD

by

OGNJEN KREŠIĆ

Institute for Balkan Studies, SASA  
Knez Mihailova 35, Belgrade, Serbia  
ognjen.kresic@bi.sanu.ac.rs

MIROSLAV PAVLOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy  
Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad, Serbia  
miroslav.pavlovic@ff.uns.ac.rs

**SUMMARY:** Institution of surety is an integral component of the Islamic legal tradition. *Sharia* law recognizes two types of surety, or *kefâlet*: for a person and for material property. Collective surety gradually developed as a part of the administrative and judicial practice in the Ottoman Empire. The application of collective surety as means for establishing and warranting the security in the provinces is known in the historiography. In the paper, examples of a different legal practice are researched – collective suretyship predominantly concerning the financial transactions. Ottoman sources produced in the provinces and by the central administrative institutions were analysed. We examined cases dating mostly from the 18<sup>th</sup> century, connected with the *sancak* of Semendire, the *eyâlet* of Bosnia, and other Ottoman provinces in Europe. Special attention was given to the connection between the institution of collective suretyship and mercantile enterprises. The collective suretyship in front of the *sharia* courts and in the cases of joint appellations testifies to the increasing importance of local communities and reflects their transformations and the ways of their representation in front of the local and central authorities. These changes often led to the establishment of local communities' territorial jurisdictions, and they were greatly influenced by the Ottoman taxation policies. Through ever closer and more complex association and grouping (based on confession, territory, or financial interests), the non-Muslim population succeeded to successfully counter local structures of power and to gain access to important capital flows.

**KEYWORDS:** Ottoman Empire, Period of transition, Sharia Law, Kadi Court, Kefâlet, Suretyship, Institution of *Knezina*



## *FIN DE SIÈCLE* У РУСИЈИ: ПОЛИТИКА И УМЕТНОСТ

БРАНИСЛАВА ТРИФУНОВИЋ

Универзитет у Новом Саду, Академија уметности,  
Катедра за музикологију и етномузикологију  
Ђуре Јакшића 7, Нови Сад, Србија  
[branislavatrifunovic90@gmail.com](mailto:branislavatrifunovic90@gmail.com)

**САЖЕТАК:** У истраживању периода између 1850. и 1917. године у империјалној Русији, указала се могућност за реинтерпретацију познатих чињеница и уметничких пракси у прилог новом осветљавању корелација између високе уметности и друштвено-политичких промена у земљи. Питања која представљају окосницу рада су: како је Октобарска револуција испреплетена са уметничким феноменима овог периода – који укључује и период *fin de siècle*-а – и како су дати феномени утицали на путање руске модерности.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** *fin de siècle*, руска империја, уметност, револуција

У проучавању историје уметности Русије, услед промена уметничких парадигми на преласку из 19. у 20. век, уобичајно је да се период *fin de siècle*-а узима као период рађања и развоја модерне руске уметности.<sup>1</sup> Неминовно је да су последње две деценије 19. века у руској уметности обележене далекосежним утицајима *модерне*, чиме су створене погодне околности за буђење креативности и талента руских уметника. Период *fin de siècle*-а је период својеврсне европско-руске кризе, не само у култури. Норме, вредности и идеали претходне ере „превазиђени су”, отварајући врата апокалиптичним расположењима и незнању, првенствено забележеним у уметности и књижевности: „(израз) *Прелаз векова* не потврђује толико прелазно стање колико превазилажење и успостављање нових

<sup>1</sup> Француски израз *fin de siècle*, којим се означава крај века, у литератури се најчешће односи на период између 1880. и 1910. године.



облика културе и уметности” [Самсонова, према: Верниковская 2017: 109]. Међутим, речима руског критичара уметности Владимира Васильевича Стасова (Владимир Васильевич Стасов, 1824–1906), модерна руска уметност рођена је потпуно под другачијим условима него западноевропска. Стасов тврди да је „аутентична руска уметност [...] започела искључиво око педесетих година (19. века)” [Стасов 1937: 27].<sup>2</sup> Од тог момента покренута је фаза која је у руској империји обележена постепеним стремљењем ка коренитој друштвеној трансформацији – започетој бурним друштвеним реакцијама на постојећи аутократски облик владавине средином 19. века, а довршеној Великом руском револуцијом 1917. године. Радикалне покрете против царистичког режима, иако испрва малобројне, историчар уметности Џон Боулт (John Ellis Bowlt) види као извориште руске културе *fin de siècle*-а, те зачетке целокупне руске модерне уметности смешта, попут Стасова, на половину 19. века [Bowlt 1976: xix]. Услед такве, револуционарном природом наизглед уједначене политичко-културне сцене, период *fin de siècle*-а, уколико се веже за домене уметности, може у Русији бити хипертрофиран на граничнике 1850–1917. година. Но, таква термилошко-методолошка олакшица није неопходна да би се рађање и развој културно-уметничке (р)еволуције у Русији разматрали почевши од поменутих друштвених промена са средине 19. века. Друга година, година Велике револуције узета је у овој студији за граничник услед радикалног реза какав представља у историји целокупне Русије: година 1917. узима се као преломни моменат смене царистичког режима комунизмом.

О револуцији, у овом случају Великој руској/Октобарској револуцији, као комплексној друштвеној и политичкој прекретници, историчари пишу, у највећем броју случајева, са базичних становишта која укључују узроке, револуционарне тежње, утицај на друштво, политичке исходе [Fitzpatrick 1982: 2]. Уколико се одбаце ставови о могућности постојања аутономије уметности и ларпурлартизма, као што је случај у овој студији, тада је немогуће потиснути улоге културе и уметности у други план при проучавању политичких промена у Русији на прелому 19. у 20. век. У овом тексту заступљен је став о чврстим корелацијама између високе уметности и друштвено-политичких промена, а превасходно о изузетно значајној улози уметника у припреми Октобарске револуције у Русији. Тако, Борис Гројс (Борис Гройс) тврди:

„Креатори овог новог света, на крају крајева, не могу захтевати потпуну рационалност свог пројекта, јер су и сами обликовани у стварности која још није била складна. Све што разликује уметника-владара од гомиле обичних смртника је знање да је свет еластичан и да је стога све што просечној особи изгледа стабилно

<sup>2</sup> Текст Стасова „Двадесет пет година руске уметности” (*Двадцать пять лет русского искусства*, 1937) неизоставан је у студијама реномираних историчара и теоретичара уметности попут Џона Боулта (John Ellis Bowlt), Ричарда Тараскина (Richard Taruskin), Андреја Олховског (Андрей Васильевич Ольховский), Џонатана Белмана (Jonathan Bellman), Розалинд Блексли (Rosalind Polly Blakesley).

и непромењиво у стварности релативно и подложно променама. То је тотална моћ над друштвом која штити креатора новог живота од свих могућих критика. Пошто критичари заузимају само одређену позицију у друштву, они немају свеобухватан поглед на целину коју једино моћ може пружити. Њихова критика, дакле, може настати само из остатака старог друштвеног поретка у њиховој мисли или из једностраних ставова неспособних да схвате уметничку целину новог света” [Groys 1992: 3–4].

Уметници су ти који су могли замислити тоталну промену друштва и који су у својим делима скицирали и антиципирани ослобођење народа од репресије политичких тела [Polin 1994; Roberts 2011; Groys 1992]. Они су поседовали способност да продру дубље у срж постојања и иако нису морали бити свесни друштвених и/или политичких околности, могли су играти значајну улогу у развоју политичких идеја [Holter 1970: 274]. Сличан став, заступљен и у студијама Гералда Рауниха (Gerald Raunig), Шејле Фицпатрик (Sheila Fitzpatrick), Максима Комјакова (Maxim Khomyakov), Клер Полин (Claire Poline), Андреја Бандуре (Андрей Бандура), Дејвида Робертса (David Roberts) и других, представља основу истраживачког настојања начињеног у овом раду, а да би се дошло до закључака о степену и значају учешћа уметника у припреми револуције, потребно је вратити се на тачку када је у Русији направљен конкретнији помак ка модерности.<sup>3</sup>

Пре него што се приступи представљању уметничких пракси у светлу друштвено-политичког миљеа Русије, потребно је одговорити на два питања: шта је навело руско друштво да се прикључи већини европских земаља на њиховом путу ка модерности? и, у којим друштвеним слојевима се таква потреба јавила и посредством којих утицаја? У истраживању ових питања, избор студија из области руске културе и уметности у периоду неколико деценија пре и током *fin de siècle*-а начињен је на основу скоријих истраживања реномираних аутора посвећених да тој области, попут студија Шејле Фицпатрик у области друштвене историје, Ричарда Тараскина (Richard Taruskin) у музикологији, последњих истраживања Бориса Гројса у теорији уметности, Џона Болта у историји уметности и других – дакле, оних истраживача који полазе од врло битне премисе, а то је да свако доба има свој *власитији културни контекст*. У раду су представљени они закључци неопходни за разматрање и смештање културних феномена у контекст друштвених процеса, мада без претензије на свеобухватан приказ социо-политичких дешавања и уметничких пракси у руској империји.

<sup>3</sup> Модерност у овом случају не треба мешати са првим и другим таласом модернизације у Русији, који су подразумевали реформе првенствено технологије и индустрије. Русија је, након првог таласа модернизације под Петром Великим (Пётр I Алексеевич), доживљавала процват и током друге половине 19. и на почетку 20. века, при чему је забележен значајан развој индустрије и железнице, пораст броја образованих, успон радничке класе и успон интелигенције, политичке (либералне) реформе и бројни други индикатори прогреса који су резултат прохода капитализма у, до тада, феудално уређену руску империју.

\* \* \*

Убрзана модернизација, започета половином 19. века у Русији, проузрокована је неколицином фактора. Модернизација, у областима индустрије, економије, администрације, образовања и привреде, тада је превасходно била виђена као средство неопходно за одбрану земље од спољних напада и унутрашњих немира. Иако војно јака, Русија се не би могла одупрети све јачим друштвено-политичким притисцима Западне Европе без спровођења одређених мера у циљу реформисања државних и друштвених структура. Други фактор тицао се касног укидања феудализма (тек 1861. године). Према писању Павела Миљукова (Павел Николаевич Милюков, 1859–1943), руско становништво су средином 19. века чинили од влада, племићи и кметови, при чему је последња класа чинила око 90% укупног становништва.<sup>4</sup> Услед продора либералних идеја са Запада и успона радничке класе у Западној Европи, међу редовима руске интелигенције јавио се први снажнији отпор аутократији,<sup>5</sup> нарочито према питању укидања кметства.<sup>6</sup> Образовне структуре и штампа су током целог 19. века, као и касније, сматране расадником либералних и револуционарних идеја, те су биле подвргнуте различитим степенима цензуре. Руска интелигенција се, зато, у историји империјалне Русије 19. века, а затим – након 1924. године смрти Владимира Иљича Лењина (Владимир Иљич Уљјанов Ленин) – и у историји социјалистичког Совјетског Савеза, налазила у сталном сукобу са бирократијом.<sup>7</sup> Треба нагласити да не може бити речи о томе да су сви припадници руске интелигенције подржавали и подстицали смену већ утврђеног, аутократског режима, већ се овде говори само о оном делу академске заједнице која је интензивно радила на реструктурирању руског друштва. Интересантна је чињеница да тај део руске интелигенције није наишао на подршку ни у широким народним масама сељака/кметова, упркос томе што је захтевао ослобођење овог друштвеног слоја. Такозвани „походи у народ” (руски: *хождение в народ*), које су популисти/народници начинили 1873/4. године с циљем образовања сељака и увођења идеја о комплетном ослобођењу кметова,<sup>8</sup> а самим тим и револу-

<sup>4</sup> У племство су се убрајали аристократе, као „више племство”, и грађани, који су официрском или чиновничком службом улазили у категорију племића. Постојао је и свештенички ред који је идеолошки био неодвојив од владајућег слоја.

<sup>5</sup> Формално, образовани слој у Русији декларисао се по занимању или племству којем припада, али њихово неформално изјашњавање је подразумевало да сви они припадају руској интелигенцији. Руска интелигенција је себе сматрала „бескласном”, а не елитом. Повезаност унутар редова интелигенције заснивала се на моралним настојањима ка бољем друштву, постојањем капацитета критичке мисли и, партикуларно, на физичком отпору према режиму [Fitzpatrick 1982: 22]. Успон руске интелигенције Николај Берђајев (Николај Александрович Берђајев) смешта у доба Велике реформе [Берђајев 1946].

<sup>6</sup> И током прве половине 19. века забележени су различити видови отпора аутократском режиму, попут побуне племићке завереничке организације, декабриста, 1825. године.

<sup>7</sup> Јосиф Стаљин (Иосиф Сталин), после смрти Лењина, покренуо је културну револуцију против старе интелигенције. Утицај ове културне револуције на друштво је, према писању Шејле Фицпатрик, био већи и од Фебруарске и од Октобарске револуције, као и од грађанског рата [Fitzpatrick 1982: 2].

<sup>8</sup> Популисти или народници чинили су прву руску политичку организацију која је приказала јавном мњењу живот најнижих слојева током шездесетих и седамдесетих година 19. века. Популисти се сматрају претходницима социјалиста.

цији, били су неуспели.<sup>9</sup> Речима Шејле Фицпатрик, сви револуционари, у овом случају популисти, „имају заразну илузију да персонификују вољу народа, што значи да претпостављају да је народ монолитан” [Fitzpatrick 1982: 8]. Револуционарна интелигенција је неочекивано и упорно превидјала идеолошки пројекат руског министра Сергеја Уварова (Сергей Семёнович Уваров), осмишљен 30-их година 19. века – „православље, аутократија, националност” – који је био готово канонизован у народу и пре прокламовања ове формулације, самим позивањем династије Романов на „божанско право да влада”, упоредо са снажним утицајем Православне цркве. Дакле, сељачка класа није понела нити довршила револуцију, како је очекивано; покренула ју је и понела интелигенција, а довршили су је војници и петроградски радници – пролетеријат [Fitzpatrick 1982: 9], покренути како утицајем марксиста, тако и лошим условима рада у индустрији.<sup>10</sup>

Иако сељаштво није директно учествовало у припреми револуције, тежак живот овог друштвеног слоја и, касније, радничке класе, постао је основни повод за друштвену трансформацију Русије, која је трајала од

<sup>9</sup> До ослобођења је дошло 1861. године по налогу Александра II Николајевича (Александр II Николаевич). Донет је „статут сељака ослобођених ропства” или „генерални статус” који је, речима Миљукова, сељачку класу оставио у подређеном положају:

„...одређује правно стање ослобођених сељака, начела њихове административне организације и правила о откупу земље. Читав низ ‘месних прописа’ одређује, водећи рачуна о месним специфичностима, економске услове ослобођења по разним руским областима, Великорусији, Малорусији и Белорусији, по пољским и литванским областима, на Кавказу и у Бесарабији. Домаћи су робови по праву ослобођени, без икакве накнаде, две године после објављивања статута. Остали нису добили право да одмах откупе земљу обавезно, већ су само стекли право да је откупе, после споразума са власницима, у року од двадесет година. То је рок звани ‘привремена обавеза’. Они постају лично слободни и добивају нешто земље за коју морају да плаћају одређену закупнину, а која је подложна ревизији у истоме трајању од двадесет година. [Миљуков и др. 1939].

Потребно је нагласити да је један од аутора *Историје Русије*, Павел Миљуков, био први председник руске Думе и вођа демократске странке „кадета” почетком 20. века. Тиме је онемогућено ослањање на ову књигу у погледу оцене рада других политичких странака, упркос сарадњи Миљукова са колегама са универзитета у Сорбони, Шарлом Сењобосом (Charles Seignobos) и Лујем Езенманом (Louis Eisenmann) у изради ове опсежне трилогије. Међутим, подаци о демографији, политички манифести и финансијски извештаји изнети у трилогији јесу веродостојни, јер га, поред реномиране историчарке Шејле Фицпатрик, често цитирају и аутори руског наставног уџбеника *Историја Русије на њеласку векова (История России на рубеже веков, 2017)*, као и бројни аутори у Кембричкој историји Русије (*The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689–1917*). Из наведеног цитата закључује се да су племићи односно спахије ипак овим прогласом остали у повлашћеном положају, док је сељачка класа оваквим решењем остала у подређеном, с обзиром на то да површина земље коју је добила у власништво није била довољна за самоодрживост.

<sup>10</sup> Одредницом „петроградски” радници сугерисано је да су се револуционарни догађаји одвијали само у два центра: московском и петроградском. Остали руски градови нису имали традицију политичке организације, што је омогућавало неограничену власт. Остатак Русије, зато, није био директно погођен револуционарним дешавањима из 1905. и 1917. године. Што се не-руских територија тиче, њихова тежња ка отцепљењу од монархије, вековима је текла независно од унутрашњих немира међу руским становништвом. Такође, треба истаћи да радничка класа/пролетаријат настаје еманципацијом кметова/сељака 1861. године, када они нису више били везани за власнике земље, те су мигрирали у веће државне, прецизније индустријске центре и постајали радници [Fitzpatrick 1982: 27].

половине 19. века све до абдикације Романових 1917. године. Делајући у име народа/за народ, са циљем ослобођења и еманципације од конзервативног царистичког режима, руска интелигенција је приступила покушајима реформисања бројних сфера друштва. Једно од интересантних питања је, дакле, како је Октобарска револуција испреплетена са уметничким феноменима који су довели до револуционарно „обојеног” периода *fin de siècle*-а и развили се за време његовог трајања, и како су дати феномени утицали на путање руске модерности. Иако питање веза између друштвене макродинамике и уметности не може бити изражено у недвосмисленој формули, у истраживању модуса адаптације руског друштва на изазове модерне указала се могућност за поставку три различите, хронолошки условљене, али комплексне, узрочно-последичне корелације уметности и друштвено-политичких промена: национално-империјалну, затим (парадоксално именовану) ларпурлартистичко-демократску и авангардно-социјалистичку корелацију.

### НАЦИОНАЛНО У СЛУЖБИ ИМПЕРИЈЕ<sup>11</sup>

Владајућа класа у руској империји и пре појаве организованих, различитих политичких странака на самом крају 19. века била је суочена са унутрашњим нападима на режим у монархији, од којих је током друге половине 19. века покушала да се заштити помоћу пројекта национализма [Bassin 2006; Bartlett 2006; Lieven 2006; Weeks 2006; Subotić 2009]. Питање национализма је, посматрано из данашње перспективе, изузетно специфично у условима руске империје. Првенствено, треба нагласити да је у овом раду прихваћен став оне струје аутора која тврди да национализам ствара нацију, а не обрнуто [Anderson 1983; Hobsbawm and Ranger 1983; Gurguris 1996; Subotić 2009, и др.].<sup>12</sup> Империјално би требало да искључи национално, али се, заправо, у Русији империјално служило управо националним духом. Пројекат национализма је коришћен у намери да се бројне етничке, религијске, сталешке и образовне групације, у једној крајње хетерогеној заједници, држе под контролом:

„Језичка, верска и образовна политика, административно-управна и политичка унификација империјалног пространства, планска колонизација и миграција становништва – представљају

<sup>11</sup> Руска империја настала је 1721. године, за време владавине цара Петра Великог (1672–1725). У овом раду се разматра период између 1850. и 1917. године у руској империји.

<sup>12</sup> Идеја национализма у Русији први пут је имала снажније одјеке након процеса европеизације цара Петра Великог и његовог захтева за позиционирањем руске империје на мапи Европе. Други пут је национализам у Русији забележен као реакција на Наполеонову (Napoleon Bonaparte) инвазију на Русију 1812. године, када је откривен изражен патриотизам међу необразованим слојем сељаштва. Детаљније у: [Hamburg 2006: 148]. Националистички оријентисани писци и званичници су недуго затим започели формирање мишљења према којем су апсолутна монархија, социјална хијерархија старог режима, православна вера и културна „русност” сматране језгром националног идентитета. Тиме су створени предуслови за касније препознавање национализма у Русији као незауостављиве снаге империјалне и конзервативне елите, током друге половине 19. века.



главна средстава помоћу којих су империјалне власти прво тежиле подстицању и учвршћивању лојалности својих поданика...” [Subotić 2009: 231–232].

Ипак, уметнички допринос потврђивању националног идентитета Русије започео је пре империјалне апропријације националне баштине за сопствене циљеве. Средином 19. века, у редовима младих ликовних академица појавили су се дисиденти у чијем је стваралаштву национално имало потпуно другачију функцију од оне потоње, којом ће се упућивати на моћ сверуске империје и својственост руског народа. Покренути делатношћу популиста/народника, али и критиком Николаја Чернишевског (Николай Гаврилович Чернышевский) изнетој у тексту „Естетске релације живота и уметности” (1855) – у којој аутор исказује утилитаристички поглед на уметност и покреће питање функције уметности оптужујући стару идеалистичку естетику<sup>13</sup> – четрнаест студената, међу којима су славу временом стекли Иља Рјепин (Илья Ефимович Репин, 1844–1930), Виктор Васњецов (Виктор Михайлович Васнецов, 1848–1926), Исаак Левитан (Исаак Ильич Левитан, 1860–1900) и Иван Шишкин (Иван Иванович Шишкин, 1832–1898), напустили су Руску краљевску академију 1863. године и оформили Друштво лутајуће изложбе (*Товарищество передвижных художественных выставок*), познатије као група Передвижњики (*Передвижники*). У жељи да стварају дела са истакнутом социо-политичком критиком (критички реализам), *Передвижњики* су напустили уметничке центре и начинили сопствени „поход у народ” како би се упознали са стварним животом најнижих друштвених слојева. Захваљујући њиховом раду, реализам је, претходно афирмисан у књижевности, заживео и у сликарству: „Реализам те врсте заснивао се на моделу сликовне дескрипције и нарације који у први план истиче сижејне компоненте дела изведене из тематика везаних за простор егзистенцијалне, друштвене и политичке реалности средине” [Мијуšković 1998: 10]. Уколико се као једна од кључних одлика авангарде узме у обзир њено деловање као реакција на постојеће друштвене системе, закључује се, тврди Боулт, да је делатност *Передвижњика* „органски корен” руске авангарде, услед чега зачетак руске модерне треба тражити управо у раду ове групе [Bowlt 1976: xix].

Врло брзо је рад *Передвижњика* инспирисао друге уметнике на посезање за фолклором и окретање најбројнијој класи руске империје, и у том смислу друштвеном слоју који је стварао фолклор – сељаштву. Према писању Розамунд Бартлет (Rosamund Bartlett), уметници су, суочени са бројним наметаним цензурама од империјалне власти, у фолклорним темама пронашли „сигурно” упориште [Bartlett 2006: 93].<sup>14</sup> Иако иста ауторка тврди да су, услед поменутих цензура, уметници, писци и музичари морали да се користе фолклором у толикој мери да скоро буду ограничени

<sup>13</sup> Дело *Эстетские релације живописа и уметности* (*Эстетические отношения искусства к действительности*) јесте магистарска теза Чернишевског, написана 1853. године.

<sup>14</sup> Цензуре су се првобитно односиле на штампу у контексту политичких изјашњавања, да би се касније прошириле у области књижевности, едукације, религије и бирократије.

њиме [Bartlett 2006: 93], треба истаћи да то није тачно. Уметници и књижевници нису били „ограничени” фолклором Русије, већ су у фолклору пронашли садржину захваљујући којој су с једне стране учествовали у отпору руске интелигенције империјалистичком систему, а с друге стране стварали услове за коначно дистанцирање руске уметности од западно-европских уметничких тековина класицизма. За време владавине Александра II Николајевича, од 1855. до 1881. (Александр II Николаевич, 1818–1881), национална обележја постала су основа уметничког отпора академизму, за који Боулт тврди да је, услед удаљености од извора аутохтоне културе, био само имитација модела западних мајстора при чему су уметнички идеали били техничка вештина и ригидност канона [Bowlt 1976: xix–xx]. Поред отпора академизму, јављао се револт против значајних иностраних институција попут конзерваторијума јеврејске браће Рубинштајн (Антон Григорјевич Рубинштейн, 1829–1894; Николай Григорјевич Рубинштейн, 1835–1881) у Петербургу (1862) и Москви (1866), и италијанске оперске трупе у петербуршкој оперској кући (1843). У музици је започета популаризација тзв. *Велике њејторке* (*Могучая кучка*), групе која је своју инспирацију тражила у руском фолклору према узору на Михаила Глинку (Михаил Иванович Глинка, 1804–1857). Тараскин аргументовано тврди, илуструјући своју тврдњу бројним музичким примерима, да *национално* у музичким стиливима Русије није „рођено” са фолклорно оријентисаним стваралаштвом Глинке како се то иначе сматра – с обзиром на то да је фолклор употребљаван и раније у делима Михаила Соколовског (Михаил Матвеевич Соколовски, 1756 – после 1795), Василија Пашкевича (Василий Алексеевич Пашкевич, 1742–1797) и Алексеја Верстовског (Алексей Николаевич Верстовский, 1799–1862) – већ да је у Глинкино време национално питање доведено у средиште пажње, те је коришћење фолклора постало једно од, ако је могућно тако рећи, државних питања [Taruskin 1983: 29]. Музички национализам је од тада у Русији вршио функцију конструисања, учвршћивања и потврђивања колективног националног идентитета.

Деловало је да реализам, у овим облицима отпора институцијама, носи са собом значајнију функцију субверзије владајуће класе. Међутим, промене у производним процесима и пораст индустријализације говоре у прилог томе да је империја изнова стварала услове за одржање свог врло снажног светоназора, прилагођавајући се нарастајућем капитализму, тако да је убрзо, у уметничкој сфери, дошло до тога да реализам *Передвижњика* буде присвојен код аристократије путем институционализације овог стила. Уметничко заступање друштвених идеала са функцијама критике царистичког система није потрајало, с обзиром на то да је империјална власт препознала да постепено – по први пут након више од стотину година од процеса европеизације Петра Великог – европски узор бивају замењени поносом на национална достигнућа и традицију. „Фактор рускости”, како га назива Милан Суботић, убрзо је – конкретно за време владавине Александра III Александровича од 1881. до 1894. (Александр III Александрович, 1845–1894) – препознат као културна, а не етничка компонентна, и



као таква искоришћена је као идеално средство за промовисање једнакости грађана. Грађани више не би полагали своју лојалност империји или племству, већ грађанској нацији (и даље под вођством императора). Отуда одлука да некадашњи радикали у уметности, који су притом промовисали национално, сада то чине као део естаблишмента. Поједини припадници *Передвижњика* добијају професорска звања на Руској краљевској академији, а Николај Римски-Корсаков (Николай Андреевич Римский-Корсаков, 1844–1908), представник ослањања на национални музички идиом, и поред неформалног музичког образовања, постаје професор на петербуршком конзерваторијуму. У исто време започиње период покровитељства, такође, „националног стила”.<sup>15</sup> у Петербургу су цар и племство подстицали уметнике да своју инспирацију проналазе у традицији Русије, док су у Москви, центру напреднијем од тадашње престонице, покровитељство преузели богати индустријалци. Павел Третјак (Павел Михайлович Третьяков, 1832–1898), магнат текстила, као велики колекционар и покровитељ руске уметности отворио је 1856. године Третјаковску галерију (*Государственная Третьяковская галерея*), где су излагана само дела стварана у националном стилу, јер су још од 60-их година 19. века интересовања за историјске теме и легенде, али и руске крајолике, преплавилa сликарство. Најзначајнија имена тог периода су Василиј Суриков (Василий Иванович Суриков, 1848–1916), Левитан и Васњецов. Отварањем Маријинског театра 1860. године у Петербургу створени су услови за развој националне опера, док су композитори Антон Аренски (Антон Степанович Аренский, 1861–1906), Анатолиј Љадов (Анатолий Константинович Лядов, 1855–1914) и Александар Глазунов (Александр Константинович Глазунов, 1865–1936) поставили темеље симфонијама тзв. националног стила. Велики покровитељ музичке уметности Митрофан Бељајев (Митрофан Петрович Беляев, 1836–1904) у исто време је организовао серије концерата на којима су извођена дела тада савремених руских композитора. Железнички магнат, Сава Мамонтов (Савва Иванович Мамонтов, 1841–1918) затим је отворио прву приватну оперску кућу у Москви 1885. године и основао руску уметничку колонију – село Абрамцево. По узору на Абрамцево, основана је још једна уметничка колонија, село Талашкино, под покровитељством кнегиње Марије Тенишеве (Мария Клавдиевна Тенишева, 1858–1928). Обе уметничке колоније покренуте су у нади да ће примењена и декоративна уметност, као и занати, бити очувани упркос све интензивнијој индустријализацији.

Боулт сматра да је оваквом променом курса – од радикалног ка институционализацији – почетни револуционарни жар поменутих уметника нестao [Bowlt 1976: xx, xxi].<sup>16</sup> „Национално” је, тако, временом изгубило

<sup>15</sup> Национални стил ће, у недостатку адекватније формулације, у наставку текста бити коришћен за дела инспирисана фолклором или поменутиим друштвеним слојем који је тај фолклор производио. У српској музикологији преовлађује коришћење израза „национално” у одговарајућем музичком стилу („национално у романтичарском стилу”, „национално у неокласичном стилу”, „национално у експресионистичком стилу” и др.) у односу на термин „национални стил”.

<sup>16</sup> Француски филозоф Луј Алтусер (Louis Althusser) такве поступке објашњава ставом да „држава нема више задатак да се оствари у уметности, религији и филозофији, већ да их

своју револуционарну оштрицу, империјална идеологија га је ублажила и присвојила, и „национално” се и у Русији, као и у многим другим случајевима, у другим европским земљама, претворило, јасно преобразило у другу страну новчића империје.

## УМЕТНОСТ РАДИ УМЕТНОСТИ И ПУТ КА СЕКУЛАРНОМ, ДЕМОКРАТСКОМ ДРУШТВУ

Исцрпљење доктрине *Передвижњика* и институционализација некадашњих „радикалних” уметника дешавала се упоредо с променама у политици, у смислу јачања демократских странака, које су улазак Русије у капиталистичку/индустријску фазу, на крају 19. века користиле да би у империји успоставиле народно представништво. Демократе су, за разлику од социјалиста, веровале у могућност поступног и либералног реструктурирања руског друштва, без насиља, али је уместо тога управо дошло до два различита преврата. На овом месту неопходно је направити опширнију дигресију о структури револуција. Према Шејли Фицпатрик, која се позива на историчара Крејна Бринтона (Crane Brinton), револуција има свој животни циклус који се одвија у неколико фаза: 1) повећање жара и жеље за трансформацијом, 2) климакс интезитета те жеље – преврат, 3) Термидорско разочарање,<sup>17</sup> 4) пад револуционарне енергије, 5) покрети ка обнови реда и стабилности [Fitzpatrick 1982: 2]. На основу тога, у историји револуционарне Русије, могуће је констатовати два револуционарна пута, од којих је први остао само на нивоу прве две наведене фазе. Тај први револуционарни пут, иако започет радом различитих политичких струја средином 19. века, јасно је организован тек дефинисањем политичких циљева и метода у раду демократских странака на крају овог века. У складу са демократским прокламовањем неагресивне политике, револуционарни климакс, односно преврат, није био планиран, већ је планирано само успостављање народног представништва у империји. Ипак, 1905. године насилно је угушена мирна демонстрација грађана у догађају запамћеном као *Крвава недеља* (*Крвовое воскресенье*), након које је уследио низ револуционарних ситуација попут штрајкова, демонстрација и превирања.<sup>18</sup> Овакве околности праћене су императоровом дозволом за оснивање народног представништва – прве Думе (*Государственная дума Российской*

стави у службу интереса владајуће класе, боље речено да их примора да се конституишу полазећи од идеја и тема које она чини доминантним” [Altise 1971: 108].

<sup>17</sup> Термидоријанска реакција је, при Француској револуцији, била назив за државни удар покренут 9. термидора друге године постојања републике (термидор је назив за јул; 27. јула 1794. године), као резултат тзв. Термидорског разочарања у јакобинску власт.

<sup>18</sup> *Крвава недеља* је назив за догађај који се одиграо 22. јануара 1905. године, када су демонстранти, предвођени свештеником Георгијем Гапоном (Георгий Аполлонович Гапон, 1870–1906), желели да цару Николају II уруче захтеве за бољим условима рада, правом гласа и прекидом рата са Јапаном. Војсци је наређено да разбије демонстрације, при чему је страдало око 1.000 људи. Овај догађај праћен је масовним штрајковима у петербуршким фабрикама и на железници, организовањем „совјета”, односно савеза представника радника, до тада невиђеном слободом штампе, затим немирима сељака у руралним деловима Русије, побунама војске и морнарице, али и бројним хапшењима интелектуалаца и чланова удружења.

*Империи*), саветодавне скупштине. Прва руска револуција, иако без климкса/преврата, задовољила је одређене нивое жељене друштвене трансформације, конкретно у погледу модернизације друштвених сфера и успостављања народног представништва. Од 1905. године забележена је изразита солидарност политичких партија и народа, снажно усмерена против царске власти. Ово је био почетак друге револуције, манифестоване као мисија пролетеријата и њене претходнице – бољшевика, са кулминацијом 1917. године.<sup>19</sup> У уметности је могуће констатовати два прогресивна пута, који су се одвијали упоредо са две политичке револуције: први, у којем се заступа ларпурлартизам, и други, у којем је присутан радикални, авангардни набој.

Политика демократа одразила се на формирање доктрине уметничке генерације која је стасавала на самом крају 19. века у два вида. С једне стране, у неагресивној политици демократа лежи, како се чини, узрок окретања новог уметничког и књижевног таласа сопственом, унутрашњем свету, уместо дотадашње видне политичке ангажованости.<sup>20</sup> С друге стране, пријемчивост за идеје и пројекте Западне Европе, као резултат све јачег утицаја демократа на друштво током последње деценије 19. века, текла је упоредо са уметничким укључивањем у западне савремене токове у уметности. Реформама спроведеним током друге половине 19. века, попут укидања кметства и телесног кажњавања, аграрних и правосудних реформи, изградње разгранате железничке мреже којом је елиминисана изолованост региона, убрзане индустријализације и развоја банкарства, и превасходно јачања система земства – локалних већа са представницима свих слојева – створени су, по први пут у историји Русије, услови за формирање цивилног, секуларног друштва, што је даље подразумевало развој писмености и процват културе. Руска култура је тада постала део шире европске сцене, односно, према речима Розамунд Бартлет – „интернационална” [Bartlett 2006: 107]: књижевници су стицали светску славу превођењем књига са руског на доминантне европске језике, Русија је први пут учествовала на Светској изложби 1898. године за коју је Васњевцов израдио руски павиљон, а захваљујући Сергеју Дјагилеву (Сергей Павлович Дягилев, 1872–1929) и његовим сарадницима, руска уметност је у Европи и, накнадно, Сједињеним Америчким Државама добила статус „амбасадора руске културе”. Година 1898. може се сматрати културно-уметничком прекретницом из два разлога: први је отварање Московског уметничког позоришта, под покровитељством Саве Морозова (Савва Тимофеевич Морозов, 1862–1905). Режијери Константин Станиславски (Константин Сергеевич Станиславский, 1863–1938) и Владимир Немирович-Данченко (Владимир Иванович Немирович-Данченко, 1858–1943), постављајући савремене драме Антона Павловича Чехова (Антон Павлович

<sup>19</sup> Шејла Фицпатрик помиње и трећи револуционарни набој, манифестован након 1917. године у борби за потпуно успостављање социјалистичког управљања [Fitzpatrick 1982: 9].

<sup>20</sup> Нужно је нагласити да „видну политичку ангажованост” није могуће потврдити у музичкој уметности, осим ако није у питању компоновање за државне потребе или слављење исте.

Чехов), Максима Горког (Максим Горький) и Михаила Булгакова (Михаил Афанасьевич Булгаков) увели су реализам у театар, који је уз концептуалну сценографију, односно строги, минималистички декор – насупрот баршунастом и златном империјалистичком декору – убрзо препознат као друштвена критика и средство за преображај друштва. Други пре-судни моменат у уметности био је покретање часописа *Свеи уметности* (*Мир искусства*, 1898–1904) исте године у Петербургу. Садржај часописа, прецизније, доктрина читавог уметничког покрета оформљеног око њега, саткана с намером да избегне друштвени ангажман, била је само наизглед у супротности са позориштем Станиславског. Према писању Бартлет, чланови ове еклектичне групе која је подржавала или писала за поменути часопис, попут сликара Александра Беноа (Александр Николаевич Бенуа, 1870–1960), Константина Сомова (Константин Андреевич Сомов, 1869–1939), затим сценографа, сликара и костимографа Леона Бакста (Леон Николаевич Бакст, 1866–1924) и Ивана Билибина (Иван Яковлевич Билибин, 1876–1942), предвођених Дјагиљевим, били су носиоци бакље уметничког покрета за ослобођење руске културе од утилитаризма [Bartlett 2006: 100]. Давање приоритета чисто естетским категоријама творило је природну спону ових уметника са француским симболистима, чиме су створени услови за развој симболизма у Русији (период интензивног рада симболиста, оквирно од 1890. до 1920/30, данас је познат као *Сребрно доба* руске књижевности, насупрот *Злајном добу* – периоду делатности Пушкина / Александр Сергеевич Пушкин/, Толстоја /Лев Николаевич Толстой/, Достојевског /Фёдор Михайлович Достоевский/ и Чехова /Антон Павлович Чехов/). Међутим, иако су се критичари негативно изјашњавали о укупној делатности уметника окупљених око часописа *Свеи уметности*, речима да одбацују бригу о политичкој идеологији у корист индивидуалног емоционалног искуства и потраге за лепотом, ни истоимени покрет нити песници симболисти нису заиста „бежали” од политичке реалности, него су пружали свој допринос подухватима које је спроводила демократска струја у Русији. У делатности уметничког кружока *Свеи уметности* уочава се необичан дуализам: доктрина коју заступају ови уметници је интерпретација уметности као јединствене естетске праксе, која би, као таква, морала *априори* да искључи постојање практичне функције, али, њихови текстови, штампани у *Свеи уметности*, сведоче о потпуној ангажованости у друштву. Наиме, путем промоције космополитизма и упућивањем уметника, али и шире публике, у савремене европске трендове, не само писањем о страним ауторима, већ и изложбама њихових дела,<sup>21</sup> уметници окупљени око Дјагиљева су на изглед аполитичан начин заправо *йолитички* водили земљу ка модерности и тиме ка успостави демократије.

<sup>21</sup> На првој изложби у организацији *Свеи уметности* изложена су дела Едгара Дега (Hilaire-Germain-Edgar de Gas), Клода Монеа (Claude Monet) и Пјера Пиви де Шавана (Pierre Puvis de Chavannes). Поред сарадника Дјагиљева, стране ауторе, првенствено француске авангардисте, руској јавности су представљала двојица највећих руских колекционара: бизнисмени Иван Морозов (Иван Абрамович Морозов) и Сергеј Шчукин (Сергей Иванович Щукин).

*Националном* је и у њиховој доктрини припало врло значајно место. Пре-познајући вредност руског фолклора и националне баштине, пласирали су дела руских уметника у највеће уметничке центре Европе, првенствено путем рада балетске труппе *Ballet Russe* и сарадње Дјагиљева са Игором Стравинским (Игорь Фёдорович Стравинский).<sup>22</sup> Инкорпорирање националног у модернистичко рухо, на чему је Дјагиљев инсистирао, био је, чини се, најбољи начин да се баштина сачува од све већих размера индустријализације и урбанизације.<sup>23</sup>

На начин на који су уметници упијали друштвено-политичку динамику,<sup>24</sup> било да је реч о свесним или несвесним социјално-адаптивним процесима на трансперсоналном нивоу, прогресивни слојеви руског друштва активно су користили етичке и естетске могућности уметности за промену друштвене психологије у правцу жељеног напретка. Слично настојањима демократских странака, уметници и књижевници су апеловали на постепену и контролисану реформу друштвеног, политичког и економског поретка. Ни *Свеи умејносџи*, посматран као уметничка група, нити песници симболисти и простори њиховог утицаја, иако су званично били против утилитаризма реалиста, нису поседовали ни авангардни набој ни радикална хтења, као ни демократе у разматраном периоду. Пре може бити речи о дијалогу националног и наднационалног, дијалектичком прожимању Истока и Запада, са покушајем успостављања нових референтних тачака у културној сфери [Astakhov 2016: 1888/9].

<sup>22</sup> Поред наведених, са Дјагиљевим су сарађивали и Сергеј Прокофјев (Сергей Сергеевич Прокофьев, 1891–1953), Василиј Кандински (Василий Васильевич Кандинский, 1866–1944), Фјодор Шалапин (Фёдор Иванович Шалапин, 1873–1938), Ана Павлова (Анна Матвеевна Павлова, 1881–1931), Вацлав Нижински (Вацлав Фомич Нижинский, 1889–1950), Михаил Фокин (Михаил Михайлович Фокин, 1880–1942), Наталија Гончарова (Наталья Сергеевна Гончарова, 1881–1962), Корсаков и Сергеј Рахмањин (Сергей Васильевич Рахмањин, 1873–1943). Дјагиљев је изјавио: „Морамо форсирати наш начин. Морамо одушевити људе и не бојати се да то учинимо, морамо ући на велика врата, открити себе као целину, са свим добрим и лошим квалитетима наше националности” [Diaghilev, према: Brown 2013: 77–78].

<sup>23</sup> Истом мотивацијом, на шта је претходно указано, били су надахнути и уметници из Абрамцева и Талашкина, и због тога је први број *Свеија умејносџи* био посвећен управо њима, конкретно Врубелју и Васњецову [Bowlt 1976: xxii]. Симбиоза националног и модернистичког била је присутна и у архитектури: током целог *fin de siècle*-а користио се такозвани неоруски стил, негован и у уметничким колонијама, којим је комбиновано оживљавање руског класичног стила градње са интернационалним елементима, од архитектуре романтизма до модернијих тенденција, при чему су се својим доприносима истицали архитекте Фјодор Шехтељ (Фёдор Осипович Шехтељ), Фјодор Ливчак (Фёдор Осипович Ливчак), Лав Кекушев (Лев Николаевич Кекушев).

<sup>24</sup> У музичкој уметности, Борис Гњилов (Борис Геннадјевич Гнилов) у приказу руског клавијског концерта – у стваралаштву Чајковског/Пётр Ильич Чайковский, Сергеја Рахмањина, Сергеја Прокофјева и Александра Скрјабина (Александр Николаевич Скрјабин) – као својеврсне музичке хронике друштвене историје Русије, анализира музичку интеракцију пијанисте и оркестра, на основу које, потом, моделира однос појединачног и колективног / приватног и јавног: „Успоставља се веза између развоја капиталистичке производње и осебујних психолошких карактеристика буржоазије, која обликује дух индивидуалности, подухвата, иницијативе, радозналости” [Гнилов 2014: 4]. У развоју управо клавијског концерта, његовој структури и садржају, може се ишчитати редифинисање односа између апсолутиста (појединац/пијаниста) и народа (колектив/оркестар).



У таквој друштвеној атмосфери, одмах након револуционарне 1905. године, настао је предговор Николаја Рјабушинског (Николай Павлович Рябушинский, 1877–1951) за часопис симболиста, *Злајно руно* (*Золотое руно*), у којем је јасно представљена доминирајућа естетика уметника све до појаве неопрimitивиста:

„Крећемо на наш пут у страшно време. Око нас, као бесни вртлог, кипи препород живота. У жару борбе, усред хитних питања која смо поставили у наше време, усред крвавих одговора које пружа наша руска стварност, оно Вечно, за многе, бледи и пролази. Ми пружамо руку свима онима који раде на препороду живота, не одричући се задатка осавремењивања, али и даље верујући да је живот без Лепоте немогућ (...)

Уметност је вечна, јер се заснива на непрестаном, на ономе што се не може одбацити.

Уметност је целина, јер је њен једини извор душа.

Уметност је симболична, јер у себи носи симбол, одраз Вечног у временском.

Уметност је слободна, јер је створена слободним импулсом стварања” [Рябушинский 1906: 8].

Ипак, уметничка генерација која је бежала од – речима Рјабушинског – „крвавих одговора које пружа наша руска стварност”, врло брзо је морала да се „препусти” новом захтеву за очевидним и изричитим политичко-друштвеним ангажманом, тј. захтеву који је пред уметнике, условно речено, стављало њихово (скоро искључиво градско) окружење. Социјалисти, конкретно бољшевици, у годинама након 1905. позивали су све експлицитније на насилну револуцију, политички преврат, тотални штрајк.<sup>25</sup> Незадовољство радничке класе и револуционарне интелигенције расло је свакодневно, што је нагнало и владајућу струју конзервативаца на радикалне потезе попут хапшења, прогона и слично.

Тиме је и пут уметника ка другачијој уметничкој будућности добио, морао је добити, нову нијансу. Друштвено-политичка, културна и духовна криза, довеле су до радикализовања и поларизовања идеолошких, друштвених и уметничких теорија и концепата [Погорелая 2004: 263].

<sup>25</sup> Лењин је на другом конгресу Руске социјал-демократске партије (1903) дошао у сукоб са Георгијем Плехановим (Георгий Валентинович Плеханов) и Јуријем Мартовим (Юлий Мартов), услед сувише агресивне политике. Тада је дошло до поделе на бољшевице (већина) и мењшевице (мањина). Бољшевици, пише Фицпатрик, „нису имали озбиљне изазиваче на ’прогресивној’ страни руске политике, јер су, према речима чувеног Кратког курса партијске историје, све друге социјалистичке партије и пре револуције постале буржоаске странке и бориле се за очување и интегритет капиталистичког система. Бољшевичка партија била је једина странка која је водила борбу маса за свргавање буржоазије и успостављање совјетске власти [Fitzpatrick 2017: 817].

