



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

МАТИЦА SRPSKA
DEPARTMENT OF SOCIAL SCIENCES

МАТИЦА SRPSKA
SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

Покренут 1950. године

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

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ 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 Оџић (2005–2016) • Др Рајко Буквић (2017–2019) •
Др Миломир Степић (2020–2022) • Др Душан Достанић и др Милош Ковић (2023–)

САВЕТ ЧАСОПИСА

Председник Савешћа

Академик Часлав Оџић (Београд)

Чланови Савешћа

Проф. др Масајуки ИВАТА (Токио, Јапан) • Проф. др Александар ЈОКИЋ (Портланд, САД) •
Проф. др Питер РАДАН (Сиднеј, Аустралија) • Проф. др Миломир СТЕПИЋ (Београд) •
Проф. др Богољуб ШИЈАКОВИЋ (Београд)

197

(1/2026)

УРЕДНИШТВО

Чланови Уреднишћива

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

Главни уредник

Др Душан ДОСТАНИЋ

Одговорни уредник

Др Милош КОВИЋ

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

197
(1/2026)

НОВИ САД
2026

Илуcтpација на корици
гравира Захарије Орфелина
Човек ишце за сѝолом

САДРЖАЈ / CONTENTS

ТЕМА БЛОКА / TOPIC OF THE BLOCK

ДУХ И ХУМАНИЗАМ

(Прир. Здравко Кучинар, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Арџура Либерџа*.
Избор: расправе – преписка – документа (делимично на немачком),
Досије студио, Београд 2023, 422 стр.)

УВОДНИК / EDITORIAL

Зоран Кинђић

Поводом изласка из штампе књиге *ДУХ И ХУМАНИЗАМ. Београдска Philosophia Арџура Либерџа* (прир. Здравко Кучинар), Досије студио, Београд 2023.
3–4

*

Илија Марић

НАЈНОВИЈЕ ДЕЛО ИСТАКНУТОГ ИСТРАЖИВАЧА СРПСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ
(Прир. Здравко Кучинар, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Арџура Либерџа*.
Београд 2023)
5–12

Борис Милосављевић

ИЗЛАГАЊЕ НА ПРЕДСТАВЉАЊУ КЊИГЕ КОЈЕ ЈЕ ОДРЖАНО У МАЛОЈ
САЛИ ЗАДУЖБИНЕ ИЛИЈЕ М. КОЛАРЦА, 16. АПРИЛА 2024. ГОДИНЕ
(Прир. Здравко Кучинар, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Арџура Либерџа*.
Београд 2023)
13–17

*

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

Зоран Кинђић
ЛИБЕРТОВА УЛОГА У СТВАРАЊУ
ЧАСОПИСА *PHILOSOPHIA* И
ЊЕГОВ ТЕОРИЈСКИ ДОПРИНОС
КРИТИЦИ КУЛТУРЕ

Zoran Kindić
LIEBERT'S ROLE IN THE CREATION
OF *PHILOSOPHIA* JOURNAL AND
HIS THEORETICAL CONTRIBUTION
TO CULTURAL CRITICISM

19–46

Владимир Ђурђевић
КАРЛ ЛЕВИТ И КРИТИКА
ХРИШЋАНСКОГ ХУМАНИЗМА

Vladimir Đurđević
KARL LÖWITZ AND THE CRITICISM
OF CHRISTIAN HUMANISM

47–65

* * *

ЧЛАНЦИ и РАСПРАВЕ

Наташа С. Миловић
СТВАРАЛАЧКО ФИЛОСОФИЈЕ –
ОКО ДЕЛЕЗОВЕ И БУДУЋЕ
УПИТАНОСТИ
„ШТА ЈЕ ФИЛОСОФИЈА?“

Nataša S. Milović
THE CREATIVE DIMENSIONS
OF PHILOSOPHY – AROUND
DELEUZE'S AND FUTURE INQUIRY
“WHAT IS PHILOSOPHY?“

67–95

Биљана Гавриловић Грбовић
„ТУЧЕЊЕ“ КАО НАРОЧИТА
ЧИНОВНИЧКА КРИВИЦА
У КНЕЖЕВИНИ И
КРАЉЕВИНИ СРБИЈИ

Biljana Gavrilović-Grbović
“BEATING” AS
A SPECIAL OFFICIAL CRIME
IN THE PRINCIPLE AND
KINGDOM OF SERBIA

97–109

Љубиша Р. Митровић
ДРАГОЦЕНИ ДОПРИНОС
ИСТРАЖИВАЊУ ЛИКА И ДЕЛА
ДР АРЧИБАЛДА РАЈСА И ЗНАЧАЈ
РЕАКТУЕЛИЗАЦИЈЕ ЊЕГОВИХ
ПОРУКА И ОПОМЕНА ЗА
САВРЕМЕНО ПОКОЛЕЊЕ СРБА

Ljubiša R. Mitrović
AN IMPORTANT CONTRIBUTION
TO RESEARCH OF DOCTOR
ARCHIBALD REISS' PERSON
AND WORK AND THE IMPORTANCE
OF REACTUALIZING HIS MESSAGES
AND WARNINGS TO THE MODERN
GENERATION OF SERBS

111–131

Срђан Љ. Шљукић и
Марица Н. Шљукић
СТРАТЕГИЈЕ РАЗВОЈА
ОБРАЗОВАЊА И ВАСПИТАЊА
У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ:
ПАТРИОТСКО ОБРАЗОВАЊЕ И
ВАСПИТАЊЕ И НАЦИОНАЛНИ
ИДЕНТИТЕТ

Srdan Lj. Šljukić and
Marica N. Šljukić
STRATEGIES FOR
THE DEVELOPMENT OF
EDUCATION IN THE REPUBLIC
OF SERBIA: PATRIOTIC
EDUCATION AND UPBRING
AND NATIONAL IDENTITY

133–144

ПРИКАЗИ / BOOK REVIEWS

Михаел Антоловић
КРИТИКА „ТРЖИШНОГ УМА”

(Mišo Kulić, *Filozofija i nova stvarnost. Studije o tendencijama ukidanja smisla filozofije, nauke, obrazovanja i društva*. Niški kulturni centar, Niš 2025, 284 str.)
145–147

Мирко Ђукић
ПАРАДИПЛОМАТИЈА

(Нина Сајић, *Паргидипломатија, теорија и пракса*, Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет, Институт за хуманистичке и друштвене науке, Бања Лука 2025)
148–149

Драган Јаковљевић
ИЗМЕЂУ НАУЧНОГ ВРЕДНОВАЊА И ХВАЛОСПЕВА
(*Život za ideju: misao i delo Đura Šušnjića*. Priredio Čedomir Čupić; Institut društvenih nauka, Beograd 2023, 321 str.)
150–151

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ
153–156

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР и ГЕОГРАФСКИ РЕГИСТАР
157–162

ПОЛИТИКА УРЕДНИШТВА / EDITORIAL POLICY
163–172

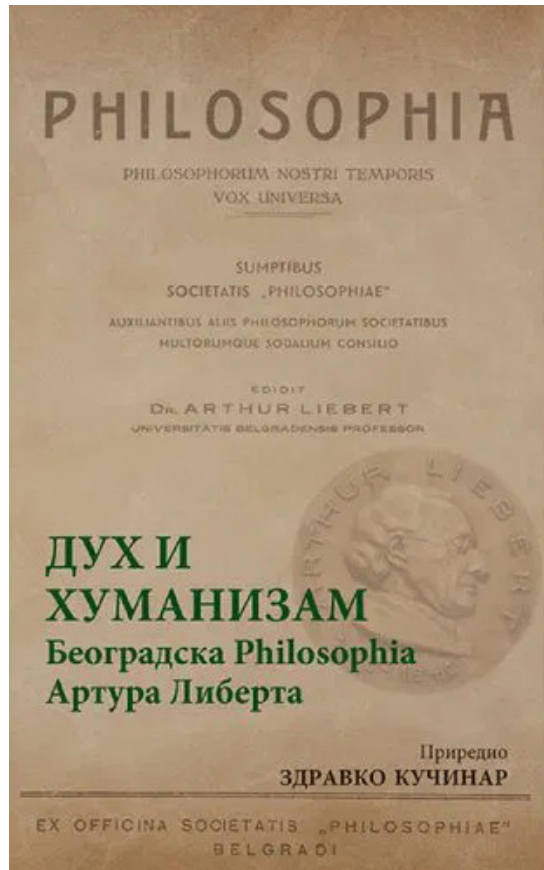
УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS
173–182

ТЕМА БЛОКА / TOPIC OF THE BLOCK

ДУХ И ХУМАНИЗАМ:
БЕОГРАДСКА *PHILOSOPHIA* АРТУРА ЛИБЕРТА.

Избор: расправе – преписка – документа (делимично на немачком).

Приредио Здравко Кучинар.
Досије студио, Београд 2023; 422 стр.