## ЗАЧЕТАК АВАНГАРДЕ И СОЦИЈАЛИСТИЧКИ ПРЕВРАТ

Модернисти су,<sup>26</sup> каже Боулт:

„...поседали енергију, примитивну снагу која је *Свети уметности*, у својој, 'уморној мудрости', очајнички недостајала: младост, свесрдна страст према сликарству и презир према уметничким нормама [...] обезбедили су динамичну еволуцију руске уметности после 1900. године и претворили Москву у центар авангардне активности све до 1917. године” [Bowlt 1976: xxiv].

Иако су песници симболисти деловали и на самом преласку из 19. у 20. век, тај период је ипак био обележен радом уметника везаних за часопис *Свети уметности*. Уметност модерне у Русији је експлицитније започела у периоду након револуционарне 1905. године са стваралаштвом сликара симболиста, неодвојивих од доктрине песника симболиста прве генерације – Константина Баљмонта (Константин Дмитриевич Баљмонт, 1867–1942) и Валерија Брјусова (Валерий Яковлевич Брјусов, 1873–1924) – и друге генерације – Андреја Белиа (Андрей Белый, 1880–1934), Александра Блока (Александр Александрович Блок, 1880–1921), Вјачеслава Иванова (Вячеслав Николаевич Иванов, 1866–1949). Усвајајући принципе песничког симболизма и окретање ка *унутрашњем*, сликари попут Павела Кузњецова (Павел Варфоломеевич Кузнецов, 1878–1968), Николаја Сапунова (Николай Николаевич Сапунов, 1880–1912) и Мартироса Сарјана (Мартирос Сергеевич Сарјан, 1880–1972), тражили су нова изражајна средства као што су разградња форме и стварање илузија на предмете. Организујући се у уметнички покрет *Плава ружа (Голубая роза)*, сликари симболисти довели су до коначног прекида између натурализма и апстракције у руском сликарству:

„Иступајући против догми 'наивног реализма' (Бели), који не прави разлику између реалности и појавне (чулне) стварности, симболизам одбацује миметички модел слике којем недостаје преображени лик стварности (симбол), он не прихвата слику без инвестиције уметничког субјективног доживљаја као медија трансформације” [Мијушковић 1998: 10].

Делатност покрета *Плава ружа* није виђена само као реакција на натурализам/реализам, већ и на петербуршку Академију лепих уметности, Московски институт сликарства, вајарства и архитектуре, уметничке колоније Абрамцево и Талашкин, *Свети уметности* и све покровитеље националне уметности. Иако су доминацију на уметничкој сцени врло брзо преузели продорнији уметници, *Плава ружа* остаје нуклеус руске авангарде.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Под модерним се у овом раду подразумевају умерени модернисти (симболисти, неокласичари) и радикални модернисти (авангардисти).

<sup>27</sup> Овај став се не коси са претходно изнетим Боултовим ставом о раду *Передвижњика* као „органском корену” руске авангарде. Авангардисти су са групом *Передвижњики* делили



Рад симболиста био је прелазна струја од приказивања конкретне реалности живота (*Передвижњики*) до артистичког обликовања живота (руска авангарда). У Русији је почетком 20. века било много различитих, паралелних и супротстављених ставова који се данас називају авангардним и притом се разматрају као експериментални односи према традицији: струје у визуелним уметностима као што су неопрIMITИВИЗАМ, РАЈОНИЗАМ/ЛУЧИЗАМ, РУСКИ ФУТУРИЗАМ, КУБИЗАМ, КУБО-ФУТУРИЗАМ, КОНСТРУКТИВИЗАМ, СУПРЕМАТИЗАМ, уз индивидуална модернистичка композициона решења присутна у музици. Револуционарни отклон авангардиста од традиције – *симболичко убиство очевских фигура*<sup>28</sup> – сматран је природним савезником политичког преврата социјалиста, што их је накнадно довело до повлашћеног статуса по успостављању новог режима након 1917. године. Било би преопширно бавити се у овом раду свим модалитетима којима је авангарда константно изазивала и редефинисала принципе уметничке репрезентације, те ће укратко бити представљене поједине авангардне уметничке праксе путем којих су уметнички потврђивана друштвено-политичка настојања. „Импулси за рађање авангардног таласа у сликарству пронађени су у изложбама Московске асоцијације уметника 1907. године и изложбе *Пуб каро (Бубновый валет)* из 1910. године.” У делима тада представљених Михаила Ларионова (Михаил Фёдорович Ларионов, 1881–1964), Наталије Гончарове (Наталья Сергеевна Гончарова, 1881–1962), Казимира Маљевича (Казимир Северинович Малевич, 1879–1935), Алексеја Моргунова (Алексей Алексеевич Моргунов, 1884–1935), Александра Шевченка (Александр Васильевич Шевченко, 1883–1948), Василија Рождественског (Василий Васильевич Рождественский, 1884–1963) и Георгија Јакулова (Георгий Богданович Якулов, 1884–1928), уочљиво је превазилажење магловитих облика и алузивних субјеката, као и кретање од пригушене скале боја и одсуства нарације, ка новим, живим и динамичким концепцијама форме, масе и боје. Тада је рођен неопрIMITИВИЗАМ, са којим, тврди Болт, почиње процес редукције садржаја и технике који је ултимативно довео до Маљевичевог *Белоџ на белом* (1918) [Bowlт 1976: xxvi]. У настојањима свих праваца руске авангарде, читава се тежња ка помирењу уметности и модернистичког начина живота: видљиви интерес авангардних сликара за динамику платна – напетост, ритам, контраст – довели су до рајонистичких и кубофутуристичких принципа, који су, ма колико удаљени, рефлектовали нову реалност урбане цивилизације – човека зависног од машине – фокусирањем на светлост, брзину, енергију, померај, транслацију. Руски футуризам је, према ауторима Денису Ајофу и Фредерику Вајту „... допринео редефинисању разумевања уметности у друштву, а при том заговарао неке од живих карактеристика новог технолошког доба, као што су брзина, динамизам, енергија, механичка снага, виталност, константне промене и, у неким случајевима, снажна физичка активност”

реакцију на друштвени систем, док су им са покретом *Плава ружа* заједничка била изражајна средства супротна реалистичким.

<sup>28</sup> Израз Ладе Панове (Лада Панова) којим се реферира на Сигмунда Фројда (Sigmund Freud) [Панова 2016].

[Ioffe and White 2012: 12]. Склоност ка ексцесу, првенствено политичком,<sup>29</sup> резултат је отпора футуриста дотадашњим неприкосновеним симболичким фигурама: Достојевском, Толстоју, Пушкину, а ништа мање непријатељски нису били настројени ка представницима *Сребрног доба Русије*.<sup>30</sup> Идеологија футуриста, који су, према писању Ајофа и Вајта, истраживали радикалну агенду у својим јавним активностима, покушавајући да шокирају средњу класу и изазову друштвене и политичке трансформације, проткана је идејама комунизма, те су они у историји уметности виђени као уметничка подршка захтевима револуционарних снага [Ioffe and White 2012: 13].<sup>31</sup> Конструктивисти одлазе корак даље у свом уметничком потврђивању актуелних друштвених дешавања, постављајући технолошки напредак у други план, а истичући политички позив за тоталном државном реорганизацијом. Радикалнији од конструктивизма, супрематизам је са собом носио постратну и постреволуцијску снагу обнове и водио ка уметности социјалног реализма.

„Футуристичка, супрематистичка и конструктивистичка преокупација експериментима и кореним реформулацијом живота, обликованом снагом уметности, била је заједничка тема у свим овим руским културним струјама. Како су старе традиције пропадале, модернистичке групе су покушавале да убрзају своју деструкцију како би створиле нове системе мишљења, нове језике и алтернативне начине за интеракцију са друштвом. И у својим животима и у њиховој уметности, модернисти су били нечувени и сензационални јер су изазивали границе прихватљивог културног дискурса” [Исто 14].

Упркос харвардском ставу, потеклом из пера Розамунд Бартлет, која тврди да је музика била последњи облик уметности захваћен модерношћу [Bartlett 2006: 108], захваљујући истраживањима руских музиколога и културолога уочава се сложена пракса модернизације музичког језика која је текла упоредо са одговорима визуелних уметности и књижевности на захтеве модерне – од симболизма ка авангарди.<sup>32</sup> У студијама Ирине

<sup>29</sup> Према Мишку Шубаковићу, политички ексцес је облик уметничког изражавања којим уметник нарушава аутономију уметности да би она постала политички утицајни и активни чинилац [Šuvaković 2011: 50].

<sup>30</sup> Видети текст манифеста *Шамар јавном укусу*: [Хлебников и др. 1912].

<sup>31</sup> Маљевич је поводом извођења футуристичке опере *Победа над сунцем (Победа над Солнцем)* 1913. године, у критици виђене као уметнички одговор на прославу тристогодишњице владања Романових, изјавио да су „кубизам и футуризам били револуционарни покрети у уметности, антиципирајући револуцију у економском и политичком животу 1917. године” [Malevich, према: Bowlf 1976: xxxiii].

<sup>32</sup> Симболизам у теорији музике не постоји као стил, него се веза између симболистичке струје и музичке уметности креира на основу сличности у естетикама и темама симболиста књижевника и музичара. Парадигматичан пример, а можда и једини у Русији, јесте снажан утицај који су симболисти остварили на филозофски и уметнички наратив Александра Скрјабина (Александр Николаевич Скрјабин, 1872–1915). Може се тврдити да услед малог броја композитора који су били познати изван граница Русије на преласку века, али и неспремношћу публике на музичке иновације – што је, уосталом, у исто време био

Скворцове (Ирина Скворцова), Екатерине Шкапе (Екатерина Александровна Шкапа), Љубове Пчелкине (Љубовь Рональдовна Пчёлкина), Андреја Смирнова (Андрей Иванович Смирнов), Татјане Букетове (Татјана Арсеньевна Букетова), Татјане Чередниченко (Татјана Васильевна Чередниченко и претходно поменутих: Мињенка и Рјабчевскаје, аутори разматрају нову музичку естетику, која је попут ликовне, била повезана са историјским предусловима – универзалном жељом да се свет (укључујући и звучни) трансформише, при чему су уметници одговарали на захтеве које човеку постављају наука и технологија. Иако у теорији музике класификација музичких авангарди не постоји као што је то случај у визуелним уметностима, постоје неке опште дефиниције за разне авангардне музичке праксе засноване на модернизацији музичког језика и техника компоновања. Тако је, на пример, Артур Лурје (Артур Сергеевич Лурје, 1892–1966) у свом опусу експериментисао са музичком нотацијом, политоналношћу, метром и микроинтервалима; Михаил Матјушин (Михаил Васильевич Матюшин, 1861–1934) такође је одступао од темперованог система, а попут Александра Скрјабина (Александр Николаевич Скрјабин) радио је на идеји синтезе различитих медија; рад Николаја Рославеца (Николай Андреевич Рославец, 1881–1944) карактерише отклон од тоналног система у правцу изградње серијалног посредством једног звучног комплекса; у стваралаштву Сергеја Протопопова (Сергей Владимирович Протопопов, 1893–1954) преовладава симултано излагање вишезвучних хармонских склопова; део опуса Ивана Вишњеградског (Иван Александрович Вишнеградский, 1893–1979), услед базирања на четвртонским системима, може бити окарактерисан као пример *микрочроматике*; Николај Обухов (Николай Борисович Обухов, 1892–1954) експериментисао је са атоналношћу, док је Владимир Ребиков (Владимир Иванович Ребиков, 1866–1920) настојао да музички „заледи” различита психолошка стања и тако представи свет као „комплекс сензација”. Треба напоменути да су упоредо са представљеним скупом радикалних модерниста, претходно анализирани стилови дихотомног пара *московска школа – њејербуришка школа* композитора и даље опстајали: умерени модернисти Скрјабин, Рахмањинов, Сергеј Тањеев (Сергей Иванович Танеев, 1856–1915), Николај Метнер (Николай Карлович Метнер, 1880–1951) насупрот конзервативној струји – Корсаков и Љадов. Узроке овом стилском плурализму Татјана Чередниченко проналази у екстерним, друштвеним факторима који „... индиректно одређују музику, у смислу да проналазе свој 'ехо' у процесима реструктурирања музике, који се изводе као да су интерне логике” [Чередниченко 1987: 320].

Авангардисти су експлицитно одбацили идеју аутономне уметности, залажући се за поништење границе између уметности и друштва [Radoman 2018: 20]. Гројсова тврдња о веровању авангардиста да не производе

---

случај и у центрима попут Париза (рецепција *Посвећења њролећа* Стравинског) и Беча (критика стваралаштва Друге бечке школе) – на Западу не постоје, или барем нису дуго постојали, детаљни подаци о композиторској иновативности током овог периода у Русији.

„предмете естетске потрошње, већ пројекте или моделе за потпуно реструктурирање света на новим принципима, које треба спровести колективним акцијама и друштвеном праксом у којима је разлика између потрошача и произвођача, уметника и гледаоца, уметничког дела и објекта употребе, и тако даље, нестала” [Гроус 2012: 3], сведочи о три постулата авангардних уметника. Први је потреба за колективним стварањем, најављеним у кохерентном покрету *Свети уметносџи*, оснаженим у *Сребрном добу* – периоду за који Данијел Геролд (Daniel Gerould) тврди да је био најбогатији колаборативним савезима уметника икада [Gerould 2011: 4] – и настављеним у сарадњи авангардних уметника. Други постулат тиче се артистичког обликовања активне публике, односно учествовања посматрача/слушалаца у уметничком делу, што се посебно ишчитава у театру где је дошло до нарушавања традиционалног концепта репрезентативног механизма. Од суштинске важности било је пренети емоцију, и то директно, без посредника у виду објашњења, јер се емоција налази на почетку и крају комуникацијског процеса између уметника, дела и посматрача. Трећи постулат, произашао из настојања ка колективном стварању и директном повезивању с публиком, везан је за остварене или наговештене пројекте синтезе уметности (присутне у стваралаштву Кандинског, Скрјабина, Иванова и Мејерхољда). Из ове три идеје – колективно стварање, активна публика, синтеза уметности – ишчитавају се тежње уметника за колективним уједињењем – *соборносџи*-и (концепт Иванова, 1906), или, једноставно, укидањем класног система у Русији.

Авангардисти су руској јавности обезбедили нову интерпретацију света као оквир за нова искуства. Следећи мисао Максима Комјакова и Данијела Бира (Daniel Beer), који тврде да су процеси реинтерпретације и преформулације главних концепата стварности – процеси које уметници и књижевници предузимају свакодневно – основни елементи друштвених промена, од којих је револуција само крајњи, најрадикалнији израз, закључује се да су истражени културни феномени, настали и развијани у периоду од 1850. до 1917. године, фундаменталнији од друштвене или политичке револуције [Khomyakov 2017; Beer 2008]. Мињенков и Рјабчевскаја тврде да нема сумње да је калеидоскопски карактер у друштвено-културној сфери, упоредо са расцепом у друштвеном и политичком животу, довео земљу до Октобарске револуције 1917. године [Миненко и Рјабчевская 2012: 33]. У моменту када су авангардисти исцрпели своје могућности, постављено је питање: Шта даље? Одговор је дала Велика руска револуција, након које – мада не одмах по успостављању нове власти – долази до разарања авангардног таласа, пројектом које Александар Флакер назива „совјетским масовним *Gesamtkunstwerk*-ом” [Flaker 1989], а Гројс „Стаљиновим тоталним уметничким делом” [Groys 1992].<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Након периода апропријације руске авангарде као „природног савезника” револуције, јавља се дијаметрално супротна естетика – совјетски реализам, правдана чињеницом да изразити радикализам касних модерниста није био у складу са „менталитетом једноставног Руса” [Голотик и др. 2017: 78].

## ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Николай Александрович (1946). *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века*. Paris: YMCA-Press.
- Верникова, Валерия (2017). Европейская культура на рубеже XIX–XX вв: попытка культурологического анализа. *Государства Центральной и Восточной Европы в исторической перспективе*, Пинск: Полес ГУ, 106–111.
- Гнилов, Борис Геннадьевич (2014). Русская фортепианно-оркестровая музыка как ресурс отечественной национально-культурной безопасности. *Наука. Общество. Оборона*, 1(4): 1–10.
- Голотик, Сергей Иванович, Сергей Владимирович Карпенко, Валерий Владимирович Минаев, Валентина Дмитриевна Зимина, Тамара Юсуповна Красовицкая (2017). *История России на рубеже веков. 1894–1922 гг.* Москва: Ипполитова.
- Гройс, Борис (1987). *Gesamtkunstwerk Сталин*. Москва: Ад Маргинем Пресс, 1987. [Grojs, Boris (2009). *Stil Staljin*. Beograd: Službeni glasnik, 2009].
- Мильков, Павле, Шарл Сеньобос и Луж Езенман (1939). *Историја Русје*. I–III. Београд: Народна култура [Milioukov, Paul; Charles Seignobos, Louis Eisenmann, avec collaborateurs (1932–1933). *Histoire de Russie*. Trois tomes. Paris: Ernest Leroux].
- Миненко, Геннадий Николаевич; Жанна Александровна Рябчевская (2012). Музыкальная культура Серебряного века в контексте социокультурной динамики России. *Вестник Кемеровского государственного университета*, 2: 30–36.
- Панова, Лада (2016). Авангардный комплекс 'многого сиротства': символическая экзекуция отцовских фигур. *Летняя школа по русской литературе*, 12(4): 424–440.
- Погорелая, Светлана Владимировна (2004). В.С. Соловьев и А.Н. Скрябин: идеи соборности, теургии, синтеза искусств. *Соловьевские исследования*, 9: 263–275.
- Рябушинский, Николай Павлович (1906). Введение. *Золотое руно*, Москва: Первый номер. [Ryabushinsky, Nikolai (1976). Preface to The Golden fleece. In: *Russian art of the Avant-Garde Theory and Criticism 1902–1934*. Edited and translated by John E. Bowlt, 6–8. New York: The Viking Press, Inc, 6–8].
- Хлебников, Велимир; Владимир Маяковский, Давид Бурлюк, Алексей Кручёных (1912). *Пощёчина общественному вкусу*, Москва.
- Чередниченко, Татьяна Васильевна (1987). *Современная марксистско-ленинская эстетика музыкального искусства. Проблемы и перспективы развития*. Москва: Сов. композитор.
- Althusser, Louis (1965). *Pour Marx*. Paris: François Maspero, Allen Lane [Altise, Luj (1971). *Za Marksaa*. Prevela E. Prohić. Beograd: Nolit].
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso Books.
- Astakhov, Oleg Yurievich (2016). Sensual and Intuitive Reflexion of Culture in Russian Symbolism of the End of the XIX – the Beginning of the XX Century. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 8: 1888–1895.
- Bassin, Mark (2006). Geographies of imperial identity. In: *The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689–1917*. Edited by: Dominic Lieven, Maureen Perrie and Ronald Grigor Suny, Cambridge: Cambridge University Press, 45–63.
- Beer, Daniel (2008). *Renovating Russia: The Human Science and the Fate of Liberal Modernity, 1880–1930*. London: Cornell University Press.
- Bowl, John E. (1976). Introduction. *Russian art of the Avant-Garde Theory and Criticism 1902–1934*. Edited and translated by: John E. Bowl. New York: The Viking Press, Inc, xix–xl.
- Brown, Barbara Ann (2013). From Populism to Symbolism: Silver Age Discourse on the Nature of Russian Symbolism. *Epiphany*, VI(2): 65–79.
- Fitzpatrick, Sheila (1976). Culture and Politics under Stalin: A Reappraisal. *Slavic Review*, Vol. 35, No. 2: 211–231.
- Fitzpatrick, Sheila (1982). *The Russian Revolution*. Oxford: Oxford University Press.



- Fitzpatrick, Sheila (2017). Celebrating (or Not) The Russian Revolution. *Journal of Contemporary History*, LII(4): 816–831.
- Flaker, Aleksandar (1989). Sovjetski masovni *Gesamtkunstwerk*. *Lica*, 7: 10–12.
- Gerould, Daniel (2011). Return to Tradition: The Symbolist Legacy to the Present-Day Arts. In: *Religion, Theatre, and Performance: Acts of Faith*. Edited by: Lance Gharavi. New York: Routledge.
- Groys, Boris. 1992. *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.)
- Hamburg, Gary M. (2006). Russian political thought: 1700–1917. In: *The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689–1917*. Edited by: Dominic Lieven, Maureen Perrie and Ronald Grigor Suny. Cambridge: Cambridge University Press, 116–144.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holter, Howard R. (1970). The Legacy of Lunacharsky and Artistic Freedom in the USSR. *Slavic Review*, XXIX(2): 262–282.
- Ioffe, Dennis and Frederick White (2012). An Introduction to the Russian Avant-Garde and Radical Modernism. *The Russian Avant-garde and Radical Modernism*. Edited by: Dennis G. Ioffe and Frederick H. White. Brighton: Academic Studies Press, 9–20.
- Lieven, Dominic (2006). Russia as empire and periphery. In: *The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689–1917*. Edited by: Dominic Lieven, Maureen Perrie and Ronald Grigor Suny. Cambridge: Cambridge University Press, 9–26.
- Mijušković, Slobodan (1998). *Od samodovoljnosti do smrti slikarstva. Umetničke teorije (i prakse) ruske avangarde*. Beograd: Geopoetika.
- Polin, Claire (1994). The Composer as Seer, but Not Prophet. *Tempo New Series*, 190: 13–17.
- Radoman, Valentina (2018). *Muzika Politika Užitak: Funkcije ideologije i politike u muzičkom modernizmu*. Beograd: Orion art.
- Roberts, David (2011). *The Total Work of Art in European Modernism*. Cornell: Cornell University Press.
- Subotić, Milan (2009). Rusija između imperije i države-nacije: jedno tumačenje. *Treći program*, Radio Beograd, 143–144, III–IV.
- Šuvaković, Miško (2011). *Pojmovnik teorije umetnosti*. Beograd: Orion Art.
- Weeks, Theodore R. (2006). Managing empire: tsarist nationalities policy. In: *The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689–1917*. Edited by: Dominic Lieven, Maureen Perrie and Ronald Grigor Suny. Cambridge: Cambridge University Press, 27–44.

#### ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Иванов, Вячеслав Иванович (1906). Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего. *Собрание сочинений*, том 2. Доступно на: [http://rvb.ru/ivanov/1\\_critical/1\\_brussels/vol2/01text/01papers/2\\_005.htm](http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol2/01text/01papers/2_005.htm). Приступлено: 29. 5. 2020.
- Стасов, Владимир Васильевич. 1937. „Двадцать пять русских художников.“ *Избранные сочинения*, том второй. Доступно на: [http://az.lib.ru/s/stasow\\_w\\_w/text\\_1883\\_25\\_let\\_russkogo\\_iskusstva.shtml](http://az.lib.ru/s/stasow_w_w/text_1883_25_let_russkogo_iskusstva.shtml). Приступлено: 27. 5. 2020.
- Khomyakov, Maxim (2017). Fin de Siècle in the Trajectories of Russian Modernity: Novelty and Repetition. *Changing Societies & Personalities*, I(3): 220–236. Ekaterinburg: Ural Federal University. Доступно на: <https://changing-sp.com/ojs/index.php/csp/article/view/17/15>. Приступлено: 27. 5. 2020.
- Taruskin, Richard (1983). Some Thoughts on the History and Historiography of Russian Music. *The Journal of Musicology*, III(4): 321–339. Доступно на: <https://content.ucpress.edu/chapters/9808.ch01.pdf>. Приступлено: 27. 5. 2020.

*FIN-DE-SIÈCLE* IN RUSSIA: POLITICS AND CULTURE

by

BRANISLAVA TRIFUNOVIĆ  
University of Novi Sad, Academy of Arts  
Đure Jakšića 7, Novi Sad, Serbia  
branislavatrifunovic90@gmail.com

**SUMMARY:** In this research paper, author discusses artistic responses to political turmoil from 1850 to 1917. This period in the Russian Empire was marked by a gradual striving for a radical and total social transformation initiated by, sometimes even violent, social reactions to the existing autocratic form of government in the mid-19th century, and completed by the Great Russian Revolution of 1917. The article dwells upon historical problems of social and cultural transformations of the Russian society and highlights artistic contribution in strive for modernization. In exploring the mode of adaptation of Russian society to the challenges of modernity, the possibility arose for the setting of three chronologically conditioned, but complex, cause-effect correlations of art and socio-political change: *national-imperial*, then (paradoxically named) *larpurlartist-democratic* and *avant-garde-socialist* correlation. These political and, at the same time, cultural platforms, are recognized as suitable for creating and strengthening a revolutionary climate in imperial Russia. Referring to the revolutionary nature of the artistic movements that preceded the Russian avant-garde, we insist that pluralism of styles and aesthetics in the socio-cultural sphere, as well as social engagement of artists, are factors that are of utmost importance in the preparation of the October Revolution in 1917.

**KEYWORDS:** *Fin de siècle*, The Russian Empire, Art, Revolution



UDC 340.12

UDC 321.7

<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2074207V>

ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД

## ПОЛИТИЧКА СТАБИЛНОСТ У ДУБОКО ПОДИЈЕЉЕНИМ И ПОСТКОНФЛИКТНИМ ДРУШТВИМА

СТЕФАН ВУКОЈЕВИЋ

Универзитет у Источном Сарајеву, Филозофски факултет

Алексе Шантића 1, Пале, Република Српска, БиХ

[stefan.vukojevic@ffuis.edu.ba](mailto:stefan.vukojevic@ffuis.edu.ba)

**САЖЕТАК:** Политичка стабилност један је од прворазредних концепата када се говори о дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима. Њено јасније одређење унутар научне литературе је проблематично због више разлога. Прво, занемарује се разлика у политичко-друштвеним контекстима у којима се говори о политичкој стабилности, а то је разлика између консолидованих демократских друштава и дубоко подијељених/постконфликтних друштава у којима се демократске институције тек успостављају или обнављају, или у којима су ратни конфликти тек окончани. Друго, због честих нормативних елемената, тешко се проналазе начини операционализације концепта. Треће, политичка стабилност често служи као синоним за садржајно другачије концепте попут демократске стабилности, дуготрајности мира и демократизације. Да бисмо значење политичке стабилности прилагодили специфичним политичко-друштвеним миљеима спровешћемо процес концептуалне реконструкције тако што ћемо из ауторитативних дефиниција политичке стабилности извући најважније карактеристике и убацили их у одговарајући теоријски оквир. У том процесу смо дошли до систематизованог концепта стабилности политичких институција који је прилагодљив и примјенљив за дубоко подијељена и постконфликтна друштва.

**КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ:** политичка стабилност, демократска стабилност, политичке институције, дубоко подијељена и постконфликтна друштва, систематизовани концепт

## ПРОБЛЕМИ КОНЦЕПТУАЛНОГ УТЕМЕЉЕЊА ПОЛИТИЧКЕ СТАБИЛНОСТИ

Процес научног резонувања и анализе не може се замислити без употребе одређених концепата и појмова. Они служе као средства поопштавања и генерализације друштвене и политичке стварности која је предмет истраживачког процеса. Због тога се каже да концепти представљају „потпорне стубове” (*building blocks*) научног процеса. Исто тако, концепти су интегрални дио свеукупне човјекове спознаје свијета који га окружује. Када у свакодневном говору спомињемо нпр. демократију, легитимитет, глобализацију или модернизацију, ти појмови нам се чине разумљивим зато што њихово значење и разумијевање базирамо прије свега на интуицији. Такав случај је и са политичком стабилношћу која је у свакодневној употреби интуитивно разумљив појам, односно концепт. Међутим, када поставимо питање шта заправо значи политичка стабилност, одговори би били често тауолошки, мада не и неистинити – политичка стабилност значи да су друштво и политички процеси стабилни. На сљедећем кораку постаје очигледно како је то прилично нејасан и несистематичан појам и како је тешко утврдити значење његових саставних елемената. Конкретније, потребно је знати шта су његови саставни дијелови, као и који су то сегменти друштвене и политичке стварности који му кореспондирају. У научној процесу и унутар научне литературе ситуација је слична – различити аутори политичку стабилност дефинишу на различите начине и у зависности од различитих аналитичких сврха. Заправо, концепт политичке стабилности је тешко одредив, вишезначан и апстрактан појам који у политикологији према Леону Хурвицу (*Leon Hurwitz*) „одлично илуструје нејасноћу и конфузију у погледу концептуалног формирања, операционализације и мјерења” [Hurwitz 1973: 449]. Аутори концептуализују, операционализују и мјере политичку стабилност на различите начине и у зависности од истраживачког проблема. Политичка стабилност нема исто значење и операционализацију у државама са стабилним демократијама или у државама које тек успостављају или обнављају демократске институције, или у државама које имају дуге периоде мира у односу на оне у којима су ратни конфликти тек окончани.

У нашем фокусу је концепт политичке стабилности који се односи на подијељена и постконфликтна друштва. У таквим друштвима концепт политичке стабилности од прворазредног је значаја за разлику од стабилних демократских друштава са прилично хомогеним и/или плуралним друштвеним структурама. У првом типу друштава политичка стабилност је константно под знаком питања па се и концептуализација политичке стабилности прилагођава процесима попут изградње мира или успостављања инклузивних политичких институција. У другом типу друштава, проблеми изградње мира или успостављања институционалних механизма за доношење политичких одлука су превазиђени, те се стога политичка стабилност односи на другачије сегменте политичког живота као што су ефикасност или дуготрајност власти.

Због јасније артикулације овог појма прво ћемо се кроз преглед релевантне литературе осврнути на концепте који се доводе у везу или који су сродни са политичком стабилношћу. Главни ток научне литературе је усмјерен на дебате између заговорника консоцијационизма [Lijphart 2002, 2004; McGarry & O’Leary 2004] и центрипетализма [Horowitz 1985, 2002; Reilly 2001; Sisk 1996] у погледу примјене свеобухватних институционалних оквира (институционални инжињеринг) на процесе управљања етничким конфликтима.<sup>1</sup> Аутори су користили различите концепте као зависне варијабле или као исходе који су се настојали објаснити, попут дуготрајности мира, демократске стабилности и демократизације. У њиховом истраживачком фокусу били су различити институционални механизми и контекстуални фактори узети као независне варијабле уз помоћ којих су се настојали објаснити различити исходи. Исходи који су се објашњавали били су мање теоријски прецизирани, тј. недостајало им је прецизније аналитичко разјашњење у погледу тога који елементи чине концепт и шта тај концепт одваја од других сличних или чак синонимно коришћених концепата. Политичка стабилност за разлику од других концепата има продуктивнију теоријску и аналитичку сврху у истраживању дубоко подијељених и/или постконфликтних друштава. Неки концепти су превише широки и поједностављују исход који се објашњава док су други концепти превише захтјевни и аналитички неупотребљиви изван контекста за којег се вежу, или су тешки за операционализовање и мјерење због снажног нормативног набоја којег носе у себи.

## ПОЛИТИЧКА СТАБИЛНОСТ У СЕМАНТИЧКОМ ПОЉУ СРОДНИХ ПОЈМОВА

Из данашње перспективе може се констатовати да се научна литература о подијељеним и постконфликтним друштвима развијала кроз двије етапе – од анализе политичких институција у плуралним друштвима Западне Европе до утицаја мировних споразума на изградњу мира у постконфликтним друштвима изван западноевропског региона.

Прву етапу чини научна литература из касних 60-их па све до 90-их година која се базирала на радовима везаним за плурална друштва и класичне консоцијацијске демократије Западне Европе (Аустрија, Белгија, Холандија, Швајцарска). Најзначајнији научни допринос тог времена је дао Аренд Лајпхарт (*Arend Lijphart*) тврдњама да је демократију могуће одржати у друштвима са дубоким религијским и идеолошким расцјепима. Почевши од студије случаја Холандије која се затим протегла на

<sup>1</sup> Заговорници консоцијацијског приступа сматрају да се акомодација политичких елита може најбоље реализовати кроз сљедеће институционалне аранжмане: парламентарна власт, (етно)федерално државно уређење и пропорционални изборни систем страначких листа. С друге стране, заговорници центрипеталног (интегративног) приступа тврде да је президенцијализам боља солуција од парламентаризма, федерализам са мултиетничким федералним јединицама од консоцијацијског етнофедерализма, као и преференцијални изборни системи (алтернативни глас или једноструки преносиви глас) од пропорционалног.

случајење Аустрије, Белгије и Швајцарске, Лајпхарт је изградио теоријски конструкт консоцијативне демократије [Lijphart 1977]. Заједничким учествовањем у диоби власти између политичких представника важних друштвених сегмената стварају се механизми путем којих су групе у конфликту институционално заштићене од разних облика политичке мајоризације<sup>2</sup> те се на тај начин осигурава и дугорочно рефлектује демократска стабилност. Према томе, у контексту плуралних, индустријски развијених и у то вријеме демократских друштава Западне Европе, кључни концепт који се настојао објаснити је *демократска стабилност*, односно, дугорочна демократска одрживост. У случајевима таквих друштава која су институционално била организована као консоцијативне демократије, демократска стабилност или демократска одрживост концептуално се изједначавала са политичком стабилношћу. Заправо, ти појмови су били испреплетени јер се подразумевало како демократска стабилност имплицира политичку стабилност и обрнуто. Аренд Лајпхарт дефинише демократску стабилност као вишедимензионални концепт којег творе четири међузависна елемента: „системска одрживост, јавни ред, легитимитет, и ефикасност режима” [Lijphart 1977: 4].

Друга етапа развоја научне литературе о подијељеним и постконфликтним друштвима почела се развијати током, а нарочито послје Хладног рата, и искустава етничких конфликта (ратова) изван Западне Европе, најчешће из Азије и Африке. Нови талас научне литературе био је усмјерен на критику консоцијационизма и Лајпхартових теоријских поставки. Аутори су кроз студије случајева долазили до аргумената о нефункционалности консоцијационизма и потребе за другачијим (центрипеталним) институционалним аранжманима који су се показали функционалнијим у дијељењу власти између конфликтних страна, али не на начин како то предвиђа консоцијацијска теорија. Заговорници центрипеталног приступа су прецизно идентификовали недостатке консоцијационизма<sup>3</sup> али је остало недовољно разјашњено на шта конкретно консоцијационизам има негативан утицај. Аутори се слажу да консоцијационизам краткорочно осигурава мир, али да дугорочно штети функционисању истог тог мира као и демократије и демократизације. Концепти *мира*, *демократије* и *демократизације* међусобно су се преплитали тако да је остало неразјашњено на који концепт се прецизније мисли јер између та три концепта постоји суштинска разлика.

Поред студија случајева, други талас научне литературе садржи квантитативна истраживања која су формирана изван консоцијацијско-центрипеталног спора и која концептуално употребљавају другачије конструкте.

<sup>2</sup> Такви институционални аранжмани обухватају велику коалицију, аутономију друштвених сегмената, пропорционалност у представљању и вето механизме заштите виталних интереса.

<sup>3</sup> Консоцијационизам пресликава и продубљује етничке подјеле у политичке институције умјесто да их превазилази, велика коалиција производи застоје у политичком одлучивању, аутономија етничких сегмената продубљује подјеле и јача сецесионизам, пропорционално представљање подстиче политичке елите да играју на „етничке карте”, различити вето механизми блокирају доношење одлука и сл.

Аутори користе концепт *дијељене власти* (*power-sharing*) садржане у мировним споразумима под којим подразумевају један свеобухватни концепт који се реферише на Лајпхартов концепт дијељене власти, коју он синонимно изједначава са консociјационизмом, али исто тако и на различите центрипеталне институционалне механизме власти [Hartzell & Hoddie 2003, 2007, 2015; Jarstad & Sisk 2008; Jarstad & Nilsson 2008; Mukherjee 2006; Norris 2008]. Дијељена власт се некада подудара са консociјационизмом (у случајевима БиХ, Бурундија, Либана, Сјеверне Ирске као дела Уједињеног Краљевства, Сјеверне Македоније, тзв „независног Косова”...), док се у већини земаља Африке и Азије не подудара јер у себе укључује другачије институционалне механизме који одступају од консociјацијских система. Дијељеном влашћу успоставља се читав сет институција које поред своје политичке компоненте садрже и елементе територијалне, војне или економске дијељене власти. Дакле, у фокусу истраживања је дијељена власт и њен утицај на *дуготрајност мира* и *демократизацију*.

Налази истраживања дијељене власти су се разликовали по томе који су се феномени или зависне варијабле настојале објаснити – негдје се објашњавала одрживост мира, а негдје демократизација. Аутори попут Каролин Харцел (Caroline Hartzell) и Метјуа Ходија (Matthew Hoddie) долазе до закључка како су шансе за мир веће уколико се примијени што више елемената дијељене власти као што су политичка, војна, територијална и економска дијељена власт [Hartzell & Hoddie 2003, 2007]. Ана Јарстад (Anna K. Jarstad) у својим истраживањима долази до закључака да је мир повезан само са војном и територијалном дијељеном влашћу, док политичка дијељена власт не остварује значајан ефекат на мир и да дугорочно негативно штети миру и демократизацији [Jarstad & Sisk 2008; Jarstad & Nilsson 2008]. С друге стране, Пипа Норрис (Pippa Norris) мјери утицај дијељене власти (парламентаризам, пропорционални изборни систем, федерализам и независни масовни медији) на дуготрајност мира, политичку стабилност и одрживу демократију гдје долази до закључка како је дијељена власт позитивно повезана са демократијом и демократизацијом [Norris 2008].

Као што се може закључити, унутар двије етапе развоја научне литературе кључни концепти који су анализирани су *демократска стабилност*, *дуготрајност мира* и *демократизација*. С тим у вези, сматрамо да нам наведени концепти не могу довољно разјаснити своју повезаност са политичком стабилношћу.

Демократска стабилност подразумева политичку стабилност, али исто не важи и у супротном смјеру јер постоје политички стабилни ауторитарни режими чиме је аутоматски елиминисан појам демократије и њене стабилности. Такође, концептуално изједначавање демократске и политичке стабилности које произилази из класичних консociјацијских случајева наилази на „проблем путовања” (*travelling problem*) [Sartori 1970: 1033–1036], тј. на проблем примјене у случајевима етнички подијељених или послеријатних друштава за која је потребан другачији угао посматрања и адекватнија концептуализација политичке стабилности. Показало

се како консоцијационизам продуктивније функционише у друштвима у којима су консоцијацијске институције уведене компромисним договорима политичких елита у односу на консоцијационизам у друштвима оптерећеним искуствима оружаних сукоба у којима су консоцијацијске институције уведене наметањем или посредовањем међународних политичких актера кроз различите форме мировних споразума. Матијс Богардс (Matthijs Bogaards) истиче како искуство грађанског (етничког) рата прави велику разлику јер стабилизација демократије представља нешто сасвим другачије од обнове мира и (ре)демократизације [Bogaards 2017]. Конститутивни елементи које Лајпхарт уграђује у концепт демократске, односно, политичке стабилности, из данашње перспективе тешко се могу операционализовати и мјерити а такође представљају и високе прагове за земље које спадају у редове неконсолидованих демократија суочених са проблемима постконфликтне изградње мира. У случајевима дубоко подијељених и постконфликтних друштава демократска стабилност је контекстуално непримјерен појам и због њеног веома високог прага и тежине операционализације раздвојићемо је од политичке стабилности.

Концепт дуготрајности мира дјелује сувише апстрактно и растељиво те се може примијенити на било коју земљу у свијету која не мора бити случај дубоко подијељеног друштва. Због растељивости концепта и мањка интензитета елемената који га чине губи се могућност објашњења специфичних случајева који захтијевају контекстуалнији приступ концептуализацији и мјерењу. Постојање мира не води нужно политичкој стабилности или чак демократском развоју. Подијељена друштва са консоцијацијским или центрипетално дизајнираним политичким институцијама углавном су прешла праг осигурања мира (који често не зависи само од институција и домаћих политичких елита, већ често од спољашњих међународних актера), али су са друге стране и даље политички нестабилна.

На крају, концепт демократизације се такође не може довести у позитивну релацију са политичком стабилношћу. Демократизација је само процес преласка из недемократског у консолидовани демократски систем чији је исход непредвидљив. Она није линеарни процес који се финализује са стабилном демократијом. Исходи могу бити вишеструки, од стабилне демократије до демократског слома који завршава у оружаним сукобима или различитим облицима ауторитарних владавина.<sup>4</sup> Уколико прихватимо да се политичка стабилност реализује једино консолидацијом демократије онда аутоматски дижемо праг за подијељена и постконфликтна друштва којима је то сувише тежак и готово немогућ подухват. Харцел и Ходи [Hartzell & Hoddie 2015] тврде како у амбијенту постконфликтног непријатељства и неповјерења институције дијељене власти највише што могу постићи је да подстакну политичке елите на прихватање минималне, тј. шумпетеровске верзије демократије са компетитивним изборима

<sup>4</sup> Битно је напоменути да политичка стабилност одликује и ауторитарне режиме а не само демократске, али то тренутно у раду није предмет расправе јер је од примарне важности разграничити концепте демократизације и политичке стабилности.



и са масама ограниченим на избор политичких представника. Осигуравањем минималних услова за политичко такмичење у процесу демократизације не може се пуно сазнати о изборним исходима и активностима изабраних политичких елита које се могу опредијелити за супротстављајуће политике склоне политичкој нестабилности. Због тога не можемо изједначити политичку стабилност и демократизацију јер је политичка стабилност предуслов успешне демократизације.

Концепт политичке стабилности треба концептуално раздвојити од стабилности као дуготрајности мира, демократије или демократизације. Политичка стабилност је фундаментални концепт који прецизније наглашава проблеме са којима се сусрећу дубоко подијељена и постконфликтна друштва, и који претходи осталим концептима који се тек накнадно могу испитивати под условом да постоји задовољавајући ниво стабилности. Сходно томе, нужно је претходно представити дефиниције политичке стабилности како бисмо из њих извукли оне базичне елементе који творе један систематизован концепт прилагодљив генерализовању на случајеве подијељених и постконфликтних друштава.

### ПОЛИТИЧКА СТАБИЛНОСТ КАО ПОЗАДИНСКИ КОНЦЕПТ

Да бисмо имали концепт политичке стабилности који је теоријски адекватан за примјену у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима, потребно је прво одговорити на питање: како можемо знати које ћемо карактеристике или атрибуте концепта користити? На почетку рада спомињали смо како политичка стабилност нема исто значење нити се може на исти начин операционализовати у стабилним демократским друштвима за разлику од друштава која уводе или обнављају демократске институције. Концепт политичке стабилности треба да буде конструисан тако да његови саставни елементи (атрибути) граде једну кохерентну цјелину јасно раздвојену од других сличних цјелина или концепата. У том смислу, потребно је дефинисати његове елементе (интензивност концепта) који могу обухватити теоријски прихватљиве случајеве (екстензивност концепта) а они се у овом раду односе на дубоко подијељена и постконфликтна друштва. Ћовани Сартори [Sartori 2009: 116] истиче да је у процесу концептуалне реконструкције потребно прво сакупити узорак репрезентативних и ауторитативних дефиниција концепта, па затим трансформисати дефиниције у скуп екстрахованих карактеристика како бисмо на крају дошли до централних карактеристика које чине реконструисани концепт.

Клауд Аке [Аке 1975: 273] дефинише политичку стабилност као „регуларност политичке размјене” при чему се чланови друштва ограничавају на обрасце понашања који су у складу са наметнутим политичким улогама и очекивањима. Леон Хурвиц идентификује пет различитих значења политичке стабилности који се налазе у политиколошкој литератури. Иако је његов чланак писан 1973, идентификована значења политичке

стабилности и данас су теоријски актуелна уз различите начине мјерења. Тих пет значења су: „1) одсуство насиља; 2) дуготрајност власти; 3) постојање легитимног уставног поретка; 4) одсуство структуралне промјене; 5) присуство вишеструких друштвених особина” [Hurwitz 1973: 449]. Свака од наведених карактеристика има своје мањкостности у погледу значења и операционализације, те стога представља неадекватан оквир за квалитативно интерпретирање политичке стабилности у подијељеним и пост-конфликтним друштвима.

Одсуство насиља не одражава суштину стабилности због тешкоће квантификовања степена насиља које може угрозити функционисање власти. Насиље само по себи не ствара нестабилност. Нестабилност се јавља у тренуцима када се власт не може носити са насиљем.

Објашњење стабилности кроз дуготрајност власти (владе) представља веома дискутабилан аргумент јер промјена власти не имплицира нестабилност, као што ни дуготрајност не имплицира потпуну стабилност. Честе промјене власти једне земље у односу на нпр. сусједну земљу не имплицирају стабилност сусједа. Даудинг и Кимбер [Dowding & Kimber 1983] истичу да је потребно препознати разлику између власти која одлучује да распише изборе прије краја мандата и власти која је присиљена да иде на изборе јер је законски на то обавезна због истека трајања мандата.

Одређење стабилности као постојања легитимног уставног поретка је проблематично због своје филозофско-нормативне конотације при чему наилази на проблем операционализације и мјерења јер се дефинише као „степен до којег су политички систем и његови исходи прихваћени као добри и прикладни за популацију” [Hurwitz 1973: 455]. Консоцијацијска демократија подразумијева сарадњу и консензус политичких елита изван утицаја и притисака сегментираних и антагонизованих друштвених база што би *de facto* значило одсуство легитимитета, тако да одређење стабилности као легитимности не наглашава суштину проблема јер консоцијацијски системи трају чак и под претпоставком „нелегитимности”.

Одсуство структуралне промјене или отпорности система на трансформације које долазе изван или унутар система такође не имплицира стабилност. Отпорност на промјене може изазвати још већу нестабилност унутар система тако да промјене саме по себи нису дестабилизујуће. У вези с тим можемо навести и Харија Екштајна (Harry Eckstein) који сматра да политичка стабилност зависи од адаптирања на промјенљиве околности, схватања политичких тежњи и прихватања привржености. Поред наведеног, Екштајн као карактеристике стабилне демократије наводи још и ефикасно доношење одлука и демократску аутентичност [Eckstein 1966: 227–230]. Екштајнове вишеструке карактеристике стабилности, поред Лајпхартове четири, наилазе на већ поменути „путни проблем” када се примјене на новије случајеве попут БиХ, Либана, Бурундија или Сјеверне Ирске као дијела Уједињеног Краљевства.

До сада све разматране дефиниције политичке стабилности представљају *йозадински концепти* који обухвата констелацију различитих значења и дефиниција повезаних са спорним концептом. Да бисмо имали

теоријски информативнији и аналитички употребљивији концепт искористићемо поједине аспекте позадинског концепта како бисмо формулисали тзв. *систематизовани концепти* који спецификује и рафинира позадински концепт.<sup>5</sup> У односу на позадински концепт политичке стабилности који обухвата различите друштвене и политичке факторе, наш систематизовани концепт политичке стабилности ће на „лествици апстракције” (*ladder of abstraction*) [Sartori 1970: 1040–1046] бити смјештен ниже, тј. на средишњем нивоу. Тако ћемо имати могућност његовог релевантног и валидног операционализовања којим би се прецизније адресирао проблем стабилности у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима.

### СИСТЕМАТИЗАЦИЈА КОНЦЕПТА

У претходном поглављу представљене дефиниције које чине позадински концепт политичке стабилности. Из различитих дефиниција концепта и његових градивних елемената може се закључити како се ради о концепту произишлом из контекста демократских друштава са елементима који се тешко могу операционализовати или који имају снажну нормативну конотацију и који су теоријски неупотребљиви када се говори о подијељеним и постконфликтним друштвима. Због потребе концептуалне реконструкције, односно стварања систематизованог концепта битно је, као што Сартори истиче, трансформисати дефиниције у скуп екстрахованих карактеристика. С обзиром да се у наведеним дефиницијама политичка стабилност односи на стабилна демократска друштва, из садржине наведених дефиниција извући ћемо оне најважније карактеристике и убацити их у одговарајући теоријски оквир. Тако ћемо доћи до систематизованог концепта који би био прилагодљив и примјенљив за дубоко подијељена и постконфликтна друштва.

Сада када имамо концепт којег треба прилагодити одговарајућим друштвеним и политичким миљеима поново ћемо се реферисати на Сарторија који указује да је у процесу реконструкције концепта важно поставити питање „у односу на шта?” (*with respect to what?*), или прецизније, на коју се јединицу посматрања или анализе концепт односи [Sartori 2009: 121]? У нашем случају то питање би гласило: политичка стабилност у односу на шта, или политичка стабилност чега? Да бисмо одговорили на питање и изабрали одговарајући сегмент политичке стварности којег ћемо уградити у концепт важно је вратити се на литературу о дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима и из ње извући онај сегмент који би највише допринео значењу систематизованог концепта.

У средишту дебата о институционалном инжењерингу и управљању конфликтима у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима налазе се различити модалитети дистрибуције власти. Консоцијацијско-центрипетални спор је обликован око различитих институционалних

<sup>5</sup> Позадински и систематизовани концепти су термини преузети из: [Adcock & Collier 2001: 529–546].

механизма дијелења власти између супротстављених група, док се у послеријатним друштвима дијелена власт (*power-sharing*) односи како на дијелење власти тако и на различите врсте територијалних, војних и економских аранжмана који су садржани у одредбама мировних споразума. Институционални механизми расподеле власти заузимају централно мјесто унутар научних истраживања јер ауторе највише интересује какве су последице различитих модалитета учествовања политичких елита у власти. Према томе, политичка стабилност се конкретно односи на политичке институције па се онда реконструкцијом концепта политичке стабилности долази до систематизованог концепта *стабилности по политичким институцијама*. Под политичким институцијама подразумијевамо институције које омогућавају политичким елитама супротстављених група да дијеле власт. У најопштијем смислу реферишемо се на свеобухватни концепт *power-sharing*-а као система дистрибуције власти. Унутар њега су обухваћени подтипови дијелене власти као што су консоцијационизам и центрипетализам. Најважније политичке институције код ова два подтипа су оне путем којих се реализују хоризонтална и вертикална димензија власти.

Хоризонтална димензија власти односи се на представљеност политичких елита у извршној и законодавној власти. За консоцијационисте парламентарни систем власти има позитивнији утицај на политичку стабилност него што то имају предсједнички или полупредсједнички системи. Уз пропорционални изборни систем или резервисан број мјеста у парламенту, друштвене групе имају осигурану представљеност без страха од мајоризације што даље доводи до формирања широке коалиционе владе у коју улазе политички лидери различитих друштвених сегмената [Lijphart 2002, 2004]. За центрипеталисте, предсједнички систем представља бољу солуцију уз посебну напомену да се предсједник не бира простом већином већ апсолутном која би обухватила већинску подршку различитих група. Управо под притиском фрагментираног страначког система и нестабилних скупштинских већина, којима је парламентаризам подложен, предсједник представља кохезиони фактор због посједовања стабилне политичке моћи која може компензовати нестабилност парламента и владе [Horowitz 1991].

Вертикална димензија тиче се територијалне расподеле власти кроз различите облике територијалне децентрализације, деволуције или културне аутономије. Због опасности од политичке дезинтеграције коју носи унитарни систем у дубоко подијеленим друштвима, федерализам као облик територијалне децентрализације стабилизује политички систем тако што друштвене сегменте интегрише у систем власти. Федерализам пружа територијалну аутономију друштвеним сегментима док истовремено осигурава институционалне механизме заштите интереса на централном нивоу власти путем горњег парламентарног дома. Према консоцијационистима, уколико су етничке групе географски концентрисане, систем са етнички хомогеним федералним јединицама (етно-федерализам) позитивно утиче на политичку стабилност. Уколико су етничке групе

територијално дисперзиране, културна аутономија представља сљедећи институционални механизам преко којег етничке групе задржавају контролу над сопственим образовањем и културом [Lijphart 2002; McGarry 2007]. С друге стране, центрипеталисти слично као и консоцијационисти сматрају да је федерализам погодан за дубоко подијељена друштва, али указују на један другачији облик федерализма, тј. онај федерални аранжман који се састоји од хетерогених или мултиетничких федералних јединица којих има више него што је етничких сегмената у држави. У етнички хетерогеним федералним јединицама политичари би били принуђени на међугрупну кооперацију, а федерализам би послужио и у сврхе избора тако што би исцртао границе етнички хетерогених изборних јединица које би утицале на умјереније стратегије политичких странака [Nowowiz 1985, 2008].

Када узмемо у обзир наведене модалитете дијељења власти, концепт стабилности политичких институција дефинишемо као стабилност институција хоризонталне и вертикалне власти које као темељни елементи институционалних аранжмана дијељене власти (*power-sharing-a*) омогућавају њено функционисање и дуготрајност. Значење стабилности политичких институција спецификујемо кроз присуство три атрибута или одређујуће карактеристике који концепту дају значење. Та три атрибута јесу: 1) прихватање политичког аранжмана дијељене власти од стране политичких елита које дијеле власт; 2) континуитет њених саставних дијелова; 3) способност система да се избори са промјенама које долазе унутар или изван система а усмјерене су на његове саставне дијелове.

Прихватање политичког институционалног аранжмана односи се на прихватање „правила игре” које те институције успостављају, односно на читав сет правила и односа које рефлектује дијељена власт, била она у облику консоцијационизма или центрипетализма. Као главне актере идентификујемо политичке елите друштвених сегмената које су кључне за функционисање дијељене власти и постизање политичке акомодације. Можемо парафразирати Клауда Акеа те истакнути да се прихватањем правила игре политичке елите ограничавају на обрасце политичког дјеловања које је у складу са наметнутим политичким улогама и очекивањима хоризонталних и вертикалних димензија (институција) власти. То значи да се политички представници друштвених сегмената неће упустати у намјерне опструкције и блокаде хоризонталне власти, нити ће истрајавати у подривању вертикалне димензије тако што ће тежити или неуставном јачању политичког центра на штету субнационалних нивоа власти, или једностраном подстицању сецесије. Према томе, нестабилност је одређена неприхватањем правила игре и нарушавањем функционисања хоризонталне или вертикалне власти од стране политичких актера, као и свим једностраним дјеловањима која имају негативне импликације на устројство хоризонталне и вертикалне власти.

Из прихватљивости институционалног аранжмана слиједи континуитет његових саставних дијелова. Континуитет се односи како на постојаност и издржљивост институција тако и на прихватање и дјеловање

актера у оквиру датих институција. Дјеловање у складу са задатим институционалним оквиром и његовим правилима функционисања може довести до његове имобилности и функционалне неефикасности због ригидног етничког устројства или бројних механизма заштите права етничких група који коче и успоравају рад институција. Важно је напоменути да неефикасност институција не доводимо у везу са институционалном нестабилношћу. Ефикасност у доношењу одлука произлази из политичких интереса супротстављених елита који се у ријетким периодима подударају. Када се интереси подударају ефикасност је већа, а када су супротстављени ефикасност је мања. Међутим, ефикасност нам мало помаже у објашњењу институционалне стабилности која прије свега зависи од прихватљивости оквира унутар којег представници дјелују и маневришу. Због тога се неефикасност не може изједначити са нестабилношћу јер политички актери дјелују у складу са својим интересима у оквиру институција које им такво дјеловање омогућавају (најчешће у случајевима консоцијацијских система). Ако политички представници нпр. блокирају рад или формирање институција онда у том случају не можемо говорити о институционалној неефикасности већ о нестабилности због чињенице да се таквим дјеловањем онемогућава рад институција које се перципирају као неприхватљиве.

Способност система да остане отпоран на унутрашње или спољашње промјене логички се надовезује на континуитет његових саставних дијелова. Стабилност се рефлектује кроз отпорност на промјене усмјерене према базичном консоцијацијском или центрипеталном оквиру. Политичке институције су стабилне када спрјечавају дјеловања која нарушавају хијерархијски поредак надлежности и задате политичке улоге које из тог институционалног оквира произлазе. Међутим, као што смо раније споменули, стабилност нужно не имплицира одсуство промјене, већ као што је Хари Екштајн истицао, способност адаптирања на промјенљиве околности. У том смислу, прихватамо одредницу Даудинга и Кимбера који истичу да је важно разликовати принудну од добровољне промјене. Уколико је промјена добровољна и прихватљива онда се не може говорити о нестабилности. Нестабилност се јавља када се институције не могу носити са непожељним, неконтролисаним и принудним промјенама. „Стабилност се односи на пријетње систему и његове одговоре, (...) концепт стабилности мора укључити изазове и одговоре на те изазове” [Dowding & Kimber 1983: 241]. Овакву аналогију можемо примијенити у контексту консоцијационизма или центрипетализма гдје се свака непожељна/неконтролисана/принудна, спољашња или унутрашња промјена њихових саставних дијелова, или правила која регулишу њихово функционисање, може интерпретирати као нестабилност политичких институција. Исто важи и у супротном смјеру, свака спољашња или унутрашња промјена која има пристанак етничких политичких елита може се интерпретирати као стабилност политичких институција.

Као што се може примјетити, систематизовани концепт стабилности политичких институција односи се на сегмент политичке реалности који



је прожет интеракцијом политичких представника и институционалног оквира. Поред локалних политичких актера, спољашњи актери попут међународних организација и држава такође имају свој утицај на одрживост институционалног оквира тако да стабилност зависи и од њиховог дјеловања [видјети: Wolff 2011]. Систематизовани концепт поставља основу за квалитативна истраживања и узрочна објашњења политичке стабилности у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима. У том процесу постдејтонска Босна и Херцеговина (БиХ), као дубоко подијељено и постконфликтно (послијератно) друштво, свакако представља релевантан случај за анализу. Изразито наглашени и формално институционализовани елементи консоцијационализма издвајају случај БиХ изнад групе осталих постконфликтних консоцијација, класичних консоцијација, консоцијација које су доживјеле распад или које су временом трансформисане у компетитивније облике политичких система [видјети: Вукојевић 2017]. Етничким групама (Бошњацима, Србима и Хрватима) уставно су загарантована мјеста у хоризонталној димензији централне власти уз снажне механизме територијалне аутономије на нижим нивоима.<sup>6</sup> Поред тога, специфичну одлику БиХ чини присуство међународне администрације путем високог представника за БиХ са интервенционистичким ауторитетом којег испољава према институционалном оквиру и политичким актерима. Све у свему, због евидентног неслагања и супротстављених дјеловања спољашњих и унутрашњих актера према институционалном оквиру, објашњења узрока стабилности или нестабилности политичких институција у БиХ могу дати допринос објашњењима политичке стабилности у другим дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима.

## ЗАКЉУЧАК

Процесом реконструкције концепта политичке стабилности дошли смо до систематизованог концепта стабилности политичких институција. Као такав, он представља смјерницу за прецизније апострофирање одређеног сегмента политичке реалности и омогућава нам њену теоријски информативнију и конкретнију анализу. У процесу концептуалне реконструкције било је важно усидрити концепт у одговарајући политички контекст јер нас је интересовала политичка стабилност у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима. Будући да политичка стабилност нема исто значење у стабилним демократским друштвима и у дубоко подијељеним/постконфликтним друштвима, настојали смо установити адекватне критеријуме који граде контекстуално условљен и систематизован концепт. Увидом у научну литературу из домена институционалног инжињеринга и управљања конфликтима у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима установили смо да је у њеном средишту спор око механизма дистрибуције власти и њихових посљедица.

<sup>6</sup> Бошњаци и Хрвати имају аутономију у ентитету Федерација Босне и Херцеговине, прецизније у својим кантонима, док Срби имају аутономију у ентитету Ребулика Српска.

У средишту дебата о институционалном инжињерингу и управљању конфликтима у дубоко подијељеним и постконфликтним друштвима налазе се различити модалитети дистрибуције власти. Консоцијацијско-центрипетални спор је обликован око различитих институционалних механизма дијелења власти између супротстављених група, док се у послеријатним друштвима дијелења власт (*power-sharing*) односи како на дијелење власти тако и на различите врсте територијалних, војних и економских аранжмана који су садржани у одредбама мировних споразума. Институционални механизми расподеле власти заузимају централно мјесто унутар научних истраживања јер ауторе највише интересује какве су посљедице различитих модалитета учествовања политичких елита у власти. Институционални механизми, као што су консоцијационизам или центрипетализам, омогућавају супротстављеним групама диобу власти што даље утиче на значење нашег систематизованог концепта. Због примарног фокуса на понашању политичких елита зависиће и стабилност институционалног аранжмана који је стабилан када га политичке елите прихватају као адекватног за каналисање политичких инпута.

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Вукојевић, Стефан (2017). Институционални дизајн постдејтонске Босне и Херцеговине: „екстремни случај” у компаративној политици. *Политичка ревија*, 52(2): 157–173.
- Adcock, Robert and David Collier (2001). Measurement Validity: A Shared Standard for Qualitative and Quantitative Research. *American Political Science Review*, 95(3), 529–546.
- Ake, Claude (1975). A Definition of Political Stability. *Comparative Politics*, 7(2): 271–283.
- Bogaards, Matthijs (2017). Lebanon: How Civil War Transformed Consociationalism. In: Allison McCulloch, John McGarry (eds), *Power-Sharing: Empirical and Normative Challenges*. London: Routledge, 148–165.
- Dowding, Keith M. and Richard Kimber (1983). The Meaning and Use of Political Stability. *European Journal of Political Research*, 11(3): 229–243.
- Eckstein, Harry (1966). *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton: Princeton University Press.
- Hartzell, Caroline and Matthew Hoddie (2003). Institutionalizing Peace: Power-Sharing and Post-Civil War Conflict Management. *American Journal of Political Science*, 47(2): 318–332.
- Hartzell, Caroline and Matthew Hoddie (2007). *Crafting Peace: Power-Sharing Institutions and the Negotiated Settlements of Civil Wars*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hartzell, Caroline and Matthew Hoddie (2015). The Art of the Possible: Power Sharing and Post-Civil War Democracy. *World Politics*, 67(1): 37–71.
- Horowitz, Donald L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, Donald L. (1991). *A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society*. Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, Donald L. (2002). Constitutional Design: Proposals versus Processes. In: Andrew Reynolds (ed), *Architecture of Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 15–36.
- Horowitz, Donald L. (2008). Conciliatory Institutions and Constitutional Processes in Post-conflict States. *William & Mary Law Review*, 49(4): 1213–1248.

- Hurwitz, Leon (1973). Contemporary Approaches to Political Stability. *Comparative Politics*, 5(3): 449–463.
- Jarstad, Anna and Timothy Sisk (2008). *From War to Democracy: Dilemmas of Peacebuilding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarstad, Anna and Timothy Sisk (2008). From Words to Deeds: The Implementation of Power-Sharing Pacts in Peace Accords. *Conflict Management and Peace Science*, 25(3): 206–223.
- Lijphart, Arend (1977). *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lijphart, Arend (2002). The Wave of Power-Sharing Democracy. In: Andrew Reynolds (ed), *Architecture of Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 37–54.
- Lijphart, Arend (2004). Constitutional Design for Divided Societies. *Journal of Democracy*, 15(2): 96–109.
- McGarry, John, Brendan O’Leary (2004). *The Northern Ireland Conflict: Consociational Engagements*. Oxford: Oxford University Press.
- McGarry, John (2007). Asymmetry in Federations, Federacies and Unitary States. *Ethnopolitics*, 6(1): 105–116.
- Mukherjee, Bumba (2006). Why Political Power-Sharing Agreements Lead to Enduring Peaceful Resolution of Some Civil Wars, But, Not Others? *International Studies Quarterly*, 50(2): 479–504.
- Norris, Pippa (2008). *Driving Democracy: Do Power-Sharing Institutions Work?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Reilly, Benjamin (2001). *Democracy in Divided Societies: Electoral Engineering for Conflict Management*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, Giovanni (1970). Concept Misformation in Comparative Politics. *The American Political Science Review*, 64(4): 1033–1053.
- Sartori, Giovanni (2009). Guidelines for concept analysis. In: David Collier, John Gerring (eds), *Concepts and Method in Social Science: The Tradition of Giovanni Sartori*. New York: Routledge, 97–150.
- Sisk, Timothy (1996). *Power Sharing and International Mediation in Ethnic Conflict*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Wolff, Stefan (2011). Managing ethno-national conflict: towards an analytical framework. *Commonwealth & Comparative Politics*, 49(2): 162–195.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

POLITICAL STABILITY IN DEEPLY DIVIDED  
AND POST-CONFLICT SOCIETIES

by

STEFAN VUKOJEVIĆ

University of East Sarajevo, Faculty of Philosophy  
Alekse Šantića, 1, Pale, Republic of Srpska, Bosnia and Herzegovina  
stefan.vukojevic@ffuis.edu.ba

**SUMMARY:** Political stability is one of the paramount concepts in deeply divided and post-conflict societies, and its clearer determination in scientific literature is questionable for several reasons. First, the difference in political-social contexts of political stability is neglected, that is, the difference between the consolidated democratic societies and deeply divided/post-conflict societies with newly established or renewed democratic institutions, or a recently ended war. Secondly, due to the frequent normative elements,

the ways of the operationalization of concepts are difficult to identify. Thirdly, political stability often serves as a synonym for the substantially different concepts, such as democratic stability, long-lasting peace and democratization. Political stability is a fundamental concept that more precisely emphasizes the problems faced by deeply divided and post-conflict societies, and precedes other concepts that can only be subsequently tested, provided there is a satisfactory level of stability. In this paper, we have applied a conceptual reconstruction of the term by extracting from the authoritative definitions forming a background concept of political stability, those basic elements that create a systematized concept adaptable to the generalization of cases of divided and post-conflict societies. Considering that the authoritative definitions refer to the political stability in stable democratic societies, we have extracted the most significant characteristics from the named definitions and inserted them into an appropriate theoretical framework. That theoretical framework emerges from debate on the institutional engineering and conflict management in deeply divided and post-conflict societies where institutional mechanisms of the distribution of political power take central place. In that way, we have reached a systematized concept of the stability of political institutions, where political institutions mean institutions which enable political elites of opposing groups to share the power. In the most general sense, it is a comprehensive concept of power sharing, containing sub-types, consociationalism and centripetalism. We have defined the concept of stability of political institutions as a stability of institutions of horizontal and vertical power which, as basic elements of institutional arrangements of power-sharing, enable its functioning and longevity. We have specified the meaning of stability of political institutions through the presence of three attributes or defining characteristics that attach meaning to the concept. Those three attributes are: 1) acceptance of the power-sharing political arrangement by political elites; 2) continuity of its constituent parts; 3) system's ability to cope with changes coming from within or outside the system and which are aimed at its constituent parts. The concept of stability of political institutions, systematized in this way, is a guideline for a more accurate emphasis of a particular segment of political reality; it enables a theoretically more informative and distinct analysis.

**KEYWORDS:** Political stability, Democratic stability, Political institutions, Deeply divided and post-conflict societies, Systematized concept

## ПРИСТУПНЕ БЕСЕДЕ СРПСКИХ ПАТРИЈАРАХА ОБНОВЉЕНЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ ОД 1920. ДО 2009.

ДЕЈАН ПРАЛИЦА

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет  
Др Зорана Ђинђића 2, Нови Сад, Србија  
[pralica@ff.uns.ac.rs](mailto:pralica@ff.uns.ac.rs)

**САЖЕТАК:** Циљ овог рада јесте покушај да се прикаже у којој мери дискурс приступних беседа српских патријараха садржи религијске и идеолошке елементе као и рефлексију друштвено-политичких околности времена у којима су настале. Корпус чини свих седам беседа које су изговорили поглавари Српске православне цркве од обнављања Пећке патријаршије 1920. до данас. Теоријско полазиште рада јесте *Теорија говорних жанрова*. Истраживањем је обухваћена и анализа туђег говора у ауторском. Јединице анализе су реч и клауза. Анализа је показала извесне сличности, али и разлике када је структура беседа у питању (коме се патријаршија обраћају, однос према прошлости, Светом Сави, другим епископима, верницима, државним властима). У свим беседама присутан је и *тйойос скромности* као пригодан начин обраћања у таквим приликама.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** беседа, анализа дискурса, патријарх, Српска православна црква

*(...) Сакуљени у ѿресйоном зраду Београду, ми смо једногласно ујврдили духовно, морално и администрајивно јединсйво свих нащих обласних цркава у једну велику Срјску ѿправославну цркву (...) Радосни смо сйога щйо можемо објавиши слободну и уједињену Цркву слободном и уједињеном народу; радосни смо щйо ѿсле дугощрајноз, насилноз разједињења цркве, Срјска ѿправославна црква ѿрви ѿуш може да вам зовори једним зласом (...)*  
[Гласник – Службени лисй Уједињене Срјске ѿправославне цркве, 1920: 1–4]<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Аутори посланице „свему свештенству и народу српске православне Цркве у Краљевству Срба, Хрвата и Словенаца и изван граница Краљевства”, потписали су се као „архијереји

## ЦИЉ РАДА И ДЕФИНИСАЊЕ ПРЕДМЕТА ИСТРАЖИВАЊА

Циљ рада јесте покушај да се прикаже у којој мери дискурс приступних беседа свих седам поглавара Српске православне цркве (СПЦ), односно обновљене Пећке патријаршије, од 1920. до данашњих дана садржи религијске и идеолошке елементе као и рефлексију друштвено-политичких околности времена у којима су настале.

Литература слично дефинише појам беседе. Тако је, према *Речнику српскога језика* [2007: 78], беседа „говор пред већим скупом људи у свечаним и другим приликама”, односно „црквена проповед”. *Речник српскохрватског књижевног језика* [1967: 182] беседу дефинише као „говор припремљен за неку свечану прилику”. У *Азбучнику српских средњовековних књижевних термина* беседа „има најчешће значење блиско савременом – проповед, хомилија” [Трифунчић 1990: 28]. Од постојеће литературе једино *Речник српскога језика* [2007: 1050] прецизније дефинише приступну беседу за коју наводи да је у питању „говор који држи новопримљени члан неке организације, институције или слично, на церемонији приступања”.

Приступне беседе које поглавари Цркве изговарају у храму, након свечане архијерејске литургије, када се званично уводе у трон, по својој структури и тематици делом се разликују од приступних беседа хиротонисаних епископа. Српски патријарх након устоличења у Београду, уводи се и у трон поглавара СПЦ и у Пећи „управо зато да се укаже да њима (српским патријарсима – прим. аут.) припада и престо Пећке патријаршије као главни извор власти и достојанства патријаршијске цркве” [Глигоријевић 1997: 16].

„С обзиром на то да је хиротонија неког епископа од изузетног значаја за живот Цркве, приступне беседе које након тог чина изговарају епископи остају као успомена на почетак њихових нових каријера унутар православне, па и хришћанске заједнице” [Пралица 2018: 129]. Епископ браничевски Игњатије Мидић објашњава и да „(...) приступне беседе садрже (...) признање самог архијереја као да је његов живот чудесно вођен од стране Бога баш ка томе тренутку и догађају (...) учешћем и залагањем многих људи преко којих се пројављивала Божја благодат и мудрост” [Аћимовић 2007: 8]. С друге стране, сваки патријарх пре ступања на ту дужност већ је извесно време био епископ и изговарао је приступне беседе и приликом хиротоније и устоличења у трон епархијског епископа.

---

Уједињене Српске православне цркве”: архиепископ цетињски и митрополит Црне Горе, Брда и Приморја Митрофан Бан; архиепископ београдски и митрополит Србије Димитрије Павловић; епископ темишварски и администратор Архиепископије карловачке и Митрополије српске Георгије Летић; архиепископ и митрополит дабробосански Евгеније Летица; архиепископ и митрополит херцеговачко-захумски Петар Зимоњић; архиепископ и митрополит зворничко-тузлански и егзарх Далмације Иларион Радонић; митрополит бањалучки и бихаћки Василије Поповић; архиепископ и митрополит пећки Гаврило Дожић; епископ пакрачки Мирон Николић; епископ вршачки Гаврил Змејановић; епископ рашко-захумски Кирил Митровић; епископ велешко-дебарски Варнава Росић; епископ будимски Георгије Зубковић; епископ далматинско-истријски Димитрије Бранковић; епископ нишки Доситеј Васић; епископ жички Николај Велимировић и викарни епископ Архиепископије карловачке и Митрополије српске Иларион Зеремски.



Патријарх је „врховни поглавар Православне цркве, највиша титула и свештеничко звање у православној цркви” [Речник српскога језика 2007: 891].

Пећка патријаршија је истоимени манастир и древно седиште СПЦ, симбол аутокефалности, односно самосталности и независности Српске цркве. Аутокефална СПЦ од настанка (1219) до уједињења (1920) пролазила је кроз бурне периоде. Српску архиепископију на ранг патријаршије 1346. уздигао је цар Душан Силни. Историчари наводе да се „патријаршија угасила пре 1459. када су Турци коначно посели Србију. Епископије и архиепископије су још живеле чувајући своју верску и културну улогу” [Калић 1982: 286]. Такође тврде да је након смрти патријарха Арсенија Другог, око 1463. „запустио пећки престо” [Самарџић 1993а: 14]. Тек 1557. „Пећка патријаршија је обновила рад и почела под своју јурисдикцију стављати већину православних Срба” [Самарџић 1993: 119]. Српска патријаршија поново је укинута и потчињена Цариградској патријаршији 1776. године. Уједињена је последњи пут готово век и по касније, тачније 1920. године. СПЦ – Пећка патријаршија је помесна православна црква коју признају све православне цркве на свету.

## КОРПУС И МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Корпус чини свих седам беседа које су изговорили поглавари СПЦ од обнављања Пећке патријаршије 1920. до данас: Димитрије Павловић 1920, Варнава Росић 1930, Гаврило Дожић 1938, Викентије Проданов 1950, Герман Ђорић 1958, Павле Стојчевић 1990. и Иринеј Гавриловић 2009. Најдужу приступну беседу имао је патријарх Иринеј – 1.646 речи, затим Димитрије (1.421), Викентије (1.058), Павле (966), Герман (726), Гаврило (705), а најкраћу патријарх Варнава – 633 речи. Укупан корпус приступних беседа обухвата 7.155 речи.

Теоријско полазиште рада чини *Теорија љоворних жанрова* Михаила Бахтина [Бахтин 1980]. Истраживање је обухватило и анализу туђег говора у ауторском, односно проверу на које се све ауторитете из прошлости позивају патријарси када изговарају своју прву беседу. Бахтин је истицао постојање туђег говора у ауторском. Када набрајају све области у којима се појављује директно или индиректно изражена туђа реч, он помиње и сферу верског мишљења и речи [Савић и Војновић 1992: 134, према: Бахтин 1989: 113]: „преношење и тумачење директних речи божанства (откровење), његових пророка, светаца, претсказивача – уопште преношење и тумачење речи божанског надахнућа (...) све су то важни чинови верског мишљења и речи”.

За анализу садржаја приступних беседа коришћена је квалитативна анализа дискурса. Таква анализа чува информације о контексту и пружа прецизније истраживање у односу на искључиво квантитативну анализу. С обзиром на то да приступна беседа делује у одређеном контексту, а анализа дискурса изучава све врсте језика у употреби, и у односу на контекст, све врсте писаних и изговорених података, она је најпогоднија за овакву врсту истраживања. Дискурс се посматра као јединица већа од

реченице, говорне или писане поруке, која је остварена између најмање два саговорника у датом контексту [према: Савић 1993: 33]. Иако је приступна беседа формално део писаног дискурса, сви патријарси су је читали, суштински она припада говорном дискурсу јер је првенствено намењена другима да је чују из уста оног који „негде приступа”. Јединице анализе су: реч и клауза. У овим примерима патријарси се обраћају присутнима у храму. Тако се, практично, кроз беседу, „исказ одликује и специфичним стилем који се препознаје у усклађеном избору језичких средстава са контекстом у коме се појављује и са емоционалним ставом говорника према предметно-смисаоном садржају свог исказа” [Милосављевић 2014: 26].

### ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКИ КОНТЕКСТ И ИЗБОРИ ПАТРИЈАРАХА

Избор поглавара СПЦ одувек се одвијао у складу са друштвено-политичким околностима у држави где се одржавао изборни сабор. Како су забележили бројни црквени историчари и теолози [Слијепчевић 1962, 1991; Дурковић Јакшић 1991; Вуковић 1996; Глигоријевић 1997; Аћимовић 2008; Пузовић 2010], за избор и потврду већине српских патријараха 20. века била је потребна формална потврда или неформална сагласност и световних власти. Од седам поглавара уједињене Српске патријаршије, једино на избор последње двојице, због начина гласања и *ајосџолског жреба*<sup>2</sup> држава није могла да утиче.

Димитрије Павловић (1846–1930) био је на трону Светог Саве 10 година. До избора за патријарха имао је 21 годину архијерејског стажа, а био је и поглавар Митрополије Србије (Табела 1). У време његовог управљања Црквом догодио се низ значајних догађаја: почетак Првог светског рата, повлачење војске и становништва преко Албаније, у којем је и сâм учествовао, потом ослобођење земље и уједињење. Димитрије је успоставио јединство СПЦ на целој територији Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и својим радом успео да обнови бројне цркве, манастире и верске образовне институције [према: Петрановић 1980; према: Пузовић 2010: 261–267].

Варнава Росић (1880–1937) био је патријарх само седам година. До избора за патријарха имао је 20 година архијерејског стажа. У том периоду десио се низ догађаја међу којима се издваја убиство краља Александра Карађорђевића у Марсељу 1934. године. Најозбиљнији политички и верски догађај јесте *Конкордајска криза* која је избила услед противљења СПЦ да држава са Римокатоличком црквом склопи међународни уговор

<sup>2</sup> Године 1967. усвојен је амандман на Устав СПЦ у вези са избором патријарха. Тако је одлучено да патријарха бирају само епархијски епископи и да се после финалног круга изјашњавања имена тројице кандидата са највише гласова затворе у идентичне коверте и ставе пред неког од изабраних архимандрита који након постављања коверти на Јеванђеље у олтару насумично бира један коверат и предаје најстаријем епископу по хиротонији у СПЦ који затим чита име онога који је изабран за патријарха (прим. аут.).

Табела 1. Архијерејски подаци за патријархе

<i>Име и презиме пaтријарха</i>	<i>Година избора за епископа</i>	<i>Епископски сјаж (до избора за патријарха)</i>	<i>Година избора за патријарха</i>	<i>Патријарха- шки сјаж</i>	<i>Године живога</i>
Димитрије Павловић	1884. (са 38 год.)	епископ нишки (са 38 год.) епископ шабачки (са 52 год.) архиепископ београдски и митрополит Србије (са 59 год.) (укупно 21 год.)	1920. (са 74 год.)	(са 74 год.)  (укупно 10 год.)	84
Варнава Росић	1910. (са 30 год.)	епископ дебарско-велешки (са 30 год.) епископ администратор епархија у Јужној Србији (данашња Северна Македонија) (са 38 год.) митрополит скопски (са 40 год.) (укупно 20 год.)	1930. (са 50 год.)	(са 50 год.)  (укупно 7 год.)	57
Гаврило Дожић	1911. (са 30 год.)	митрополит рашко-призренски (пећки) (са 30 год.) митрополит црногорско-приморски (са 39 год.) (укупно 27 год.)	1938. (са 57 год.)	(са 57 год.)  (укупно 12 год.)	69
Викентије Проданов	1936. (са 46 год.)	епископ марчански – викар патријархов (са 46 год.) епископ злетско-струмички (са 49 год.) епископ администратор охридско-битољски (1 год.) епископ жички (10 год.) епископ администратор сремски (4 год.) (укупно 14 год.)	1950. (са 60 год.)	(са 60 год.)  (укупно 8 год.)	68
Герман Ђорић	1951. (са 52 год.)	епископ моравички – викар патријархов (са 52 год.) епископ будимски (са 53 год.) епископ жички (са 57 год.) епископ администратор будимљанско-полимски (са 56 год.) епископ администратор рашко-призренски (са 57 год.) (укупно 7 год.)	1958. (са 59 год.)	(са 59 год.)  (укупно 32 год.)	92
Павле Стојчевић	1957. (са 43 год.)	епископ рашко-призренски (са 43 год.)  (укупно 33 год.)	1990. (са 76 год.)	(са 76 год.)  (укупно 19 год.)	95
Иринеј Гавриловић	1974. (са 44 год.)	епископ моравички – викар патријархов (са 44 год.) епископ нишки (са 45 год.) (укупно 35 год.)	2009. (са 79 год.)	(са 79 год.)	

koji bi bio na штету Православне цркве. *Крива* је остала упамћена по *крвавој литији* када је 19. јула 1937. жандармерија интервенирала на улицама Београда против епископа, свештеника и верника. У средишту те кризе десила се и смрт Варнаве Росића. Поједини историчари и савременици наводили су да је патријарх, као најдоследнији противник *Конкордаија*, отрован [према: Слијепчевић 1991: 579–590]. У време његовог боравка на челу цркве усвојен је први Устав СПЦ и почела је градња Храма Светог Саве на Врачару [према Вуковић 1996: 52].

Патријарх Гаврило Дожић (1881–1950) био је на челу цркве 12 година. Пре избора за патријарха имао је 27 година архијерејског искуства. Као противник нацизма подржао је пуч 27. марта 1941. којим је оборено приступање Југославије *Тројном пакту*. По окупацији је ухапшен и интерниран у манастир Војловица, а многобројни епископи и свештенство су страдали, нарочито на простору тада формиране тзв. Независне Државе Хрватске. Немачки окупатор је патријарха спровео у логор Дахау, одакле је пуштен након три месеца. Вратио се у Југославију тек крајем 1946. Иако су успостављени директни контакти патријарха Гаврила са Јосипом Брозом, „прогоњење и понижавање Цркве настављено је и под новим комунистичким властима (...) Држава се, и поред одвајања од Цркве, мешала у црквене послове” [Пузовић 2010: 285]. Бројни епископи и свештеници су малтретирани, хапшени, па и убијани, манастири затварани, а црквена имовина одузимана. Појавиле су се иницијативе за трансформацију СПЦ у православну цркву Југославије [према Слијепчевић 1991: 166–168], као и стварање и осамостаљење македонске цркве, чему се он одлучно противио. Патријарх је умро 1950, а „његова смрт је изненадила и државне и црквене кругове” [Слијепчевић 1991: 186].

Патријарх Викентије Проданов (1890–1958) био је на челу СПЦ осам година. Пре ступања на трон имао је 14 година архијерејског искуства. За време његовог мандата ситуација у земљи била је веома тешка за цркву која је имала проблем са прогоном свештенства. Викентије је столовао у време кризе са Информбироом када је Влада Јосипа Броза појачала рад на сузбијању верских установа при чему су службе посебно мотриле на рад епископа. У том периоду комунисти су развијали и формирали канонски непризнату македонску цркву. Викентије Проданов умро је изненада након заседања Сабора СПЦ на којем није призната македонска црква. Будући да је комунистичка власт очекивала да ће Сабор да призна самосталност поменуте цркве, а што се није десило, „јавиле су се сумње да смрт патријарха Викентија није била природна” [Пузовић 2010: 298].

Патријарх Герман Ђорић (1899–1991) на челу Цркве био је 32 године. Пре тога имао је седам година архијерејског искуства. Био је ожењен, а монах и епископ постао је након што је постао удовац. „Када се нашао на челу СПЦ, Герман је морао да води рачуна и о стварању подношљивих односа између Цркве и државе” [Слијепчевић 1991: 229]. За време његовог столовања Црву су погодила и два раскола – 1963. када је од Америчко-канадске епархије СПЦ основана Слободна СПЦ која је прекинула односе са Српском патријаршијом и када је у Скопљу 1967. македонска црква про-

гласила потпуно одвајање од Мајке Цркве (СПЦ). Успео је да издејствује покретање радова на изградњи Храма Светог Саве, које су деценијама били забрањени. Због болести је пензионисан 1990, а годину дана касније је умро у 92. години живота.

Патријарх Павле Стојчевић (1914–2009) на трону Светог Саве провео је 19 година. Пре тога имао је 33 године епископског стажа. У његово време дошло је до растакања Југославије и грађанског рата. Велики број епархија остао је изван граница Србије, а тамошњи епископи, свештенство и православни верници су прогањани. Успео је да успостави канонско јединство са Слободном СПЦ у Америци и Аустралији чиме је раскол превазиђен. Покушао је да реши и црквени раскол у Македонији, али је на канонско јединство са СПЦ пристао само један македонски митрополит. Године 1999. уследило је НАТО бомбардовања Савезне Републике Југославије. У годинама које су наступале уследили су прогон и погром Срба и другог неалбанског становништва. Уништавани су манастири и цркве широм Косова и Метохије. Патријарх Павле Стојчевић био је изузетно угледан у свим помесним православним црквама, те поштован од стране власти и народа. Умро је у 95. години живота, а сахрани је присуствовало више стотина хиљада људи, те поглавари неколико православних цркава, као и васељенски патријарх.

Патријарх Иринеј Гавриловић (1930–) на челу СПЦ је од 2009. године. Пре тога имао је 35 година епископске службе. За време док је на трону Светог Саве приводе се крају радови на изградњи Храма на Врачару, обежено је 800 година од аутокефалности СПЦ. Међу помесним православним црквама дошло је до дубоких подела због тога што је васељенски патријарх признао независност Украјинске православне цркве. У Црној Гори је крајем 2019. усвојен контроверзни Закон о слободи вероисповести, те се јавила бојазан да ће тамошња власт покушати да одузме цркве и манастире Српске патријаршије и уступи их неканонској црногорској цркви. Патријарх одржава веома добре односе са државним властима.

## ДИСКУРСНА АНАЛИЗА ПРИСТУПНИХ БЕСЕДА

Свих седам приступних беседа има одређену структуру и заједничке елементе: *уводни део* (посебно издвојено обраћање патријарха одређеним личностима), *централни део* (тематика беседе са захвалницама) и *завршни део* (поента и благослов). Ипак, постоје извесна одступања. Патријарси Димитрије и Павле беседе почињу цитатима из Библије, патријарх Варнава најпре се обраћа краљевској породици, патријарх Герман епископима, патријарх Гаврило најпре се захваљује Господу, патријарх Иринеј се захваљује митрополиту који му је предао знаке достојанства патријарха. Једино патријарх Викентије у првој реченици изражава неку врсту туге и nelaгоде:

- „Скрушена духа, срца скрушена и поништена сам примио јуче резултат избора”... (патријарх Викентије 1950).

## Поздрави

Чином поздрава и редоследном набрајања оних којима се посебно обраћају, патријарси желе да укажу ко је све дошао на свечаност и због чега је њихово присуство у том тренутку важно. Већина патријараха поздравља епископе, представнике државних власти, других верских заједница и вернике на следећи начин:

- „Ваше височанство, благочестиви хришћани, драга моја духовна децо!” (патријарх Димитрије 1920);
- „Ваша величанства, драга моја у Христу браћо архијереји, и сви остали благочестиви и благољубиви христијани” (патријарх Варнава 1930);
- „Ваше краљевско височанство, Вама је судбина доделила да са Вашим сарадницима краљевским намесницима примите тешку дужност...” (патријарх Гаврило 1938);
- „Ваша висока преосвештенства, Ваша преосвештенства, поштовани представници народних власти, уважени представници верских заједница, драга браћо и сестре” (патријарх Герман 1958);
- „У дан *сѣсења ѿмоѳох ѿи* (2. Кор. 6,2). Ове речи Светог апостола Павла упућене су свим хришћанима, па и вама овде данас сабранима, високопреосвећена и преосвећена браћо архијереји, преподобни и часни оци и драга браћо и сестре” (патријарх Павле 1990);
- „Ваше високо преосвештенство, уручили сте ми жезал, уручили сте ми панагију српских патријараха (...) Поздрављам све овде присутне високопреосвећену и преосвећену господу архијереје, председнике влада Републике Србије и Републике Српске, председника Скупштине Републике Србије, Њихова краљевска височанства, господу министре, Њихове екселенције Апостолског нунција, Преузвишеног надбискупа београдског, уваженог господина Реис ул улему, уважену господу амбасадоре (...) Поздрављам сву браћу свештенике, монахиње и монахе, сав присутни и благочестиве и христољубиви народ наш са поздравом: Благослов Божији на свима Вама сада и увек” (патријарх Иринеј 2009).

Како се може уочити из обраћања, прва тројица патријараха у фокус стављају световног владара – краља и краљевску породицу Карађорђевић, што се може тумачити као значајна присност с државним властима у тренуцима када су бирани. Патријарх Викентије, који је као један од двојице патријараха изабран у време комунизма и владавине Јосипа Броза избегавао је експлицитно обраћање, док се патријарх Герман најпре обратио епископима, па тек онда представницима власти који су дошли на устоличење. Последња два патријарха, која су то постала након пада комунизма, најпре су поздравиле епископе, с тим да је патријарх Иринеј при крају беседе поздравио и представнике државних власти, њихова краљевска височанства, те представнике других верских заједница, дипломате и на самом крају свештенике и вернике.



## Главне теме

Главне теме патријарашких беседа одражавале су карактер историјског тренутка у којем су настале. Патријарх Димитрије, очекивано, највише пажње посветио је значају обнављања јединства Патријаршије и мисији коју ће уједињена Црква имати у новој држави [према: *Гласник Српске ђравославне ђаџријаршије*, 1920: 149–151]. Његов наследник патријарх Варнава говорио је о славној српској средњовековној прошлости, о Карађорђу и у први план истакао је „моћног краља Александра Првог” [према: *Гласник Српске ђравославне ђаџријаршије*, 1930: 107–108]. Патријарх Гаврило говорио је о доприносу Цркве уједињењу државе, величао је и улогу династије Карађорђевић, претходног краља Александра Првог и младог краља Петра Другог [према: *Гласник Српске ђравославне ђаџријаршије*, 1938: 124–125]. Потпуно је другачији тон беседе патријарха Викентија, који је на светосавски трон дошао у време Јосипа Броза. Цела беседа одликовала се зебњом патријарха за судбину народа, а био је осетан и отклон према државним властима [према: *Гласник СПЦ*, 1950: 91–93]. Уз помињање својих претходника од 1920. до 1958, патријарх Герман у фокус је ставио чин своје заклетве, односно *завеш* пред Богом, српским светитељима и верницима: да ће веру православну бранити до смрти, чувати јединство Цркве, сарађивати с властима за добробит народа, неговати добре односе са помесним црквама у свету и с другим верским заједницама у земљи [*Гласник СПЦ* 1958: 174–175]. Патријарх Павле у својој беседи нагласио је важност покајања верника, али и најавио је „жртвену покајну годину” у којој ће Црква обележити 50 година од страдања током Другог светског рата. Посебно се обратио верницима на „жртвеном пољу Косову” [*Православље*, 1990: 6]. Актуелни патријарх Иринеј поставио је себи задатке, међу којима су најважнији да „Црква сачува наше свето мученичко Косово” и јединство народа и Црве у земљи и широм света [*Гласник СПЦ*, 2010: 35–41].