УВОДНИК / EDITORIAL

Поводом изласка из штампе књиге *ДУХ И ХУМАНИЗАМ: Београдска Philosophia Артура Либерта* (прир. Здравко Кучинар), Досије студио, Београд 2023; 422 стр.

ЗОРАН КИНЋИЋ¹

За српски народ карактеристично је да недовољно води рачуна о својој културној баштини. Континуирано изложен притиску моћних сила, много више од било ког другог народа, српски народ је, готово по правилу, усредсређен на актуелну борбу не само за своју независност него често и за пуки опстанак, те није у стању да се у миру посвети систематском раду на осветљавању онога што би вредело сачувати у колективном сећању. Иако наше институције често заказују, срећом ипак има појединаца који на себе преузимају оно што оне пропуштају да учине. Такав је случај и са осветљавањем веома значајног часописа *Philosophia*, који је у Београду излазио у годинама уочи Другог светског рата, а који је, нажалост, све донедавно био у великој мери заборављен.

Иако се прва целовитија информација о овом часопису појавила 1992. године, захваљујући чланку проф. Данила Басте „Часопис 'Philosophia' и његов оснивач Артур Либерт”, требало је да прођу још три деценије па да он на адекватан начин буде осветљен, те доспе у шири видокруг наше филозофске и културне јавности. Труд на расветљавању делатности филозофског друштва и часописа *Philosophia*, чији је руководилац и главни уредник био Артур Либерт, преузео је на себе проф. Здравко Кучинар. Мада од њега тек очекујемо да књигом о Артуру Либерту, коју приводи крају, у потпуности расветли све недоумице у вези са личношћу и делом овог значајног европског културног прегаоца, у међувремену се појавио репрезентативан избор текстова из часописа *Philosophia*. Будући да је овај часопис у време свог излажења на себе привукао велику пажњу светске филозофске јавности, захваљујући чему ће Београд са маргине светске филозофије на кратко време ступити на светску позорницу и бити један од центара планетраног филозофског живота, за нашу културу, а поготово филозофију, појава књиге у којој се налазе најзначајнији текстови часописа *Philosophia* представља значајан догађај.

Говорећи о овом значајном часопису у свом веома инструктивном уводнику, Кучинар је скренуо пажњу не само да се ради о часопису које је недовољно познат у нашој средини, него и да се његови примерци данас тешко могу наћи чак и у нашим боље опремљеним библиотекама. Као

¹ Зоран Кинђић (Панчево, 1961). Редовни професор Факултета политичких наука Универзитета у Београду.

илустрација оног што је рекао, Кучинар истиче необичну чињеницу: „Све његове бројеве нема чак ни Универзитетска библиотека у Београду, нити библиотека Одељења за филозофију Филозофског факултета, на коме је Либерт предавао”. Самим тим, сасвим је очекивано што се јавила „идеја да се направи репринт Часописа као значајне и трајне културне вредности”. Међутим, као што проф. Кучинар с правом примећује, још увек се „нису стекли услови за реализовање те идеје”. Имајући у виду да је већина текстова из овог предатног међународног часописа на страним језицима, проф. Кучинар и његови сарадници закључили су да је боље „да се сачини репрезентативни избор текстова”, који би били преведени на српски језик, те да им се „прикључи мањи одабир преписке из архиве Часописа”, уз „неколико докумената значајних за разумевање природе ове публикације”, као и околности у којима је она настала и деловала у, поготово за филозофију, изузетно тешком времену европске историје.

Захваљујући веома квалитетном и опширном уводнику Здравка Кучинара, најзначајнијег познаваоца не само личности него и дела Артура Либерта, у коме су обједињени резултати најновијих истраживања о раду друштва и часописа *Philosophia*, свако ко је заинтересован за нашу филозофску прошлост у прилици је да се увери колико је значајан био овај часопис, и то у светским размерама. Штампанем репрезентативног избора текстова из овог часописа, поготово уз веома вредан уводник проф. Кучинара, као и његове промоције на Коларчевом народном универзитету 16. априла 2024. године, на којој су говорили Илија Марић, Борис Милосављевић, Зоран Кинђић и Здравко Кучинар, циљ Одбора за филозофију и друштвену теорију САНУ, који се брине о очувању наше филозофске баштине, у великој мери је постигнут.

Тематски прилози који су посвећени часопису *Philosophia*, простор је омогућило уредништво *Зборника Мајнице српске за друштвене науке* које води бригу о нашој културној баштини, у функцији су оснаживања сећања на део наше прошлости на коју можемо бити поносни. На томе им од свег срца захваљујемо.

Читаоци ће имати прилику да се обавесте о часопису *Philosophia* захваљујући Илији Марићу и Борису Милосављевићу и њиховим приказима ове књиге, али и да се увере да и други текстови из часописа *Philosophia*, а не само чланак Едмунда Хусерла „Криза наука као израз радикалне животне кризе европског човека”, који представља први део његове чувене књиге *Криза европских наука и трансценденцијална феноменологија*, и данас могу бити инспиративни за филозофске ствараоце.

НАЈНОВИЈЕ ДЕЛО ИСТАКНУТОГ ИСТРАЖИВАЧА СРПСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ

(Прир. Здравко Кучинар, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia
Артура Либерта*. Београд 2023)

Најновије дело које је приредио Здравко Кучинар, професор и истакнути истраживач српске философије, је зборник насловљен *Дух и хуманизам*, објављен у ИК „Досије студио” из Београда. Професор би се можда и успротивио квалификацији да је истраживач српске философије и био би само делимично у праву. Он је, наиме, био дугогодишњи професор предмета Класичне немачке философије на дипломским студијама Филозофског факултета у Београду као и Филозофске антропологије на последипломским студијама истог факултета. Такође, био је члан редакција наших значајних часописа шездесетих година: *Филозофија* и *Гледишта*, главни уредник филозофских часописа: *Филозофске студије* седамдесетих и *Theoria* осамдесетих година, те председник Филозофског друштва Србије. Као истраживач западне философије објавио је књиге *Филозофија чина Аугустина Тејцковској* и *Мозеса Хеса* (2011) и *Марксови филозофски следбеници* (2012), а приредио је и тематски зборник *Филозофија Имануела Канта* у издању Филозофског друштва Србије 1975, као и 46. том *Дела Карла Маркса и Фридриха Енгелса*. Дакле, ако професор Кучинар и јесте истраживач српске философије, из претходно реченог јасно се види да он није само то. Штавише, по својој основној тематици је истраживач немачке и марксистичке филозофске традиције.

Као истраживача српске филозофске традиције, међутим, квалификују га његове следеће књиге: *Српско филозофско друштво. Крајња историја. Део I, До оснивања Југословенској удружења за филозофију и социологију (1898–1956)* из 2011; *Из нашеј филозофској живоји* (2012); *Бранислав Пејронијевић. Ојаске о њочетку и резимеу његовој филозофској дела* (2019), а делимично и књига *Артур Либерт = Arthur Liebert: живоји и дела = Leben und Werke = life and works* из 2015. За ову потоњу кажем делимично, стога што је Артур Либерт, немачки философ јеврејског порекла, али је тридесетих година прошлог века живео и радио у Београду па је у том смислу припадао и српској философији. Надаље, професор Кучинар је приредио и зборнике радова *Увођење у филозофско и научно дело Бранислава Пејронијевића* (1999); *Пројив забрана. Разговор „Социјализам и култура”*.

Филозофско друштво Србије 1969, из 2011; *Ум у времену. Споменица о годишњици смрти Слободана Жуњића: 9. 3. 2019 – 9. 3. 2020*, из 2020. Овим зборницима бих делимично придружио и овај најновији, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Артура Либерта* из 2023, о којем говоримо. Његовим наведеним истраживачким радовима о српској филозофској традицији неизоставно ваља прикључити и више тематских бројева часописа које је Кучинар приредио, као што су темат о Ксенији Атанасијевић (*Филозофске студије* 1/1970) и *Споменица Вељку Кораћу (Зборник Филозофској факултету)*. Серија Б, Друштвене науке, 15, 1988). Није наодмет подсетити да је професор Кучинар најавио још две књиге из овог подручја: други том кратке историје Српског филозофског друштва и шира биографска монографија о Артуру Либерту. Надам се да наведени наслови сведоче како је професор Кучинар, поред осталог, и истраживач српске филозофске традиције, а њихова изведба показује да је он у тој области истакнут.

Сад се поставља питање: откуда толико Кучинарово занимање за филозофију Артура Либерта? Као истраживача Канта и потоње кантовске традиције у филозофији свакако је нашег истраживача могао заинтересовати Либерт, који је дуго година водио познати часопис *Kant-Studien* и био један од председника Кантовог друштва, али су, чини се, те функције немачког филозофа недовољне да професор Кучинар о њему објави већ две књиге и да уз то припрема још и трећу, обимну монографију. За то, по мом мишљењу, постоје најмање три додатна разлога.