## Туђи говор

Патријарси, структурирајући беседе, цитирају или парафразирају одређене личности из прошлости, тиме скрећући пажњу присутнима да су повезани хиљадугодишњим континуитетом са славнима и неприкосновеним ауторитетима из црквене историје. У Цркви постоје „одређене традиције, свети оци кажу, *вечне вредности, исјине* на које ће се веома често” [Пралица 2006: 46–47] патријарси позивати када желе да поткрепе неке своје ставове. Тако свака порука добија на убедљивости ако се веже за неки моћан извор [према Шушњић 1999: 67–81], као што је Исус Христ, свети апостоли, Библија, али и савременици:

- „Јер, како каже Свето писмо: *Нико не може ђосџавиџи џемеље, осим Оноџ који је већ ђосџавио џемеље*, а то је Господ Исус Христос” (патријарх Гаврило 1938);
- „Христове речи кажу: *Ко хоће да буде међу вама ђрви, нека буде свима служа!*” (патријарх Павле 1990);

- „Понављам опет речи апостола Павла: *Све моџу у Хрисѣу Исусу који ми моћ даје*” (патријарх Иринеј 2009);
- „Мудри старац Никанор је рекао: *Какви су, ѿакви су, наци су*” (патријарх Иринеј 2009);
- „Наш блаженопочивши патријарх Павле често је говорио: *Човек чини ѿаква дела којима се Боџ задиви, али и ѿаква злодела, каквих се и ђаво ѿосѣиди*” (патријарх Иринеј 2009).

И, што је неубичајено, један патријарх користи аутоцитат:

- „Када сам из руку блаженопочившег патријарха Варнаве примио жезло управе, рекао сам: *Насѣавићу свој ѿсао. И даље ћу држати руку на ручицама ѿлуџа и нећу се обазираѣи наѣраџ*. Ову изјаву понављам и данас...” (Патријарх Викентије 1950).

### Светитељи и историјске личности

Личности које су се током једног века помињале и низале у беседама патријараха показују чија су учења и рад они следили. То су, свакако, Господ Исус Христ, Свети апостол Павле, јудејски цар Давид, као и српски и руски светитељи: Свети Сава, Свети Василије Острошки, Свети Максим Бранковић и Свети Серафим Саровски. Од савременика 20. века то су, у првом реду, сви поглавари обновљене Пећке патријаршије у континуитету, а од државника: вожд Карађорђе, краљеви Александар Први и Петар Други Карађорђевић, кнез-намесник Павле Карађорђевић и једна личност која није ни патријарх нити државник – хиландарски архимандрит Никанор Савић.

### Стил беседа

У особеностима стила приступних патријарашких беседа издвајају се две појаве – *ѿѿѿос скромносѣи* готово доследно, и само код патријарха Павла употреба *pluralis majestatis*. Опште место или *ѿѿѿос скромносѣи* којим аутор себе одређује као *џрешноџ*, *недосѣѿојноџ*, *скромноџ* „конституисао се у средњовековним текстовима као израз монашке смерности” [Половина 2014: 11]. Тако, по угледу на писце житија који „стално говоре о својој немоћи да речима изразе сву светост светога” [Лихачов 1972: 141], у беседама наглашавају свих седам патријараха:

- „Мени би у мојим *сѣтарим данима* била највећа радост и утеха, кад бих (...) доживео да видим, да је труд мој и моје браће епископа и других наших сатрудника почео доносити богате плодове савршеног хришћанског живота у нашем народу” (патријарх Димитрије 1920);
- (...) „како наш моћни и дивни Краљ схвата трон српског патријарха и благоизволео је утврдити *мене немоћноџ* на овом трону”... (патријарх Варнава 1930);

- „Нека Господ Бог преко *моѧ скромноѧ* патријарашког благослова благослови све вас сада и за свагда” (патријарх Гаврило 1938);
- „Јер се на мене *слабоѧ, нејакоѧ и недосѧојноѧ* сручило оно што никад нисам мислио...” (патријарх Викентије 1950);
- „Одајем благодарност Светом архијерејском сабору и Изборном сабору на великом поверењу које указаше *моме недосѧојинству...*” (патријарх Герман 1958);
- „Ову јеванђелску истину осећамо и Ми на особит начин у овом за нас пресудном часу када на *своја слабаѧина ѿлеђа* примамо бреме апостолскога служења на престолу Светога Саве, бреме које (...) далеко надмашује *наше више него скромне снаге и сѧособносѧи*” (патријарх Павле 1990);
- „Благодат Божја се даје и предаје у немоћи, а *ја сам немоћан*” (патријарх Иринеј 2009).

Беседа патријарха Павла стилски се издваја у односу на друге по употреби традиционалног, високог стила – протоколарног *Ми* [према: Осолник 1998: 29]. То свечано *Ми* може да означи и множину – Павле је сад и архиепископ пећки и митрополит београдско-карловачки и патријарх српски. С друге стране, употреба првог лица множине уместо првог лица једине објашњава се и као нека врста изражавања ауторске скромности, односно представља „ауторско или ораторско пословно обраћања у ситуацијама када треба заклањати превише опште *ја* и мењати га у шире и опште *ми*” [Вујисић 2016: 304]:

- „Ступајући као 44. српски патријарх у трон Светога Саве, *Ми* немамо никакав свој програм патријарашке делатности”; „*Ми* лично гајимо љубав према свима без разлике и благосиљамо све потомство Светог Саве...”; „Као патријарх српски, своје првенство међу једнакима (...) *схваѧамо* као првенство служења, жртве и крста”; „*Трудићемо* се да пред Богом, овим светим Сабором и свима људима *ојравдамо* поверење и наде које се полажу у *Нашу* смерност” (патријарх Павле 1990).

### Патријарашки благослови

Благослов представља декларативни говорни чин [према: Серл 1991], односно „изражавање жеље за нечије добро и срећу, призивањем Божје милости” [Речник срѧскоѧа језика, 2007: 91] и патријарси га у приступним беседама, по правилу, дају на самом крају, оцењујући крстом присутне. Анализа је показала да се благослови посебно упућују и експлицитно целој Цркви, држави, краљу, народима:

- „Благослов Господњи нека одсад на све векове прати нашу Цркву, нашу Отаѧбину и наш Народ!” (патријарх Димитрије 1920);
- „Својим патријарашким благословом призивам свемоћног Бога свима Србима, Хрватима и Словенцима у нашој моћној држави Југославији да их учврсти у духу и моралу под моћном заштитом и владавином нашег краља Александра Првог!” (патријарх Варнава 1930);

- „Нека Господ Бог преко мог скромног патријаршког благослова благослови све вас сада и за свагда!” (патријарх Гаврило 1938);
- „Благодат Господа Исуса Христа нека је с вама сада и увек и у све векове векова!” (патријарх Викентије 1950);
- „Благодат и мир Господа нашег Исуса Христа нека буде са свима вама сада и увек и кроз све векове!” (патријарх Герман 1958);
- „Благослов Божји на свима вама сад и увек!” (патријарх Иринеј 2009).

Изузетак је беседа патријарха Павла који на крају, уместо благослова, шаље поруку утехе верницима на Косову, у којој им поручује да их није заборавио:

- „Наше нове одговорности нипошто не значе растанак него још тешње јединство са њима и још ревносније служење спасењу њиховом, свом и свију људи, у славу Јединог Истинитог, у Светој Тројници слављеног, Бога и Господа” (патријарх Павле 1990).

### ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ

Анализа приступних беседа свих поглавара обновљене Пећке патријаршије показала је како овакав тип религијског дискурса има јасну структуру и одлике. Међутим, будући да је у питању текст/говор који је намењен за јавно иступање само једанпут у најсвечанијој прилици за сваког патријарха, временски и контекстуално одређеној, приметне су и индивидуалне разлике, условљене претходно поменутиим.

Заједнички, кохезиони елементи свих беседа су: Исус Христ и јеванђеоско учење Цркве, Свети Сава – као први поглавар аутокефалне Српске православне цркве, наглашена повезаност Цркве са народом и *т̑ойос скромност̑и*.

Индивидуалне карактеристике очигледне су у посматрању везе између Цркве и световних власти, која се протеже од присности, чак и зависности у време прве тројнице патријараха (усхићеност и страхопоштовање према краљу), преко дистанце код четвртог, петог и шестог патријарха (забринутост за судбину Цркве и верника, покајање и праштање), до поновног зближавања код последњег патријарха (заједнички рад Цркве и државних власти за очување народног јединства и Косова и Метохије). Духовни поглавари, сем патријараха Димитрија и Павла, помињу с пијететом своје претходнике. Сви сем Павла, на крају беседе шаљу благослове, док он шаље поруку охрабрења и утехе верницима на Косову и Метохији. Стилски и тематски издвајају се три беседе: патријарха Варнаве који наглашава улогу државе, краља и династије Карађорђевића у животу Цркве, патријарха Германа у чијој беседи постоји и говорни чин заклетве и патријарха Павла који се највише од свих позива на библијске изворе и цитате и употребљава протоколарно *Ми*.

Будући да је устоличење патријарха од изузетног значаја за постојање аутокефалне цркве, приступне беседе духовних поглавара које том при-

ликом изговарају остају као успомена на почетак њихових дужности на челу Цркве. Дискурсна анализа ових седам приступних патријарашких беседа представља допринос проучавању тог дела православног проповедништва у години када се навршава читав један век од поновног уједињења Пећке патријаршије.

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Аћимовић, Радомир Д. (2008). *Зборник њискојних беседа новохирионисаних епископа Српске православне цркве од 1946. до 2007. године*. Београд: Р. Аћимовић; Лондон: Духовна заједница Свети Алимпије Столпник.
- Бахтин, Михаил (1980). Проблем говорних жанрова. *Трећи програм Радио Београда*, 4: 230–270.
- Вујисић, Благоје В. (2016). *Катјезорија лица у једночланим реченицама у руском и српском језику*. Београд: Универзитет у Београду, Филолошки факултет (докторска дисертација).
- Вуковић, Сава (1996). *Српски јерарси од деветиога до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић.
- Гласник: Службени лист Уједињене Српске православне цркве* (1920). Архиепископије Уједињене Српске православне цркве, I, 1: 1–4.
- Гласник Српске православне патријаршије* (1920). Говор Његове светости патријарха господина Димитрија у Саборној цркви на дан његова устоличења на патријарашки престо, 10: 149–151.
- Гласник Српске православне патријаршије* (1930). Говор Његове светости патријарха господина Варнаве у Саборној цркви београдској на дан његова устоличења на патријаршијски престо, 8: 107–108.
- Гласник Српске православне патријаршије* (1938). Беседа Његове светости патријарха господина др Гаврила у Саборној цркви у Београду на дан устоличења на патријарашки престо, 7: 124–125.
- Гласник СПЦ* (1950). Београду на дан устоличења на патријарашки престо, 7–9: 91–93.
- Гласник СПЦ* (1958). Беседа Његове светости патријарха српског господина Германа у Саборној цркви у Београду на дан устоличења на патријарашки престо, 8: 174–175.
- Гласник СПЦ* (2010). Беседа Његове светости патријарха српског господина Иринеја у Саборној цркви у Београду на дан устоличења на патријарашки престо, 2: 35–41.
- Глигоријевић, Бранислав (1997). Уједињење Српске православне цркве и успостављање Српске патријаршије у Југославији. *Историја 20. века*, XV(2): 7–18.
- Дурковић Јакшић, Љубомир (1991). *Митрополија црногорска никада није била аутокефална*. Београд, Цетиње: Свети архиепископски синод СПЦ и Митрополија црногорско-приморска.
- Калић, Јованка /ур./ (1982). *Историја српског народа – друга књига*. Београд: СКЗ.
- Лихачов, Димитриј С. (1972). *Поетика старе руске књижевности*. Београд: СКЗ.
- Милосављевић, Бојана (2014). *Оговарање као говорни жанр свакодневне комуникације*. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Осолник, Владимир (1998). Три писца и три записа аутобиографских појединости у српској средњовековној књижевности. *Научни сасијанак славистија у Вукове дане 27/1*: 27–31.
- Половина, Наташа (2014). *Аутобиографски фрагменти у српским списима 14. века*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду – Филозофски факултет (докторска дисертација).
- Православље – новине Српске патријаршије* (1990). бр. 570, 6.
- Пралица, Дејан (2006). Религијски и идеолошки дискурс у посланицама СПЦ. *Религија и шолеранија*, 5: 41–52.

- Пралица, Дејан (2018). Приступне беседе нових српских епископа. У: *Медији Балкана – Зборник у часопису проф. др Дубравки Валић Недељковић*. Нови Сад: Филозофски факултет, 117–135.
- Пузовић, Предраг (2010). *Српска њајријаршија*. Нови Сад: Православна реч.
- Речник српског језика* (2007). Нови Сад: Матица српска.
- Речник српскохрватског књижевног језика* (1967). Нови Сад: Матица српска.
- Савић, Свенка и Тадеј Војновић (1992). Нек' Божја ријеч дође у наш живот – дискурсне особине проповеди. *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику*, XXXV/2: 133–159.
- Савић, Свенка (1993). *Дискурс анализа*. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Самарцић, Радован (1993). Срби у ратовима Турске до 1683, други део. *Историја српског народа*. Београд: СКЗ, III (1): 119.
- Самарцић, Радован (1993а). Српска православна црква у 16. и 17. веку, део шести. *Историја српског народа*. Београд: СКЗ, III (2): 14.
- Серл, Џон (1991). *Говорни чиновни: оглед из филозофије језика*. Београд: НОЛИТ.
- Трифуновић, Ђорђе (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних ѿермина*. Београд: НОЛИТ.
- Шушњић, Ђуро (1999). *Рибари људских душа*. Београд: Чигоја штампа.

REVIEW SCIENTIFIC PAPER

INAUGURAL SERMONS OF THE SERBIAN PATRIARCHS IN  
THE RE-ESTABLISHED PATRIARCHATE OF PEĆ FROM 1920 TO 2009

by

DEJAN PRALICA  
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy  
Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad, Serbia  
pralica@ff.uns.ac.rs

**SUMMARY:** The aim of this paper is to show the extent to which the discourse in the inaugural sermons of the newly elected Serbian Patriarchs contains religious and ideological elements, as well as the reflection of the social and political circumstances of the time they were created in. The corpus are all seven sermons of the heads of the Serbian Orthodox Church since the re-establishment of the Patriarchate of Peć in 1920. The research covers the analysis of the citations in the authorial texts. The analysis has shown certain similarities as well as the differences in the structure of the speeches. All the sermons contain the so-called *topos of modesty* as a suitable way to address people in such occasions.

**KEYWORDS:** Sermons, Discourse analysis, Patriarch, Serbian Orthodox church



## РЕЧ ГЛАВНОГ УРЕДНИКА О МИЛАНУ БРДАРУ

Са свих страна нападно нам се сугерише да је прошло време великих људи, ауторитета, особа од личног и професионалног интегритета, оних на чија ће се „рамена попети” генерације које долазе. Кажу како их нема више међу политичарима, дипломатама, војсковођама, књижевницима, композиторима... У академском свету одавно се више не „бежи” са предавања на једном факултету како би се у препуном амфитеатру неког другог слушао врхунски „професор-институција”. У науци је завладала помага за објављивањем у часописима „са листе” и свеопшта квантификација објављених резултата, права „бодоманија”. Ауторска њига постала је *passé* јер се често вреднује мање од једног чланка изнад чијег наслова се налази по неколико имена. Фаворизују се тзв. научни пројекти, колективна дела, истраживачки тимови, коауторства, пуке компилације, цитатолошка писанија... Плагијати и *copy-paste* технике су све мање изузетак и тога се готово нико више не стиди. Оригиналност је у запећку и губи трку са поплавом безвредних урадака. Доносиоци одлука од научне „породице” све више траже да тежиште ставе на оно што је „практично употребљиво”, „корисно привреди” и „што може да се прода”, док се друштвене науке систематски занемарују и сматрају „непотребним трошком”, иако су компликованије од других јер „предмети њихових истраживања мисле” (Х. Сајмон). Богу хвала, има српских научника који се са овом стихијом не мире. Један од њих је Милан Брдар. У овом броју *Зборника Мајнице српске за друштвене науке* објављујемо скицу његовог опуса из пера четири угледна аутора – Часлава Копривице, Владимира Милисављевића, Маринка Лолића и Зорана Аврамовића. Своја виђења изложили су на округлом столу одржаном 24. маја 2019. године у Институту друштвених наука у Београду поводом одласка Милана Брдара у пензију.

Подсетимо се ко је професор Милан Брдар. На Филозофском факултету Универзитета у Београду је дипломирао 1979. и докторирао 1997. (*Револуција и уједињавајућа позиција: студија настанка иошталитарног система и трансформацијом болшевиизма: 1917–1929*). Радио је у Институту друштвених наука од 1981. до 2000. године. На Филозофском факултету у Новом Саду од септембра 2001. био је ванредни, а од марта 2006. редовни професор (предавао је Филозофску методологију и Општу социологију). Од септембра 2008. до фебруара 2010. био је запослен на Факултету за културу и медије Мегатренд универзитета у Београду. Потом се вратио у Институт

друштвених наука у Београду, где је, као научни саветник, остао до одласка у пензију. 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 Машице српске за друштвене науке*, међу којима је у прва три био и уредник. Члан је Српског социолошког друштва и Српског филозофског друштва (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 други есеји* (2009). До сада је објавио бројне научне радове и следеће вредне научне монографије: *Totalitet i pozitivizam: kritika filozofije i metodologije društvenih nauka u delu K. R. Popera*, Београд 1981; *Праксис одисеја – студија насатанка бољшевичког италијанског система 1917–1923*, књига 1, Београд 2000; *Праксис одисеја – студија насатанка бољшевичког италијанског система 1923–1929*, књига 2, Београд 2001; *Филозофија у Дишановом исору – исоимодерни пресек XX-вековне филозофије*, Ср. Карловци – Нови Сад 2002; *Узалудан позив – социологија знања између идеологије и саморефлексије: случај Карла Манхајма и Просветиљелства*, Нови Сад 2005; *Српска иранзициона Илијада: аорије демократског преображаја Србије у геополитичком контексту*, Нови Сад 2007; *Поуке скромности – Карл Појер, остворено друштво, наука и филозофија*, Београд 2008; *Unjust Honoris Causa: A Chronicle of a Most Peculiar Academic Dishonor*, Крагујевац–Belgrade 2011. (коауторство са А. Јокићем); *Хроника разорене Троје – Србија у процесима деконструкције*, књига 1, Крагујевац – Бачка Паланка 2012; *Хроника разорене Троје – српска интелигенција у процесима исоаризације*, књига 2, Крагујевац – Бачка Паланка 2012. (коауторство са А. Јокићем); *Између бездана и неба – критика Декартовог програма рационалног ушемељења као херменеутика нововековне филозофије*, Београд – Нови Сад 2015; *Наука и истина – заостављене персекутивне филозофије науке*, Београд–Крагујевац 2014; *Solus sive cottinis: Кантинова актуелност, иштање ушемељења знања и аорија просветивања*, Београд – Ср. Карловци 2017; *Филозофска ипологија – иолифони филозофски експерименти*, Ср. Карловци – Нови Сад 2019; *Ум црне шуме – усон и иад Мартина Хајдегера*, Ср. Карловци – Нови Сад 2019.

Неколико година Милан Брдар посветио је политичким и државним пословима у Влади Републике Србије – 2004. био је заменик министра просвете и спорта, од јануара 2005. налазио се на дужности саветника председника Владе за питања просвете и културе, а од маја 2007. до јула 2008. обављао је послове заменика министра вера.

Др Миломир Стејић  
научни саветник

## МОЖЕ ЛИ ФИЛОЗОФИЈА БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ? ДИЈАЛОГ СА МИЛАНОМ БРДАРОМ

ВЛАДИМИР МИЛИСАВЉЕВИЋ

Институт друштвених наука  
Краљице Наталије 45, Београд, Србија  
[vladimir.milislavljevic@yahoo.com](mailto:vladimir.milislavljevic@yahoo.com)

**САЖЕТАК:** У тексту се разматра тумачење тројице великих филозофа – Декарта, Канта и Хајдегера – које је Милан Брдар понудио у својим најновијим књигама. У овом раду настојаћу да нагласим да се те значајне књиге могу најбоље разумети као делови јединственог програма његове критике просветитељства. Посебно, тим књигама је заједничка намера да се покаже како су узалудни сви покушаји заснивања филозофије који искључују трансценденцију Бога. Брдар истиче ограниченост картезијанског *Cogito*, из којег се не може извести ништа више од извесног знања о сопственом постојању, као и то да је Декарту неопходан трансцендентни Бог као јемство за наше јасне и развојне идеје. С друге стране, Кант је филозоф којем је Брдар најближи, пошто је успео да помири знање с вером у трансцендентног Бога. Када је реч о Хајдегеру, опис његовог филозофског развоја, поготово његовог појма бића као трансценденције и његовог позног окретања ка „новој религији”, представља додатни аргумент у прилог Брдаровој тези. Сматрам, међутим, да Хегелова филозофија представља изазов за његову намеру. Моје разумевање Хегела не подудара се са закључцима које је Брдар изложио у два поглавља своје монографије о Канту. Посебно, не слажем се с његовим виђењем Хегела као мислиоца чији панлогизам прелази у теоцентризам, које се ослања на поједине тврдње из Хегелових списа. У закључном делу текста скицирам елементе радикално секуларног тумачења Хегелове логике, феноменологије и филозофије религије. Поред тога, доказујем да Хегелова филозофија сасвим одступа од картезијанског обрасца заснивања знања.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** биће, Бог, заснивање, логика, секуларизација, трансценденција

*Јер ђдје су два или тѝри сабрана у моје име  
ондје сам ја међу њима.  
(Мт 18.20)*

Опус Милана Брдара обухвата шеснаест књига, које су посвећене најзначајнијим друштвеним и филозофским питањима данашњег времена, па и модерног доба уопште. Све те књиге, већином веома волуминозне, одликују се спојем промишљености, аналитичности и ширине захвата какав се данас у филозофији ретко среће. Да ли су те књиге и „савремене“? Кад бисмо прихватили све раширеније уверење да књига није времену примерен израз филозофског и научног рада, јасно је да бисмо на постављено питање морали одговорити негативно. Али то уверење је погрешно. Оно се заснива на сумњивој претпоставци да на филозофију, као и на друштвене и хуманистичке науке у целини, треба примењивати мерила која су се наметнула у области природних наука, и према којима коауторство чланка од неколико страница „вреди“ више од било које књиге, чак и оне која је плод вишегодишњег мукотрпног рада. Упркос објавама „краја књиге“ из шездесетих година прошлога века и истицању нужне фрагментарности мишљења, књига или „монографија“ још увек остаје облик који је најпримеренији филозофији као подухвату интеграције различитих, међусобно неспојивих или сукобљених тумачења живота и света [Henrich 1982: 52–59]. У том погледу, Брдарово филозофско дело савремено је у мери у којој је савремена и сама филозофија.

Када се посматра у историјском и друштвеном контексту у којем је настало, Брдарово дело представља неку врсту сингуларности. Данашња филозофска продукција у Србији често на себи носи трагове ауторске инхибираности, недоречености и неспремности да се за сопствено становиште преузме одговорност. Зато се може рећи да је дело Милана Брдара несавремено у најпозитивнијем, ничеовском смислу речи. Брдар своје ауторско становиште развија оригинално и храбро, и не устеже се да своје увиде заштри до њихових крајњих теоријских и практичних конвенци. За то му се мора одати велико признање, чак и кад се с његовим погледима не слажемо.

Већ и сâм Брдаров језички и стилски израз представља позив на дијалог. Штавише, тај позив често прелази у намерну провокацију и изазов на „момачко“ одмеравање снага. Огроман је пропуст наше филозофске и друштвентеоријске сцене, у којој се свако по правилу бави једино ужим подручјем сопственог рада (па и то само у мери која је неопходна за опстанак), што је на тај изазов најчешће одговарала само игнорисањем, ћутањем или чаршијским оговарањем. На такву „рецепцију“ Брдар је увек одговарао још интензивнијом и списатељском делатношћу, на шта је јавност реаговала истим ћутањем. Неки слабији карактер просто би престао да објављује, а вероватно и да пише. Брдар, међутим, неће да пристане на то, а одбијање да се подвргнемо диктату средине узима се као неопростив грех. Но не треба се заваравати: највећи број наших филозофа – наиме, оних који још увек раде – налази се управо у положају Милана Брдара. Намеће се поређење са временом комунизма, које је Брдар жестоко кри-

тиковао. И поред тога, мислим да би се сложио са мном да је за интелектуалца субјективно било лакше да због својих субверзивних погледа буде осуђиван на партијским форумима – под условом да ужива подршку својих дисидентских колега и да не мора да иде у затвор – него да буде систематски игнорисан на дуги рок. А то је ситуација у којој се данас налази већина зрелих људи, бар оних који су имали довољно среће да могу да се професионално баве филозофијом и друштвеним наукама уопште. Наравно, младима је још горе.

## I

У својим делима Брдар се бавио историјом, друштвеном теоријом, методологијом друштвених наука, филозофијом политике и савременом политичком ситуацијом, филозофијом уметности, као и проблемима који спадају у многе друге области. По себи се разуме да се сва питања и правци гранања Брдаровог опуса не могу представити ни у назнакама у скромним границама једног чланка. Стога ћу се у наставку овог текста усредсредити на Брдарове најновије књиге, у којима је у жижу његовог интересовања дошла историја модерне филозофије. Те књиге по својој форми представљају разрачунавање са тројицом великих филозофа: Декартом [Брдар 2015], Кантом [Брдар 2017a] и Хајдегером [Брдар 2017б]. Покушаћу да их поставим у јединствену перспективу. Наиме, свака од тих књига може се схватити као корак у реализацији јединственог програма критике просветитељства схваћеног као подухват секуларизације [упор. Брдар 2015: 13]. Општи оквир тог програма представља ауторова теза да су филозофски пројекти тројице великих мислилаца неоствариви без укључивања претпоставки које се односе на постојање трансцендентног Бога. Како ће се показати, ту тезу Брдар у сваком појединачном случају доказује на другачији начин, поштујући самосвојност сваког од поменутих филозофа. Међутим, из његових истраживања може се наслутити општији закључак да је филозофија конститутивно везана за претпоставку трансценденције која се у филозофском мишљењу не може разрешити. У закључном делу покушаћу да покажем зашто ми се тај закључак чини вредним реиспитивања.

Брдаров програм изведен је у нацрту већ у његовој књизи о Декарту, који још увек важи као „отац” нововековне филозофије. Брдар испрва тумачи Декарта на начин који је уобичајен у историји филозофије – као филозофа који је отворио проблематику утемељења, а која је одређујућа за модерну филозофију. У тој перспективи он себи поставља два задатка: прво, раскривање унутрашње недовољности Декартовог покушаја заснивања науке на метафизици, чија је прва несумњива истина изречена у ставу *Ego cogito*, и друго, разрачунавање са интерпретацијама које ће та основна истина добити у каснијим „рациоцентричним” системима од Канта до Хегела, па и касније, све до Хајдегера.

Декартов скептицизам Брдар схвата као израз дубоке егзистенцијалне кризе, али га такође смешта, што је посебно значајно, у контекст

савремених религијских превирања и теолошких расправа. Као што је познато, Декарт је излаз из хиперболичке сумње нашао у извесности о сопственом постојању која је садржана у самом чину мишљења. Али, шта нам Декартов *Cogito* заиста доноси? Брдарова анализа смисла и досега Декартовог става *Ја мислим* представља драгоцен коректив фиктеизијућег тумачења тог става као темељне истине из које је Декарт хтео да изведе читав систем филозофије, а које је донедавно било преовлађујуће и код нас. Наиме, Брдар показује да из Декартовог *Cogito* не следи никакво друго знање сем знања о сопственој егзистенцији као мислећег бића. Према Декарту, валидност сваког другог сазнања претпоставља доказ о постојању једног истинољубивог Бога, који не може штети да се варам у оним веровањима која ми изгледају несумњива. Али, Декартов *Cogito* има још једну функцију: његова извесност представља критеријум који треба да задовољи и свако друго знање које заслужује да се назове тим именом. Да ли тај критеријум важи и за ону врсту знања које нам пружа доказ о егзистенцији Бога? Већ Декартови савременици поставили су питање о међусобном односу критеријума извесности и божанске егзистенције, као што се може видети из Декартове расправе с Арноом. У ствари, Брдар се ставља на Арноово становиште, који је веровао да се критеријум јасног и разгответног опажања и доказ о постојању Бога узајамно претпостављају [Декарт 2012: 151, 173]. Он зато оптужује Декарта за круг у доказивању, што потпуно одговара смислу теолошке критике Декарта. Чини ми се да се Декарт могао лако одбранити од те оптужбе (мада је пропустио да то учини), бар када је реч о изолованом ставу *Ја мислим*, о чијој је извесности овде реч: за знање о сопственој егзистенцији које је положено у сâм акт мишљења, јемство у виду доказа о постојању истинољубивог Бога није неопходно. Али, тај приговор није пресудан за поенту Брдаровог тумачења, с обзиром да су божанска егзистенција и истинољубивост и према Декарту неопходни за оправдање сваког другог сазнања, посебно оног које се односи на ствари које нису предмет непосредног опажања у које се не може сумњати (у такве ствари не спада само сазнање сопственог тела, спољашњег света или других свести, него, на пример, и математичка дедукција: пошто нисмо у стању да истовремено захватимо све кораке који чине ланац математичког доказа, у таквој дедукцији морамо се ослањати на памћење, које увек остаје потенцијални извор заблуде) [Декарт 2012: 107]. Зато је Декарту као филозофу заиста неопходан Бог: тешко бисмо се могли задовољити корпусом знања који би укључивао само свест о нашем сопственом постојању као мислећег бића и друге непосредно очигледне истине. У том смислу, Декартова филозофија је посебно погодна да би се демонстрирала неотклоњивост трансценденције. Брдар је у праву када Декарта схвата као правоверног католика и раздваја његову филозофију од „просветитељства”.

Од тројице великих филозофа којима је Брдар посветио посебне књиге, Кант је свакако онај који му је најближи. То се види када се његова читања Декарта и Канта међусобно упореде: за Брдара, Декарт је солипсиста који је до сазнања туђих свести могао да дође једино посредством



Бога, док је Кант мислилац изворне „интерсубјективности”, заједнице и слободе. Брдар с посебном енергијом брани Канта од критичара који су, понекад у наметљивом помодном жаргону „промене парадигми”, сопствено становиште о примату језика и комуникације – универзалне заједнице истраживача (Апел) или парадигме комуникативног деловања (Хабермас) – разрадили супротстављајући се Канту као наводном мислиоцу монолошког ума или представнику метафизике субјективности [упор. Брдар 2014: 214]. Брдар настоји да одбрани Канта чак и средствима његових критичара, испитујући семиотичку и прагматичку димензију Кантовог става *Ја мислим*, који „мора моћи да прати све моје представе” [Брдар 2017а: 27–46]. За њега, међутим, „монадички” појам самосвести или „трансценденталне аперцепције” није и „највиша тачка” Кантове филозофије, и поред тога што га је Кант тако одредио у *Кријици чистиога ума* [Брдар 2017а: 40]. Зато се Брдарово читање Канта у кључу интерсубјективности заснива пре свега на *Кријици моћи суђења*, у којој је Кант дао трансцендентално оправдање захтева судова укуса за опште важење, упркос томе што се они не заснивају на појмовима. Приступ димензији интерсубјективности и људске заједнице отвара се с Кантовим појмом општег, односно заједничког чула (*sensus communis*), који је постављен тако да превазилази ограничења оријентације на форму индивидуалне самосвести. Кантова „Трећа критика” дозвољава да се отклони оптужба која се често упућује Канту због његовог наводног методског солипсизма.

У свом полазишту, Брдарово тумачење Канта у многоме је сродно оном које је понудио Алексис Филоненко, које се такође заснива на *Кријици моћи суђења* и истицању значаја димензије интерсубјективности [Philonenko 1993, 2010]. Тако, на пример, Брдар истиче да се Кантов напредак у односу на Декарта састоји у томе што се Декарт држао искључиво онтолошког садржаја извесности коју нам пружа *Cogito* – постојања субјекта или „мислеће супстанције” – док је тек Кант извео његове епистемичке консеквенце [Брдар 2017а: 10, 22, 28–29]; са своје стране, Филоненко тврди „да је требало раскинути с гледањем на *ego sum, ego existo* као на *онтолошку ишачку* како би се у њој видео само поступак захватања и поимања феномена” – само што он ту промену перспективе приписује већ Кантовом претходнику Лајбницу [Philonenko 2010: 21]. Брдарово тумачење Канта по општем правцу потпуно одговара ономе што Филоненко каже у следећим редовима: „Још као студент сматрао сам да се Кантов *Cogito* може одредити као *илурални Cogito*, и тога се не одричем: право мишљење је мишљење у заједници; долажење до тог увида било је крајња тачка Коперниканске револуције” [Philonenko 2010: 46]. Брдар с одобравањем наводи и Кантово признање да је морао да ограничи разум како би направио места за веру [Брдар 2017а: 23], што значи да пристаје и уз његово учење о примату практичког ума, на којем се Кантов концепт умне религије заснива. Он би се лако могао сложити са Филоненковом тврдњом да би прави наслов *Кријике моћи суђења* требало да буде „Човек и Бог” [Philonenko 2010: 22].

Ипак, двојица аутора разликују се у свом виђењу развоја послекантовске филозофије: док Филоненко у Кантовом појму интерсубјективности у сфери укуса види наговештај димензије интерсубјективног признања, која ће своју пуну разраду добити у Фихтеовој филозофији права [Philonenko 1993: 20–21], Брдар у развојној линији која од Канта преко Фихтеа и Шелинга води до Хегела препознаје филозофску диверзију, обоготворење субјекта и повратак у картезијански солипсизам, који води до укидања човекове слободе [Брдар 2017а: 136, 203]. Такав тип критике суштински је сродан Јакобијевој полемици против Фихтеа. Али, та критика не погађа позног Фихтеа, који је свој филозофски концепт преобликовао под утицајем Јакобијеве критике и несрећног исхода „спора о атеизму”. Према мом мишљењу, она не погађа ни Хегела, које је своје прво филозофско становиште изградио имајући у виду поменуто Јакобијеву критику Фихтеа и настојећи да предупреди његове могуће приговоре [Hegel 1986: II, 333–393; Milisavljević 2006: 112–122]. Наравно, Фихтеов прелаз на касније становиште, у којем се тежиште премешта са „апсолутног Ја” на његов основ који се не може разрешити у самосвести, може се разумети и као потврда општег правца Брдарове аргументације о зависности филозофије од трансцендентних претпоставки. Ипак, то не важи и за Хегела, како ћу касније покушати да покажем.

Брдарова обимна двотомна монографија о Хајдегеру [Брдар 2017б] прати Хајдегеров мисаони пут од почетка до краја, смештајући га у духовни и политички контекст времена. На пример, Брдар реконструира утицај *Kriegsideologie* из периода након Првог светског рата на формирање Хајдегеровог становишта, и настоји да покаже да је тај утицај био посебно важан када је реч о појму „бића ка смрти” (*Sein zum Tode*) као основном мотиву егзистенцијалне аналитике, који стоји у основи Хајдегеровог концепта аутентичности тубића (*Dasein*) [Брдар 2017б: I, 40–47, 146–151]. Брдар се критички разрачунава са Хајдегеровом позицијом из књиге *Биће и време*, истичући да Хајдегерово излагање неаутентичне егзистенције просечног човека представља једини, али незадовољавајући вид разраде димензије интерсубјективности с којим се у тој књизи срећемо [Брдар 2017б: I, 194–195]. Главни допринос првог тома монографије о Хајдегеру представља Брдарово оригинално разликовање три правца Хајдегерове елаборације појма тубића: 1) егзистенцијалне аналитике, чији је циљ – упркос њеном имену – само теоретски, јер она, како Брдар сматра, служи само као припрема за онтологију у правом смислу речи; 2) фундаменталне онтологије, која не успева да оствари задатак који јој је Хајдегер поставио, јер не представља адекватну припрему за експликацију смисла бића уопште, и 3) херменеутике тубића, која заправо нема онтолошки већ онтички карактер, пошто се у њој *Dasein* посматра као субјект личне, а не теоретске самоинтерпретације [Брдар 2017б: I, 117–141]. Брдар показује да Хајдегеру не полази за руком да обједини три наведена правца истраживања и да ће га управо тај неуспех навести да изврши далекосежне измене у свом становишту. Тежиште Хајдегеровог мишљења тада се премешта на само биће и његову историју, која се осамоста-

љује у односу на тубиће и одређује његову историчност. Томе одговара и измењено схватање тубића, посебно његова нова варијанта, коју Брдар назива „монашком” [Брдар 2017б: I, 332–324]. Њено оличење је филозоф или мислилац чији се став према бићу одликује пасивношћу или чистом рецептивношћу, пошто је само биће то које влада различитим облицима сопственог скривања и откривања.

Смисао Брдарове критике Хајдегера конкретизује се у другом тому књиге. Како се ту показује, Хајдегер у својој каснијој фази, након 1930. – Хајдегер након „окрета” или „Хајдегер II” – више не приписује интенционалност човеку или тубићу, него самом бићу, које схвата као „трансценденс напросто”, и које је прави субјект историје [Брдар 2017б: II, 39, 105–111]. Хајдегер је свој „окрет” објашњавао потребом да се дистанцира од антропоцентризма традиционалне метафизике као филозофије субјективности, која је латентно била присутна у његовом ранијем полазишту. Брдар не прихвата то Хајдегерово самотумачење. Он настоји да покаже да прави разлози трансформације Хајдегеровог становишта леже у дисциплинелној неостварљивости програма егзистенцијалне аналитике као основе за разумевање смисла бића. Према Брдару, реч је пре свега о „нерепрезентативности” случајног *Dasein*-а као исходишта егзистенцијалне аналитике. Како је „Хајдегер II” отклонио проблем нерепрезентативности тубића? За одговор на то питање значајна је и политичка димензија Хајдегеровог мишљења. Наиме, Брдар настоји да реконструише дубинску везу између Хајдегеровог пристајања уз нацизам и трансформација у његовом појму тубића, и показује да вери коју је Хајдегер полагао у Хитлера одговара нова функција *Dasein*-а у његовом мишљењу. Овај се сада појављује као репрезентативно тубиће [Брдар 2017б: II, 258–259], али у лику изузетног појединца или изабраника. Његова одређења поклапају се са карактеристикама „монашког” типа *Dasein*-а из првог тома књиге само делимично, јер је изузетни појединац пре свега светскоисторијска личност, као што Брдар настоји да покаже повлачећи паралелу с Хегеловом филозофијом историје. Такво тубиће је код Хајдегера уникатна појава, а не неки тип. Фактички, њему одговара Хитлер као харизматични политички вођа, а пре свега сâм Хајдегер као мислилац чија је мисија да тог вођу води. Међутим, и тај филозоф према бићу има пасивни и рецептивни став: он „ослушкује” глас бића као трансценденције.

Закључна поглавља књиге посвећена су разматрању односа Хајдегерове мисли према теологији. Брдар у Хајдегеру види мислиоца који је суштински обележен религијским ставом. Он показује како се Хајдегер најпре надањивао лутеровским настојањем око обнове првобитног хришћанства, на које може да подсети његов покушај да дође до изворнијег мишљења бића путем деструкције наслеђене западне метафизике. Хајдегеров однос према религији заиста има кључни значај за разумевање његове позиције. У подели рада коју је за феноменолошку школу поставио Хусерл, Хајдегер је у дисциплинарном смислу био надлежан за феноменологију религије. Но он је настојао да својим филозофским подухватом надиђе ове границе, због чега је од почетка инсистирао на разлици

између бића и Бога, истичући да је Бог у западној онто-теологији увек био схватан као једно од бивствујућих. Тај покушај разграничења Брдар такође сматра неуспешним. Он тврди да је Хајдегер од почетка био теолог, и да је то и остао, иако је декларативно одбијао такве квалификације. Хајдегеров однос према бићу у суштини је пасивно-религиозан, са свим мрачним политичким импликацијама на које алудира наслов Брдарове књиге: *Um Црне шуме*. Према Брдару, оно што Хајдегер назива бићем није ништа друго до Бог. Разлика између младог и старог Хајдегера била би у томе што код потоњег на место хришћанства долази неодређена „нова религија” [Брдар 2017б: II, 347–352], која се не веже ни за једну конкретну религију, и под коју се могу подвести различите религије.

## II

Након овог кратког разматрања Брдарових тумачења Декарта, Канта и Хајдегера желео бих да посветим пажњу једном филозофу чије мишљење ми се чини суштински важним за тачку ка којој конвергирају његова читања филозофа модерног доба. Као што сам већ поменуо, та читања су вођена намером критике просветитељства и смерају на то да покажу да је филозофија неодржива без трансценденције. Може ли се та теза одбранити и с обзиром на Хегела?

Са Хегелом се Брдар није систематски разрачунао у посебној монографији, али му је поклатио знатну пажњу, посебно у књизи о Декарту и његовим филозофским „наследницима”. Дванаесто и тринаесто поглавље ове књиге у целини су посвећена Хегелу. Покушаћу да назначим основне црте Брдарове интерпретације, не претендујући на потпуност, а затим и да маркирам неколико тачака у којима ми се она чини спорном, што значи, отвореном за даљи разговор.

Брдар тумачи Хегела као довршитеља Декартовог филозофског програма радикалног утемељења, као мислиоца који је картезијански рациоцентрички подухват довео до његових крајњих консеквенци. Међутим, из тог тумачења произлази да је Хегел оставио на снази, па чак и спровео до краја програм заснивања филозофије на божанској трансценденцији. Тиме се објашњава наслов дванаестог поглавља Брдарове књиге: „Рациоцентрична онтологија као обновљена теологија” [Брдар 2015: 199].

И сâм Хегел је делом разумевао своју филозофију као довршење модерне филозофије – као испуњење картезијанског подухвата. О томе сведочи његово тумачење Декарта у предавањима из историје филозофије. Ту Хегел каже да историја филозофије са картезијанским увидом да „самосвест представља суштински моменат онога што је истинито” (дакле, с Декартовим *Cogito*), долази на своје право „тло”: бавећи се Декартом као историчари филозофије, „ми смо, можемо рећи, код своје куће, и попут лађара који је дуго лутао по бурном мору, можемо да узвикнемо ’копно’” [Hegel 1986: XX, 120; упор. Hegel 1983: III, 251]. Међутим, Брдар своје тумачење од почетка поставља у критичку перспективу, с циљем да покаже да се програм заснивања филозофије на самосвести нужно испо-

ставља као илузоран: како он каже, Хегел ће „својим огромним ауторитетом утврдити илузију да је филозофија 'дошла на своје право тле' када полази од мишљења као онога што је у себи извесно” [Брдар 2015: 200]. Тако, Брдар најпре истиче да је Хегелова филозофија оптерећена истим недостатком као и Декартова: не види се да ли заснивање истине на извесности става *Ja mislim* има онтолошки или епистемички статус. Штавише, Брдар тврди да у Хегеловој науци логике, захваљујући поставци о идентитету мишљења и бића [Брдар 2015: 201–203], заснивање филозофије на принципу *Ja mislim* губи карактеристике епистемолошког програма и претвара се у онтолошко излагање. Код Хегела, „[з]акључак с мишљења на биће није логички закључак, од премиса ка закључку, него констатација [...] којом се открива да је у мишљењу већ садржано постојање” [Брдар 2015: 201]. У томе се огледа регресија на картезијанско становиште, које је надмашио још Кант: слично Декарту, Хегел би био одговоран за *petitio principii* – он може да „изведе” биће из мишљења само због тога што је биће од почетка редуковао на мишљење [Брдар 2015: 205]. Према Брдару, управо то претварање епистемологије у онтологију има трансцендентне претпоставке: „Иако Хегел још говори о мисли и сазнању, ту није првенствено реч о сазнавању било чега, него о развијању божанске мисли као трансценденталног мизансцена на којем ће настати свет, или о преегзистентној онтологији изведеној непосредно из божанског ума” [Брдар 2015: 200]. Своје тумачење Брдар поткрепљује позивањем на познате ставове из увода у *Науку логике*: ту је „јасно назначено” да логика „представља 'излагање Бога пре стварања природе', или 'науку божанског појма’”, те да је у њој „реч 'о божанској мисли која је претходила стварању света’” [Брдар 2015: 205]. За Брдара, Хегелова наука логике је „прича о Богу Оцу, као Творцу света, изложена у виду сцијентификоване теологије” [Брдар 2015: 209]. У прилог свом тумачењу он наводи и став из Хегелових предавања из естетике, у којем се тврди да филозофија као таква „нема никакав други предмет осим Бога и тако, у суштини, представља рационалну теологију и, уколико стоји у служби истине, непрекидно богослужење” [Брдар 2015: 210; упор. Hegel 1975: I, 102].

Полазећи од таквог виђења смисла Хегелове логике, Брдар тумачи *Феноменологију духа* и њен крајњи резултат, појам апсолутног знања, које, како он сматра, није ништа друго до „медијум преегзистентног опстојања Апсолута” [Брдар 2015: 207], неотклоњиво везан за божанску трансценденцију. У овој перспективи, Брдар схвата читаво извођење из *Феноменологије духа* – коју је Хегел одредио и као „науку о искуству свести” – као одговор на питање „како да се уздигнем до божанског ума и непосредног додиром с њим, да бих добио (сву) истину?” [Брдар 2015: 208]. Брдар тврди да Хегел у *Феноменологији духа* „показује како је могуће реализовати пријем истине од Бога”. Очигледно је да картезијанска дедукција није довољна за постизање овог циља. Можда је то разлог због којег Брдар сматра да Хегел, поред Декартовог дедуктивног идеала, такође „баштински беконијански пут искуства” [Брдар 2015: 208]. Упућивање на Бекона при тумачењу Хегела помало је изненађујуће, посебно с обзиром на то да



Брдар у први план ставља беконовску критику идола, коју разуме као просветитељску борбу против предрасуда [Брдар 2015: 208–209]. Одатле произлази својеврсни парадокс – према Брдаровом тумачењу, резултат *Феноменологије духа* састоји се у досезању тачке „додира с божанским умом”, у обезбеђивању неискривљеног пријема божанске истине, коју је управо борба просветитељства против вере као предрасуде требало да доведе у питање. Контемплативни карактер науке логике, за чију могућност јемчи облик свести којим се *Феноменологија духа* закључује, „апсолутно знање”, Брдар схвата као чисту рецептивност, пасивно примање истине од Бога у директном контакту с њим.

Брдар такође истиче да је Хегел видео себе самога као јединог филозофа којем тај непосредни контакт припада, и којим се стога довршава историја филозофије као облика апсолутног духа. У том контексту он помиње и Наполеона као историјску фигуру која је довела до краја историју света: „Историјски актер (Наполеон) као персонификација Апсолута и Филозоф (Хегел) као његов секретар, под окриљем историје и на њеном крају, долазе до истине у светлу Свет(ск)ог Духа” [Брдар 2015: 209–210]. Једном речју: за разлику од Декартове, Хегелова филозофија означавала би „програм извођења науке из једног врховног принципа, али не *Ја мислим* – што је и немогуће – него из принципа божанског ума, што је консеквентније, при чему је Јаство само Медијатор истине смртницима, што је био Хегел сам” [Брдар 2015: 211]. Према Брдару, Хегелова филозофија представља доследно довршење западног рациоцентричног мишљења, које, упркос свим напорима, не може да опстане без основа у трансценденцији. Како он закључује, само цинични „апологети рационализма”, од атеистичке хегеловске левице па до заговорника „плитког англосаксонског позитивизма”, могу да пребацују Хегелу његову „грешну везу” с теологијом [Брдар 2015: 211]. Наиме, управо је теологија скривена истина рациоцентризма: „Душа рационализма уопште није научна, она је свештеничка” [Брдар 2015: 220], а Хегел је његов несхваћени врховни свештеник и обзнанитељ. На том месту Брдарово читање Хегела приближава се његовом схватању о Хајдегеру као мислиоцу који само ослушкује глас бића, који је у ствари глас вође: између Хегела и Наполеона постоји однос аналоган ономе између Хајдегера и Хитлера.

С таквим разумевањем контемплативног карактера Хегелове филозофије најуже је повезано и оспоравање сваког значаја Хегелове дијалектичке методе, коју Брдар третира као псеудодијалектику. Он сâм сматра да је Хегелова метода дубински одређена рационалистичким дедуктивним идеалом заснивања науке, а да јој је чак и Хусерлова феноменолошка метода ближа него истинска дијалектика, било Платонова или Аристотелова; и овде, он тумачи Хегелов поступак као методу пасивног „мотрења” [Брдар 2015: 227–228]. Према Брдару, Хегелова дијалектика је и чисто солипсистичка, пошто је једини дијалог који се у њој води разговор духа са собом самим. То важи не само за *Науку логике*, него и за *Феноменологију духа*: и у овој последњој, дијалектика се своди на монолог божанске мисли, онакве каква је она „пре стварања света”, који се само одвија у



спољашњој форми дијалога, а „не [...] у дијалогу *Ja – Друѓи*” [Брдар 2015: 222]. У овој перспективи, пут феноменологије духа показује се као изрежираним чистим излагањем божанског мишљења у науци логике, до које је управо феноменологија духа требало тек да доведе.

Могућности другачијег разумевања Хегеловог двосмисленог односа према трансценденцији Бога Брдар се највише приближио у поглављу у којем је реч о двоструком кретању посткартезијанске филозофије: најпре оном кретању које од човека или самосвести води ка Богу (што одговара картезијанском и кантовском путу филозофије), али и супротном кретању од Бога ка човеку, „од теоцентризма ка антропоцентризму”, које одговара процесу секуларизације [Брдар 2015: 219]. Брдар, међутим, ово друго кретање не препознаје код Хегела, него само код Фихтеа и његових романтичарских следбеника, који су апсолутизовали самосвест и јаство на рачун Бога. Све то, међутим, не значи да Брдар сматра хегеловски пут исправним: за њега, Хегелова доследност у ствари је само доследност у заблуди. Брдар се хегеловским претензијама на апсолутно знање супротставља на кантовски начин: како он каже, после „суноврата филозофије система”, обнавља се, у новој актуелности, кантовска мудрост, која се састоји у одустајању од права на изрицање апсолута, и у спознаји сопствених граница [Брдар 2015: 224]. Повратак Канту за који Брдар пледира значио би отрежњење од идеалистичке опијености, које проистиче из признања људске коначности.

### III

На крају бих желео да размотрим неке од наведених аспеката Брдарове интерпретације Хегела. Поћи ћу од последње тачке: одбрана Брдарове критичке поенте захтевала би потпуније, систематско разрачунавање са перспективом у којој се Хегел показује управо као мислилац секуларизације, коју сам прихватам и следим. Битно је нагласити да усвајање те перспективе не значи и преузимање левохегеловских погледа, које Брдар с правом критикује – напротив, управо „леви” хегеловци (што не важи и за младог Маркса) остали су несвесни чињенице да је Хегелов мисаони подухват значио радикално посветовљење филозофије, због чега је њихова критика Хегела остала спољашња, и управо из тог разлога била ухваћена у замку Хегеловог система. Али, ако смо већ склонили томе да у Хегелу видимо теоцентричког мислиоца и одбацујемо могућност секуларног тумачења његове филозофије, не можемо се задовољити позивањем на Хегелове ставове о филозофији као богослужењу и о науци логике као излагању божанске мисли пре стварања света. Да се послужим варијацијом једног скептичког тропа: када је реч о великим филозофима, поред сваког цитата може се ставити и цитат који му је по смислу сасвим супротан. Тако је, на пример, Хегел описао и јутарње читање новина као „реалистички” облик „јутарње молитве” модерног човека [Hegel 1986: II, 547]: треба ли да и у томе видимо доказ теоцентричког карактера његовог ми-

шљења, или, напротив, сведочанство о радикалном посветовљењу религијских појмова и мотива?

Самим навођењем цитата не постиже се много. Да би се секуларни поглед на Хегела могао документовати, што овде могу да учиним само у назнакама, неопходно је упустити се у излагање смисаоних склопова Хегелове филозофије. То важи пре свега за саму науку логике. Она се никако не може уклопити у образац дедуктивног утемељења на јединственом принципу, с којим се Хегел разрачунао још у спису о разлици између Фихтеове и Шелингове филозофије, а који изнова критикује и у *Науци логики* [Hegel 1986: II, 35–41; V, 32–33]. Код Хегела, покретач логичког развоја управо је недовољност и апстракција елементарних појмовних одређења којима наука логике почиње – на првом месту, категорија бића и постојања. То повлачи за собом потпуну трансформацију обрасца утемељења с којим се срећемо у картезијанском пројекту заснивања и у ранијој метафизици, који води од једног поузданог става до другог, све до коначне истине. Код Хегела, наиме, више уопште није реч о заснивању (*Begründen*) на „поузданим основама” него о обрнутом кретању укидања незадовољавајућих мисаоних одређења у одређењима вишег ранга која се тек накнадно испостављају као „основ” оних првих. Хегел је настојао да за тај обрт обезбеди одговарајућу појмовну апаратуру: ослањајући се на метафоричке ресурсе немачког израза *zugrunde gehen*, он је метафору утемељења или заснивања заменио фигуром „пропадања (у основ)”, дакле укидања и негирања [упор. Hegel 1986: VI, 80–82, 122–123]. Хегел је својој логици ставио у задатак управо деструкцију фиксираних, „коначних одређења мишљења”, а не њихово пуко „излагање”. У том смислу, наука логике – у најмању руку, то важи за логику бића и логику суштине – има изразит критички и дијалектички карактер [Milisavljević 2010]. Што је још важније, унутар логике постају тематске и подлежу деструкцији управо категорије „постављања” (*Setzen*) и „претпостављања” (*Voraussetzen*) којима се Брдар служи кад Хегелову логику схвата као медијум преегзистентног – и, према томе, претпостављеног – Апсолута.

У Хегеловој логици на делу је, напротив, кретање *самоконсцијусања* апсолута, полазећи од његове другости и његове негације, како сâм покушао да покажем на другом месту [Milisavljević 2006]. То кретање није само „лишено претпоставки” (укључујући и претпоставку о божанском постојању) у смислу у којем ће, рецимо, Хусерлова феноменологија претендовати на „лишеност претпоставки” (*Voraussetzungslosigkeit*), него се одвија управо кроз негирање „претпостављеног” бића, до којег долази с прелазом на категорију привида с почетка „логике суштине” [упор. Hegel 1986: VI, 19–24]. То кретање тек у свом крајњем резултату води до апсолутне идеје, коју је Хегел накнадно могао да опише и теолошким терминима; но то још увек не значи да је она већ на почетку логике претпостављена. Чак ни наука логике узета у целини не представља „основ” Хегеловог система (који, као што је познато, има циркуларни карактер) у стандардом смислу. То је смисао Хегеловог учења о „три закључка” филозофског система из *Енциклопедије филозофских наука*: у извођењу система може се

поћи не само од науке логике, него исто тако и од филозофије духа или филозофије природе како би се показало да се сваки од ова три дела система преко друга два „спаја” са самим собом [Hegel 1986: X, 393–394].

Други ред разматрања односи се на Брдарову тврдњу да Хегел као филозоф за себе захтева лични монопол на истину зато што верује да је остварио непосредни контакт са апсолутом или Богом. Такво тумачење тешко је бранити када је реч о једном мислиоцу посредовања, какав је био Хегел, који ни сâм апсолут није схватао као непосредност већ као укидање посредовања. У методском погледу, Хегелово дистанцирање од непосредности најјасније долази до изражаја у његовој расправи са Шелингом, који је полагао право да се од почетка постави на становиште апсолута; према Хегеловој формулацији, Шелингов систем идентитета почиње непосредно апсолутним знањем, „као из пиштоља” [Hegel 1986: III, 31]. Много тога могло би се рећи о овом изразу. Склон сам томе да у њему чујем не само подруживање млађем, а славнијем колеги, већ отклон од Шелинговог „аристократског” саморазумевања: пиштољи асоцирају на двобоје резервисане за племство, уз искључење обичног пука; тај аристократски став, подзидан моралним разлозима, *in nuce* је садржан већ у Фихтеовом учењу да нису сви људи способни за интелектуални опажај. *Феноменологија духа* иде другачијим путем. Њен циљ је да индивидуалну самосвест рационалним средствима доведе на становиште апсолутног знања; она има неприкривено „педагошки”, али и демократски карактер. У том смислу, Хегел говори о „праву” сваке индивидуалне самосвести, па, према томе, чак и оне „плебејске”, да јој се покаже пут до апсолутног знања [Hegel 1986: III, 29]. Али, ни то апсолутно знање не значи одстрањење сваке предметности, пошто се и у њему јавља разлика између *самосвести* и њеног предмета, *јојма* – разлика која се исто тако укида јер самосвест у појму као свом предмету препознаје сопствену структуру. Од те тачке може да почне наука логике, која више неће бити теорија са знања или епистемологија, пошто је у њој „супротност свести” од почетка превазиђена; али та наука није ни нека онтологија која би била зависна од претпостављеног бића, које има примат у односу на свест.

Конечно, теза да је Хегел радикални мислилац секуларизације може се документовати и на његовој филозофији религије, посебно на његовој интерпретацији хришћанства. У Хегеловом тумачењу, филозофски садржај хришћанства не чини ништа друго до постајање Бога Оца човеком у његовом Сину, смрт Сина – дакле, *смрт Божија* – и ускрснуће Богочовека – *смрт смрти* – у оствареној духовној заједници верника [Hegel 1986: XVII, 218–344]. То остварење значи довршено *укидање* трансценденције Бога као непосредног, првобитног јединства („Оца”), коју је Хегел, такође под утицајем расправе између Фихтеа и Јакобија, протумачио управо као његову унутрашњу недовољност и „апстракцију” [Hegel 1986: III, 571–572]. И хегеловски схваћена историја спасења је процесуално самоконституисање „Бога” које се довршава у људској заједници. Хегелово виђење историје религије, која је већ као таква по тенденцији усмерена на посветовљење, завршава се хришћанством управо због тога што је

хришћанство религија у којој се укидање трансценденције доводи до краја. Наравно, у свести заједнице верника, и даље остаје жива представа о Богу као самосталном суштеству. Али, и тај остатак самосталности затим се раствара у филозофији, највишој форми апсолутног духа, која садржај *већ секуларизоване* религије преводи у форму појма [Hegel 1986: XVII, 341]. Према Хегелу, филозофија може да се лиши позивања на трансцендентног Бога. Имајући у виду Брдарову игру речи о хегеловском „Свет(ск)ом духу”, могли бисмо рећи да код Хегела Свети дух заиста постаје светски.

Све су то разлози због којих Маркс, за разлику од младохегеловаца, није критиковао Хегелову филозофију религије нити науку логике већ његову филозофију права, као и Хегелово схватање да се слободна људска заједница може остварити без радикалне трансформације материјалних претпоставки егзистенције човечанства. Напротив, у савременим облицима младохегеловске критике Хегела Маркс и Енгелс су видели само „идеолошко” разрачунавање са Хегелом. Брдар је, наравно, пре свега критичар Маркса, али се и у његовим делима могу уочити утицаји Марксовог мишљења, пре свега његовог концепта критике идеологије: у својим ранијим књигама, Брдар идентификује три „мегаидеологије” – либерализам, конзервативизам и егалитаризам – чијим је сукобом одређен хоризонт савременог мишљења [Брдар 2014: 223–238]. Његова заслуга није само у томе што се разрачунавао са сваком од тих идеологија појединачно, него што је и показао да управо њихово равнотежно стање на далекосежан начин сужава и ограничава поље онога што је могуће мислити. Дијалог са великим филозофима који је Брдар започео омогућује нам да у тим оградама уочимо напрслине које отварају другачије могућности мишљења, и да следимо њихов траг.

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Брдар, Милан (2014). *Наука и истина: зајосиављене персејективне филозофије науке*. Београд: Институт друштвених наука; Крагујевац: Центар слободарских делатности.
- Брдар, Милан (2015). *Између бездана и неба: критика Декартовог програма рационалног ујемељења као херменеутика нововековне филозофије*. Београд: Институт друштвених наука; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Брдар, Милан (2017а). *Solus sive communis: Кантово актуелност, ишћање ујемељења знања и айорија просвећивања*. Београд: Институт друштвених наука; Сремски Карловци: ИП Каирос.
- Брдар, Милан (2017б). *Ум Црне шуме I–II*. Нови Сад: Завод за културу Војводине.
- Декарт, Рене (2012). *Метафизичке медијације о првој филозофији*. Београд: Завод за уџбенике (превод, објашњења и поговор: Иван Вуковић).
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1975). *Estetika I–III*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1983). *Istorija filozofije I–III*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Werke I–XX*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1982). Selbstaufklärung der Vernunft. In: D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 43–64.

- Milislavljević, Vladimir (2006). *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Milislavljević, Vladimir (2010). Funkcije skepticizma: jedinstvo i osnov znanja u Hegelovoj „negativnoj nauci“. У: *Интердисциплинарност и јединство савремене науке* (ур. М. Ковачевић), Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, књ. 4(2): 71–83.
- Philonenko, Alexis (1993). Introduction. Dans: Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*. Traduction et introduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 7–22.
- Philonenko, Alexis (2010). *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*, Paris: Vrin.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

## CAN PHILOSOPHY DO AWAY WITH TRANSCENDENCE? A DIALOGUE WITH MILAN BRDAR

by

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ  
Institute of Social Sciences  
Kraljice Natalije 45, Belgrade, Serbia  
vladimir.milislavljevic@yahoo.com

**SUMMARY:** The paper examines the interpretation of three major philosophical figures – Descartes, Kant and Heidegger – proposed in the latest monographs by Milan Brdar. I argue that these valuable books can be best understood as parts of his unique program of criticism of the Enlightenment. In particular, they converge in trying to establish a single point – the one of futility of all attempts to found philosophy which dispenses with the transcendence of God. Brdar highlights the limits of the Cartesian *Cogito*, which is unable to prove anything more than the existence of the self as a thinking being, as well as the necessity of a transcendent God as a warrant for our clear and distinct perceptions. On the other hand, Kant is the very type of philosopher of whom Brdar approves – the one who managed to combine knowledge and faith. As far as Heidegger is concerned, Brdar’s survey of his philosophical evolution, especially of his conception of Being as transcendence and his late turn towards a „new religion“, is an additional argument for Brdar’s thesis. However, I argue that Hegelian philosophy represents a challenge for Brdar’s intent. On this point I depart from the conclusions on Hegel expounded in the two chapters of his monograph on Kant. In particular, I disagree with his view of Hegel, substantiated by some assertions from his writings, as a philosopher whose panlogism verges on theocentrism. In the final part of the paper I propose instead of several elements of a radically secular reading of Hegel’s logic, phenomenology and philosophy of religion. I also argue that Hegel’s philosophy sharply diverges from the foundationalist pattern of the Cartesian type.

**KEYWORDS:** Being, Foundation, God, Logic, Secularization, Transcendence





## НА ПУТУ КА ЖИВОТНОМ ДЈЕЛУ – ИЗМЕЂУ ТЕОРИЈСКОГ *OPUS*-А И ДЈЕЛОВАЊА: ЗАПАЖАЊА УЗ СПИСЕ МИЛАНА БРДАРА

ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА

Универзитет у Београду  
Факултет политичких наука  
Јове Илића 165, Београд, Србија  
[caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs](mailto:caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs)

**САЖЕТАК:** У овом чланку желимо да освијетлимо неке од најважнијих момената у досадашњем дјелу српског философа Милана Брдара, као и да назначимо понешто од онога што је важно за његову биографију интелектуалца и јавно ангажованог дјелатника. Поред бављења наглашено социолошки интонираним проблемима, он се у већем броју монографија суочава с бројним важним темама из историје философије, тако да његово проблемско бављење философском традицијом, из накнадне перспективе може да се посматра и као нехотично бављење историјом философије. Исходи његових теоријских суочавања прибавили су му самосвојно и важно мјесто у српској философији посљедњих деценија.

**КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ:** Милан Брдар, српска философија, историја идеја, историја философије, модерност

Милан Брдар је већ четири деценије присутан на нашој научној сцени – да су прилике боље и прикладније, могли бисмо рећи – и унутар научне заједнице, која код нас, нажалост, не постоји, макар када је ријеч о друштвеним и хуманистичким наукама. За то вријеме, он је привлачио пажњу озбиљних људи ширином тема којима се бавио, смјелошћу приступа, озбиљношћу бављења њима и не напослијетку – бројношћу својих дјела, од којих најпроминентније мјесто заузимају његове монографије. И поред изразитог, да је код нас озбиљне, институционализоване научне културе, могли бисмо рећи и дубоког трага који је оставио, закључење

Брдаровог дјела још није на видуку. Стога и овај осврт на његов досадашњи *орис* треба схватити као провизоран, али, с друге стране, потребан и мотивисан не само спољашњим, пригодним околностима.

Брдару одликује препознатљиви теоријски ерос – дакако, не као мишљење о еросу, већ мисао у који је уложен ерос, тј. страст која га је навела на све то чиме се бави(о). Зато се може рећи да он не бира своје теме, него су бројне теме бирале њега, што га је, некако нехотице, учинило полихистором. Он, дакле, није био ни у каквој потјери за ученошћу која је требало да буде сама себи сврха, већ су га његова радозналост и његов порив за разјашњењем и знањем тјерали на разне (теоријске) „стране”. Постоји, нипошто кодификована, а камоли канонизирана, опозиција између „образованих ерудита” и „оригиналних мислилаца”, на начин да се може бити више једно или друго, тј. човјек културе, односно човјек духа. Брдар је објединио обоје. Да је тако, то показује више његових радова и дјела, али изнад свих, колико могу видјети, његова *Философија у Дишановом йисоару*, која је књига европског формата. То је, поред осталог, и због начина његовога писања, а прије тога и мишљења. Он је способан и за минуциозно, аналитичко „копање у дубину” теоријске грађе, али и за занимљива повезивања, неријетко и пажње вриједне концептуалне синтезе. У вези с тиме, ваља рећи да он није мислилац ни само једне теме нити само једне дисциплине. То није ствар некакве теоријске незајажљивости, него непобитне чињенице да уколико се жели озбиљно расправљати о значајним темама, не смијемо устукнути пред конвенционалним међудисциплинарним преградама, будући да се фамозна „сама ствар” обично на њих не обазире. Управо на трагу тога, Брдару је пошло за руком да, поред осталог, буде и историчар философских идеја („историчар философије”), али и историчар идеја, или боље: философски историчар идеја. Њему рефлексивна о повијесноидејној подлози служи као паралелни контролни ток за разумијевање свјетске повијести. Притом, он не држи становиште, какво је, почевши од Маркса (Karl Marx), све више излазило из моде, као да се „философикалије” налазе у „безваздушном простору” у којем су философски проблеми и рјешења условљени само оним искључиво философским, као што избјегава и још већу пошаст савремене друштвене науке и хуманистике – социологистичко посматрање идеја и мисаоних феномена искључиво као епифеномена социјалних појава. Брдар стога у себи носи два комплементарна дара – да се разабера у друштвеним проблемима, не бјежећи од њих, али и да се, према потреби, „уздигне” над реалним контекстом и бави најсложенијим питањима.

Брдар, који увијек изнова демонстрира живост мисли, по правилу не преза од бављења најважнијим, суштинским темама – и то не једном или неколицином, већ низом оних најзахтјевнијих. Он оставља дубоко лични печат у написаноме, иако не пише есејистички, већ уз упадљиво настојање да задржи ниво научне акрибије. Отуда је њему блиско системско мишљење – које, наравно, није и мишљење система. То је јасно по широким захватима, али и прецизним анализима, које прелазе у, по правилу,

озбиљне синтетизујуће покушаје. Још једна важна темељна црта његовог мишљења приближава га нечему што би се могло назвати хегеловидним мишљењем – у добром смислу те ријечи. Брдар је мислилац који се непрекидно труди око епохалних синтеза; њега занима судбина философије, мишљења, умјетности, најпослије човјечанства – посматрано прије свега путем билансирања човјекових духовних творевина.

Брдар, међутим, није само посматрач, неко ко из угодног прикрајка мотри и зре, него и онај ко се изричито и одлучно мијеша у токове друштвене стварности државе и народа којем припада и којем је обавезан. Он тиме доводи до највишег реалног појма оно што би требало да буде телос епохалног мишљења – епохално дјелање, као његову органску допуну. Притом, наравно, нико никоме не може јамчити да ће његово социјално, културнокритичко ангажовање бити „успјешно”, мада је у овом случају и тзв. „буђење свијести”, тј. ангажовање за промјену опажања и мишљења, равно успјешности мишљења. Брдара притом не занима то што је настојање на епохалном дјелању из глобалне „провинције” (а притом и унутар ње он се, због одлучности својих иступања, налази подаље од тзв. „мејн-стрима”) безизгледније од аналогних покушаја по свјетским метрополама, односно „метрополским” друштвима. Он нема илузију о некаквој системској независности српске државе и српског народа од глобалних токова, али зато истрајава при ставу о налогу постулативног држања референтног мјеста српске културе при њој самој, а не провинцијалне хетероцентричности, која само немоћно жели да опанаша метрополу, суштински је не разумијевајући и живећи у продуженом неспоразуму с њоме, и баш тиме додатно продубљујући своју провинцијалност. Узгред, у својој терминалној фази, *провинцијалности њосијаје и (а)морална катигорија*. Наиме, до краја доведено становиште провинцијалности значи пристанак на одрицање од права на самостално суђење, на кантовско *sapere aude*, тако да самоскривљени провинцијалци суд о добру и злу, чак и о ономе што само треба да чине и у локалним пословима, препуштају самоопуномоћеној, према нашој маргини често насилничкој метрополи, показујући притом силовиту мржњу према суграђанима који одбацују такав став, нарочито ако су они мислећи, као што је Милан Брдар.

Брдарово ангажовање започело је оним што је било животноповијесно условљено – животом у социјализму одређеним наглашеним социопсихичким притиском на уподобљавање личних ставова и појединачног понашања траженој идеолошкој парадигми. У том смислу, отпор – на нивоу става најприје, а онда, колико је то било могуће и одрживо, неприватне ријечи (јер јавна је често била онемогућена) – представљао је начин иницирања интелектуалца за интелектуалну часност, али и за самостално или са сличнима себи удружено трагање за намјерно скриваним истинама о друштвеној стварности. Наравно, када се тако почне, у најмању руку је неозбиљно – као што се „десило” многим источноевропским „дисидентима” – завршити као огавни поборник једва нешто мање идеологизоване и моралне неодбрањиве садашњости.

Зато је Брдар изразито *антиијировинцијални мислилац* који не жели да се задовољи, како он каже, „аквизитерским” послом доношења и ширења „великих идеја” у „нашу средину” (читати: духовну провинцију). Он се не подређује оној врсти „науке” и „теорије” која „иде”, будући да је данас скоро све *a click away*, те се не мора физички ићи у „велике центре”, па се тамо инспирисати некаквим квазинаучним „јеванђељима”, онда се „вратити” и овдје то предавати и преносити. Штавише, то технолошко усмрђивање простора и, наизглед, културне даљине, изразито погодује производњи и одржавању суштинске провинцијалности. Данас је свијет мали – како је то говорио Колумбо у вријеме када још ни изблиза није било тако као данас – па нема потребе да се иде у Париз, Лондон, Њујорк да би се чуло шта се тамо прича, јер ваљда толико познајемо „основне” стране језике. Коначно, није ни социјално, па ни морално, оправдано плаћати такву „ДХЛ-интелигенцију”, људе који ће само „ићи” околу и преносити.

А Брдар, напротив, показује шта би могла да значи умно-просвјетитељска стратегија у сопственој култури, шта значи изворни патриотизам интелектуалца, насупрот провинцијалној, идеолошки „еманципаторској” не-стратегiji. Он, додуше, јесте патриота на идејно-идеолошком плану, али овдје се не говори о томе. Можете бити и „либерал” или „космополита”, али када је неко интелектуалац по својој социјалној формацији, тада се поставља питања шта он ради, како покушава да допринесе својој заједници? Тако што покушава да је уздигне, да јој објасни, покаже – а да се притом не појављује као нека врста периферног изданка дешавања, идеја, укуса.... из „великога свијета”.

Ту ситуацију философ Миле Савић звао је позицијом „маргиналних свјетова живота”. Наиме, он обрасце, топосе, фигуре, напосто традицију европског умног мишљења усваја и користи и за аутономну, препознатљиво *маргиналну самоконститицију* – не у вредносном значењу, него у смислу онога што је типично овдашње, што је, дакле, утемељено, живо. То му омогућује не само да умним наочарама гледа на овдашњу стварност него и на ту Европу и „свијет” одакле нам је и дотекла традиција мишљења ума. Уколико маргина успије да се интелектуално уздигне на оно што се културнотиполошки зове полупериферијом, у стању је да позицију ума, према потреби, окрене и против његове постојбине, тзв. Запада, уколико он доминантно стоји на морално неодбрањивој позицији, а нарочито ако притом и најозбиљније угрожава ваш народ. Одбрана српске позиције, како то Брдар добро, својим примјером показује, то није залагање за неку случајну датост, која је, ето, *наша*. Патриотизам као свјетоназор није споран, али када је неко заиста интелектуалац, тада нема право да само на основу родољубља утемељује своје јавно ангажовање. Он то мора знати и да општије теоријски утемељи, иначе то постаје једна пука партикуларна нарација.

Поменута полупериферија није, наравно, „средиште свијета”, али не мора стога бити осуђена да тавори као духовна провинција. Маргину, наиме, нико није проклео да не смије самостално да размишља. Бити на

маргини зато не значи бити на периферији. Штавише, позиција маргине је драгоцјена стога што из ње свјетски токови могу да се сагледавају другачије него из метрополе, а сагледавати другачије често значи и моћи не само другачије него и исправније видјети. Врхунац маргине јесте да усвоји оно што је заиста вриједно у метрополској традицији, што је могуће под претпоставком препознавања и операционализовања истинских мјерила, када усвајање престаје бити пуко, механичко опонашање. Шта значи свести се на праву паланку, јасно је када поменемо један топос фамозне, много пута злоупотребљаване, али у својој сржи дубоко провинцијалне књиге: *Философија њаланке*. Паланчанин није онај ко је одређен извјесним („парохијалним“) обрасцем духовне привржености, већ, напротив, онај ко није у стању да усвоји висококултурне духовне тековине, ко није у стању да разликује вриједно од безвреднога, пролазно од остајућега. Бити паланчанин је трансидеолошка позиција, која се конституише недостатком мјерила, а тиме увида, образовања, а најпослије и достојанства.

### ЧВОРИШТЕ МИСАОНИХ СУСРЕТА

С чим год се суочава, о чему год да размишља – па и о Хајдегеру (Martin Heidegger), с којим се суочио „под старе дане“ – Брдар се, и поред уобичавања бројне литературе, увијек држи тако као да је сâм у игри, као да искључиво сâм треба да се суочи с проблемима и мислицима с којима је изабрао да има посла. У тим његовим, постулативно самосталним суочавањима с озбиљним питањима нарочито је убједљиво показивање, како он каже, „коријена модерне мисли“, а заправо, *mutatis mutandis* и модерности, у вјери, односно у кризи вјере, најпослије у узајамним сукобљавањима продубљиваној кризи посебних конфесија унутар – то је потоњи повијесноидејни конструкт – тзв. „западњачког хришћанства“. То тешко могу да схвате људи који су далеко од религије, иако овдје није ријеч ни о каквој личној (Брдаровој) (не)религиозности, већ о дубоком познавању повијести идеја.

Како је, примјера ради, Декарт (René Descartes), који је образовно-васпитно потекао из језуитског колегија, доспио до духа теоријске сумње? Ту је нарочито занимљива унутрашња, концептуална, не историјска генеза картезијанске позиције, која га води у смјеру протестантизма, иако се, као искрени римокатолик, при ходочашћу у светилиште у Лорету заклео да ће, ни мање ни више, докучити истину. Брдар то, поводом *Медијација*, овако региструје: „[п]омерање од католицизма, примљеног путем језуитског и схоластичког образовног дрила, у окриље протестантизма. [...] У *Медијацијама* се заступа директан однос према Богу, без посредовања Цркве, а рачуна се на истину као дар божанске добротe, који се стиче само у 'светлости природног разума'“. Тако је, на концу, постало могуће да „један [римо]католик (Декарт) сконча у једно *par excellence* лутеранској схеми“ [Брдар 2015: 143, 154]. Колико је то било у духу хришћанства, то је посебно питање. У сваком случају, ријеч је, испоставило се, било о неспоразуму, али не случајно, већ повијесно, тачније повијеснодејствено

(*wirkungsgeschichtlich*) плодотворном – у дословном смислу, онога што даје плод, сматрали га корисним или штетним. Наиме, када изда повјерење у све, тада се, по природи ствари, човјек више не може ослањати на посредовања (јер посредништво подразумијева и повјерење), већ прије може рачунати на непосредност. То и јесте оно што протестанти траже и спроводе – непосредни контакт с Богом. У тој дискусији, без обзира ко је заправо и суштински био у праву, онај ко наступа са становишта скепсе је, структурно условљено, мање-више унапријед победио. Ако се, наиме, уђе у расправу с онима који (више) не вјерују – а морате, јер их другачије не можете убјеђивати, нити другачије можете ограничити њихов друштвени, па и епохални утицај – морате се против њих борити на њиховом „терену”. Наиме, код њих се не може претпоставити прихватање ауторитета Цркве, нити повјерење у Свето предање, већ се „на лицу мјеста” ствари морају „израдити”. И отуда тај примат духовно-културне фигуре непосредности.

Наиме, према Брдару: „Реч је о кризном стању у коме индивидуум спада на самог себе, на ивици очаја и у тежњи да поврати извесност у односу с још увек живим Богом.” „[о]дбацивање свих посредовања између ја и Бога рефлекс је кризе до урушености свих институција захваћених скептицизмом.” „[у] спору реформације и католичанства на метанивоу побјеђује прва, јер када се доведе у питање предање, односно повјерење, тада се на основу принципа неповјерења (скепсе) може изградити нови почетак, па је дисконтинуитет с традицијом, чак и када се она жели очувати, неминован” [Брдар 2015: 150, 154].

То се, негдје, поновило код Хајдегера. У писму из 1919. године надбискупу фрајбуршком он каже да му је „систем [римо]католичанства постао неприхватљив” – штагод се под тим „системом” подразумијевало. С друге стране, он је захваљујући својим читањима апостола Павла, упркос одгајању у римокатоличкој средини, убрзо постао чак један од водећих инспиратора обнове протестантске теологије 20. стољећа, захваљујући својим фасцинантним тумачењима у евангелистичком семинару у Марбургу средином двадесетих година 20. века. Ни Хајдегер нити Декарт нијесу изабрали да „постану” протестанти, већ су у ту констелацију „упали” вољом или силом епохе, порастом модерног неповјерења у традицију – не само у ону црквену, већ у *традицију као духовну форму* уопште. Они су то притом некако и осјетили, чак и препознали – наравно, Хајдегер кудикамо више него Декарт.

Како, надаље, изгледа Брдарово философирање на дјелу? Почећемо с оним што је, држимо, вриједно уважавања и достојно инспирисања. Ево једнога од таквих синтетичких, историјскофилософском и историјскоидејном садржином раскошно обдарених мјеста:

„Последњи степен језичког заокрета је прагматички заокрет. Довршење обрта од мишљења ка вандискурзивном чину у пост-хегеловској философији догодило се са [Мозесом] Хесом (*Философија чина*), а потом с Карлом Марксом. Марк експлицитно



изводи обрт од мишљења на револуционарни чин! Једино отварање перспективе философије после Хегела било му је њено саможртвовање у политичкој револуцији (тзв. 'реализација философије'). [...] Био је то уједно и почетак авангарде. Говор философије преводи се у „говор оружја”, како дословног, тако и реторичко-полемичког. [...] С исходом логоцентризма, то чини пун лук могућност авангарде 1844–1979: од промене свега вандискурзивним чином – до промене света дискурзивним чином. Од Маркса до Дериде. Промена света и револуција на крају су остале без референта” [Брдар 2002: 208].

Прегршт је оваквих мјеста код Милана Брдара и због њих би требало да остане упамћен у нашој философији. Из њих се може нешто научити, чак и ако се с њима не слажете, мада је тешко с нечим оваквим не сагласити се. Овдје је на дјелу сјајна анализа допуњена синтетичко-архитектоничком конструкцијом, која на први поглед дјелује самовољно и збуњујуће, а затим видите да је то ипак истинолико, да је то могуће легитимно тумачити управо на тај начин.

Једна од ствари по којима би Брдар могао остати упамћен у нашој философској култури јесте његово разобличавање Маркса и деструкција марксизма као повијести дјеловања Маркса. Карл Маркс није имао интерес за сазнање, већ за *радикално повијесно дјеловање*, зато што он (Маркс) већ „све зна”. Он вјерује да посједује безусловну истину у коју може вјеровати само *самоапсолутизовани здрав разум*, који је од својега *мнијења најправно неупитну догму*. Да је тако, „о томе сведочи његова фантазија да свет више не треба тумачити, већ мењати”, што је значило да тек он, а не Хегел, поседује апсолутно знање” [Брдар 2002: 307]. Узгред, Хегел у *Феноменологији духа* говори и о становишту самоапсолутизованог здравог разума, чиме антиципативно ставља Маркса на становиште радикалног просвјетитељства. Ако се све претходно речено има у виду, може се устврдити да Маркс заправо није имао истински философски хабитус, да није имао држање философа (иако је имао смисао за философско расуђивање), већ идеолога (или, у жаргону марксизмом инспирисаног југословенског социјализма: „друштвено-политичког радника”) који је, поред осталог, и Хегелово теоријско наслијеђе преусмјерио у идеолошке сврхе. На тај начин Маркс је обзнанио оно што је постала епохална истине повијести идеја – надолазак примата идеолошкога над идејним, који иде до те мјере да идеолошко постаје становиште суђења и самим идејама.

Преокренути Хегела на главу, то је оно што је Маркс хтио и на свој начин урадио. Подсећамо, за Хегела је философски назор „изокренути свијет” назора здравога разума. То значи да Марксовим напором, према закону двоструке негације, мјеродавно држање теорије вратити теоријско држање на став здравога разума, надграђеног притом једном изузетно развијеном и радикално практицистички усмјереном идеолошком платформом, која своје исходиште нема само у епохалном билансирању сопственога доба, за шта је Маркс имао извјесни слух, него и у ауторовим, тј.

Марксовим личним, теоријским непотврђеним назорима, па и идиосинкразијама. Маркс, то је радикално ангажовани здрав разум који је неке фигуре Хегелове философије ума истраго из њиховога контекста и самоволно их (зло)употребио. Маркс стога није настављач Хегела, већ неко ко је према сопственом нахођењу склопио поједине његове идеје, као када не увијек довољно даровити сљедбеник чита неког великог мислиоца и његове идеје насилно, понекад и у стилу полуинтелигента, стрпава у своје интерпретативне схеме које се никако не уклапају у наслеђе великога барда. Ту је Хегел употребљен за покушај довођења до појма сопственог радикалног акционизма, чиме би та конструкција била „стављена у погон”.

У вријеме када је Бог у епохалном смислу постајао мртав, а била је већ и било каква верзија привилеговане трансценденције, укључујући и „Хегелов” Апсолутни дух, човјек је заиста, нуждом прилика, био позван да самостално гради свијет, да га понесе на својим плећима. Маркс је утолико био добро осјетио да је наступила епоха дјеловања, вријеме у којем ће људска акција имати неупоредиво већу улогу него икада раније, будући да више пред собом није имала никакав идејно-космолошки обавезујући предложак. То је био смисао онога да је философија довољно дуго (само) тумачила свијет, и да је дошло вријеме да га мијења, тачније да се, преобучена у идеолошко рухо, само ангажује.

Наиме, он, као и сви који су застали на догматском становишту, на просто „зна истину”, па му зато остаје да само дјела. Зато се може рећи да би Маркс, мимо његове економске мисли – да нажалост његова теорија није стајала главе десетине милиона, а несреће стотина милиона људи – данас вјероватно био заборављен. Наравно, могуће је повијесно позитивистички узвратити да о Марксовој величини свједочи то што је успио да надахне милионе. На то се може узвратити само: то не значи ништа, јер и Хитлер је надахнуо милионе, с познатим посљедицама. Другим ријечима, Херостратова слава не мора бити знак истинског теоријског формата и ваљане историјске „визије”. У вријеме када је вјечни поредак мртав, повијесна дјелотворност – насупрот Хегеловим метафизичким конструкцијама (узгред, дакако неодрживим), гдје је повијесна дјелотворност сигуран знак *умоодабраносиџи доџођеноџа* – не мора бити никакав показатељ да иза фактички дјелотворнога стоји нека истина, а камоли неки ум, рецимо тзв. „еманципаторски”. У богоодбјеглом свијету привид влада и повијешћу.<sup>1</sup>

## ИЗМЕЂУ ХЕГЕЛА И КАНТА, ДО ПЛАТОНА

Крећући се вишекратно и полиаспективно дуж токова повијести философије и мишљења, Брдар се увијек изнова враћа на неке од њених протејских фигура. Тако му се десило, као и многима другима који су се

---

<sup>1</sup> Погледајмо какви „пајаци” данас фигуришу на повијесној сцени, као „лидери”, „државници”, „визионари”, они од чијег става нешто стварно или наводно зависи. Напросто, повијест је постала *џоље бизарносџи*, тако да дјелотворност у таквој повијести не може бити показатељ оличења истине, ума који наводно стоји иза тога, него само онога што та ствар и предњеплански посматрано јесте – успјешна. У фактуализованом свијету иза чињеница се не мора крити никаква поштовања достојна *суџџиџина*.

одважили на озбиљно суочавање с мисаоном традицијом, да се и он нађе суочен с алтернативом: којим се од двојице највећих мислилаца њемачког идеализма инспирисати. Он је изабрао Канта. Ипак, рекли бисмо да је Брдар кантовски „архитектоничар” на хегеловски начин. За Брдара архитектура није начин на који он објашњава ствари, није тек хеуристички употребљива схема, већ је то начин на који се могу реконструисати збивања повијесног процеса, не нужно на начин на који се он сâм одигравао. Таквим схемама генеришу се ментални простори у које се смјештају идеје и феномени какви можда нијесу били по себи, што нам, међутим, помаже да их себи боље разумијемо, али и да им придамо повијесно-епохалну димензију, каква је кантовском „архитектонизму” обично била страна. Брдарово опхођење с властитим схематизмима креће се између регулативног и конститутивног, било да се схвата као услов могућности промишљања нечега, или да се сматра саконститутивним за саму ствар.

Брдара, једном ријечју, одликује слободно конструисана „архитектоника” која се трансепохално креће у духовно-философским просторима уз оригинално повезивање и изумијевање различитих тема и историјско-философских фигура, укључујући хегеловским духовним формама надахнуто епохално мишљење, којим се показује да је и послје плодотворно, или макар привлачно провокативно, коришћење хегеловских интерпретативних топоса на оригиналан начин и без претпоставки метафизике духа највећег њемачког мислиоца, којој Брдар, узгред, није склон. На основу тога могуће је веома занимљиво, а неријетко сасвим употребљиво повезивање филозофије, умјетности, свјетске и друштвене повијести, укратко – оригинално промишљање духа времена. Један од критерија плодности примјене хегеловске парадигме, ако је он, да тако кажемо, „крсни кум” модерног европског епохалног мишљења, јесте реакција на епохалне догађаје из 1989. године. Милан Брдар је био један од малобројних и данас јавно познатих интелектуалаца који је добро осјетио смисао тог догађаја-међаша.

Још једна важна кантовско-хегеловска контроверзија које се, не можда интенционално, дотиче Брдар, јесте однос разума и ума. Према Хегеловом општепознатом диктуму, разум без ума је нешто, а ум без разума ништа. Он, насупрот Канту – који ум и разум хипостазира у двије моћи – заступа тезу о њиховој интеграцији у јединствено држања – као што се интегришу, рецимо, чулност и мишљење – тако да тамо гдје нема потребе за „умовањем” (здрав) разум задржава своје право. Наравно, случајеви гдје је ум „надлежан” не могу се априорно одвојити од оних гдје није, будући да понекад и код „најобичнијих” ствари најнеочекиваније може врцнути дијалектичка искра која ће у потпуности промијенити перспективу на датост. Мишљење, као мисаоно држање спрам стварности, уједно представља и држање спрам самога себе као мишљења, тако да оно, уколико је довољно изграђено, може да процијени гдје и када је неопходно дијалектички ревидирати назор природнога става, у којем сви ми увијек стојимо, а гдје и када пак не.

И баш тамо гдје изазива одобравање, Брдар у неким другим обзирама побуђује на преиспитивање властитих погледа. Притом, како је већ

наговијештено, он прозива на одговор на његова тумачења, и када се не слажете. Мисао од довољно формата то увијек чини. То, најпослије, ради и традиција, као што исправно „толкује” Гадамер (Hans-Georg Gadamer). Поред традиције не можете проћи равнодушни, и када јој ускраћујете сагласност. А Брдар ће, вјерујемо, ако се икада буду успоставили механизми самовредновања српске философске културе, наћи мјеста у њеној (про)тумаченој и присвајаној традицији.

Шта овдје, конкретно, имамо у виду? Да ли је, наиме, било одрживо остајање при кантовској позицији, како се у *Философији у Дишановом њисоару* изјашњава Брдар? Можда је већ и сâм Кант назначио да није, ако оставимо по страни Шопенхауеров, колико ингениозни, толико и деструктивни покушај, који показује да се пошавши од Канта може ићи и „завршити” сасвим некантовски – самокритичким запажањем о „трансценденталној случајности” категорија чистог разума. Дакле, у темељу рационалности је континентност, темељ ума је не-ум. Слиједећи логику овакве аргументације – која, узгред, такође не би смјела бити апсолутизована – могло би се рећи: није Хегел био „далеки кум постмодерне” [Брдар 2002: 308], већ прије Кант. Хегел се као нико други прије и послје њега, укључујући и Хусерлов херојски покушај, трудио да отклони не-умско у заснивању ума.