Први је свакако тај што је Либерт, отпуштен с посла у Хитлеровој Немачкој, дошао половином децембра 1933. у Београд, на Филозофски факултет, као професор филозофије и педагогије, и ту остао нешто више од пет и по година. У Београду је развио живу филозофску активност: основао је 1935. године међународно друштво „Philosophia” са седиштем у Београду и покренуо је истоимени часопис, као његов орган, који је такође излазио у Београду током 1936, 1937. и 1938. (Ово „у Београду” наглашавам стога што се, како показује Кучинар, у литератури срећу и погрешне тврдње о другим местима издавања. Зато је приређивач зборника већ *првим* поднасловом зборника, који гласи *Београдска Philosophia Артура Либерта*, истакао да је овде реч о београдском часопису). Надаље, у Београду је написао и низ својих књига и чланака, између осталих му је на српски језик наш философ и његов студент из Берлина Кајица Миланов са немачког рукописа превео књигу *Филозофија наставе: описна дидактика* (Геца Кон, Београд 1935). Овом својом агилном предавачком, списатељском и пре свега организаторском активношћу Либерт је у нашој средини неизоставно постао део филозофског живота, односно постао је део српске филозофије. Тиме што је радио у нашој средини и био део наше филозофије, Либерт је свакако додатно заинтересовао нашег истраживача српске филозофије.

Други разлог је специфичније врсте. Стицајем околности, непосредно пред почетак Другог светског рата, 11. јула 1939. Артур Либерт је журно морао да се склони из Београда у Енглеску. При томе је са собом понео само оно најнужније. На тај начин је у Београду остала значајна документа-

ција vezana za његов живот и рад у нашој средини. Ја не знам појединости о судбини те документације, о томе ће вероватно професор Кучинар подробније писати у својој наредној књизи, али се десило тако да је знатан њен део чуван и после рата у једној просторији у згради Филозофског факултета у Београду. О њој, међутим, нико није даље водио рачуна. У тој просторији је извођена настава са студентима, а делови документације налазили су се и на поду, тако да се и прелазило преко њих или газило по њима, а поједини документи су почели не само да се хабају него и да нестају. У Кучинару је прорадио нерв врсног истраживача, историчара филозофије, и у тим околностима је урадио оно што је најбоље могао: сву је затечену документацију пренео у властити стан и на примерен начин средно заоставштину у регистре. Тако је *о свом ипрошку* оформио оно што је сâм назвао „Архив Артура Либерта”. У том Архиву се налази документација у првом реду vezana за Либертов београдски период, посебно за покретање филозофског друштва и истоименог часописа *Philosophia*, по чему је овај Архив јединствен. При томе се професор Кучинар повезао са другим архивима и истраживачима живота и дела Артура Либерта у свету тако да су се и други могли користити постојећим документима. Проучавањем ове документације настале су поменуте две књиге о немачком философу, а у припреми је и трећа, обимна монографија. Кучинарови радови су запажени у свету. Прва његова књига о Либерту приказана је у часопису *Kant-Studien*, а верујем да ће слично бити оцењена и ова о којој вечерас говоримо. Наведени радови професора Кучинара несумњиво стављају међу најбоље познаваоце живота и дела Артура Либерта у свету.

Трећи разлог је општијег карактера и тиче се запуштености истраживања српске филозофске традиције. Професор Кучинар је у својој обимној уводној студији за овај зборник брижљиво навео све непосредне реакције у нашој тадашњој периодици на појаву часописа *Philosophia*, где се посебно издваја текст књижевног критичара Марка Цара „Један међународни часопис у Београду” (*Лейпциг Мајинце српске*, књ. 348, 1/1937, стр. 62–65). Марко Цар је одмах истакао његову важност: „За нас је свакако од пресудне важности то, што се ова важна и замашна ствар изводи и развија у нашој средини. Сама околност да је Београд уочен као место нарочито подесно за један такав подухват, јасно говори у прилог његове културне дораслости и његова међународног угледа и значаја”. И затим наставља како би тај рад „могао да донесе користи укупном духовном животу наше земље, и да у исто време учврсти и учини још приснијом везе, које поједини наставници наших универзитета већ одржавају са водећим личностима светске културе и светске науке”. Професор Кучинар је ово прегнантно изразио ставом како је тада Београд „накратко ... постао једно од светских средишта филозофског живота, уписао се на филозофску мапу света”, мада је дотле, како се не баш најгачније а ни најправичније изразио Ханс Блуменберг, Београд био „с ону страну [односно изван] подручја филозофије”. Кучинар је показао да су се обистиниле речи Марка Цара: оснивање међународног филозофског друштва „*Philosophia*” у Београду доиста је допринело оснивању другог српског филозофског друштва

(такозваног Петронијевићевог) 1938, и уопште унапређењу философског живота код нас. Из садржаја трију објављених годишта часописа *Philosophia* види се да су и неки наши философи били његови сарадници, пишући приказе књига домаћих философа, али, нажалост, без неких озбиљнијих истраживачких прилога. Поред већ цитираног текста Марка Цара из 1937, јануара 1938. објављена је и анонимна краћа белешка у *Политици* „Друго годиште часописа 'Philosophia'”, а последњи предатни напис сачинио је Стефан Јосифовић („Међународни философски часопис 'Philosophia'”, *Лейпциг Матице српске*, књ. 353, 3–4/1940, стр. 313–316). Ова три написа сведоче да активност Артура Либерта, посебно његовог часописа, није прошла незапажено у нашој средини, а истакнута је и његова важност за нашу философију. Али је онда избио рат а након њега наступила је и радикална промена друштвеног уређења у нашој земљи као и с тим повезана радикална промена водеће философске оптике, која је некако постала слепа за појаву Либерта и његовог часописа. Тако је значајну Либертову епизоду у нашој философској средини задуго сасвим прекрио заборав.

Наиме, после рата, Душан Недељковић, професор свих философских предмета у периоду 1946. до краја 1953. на Филозофском факултету у Београду, јесте био заслужан за увођење истраживања југословенске философије у наставу па је у оквиру ње био заслужан и за организованије истраживање српске традиције – његови су ученици Михајло Поповић, Драган Јеремић и Андрија Стојковић, први и заслужни послератни истраживачи српске философије – али је у својој дијаматовској визири превиђао многе појаве, што се одразило и на његове непосредне ученике. Тако је међу њима тек Андрија Стојковић у својој књизи *Развићак философије у Срба 1804–1944*. из 1972, само узгред на једном месту поменуо како је „избегли антифашиста Артур Либерт издавао ... у Београду интернационални часопис 'Philosophia' (1936–1939)” (стр. 362), без иједне речи даље о томе. Далеко конкретније и раније о томе писали су хрватски философи. Тако је Владимир Филиповић у књизи *Новија филозофија Зайага* (из 1968), у поглављу о Хусерлу, написао: „Значајно његово дјело 'Криза европских знаности' ('Krisis der europäischen Wissenschaften', 1936) изашло је први пут у Београду у часопису 'Philosophie', који је издавао професор Liebert” (В. Филиповић, *Новија филозофија Зайага и одабрани њексјови*, Накладни завод Матице хрватске, Загреб 1979, стр. 147. При томе је превидео да је наслов часописа на латинском језику па га је погрешно написао на немачком). Овај податак Филиповић је у истој књизи, на стр. 336, поновио и након превода Иве Куртовића одломка из Хусерлове *Кризе европских наука*. Потом се овај податак појављује и у тексту Милана Дамњановића седамдесетих година (зборник *Феноменологија*, прир. Милан Дамњановић, Нолит, Београд 1975, стр. 38). Природно је било да овај часопис нису могли заобићи ни преводиоци Хусерловог списа *Криза европских наука*, Зоран Ђинђић у Београду (1991) и Анте Пажанин у Загребу (1990), али увек узгред у контексту првог објављивања Хусерловог значајног позног дела.

Међутим, први засебни истраживачки текст – ако оставимо по страни предатна три приказа – о овом београдском часопису, и то ваља на-

гласити, појавио се код нас тек 1992. године, 54 године након излажења његове последње свеске. Било је то време разбијања СФРЈ и нестајања са сцене водеће философске парадигме у чијој оптици се слабо назирала важност и величина часописа Артура Либерта. Написао га је Данило Н. Баста и објавио га и на српском и на немачком језику („Часопис 'Philosophia' и његов оснивач Артур Либерт”, *Филозофски годишњак*, 5/1992, стр. 202–211). Тим текстом је не само скренута пажња домаће и стране јавности на овај београдски часопис него њиме код нас заправо започиње и његово право истраживање и рецепција. Стога га је с правом и професор Кучинар уврстио у додатак зборника *Дух и хуманизам*. Други засебни текст написао је библиограф Добрило Аранитовић („Часопис *Philosophia*. Београд, 1936–1938: библиографија”, у: И. Деретић (прир.), *Историја српске филозофије III. Прилози истраживању*, Еуго- Giunti, Београд 2014, стр. 655–704). Овај рад је, нажалост, сачињен са много недопустивих грешака тако да је професор Кучинар изнова сâм саставио потпуни и тачни садржај свих годишта часописа и тако комплетирао Додатак зборника. Али ваља посебно додати да је убрзо након Бастиног пионирског чланка, Слободан Жуњић у рукопису *Историја српске филозофије*, писаном 1996/97, а објављеном тек 2009, први пут у једном синтетичком прегледу наше филозофије на примеренији начин приказао улогу Артура Либерта и његовог часописа, посветивши му обиман пасус, уз ослањање, разуме се, на пионирски Бастин чланак:

„Од јеврејских избеглица из фашистичке Немачке, који су пред рат стигли у Србију, свакако је најпознатији и најзначајнији немачки новокантовац Артур Либерт (1878–1946), уредник познатог часописа *Kant-Studien* и један од председника Кантовог друштва (*Kant-Gesellschaft*). Пошто је 1933. године на основу злогласних расистичких закона отпуштен са Берлинског универзитета, он је (вероватно на заузимање Кајице Миланова) примљен у Београду за професора филозофије и педагогије. Већ 1935. године на српском језику је објавио своју *Филозофију насџаве (Philosophie des Unterrichts)*, која је паралелно изашла и на немачком у Швајцарској. Између 1936. и 1938. године Либерт је у Београду (углавном) на немачком језику издавао часопис *Philosophia* као орган истоименог удружења, које је окупљало филозофе разних земаља, без обзира на њихову оријентацију. У самом часопису, који је објављивао једну велику свеску годишње, сарађивали су, између осталих европских филозофа, и таква имена као што су Е. Хусерл, К. Левит, М. Бубер, О. Нојрат, Х. Плеснер, Е. Касирер, Ф. Хајнеман, Л. Шестов, Ј. Паточка и П. Ландсберг, а од наших К. Миланов, Б. Петронијевић, Јелисавета Бранковић, Милијан Шеман, Ернст Фридман и др. (Сам Либерт је у II свесци написао похвалан приказ Петронијевићевог француског *Резимеа*.) Преко овог часописа у Београду је своју *editio princeps* доживео и славни Хусерлов спис *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија* (1936) као и неколико других занимљивих радова немачке филозофије. Либертов часопис, који је и именом и усмерењем антиципирао послератну београдску *Филозофију* (био је наимае, конципиран космополитски и хуманистички) тежио је да оствари 'зајед-

ницу ероса, логоса и етоса' у једном времену када су управо ти појмови највише били угрожени" (С. Жуњић, *Историја српске филозофије*, ПЛАТΩ books, Београд 2009, стр. 320–321).

Колико је Либертова београдска епизода била мало истражена добро сведочи и овај Жуњићев пасус, који садржи такође нека ситнија претеривања или нетачности и у том погледу је већ „застарео”. Још је Герхард Кроп у чланку “Arthur Liebert in memoriam” из 1949. написао како је Либерт дошао у Београд посредовањем „једног српског докторанда”, мислећи при томе на Кајицу Миланова или можда на Јелисавету Бранковић. Тај Кропов податак у свом чланку коментарише Данило Баства, који је, уз оградну „по свој прилици”, разложно претпоставио да би то могао бити Кајица Миланов. Посредством Бастиног чланка, то у својој књизи тврди и Слободан Жуњић. Према Кучинаровом истраживању, међутим, кључну улогу за Либертово ступање на Филозофски факултет у Београду за професора философије и педагогије имао је у првом реду утицајни Дамјан Бранковић, представник Крупове компаније и старешина ложе слободних зидара „Побратим” у Београду, иначе отац Јелисавете Бранковић, Либертове студенткиње у Берлину и потом асистента у Београду. Са Јелисаветом је у Берлину код Либерта доиста студирао и Кајица Миланов, али он крајем 1933. још није био примљен на Филозофски факултет у Београду па ту још није могао имати утицаја. Изгледније је стога да је то била Јелисавета Бранковић, мада, с друге стране, она није била Либертов докторанд. Стога можемо спекулисати како је можда Миланов замолио Бранковићеву да замоли свог оца да ургира за Либертов пријем на Филозофски факултет. Да је и овако било, Жуњићева формулација, ослоњена на Бастин чланак, да је Либерт примљен на факултет „вероватно на заузимање Кајице Миланова”, мада уз ограђивање речју „вероватно”, ипак је прејака. Друго, београдски часопис *Филозофија*, покренут 1957. као *Југословенски часопис за филозофију и социологију*, по називу, те космополитском и хуманистичком усмерењу, доиста подсећа на Либертов часопис *Philosophia*, али овај предратни међународни часопис није имао никаквог удела у покретању и конципирању београдског часописа који је био гласило Југословенског удружења за филозофију. Утолико је претерана и Жуњићева тврдња да је Либертов часопис антиципирао истоимени послератни београдски часопис. Иза ове Жуњићеве тврдње чини ми се да стоји његово програмско настојање да изналази линије континуитета у српској филозофији, али, као што се види, у томе је понекад и претеривао па је претпостављао и непостојеће везе. Ближи је истини, чини се, био Баства који је свој чланак из 1992. завршио жаљењем што није било никаквог стварног континуитета између часописа и наше послератне филозофије, а то значи ни између двају истоимених београдских часописа.

Поред капиталног Хусерловог текста, у истом часопису објављивали су своје радове и други значајни философи као што су Лудвиг Ландгребе, Хелмут Плеснер, Мартин Бубер, Карл Левит, Јан Паточка и други. Све ово је београдски међународни часопис чинило једним од водећих у то време у свету. Важност Либертовог београдског часописа, с једне стране, и

његова недовољна познатост и неистраженост, с друге стране, чинили су, дакле, важан трећи разлог да се професор Кучинар подухвати рада на својој другој књизи о Либерту и његовом часопису.

Још ваља рећи и како је дошло до замисли о овом зборнику. И други су философи, оставимо за сада по страни имена, долазили на идеју да се сачини репринт сва три годишта овог београдског часописа, који је постао реткост и чије комплете не поседују ни неке наше водеће библиотеке, али ни до сада та амбициозна замисао није остварена. То би био тежак и дуготрајан пројекат, а финансијски би био сасвим неисплатив па би се мало ко упуштао у све те ризике. Већина текстова у њему објављена је на немачком језику, а има их и на енглеском, француском и италијанском, нема ниједног на српском тако да би продаја репринта код нас била скромна. Сведочићу стога само о овом зборнику. Једног пролећног дана прошле године био сам на дружењу на сплавићу у Земуну са професором Кучинаром и академиком Бастом, иначе челником Одбора за филозофију између Истока и Запада САНУ. Овај Одбор је покренуо и истоимену едицију, која је објављивала једну свеску годишње, чији је уредник академик Баства, а издавач Досије студио из Београда, којим руководи господин Мирко Милићевић. Елем, Баства је на том дружењу утроје набацио пилот идеју да се као наредна свеска едиције сачини репринт београдског часописа *Philosophia*, што би онда као званичан предлог изнео и на седници самог Одбора. Професор Кучинар је из оправданих разлога био против те преамбициозне идеје, али је зато, што се догледне изводљивости тиче, био за изгледнији пројекат: да се сачини избор репрезентативних текстова из сва три годишта, који би се уз то и превели на српски језик, уз избор из Либертове преписке са појединим философима у вези чланака у часопису као и прилагањем изабране документације. Тиме би се нашим читаоцима први пут на српском језику, у овом изабраном облику, учинио доступним овај часопис и тако се приближио нашој широј академској публици и нашој култури уопште. Тако је рођена идеја о овом зборнику, а најпримереније је било да приређивач буде водећи стручњак за Артура Либерта код нас, професор Кучинар. Одбор за филозофију између Истока и Запада прихватио је овај предлог, професор Кучинар га је успешно и на време реализовао тако да се може разговарати о зборнику.

Већ је речено да је часопис имао хуманистичку оријентацију, неговао је вредности људске културе, чак је имао и рубрику „Хуманизам”. С друге стране, међу изабраним расправама највећи број има за тему Дух. Отуда главни наслов зборника – *Дух и хуманизам*. О *првом* поднаслову зборника, *Београдска Philosophia Артура Либерта*, већ је било речи. *Други* његов поднаслов, *Избор: расправе – ирејиска – документија (делимично на немачком)*, прегнантно говори о структури зборника. Поред већ поменутог додатка, чији смо садржај такође навели, књига садржи исцрпну и умногоне расветљавајућу уводну студију професора Кучинара, „Београдска *Philosophia* Артура Либерта” (стр. 5–60). Затим следе уводне речи оснивача друштва и часописа Артура Либерта, као и његов позив за пријем у друштво и сарадњу у часопису, које је с немачког превео Данило

Баста. Даље следи одељак од 14 изабраних расправа, од којих је десет с немачког превео Баста, један Зоран Ђинђић, два са енглеског Драгиња Марић, а један са италијанског Миодраг Ристић и Ђорђе Тасић. У одељку Преписке Здравко Кучинар је изабрао, транскрибовао, и сам превео 11 писама који су објављени двојезично. Потом следи одељак Белешки, где је Кучинар дао краће информације о 18 аутора изабраних расправа или писама. Напокон, у одељку Документа, приређивач је изабрао факсимиле десет докумената.

ИЛИЈА МАРИЋ¹

Универзитет у Београду, Физички факултет
ilijamaric212@gmail.com

¹ Марић, Илија (Лука, Босанско Грахово, 1953). Ванредни професор Физичког факултета Универзитета у Београду. Магистрирао је 1993. (*Платонизам и модерна физика*), докторирао 2002. (*Философија на Великој школи*) на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Бави се историјом српске, руске и византијске филозофије, историјом физике и филозофијом науке. Преводи филозофске текстове с руског и енглеског језика. Важније књиге: *Платон и модерна физика*, Никшић 1997; *Философија на истоку Европе*, Београд 2002; *Философија на Великој школи*, Београд 2003; *Усџон српске филозофије*, Београд 2004; *Филозофска дејља*, Београд 2009; *Сџара физика и физика код Срба*, Београд 2013; *Између мейафизике и дијалектџике*, Београд 2014; *Нови џочетџак српске филозофије*, Београд 2017; *Белешке о Киџу и филозофији*, Стари Бановци – Београд 2017; *С џуџовања: оџледи и сџудује из филозофије и књџжевносџи*, Београд 2024; *Књџла о Црђанском*, Београд 2025; *Лџџос и жаг: индџјска и кинеска филозофија код Срба у XIX веку*, Београд 2025.

ИЗЛАГАЊЕ НА ПРЕДСТАВЉАЊУ КЊИГЕ КОЈЕ ЈЕ ОДРЖАНО У МАЛОЈ САЛИ ЗАДУЖБИНЕ ИЛИЈЕ М. КОЛАРЦА, 16. АПРИЛА 2024. ГОДИНЕ¹

(Прир. Здравко Кучинар, *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Артур Либерта*. Досије студио, Београд 2023; 422 стр.)²

Професора Здравка Кучинара (који је приредио ову књигу) не треба посебно представљати. Сви који су студирали филозофију добро га познају. Деценијама је предавао на Филозофском факултету Универзитета у Београду, бројним генерацијама студената такозване „чисте” филозофије. Искористио бих прилику да се захвалим професору Кучинару што предано ради на објављивању књига посвећених историји српске филозофије. Колико редак, толико је и посебан, међутим, догађај када дело истовремено има значај и за нашу филозофску и интелектуалну баштину и за проучавање општег, светског филозофског наслеђа, као што је случај са књигом под насловом *Дух и хуманизам. Београдска Philosophia Артур Либерта* коју је професор Кучинар приредио и снабдео својом уводном студијом.

Реч је о зборнику радова објављеном на 426 страна, у издању познате и угледне издавачке куће „Досије студио”, која редовно објављује књиге из едиције „Филозофија између Истока и Запада”. Објављивање ове књиге, једанаесте по реду у едицији, омогућено је средствима Одбора за филозофију између Истока и Запада Српске академије наука и уметности, чији је председник академик Данило Баста.

У књизи стоји напомена да је објављена „уз деведесетогодишњицу доласка Артура Либерта у Београд”. Као што је добро познато, професор Универзитета у Берлину и Високе трговачке школе, који је био познат и по вођењу Кантовог друштва, након победе на изборима и доласка на власт Националне социјалистичке немачке радничке партије, на основу примене нових антисемитских закона, отпуштен је и остао без посла и

¹ Излагање је приређено за објављивање, лекторисано, унете су неопходне допуне и исправке, као и основне фусноте.

² Артур Либерт, *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артур Либерта*: избор: расправе–преписка–документа (делимично на немачком). Приредио Здравко Кучинар, [Едиција „Филозофија између Истока и Запада” 11. Уредник Данило Н. Баста], Досије студио, Београд 2023. Вид. и: Здравко Кучинар, *Артур Либерт: живи и дела*. [Едиција „Филозофија између Истока и Запада” 3. Уредник Данило Н. Баста], Досије студио, Београд 2015.

прихода септембра 1933, да би већ децембра исте године био примљен као гостујући професор Универзитета у Београду, на основу одлуке и позива Савета Филозофског факултета из октобра и одобрења Министарства просвете из новембра 1933. године. Либерт је у Београду основао међународно филозофско друштво *Philosophia* и покренуо истоимени часопис, окупивши на заједничком послу нека од водећих имена светске филозофије свога времена. На самом почетку истакнуто је да је београдски филозофски часопис *Philosophia* био „једна од најзначајнијих филозофских публикација тога доба”, да је у њему „објављен један од најутицајнијих филозофских списа прошлог столећа: Хусерлова (Husserl) ’Крiza европских наука и трансцендентална феноменологија’, те да је захваљујући часопису, односно радовима који су у њему били објављени, Београд постао једно од светских средишта филозофског живота”, односно да се „накратко” уписао на „светску филозофску мапу”, али, можемо додати, у згуснуто време великог светског политичког вртлога, од 1935. до 1939. године, дакле у само предзорје Другог светског рата. Либертов подухват организовања друштва и покретања часописа, који има и своју политичку димензију, као и идеју и претензију универзалног гласа филозофа тадашњег времена, како стоји испод наслова часописа на латинском језику (*philosophorum nostri temporis vox universa*),² готово да је непознат историјски догађај: „О свему овом се мало писало и још мање се зна, како у свету, тако и код нас, прва целовитија информација о часопису *Philosophia* појавила се код нас после више од пола столећа од његовог гашења, тек 1992. године”: „Реч је о чланку Данила Н. Басте „Часопис ‘Philosophia’ и његов оснивач Артур Либерт”, који је објављен и на српском и на немачком језику, како је и приличило природи ове публикације, а и потреби да се и наша, а и страна културна јавност подсети на њено постојање и значај”.³

Часопис *Philosophia* је излазио на немачком језику, што није необично када знамо да и данас у Београду излазе многи часописи на енглеском језику или двојезично – на српском и енглеском. Често се заборавља да је немачки језик у предратном Београду био присутнији од енглеског данас. Поједини текстови објављивани су у часопису *Philosophia* и на другим светским језицима, на енглеском, француском, италијанском.⁴ У овој књизи већину прилога који су у часопису *Philosophia* објављени на немачком језику, превео је академик Данило Баста, а преписку професор Кучинар, такође са немачког језика. Два текста су преведена са енглеског језика. Поново су објављени поједини, већ раније објављени преводи са немачког и италијанског језика.

² *Philosophia*, philosophorum nostri temporis vox universa. Sumptibus societatis „Philosophiae” auxiliantibus aliis philosophorum societatis multorumque sodalium consilio. Edidit Arthur Liebert, Universitatis Belgradensis Professor. Vol. 1. Fasc. 1–4, 1936. Ex officina societatis „Philosophiae” Belgradi (*Филозофија*, универзални глас филозофа нашег времена. О трошку Друштва „Филозофија”, одлуком многих чланова Друштва и уз помоћ других филозофских друштава. Уредник Артур Либерт, професор Универзитета у Београду. Издање Друштва „Филозофија” у Београду).

³ Здравко Кучинар, „Београдска *Philosophia* Артура Либерта (Уводна реч приређивача)”, у: Артур Либерт, *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артура Либерта*: избор: расправе–преписка–документа (делимично на немачком). Приредио Здравко Кучинар, Досије студио, Београд 2023, стр. 11.

⁴ Исто, стр 49, фн. 111.

Књига има јасну концепцију, садржи шест раздвојених делова. У првом делу, осим уводне студије, која представља целину за себе, обима који премашује данашње важеће критеријуме за монографску студију, налазе се Либертове „Уводне речи оснивача”, односно „Идеја и програм друштва и часописа *Philosophia*”. Либерт је јасно изнео своје становиште: „С духом филозофије нераздвојно је повезан дух универзализма и универзалне правде. Ми верујемо и надамо се да је управо филозофија, на основу свога свеукупног суштинског карактера и мисаоног правца, на основу намере у њој делотворне и настројења, у пресудној мери позвана и способна за делање у том смеру. [...] Филозофија није само заступник и сведочанство интелектуалног јединства и заједнице човечанства него је и [...] састворитељ и саносилац човечанске савести, чије учвршћивање и утначавање припадају њеним најплеменитијим задацима. Као бранилац моралне правде, она служи духу хармоничне сарадње, она је ослонац узајамног поверења без којег су немогућни заједнички живот и заједнички рад културних нација [...] Сваки филозофски систем који је из своје дубине суштински примерен захтевима филозофије представља позив упућен савести човечанства. И као што он мисаоно и појмовно нагони преко сваке једностраности и сваког поједностранења, превазилазећи их, он при том и помаже да се спречи морална изолација и створе обухватна наднационална моралност и морална наднационалност. У сваком истинском филозофском систему не говори само поједини мислилац него се у њему кроз појединог мислиоца испољава и универзално мишљење човечанства.”⁵ Либертово становиште може се читати као безвремени филозофски текст. Када се, међутим, у контекст тадашњег времена постави оснивање друштва и његовог органа (часописа) и сагледа политичка димензија тог догађаја, може се видети да је од интереса за историјска истраживања Европе и света тога времена. Историјске чињенице су, међутим, веома суморне. Пар година након Либертовог одласка из наше земље цела Европа је подељена између тоталитарних система који су били у политичко-војном савезу (од августа 1939). Последње државе које су освојене (и уједињене у заједничку немачку Европу) биле су Југославија и Грчка (1941). Само Енглеска остаје у рату, све до немачког напада на Совјетски Савез и јапанског на Сједињене Америчке Државе. У ствари, за различите народе светски рат је почео у различито време. Либерт је могао први да сагледа све последице, и као филозоф и као припадник јеврејског народа, за који је тај рат почео најраније, већ 1933. године, када је започело отимање и уништавање имовине, одузимање посла и средстава за живот, а потом одузимање здравља и коначно самог живота.