Оно што може изазвати недоумице у Брдаровој, сматрамо, најзначајнијој књизи, која је требало постати и утицајна на српскојезичком философском простору, јесте његово одређење сљедећег низа: Хегел, Маркс, Лењин, Лукач, Критичка теорија, Хабермас, које он назива „авантуристима дијалектике” [Брдар 2002: 309]. Ово буди недоумице. И већи од Брдара су, узгред, имали овакве херменеутичке излете. Тако, примјера ради, Хајдегер у својој монографији *Ниче (Gesamtausgabe 6.1, 6.2)* тврди да Платон није ништа мање нихилистичан од Ничеа. Аналогно томе, и њемачка позна романтика је, како се одавно усталило у англосаксонском културном простору, крива за нацизам. Овакво закључивање, међутим, може се оквалификовати као *џовијеснодјелайни ѓривид (wirkungsgeschichtlicher Schein)*. Не тек према посљедицама, него чак према мање или више нелегитимном позивању потоњих на пређашње – без улажења у суштинску заснованост тог позивања (а већ је назначено да је Маркс далеко од тога да буде мјеродавни хегеловац) – закључује се не само о могућој, постојећој, него чак и о нужној вези између (наводних) предака и (нелегитимних) потомака. Најпослије, Хегел се од свих који су побројани у овом низу разликује по томе што се не позива на приватне извјесности, већ сматра, као и Платон, да му је било дато да причаствује вјечној истини, без обзира на то што би скептичка позиција баш могла приговорити да је он своје приватне извјесности прогласио вјечнима, као и неки од наведених „авантуриста”.

Ипак, можда понајвише неслагања, макар код нас, изазвала је сљедећа тврдња:

„[п]рича о томе како је постмодерна ’странпутица’, ’конзервативизам’ и опасност по ’праву философију’ има пандан у увиду

да је философија озбиљног ума, у чије име је прва била одбацивана, *већ од својих њојцака* била на путу на чијем крају ће се закуцати у постмодерну и показати се – као странпутица! Она је испричала свашта о постмодерни само зато што је била слепа, па у њој није на време препознала – себе. Сва је била само пресвучена пожуа за моћи” [Брдар 2002: 305; наше истицање].

Та предетерминисаност повијести духа, тако да је у почетку већ био заложен негативни исход и испад из аутентичности, постоји у Хајдегеровој студији „Ријеч Анаксимандарова” из 1941. Најприје је, двадесетих година, на Ничеовом трагу, говорио да се испад десио негдје са Сократом и Платоном, да би онда, усред катастрофе у којој се поново нашао европски и остали свијет, ревидирао тезу и тренутак почетка неаутентичности помјерио на сâм почетак. Није ли то одјек познозимеловске тезе о „патологији културе”?

Брдар узорно деконструише постмодерну, али оваквом тезом изворно присутном пожуа за моћи побуђује недоумицу – да ли је ријеч о емпиријској тези или постоји нека врста уграђеног, негативнометафизичког порива, на трагу Ничеа (Friedrich Nietzsche) и Фукоа (Michel Foucault), који је израз тога што је моћ заправо трансценденталија знања? Ни једно ни друго, а поготово ово друго, не може се доказати, а као теза је крајње невјеродостојно или истиноненаликујуће. Штавише, она не само што се не може доказати него се, што је још горе, не може „фалсификовати”, не може се концептуално-семантички смислено ни оповргавати.

Истини за вољу, Брдар, и то је још једна упадљива врлина његовог опуса, у монографији *Између бездана и неба* даје убједљиве аргументе за тезу која би се схематски могла свести на тврдњу да је парадигма утемељења (што је, подсјећања ради, једнако као и топос извјесности, проблем нововјековне, а не читаве историје философије) усљед мањка заснованости проистеклом из неуспјеха своје амбиције, произвела спонтани порив за његовим компензовањем не епистемолошким, већ волунтаристичким (само)утемељењем, или прије квазиутемељењем – у моћи. Да није овога иницијалног дефицита, не би било потребно, а ни могуће, да се од мане прави врлина, и да се сазнајнотеоријска недовољност преображава у жудњу за моћи. Ова теза звучи привлачно, чак узбудљиво, али она је „само” емпиријска и до ње се може доћи на основу анализе повијести философије и повијести идеја, па се за њен стварни, повијесноидејни корелат ипак не би могло рећи да спада у изворни („ресентиментски”) репертоар теоријске метафизике.

Да ли је окрет ка субјекту, који је, како сматра Брдар, био нужност епохе (*Solus sive communis*), Канта сачувао од арбитарности и грешака, тако да је штета, како он вјерује, што европска философија није могла истрајати на његовом путу? Је ли свођење ума на моћ – Ниче, Критичка теорија, Фуко, Брдар – епохална истина, оно што се десило у дослуху с епохалним кретањима, или је то, *уколико се универзализује*, самовољна историјскофилософска интерпретативна конструкција? Ево како Брдар

то формулише: „континентална философија после Канта направила је судбоносни преокрет, тако што је напустила парадигму знања и прешла у парадигму моћи. Да ли је постајања *ratio*-а дјелотворним равно надоласку парадигме моћи?” [Брдар 2002: 304]. Ако је Брдар овдје заиста у праву, тада се философи баве *узалудним њозивом*, а у смислу друштвене праведности, онда би лако могли бити оптужени да су друштвени паразити.

Брдар је, поред осталог и приватно, више пута говорио да је врхунска методологија на дјелу када се њоме неинтенционално барата – када се она као таква не види, као ни рад на уредности у кући добре домаћице. То се може примијенити и на Хегела. Кључна ријеч његове философије није моћ, већ право, у крајњем, у дјелотворности ума, о чему се сања од Платона. Ту је моћ тек епифеномен дјелотворности објективнога ума, па се стога, као сирова моћ, и не појављује. Само ако се право и ум не могу утемељити – право у уму, а ум у праву – тада се тај иницијални дефицит појављује као моћ, тј. као без-правност и без-умност.

Моћ постаје само-моћ када остане лишена вјеродостојне санкције, рецимо оне потекле од оностраности, али не нужно. Кључно је да се моћ не заснива ни на чему (очигледно) арбитарноме, а тиме и, макар потенцијално, *ipso facto* насилноме, када лако може постати приватна, противумна, насилничка и неправедна. Не тврдимо, разумије се, да Хегелова философија у себи не носи извјесне насилне потенцијале, да је неке од њих само идеолошки заогрунула у теорију. Ипак, иманентно посматрано, у Хегеловом систему моћ је секундарни појам.

Није, макар што се нас тиче, могуће слиједити Брдара ни и у процјени Платонове улоге у историји философије: „*Платон је зачетник илузије*, које се философија двије хиљаде година држала као метаистине: да се утемељење остварује доласком до једног, врховног принципа свију ствари, из којег онда ове дедуктивно могу да се изведу” [Брдар 2015: 166; ауторово истицање]. Тиме и Брдар приступа утицајном „хору” (Ниче, Хајдегер, Фуко, Дерида /Jacques Derrida/), који у Платону препознаје првосвекривљеног – не само за злехуду судбу философије, него и европског, философоцентричног духа. На страну то што је оптуживање Платона за пропаст философије слично као када би се, примјера ради, Бах оптужио да је упропастио музику, с том разликом да Бах можда јесте највећи композитор, али није неко ко је утемељио парадигму музике, што Платон јесте урадио с философијом. Код Платона, међутим, нема проблема утемељења – зато што нема, нити може бити радикалне сумње. Он чак не осјећа обавезу извођења знања, него полази од тога да је оно могуће, односно да „постоји”, при чему, као додатну хипотезу, „учено мнијење” претпоставља да оно може бити доступно из највишег искуства, искуства Највишега, које се посређује малобројнима.

На сличан начин, тешко је сагласити се са сљедећом оцјеном:

„За обојицу [Хегел и Платон] је презир пута мњења, пошто су се наводно докопали врховне истине, значи ускраћивање свима другима могућности да се истим тим путем оспособе да



постану компетентни саговорници. Уместо тога, држали су се ароганције да се истина 'не саопштава смртницима', јер за њих има значење колико бисери за свиње (Платон)..." [Брдар 2015: 167].

Када је ријеч о Хегелу, није ли макар феноменологија духа величанствени споменик не само постајања мнијења знањем, него и ауторове наглашене бриге баш за то? У Платоновом случају, потпуно се занемарује његово учење о писму и писаности, гдје он објашњава зашто не треба у писаном облику да саопшти пуну истину до које је допро – за разлику од езотеричних предавања у Академији, гдје је управо то излагао. Највише, допавши руку неспремног читаоца, може штетити и њему и том учењу, изазивајући чак, реченом данашњим рјечником, и идеолошке аберације. Иза тога стоји начелно схватање о слабости писаног логоса, а не о Платоновом ускраћивању бисерја свињама. Уосталом, да је тако, зашто би у *Држави* они који су изашли из Пећине имали и „морално-политичку” обавезу да се у њу врате, да и остатак покушају да извуку из ње? Најпослије, Платон је, као мало који мислилац, имао лично искуство, када је, у жељи да помогне заједници – да је извуче из таворења у мнијењу, а не припремивши контекст – покушао да саопшти голу истину. Он је био продат на пијаци робова зато што је у настојању да обистини своју теорију, покушавао јавно да говори истину.

Ово је заправо „генеолошко-археолошко” аргумент, ничеовско-фукоовско провенијенције, који је према својој структури близак *инверзио-ваном дискурсу моћи* њих двојице. Од протеста против „ароганције зналаца”, па до констатације да је сама разлика знање – незнање „трећи облик искључивања” (Фуко), није велики корак.

С друге стране, Брдар прави контрадуберзивни окрет употребом неких од препознатљивих полуга антиментализма, који је дјеловао субверзивно управо спрам водеће линије европске мисаоне традиције, а која би се, за ову прилику, могла именовати као философија духа. Наиме, ако је значење неког појма или исказа, према прагматизму, који у том погледу слиједи и логички позитивисти и Маркс и марксисти, оно што се чини када се он „узима у уста” (дакле чин), тада таква философија конвергира с умјетничким акционизмом и она, као баш таква, постаје блиска перформансу.

Постоји још једна не само ванфилософска, него и вантеоријска фигура која, како то Брдар прецизно препознаје, описује нови положај философије у савремености. То је авангарда. Маркс је можда први који је овај војнички термин увео у теорију, а свакако је захваљујући њему он постао тако чувен. У том контексту, можда је најчувенија историјска појава која одговара представи о „предстражи” светог Јована Претече. Он није само вјесник, као Хермес, него он има и најдиректнији, речено секуларним рјечником, „хришћански ангажман”. Из хришћанске позиције, он је укључен у план обзнањивања божанскога у оностраности. Авангарда је у чврстој вези с оним што репрезентује и оно, под одређеним околностима, заиста може постати оличење духа једнога времена. Код самога Маркса

„авангардност” заправо постаје симбол самовољног проглашења једне слободнолебдјеће мисли за оличење (радикално секуларизованог) „свјетског духа”, да би се у умјетничким авангардизмима друге половине 19. и прве трећине 20. стољећа објелоданила бесуштаственост умјетности, тј. да она функционише само као немоћна, безначајна фуснота спрам самофактичке, масивне, непомерљиве, и стога премоћне, али зато расуштовљене стварности. Од хегеловског повијесног пројекта сједињења суштине и постојања остала је наметљиво, тешко постојање лишено суштине, што га утолико чини подобним за самовољно преобликовање.

Занимљиво је, међутим, то што у равни повијести идеја, односно шире, повијести идејних пракси, долази до конвергенције, што се дешава у философији и умјетности. Утолико, на метанивоу, тзв. авангардност јесте негативна истина свога доба – показатељ духа времена који је испао из космичког колосјека, постајући податан за преоправљање и/или поигравање. С једне стране, за антименталистички оријентисану философију (постструктурализам, прагматизам, позитивизам) – телос мисли није суштина, идеја, већ чин. Примјерени израз такве усмјерености можда представља прагматичка теорија значења према којем је значење појма равно оној пракси која се регуларно фактички доводи у везу с његовом употребом. Аналогон тога у умјетности је текстуализам, за који је безначајна семантичка интенција, чак и семантичка рецепција, будући да се све претвара у спонтану, десубјективизовану „игру означитеља”, односно, деридинских, „трагова”. Брдар то немилосрдно сажима лапидарном дијагнозом да су: „[п]остмодерни текстуални перформанси у философији еквиваленти појаве Дишановог писоара у умјетничком простору галерије” [Брдар 2002: 301].

То је равно побједи без-значајности, у игру ради игре, ради новине, или напосто *исцјраживања* – не као научног испитивања, него бизарног поигравања стварним, као дијете који комада играчку, жели да види шта је унутра, или напосто шта ће се десити при деструкцији. Та логика је нарочито на дјелу у авангардној умјетности, која све мање постаје умјетност, а све више самосврховити (самовољни) експеримент с умјетношћу, односно над умјетношћу. Није ли тада, да покушамо да „продужимо” ову аналогију, и антиментализам нека врста постфилософског експеримента над философијом? Утолико се прагматицизам, као посвуда видљива тенденција унутар повијести философије, уклапа у *свеојшћу дијалектџику авангарде*, као логике онеозбиљене збиље.

Најпослије, и велики револуционари 20. стољећа могу се посматрати као авангардисти, на начин да они – иако на Марковом трагу почињући као тобожњи вјесници неминовног надлазећег духа времена када не само људи него и стварност почиње да се опире њиховом самовољном експерименту – најпослије, у жарости, убијају стварност. Њихово дјело (револуција) постаје аутореферентно, оно што жели да истисне стварност. Тако његова сврха престаје бити поправљање стварности, већ самоодржање револуционарног перформанса. Револуција постаје постреална,

псеудостварносна фуснота уз стварност, као што је и авангардна умјетност постумјетничка фуснота на епохално окончани процес повијести умјетности. Фигура револуције обзнањује крај стварности и почетак епохе без-значајних, без-смислених покушаја да се успостави аутореферентни, без-стварности поредак смисла. Уосталом, читава повијест модерне показује да човјек, када се ослони само на себе, не успијева да дође до смисла. Пад у револуционарни авангардизам, упркос свој својој драматичности, само је терминална фаза метастазе распадања модерности. Гледано из преокренуте перспективе, појава револуционарног авангардизма који чини насиље над стварношћу може да се разумије и као крај повијести, као смисленог процеса, и прелазак у иманентно антителичну структуру која даљу (пост)повијест чини податном за игру, експеримент и слично.

Иако се Марксова, а затим и марксистичка философија, најављује и разумијева као обистињење „философије ума“, при чему оваква философија треба бити авангарда реалног, свјетског ума, историјска истина (у хегеловском смислу) оваквога става и приступа постаје авангардистички однос према повијести као не-одговорни, а најпослије и радикални неодговорни експеримент. Тада Лењин и Стаљин постају највећи авангардисти 20. стољећа, што је теза Бориса Гројса из *Gesamtkunstwerk Стаљин*. Према њему: „[С]а становишта совјетских теоретичара, Марксова анализа друштва антиципује раскид са свим природним у човјеку и формирање апсолутно пластичних, гипких људи способних за заузимање разних позиција у систему социјалистичке производње. У најбољој хегеловској традицији совјетска идеологија људско створење поима као чисту потенцијалност, као варљиво ништа које постаје нечим само добивши одређену функцију, добивши одређену улогу у процесу социјалистичке градње. Та воља за радикалном вјештачкошћу смијешта совјетски комунизам у умјетнички контекст” [Гройс 2013: 6]. Уз то, Гројс устврђује да ће: „[р]уски пролетаријат [...] бити преображен у колективног умјетника који гради нови свијет као умјетничко дјело” [Гройс 2013: 6]. Брдар, са своје стране, у скривеном дослуху са Гројсом, констатује: „Уобразиља и политичка моћ спајају се у владавини путем неограничене маште – као што је био случај у комунизму” [Брдар 2002: 307].

Самоапсолутизована мисао као тобоже изједначена са стварношћу, са духом и потребом стварнога, наступа империјалистички спрам стварности повијесно редуковане на пуку, бесуштаствену фактичност, која пружа слабашан отпор самовољном опхођењу с њоме. Самовољна повијесна акција и стварност сведена на пуку грађу, два су лица једноизворнога обесуштињења и стварности и мисли. На тај начин је некадашња метафизичка једначина бића и ума, како су то препознали још аутори *Дијалектике њросвјећености*, изашла на свођење на нулу и једнога и другог. Да ли су животи десетина милиона и несрећа стотина милиона морали бити принесени на олтар спознаје да су Маркс и његови сљедбеници били неодговорни, злоћудни шарлатани, који, у крајњем, нијесу „знали шта раде”?

## ЗАХВАЛНОСТ

Овај чланак представља и прилог за пројект „Историја српске филозофије” који финансира Министарство науке и технологије Републике Србије (ев. бр. 179064).

## ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Брдар, Милан (2002). *Филозофија у Дицановом ѿсаору*. Сремски Карловци и Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Брдар, Милан (2015). *Између бездана и неба: Критика Декартовог програма рационалног утемељења као херменеутичка нововековне филозофије*. Сремски Карловци и Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Гройс, Борис (2013). *Gesamtkunstwerk Ситалин*, Москва: Ad Marginem Press.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

TOWARD THE LIFE WORK – BETWEEN THEORETICAL OPUS AND ACTING:  
OBSERVATIONS ON THE WRITINGS OF MILAN BRDAR

by

ČASLAV D. KOPRIVICA  
University of Belgrade  
Faculty of Political Sciences  
Jove Ilića 165, Belgrade, Serbia  
caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

**SUMMARY:** In this article we want to highlight some of the most important moments in the work of Serbian philosopher Milan Brdar so far, as well as to highlight, at least partially, of what is important for his biography of an intellectual and publicly engaged person. In addition to dealing with sociological topics, in many monographs, he faces a number of important themes in the history of philosophy, so that his topic-related engagement with the philosophical tradition, from a later perspective, can also be viewed as an involuntary engagement with the history of philosophy. The results of his theoretical encounters made peculiar and important place in the Serbian philosophy of last decades.

**KEYWORDS:** Milan Brdar, Serbian Philosophy, History of Ideas, History of Philosophy, Modernity

## ОПАСКЕ О НЕКИМ ПИТАЊИМА И ПРОБЛЕМИМА САМООДРЕЂЕЊА И УТЕМЕЉЕЊА У РАДОВИМА МИЛАНА БРДАРА

МАРИНКО ЛОЛИЋ

Институт друштвених наука  
Центар за филозофију  
Краљице Наталије 45, Београд, Србија  
[marinkololic@gmail.com](mailto:marinkololic@gmail.com)

**САЖЕТАК:** У раду су критички разматрани појединачни теоријски донети најзначајнијих представника историје филозофије, социологије и политикологије у тумачењу фундаменталних филозофских проблема и друштвених феномена модерног доба. У филозофским радовима, који почињу расправом са Попером, да би у најновијим студијама били интензивирани истраживањем европске модерне и постмодерне филозофске мисли, Милан Брдар критички преиспитује главне идеје Декартове и Хегелове филозофије, настојећи да у духу аналитичке картезијанске методе и радикалне филозофске саморефлексије размотри модерну идеју ума као самосвесног самоодношења. Такав облик критичког теоријског преиспитивања представља методолошку анализу процеса конституисања умног темеља модерног аутономног субјекта. Умни темељ уздигнут је у модерној епохи на ниво норме, не само индивидуалног, него и колективног начина живота. Сходно томе, супстанцијално одређење модерног индивидуума не састоји се само у његовом рефлексивном критичком одношењу према себи и према другима, него и у јасној свести о карактеру тог одношења. У раду се истиче да аутор полази од кључне идеје модерне европске филозофије, да се филозофија не бави само самом ствари, него и властитом ауторефлексијом. Према његовом мишљењу, перманентна властита саморефлексија филозофије представља кључни услов који филозофија мора испунити да би могла да постане органон за разумевање друштвене стварности.<sup>1</sup>

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** филозофија, критика, социологија сазнања, методологија, саморефлексија, утемељење, самоодређење

---

<sup>1</sup> Рад је написан у оквиру програма истраживања Института друштвених наука за 2020. годину који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја. Представља

Ханс Магнус Енцесбергер: „Ми у Европи имамо ујнисак да су се пољитички односи у САД неубичајено заоштрили последњих година. Слушамо о иревентивном зашварану, о јаросним полицајцима увек сиремним на иуцање. Америчка левица је објавила сискове концентрационих логора који већ сада иреба да су сиремни. Посије је гласови да је америчка влада дала налоџ да се врше испраживања како би реаговала земља ако би ирседнички избори 1972. године били оиказани, ако се једносивавно више никакви избори не би дозволили. Деиали који су се, на иример, појавили у колажу Рајнхарта Лешау наводе на закључак да цео систем Law and Order (Закон и иоредак) све више посије иденитичан са својим наличјем докле законитоси са гангсиреризмом, иоредак са самовољом. Гошово да су изнуира ужљебљени полишика и злочин, мафија и влада. Како разумейи овај развој?

Херберт Маркузе: Ваши иримери су умесни. Шио се ииче концентрационих логора о иоме не моџу нишиа одређено да кажем. Нисам их видео. Не знам ни да ли је испина да се америчка влада игра са мислима да укине изборе. Смаирам ио невероваиним, јер ова влада не иреба да се илаци избора. Пишање је да ли у САД влада фашизам. Ако се иод иим иодразумева посијеено или брзо укидање остиаика иравне државе, организовање иара-војних јединица као шиио су „Minuteman” давање полицији ванредних иуномођја, као шиио је на иример злогласни „Noknock Law” који укида неиовредивоси сивана, ако се иогледају судске одлуке иоком иоследњих година, ако се зна да су иосебне јединице у САД, ишв. “counter-insurgency corps” иодучаване за моџући гиражански рати, ако се иогледа на безмало већ директну цензуру шииамие, шелевизије и радија, онда се по мом мишљењу с иуно ирава може говорити о зачетку фашизма. Наироиив, увек се изнова ириговара да у Америци посијеи још увек мноџо више иросиора за радикалну кришику неџо данас, на иример, у Француској. То је ишачно али се ио да свесии на ио да америчко друштво још за сада може себи дозволити ову кришику, будући да она иосијеи без дејсива.” [Marcuse 1985].

Већ у својим првим радовима, Милан Брдар је као припадник нове генерације српске теоријске и политичке дисиденције, своју научну каријеру осамдесетих година прошлог века, почео као приврженик, а затим као све оштрији критичар и опонент сада не више представника дијамата, него оне велике генерације југословенских и српских филозофа, чији су најистакнутији представници били Михаило Марковић и Михаило Ђурић у Београду, и Гајо Петровић и Милан Кангрга у Загребу, који су својим филозофским делима и јавним интелектуалним ангажманом, југословенску и српску филозофску сцену у многим њеним аспектима учинили делом савремене европске филозофске културе. Тај рани почетак Брдарове научне каријере везан је за његов рад *Тошалишети и позитивизам*:

ауторизовано излагање с округлог стола „Самоодређење и утемељење”, који је одржан 24. маја 2019. године у Институту друштвених наука у Београду, а који је посвећен научном делу проф. др Милана Брдара.



*критика филозофије и методологије друштвених наука у делу К. Р. Појера (1981)* у којем су наши меродавни стручњаци за епистемологију, методологију и филозофију науке препознали главне врлине, младог истраживача, али и уочили неке особености његовог теоријског приступа и стила филозофирања, које су, код овог аутора у неком свом виду остале присутне и у његовим потоњим радовима. Већ тема његовог магистарског рада о Карлу Поперу, сасвим јасно указује на склоност овог истраживача, да се смело упушта у критичко преиспитивање не неких споредних проблема друштвене науке и филозофије, него владајућих филозофских и политичких мега-парадигми, у овом случају, либерализма и марксизма, а неколико година касније, модерне, просветитељства, постмодерне, глобализације, неолиберализма и других важних теоријских питања науке о друштву и наше савремености.

Оно што је, међутим, од посебног значаја за нашу друштвену теорију и филозофију, када говоримо о аутору о чијем веома импозантном теоријском делу је реч, јесте чињеница, да се ради о истраживачу који несумњиво, спада у ред наших најпродуктивнијих теоретичара друштва у својој генерацији. Без обзира на импресиван обим, за Брдарово научно дело тешко се може рећи да је оно завршено и заокружено, јер он још увек интензивно ствара и веома је продуктиван писац, и самим тим, не можемо сасвим поуздано проценити како ће изгледати његово целокупно теоријско стваралаштво. Једино што ми данас поуздано можемо констатовати, јесте чињеница, да се ради о истраживачу који има веома широк социолошки и значајан филозофски опус, да је он у свом раду био веома студиозан и темељан и да је био спреман да се у својим расправама, којих има заиста велики број, упусти у разматрање најтежих социолошких, а последњих година и фундаменталних филозофских и теоријских политичких питања, која су била актуелна крајем прошлог века и почетком новог миленијума. Из његових истраживања настале су бројне расправе које обухватају готово све најважније мислиоце и проблеме модерне епохе, савременог и постмодерног доба, и темељна питања филозофије и друштвене теорије нашег времена.

Расправе и студије Милана Брдара садрже темељно критичко преиспитивање проблема утемељења најзначајнијих филозофских система, као што је, на пример, Декартов и Хегелов [упор. Брдар 2015<sup>2</sup>]. Оне испитују узроке кризе и путеве развоја филозофије у постхегелијанској епохи, од Маркса до Хусерла и Хајдегера, и сежу све до најновијих дебата о модерни и постмодерни. Брдар се бави тумачењем кључних списа најпознатијих европских филозофа попут, Кантове *Критике моћи суђења* [Брдар 2017], у којима се сусрећемо са особеним типом радикалног преиспитивања проблема рецепције и покушаја нових тумачења темељних питања модерне филозофије. У тематском смислу, она започињу са питањем фундаменталног утемељења модерних филозофских система и проблема

<sup>2</sup> Поднаслов ове студије указује на знатно краћи временски период који аутор у свом истраживању захвата, а који обухвата развој и облике рецепције европске филозофске мисли и после Декарта, немачког класичног идеализма, па све до Хусерла и Хајдегера.

смисла човековог бивствовања. Завршавају се критичким преиспитивањем узрока кризе рационалности и концепта савременог критичког интелектуалца, те актуелне кризе хуманистике у књизи песимистичног наслова – *Узалудан њозив – социологија знања између идеологије и само-рефлексије: случај Карла Манхајма* (2005), посвећене не само мисли једног од најинтригантнијих и најистакнутијих социолога знања, него и преиспитивању различитих облика критичке рецепције просветитељства и критичке теорије друштва. Комплементарна методолошки и садржински поменутој студији јесте ауторова расправа *Наука и истина – зајосиављење ѡерсиективне филозофије науке*, која спада у ред наших значајних дела из области савремене методологије и епистемологије друштвених наука.

У најновијој двотомној студији *Ум црне шуме – усјон и ѡад Марѡина Хајдегера* (2019), која се, на сасвим особен начин, бави реинтерпретацијом филозофског дела најконтроверзнијег филозофа 20. века, а можда и целокупне европске филозофије, садржана су нека од кључних питања која се могу подвести под наслов дебате посвећене Брдаровом научном и филозофском делу: самоодређење и утемељење.

У неким од студија које сам већ поменуо, Брдар се изричито, из различитих филозофских и методолошких перспектива, бави проблемима самоодређења и утемељења. Том проблему су посвећене његове расправе, *Између бездана и неба: критика Декарѡовог ѡрограма рациоцениричног ѡтемељења као херменеуѡика нововековне филозофије*, као и већ поменута монографија *Узалудан ѡозив...*, која се бави социолошком мишљу и узроцима интелектуалне маргинализације познатог социолога сазнања, Карла Манхајма, који је на Конгресу социолога 1928. године на спектакуларан начин изнео своју провокативну тезу и „предложио принцип по којем у анализи духовних творевина питање о истини уопште не треба постављати” [Зафрански 2017: 224]. Треба посебно истаћи да су Брдарове расправе изразито полемичне и то је једна од важних карактеристика целокупног његовог теоријског дискурса.

Међутим, поред особеног теоријског дискурса, оно по чему ће књиге овог аутора бити запамћене у српској науци о друштву и култури, јесте то што ће оне за будуће истраживаче наше теоријске мисли о карактеру кризе српског друштва с краја 20. и почетком 21. века бити незаобилазне из простог разлога што се ради не само о кредибилном сведоку важних историјских збивања и теоријских кретања на нашој академској и научној сцени, него и о њиховом релевантном тумачу и у сасвим одређеном смислу актеру тих важних интелектуалних дебата. Заиста, у Брдаровим расправама захваћени су не само кључни теоријски проблеми друштвене теорије нашег времена којима се он посвећено бави, већ су на страницама његових књига забележена занимљива запажања и о самом интелектуалном штимунгу који је битно одредио наш транзициони пут из социјалистичке у посткапиталистичку епоху. На тим страницама приказан је менталитет једне нове генерације тзв. транзиционих интелектуалаца, који се, у својим идеолошким и теоријским дебатама, понекад, на веома радикалан и често, самозаслепљујући начин, разрачунавају с концептом

критичке теорије друштва, и нарочито фигуром и типом интелектуалности, који је од почетка 60-их до средине 90-их година 20. века, доминирао југословенском и српском не само академском, већ и широм интелектуалном, културном и политичком сценом. Иначе, у овој прилици, свакако би требало подсетити да је, београдска академска и интелектуална и културна јавност, после Другог светског рата, била једна не само од најотворенијих, него и најзначајнијих теоријских сцена у Средњој и Источној Европи.

Поједини Брдарови научни радови јасно показују да је циљ његовог теоријског занимања и интелектуалног ангажмана у последњој деценији прошлог и првим деценијама овог века, усмерен не само на радикалну измену идеолошког, него и теоријског дискурса и интелектуалне конфигурације глобалне и домаће научне, културне и политичке јавности. Стога, неке Брдарове расправе, без обзира на наглашену полемичност у изразу, нису биле само реакција или пуки рефлекс, већ промишљена критичка рефлексивна о најновијим теоријским, идеолошким, културним и политичким менама и теоријским и идеолошким трендовима. Сасвим се јасно може видети да су неке од ових студија писане програмски, као на пример, раније поменута расправа *Узалудан њозив...* или ауторова двотомна монографија, *Праксис одисеја: студија насљанка бољшевичког њојталитаризма*, I–II [Брдар 2000, 2001], као и расправа о постмодерној ситуацији у сфери филозофије и савремене културе, *Филозофија у Дишановом њисоару*. Оне се односе, не само на теоријска кретања у савременој српској теоријској култури, него захватају много шира глобална, теоријска, идеолошка, културна, друштвена и политичка кретања.

Расправе и књиге Милана Брдара у својим најважнијим теоријским аспектима представљају велики изузетак у српској текућој социолошкој и филозофској продукцији по својој методичности, исцрпности истраживања, основним идејама и порукама које преносе потенцијалном читаоцу. То су дела у којима се писац, с једне стране, снажно залаже, не само за преиспитивање кључних идеја модерне епохе – самосвести, саморефлексије, јавности, ума, слободе, универзалне еманципације, идеје хуманистичког и критичког интелектуалца и ризика и смисла јавног интелектуалног ангажмана, методичности мишљења, идеје слободне заједнице – него и с друге стране, истовремено инсистира на критичком уважавању, али и неопходности рефлексивне о духовној, културној и политичкој традицији.

Брдар у својој књизи *Узалудан њозив...*, у којој критички преиспитује социолошку мисао, или како сâм каже, разматра „случај Манхајм” [Брдар 2005: 17], за кога тврди да је од припадника критичке теорије друштва неоправдано маргинализован, настоји да из потпуно измењеног идеолошког и теоријског контекста баци ново светло на социолошку теорију овог аутора. Делује парадоксално да „случај Карла Манхајма”, познатог теоретичара социологије сазнања, за Брдара постаје актуелан у тренутку када марксистички теоретичари друштва и лево оријентисани интелектуалци губе примат и под притиском неолибералне идеологије бивају (по други пут) маргинализовани. Укључујући се у нови талас критичког

преиспитивања Манхајмове социолошке теорије, његовог схватања (хуманистичког типа) интелектуалца [Брдар 2005: 379–406], интелектуалног ангажмана и његовог одређења социологије сазнања, Брдар не остаје само на исцрпном критичком разматрању ових проблема у Манхајмовим радовима, већ настоји да преиспита његова ближа и даља теоријска упоришта. Стога, Брдарова истраживања генезе хуманистичког и критичког интелектуалца иду све до ренесансе, епохе у којој почиње конституисање модерне европске субјективности и идеје модерног хуманизма. Показује се да само на основу дубљег критичког преиспитивања ренесансне идеје хуманизма и модерне епохе просветитељства [уп. Франк 1995: 30–63], према ауторовом мишљењу, могуће је доћи до неопходних увида у узроке кризе који представљају главне услове самоосвешћивања и редефинисања појма и улоге савременог критичког интелектуалца у европским земљама које су припадале како комунистичком блоку, тако и онима које су засноване на начелима либералног демократског поретка. Сходно томе, Брдар сматра да је неопходно поновно темељно преиспитати најважније филозофске системе модерне европске филозофије, јер је филозофско самоосвешћивање темеља савремене европске филозофије, културе и друштва једини могући пут изласка из кризе у коју је она дубоко запала почетком прошлог века.

У својим филозофским расправама, које почињу са Попером, а интензивирају се последњих година са разматрањем европске модерне и постмодерне филозофије, следећи главне идеје Декартове и Хегелове филозофске мисли, Брдар настоји да у духу аналитичке картезијанске методе и радикалне саморефлексије размотри модерну идеју ума као самосвесног самодоношења. Такав облик радикалног мисаоног преиспитивања подразумева да ми, ако тежимо да се еманципујемо и будемо аутономни и слободни субјекти не само свог индивидуалног, већ и колективног начина живота и историје, морамо, пре свега, да се критички односимо према самима себи, као и према другима, те да будемо свесни тог одношења. Аутор на тај начин показује да је темељно, суштинско обележје модерног индивидуума његова саморефлексијивност, која га непрестано избацује у једно гранично, али и продуктивно стање кризе која суштински значи стално преиспитивање самог себе и свог живота као и властитог односа према стварности у којој настојимо да на уман начин утемељимо и реализујемо своју егзистенцију.

Полазећи од кључне тезе модерне европске филозофске мисли, да се филозофија не бави само самом ствари, него и властитом ауторекфлексивном, аутор сматра да би појмила саму ствар, да би постала органон за разумевање стварности, филозофија перманентно мора да врши властиту саморефлексију.

Према Брдаровом мишљењу, целокупно филозофско искуство мора бити темељно искушано како би постало, односно како би прошло тест универзализације и постало поопштиво. Другим речима: филозофско мишљење и искуство не може бити облик наше пуке нерелевантне и методички неуобличене интимије, јер би остало само пука идиосинкразија наших разних прохтева и личне ћуди која нас субјективно карактерише.

Међутим, када данас погледамо, не само стање савремене филозофске јавности, већ целокупан јавни живот, иако живимо у доба интензивне комуникације и размене „идеја” тешко ћемо се отети утиску да присуствујемо пракси темељног критичког преиспитивања релевантних друштвених питања и културних вредности. Пре би се могло рећи да смо више изручени него што смо помогнути снажном медијском технологијом коју често олако схватамо само као неопходну логистику у нашим еманципаторским подухватима, превиђајући, да уместо у еманципацији, углавном, учествујемо у пукој јавној идеолошкој манипулацији.

У тој медијској ацени сви се труде да нешто понуде и продају. Да ставе у промет и да продају неку своју доктрину, веровање, поглед на свет, идеју, истраживачки или политички програм. У таквој духовној и идеолошкој ситуацији нашег времена, једина могућност која нам је преостала, да се та манипулација предупреди, јесте радикални теоријски ангажман који мора бити властити рефлексивни напор – и ничији до властити. У томе интелектуалац мора остати „идиот”, јер нема ослонца ни у чему него у „себи”. Зато је сваки филозофски ангажман, како нам уверљиво показују широко заснована Брдарова истраживања овог проблема од ренесансе до почетка 21. века (*Узалудан њизив...*) [Брдар 2005: 380], независно од тога да ли смо увек сагласни са његовим увидима, закључцима и предлозима за терапију, израз не само најпреданије службе властитој савести, већ и апологије апсолутној политичкој моћи, пример највишег успона и најдубљег моралног пада људског интелекта. Брдар у својим студијама и расправама на више парадигматичних примера показује да нам историја интелектуалног живота даје драгоцену различита сведочанства да уколико се интелектуалац позива на нешто ван себе, на традицију, вредности, на претходне спознаје и сазнања, на истине овог или оног, или пак на вечност, тај ангажман не може се сматрати аутентичним филозофским ангажманом. Ако се ослања на радикални мисаони захват, тада сноси највећи ризик, јер висећи над безданом, доводи у питање и самог себе.

Указујући, због обима Брдаровог дела, само на неке кључне проблеме и идеје студија о којима је овде реч, можемо сасвим јасно видети какву важност за овог аутора у теоријском и практичком смислу има проблем самоодређења и утемељења. Као што сам већ поменуо, Брдар је у својој првој књизи посвећеној Поперовој критици епистемологије, филозофије науке и методологије друштвених наука, „дао једно свеже и подстицајно тумачење порекла и темељног смисла ове значајне мисли нашег доба, мада у неким детаљима развијања овога општег схватања има помало екстравагантних и спорних теза” [Новаковић 2007: 186].

У свом најбољем издању, Брдар успева да на јасан и уверљив начин методом иманентне критике детаљно разоткрије „два лица Карла Попера – лице критичара и лице апологете, у којем на дистинктиван начин указује на неопходну разлику између историзма и Поперовог историцизма, аргументовано одбацујући Поперово гледиште да Марксово схватање друштва представља једну варијанту историцизма” [Новаковић 2007: 189].



У својим широко заснованим разматрањима глобалне слике наше савремености, Брдар посебну пажњу посвећује идеолошком, политичком и друштвеном контексту у којем се, према његовом мишљењу, пропагандно, идеолошко и политичко деловање у Србији одвија не само у медијима, већ и у елитним сферама њене научне и културне јавности.

Тријумфалистичку ситуацију коју су, после пада Берлинског зида, креирали интелектуални и идеолошки заступници неолиберализма, Брдар, међутим, разумева на много диференциранији начин, метафорички је поредећи са периодом који је наступио након што је Рим поразио Картагину. Према његовом мишљењу, ово поређење аналогно је оном у којем су се САД нашле после пада Берлинског зида и дуго планираног сламања комунизма у Средњој, Југоисточној Европи и СССР-у. Према ауторовом мишљењу: „Империја која у свом пљачкашком походу светом више од пола века разноси несрећу, разарање и пропаст” [Antonić 2014], српско друштво посматра кроз призму дешавања након 1989. године када долази до поновне рефеудализације света, и када вођене својим империјалним амбицијама САД настоје да изграде феудалне односе са свим земљама које желе да задрже у подређеном положају.

Посебан нагласак у својим студијама Брдар ставља на анализу идеолошког процеса превредновања вредности које заступници доминантног неолибералног концепта брутално врше у свим сферама друштвеног и културног живота. Тај процес, према ауторовом мишљењу, има два главна тока. Први се састоји у томе да се преко идеолошких апарата државе „безвредна ствар уздиже до узора вредности, а други, њему комплементаран, настоји да све што је било вредно срозава на ниво безвредног” [Antonić 2014]. Према ауторовом мишљењу, поразно је за нашу науку и културу да се овај процес без икаквог институционалног отпора научне заједнице одвија у најважнијим сферама нашег друштва: образовању, науци и култури. Та инверзија, односно, замена вредности, испољава се тако што се нешто што је безвредно приказује или представља као истинска вредност, а истинске вредности се проглашавају безвредним. Зато је, по мишљењу Милана Брдара, савремени неоимперијализам, који наступа као заштитник људских прва и демократије, у свим својим идеолошким аспектима тоталитаран. Он хоће све да промени, да изврши инверзију система вредности у свести људи. Као најупечатљивији пример, који на симболичан начин разоткрива погубне идеолошке и политичке аспекте овог процеса, аутор наводи последњих неколико година уобичајени одлазак политичких лидера из различитих делова света на Молитвени доручак у САД, где се на ритуалан начин демонстрира изнуђена, а понекад и ничим изазвана послушност представника вазалних територија који долазе у центар „царства” да се моле за Империју [Antonić 2014].

У анализи друштвених и политичких прилика у државама на Југоистоку Европе или ширег Балканског полуострва, посебно су занимљиви аспекти ауторових расправа у којима се у историјској и политичкој перспективи, сагледава кружење над Балканом колонијалних „авети” Аустро-



угарске, Османског царства и Британске империје, а крајем прошлог века поново уједињене Немачке и најновије, још увек благо наступање Кине.

Када је реч о разматрању проблема савременог интелектуалца, што је једна од кључних тема Брдарових расправа и књига, а нарочито његових јавних наступа у медијима, он сматра да у нашој научној јавности постоје два различита мишљења каква би требало да буде суштина деловања интелектуалне друштвене елите у једној средини. Прво мишљење јесте да је основни посао интелектуалца да пише научне расправе и да се не меша у послове који се тичу јавности, јавног живота и политичког деловања. Друго мишљење, јесте да у тренуцима драматичних историјских изазова интелектуалац треба да остави своје књиге и да уђе у народ, у јавну борбу, да би уопште могао да омогући да има публику (у том народу) која ће моћи да чита и разуме те научне расправе, односно да ту интелектуалну тематику појми на прави начин.

Када се пажљиво разматрају теоријски ставови и критички посматра научно дело и јавна делатност Милана Брдара можемо рећи, да је он на сасвим одређен начин помирио та два становишта, јер у свом стваралачком опусу има и вредне научне књиге, а и неке, које су јавно веома ангажоване. Стога се чини, да он, без обзира на сасвим изражену критику идеје хуманистичког и савременог критичког, ангажованог интелектуалца, ипак у својој интелектуалној делатности наставља да следи неке важне принципе, не само наше, већ и најбоље европске традиције критичке интелектуалне културе. Он дакле, није само врстан истраживач који се бави фундаменталним проблемима савремене социолошке и филозофске теорије, већ и интелектуалац који је учинио значајан напор у борби за унапређење јавног добра једног народа и друштва. Стога, његово дело и његова интелектуална делатност заслужује свако поштовање и стручну пажњу.

## ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Брдар, Милан (2000). *Праксис одисеја: сџудија насџанка бољшевичкоџ џоџталиџарноџ сисџема: 1917–1929*, књ. 1. Београд: Службени лист СРЈ.
- Брдар, Милан (2001). *Праксис одисеја: сџудија насџанка бољшевичкоџ џоџталиџарноџ сисџема: 1917–1929*, књ. 2. Београд: Службени лист СРЈ.
- Брдар, Милан (2005). *Узалудан џозив: социологиџа знања између идеологиџе и саморефлексије: случај Карла Манхајма и Просветиџиџелџтва*. Нови Сад: Stylos.
- Брдар, Милан (2015). *Између бездана и неба: криџика Декарџовоџ џроџрама рациоценџиричноџ уџемељења као херменеуџика нововековне филозофије*. Београд: Институт друштвених наука; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Брдар, Милан (2017). *Solus sive cottinis: Каниџова акџуелносџ, џиџање уџемељења знања и аџориџа џросветџивања*. Београд: Институт друштвених наука; Сремски Карловци: Каирос.
- Зафрански, Ридигер (2017). *Хајдеџер – мајџтор из Немачке* (са немачког превео Божидар Зец). Подгорица: ЦИД.
- Новаковић, Станиша (2007). *Изабрани радови. Књ. 4, Филозофиџа науке у Србији: 1960–1990: осврџи и криџике*. Београд: Институт за филозофију Филозофског факултета.

Франк, Манфред (1995). Просветитељство као аналитички и синтетички ум. У: *Conditio moderna*. Нови Сад: Светови (превео с немачког Томислав Бекић).

Marcuse, Herbert (1985). *Merila vremena*, Beograd: Grafos (preveo Zvonimir Herget; redakcija prevoda Jovica Aćin).

## ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

Antonić, Slobodan (2014). О „kolonijalnoj inteligenciji” u Srbiji. *Nova srpska politička misao*, 3. VIII 2014. Dostupno na: <http://www.nspm.rs/prikazi/o-kolonijalnoj-inteligenciji-u-srbiji.html?alphabet=1>. Pristupljeno: 7. 5. 2020.

REVIEW SCIENTIFIC PAPER

### A FEW REMARKS ON SOME ISSUES AND PROBLEMS OF SELF-DETERMINATION AND FOUNDATION IN THE WORKS OF MILAN BRDAR

by

MARINKO LOLIĆ  
Institute of Social Sciences  
Centre for Philosophy  
Kraljice Natalije 45, Belgrade, Serbia  
[marinkololic@gmail.com](mailto:marinkololic@gmail.com)

**SUMMARY:** This paper critically discusses the achievements of the most important representatives of the history of philosophy, sociology, political science in the interpretation of the fundamental philosophical issues and social phenomena of modern times. In the philosophical works which begin with the debate with Popper through the most recent papers in which the research in the modern and postmodern European philosophy is intensified, Milan Brdar critically reconsiders the main ideas of Descartes' and Hegel's philosophy trying to address the modern idea of reason as self-conscious self-relation in the spirit of analytic Cartesian method and radical philosophical self-reflection. This form of critical theoretical reconsideration implies that, if we want to be autonomous and free subjects not only of our individual but also of our collective way of life and history, we have to relate to ourselves as well as to others critically and to be conscious of that relation. This paper points out that the author starts from the crucial idea of the modern European philosophy that philosophy does not address, only the matter itself, but also one's self-reflection. In his opinion the permanent self-reflection of philosophy represents the crucial condition which philosophy has to fulfill in order to become the reliable instrument of understanding of the society.