После Либертовог „Позива”⁶ и образложења повода и намере оснивања универзалног филозофског друштва и замисли управе Друштва и

⁵ Артур Либерт, „Уводне речи оснивача Идеја и програм друштва и часописа 'Philosophia',” у: Артур Либерт, *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Арђура Либертиа*. Избор: расправе–преписка–документа (делимично на немачком). Приредио Здравко Кучинар, Досије студио, Београд 2023, стр. 62.

⁶ Артур Либерт, „Позив! *Philosophia*, филозофско друштво и часопис”. Исто, стр. 5, 70–74.

часописа, као и начина финансирања, у наредном поглављу књиге налазе се текстови објављени у часопису *Philosophia*, у избору професора Кучинара (стр. 75–325), што представља носећи део ове књиге. Текстови су тематски груписани у пет области: 1. Криза науке и појам духа; 2. Филозофска антропологија; 3. Филозофија културе; 4. Филозофија права и политике; 5. Филозофија и књижевност.

У наредном делу књиге налази се Либертова преписка на немачком језику и у преводу на српски језик (укупно 11 писама, стр. 327–362). Потом следе белешке, односно детаљни коментари о „изабраним ауторима, расправама и преписци”, укупно 18 имена. Довољан је само поглед на имена која су овде наведена да би се стекао основни утисак о значају ове књиге, у којој се налази зборник изабраних радова из Либертовог часописа *Philosophia* и Либертова преписка. То су: Едмунд Хусерл (Edmund Husserl), Лудвиг Ландгребе (Ludwig Landgrebe), Јан Паточка (Jan Patočka), Хелмут Плеснер (Helmuth Plessner), Мартин Бубер (Martin Buber), Карл Левит (Karl Löwith), Еуген Финк (Eugen Fink) и други. Неки од аутора су убијени због јеврејског порекла током рата (Франц Ојленбург [Franz Eulenburg], Милијан Шеман [(Milian Schömann)]).

У следећем делу књиге презентована су документа, тј. њихови снимци (стр. 387–395), што је врло упечатљива и занимљива грађа. Потом следи „Додатак” у којем се налази сређен садржај свих бројева часописа *Philosophia*. При томе су звездицом означени текстови који су објављени у овој књизи (стр. 397–411). На самом крају налази се текст академика Данила Басте из 1991, односно 1992. године под насловом: „Часопис *Philosophia* и његов оснивач Артур Либерт”.⁷

Захваљујући овој књизи (са преводима текстова и писама), отварају се, наравно, потпуно нови видици о развоју филозофије на нашем простору. Преписка даје многа јасна и драгоцена објашњења о гледиштима познатих филозофа. Истакао бих нпр. писмо Хелмута Плеснера Либерту од 27. марта 1937. године. „Блиска сродност са Максом Шелером [Max Scheler], која ми се повремено пребацује, не постоји ни у мом развоју нити у самој ствари. М. Вебер [Max Weber], Трелч [Ernst Troeltsch], Дилтај [Wilhelm Dilthey] су најјаче утицали на мене – ако смем да занемарим импулсе Рикерт-Ласковог [Heinrich Rickert, Emil Lask] неокантовства, као и Дриша [Hans Driesch] и Хусерла (којима дугујем много у погледу садржаја и метода). Они припадају времену мог правог образовања. Са Вебером, Трелчом и Дилтајем покушао сам темељитија разјашњења тек после моје дисертације. То одговара такође мом протестантском (образовно-протестантском, ако више волите тако) ставу. Моја последња књига је такође проистекла из њега, а верујем и целокупна њена концепција као и њена тежња ка радикализму. Ту је заиста мало трага од Шелера. Одувек сам се дивио Шелеровој величини, али сам одбацио његов католички (барем образовно-католички) став као мени веома стран и такође као компромисерски у овој ствари. Проблематика коју развија моја књига нема заиста

⁷ Данило Н. Баста, „Часопис *Philosophia* и његов оснивач Артур Либерт”, у: Исто, стр. 413–422.

никакву сродност са Шелером. Његова универзалистичка метафизика, усмерена ка помирењу и праштању, заправо прикрива отворена питања која својим Јединством чула покушавам да држим отвореним. Ова супротност такође раздваја моју идеју, заснивање и спровођење 'филозоф(ске) антропологије' од његове. За њега је она централни део његове метафизике, а за мене је средство критике онога што се сматра стабилном, али је заправо нестабилна 'људска природа'". Даље Плеснер пише о Штирнеру (Max Stirner), Марксу, Хајдегеру, Шлајермахеру, Ничеу... Само ово једно писмо када се узме у обзир, говори толико јасно о једном филозофском становишту, помаже херменеутичком тумачењу текста и елиминише одређене странпутице.

Професор Кучинар се користио необјављеном и објављеном архивском грађом о овој теми и радовима који су већ обрађивали иста или сродна питања. Упућује на Архив Артура Либерта (Arthur-Liebert-Archiv, ALA),⁸ Државни архив Србије (ДАС), Историјски архив Београда (ИАБ), Архив Југославије (АЈ), Архив Универзитета у Берлину, Политички архив Министарства иностраних послова Немачке.

Дугогодишње истраживање Либертове филозофије и сродних тема, које је одавно предузео професор Кучинар, са сваком новом књигом доноси нова открића. Честитајући још једном на објављеној књизи, додао бих да осим што нас задужује својим радом, задаје нам и нове бриге, односно нове задатке који се отварају у истраживању нашег и светског филозофског наслеђа.

БОРИС МИЛОСАВЉЕВИЋ⁹

Српска академија наука и уметности
Балканолошки институт САНУ, Београд
boris.milosavljevic@bi.sanu.ac.rs

⁸ Здравко Кучинар, „Београдска *Philosophia* Артура Либерта (Уводна реч приређивача)”, у: Исто, стр. 15.

⁹ Милосављевић, Борис (Београд, 1967). Дописни члан САНУ. Директор Балканолошког института САНУ. Дипломирао на Одељењу за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду са темом из методологије (тумачење текста, односно писаних извора). На Филозофском факултету завршио и последипломске студије, где је 2000. одбранио магистарски рад (*Платоново нейисано учење*). Докторирао 2010. на Факултету политичких наука Универзитета у Београду (*Политичко учење Слободана Јовановића*). Области истраживања и истраживачке теме: историја политичких идеја и институција на Балкану у 19. и 20. веку, политичка теорија, политичка и друштвена историја, историја српске филозофије, теорија државе, историографија, политичка и правна филозофија. Важније књиге: *Слободан Јовановић: теорија*, Београд 2017; *Свешћ и време Слободана Јовановића: (1869–1958)*, Београд 2019; *Београдски родослови*, Београд 2020.

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 050.48PHILOSOPHIA
UDC 14 Libert A.
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697019K>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 25. 12. 2025.
Прихваћен: 17. 1. 2026.

ЛИБЕРТОВА УЛОГА У СТВАРАЊУ ЧАСОПИСА
PHILOSOPHIA И ЊЕГОВ ТЕОРИЈСКИ ДОПРИНОС
КРИТИЦИ КУЛТУРЕ

ЗОРАН КИНЂИЋ

Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
Јове Илића 165, Београд, Србија
zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0002-2442-6941>

САЖЕТАК: Иако је Артур Либерт, током свог релативно кратког боравака у Београду, од 14. децембра 1933. до 11. јула 1939. године, одиграо изузетно значајну улогу у нашој култури, поготово у филозофији, он је све до пре нешто више од три деценије био готово заборављен. Захваљујући Данилу Басти, а пре свега Здравку Кучинару, делатност оснивача међународног филозофског друштва и часописа *Philosophia*, личности која је допринела да на извесно време Београд постане светски филозофски центар, отргнута је из заборава. О угледу тог часописа сведочи чињеница не само да је у њему Хусерл објавио први део своје чувене књиге *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, него и да су у њему сарађивали познати мислиоци. Након осветљавања идејне и програмске оријентације часописа, аутор разматра Либертов чланак „Проблем критике културе и критика културе нашег времена”. Иако је сâм Либерт наведени чланак третирао само као припремну радњу за уобличавање обухватне филозофске критике културе, анализа ће показати да он поседује значајан теоријски потенцијал. Либерт сматра да је критички однос према постојећем изворно обележје људске природе, захваљујући коме се и развила људска култура. Након осветљавања библијског мотива непослушности наших прародитеља и тумачења различитих форми субјективне критике, те указивања да би без слободе критике науци и филозофији недостајао морални и интелектуални темељ, аутор разматра осам главних својстава

објективне критике. На крају разматрања Либертове скице критике културе, аутор, ослањајући се на светоотачку традицију, тематизује оно што је остало изван Либертовог теоријског видокруга: да ли би апсолутна послушност, тј. начелно одустајање од критичке процене заповести духовника, захваљујући којој постепено долази до очишћења и преображаја човекове пале природе, могла бити алтернатива уобичајеном критичком филозофском и научном ставу? На парадоксалан начин показује се да апсолутна самокритичност и потпуно подвргавање Божијој вољи више доприноси одбрани света од зла него критички однос према злу.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: београдски часопис *Philosophia*, Либертова критика културе, непослушност, слобода, објективна критика, вредност

ОСНИВАЊЕ И ВОЂЕЊЕ ФИЛОЗОФСКОГ ДРУШТВА И ЧАСОПИСА *PHILOSOPHIA*

Сликовито говорећи, појава Артура Либерта (Arthur Liebert) у нашој средини подсећа на сјајну, блиставу комету која се изненада појавила на небу и у извесној мери разагнала нашу провинцијалну филозофску полутаму. Њен сјај је неко време интензивно обасјавао наше културно небо, али када се блистава комета удаљила, чини се да је од ње остао само прах. Наиме, после извесног времена, што због ратних страхота, што због послератне комунистичке власти која је хтела да раскрсти са грађанском културом, Либертова делатност у Београду готово да је у потпуности пала у заборав, тако да се на његово стварање и вођење међународног филозофског друштва „*Philosophia*” и истоименог часописа, од кога су након огромног успеха првог четвороброја 1937. изашла још само два,¹ нико није непосредно надовезао. У недостатку институционалне бриге за наше културно наслеђе, најчешће је труд око осветљавања српске интелектуалне прошлости препуштен ентузијазму и иницијативи појединца. Сходно томе, чекао се неко да „процара пепео који је остао иза те блиставе филозофске комете и у њему пронађе ако не преостали жар, а оно макар његов траг”. Та улога припала је професору Здравку Кучинару који је, захваљујући свом марљивом и преданом архивском раду, у чему се разликује од већине нас који не залазимо у прашњава архивска одељења, успео не само да из таме заборава извуче његов необични лик него и да укаже на изузетан допринос Артура Либерта српској култури, поготово филозофији.² С пра-

¹ Због огромног политичког притиска Немачке на југословенске власти да ускрате даље гостопримство Либерту, оне су одлучиле да игноришу захтев Београдског универзитета за продужење његовог статуса гостујућег професора, те је председник међународног филозофског друштва и главни уредник часописа *Philosophia* био принуђен да, заједно са тешко болесним сином, 1939. напусти Београд и оде у Велику Британију. Током немачког бомбардовања Бирмингема уништени су, заједно са Либертовим рукописима и спремљеном књигом о етичком хуманизму, прилози за већ припремљени четврти годишњак *Филозофије*, услед чега је часопис угашен.

² За часопис *Philosophia* Кучинар каже да је то била „једна од најзначајнијих филозофских публикација тог доба” [Кучинар, 2023: 5]. По мишљењу Данила Басте, *Philosophia* је био „најсериознији филозофски часопис који се икада појавио у Београду”, будући да је уређиван „по високом, (...) светским мерилима и стандардима” [Баста, 2023: 422]. У прилог Либертовом изузетном организационом доприносу оживљавања прилично замрле европске

вом се може рећи да је Кучинарево темељно бављење Либертом, у чему несумњиво нема премца у свету, пре свега зато што нико није ни приближно навео толики број његових радова и текстова о њему,³ израз захвалности за све оно што је овај немачки мислилац јеврејског порекла учинио за нашу филозофију и културу.⁴ Наиме, захваљујући огромном

филозофске делатности, као и о подстреку за организовање српских филозофа, довољно је навести тврдње двојице најзначајнијих познавалаца његовог дела. Док Баста примећује: „Идејни творац, први оснивач и истински *spiritus movens* друштва и часописа био је проф. др Артур Либерт. Да није било његовог истрајног залагања и големог организаторског рада, не би засигурно било ни друштва ни часописа” [Баста, 2023: 413], Кучинар подсећа: „Постојање међународне филозофске организације у Београду подстакло је стварање Српског филозофског друштва и унапређење филозофске организације у Београду” [Кучинар, 2023: 5]. Подсетимо: међународно филозофско друштво „Philosophia” основано је 1935. године, а Српско филозофско друштво 1938.

³ Хиљаду референци везаних за Либерта, које је Здравко Кучинар марљиво пронашао и пописао, налазе се у: [Кучинар, 2015: 67–140]. Ако бисмо се послужили Беконовим (Bacon) поређењем паука који из себе испреда мисаону паучину и неког ко само, попут мравца, сакупља емпиријску грађу а није у стању да је стваралачки преради [Bacon, 1986: 92], онда би проф. Кучинар подсећао на пчелу која слеће с цвета на цвет и од сакупљане твари производи филозофски нектар. Иако у фокусу његовог филозофског истраживања није била српска филозофија, он је у тој области ипак дао изузетно значајан допринос. Сетимо ли се његове књиге *Српско филозофско друштво, I geo*, у којој је осветлио један значајан, а прилично непознат период његовог рада, а поготово књижице о Брани Петронијевићу, у којој је, на основу извештаја чланова комисије, разјаснио све детаље о Петронијевићевој одбрани докторске тезе у Лајпцигу, оповргавши тиме крајње неутемељене Стојковићеове хвалоспеве о нашем метафизичару [Кучинар, 2019: 9–29], неће нам бити тешко да констатујемо да је после његовог брижљивог истраживања неког питања та ствар готова у потпуности закључена. У приказу ове значајне књижице Маринко Лолић подсећа на Бастине речи да Кучинар „није само један од наших најтемељнијих *истражалаца*, већ и *ошкривалаца* српске филозофије, који је својим повременим истраживањима у овој области, рехабилитовао неке од најважнијих личности и институција српске филозофије, које су дуго биле непознате и предане заборава” [Лолић, 2019: 2]. Кучинар је, иначе, заједно са немачком колегиницом написао књигу о заборављеном јеврејском аутору Милијану Шеману (Schömann), Либертовом најприснијем сараднику у раду друштва и часописа *Philosophia*. Видети: [Conep & Kucinar, 2024].

⁴ На промоцији 16. априла 2024. године на Коларчевом народном универзитету књиге о часопису *Philosophia*, коју је, иначе, веома стручно преридио и за коју је написао изузетно информативан предговор, Здравко Кучинар је истакао да му се чини да није он изабрао да се бави Либертом, него да је Либерт изабрао њега. Иако се некоме може учинити да је у питању само успела реторичка фигура, сматрамо да је речено заиста тачно. Наиме, Кучинара одликују управо особине које су својствене Либерту. Читав његов живот је у знаку службе, како филозофији тако и ближњима. Увек себе стављајући у други план, као ретко ко од нас осећа како захвалност према онима који су нешто значајно учинили за српску и општечовечанску културу, тако и одговорност и бригу за опште добро и очување уздрманих и поколебаних интелектуалних и моралних стандарда. О захвалности која је, пак, као личност красила Либерта сведочи не само његово наглашено истицање Београда као седишта филозофског друштва и часописа *Philosophia*, него и чињеница да је из захвалности за помоћ коју му је будућа ташта пружила током студија променио своје презиме Леви, након преласка у лутеранску веру, у њено девојачко презиме Либерт. Вероватно је млади Артур сматрао „да ће са ’неутралним’ презименом имати мање препрека у професионалној и друштвеној промоцији” [Кучинар, 2015: 17–18]. О Либертовој усредсређености на служење вишим циљевима, као и о његовој готово стоичкој бестрастности, необзирању на зло коју му немачка држава чини, сведоче речи из писма Мајеру (Meuser) од 26. јануара 1939. у коме каже: „Осећам се сасвим и до сржи Немац и овде са успехом заступам немачку културу” [Кучинар, 2023: 38]. На позив након рата, преко радија, да се врати у домовину, Либерт, препун ентузијазма, стиже у Берлин августа 1946. са намером да обнови Кантово друштво и универзитет. Ту 12. септембра бива „изабран за првог декана новооснованог Педагошког факултета” [Баста, 2023: 413]. Нажалост, исте године изненада умире од можданог удара.