**KEYWORDS:** Philosophy, Criticism, Sociology of Knowledge, Methodology, Self-reflection, Foundation, Self-determination

## НАУЧНА И АНГАЖОВАНА КРИТИКА МИЛАНА БРДАРА

ЗОРАН М. АВРАМОВИЋ

Институт за педагошка истраживања  
Добрињска 11, Београд, Србија  
[zoran.a@sezampro.rs](mailto:zoran.a@sezampro.rs)

**САЖЕТАК:** У чланку се анализирају научни радови Милана Брдара који су посвећени научној, посебно филозофској критици. Брдар полази од чињенице да у технолошки и политички промењеном друштву научна мисао о друштву мора да крене новим путевима. Уместо критичке теорије друштва, нова парадигма, према његовом суду је критички рационализам. Такође, разматра се и појам „дневно ангажована наука”. У том делу свог научног рада Брдар показује како се научно мисли о акутелним политичким догађајима.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Милан Брдар, критички рационализам, ангажована интелигенција

Научну и политичку мисао Милана Брдара, схваћену у смислу интереса за опште добро државе и нације, обликују различити текстови и ангажмани. Особена визија практичног света и традиције мишљења крећу се од филозофских и социолошких студија, до дневних погледа и оцена. Милан Брдар објављивао је своје политичке погледе, идеје и мишљења у радовима различитог жанровског профила. Више је облика његовог научног и политичког мишљења: 1) социолошке и филозофске књиге, 2) научни и публицистички чланци, 3) разговори за медије, 4) интервјуи, 5) јавни ангажовани ставови, како у одбрани академских, тако и политичких слобода.

Преглед жанрова у којима је Брдар саопштавао своје научно, политичко и идеолошко мишљење показује различито опажање стварности, друштвених чињеница, идеолошких усмерења, теоријских ставова. Ови текстови неједнаки су према сазнајном приступу, националним, државним

и културним вредностима, ставовима и идејама, тематском правцу, научно, филозофском и идеолошко-политичком језику. Али једно их повезује: утемељена критичка мисао схваћена као рационалан однос према стварности, односно као залагање за превазилажење постојећег стања, а не као деструкција. Размотримо два типа критике Милана Брдар.

## НАУЧНА И ФИЛОЗОФСКА КРИТИКА

Упоредо с падом Берлинског зида 1989. године, односно с падом социјализма у болшевичкој редакцији, пропао је и велики пројекат „људске еманципације”. У новим околностима неопходна је обнова филозофије и друштвених наука. Друштвено-историјска ситуација, тврди Брдар, налаже нову парадигму, саморефлексију научника, ону која није могућа у оквиру критичке теорије друштва него у оквиру „критичког рационализма”. Промене у светском друштву на крају 20. века такве су да је потребан рад „на критици целокупног наслеђа у науци и филозофији”. У својим делима Милан Брдар доказује промену парадигме о којој је реч.

Ову критику треба разумети и као побуну ученика против професора. Брдар у југословенској праксис филозофији открива њено учешће у стратешком промашају социјализма. То учешће дели у две фазе: време када су праксисовци били, тобоже, алтернатива владајућем самоуправаљању, и другу када су „критику свега постојећег” заменили захтевом „демократије по сваку цену”. А њихови ученици су после 2000. године запловили водама неолиберализма.

Брдарова критика праксис филозофије је оштра и без пардона [Брдар 2000]. Праксисовци су мисаоно лутали као што је лутао Одисеј. Нису открили заблуде и странпутице политичке и друштвене историје. Овако оштра критика је изазов за филозофску и социолошку мисао. Има ли места за критику критике? Наравно, наука није наука ако не подстиче критичку мисао. Праксис филозофија и друштвена критика нису предвидели раздобље транзиције у земљама реалног социјализма. Нису, зато што су се бавили унутрашњом поправком социјализма а не његовом променом. Та промена се догодила 1989. године.

Српски друштвени научници, који су прихватили тезу да слободу треба бранити од државе, укључили су се у идеологију поперизма. Са-времени свет, тачније Европа после 1989. године дефинише се идејема демократије и слободног друштва, идејама чији је један од родоначелника и Карл Попер (Karl Raimund Popper).

Брдар критички анализира Поперове појмове затвореног и отвореног друштва [Брдар 2008] и добрим аргументима одбацује поједностављено Поперово схватање традиције (племенски начин живота), односно трибалистичког друштва, као и његову критику Хегела као претечу затвореног друштва.

Основни појам затвореног друштва је трибализам односно традиција. Иако нигде не експлицира прецизну визију затвореног друштва, Попер на дескриптиван начин указује на један ток наслеђене тековине културе у

облику трибализма, који доводи у питање. Брдар ће, напротив, тврдити да управо друштвени склоп знања, вере, моћи и вредности, које је историја друштва и културе обликовала, појединце социјализује. Личност не може да се образује и васпитава без ослоња на оно што је затекла као склоп вредности колективно ствараних током историје.

Посебан проблем Поперове теорије отвореног друштва налази се у његовом високом захтеву појединцу. Он тражи од појединца да буде одговоран за владање светом и да се суочи са личним одлукама. Овај захтев је друштвено, политички и психолошки неостварљив. Он превиђа улогу функционалне структуре друштва (поделу рада), мотиве, жеље, избор приватног а не јавног живота, установе политичке моћи, улогу политичких и друштвених група. С друге стране, индивидуално-психолошки не може се очекивати да сваки појединац буде према Поперовој замисли социјализован и да доноси личне одлуке.

Критичка мисао Милана Брдара не заобилази „терен“ српског друштва. У *Српској транзиционој Илијади* [2007] – у текстовима писаним после 2000. године – критикује НАТО-агресију под окриљем „одбране људских права“ и „хуманитарне интервенције“. Брдар утемељеном аргументацијом оспорава регионализацију Србије, посебно подвргава критици политику ДОС-а после 2000. године (национално-дезинтегративна политика, одсуство институционалних реформи, политика 18 лидера, прављење опсене и пародије од демократије). Таква политика ДОС-а довела је до уништења економије, војске, полиције, образовања, националог идентитета и достојанства. Једном речју: „сумарни резултат (је) уништење државе“.

У анализи транзиционог раздобља у Србији, Брдар посебну пажњу посвећује улози државе и интелигенције у тим процесима. Основно становиште које прожима његове радове из тог периода и тог проблемског интересовања је недвосмислено: држава је кључни чинилац друштвене интеграције. Ова политичка и друштвена вредност је тачка с које се критикују идеологије и интелектуалци чија је мисао фокусирана на негацију државе. Обезвређивање државе у природно-правној традицији, настављају идеолози марксизма (одумирање државе), и либерализма (појединац је носилац суверености, а не држава).

Интелигенција је друштвени слој који Брдар критикује без икакве резерве. Он се не бави дефинисањем ове групације, нити њеним унутрашњим разликама али очигледно је да подразумева припаднике научне професије и то оне из друштвених наука. Брдар доводи у питање њихово знање о држави и њихов морални лик. Разликује партијске и грађанске интелектуалце, али их не разликује кад је у питању однос према држави. Они на разне начине реагују и воде герилску борбу против најважније институције друштва. Неки то чине на књишки начин, други су се повезали са невладиним организацијама, трећи то чине самопромовишући се за браниоце идеала демократије и људских права, четврти су повезали своју критику државе са материјалним интересима, пети оспоравају сваки практичан, државни ангажман као „недостојан посао за образованог човека“ („мит високоморалне принципијелности“).

Дакле, Брдар с јаким аргументима тврди да је држава једна од најважнијих тековина цивилизације, да је демократија могућа тек у држави (дакле, не прво демократија па држава), као и то да су држава и слобода исто, а да је дубоко погрешна одбрана слободе од државе. Шансе за отпор оспораватељима државе су: 1) жилавост традиције, 2) моћ националног језика, 3) природност првог припадања (породица, нација), 4) свест о идентитету (ко сам ја? коме припадам?).

### „ДНЕВНО АНГАЖОВАНА НАУКА”

Да ли је српска социологија успела да сачува своју аутономију у сусрету са политиком? Није! Култура српског друштва је у знаку политике. У свим подсистемима друштва видљиве су последице политичког деловања. Наука и политика биле су током друге половине 20. века преплетене, нарочито у погледу идејно-политичког опредељења и практичног политичког ангажовања научника из природних и друштвених наука. Из овакве културе ни социолози и социологија нису могли да изостану. Штавише, према природи професије, они су успостављали најтешње везе између знања о друштву и идејнополитичких ставова. Оне су се формирале на личном, партијском, државном и институционалном плану. Од јавних политичких иступа до важних партијских и државних функција.

Српски социолози су се у овом погледу делили на две групације. Мањина је тежила чистој науци, настојала је да служи научном знању, а друга, већина, узимала је учешће у уже и шире схваћеној политичкој делатности.

Милан Брдар припада овој другој групи српских социолога. Он не прихвата став Макса Вебера (Maksimilijan Karl Emil Veber) да треба одбацити научно заступање практичних становишта зато што су вредности у непомирљивој борби. Вебер хоће да каже како научник (и наука) нема шта да тражи у политици. Научник скида чаролије са света, а не бави се питањем како људи треба да живе? На страну Веберова противуречност: захтев за вредносном неутралношћу социологије као науке, на коме он (Вебер) инсистира, мора се довести у везу с једном другом његовом тврђом, оном о свеprisутношћу последица политике.

„На свим подручјима заједничког деловања, без изузетка, појављује се најдубљи утицај творевина власти”. Ако је тако, онда се неутралност не може одбранити. У есеју *Наша садашња криза* Карел Косик је записао једну далекосежно важну реченицу: „Равнодушност према политици још никоме никада није јамчила да неће бити погођен њеним последицама”. То је Брдар сасвим добро знао и зато је прихватио и улогу ангажованог научника. А то је ишло дотле да је био подвргнут осуди од стране поверенице за заштиту равноправности због његових научних ставова које је износио у настави. Повереница је затражила да се Брдар санкционише. (Као председник одбора за професионална питања Српског социолошког друштва, аутор овог рада упутио је писмо протеста у име Друштва 26. маја 2012. године. Ово је било питање академских, али и општих слобода).



Брдар разумева позив социолога као ангажованог научника, а то значи да у политичку сферу уноси рационално знање о практичним проблемима друштва у којем живи. Дакле, на искуственом терену, у лику Милана Брдарра, наука и политика су се прожимале. Шта их је повезивало? Уверење да је човек саставни део друштвене делатности и да се она не може одвојити од његовог знања. Из опредељења за јавне вредности следи политички став. У књизи *Хроника разорене Троје* [Брдар 2012] дошло је до пуног израза Брдарово схватање „ангажоване науке”.

„Ја видех Троју, и видех све” је почетни стих из песме „Пролог” (*Лирика Ийјаке*). Хелени су помоћу огромне направе дрвеног коња заузели Троју. Ове речи Милоша Црњанског могли бисмо да парафразирамо – Брдар: Ја видех Србију, видех све. ЕУ и Америка, помоћу неких Срба, разарају Србију. Милан Брдар у својим анализама транзиције у Србији користи Хомеров еп *Илијада и Одисеја* (заправо Одисеју и Илијаду) као архетип односа малих и великих државних освајања. Премештање грчког епа и његових јунака из давних времена у савремену Србију, показује на посредан начин сталност историјског искуства ратова, освајања и господарења.

Грчка митологија као основа Хомеровог ратног епа и сукоб између Грка и Тројанаца у Брдаровим насловима постају симболи једне савремене борбе малих нација против великих, а посебно Србије као „нове Троје”.

Тако су лидери ДОС-а Ахајци, а грађани Тројанци. Тројански коњ наступа историјски са бољшевизмом, а савремени наставак је са 18 лидера ДОС-а који су се сместили у трбуху направљеног дрвеног коња. Грађани Троје (Србије) су немоћни, а Киклоп је у Вашингтону.

Бројне теме у Брдаровом комплексном делу разматране су јасним и језгровитим језиком. Највећа пажња посвећена је односу Србије према Европи и савременом свету, заправо односу српских и европских вредности, потом кризи српске државе и друштва, критици неолиберализма, прекору упућеном интелектуалној и политичкој елити, улози НВО и медија, приговору образовању и мешању Светске банке у образовање, страним фондацијама и донацијама, Волцеровој „етичком” оправдавању агресије на Србију.

Посебна тачка Брдарове критике је српска интелигенција. Она је недостојна времена у којем живи. Аутономна интелигенција је реткост. Она је затворена у струку, прави отклон од политике, преузима улогу непостојећег грађанина.

Шта су узроци разарања Троје? То су: а) сиромаштво, б) дисконтинуитет елита, в) идеократско друштво.

Ако у Србију продира „писоарска идеологија” а то значи да безвредно постаје вредно, а вредно се срозава у безвредно, онда је једини начин опоравка Србије у одбацивању такве идеологије и враћање исправном односу: да се невредно срозава, а вредно уздиже.

У мишљењу српске интелигенције о проблемима и институцијама преплићу се оскудно и нихилистичко поимање нације и државе, скромно ослањање политичких тврдњи и ставова на чињеничку евиденцију, здраворазумско закључивање, политичка веровања... У српској политичкој

култури 20. века, укрштала су се различита сазнајна становишта: рационализам, емпиризам, скептицизам, идеализам, прагматизам. Нека друштвена раздобља, била су „обухваћена мислима” реализма и рационализма, а друга неким облицима помешаности рационализма и идеализма. Ако појмови управљају светом, онда свака преовлађујућа мисао структурира и даје правац друштвеној стварности. Научна и књижевна интелигенција у српском друштву била је носилац свих наведених сазнајних становишта. Погрешно разумевање друштвене и политичке стварности у појединим деоницама 20. века може да се објасни владајућим колективним сазнањем, у којем је идеализам (емотивизам) и прагматизам имао предност над рационализмом.

Посебно место Брдарове критике српске интелигенције из друштвених наука, обухвата њен однос према држави [Брдар 2007]. Она се на разне начине укључила у оспоравање ове, за опстанак и развоје нације, најважније институције. Критика државе долази из пет идејно-политичких праваца: 1) анархистичког учења о апсолутној слободи појединца, 2) марксистичке идеје о ослобођеном човечанству без државе, 3) економског либерализма са слободним тржиштем, 4) идеје грађанског друштва по којој су људска права изнад државе, 5) става да наднационални савези преузимају суверенитет националне државе. Међународне организације држава имплицитно критикују суверенитет држава. Уједињене нације пример су сужавања права држава. У Европи се шири идеја и пракса Европске уније као наднационалном савезу држава. Државе чланице преносе део свог суверенитета на институције ЕУ – Европски савет, Савет министара, Европске комисије, Европски парламент, Европски суд. Зачетак свега тога је у 1951. години и стварању Европске заједнице за угаљ и челик, потом је 1958. уследило оснивање Европске економске заједнице (Римски уговор), да би 1992. у Мاستрихту био потписан уговор о Европској унији и јача интеграција у економској, монетарној, војној и спољнополитичкој области.

Највећи део српске друштвене интелигенције олако прихвата модел ЕУ, уз образложење да „нема алтернативе”. Они се не труде да иза оваквих пројеката открију скривене геополитичке и економске интересе Запада. Брдарове анализе не припадају ниједном од ових праваца. Он је суверениста у демократском значењу овог појма. У поделама какве су постојале и какве и данас постоје, најрационална политика Србије треба да буде неутралност у војном и независност у политичком погледу.

Брдар служи науци, отворено и до краја. Он критикује стање науке у Србији, посебно друштвених наука. Критикује и научнике и њихово кабинетско понашање. Притом се пита: којим путем иде Србија? Које друштвене и политичке вредности треба да осветљавају њен ход према будућности? Брдар се не колеба у одговору. То су дистанцирање од глобализма и евроатлантских интеграција, напуштање идеологије неолиберализма, а залагање за суверену државу и слободу у таквој држави. Националне вредности морају се бранити колико и људска права. Држава је важнија од демократије у транзиционом периоду.

\* \* \*

Брдар зна да је сваки текст и свака јавна реч чин одговорности. Ово се посебно односи на његове јавне ставове о југословенском и српском друштву у транзиционом раздобљу. Без обзира на повремену афективност коју је уносио у своје тврдње о актуелним догађајима, он је слободним научним мишљењем излагао своје научне ставове о друштвеним, светским и српско-југословенским политичким питањима.

Садржаји његових текстова недвосмислено потврђују одговоран однос према идеолошком и политичком знању. Очигледан је његов труд да истинито пише, с појмовима и чињеницама, али и бираним језиком.

Он зна да је текст облик борбе за моћ, и то не у институционалном, већ у идејном, појмовном смислу. Брдар жели да победе вредности за које се залаже. Али, у њима нема интелектуалног насиља у смислу тежње да се нанесе физичка или материјална штета другим људима и нацијама. Његова реч је реч критичке научне анализе (критичког рационализма) о проблемима друштва која је истраживао.

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Брдар, Милан (2000). *Праксис одисеја: сџудија настџанка бољшевичкоџ ѿоџалиџарноџ сисџема: 1917–1929*. I–II, Београд: Службени лист СРЈ.
- Брдар, Милан (2008). *Поуке скромности: Карл Појер, оџворено друшџтво, наука и филозофија*. Београд: Завод за уџбенике.
- Брдар, Милан (2007). *Срџска џранзициона Илијада: аџорије демократиџскоџ џреображаја Србије у џеоџолиџичком контекџту*. Нови Сад: Stilos
- Брдар, Милан (2012). *Хроника разорене Троје*. I–II, Крагујевац: Центар слободарских делатности; Бачка Паланка: Логос.

REVIEW SCIENTIFIC PAPER

#### SCIENTIFIC AND ENGAGED CRITICISM OF MILAN BRDAR

by

ZORAN M. AVRAMOVIĆ  
 Institute for Educational Research  
 Dobrinjska 11, Belgrade, Serbia  
 zoran.a@sezampro.rs

**SUMMARY:** The scientific works of Milan Brdar, dedicated to scientific and philosophical criticism, are analyzed in this paper. Brdar starts from the fact that in a technologically and politically changed society, scientific thought about society must take new paths. Instead of a critical theory of society, the new paradigm, in his opinion, is critical rationalism. Also, the term “daily engaged science” is considered. In that part of his scientific work, Brdar demonstrates how one thinks scientifically about current political events.

**KEYWORDS:** Milan Brdar, critical rationalism, engaged intelligence



## ПРИВИДИ КОСОВСКЕ НЕЗАВИСНОСТИ

Албаноидне опсене „сопствене” историје и културе

(Александар Петровић, Данко Камчевски, *Косово на крају историје. Сажета анализа њивиди, Матица српска, Нови Сад 2019. Двојезично издање: српски, 163 стр.; енглески: 164 стр.*)



Вођени снажним сазнајним мотивима писци књиге *Косово на крају историје* Александар Петровић и Данко Камчевски одважили су се да са дубоким мисаоним дахом зароне у замућене воде српско-албанских односа и косовско-метохијског проблема. Они су то учинили после неопходне истраживачке припреме, савесно и на одиста редак начин. Показало се да се њихова несвакидашња књига издваја продорним увидима у иначе обимној продукцији дела посвећених Косову и Метохији (КиМ), српско-албанским односима и тзв. албанском питању у контексту Србије и Балкана.

Допринос аутора је у препознавању (нео)-империјалних и (нео)колонијалних корена изградње „Албаниде” као сецесионе *њосњдржаве, њроњивдржаве и квазидржаве*, са беспризорним амбицијама намицања атрибута праве, независне националне државе. Петровић и Камчевски читоцима предочавају разнолике модусе евро-америчке и албано-америчке стратегије остваривања привиди у контурама „нове реалности” на КиМ. Они знају да је нова реалност у ствари прерађена стара реалност (пост)империјалних намера. Притом, аутори немају дилему илузију о чарима ни тзв. мекане моћи, ни педагогији „штапа и шаргарепе”, а ни о крајњим консеквенцама наизменичних упозорења, уцена и претњи који се из евроатлантске заједнице интереса упућују вазда осумњиченој и оптуженој Србији. У том смислу књига *Косово на крају историје* спада у расањујућу и отрежњујућу литературу.

Аутори се у књизи залажу за потпуније разумевање некадашњег и садашњег албанског присуства на Балкану, уз уверење да се „питање Албанаца данас може најбоље сагледати са становишта постструктурализма које је његов прави интелектуални оквир” (стр. 19). Додајмо да се постструктурализам у књизи (под)разумева као синоним за постмодернизам на деконструктивном послу растурања логоцентризма и есенцијализма у филозофији и друштвеним наукама. Јер, „постструктурализам чини да се привиди умножавају као вируси” (стр. 144), што је тачно будући да у реду за сецесију нестрпљиво чекају многи растрзани делови Европе.

Књига Петровића и Камчевског у структурном опсегу и садржају свакако спада у косовологију, али, по свему судећи, такво жанровско и мултидисциплинарно одређење, с обзиром на њену мисаону подлогу, није довољно. Књига *Косово на крају историје* јесте историографска и политиколошка у интерпретативној реконструкцији еволуције заодевања Албанаца, у Србији на КиМ и у Албанији, присвојеним и лажно претумаченим идентитетима. У том смислу, књига би могла бити одређена као имаголошка у критичким координатама постмодерног наратива о „другом” и „различитом”.

У обимној косоволошкој литератури основна тема испољава се као крупан и дуговеки национални и државни проблем који озбиљно омета развојне историјске перспективе српског, албанског и суседних балканских народа. Отпрва је уочљиво да се најоштрије супротстављање у приступима проблему КиМ испољава између две непоколебљиво супротстављене стране, међу Србима и Албанцима. Али, илузорно је мислити да је савремени антагонизам подељених универзума Срба и Албанаца самоницао, напротив, у много чему ако не и у целости, он је производ злоћудних садејстава унутрашњих и спољашњих чинилаца умешаних и стога одговорних за балканске недаће.

Изложено упућује на потребу кратког предочавања основних идеја које су аутори Александар Петровић и Данко Камчевски представили читаоцима у „сажеатој анализи привида”, садржаној у десет поглавља књиге *Косово на крају историје*.

\* \* \*

У „Уводу” књиге Петровић и Камчевски образлажу тезу да „оса Косова дели свет тачно на два дела: који признаје стварност нестварног и који не жели да прихвати нестварност стварног” (стр. 7). Аутори су, међутим, уверени да се домаћа филозофија није посебно бавила проблемом КиМ па је потребно да се крене од почетка. Зато они веле да би „овај текст требало да послужи као пролегомена, боље речено као азбука или речник, што би омогућило срицање или читање, а не препричавање”. Јер, како се у наставку истиче: „Косово је место где се преузима свест о целини” (стр. 8), али и „пример да историју стварају они који деле оно што немају” (стр. 10). Но, и поред тога, није тешко схватити да

књига *Косово на крају историје* није написана у строгом филозофском жанру и само у филозофском типу дискурса. Она јесте нужно и историографска и културолошка, у мери у којој се анализира културни основ преузетог и климавог албанског идентитета. Исто тако, она је историјскофилозофска у мери у којој критички оповргава све неактуелнију праксу поигравања са временом у идеофлоскули „краја историје”. Аутори указују на четири битна концепта „краја”: хришћанског, којим се прориче наилазак „Царства небеског”; хегелијанског, којим се наговештава апсолутна (тотална) држава; марксистичког, којим се наговештава комунизам; и неолибералног, којим се утиче на обликовање светске, тј. глобалне државе (стр. 18). Аутори такође сматрају да је историја изгубила сваку вредност у разноврсној множини значења, те да је „крај историје у ствари увид у банкрот историје и бескорисност ове шупље речи када треба да значи било какву стварност” (стр. 18).

Прво поглавље „Бретон Вудс и постструктурализам” (стр. 20–28) у епистемолошком погледу има пресудан значај за подухват сажете анализе привида албанске историје. У њему Петровић и Камчевски елаборирају једну у односу на већину аутора другачију платформу тумачења и разумевања косовско-метохијске стварности. Они, наиме, геополитичку динамику промене политичке карте света, Балкана и Србије повезују са динамиком глобалне економије. У извесном смислу, такав смер откривања настанка узрока политичког у економском враћа на Марксове, Шумпетерове, Кејнсове, а у новије време и Волерстинове обрасце тумачења стања света. Иако не реферишу експлицитно на радове поменутих мислилаца и критичара капитализма, аутори претпостављају да је тајна политичких привида садржана у тајнама економских, тачније речено замршених финансијских токова.

Оно што се на тријумфалном Западу, у ствари, догодило било је привремено потискивање стварности латентне политекономске кризе која је на кулминативној тачки нахрупила, на изненађење управљачких магова и збуњеност њених објеката, грађана. Аутори књиге *Косово на крају историје* приметили су прикривену везу између геополитичких недаћа и њихових геоекономских узрока. Иако нису изричито ставили у однос економске и политичке циклусе историје,



осетили су везу геополитичког насиља и наизглед бесконфликтних привида који се распршују у области културе, тачније геокултуре. У грубој подлози геополитике су сила и воља која је оправдава. Нема суштинске супротности између привида расејаних у економији и политици. Њихова веза се, наиме очитује у стварности политичких и економских криза чији су брутални изрази тероризам, војне интервенције, агресије, ратови, окупације. Управо то су подвукли аутори у тумачењу агресије Запада – оличеног у НАТО-у – на СРЈ и Србију, те следствене сецесионе окупације КиМ.

Сада би се могли запитати, због чега је предочена разлика актуелних облика неолиберализма, постмодернизма и постструктурализма неопходна у тумачењу савременог стања на Косову и Метохији? Има ли она икакву важност за анализу конкретних прилика на том насилно одвојеном и запоседнутом делу Србије? Петровић и Камчевски доказују да, ма како изгледала неповезано апстрактна, итекако има.

Њихова аргументација иде у правцу доказивања да је владајући тржишни фундаментализам задојен англосаксонском доктрином људских права – која је противна континенталној традицији јуснатурализма – пренагласио колективна права на отцепљење. Што је, такође очекивано, изазвало хаотичне процесе малодржавља у виду легитимизовања мањинских сепаратистичких жеља за сопственим државама. На сличан начин напуштање златновалутног стандарда довело је до неконтролисане пролиферације спекулативног капитала и распрснућа мехура капитализма убитачних финансијских ризика. Ма како изгледало чудно, косовска креатура антисрпске „Албаниде“ на старом српском тлу је експериментални продукт уништења државе благостања и социјалне државе у негативним условима савременог казино-капитализма. Аутори на предоченој основи епистемолошког и онтолошког расцепа европског битка и небитка увиђају снажан уплив економски и монетарно непостојећих „вредности“, или како веле продор „празних концепата“ (стр. 26) у област политике, чиме се економска симулација читава на политичком терену. Тако је, наиме, настала и вајна *Republika e Kosovës*. Из једне фикције надимањем се изопачила у другу, пондеришући њене негативне потенцијале до малигнух форми албан-

ске лажне државе, у наоружаном окружењу америчке војне базе.

У поглављима „Скендербег и измишљање идентитета“, „Назив Албанија и бела историја“ „Нови језик пре старе нације“ и „Илири од средњег века до модерне“ (стр. 28–91) аутори предочавају суштинске увиде у лажне представе које Албанци шире у сваком од набројаних облика самопредстављања. У том смислу, реч је о разматрању опсенарских тачака креирања или, како аутори прецизирају „корена“ лажног идентитета Албанаца, не само у Албанији него и међу Албанцима у Србији на КиМ. Иако је Скендербег (1405–1468) био Србин имена Ђурађ и презимена Кастриотић, та чињеница нимало не смета албанским историчарима и политичарима да га поносно представљају као омиљеног албанског јунака над јунацима. Као творачкој фигури средњовековне албанске историје, Скендербегу су посвећена бројна књижевна дела и споменици. У албаноидној култури памћења Скендербегу се као ненадмашном борцу против турске доминације одриче српско етничко порекло и припадност. Све то је, међутим, далеко од истине. У прилог супротног становишта аутори наводе бројне историјске и историографске доказе да је Скендербег био Србин и хришћанин. О томе да је Кастриотићев отац Јован (Иван) био православи Србин не сведоче само хиландарске повеље него и италијански научник Сансовино (стр. 32). Прва албанизована представа Скендербегове биографије објављена је почетком 15. века из пера Марина Барлетија. Тада је из католичких кругова дат први импулс који је произвео устаљење кривотворене представе о Скендербеговом несрпском пореклу. Разматрајући теорије о историјском пореклу Албанаца аутори се критички осврћу на илирску интерпретативну доминанту. На том месту они, заправо, образлажу упоришне тачке илирског континитета у тумачењима карактера простора, али и скупних и појединачних балканских етноса, тј. народа. Не помиње се само предримски него и предгрчки супстрат палеоилирских племена, а онда и њихови први помени у грчкој и римској литератури. На источној обали Јадрана Римљани су водили ратове против илирских племена. Пространа копнена област Балкана формирана је као римска провинција под називом Илирикум. Аутори

не пропуштају да примете како се после пада старог Рима у дугом времену Византије губи сваки помен Илира.

Обнова занимања за Илире под тим именом осетна је у 18. веку. Монарси Аустријског царства Србе означавају Илирима а њихове политичке творевине из прошлости илирским. Потом је Наполеон на простору Далмације и делова копненог залеђа формирао кратко-веку Илирску провинцију која је пропала његовим поразом. Средином 19. века на хрватском и у мањој мери српском простору развио се тзв. илирски покрет који је своју пројужно-словенску снагу испољавао у области културе и књижевности, првенствено на плану језика. Будући да је имао католичку подлогу тај покрет је у мањој мери успевао да се укорени међу Србима који су већ увелико ступили на стазу самосталне националне и државне еманципације. Очигледно да је етнонационална и политичка пријемчивост илирског амблема увек креирана у средиштима моћи изван пречесто обезнањених и раздржављених балканских кругова. Она се у предмодерном и модерном издању увек односила на недовољно разазнату етничку магму, већином на стадијуму племена, а нимало на формиран народ. Јер, Илири према доступној историјској грађи, и нису били јединствен народ већ неуједначена и неповезана етноидна племенска маса која никада није досегла историјски стадијум народа. Такво стање некада постојеће етнице, без запамћеног језика и писма, са мало преосталих трагова материјалне културе, није сметала научницима у служби колонизаторских и прозелитских циљева да управо у давно ишчезлим Илирима препознају корене појединих народа, не само Албанаца него покатакд сасвим неумесно и Срба.

Империјални прикази Илирије су сличне књижевним и филозофским представама Утопије или Дистопије, свеједно. Уколико се некадашња Албанија умисли као Илирија она, према ауторима књиге, више наликује причи него тачном географском простору (стр. 36). Она је, уосталом, као митско место сугестивније овекочена у Овидијевим и Шекспировим стиховима, него што је прецизно учртана на историјским картама Балкана. Зато су Илири и Илирија „одлична подлога за историјске фантазмагорије” (стр. 36). Отуда бледи напор некадашњих и садашњих историографа бечког стила и напора да Албанце промовишу у оновремене изданке древних Илира. Као да

савремени Албанци у Европску унију желе да уђу као од свих признати најстарији становници Европе – кроз американизовани Албано-Илири! Такво идеолошко учитавање привида препотопског албанског порекла и етногенезе ствара илузију предности вајкадашњег порекла које је – где чуда! – претходило и самим грчким освитима европске цивилизације. Старији од Грка, из реторти етноинжењеринга изникли Албано-Илири представљају се као старији од свих осталих Јужних Словена, а нарочито од Срба.

На сличан начин аутори књиге *Косово на крају историје* Петровић и Камчевски прилазе филолошкој и картографској анализи назива *Албанија* и њених лингвалних деривата. Према њиховом мишљењу и на том плану делује низ опсена. Јер, енигматична реч *Албанија* не односи се само на простор који је у скоријем времену обликован под тим називом. Уочавају се заправо три могућа решења. Прво се односи на индоевропску основу речи *alb* која означава појам планине, при чему као пример службе називи *Алџи*, *Албанија*, *Алба* (или Шкотска) (стр. 40). Друго решење упућује на реч *albus* или бело. Придев *бело* у различитим митологијама и религијама попут индијске, мексичке, келтске и грчке није означавао само боју и обојеност него и нешто више, извесну обојеност, божанственост, светост (стр. 42). Најзад, у трећем тумачењу се указује на палеолингвистичко значење белог као течног, воденог. Палеолигурски, староевропски и протоиндоевропски, упућују на бело као ознаку и симбол воде. Слично је и у сумерском и акадском језику (стр. 43). Аутори се опредељују за треће као најверљивије тумачење придева и именице *alba* и *Albania*. На то их упућује и словенска традиција надевања придева *бело* насељима као: Београд, Беле Воде, Бела Земља, Беловодје што је у руском означавало Свету земљу. Уз то, придев *бело* употребљаван је да значи светлост. Чак су и етнице, народи и њихови простори описивани придевом *бели*, као рецимо Бели Срби или Бела Хрватска. Одређење *бело* је такође коришћено да се назначи разлика група унутар народа. Према мишљењу аутора одредница *бело* је употребљавана да се „направи разлика између доба, касти, мора, божанстава” (стр. 48).

Аутори закључују да име *Албанија* заправо није трајно име земље или народа већ опис: „... име Албанија се појављује где год постоји

неки пренос идентитета... Појава Алба је увек појава неког посредничког идентитета; она је тежња за утопијским испуњењем, напор сталног стварања новог историјског циља, што се врло добро уклапа у диференцирајуће одлике употребе 'белог'" (стр. 48). Наведеном се може додати и запажање аутора да је „током средњег века Албанија искључиво регионално одређење које се не повезује ни са којим именом народа” (стр. 49).

Напоследку, од значаја је такође и запажање аутора да је у времену после Византије, мисионарским деловањем Католичке цркве простор великог и замршеног лингвистичког диверситета свођен на само један, и то албански језик. „Тиме је српско-грчко-наполитанско становништво претапано у један латински супстрат” (стр. 53). Тако је, у ствари, остварена брижљиво планирана конструкција новог албанског идентитета чији је врхунац била изјава Пашка Васе „Религија Албанаца је албанизам!” (стр. 55).

У поглављу „Надување мехура: Албанија и Косово” разоткрива се привид оправданости и аутентичности косовске „Албаниде” као ратом умноженог евро-америчког дара друге назови државе Албанаца на Балкану. Ако се стварност у погледима на савремено „Косово” икада може уочити, онда је то јасно разазната бондстиловска реалполитика. Дабоме, реч је о пребазираном војном језгру „Американиде” у просторно контролисаној оплати „Албаниде”. Албанци са КиМ су тешки клијентистички зависници европске политике Вашингтона, који још увек не помишљају на одвикавање. Антологијски израз не само тренутног становишта него и увреженог клијентистичког менталитета Албанаца аутори предочавају у наводу речи видно ојађеног Рамуша Харадинаја: „Ми немамо своју сопствену инострану политику, ми пратимо САД. У невољи смо ако они немају своје мишљење, јер онда 'морамо да мислимо' сами” (стр. 95).

Територијално окружење Бондстила обитаву у генерисаном комплексу привида онога што се албаномерно жели или не жели, а све у дрском хтењу српског „обавезног признања” друге, предуједињене, „коначне државе” Албанаца. Супротно њеним виталним интересима, Србија се наводи на одрицање од дела свог националног и државног бића и признање његове независности. И притом се заташкава и заборавља да је у узрочној подлози кре-

ирања тобожње независности лажне државе *Kosova* била и остала агресија на Србију.

У поглављу „Споменици постчовечанства: *ex falso quod libet*” аутори разматрају стратегије обликовања привида албанског идентитета. Савремено доба је у свеласти привида. Било да се признају или одричу, привиди су колонизовали умове тумача. У свету политике пропитивање појаве привида изазива парадоксалне ефекте. Указују се онда када уображавамо да их нема; нема их када умишљамо да су ту, да смо унутар њих, да се сами себи привиђамо у разбијеним огледалима испразних одраза. Отуда и упит: како се изборити са привидом који исувише личи на стварно? Запажањем да су поствизантијски почеци повезани са савременом изградњом постјугословенског привида албанског идентитета тзв. Косовара, аутори указују на јонескоовску театаралност умишљеног албанског меморисања историјских личности, наводно битних за њихову етничку „самосвојност” и државну „самосталност”. По разнородним али заједничким мерилима идентитетског доприноса „Косову и Албанцима” међу такве су уврштени Ђурађ Кастриотић (поу именован Скендерберг), Македонка такође српског порекла Тереза Бојацију, Ибрахим Ругова, Адем Јашари, амерички председник Бил Клинтон, официр ЦИА и режисер представе *casus belli* догађаја у селу Рачак, злогласни Вилијем Вокер. Као у неком сецесионном Дизниленду њима су изливени бронзани споменици вечне захвалности. Аутори књиге запажају да у сервилној мешавини театра апсурда и холивудских сапуница, Албанци: „виде Америку као још једну Турску или Југославију с којом ће развити паразитски однос. Али неће мо још дуго чекати а већ ће, према сценарију који се понавља, Америка постати 'гличитељ'" (стр. 111).

Шта је, уосталом, за Петровића и Камчевског суштина сукоба на Косову? Они пишу да је „...владајуће начело рата на Косову од његовог почетка до краја било магбетовско вештичарење путем стварања привида. Ови парадокси, преваре, неприродна стања ствари, антитрадиционална и демонска по својој природи, долазе из постструктуралног начина мишљења којем није до реалне вредности, већ виртуелних варки” (стр. 114). Отуда је инспирација за рат против Србије и Југославије 1999. имала подлогу у холивудској продукцији филма *Сјасаванја редова Рајана* (1998),

при чему је напад НАТО био „мотивисан геополитичким а не хуманитарним циљевима” (стр. 115).

Аутори су тачно запазили упорну примену опсенарске „логику изузетка” када је реч о Србима, било где на јужнословенском простору укључујући и КиМ. На тај начин је, рецимо, третирана некадашња федерална Југославија, као земља измештена из оне примене Хелсиншког акта о непроменљивости граница. Иста волонтаристички политизована квазиправна логика односила се на зараћене области у Хрватској и Босни и Херцеговини, да би се напослетку и „случај Косово” прогласио преседаном који нема важење у другим сличним случајевима у свету. Аутори у прилог изнетог цитирају чувено упозорење Вилија Вимера немачком канцелару Герхарду Шредеру из маја 2000. године. Смисао тог упозорења садржано је у увиђању да је стварање „независног Косова” геополитички израз америчке тежње о ограничењу и сузбијању руског утицаја на Балкану (стр. 115–116).

У агресији на Срп која је претходила окупацији КиМ и проглашењу косовске „независности” 2008, ниуколико није могло бити речи о хуманости и хуманизму, него само техникама хибридног рата на постхуманим основама (стр. 120). У постхумане учинке асиметричног конфликта спадају бомбардовање осиромашеним уранијумом, трговина људским органима, епидемични нарко-трафикинг, фанатични дихадизам, скрнављење српских православних гробаља, цркава и манастира... Или, како аутори наговештавају: „То значи да ће се политичке мутације, срести са будућим генетским мутацијама и да ће идући руку под руку проузвести нова химерична бића” (стр. 121).

У поглављу „Независност и противречности привида” Петровић и Камчевски на материјалу тобожње или, како је у овдашњем политичком дискурсу одомаћено, лажне независности лажне државе „Косово”, пропитују ову надасве сумњиву и кривотворену појаву. Аутори, наиме, у читавој књизи, а у овом поглављу посебно, откривају стварну природу албаноидне лажи „Косова”, доводећи је у директну везу са постмодерним стратегијама и пројектима заснивања виртуелних држава.

Дабоме, тзв. Косово је као ратни продукт једностране сецесије и бржебољих признања са западних страна, изнађени модел сада-

шњих и будућих раздржављења на матрици „пуцања мехура”, који су у конкретном случају коинцидирали са таласима економске кризе која је, како је речено, погодила САД и остатак света 2008. и 2011. године. Аутори су луцидно уочили: „Изгледа да економске авети више личе на стварност када се настане у неку измишљену државу” (стр. 126). Баш у првој години кризе лажна држава Косово прогласила је независност од Србије.

„Албанско Косово је рођено у колевци окрњене економије Бретон Вудса која не зна за границе док тресе све темеље на којима се заснивају модерна друштва. Зато је Косово у овом смислу било огледно поље *in vivo*. Финансијски мехур нема основе у стварној вредности; политички мехур на Косову нема основу у историји, култури, језику, моралу, или у било чему другом” (стр. 126). Постструктуралистички ефекти напуштеног пројекта Бретон Вудса у политичкој разградњи нација и држава нису ништа мање брутални и погубни од оних који настају у сфери економије и финансија. Аутори, такође, подвлаче снагу деструкције на пољу идентитетске политике Албанаца који истовремено глорификују даровану „независност”, и подређеност и служење страним интересима, пре свих америчким, ЕУ и НАТО (стр. 134). Наречено указује на притворност и два лица понашања Албанаца са КиМ: унутарполитичко пренаглашавање независности у пуном контрасту, заправо фанатичном антагонизму према Србима и Србији, али и непрестано удворништво и снисходљивост према страним патронима и протекторима.

Чини се да Албанцима није лако али ни тешко да под страном („међународном”) заштитом умишљају да су оно што нису, само да не би били оно што уистину јесу. Од тога су устрашени. Мноштво је примера. Тако се усред надуваног привида културних обзира и пажње Албанци декларишу као „чуvari историје и светиња” које у стварности изван привида, кад год стигну и кад год могу руше, разарају и уништавају. Косметски Албанци су једини „Европљани” који се диче уништавањем онога што им је од те исте Европске уније „великодушно” препуштено на чување и неговање, а то је, најжалост, српска историјска, културна и сакрална баштина.

Замућеног вида противречна бриселска еврократија, наравно, декларативно не подржава антицивизацијску и антихришћанску



праксу албанског уништавања густог и богато српског наслеђа, али још увек подржава Албанце који ту праксу систематично, отворено и у потаји врше? Фиктивно јединствена Унија све више урања у од почетка креирани антисрпски безизлаз својих балканских фикција, док се тзв. *Republika e Kosovës* на евроазијском хоризонту све више указује као прождрљива црна рупа европских заблуда. Аутори су ту геополитичку апоретку луцидно препознали и приказали.

У односу геополитике глобалних моћника према Албанцима и албанском питању у овом поглављу су такође занимљиве и две конкретне спољнополитичке аналогije које подвлаче Петровић и Камчевски. Прва се тиче већ помало заборављеног албанског бекства са КиМ у Западну Европу (2015), као масовног теста на локалном материјалу дуго припремане симулације „Велике сеобе народа” која се одиста и догодила избијањем мигрантске кризе која још увек траје (стр. 147). Друга аналогija се односи на косовску квазидржаву насталу 1998–2008, која је била узор при стварању исламске квазидржаве 2014. године на Блиском истоку. Према речима аутора, та квазидржава на Косову није направљена поштовањем „људских права” већ бомбардовањем територије суверене државе Србије и СРЈ, да би под димном завесом „хуманитарне интервенције” могла да се успостави постхумана диктатура (стр. 148). Аутори су мишљења да је „косовски склоп само пренет у други географски простор, али су сви елементи косовског вештачког идентитета пажљиво примењени у конструкцији Исламске државе, која није ништа друго до *alter ego* косовске бретонвудске корпорације” (стр. 148).

Књигу аутори Петровић и Камчевски приводе крају у сугестивном метафоричком стилу ефектним закључком под насловом „Фуга и ахимса”. *Фуџа* је одређена као музички облик који се остварује низањем музичких имитација. „Почиње експозицијом у првом гласу, који други понавља за квинту више или кварту ниже. Остали гласови се уводе по сличном принципу непрекидног подражавања. Албанизовано Косово тако је фуга (лат. *fuga* – бекство) којом се напушта стварност и замењује виртуелном имитацијом. Оно не може да постоји изван имагинације...” (стр. 151).

Привид који изазива заблуду у средишту је пажње аутора. „Све чему се могу додати

префикси псеудо- или квази- као да се појавило на Косову. Оно је *par excellence* показатељ виртуелне стварности која добија свој коначно историјски, или боље речено, постисторијски облик. Као *Илирија у Емједоклу на Ејни* Метју Арнолда, Косово је ’место заборавности, скоро па и брисање које забрињава’. Независно Косово може се уздићи само тамо где је све заборављено” (стр. 142). Аутори увиђају да уколико „косовска политика заборавља узме маха, Косово ће постати место одакле ће почети да се шире вештачка сећања по читавом свету. Та слагалица опсена и лажи у произвољној историји тежи стварању прихватљиве слике прошлости и идентитета. Тако је „инфлација лажних сећања неупоредиво опаснија од пуцања економског мехура. Она може да све доведе у питање и да предложи *нишња* као једини излаз. То је сасвим вероватан сценарио ако имамо вештачког националног јунака, вештачки језик, вештачку историју, вештачку радијацију, постхуману политику” (стр. 143). Аутори сматрају да „Косово је буревесник који отвара Пандорину кутију деконструкције света где све тоне у заблуделост без граница и бескрајно варкање на свим нивоима. То је светско историјско позориште на свом врхунцу” (стр. 145). Истовремено и истопросторно, *ахимса* у значењу ненасиља представља „најделотворнији начин разједнања привида јер она не ратује са ветрењачама, већ показује њихову немоћ пред истиним дубоке културе” (стр. 153). Ахимса такође означава потребу ненасилног повратка Срба на Косово. Нема подизања рушењем, нити истинитог сагледавања зурењем у огледало. Пут повратка истини Косова је растварање албаноликх привиди Светосављем. Тако аутори завршавају књигу.

\* \* \*

Запутимо ли се елипсоидом викоовске стазе развоја вести човечанства, могли бисмо да се запитамо, која су то освежена и оснажена тумачења која аутори Петровић и Камчевски предочавају читаоцима? Не, дакле, она многоповлањана и хеуристички мршава, него она плодно откривалачка која као проницљиво упрти погледи просецају армирачки спрегнуту конструкцију албаноидних привиди на Космету. Није ли то управо она неопходна мисаона предрадна незбуњиве самозаштите пред утварама које не само да заводе и омамљују него и кидишу и уједају? Биће да

је такав сазнајни приступ подесно изнађени *modus inveniendi* у савременом прозуклом стању албанизоване косовско-метохијске квазидржавне стварности. Нарочито, имавши на уму да је дозлогрђена стварност огрезла у вешто грађеним привидима мекане, а у ствари, вулгарне и бруталне реалполитике!?

Књига Петровића и Камчевског самосвесно је одмакнута од јаловог академског неутрализма и тобоже објективне незаинтересованости за разрешење утегнутог косметског чвора. У њој нема врлудавог „средњег пута” на траси комотног наратива ослоњеног на невредносну дескрипцију историјских и савремених токова. Аутори не околишају око нагомиланих лажи вишестрано и вишеструко манипулисаног албанског идентитета, не само на Косову и Метохији него и у Албанији. Они енергично разбијају и потом пажљиво разгрћу оплату привида албанске етногенезе, те настанка нације и државе на запоседнутом словенском и српском простору. Мада у тежњи раскривања наметаног привида и вискофункционалних лажи указују на непознате и прикриване чињенице, аутори непрестано изводе етичке и прескриптивне закључке. Управо због придржавања моралних норми садржаних у косовском завету, аутори овом књигом задају мисаоне ударце привидним етнонационалним и политичким оправдањима албанске отимачине КиМ. Књига у целини садржи морални поучак сазнајне обавезе раскривања евро-америчке и албанске стратегије изградње албаноликог привида Косова.

Аутори су свесни да је КиМ било и остало јако идеологизована и политизована проблемска тема. Прегрејано стање предмета истраживања указује на његову одавно узнемирујућу контрадикторност. У обострано антагонистичкој атмосфери, реторичке противречности извиру из реалних супротности на КиМ. Такво стање ствари маскира театрална хиперпродукција албаноидних опсена и привида. Припадници албанских политичких елита радо преузимају улогу режисера покрета маса у „страдалничким представама” попут инсценираног тровања у руднику Стари трг код Трепче, CNN-бежаније у Албанију, организованог „егзодуса” кроз Србију до мађарске границе и брзог повратка, тровања гласачким листићима из Србије и сл. У предоченим, али и другим непоменутим случајевима уочљива је преузета и научена кинематографска и театарска основа новије албанске

противсрпске политике. У њеној подлози је колективна глума заплаканости и јецаја пред камерама, у координатама намењене улоге невиних страдалника и српске жртве. Квази-уметнички жанр оваквих прикљученија пре би се могао одредити као пропагандна геополитичка „сапуница” и комедија него као драма и трагедија, иако је ово последње албанска аутовиктимизујућа намера са продуженим трајањем.

Управо стога потребно је присетити се емпиријских и теоријских разлика између улоге такмаца, противника и непријатеља у политичким и историјским процесима. Аутори књиге, наиме, сматрају да је могућ другачији поглед од устаљеног шмитовски интонираног модела пријатељ-непријатељ. У тежњи што тачнијег именоване проблема они пишу: „Албанци нису наши прави непријатељи. Наш прави проблем је привид и они који се сврставају уз њега било коме и било чему да се приклањају јер нису схватили ни своју ни природу ствари. И који су далеко од извора зато приморани да уклето подражавају и опонашају” (стр. 152).

Петровић и Камчевски многим примерима илуструју албанске „неподопштине” које су на историјској низбрдици натоварене на кљакаву запрегу лажног идентитета. Они указују на опасности које на тој сецесионој стрмини прете стварности српског историјског карактера не само у политичком него и у културном погледу. Јер са КиМ шиканом и зулумима, етноинжењерингом, терором, те војном агресијом и деструкцијом, није у таласима изгоњен само српски народ, већ су се на удару нашли дословно сви материјални и духовни трагови српског миленијумског постојања. А реч је о области Старе Србије са огромном густином српских сакралних здања. Хришћанска православна сакралност Старе Србије и поред свих разорних и рушилачких испада Албанаца не може се затрти, као што је немогуће поништити живодајност косовског мита. Некадашња и садашња српска борба за Косово и Метохију прожета је православљем у предачком облику Светосавља. Зато је и косово-метохијска национална мотивација непоколебљиво идентитетно утемељена.

Са чим се у борби за очување наслеђа сучавају Срби и Србија? Књига указује и доказује на суморно стање албаноидне контракултурне клептократије чије крадљиви поступци, на жалост, имају подршку у неким европским



центрима. Сумарни геополитички интереси на матрици евроглобализма надјачавају древни хришћански карактер Европске уније. Староконтинентална традиција је угрожена чиме је и сама пракса Уније „у ширењу” постала декадентна. Европа се, наиме, сажима. Таква Европа у опадању је глувонема и без реакција на противсрпске и антихришћанске насртаје који се збивају на КиМ. Но, и такво понашање претенциозне „Европе” део је историјске традиције прооријенталне, протурске и антисловенске политике на Балкану. Албанци су према увидима аутора књиге само марионете вешто управљане и гуране у сукоб са Србима. Није тешко закључити, а то чине и аутори, да је у позadini таквог на први поглед чудног савезништва, континуирани антируски и антисрпски став европског Запада. Зато еврократија не реагује на албанску контракултурну клептократију. Па она не само да је подржава него је одавно производи!

При крају осврта на књигу *Косово на крају историје* можда је најбоље навести речи самих аутора: „Јер народи који призивају привид постају пуко средства његовог ширења” (стр. 144). У том погледу, према мишљењу Петровића и Камчевског улога Србије је и реално и симболички значајна јер: „Европа је нестала у слици коју је покушала да створи. Србија која је често за царства била оно што је ледени брег био за Титаник, јесте један невољни, али ипак добар знак и тренутак истине за виртуелне крсташе” (стр. 150).

Књига Петровића и Камчевског у дубљем смислу, заправо, и није посвећена обесхрабрујућем крају, скончавању у „свршеној ствари” и „готовој причи”, већ отварању могућности обнове почетка историје Србије на њеном делу под именом Косово и Метохија. Она је добро компонован и аргументован епистемолошки подухват вредан хвале, којим се указује на бременитост привида који се

Србији усиљено намеће као непроменљива стварност на коју она треба и мора да пристаје. На жалост старих и нових албанизатора КиМ, будућност приказаног концепта на основу стратегије привида, указује се као крајње неизвесна. Тако се уместо „краја историје” и „краја Србије” помаљају збуњујући почеци другачијих и супротних процеса.

Бритким епистемолошким резом у труло ткиво преслијених опсена и заблуда о Албанцима и Албанији, те продором у дуги низ превара и осмишљених лажи о „албанском Косову”, аутори самоуверено демонстрирају кретање по јединој могућој путањи решавања косметског проблема. Тумачећи албанске јунаке, језик, географске називе, имена земље, илирско порекло народа Шиптара, настанак албанске државе 1912, мотиве НАТО-агресије на Србију и СРЈ, стварање лажне творевине *Republika e Kosovës*, очиту албанску неспособност за дијалог и компромис са Србима, аутори оцртавају суморну перспективу актуелне евро-америчке политике засноване на (пост)империјалној и (пост)колонијалној конструкцији косовске квазидржаве и свега лажног што јој припада.

Зато су аутори Петровић и Камчевски на становишту да је пре доношења одсудно важних политичких одлука проблем потребно поставити у раван сазнања онога што је у њему дубински проблематично, а то је мрежа привида са амбицијом стаменог уверења да Косово и Метохија у облику *Kosova* одиста припада Албанцима. Самим тим што су такво уверење систематично пропитали са становишта супротног његовој привидности, аутори су показали да се са тријумфом привида на Косову не мире. Нарочито стога што је тај беспобедни тријумф лишен славодобитних ловорика – укратко, осуђен је на историјски неуспех.

Милош Кнежевић  
 њравник и њолишколоџ, Београд  
 milosk952@gmail.com

## СТРАТИГРАФИЈА СТРАНОСТИ У СРПСКОМ ДЕВЕТНАЕСТОВЕКОВНОМ РОМАНУ

(Срђан Орсић, *Лик странца у српском роману 19. века*, Српско културно друштво „Просвјета” и Културни и научни центар „Милутин Миланковић”, Загреб и Даљ 2018, 440 стр.)



Књига *Лик странца у српском роману 19. века* аутора Срђана Орсића, у издавачкој сарадњи СКД „Просвјета” из Загреба и КНЦ „Милутин Миланковић” из Даља, изашла је из штампе поткрај 2018. године. Орсићево дело плод је докторске дисертације коју је одбранио 2015. године на Филозофском факултету у Новом Саду. Крајем 2018. књига је представљена на разним културним догађањима у неколико места у Републици Хрватској (Даљ, Вуковар, Бели Манастир). Дакле, с књигом је упозната читалачка публика махом изван истакнутих културних центара, док је, с друге стране, изашла у невеликом тиражу. Стога је важно да се широј јавности скрене пажња на ово занимљиво и вредно

дело. Занимање присутних на јавним промоцијама показало је да књигу није „угушио” вишак „академизма”; другим речима, она остварује комуникацију с најразнороднијом публиком. Иако је сачињена научно-стручно, пријемчива је оном често истицаном „обичном” читаоцу, будући да је аутор Орсић успео да искаже више талената: књижевни, истраживачки, аналитички, уметнички, хумористички, идејно-креативни и напослетку – књиготворачки.

Суштина дела садржана је у прегледу еволуције доживљаја страног у српском роману 19. века, из чега могу да се изведу многа питања и закључци у вези са српском културом поменутог доба, али и с нашим друштвом у том времену. Захтеван је то посао јер би нас се у полушали могло описати као мали народ за велике поделе, због чега давање одговора на питања шта је све страно и ко је све туђин у нашој култури, на крају постане не само захтеван, него и туробан посао, па га је најподесније испунити кроз перспективу хумора. Чињеница је да оквири имагологије као књижевне дисциплине отварају пут за истраживање, међутим, живи се у доба ако не културне коректности која ствара (ауто)цензуру, онда макар њене неумерености, тако да је бављење колективним представама и идентитетима игра која захтева опрез. Али је бесконачно занимљива, а духовитост је вероватно једини могућ приступ теми која уме да буде „клизава”. У овом делу је има – омогућила је истраживачу да себи да више одушка. Поред одређења положаја странаца у романима у распону од стотинак година, вишеслојност се огледа у низу социолошких, историјских, менталитетских и сродних подтема које се отварају да би примарни циљ могао да буде

достигнут. Почев od „претресања” наше историјске културне географије и погледа који су из ње сезали на све четири стране света, виђења странаца у њој самој (оних ближих јужнословенских, странаца других балканских народа, даљих европских, па и шире), преко нових квалификација великана српске књижевности у контексту разматране тематике, до личних запажања феномена који су настали у српској литератури и друштву 19. века. Такав истраживачки сплет, са *cum grano salis* додатком хумора, привлачан је сваком читаоцу, који овим делом остварује две вероватно најчешће потребе кад се књига узима у руке – њоме може да се разведри и да се над њом замисли. Само истраживање је управо настало из Орсићеве потребе да из нашег колективног схватања пропита друге и боље разуме нас саме. Наиме, интерес за другог и другачијег је интерес за себе, за дубље разумевање ограничења и историјских странпутица, те увида шта нас може чинити племенитијим. Опет, дело нуди више него довољан ниво умешности, компетентности и интелектуалне атрактивности која привлачи онога ко му приступа стриктно из научне позиције. За сваког понешто, једноставније речено.

Књига *Лик странца у српском роману 19. века* има готово 450 страница. Мимо литературе и прилога, књига садржи 16 целина – Увод и Закључак, те 14 поглавља која се тичу романа српских писаца 19. века, редом наведених: Атанасије Стојковић, Милован Видаковић, Богобој Атанацковић, Јован Стерија Поповић, Јаков Игњатовић, Лазар Комарчић, Симо Матавуљ, Јанко Веселиновић, Стеван Сремац, Светолик Ранковић, Чедомиљ Мијатовић, Милорад Поповић Шапчанин, Стеван Матијасић, Драгутин Илић. Намера оваквог набрајања имена је да се види како унутар анализираних има онога што се подразумева под класичним у српској књижевности и нечега што је, условно речено, непознато, односно има нових оцена старог и старих дела којима је овим испитивањем удахнут нови живот.

Књига која је изворно сачињена као докторска дисертација, има прописно научно дефинисане кључне појмове, циљ, методологију, временске и тематске оквире. Аутор као циљ наводи: „Имаголошким истраживањем идентификовати и осветлити доминантне образце описивања другог (*hetero image*) кроз расветљавање сопственог идентитета (*auto*

*image*) у развојном путу од старог, преко новог, до модерног српског романа” (стр. 7). При томе он наглашава да теорија о смеху чини паралелни простор у коме се сагледавање проводи. Сликвитије речено, хумор служи као штап којим се писац потпомаже док ходи кроз истраживање, на њега се ослања и њиме разгрће лишће с понекад заморних пацажа деветнаестовековних дела. Хумор је, дакле, био и радни алат и пратилац, а читаоцу преостаје да с њиме кроз дело прође само у потоњој улози јер упућује се стазом коју је Орсић већ утабао. Назначено је како је централни појам имагологије странаца, односно она проучава функционисање дела која приказују ликове странаца или заједничке доживљаје стране земље. Проучава оног ко стоји на супрот заједници или, банално појашњено, „слике у главама” о другима. Уједно, појам странца је средиште и дела и наслова, а српски роман 19. века, наравно, одређује грађу из које се испитивање црпело и поставља временску границу. Иако се у истраживању није робовало хронологији, него се испитивао животни век идеја и стилова који су из ове грађе произлазили, па се онда делом угазило у 18. век, негде на почетак 20. века, ипак превасходно је истраживано оно што је карактеристично за 19. век – феномени које је родила ова епоха. Литература коју је Орсић консултовао при изради рада укључује три главне компоненте – ону која се бави романом (Михаил Бахтин), имаголошку (Јуп Лирсен) и ону о феномену смеха (Владимир Проп).

Усмерење истраживања сводило се на давање одговора на питања шта је све за деветнаестовековног Србина било старо и како је то старо доживљавао, односно како се према њему опходио. Непосредно, из перспективе књижевних ликова, и посредно, тумачећи ставове њихових ствараоца који кроз исте проговарају те сами представљају најбоље репрезенте духа народа. Колико је данашњи поглед на деветнаестовековно друштво које је осликано у романима плод идеализовања истог времена или плод историјског анахронизма, а колико стварни одраз психолошког профила ликова на страницама тада насталих списа? Колико је, рецимо, било ксенофобије, а колико, увек истицаног, српског гостољубља? Како је слика странца грађена у средишту културе, како на флексибилнијој периферији, и која се од њих наметала као доминантна? С обзиром на дисперзију српског

народа у датом времену, као додирне тачке неколико цивилизацијских кругова, али и разлика међу самим Србима, мрежа културних зидова је за Орсића попут пчелињег саћа – у једној српској кошници, сачињеној од низа преграда, живе свакојаке „феле“ домаћих и правих странаца. Позитивна метафора бучне и, поред тога, благодарне кошнице, можда је важила за 19. век, но савременија историја пружиола нам је супротан пример. Сличне преграде нису више имале градивну улогу споне, него су израсле у чврсте зидове, од кошнице је остало само зујање, овај пут у ритму темпиране бомбе. Колико дубоко се већ у 19. веку могу испратити појаве које ће убудуће стварати атомизовање наше културе, проклетство бесконачне поделе, у којем они домаћи за кратко време постају најдаљи странци, и у којој увек има простора да се изнађу нови странци, а затим да се унутар сужене заједнице створи нова мањина, па нова, све док не остане појединац који постаје шизофрен. Стран сâм себи. Управо систем у систему заокупља аутора и он увиђа да сложеност друштвених веза одређује фракталну слику странца и у српској култури 19. века: дођоши, нађоши, шијаци, немачкари, потурице, лацмани, мађарони, русофили, свега и свачега... Међутим, поливалентност народа, који је тада истински био и балкански и панонски и медитерански, остварила је његову потенцијност – енергију која је могла да произведе велика догађања, додуше не нужно увек и добра, но за друштвена и хуманистичка истраживања, какво је и ово, захвална због обиља материјала.

Имајући у виду обухват намере истраживача – ако се вратимо на темељну поставку имагологије да демаскира страност, њене врсте (етничке, класне, завичајне...) и еволуцију слике страног, те поменуто богату грађу – без дилеме може да се закључи да је истраживање захтевало велики припремни посао. За њега је било потребно озбиљно сондирање терена, а претпоставка је да је Орсићу оно чинило један од деликатнијих корака у раду. Узети решето и просејати материјал – од новог читања класика до тражења вредног у скрајнутим делима – захтева велики логистички, читалачки и аналитички труд. Често се данас размеће мултидисциплинарношћу, а за овакву књигу мултидисциплинарни приступ истраживању био је заиста неопходан. Требало је бити географ, социолог, психолог,

историчар, антрополог..., све да би се дала сумарна оцена како је кроз српски поглед изгледала другост. Уз горе образложену специфичност доживљаја туђег на Балкану, коју ефектно сажима историчарка Марија Тодорова тезом да је „балканизација процес супротан америчком лонцу за топлење“, долазак до те оцене је изузетно дуг, али до одредишта се стигло и закључци су извучени. Кога је Орсић на том путу одабрао као сапутнике и казиваче?

Аутор је Атанасија Стојковића издвојио као првог писца који би за имаголошко пропитивање био атрактиван. Са Стојковићевим *Кандором* српски роман излази на сцену. Јунак овог дела свестан је да се свет не може упознати у границама сопствене културе. Стојковић исказује отвореност према другом и другачијем, чак и егзотичном, а код њега се може пратити и зачетак слике, коју је наша култура сачувала до данас, о Србима као гостопримљивим домаћинима. Други издвојени писац је Милован Видаковић. Оно што се Видаковићу у стандардној књижевној критици обично узимало као мана, а то је да му је рад својеврсни амалгам епа и историје у коме су често страни ликови једнообразно сачињени, овде му је призната као предност јер је таква стереотипизација драгоцена за имаголошко истраживање. Осим тога, путовања Видаковићевих ликова по Европи и Медитерану дају замашан истраживачки обухват и увид у то како је изгледала перспектива даљих крајева за Србина прве половине 19. века. Богобој Атанацковић је сличних светоназора као и Видаковић. Писац наглашеног романтизма, Орсићу служи да прикаже доживљај страног у северном делу српства. И из његових дела избија црно-бела конструкција света у коме су важна колективизовања и доживљај супротстављености. Јован Стеврија Поповић међаш је старих и нових схватања, тематиком се у одређеној мери ослањао на националну историју и, као Видаковић, на трагу је представа о Цинцарима које су постале камен темељац слике која ће се кроз цео 19. век понављати о њима. Он, међутим, чини критички одмак и уједначеније приказује карактере странаца, па је претходник Игњатовића и Сремца.

Јаков Игњатовић има посебно место у Орсићевом истраживању, баш као што га има у књижевности као весник реализма. Орсић се и пре овога рада доста посветио Игњато-

вићу и тиме оцене о Игњатовићевим идентитетским противречјима имају дубљу утемељеност (дело *Јацин осмејак: смех у њирић-вешкама Јакова Игњатовића* из 2015. године). Бавећи се њиме, Орсић детаљно пролази кроз сваки релевантни спис за ову тему: *Ђурађ Бранковић, Милан Нараџић, Тријен-стајсен, Сјари и нови мајстори*. А ваља издвојити запажања о делима: *Пайница* (посебно о Игњатовићевом емпатичном погледу на судбину оних које су савремени историјски догађаји претопили у странце), *Чудан свет* (у којој Игњатовић из позиције странца у средини у којој се нашао анализира локални идентитет и представу другог), *Васа Решићки* (где се манифестује Игњатовићева двострука другост – Србин мађарон, који је стран свом народу, али и Мађарима), те на концу *Вечити младожења* (где успева да проникне у дух читавог град-странца – Сент Андреје). Управо је Игњатовићева писана реч најефектније сачувала спомен на живот српских оаза у централној Угарској, кроз коју он прецизно указује на границе света и имагинерија тог народа, њихову свакодневицу растрзану између конзервативизма и асимилације. При томе сâм, као изданак те изоловане вароши, није остао у њеној често паланачкој омеђености, него је развио рафинирани стваралачки стил којим изузетно оцртава нарав времена у којем сви likови имају ширину и утемељеност, а њихова национална карактеризација служи само да приче да живост и разноликост.

Након Игњатовића, што се тиче зрелог 19. века, Орсић је издвојио као занимљиве за имаголошко испитивање најпре Лазара Комарчића, код кога су такође присутни репрезентативни прикази вечитих домаћих странаца – Цинцара и исламизованих Срба, у којима не гледа странце већ најближе суседе. Сличних импресија био је и Јанко Веселиновић, који има разумевање за муслимане српског језика, а осим тога даје вредне карактеризације оних даљих других – Рома из Мачве и Турака у време устанка. Сагледавање унутрашњих подела употпуњује Симо Матавуљ с низом likова којима даје пресек живота „кршћана и „ришћана“ у Далмацији, с доминантним осећајем да су савремени историјски токови учинили тај свет више страним но што је био онда. Орсић се не зауставља на најпознатијој баштини Матавуља, улази и у друге сегменте дела. За овакво истраживање сигурно би био пропуст да није преиспитао

позицију Чеха Јана у Црној Гори у роману *Ускок*.

Осим Игњатовића, Орсић као други потпорањ своје студије поставља Стевана Сремца. Сремчево дело увек је блиско и присутно у српској култури, али и незаобилазно у имаголошком истраживању, јер је Сремац за свог живота боравио у многим места чиме је истински могао да проникне у наше менталитете. За Орсића је његов суд врхунац слике карактеризовања странца у српском роману 19. века. То се потврђује у делима у којима Сремац као дошљак осликава посебности динамичног српског југа и увиђа како нишки завичај с дахом Оријента нестаје (*Ивкова слава*), у онима у којима успешно приказује свест српске паланке (*Лимунација*), у онима где се враћа у завичај да би кроз хумор указао на све менталитетске особености свог и комшијских народа (*Пој Ђура и њој Сјура*), те живота настајуће српске престонице која је незамислива без Грко-Цинцара (*Куп Герас*). У сваком тренутку Сремац пласира карактеризацију својих јунака у којој има стереотипа, али без неукуса. Они су ту да створе опивљај посебности времена и места које описује.

У закључном делу књиге Орсић жели да скрене пажњу на неколико мање истакнутих писаца који су за испитивање пружили значајна сазнања. Најпре, на Светолика Ранковића, будући да он уноси нову парадигму странца у српски роман према коме овога доминантно не одређује порекло него тип личности, што је готово камијевска најава модерног романа. Чедомиљ Мијатовић, као проминентна политичка и дипломатска фигура, разуме сложеност Европе, упркос томе, у делима је још чврсто везан за народну предају и приказе страног који из ње произлазе, те тиме доказује укорененост и идеализованог погледа на народну историју која се рефлектује на књижевност. Милутин Поповић Шапчанин је, опет, типичан представник свесловенске тезе – „Славјани три вере” исти су народ, а странци који их завађају су криви за све. Стевана Матијашића Орсић издваја због дела *Грофица Агнеца Јанковић*, у којем писац исказује перспективу онога ко је дуго времена боравио у иностранству те Србију сагледава из специфичне визуре стечене страности, сада и постојбину опажајући као другост. Код дела Драгутина Илића (*Хаџи Бера, Хаџи Диша*) Орсић запажа непрепознат квалитет приказа Турака и атмосфере 19. века,



која не иде без увида у збивања у чаршији, чиме се враћа на Цинцаре и заокружује њихов приказ. На неки начин, прича о Цинцарима представља лајтмотив Орсићеве анализе и подсећа на дело историчара Душана Поповића. Поменути образлаже како Цинцарима и Јеврејима, као пословним људима, није било од важности како ће се звати и како ће их звати, будући да су знали да није мудро да при првом сусрету с људима презименом указују на порекло. Шта ће мислити, осећати, радити, то је било друго питање. То је, заправо, права имаголошка посланица, али и изазов, јер је њихово место вапило за анализом, чему је овим делом дат достојан одговор. Тиме је одужен мали део дуга према Цинцарима, који су били артерија српске културе 19. века и због тога су могли дати најодмереније оцене о нашем народу (Стерија, Сремац, Нушић...). Стога смо сами себе најбоље разумели баш кроз пера других, ако уопште гранична заменица *ми* и *они* на овом месту има смисла.

На крају, ваља потцртати да *Лик странца у српском роману 19. века* није књига која је резервисана за узак круг зналаца. Орсић широким приступом и списатељском вештином успева да држи читаоца заинтересованим, без обзира на то с којег нивоа познавања српске

књижевности креће. Сталним враћањем на изворнике, а онда компетентним и бритким опаскама, из перспективе из које већ пише, износи запажања што о специфичности хумора везаног за српско село и варош, што о социолошко-историјским и културним феноменима, попут запажања о инклузивности српске државе 19. века, што о одјецима и везама с културом савременог доба. Из обиља материјала просејао је оно што је упечатљиво, што има тежину и лепоту и што шаље поруку да стереотип није проблем, ако не постане клише или изједајућа предрасуда. И то не само стереотипа према другима него и оних о нама самима, из којих ничу клице народних заблуда. Стога они који имају висок степен познавања књижевности могу овде да нађу аналитичку минуциозност и необичну перспективу, а они који немају велико предзнање овде ће да упознају ликове странаца и слике из недавне нам прошлости те преиспитају личне и друштвене ставове. И за једне и за друге ова књига представља прегледан, занимљив и стратиграфски пресек развоја лика странца у српском роману 19. века, који пружа у исто време мозаичку и јасну слику наше културе, и чини књижевну баштину и странце мање странама.

*Александар Илинчић*  
*професор филозофије и историје*  
*Средња школа – Даљ*



## ЗНАЧАЈАН ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊУ ХОЛОКАУСТА У БЕЛОЈ ЦРКВИ

(Živan Ištvanic, *Kulturbund i Jevreji u Beloj Crkvi 1920–1941*,  
izdanje autora, Bela Crkva 2018, 111 str.)



Од 1952. године у Немачкој и Аустрији почеле су интензивно да се објављују такозване „Завичајне књиге” (Heimatbuch) Шваба из појединих војвођанских места и градова, од којих је до данас штампано око 200 засебних монографија, укључујући и две обимне публикације везане за Белу Цркву. У њима су писци описали „своје (немачко) завичајно насеље”, назначили заслуге и напредак, рад и активности појединих друштава и организација. За нека удружења даване су опширне историјске скице, док су друга само помену-та. Када је реч о Културбунду, о њему нема превише информација, тако да у већини публикација једва да је и поменут. Третирајући питање улоге њихових чланова и нацистичку

делатност од 1941. до 1944. године, немачки и аустријски аутори то чине површно, пренебрегавајући очите чињенице.

Плодан истраживач и писац (42 књиге), тематски везан највише за Белу Цркву, Живан Иштванић (Бела Црква, 1955) овом књигом окренуо се Културбунду и Јеврејима у Белој Цркви у међуратном периоду, с посебним освртом и назнаком на 1941. годину и активност управника из Месног одбора Швапско-немачког културбунда, који су својим деловањем обликовали и стварали историјску ситуацију антисемитизма и активно учествовали у погромима и спровођењу холокауста над јеврејским становништвом у Белој Цркви.

У предговору на српском и на немачком језику аутор се критички осврнуо на досадашње стање дунавско-швапске историографије, која покушава да минимизира улогу и деловање месних одбора Швапско-немачког културбунда у време растућег напредовања нацизма у Банату од 1938. до 1941. године, настојећи да прикаже немачку народносну групу, њихово ратно ангажовање, и историјску улогу у што повољнијем светлу. У исто време, према Иштванићу, ни новија издавачка продукција о Швабама и Немцима не бави се озбиљније проблемом деловања Културбунда од 1941. до 1944. године, већ покушава да постави нове стандарде како треба писати о Немцима, тако да опсежних радова који би приказивали нацистичку активност месних одбора Швапско-немачког културбунда у Војводини за време Другог светског рата нема, ни у нашој, а ни у иностраној литератури.

Књигу је аутор поделио на следеће сегменте: „Хроника догађаја до 1941. године” (9–18 стр.), где су приложени извештаји са скуп-

штина Месног одбора и пописи главних руководилага; други део књиге носи наслов „Хроника догађаја 1941. године” (19–44 стр.). Након тога, донете су биографије управника Културбунда (45–46 стр.) и напомене (47–51 стр.) са 85 фуснота. Од 51. до 55. стране налази се именик руководства Месног одбора који се помиње у књизи. Поговором на српском (56–57. стр.) и немачком језику (57–58. стр.), као и изворима и селективном библиографијом (59–61. стр.), завршава се текстуални део књиге. Посебан део аутор је насловио „Грађа и прилози” (62–111. стр.), који је и најобимнији, а односи се највише на 1941, и делимично 1942. годину. У овом поглављу аутор је изнео на светло дана непозната и до сада непубликована архивска документа из Историјског архива у Белој Цркви, које највећим делом чине одлуке Немачког градског поглаварства, извештаји градоначелника Јозефа Сеп Мартера, као и наредбе званичних нацистичких власти из Србије, Београда, Великог Бечкерека и Вршца, а које су уперене против Јевреја и јеврејског становништва у Белој Цркви. Први пут се, такође, публикују пописи одузете имовине белоцркванских Јевреја по кућама, са поименичним списковима одузете имовине, као и странице *Лист̄ уредаба Војног̄ зайоведника у Србији* од 31. маја 1941, које се односи на Јевреје и Роме (Цигане).

Након организоване пљачке покретне и непокретне имовине Јевреја и систематске депортације из Беле Цркве према стратишима у Панчеву и Београду, у јеврејским кућама у Белој Цркви усељавао се 1942. године војни персонал из злогласне СС дивизије Принц Еуген.

Према аутору, спровођење нацистичког поретка у Белој Цркви 1941. године довело је до драстичних промена у друштвеној, економској и националној структури становништва. Књига јасно показује да су руководиоци Културбунда у исто време стали и на чело новоформираног Градског поглаварства.

Узрочно-последичне везе између нациста из Рајха, банатских нациста из Великог Бечкерека и Новог Сада и управника из Месног одбора културбунда у Белој Цркви су евидентне. То је омогућило руководству Месног одбора културбунда да се не устежу ни од најоштријих репресалија, како би очували и још више учврстили тоталитарну власт. Савременици нацизма и нацистичке идеологије, чланови и руководство Културбунда, чврсто су у својим рукама држали градску ситуацију, а њихов негативан рад осетио се у свим областима јавног живота у Белој Цркви и Белоцркванском срезу током 1941. и 1942. године.

Структура и персонални састав руководилага Месног одбора Швапско-немачког Културбунда, као и немачког Градског поглаварства, били су годинама исти, а њихово деловање током 1941. године активно у сврху спровођења немачких планова под надзором и упутствима Трећег рајха и др Јанка Сеп (Sepp Janko), којем су управници из МО Културбунда и немачког Градског поглаварства остали верни све до краја септембра 1944. године. Вођа војвођанских Немаца, фолксгрупенфирер др Јанко Сеп, долазио је у Бели Цркву, а такође и др Лап Сеп (Sepp Lapp), др Франц Рајт (Franz Reith), Јурај Шпилер (Juraj Špiler), као и сви остали водећи нацисти Баната.

МО Швапско-немачког културбунда је активно деловао у Белој Цркви од 11. јула 1920. до септембра 1944. године и био је један од ретких у Банату и Србији који за то време уопште није прекидао свој рад, док су неки његови прваци учествовали у оснивању Швапско-немачког културбунда за Војводину у Новом Саду 20. јуна 1920. године.

На крају ваља истаћи да је књига Живана Иштванића у ствари увод у студиозније проучавање нацизма у Белој Цркви и она је прво самостално издање на тему Културбунда у послератној белоцркванској историографији.

*Едидиј Фишер, Бела Црква*

## АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ AUTHORS IN THIS ISSUE

ЗОРАН М. АВРАМОВИЋ (Сталаћ, 1949). Научни саветник Института за педагошка истраживања у пензији.

Дипломирао социологију на ФФ УБг 1976. године. Докторирао на ФилФ УБг 1992. (*Politička misao Miloša Crnjanskog i njegovo književno stvaralaštvo*). Редовни је професор на Одељењу за социологију ФФ УИС. Радио као професор социологије у Првој београдској гимназији (1976–1991), као истраживач у Заводу за проучавање културног развика Србије у Београду (1991–1995) и као научни сарадник у ИПИ-у у Београду (1995–2015). Био је уредник у редакцији часописа *Theoria* (1989–1990) и заменик главног уредника, а у редакцији *Социолошки преглед*, заменик (1997–1998) и главни уредник (1999–2000), затим уредник *Социолошког годишњака*, уредник научних часописа *Зборник за истраживања и мањинска истраживања* и *Managing Global Transitions* (*International research Journal*). Објавио је већи број монографских публикација, преко сто научних и стручних радова и близу двеста радова различитог жанра (студије, истраживања, полемике, критике, есеје, рецензије). Главне области научног проучавања су социологија образовања, културе и политике.

**Важније књиге:** *Socijalizam i mogućnosti reforme*, Београд 1989; *Drugo lice demokratije: (Srbija, Jugoslavija, svet: 1980–1994)*, Београд 1998; *Politika i književnost u delu Miloša Crnjanskog*, Београд 1994; *Култура*, Београд 2006; *Социолошка осмишљеница културе и образовања*, Београд 2011; *Демократија у школским уџбеницима*, Београд 2000; *Невоље демократије у Србији: (1990–2000)*, Нови Сад 2002; *Држава и образовање: критичка евалуација концепција образовања у Србији*, Београд 2003; *Демократија и бомбардовање: каква је будућност демократије?*, Београд 2012; *Образовање у школама друштва знања*, Београд 2013; *Родољубци и родомрци: савремени српски патриотизам и национално дезинтеграциона мисао и пракса*, Београд 2013; *Друштвено ангажован у Србији*, Београд 2016; *Књижевници и политика у српској култури: 1804–2014*, Нови Сад 2016; *Наци некадашња криза: (политички и културни ангажман у Србији 1975–1998)*, Београд 2020.

СТЕФАН ВУКОЈЕВИЋ (Бања Лука, 1989). Виши асистент на Филозофском факултету Универзитета у Источном Сарајеву (Катедра за новинарство и политикологију).

Дипломирао политикологију на ФПН УБЛ 2012. године. Диплому мастера политикологије (*Значај политичке партиципације за консолидацију демократије*) стекао на ФПН УБг 2013. године, на којем је од 2014. године на докторским студијама политикологије. Области истраживачког интересовања: упоредни политички системи, политичка социологија, политичка теорија.

**Важније књиге:** *Neposredna demokratija: doprinos demokratskoj konsolidaciji*, Banja Luka 2015.

ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА (Никшић, 1970). Редовни професор на Факултету политичких наука.

Дипломирао (1995), магистрирао 1999. (*Пићање ѿвијеснога код Марѿина Хајдегера*) и докторирао 2003. (*Онѿолошки смисао Плаѿионове ѿставке идеје*) на Одељењу за филозофију ФФ УБг. Боравио на студијским усавршавањима на универзитетима у Тибингену, Базелу и Чикагу. Био је стипендиста DAAD и Сасакава фондације. Објавио преко 50 научних радова на српском, немачком и енглеском језику у земљи и иностранству. Поља истраживања: античка и модерна филозофија, херменеутика, феноменологија, политичка теорија, међународни односи, културне студије.

**Важнија дела:** *Идеје и начела. Испиравивање Плаѿионове онѿологије*, Нови Сад – Ср. Карловци 2005; *Биће и судбина. Хајдегерово мишљење између узорности и времености*, Београд 2009; *Будућности страха и наде. Један философски оглед о долазећем времену*, Бања Лука 2011; *Филозофија ангажовања*, Београд 2014; *Ното Махитус: елементи филозофије сјорѿа*, Београд 2018; *Срѿски ѿѿи: искуства разабиранија испириности у недоба дубоке смѿиње*, Београд 2018.

ОГЊЕН КРЕШИЋ (Београд, 1985). Истраживач сарадник Балканолошког института САНУ.

Дипломирао на Одељењу за историју ФФ УБг 2009. године (*Барон де Тоѿ – Минхаузенев узор као модернизатор османске војске*). На истом факултету завршио мастер студије 2010. (*Организација османске власти у јужној Угарској 1521–1552*). Докторске академске студије похађа на Одсеку за историју ФФ УНС (тема докторске дисертације: „Манастир Хиландар и Бугари у XVIII веку. Културне и економске везе”). Област научног истраживања: историја Османског царства у XVIII веку; православни манастири у Османском царству; статус немуслимана и немуслиманске елите у османским градовима.

МАРИНКО В. ЛОЛИЋ (1959). Научни сарадник Центра за филозофију Института друштвених наука у Београду.

Дипломирао 1985. на ФФ УБг. Магистрирао 1992. (*Filozofske osnove Kantovog projekta svetskog gradanskog poretka i njegova savremena recepcija*) и докторирао 2012. (*Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*) на ФПН УБг. Подручје истраживања: етика, филозофска антропологија, политичка филозофија, историја западне филозофије, савремена српска и југословенска филозофска баштина. Објавио је велики број научних радова, библиографија, рецензија и приказа у часописима и дневној штампи. Приредио је више филозофских књига и зборника радова. Уређивао је неколико стручних и периодичних публикација: *Гледишта* (1989–1999), *Филозофија и друштво* (2011). Уредник је *Срѿског књижевног листа* (од 2004). Приредио више књига и зборника: Момчило Т. Селесковић, *Србија у немачком јавном мњењу 1914–1918*. (Београд 1995); Момчило Т. Селесковић, *Филозофски списи – расправе, чланци, ѿлемике* (Београд 1999); Мирко Косић, *Модерна Германија* (Кијинда 2012); Јохан Готлиб Фихте, *Филозофија масонства* (Београд 2014); *Religion And Violence* (Београд 2016); *Филозофија кризе и ѿпора – мисао и дело Љубомира Тадића* (Београд 2019).

ВЛАДИМИР МИЛИСАВЉЕВИЋ (Вуковар 1966). Научни саветник Института друштвених наука у Београду.

Дипломирао 1990, магистрирао 1996. (*Dekonstrukcija i lingvistika*), докторирао 2005. (*Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*) на ФФ УБг. Радио на ФФ УНС (1992–2006), ИФДТ у Београду (2006–2014). Од 2014.

запослен је у ИДН у Београду. Предаје на ФФ УИС. Био је гостујући предавач (2010–2012) на УТ (Toulouse II – Le Mirail). Аутор је више стручних радова о Фукоу, Дериди, Хајдегеру, Хегелу итд. Преводи са енглеског, француског и немачког. Области истраживања: немачки идеализам, филозофија античке грчке, филозофија друштва и политике.

**Важније књиге:** *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, Београд 2006; *Snaga egzistencije: teorija norme kod Kanta i Hegela*, Београд 2010; *Tomas Hobbs: utemeljenje moderne filozofije politike*, Београд 2012. (прир. и коаутор); *Kada su ljudi nicali iz zemlje: autohtonost u govoru antičke Grčke*, Београд 2016;

МИРОСЛАВ ПАВЛОВИЋ (Вршац, 1983). Доцент на Одсеку за историју, Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду.

Дипломирао 2007, мастерирао 2009. (*Београдски њацалук и реформе Селима III*), и докторирао 2016. (*Војно административно уређење Смедеревског санџака 1739–1788*) на ФФ УНС. Област научног истраживања: историја модерног доба, османистика – транзициони период, теорија историје.

**Важније књиге:** *Смедеревски санџак: 1739–1788. Војно-административно уређење*, Нови Сад 2017.

ПОРФИРИЈЕ ПЕРИЋ (Бечеј, 1961). Митрополит загребачко-љубљански; ванредни професор на Православно богословском факултету Универзитета у Београду (Катедра за библистику и практично богословље).

Дипломирао 1986. на ПБФ УБ и докторирао 2004. на ПБФ УА (Грчка) на тему: *Τό δυνατόν τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἰς τόν Ἀπόστολον Παῦλον κατά τόν Ἅγιον Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον* (Могућност познања Бога код апостола Павла по тумачењу светог Јована Златоустог). Запослен на ПБФ УБ од 2004. као доцент, и 2015. као ванредни професор где реализује наставу из више предмета на основном, мастер и докторским студијама. Области истраживања: библистика, папристика, пастирско богословље, психологија религије.

**Важније књиге:** *Лицем к лицу: библијско-џасџирска џромишљања о Богу, човеку и свешћу*, Београд 2015; *Загреб и ја се волимо јавно: одобрани инџервјуи и обраћања миџројолиџа загребачко-љубљанског Порфирија*, Нови Сад 2016.

ДЕЈАН ПРАЛИЦА (Нови Сад, 1978). Ванредни професор на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду (Одсек за медијске студије).

Дипломирао 2001. (*Соџиолинџвистџичке џриликe на срџскохрваџском језичком џросџору џоком друџе џоловине 20. века*) на ФФ УНС. Магистрирао 2005. (*Дискурсне особине џосланица*) и докторирао 2010. (*Локални радио у вишејезичној средини: џримеr АП Војводина*) на ФПН УБг. Ванредни професор за ужу научну област Новинарство (Одсек за медијске студије) на ФФ УНС; од 2018. гостујући професор на ФПН УБг на основним студијама новинарства. Области истраживања: анализа медијског дискурса, радијско новинарство, медијска писменост, Српска православна црква и медији, невербална комуникација.

**Важније књиге:** *Дискурс радија*, Нови Сад 2010; *Коџа су медији изабрали, а џиџа су џарџије нудиле* (коаутор), Нови Сад 2012.

БРАНИСЛАВА ТРИФУНОВИЋ (Шабац, 1990).

Дипломирала и мастерирала на АУ УНС, где је тренутно докторанд на студијама музикологије. Предмет научноистраживачког рада: *Gesamtkunstwerk* Александра Николајевича Скрјабина – у контексту; теоријске перспективе.

Радно искуство стицала у педагошком раду у основним и средњим школама. Добитница је Стипендије за студијска путовања фондације „Др Зоран Ђинђић” за боравак на *Festival junger Künstler* у Бајројту. Током реализације Темпус пројекта InMusWB за увођење интердисциплинарности у студије музике на Балкану, била је члан *Project Board for Quality Control and Monitoring-a* (PBQAM).

### СКРАЋЕНИЦЕ

АУ	Академија уметности
ИДН	Институт друштвених наука
ИПИ	Институт за педагошка истраживања
ИФДТ	Институт за филозофију и друштвену теорију
ПБФ	Православни богословски факултет
УА	Универзитет у Атини
УБг	Универзитет у Београду
УБЛ	Универзитет у Бањој Луци
УИС	Универзитет у Источном Сарајеву
УНС	Универзитет у Новом Саду
УТ	Универзитет у Тулузу
ФилФ	Филолошки факултет
ФПН	Факултет политичких наука
ФФ	Филозофски факултет

*Биобиблиографске белешке сачинио*  
*В. М. Николић*





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](mailto:vnikolic@maticasrpska.org.rs) односно [zmsdn@maticasrpska.org.rs](mailto:zmsdn@maticasrpska.org.rs)



*Зборник Матице српске за друштвене науке* издаје Матица српска  
Излази четири пута годишње

Уредништво и администрација:  
Нови Сад, Улица Матице српске 1  
Телефон: 021/6615–798

*Social Sciences Quarterly* published by Matica Srpska  
Editorial and publishing office: Novi Sad, 1 Matica Srpska Street  
Phone: (00381) 21 6615–798

E-mail:  
vnikolic@maticasrpska.org.rs  
zmsdn@maticasrpska.org.rs

---

Редакција *Зборника Матице српске за друштвене науке*  
закључила је 174. (2/2020) свеску 12. јуна 2020.

За издавача: проф. др Драган Станић, председник Матице српске  
Сйручни сарадник Одељења и секретар Уредништва: Владимир М. Николић  
Лектор: Ивана Ђелић

Коректор: Владимир М. Николић  
Лектор и превод резимеа на енглески језик: Љиљана Тубић  
Технички уредник: Вукица Туцаков  
Штампање завршено августа 2020. године

---

Компјутерски слоџ: Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин  
Штампа: 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