Либертовом труду, током релативно кратког боравка у нашој средини, од 14. децембра 1933. до 11. јула 1939. године, Београд је од филозофске периферије, нажалост само привремено, прерастао у прави светски филозофски центар.⁵

Судбина Артура Либерта, председника Кантовог друштва и главног уредника веома угледног часописа *Kant-studien*, одређена је доласком националсоцијалиста на власт. Као и многи немачки интелектуалци јеврејског порекла који су удаљени са својих истакнутих позиција, пре свега са универзитетских катедри,⁶ и он је морао да потражи спас у некој од држава које су биле спремне да прихвате избеглице из Рајха. Игром случаја, захваљујући залагању његових некадашњих берлинских студената, који су се потрудили да му обезбеде позив Београдског универзитета да на њему убудуће ради као гостујући професор, одлучио се за Југославију.⁷ Захваљан за могућност не само да се уклони од домаћаја тоталитарног режима него и да у новој средини настави са филозофском делатношћу, он је, сходно својој космополитској природи, Београд доживљавао као свој нови дом, пожелевши да добије југословенско држављанство и у њему се скраси. Чак помало изненађен неочекивано топлим пријемом у српској средини, поготово на универзитету, Либерт ће у свакој прилици истицати своју припадност Београдском универзитету и југословенској филозофији.⁸ Од самог почетка свог боравка у Београду, упоредо са факултетским предавањима из педагогије и филозофије, као и онима на Радио Београду и Коларчевом народном универзитету, те учешћем на стручним трибинама, Либерт је размишљао о судбини европске филозофије у условима нарастајућег тоталитаризма, питајући се да ли је могуће обновити филозофски

⁵ Истакавши да је *Philosophia* „била знаменити филозофски часопис свога времена, часопис који је Београд и нашу културну средину изнео на добар глас и учинио познатим у широким круговима ондашње светске филозофске јавности”, Баста са жаљењем констатује да се Либертовим принудним напуштањем Београда „њен живот нагло угасио”, штавише „сасвим и неповратно”. Поготово је за жаљење „што између тог часописа и наше послератне филозофије никада и ни у чему није успостављен континуитет” [Баста, 2023: 422].

⁶ На основу злогласног нацистичког закона о преиспитивању статуса свих државних службеника и одстрањивања из службе свих непожељних, Артуру Либерту је од 5. септембра 1933. био онемогућен не само даљи рад на Берлинском универзитету и Високој трговачкој школи, него и руковођење Кантовог друштвом и уређивање чувеног часописа *Kant-studien*.

⁷ Иако је иницијатива потекла од Либертових ученика Кајице Миланова и Јелисавете Бранковић, пресудан је био утицај Јелисаветиног оца, Дамјана Бранковића, иначе веома утицајне личности, да веома брзо уследи позив Савета Филозофског факултета, уз сагласност Министарства просвете, угледном председнику Кантовог друштва да као гостујући професор „у току те школске године држи предавања из педагогије и да као саветодавац учествује у оснивању Општег педагошког семинара” [Кучинар, 2023: 9].

⁸ Иако је Универзитет у Београду 12. априла 1939. продужио Либерту уговор на још три године, југословенске власти су подлегле снажном немачком притиску, те му је стога „онемогућен даљи боравак у Београду и рад на Универзитету”, а планирани поступак његовог пријема у Српску краљевску академију је обустављен [Кучинар, 2023: 18]. Уочи свог одласка из Београда у Велику Британију, Либерт је 6. јула 1939. упутио Филозофском факултету следећу поруку: „Била ми је велика част што сам могао да припадмам Вашем Факултету. Са искреним и дубоким жаљењем опраштам се од Универзитета у Београду”. Да се не ради о пуким куртоазним речима сведочи чињеница да је Либерт и касније, „при помену Београдског универзитета, истицао (...) своју дубоку оданост и дуг према њему” [Кучинар, 2023: 10].

живот који је у многим срединама угрожен редуковањем права на слободан и толерантан дијалог. Поготово у Немачкој, донедавно светионику филозофске мисли, филозофија је била крајње угрожена ускраћивањем слободе јавног деловања.⁹ Свестан трагичне судбине Кантовог друштва и часописа *Kant-studien*, које су запосели нацистички кадрови, изневеривши њихов космополитски дух,¹⁰ у њему је постепено сазрела одлука о стварању новог међународног филозофског друштва и гласила које би надоместило оно које је постало плен нациста. На одлуку да се свом снагом посвети остваривању те идеје пресудно је утицала интензивна размена мишљења са колегама из читавог света током боравка у Прагу, од 2. до 7. септембра 1934. године, на Осмом филозофском конгресу. Као члан југословенске филозофске делегације, био је у прилици не само да се увери да и други деле његово мишљење о потреби обнове филозофског живота него и да осети да се управо од њега, због осведочених организационих способности и префињеног такта у опхођењу с колегама, очекује да се ангажује на формирању новог филозофског друштва, налик некадашњем Кантовом.¹¹ Речи из посланице које је Хусерл (Husserl) упутио учесницима Конгреса, да слом филозофије, а тиме и Запада, „неће бити коначна стварност све док још постоји једна, макар и мала, заједница испуњена правим филозофским уверењем” [Хусерл, 2013: 472], а поготово касније Хусерлово лично обраћање Либерту с молбом за стварање таквог друштва и часописа [уп. Кучинар, 2023: 13], охрабриће некадашњег руководиоца чувеног Кантовог друштва да се упусти у пројекат који је од њега захтевао огроман напор. Подстицај и очекивана подршка Едмунда Хусерла, с којим је, иако различитог филозофског опредељења, гајио заједничке универзалне хуманистичке вредности, биће пресудни у Либертовом ангажовању на стварању истинске филозофске заједнице.¹² Најава оснивања нове филозофске организације и карактерисање њене оријентације видљиви су у писмима које Либерт шаље својим колегама и пријатељима. Након

⁹ У писму Брајтмену (Brightman), Либерт изражава своју увереност да је, због гушења слободе мисли у Немачкој, Кантово друштво осуђено на изневеравање свог духа: „Када се слобода мишљења и лична одговорност тако оштро одвоје од филозофије, онда више не може бити говора о правом филозофском животу” [Исти, 2023: 11].

¹⁰ У писму Брајтмену, надлежном за бостонски огранак Кантовог друштва, Либерт с нескривеном тугом каже: „Иако се немачка влада према мени страшно понела, ипак ме више жалости то што се догађа са Кантовим друштвом” [Исти, 2023: 11].

¹¹ Иако је Либерт „био познатији и утицајнији као организатор филозофског живота, издавач и пропагатор филозофије, неголи као универзитетски професор и филозофски писац” [Исти, 2023: 8], уживао је огроман углед међу колегама, о чему, између осталог, сведочи и чињеница да ће Левит (Löwith), без обзира на одбијање Либерта да објави један његов текст у часопису *Philosophia*, касније понудити други.

¹² У писму од 9. маја 1938. године Малвини Хусерл, удовици оснивача феноменолошког покрета, након изјаве искреног саучешћа, Либерт је истакао да је њен супруг не само био него и да јесте и да ће бити „један од класичних лучоноша преданости ствари које познаје само истраживање и борбу за истину”. Либерт јој саопштава да су га управо његове охрабрујуће речи навеле да се одважи на оснивање *Филозофије*. Сви радови у часопису су посвећени ре-афирмацији умности и хуманистичке идеје, те као такви „служе и остваривању жеља и идеја које је гајио и сâм Едмунд Хусерл”. Своје обраћање Либерт завршава крајње искреним, а не куртоазним речима: „Он својим стваралачким духом остаје заувек повезан са нама, а његов рад чини део темеља на коме ми градим” [*Дух и хуманизам*, 2023: 346].

описа суморног стања филозофије у Немачкој, он у писму Рашеру (Rascher) истиче да је „куцнуо одлучујући час да се учини нешто радикално за организацију филозофског живота, ако се неће пустити да он сасвим пропадне”, а у писму Берију (Burgi) каже: „Већ дуго и врло озбиљно се бавим планом за стварање велике међународне филозофске организације, са одговарајућим часописом, која би наставила драгоцену традицију хуманизма и Кантовог (Kant) и Гетеовог (Goethe) духа” [Кучинар, 2023: 12].

У Либертовом позиву за чланство у новоформираном међународном филозофском друштву и сарадњу у најављеном часопису *Филозофија*, који је упућен на мноштво адреса, и то не само значајних мислилаца него и библиотека и филозофских друштава, истиче се да је оснивање универзалног филозофског друштва и часописа заправо „неотклоњива нужност”. Појашњавајући замишљену концепцију друштва и часописа, поготово у претешком времену, када је угрожена егзистенција многих филозофа који су неоправдано протерани са својих катедри, Либерт каже: „Таква организација и часопис треба да изразе и заступају солидарност филозофије и филозофа на читавој Земљи” [*Дух и хуманизам*, 2023: 70]. Да би омогућио услове да и филозофи из држава у којима је завладао тоталитаризам учествују у раду друштва и часописа, Либерт најављује да ће они начелно заузети неутралну политичку позицију, дакле да ће бити далеко од сваке форме уобичајене дневне политике. Отклон од уобичајене политике и наглашено академска позиција свакако није значило конформистичко затварање очију пред суровом реалношћу, коју карактерише бујање шовинизма, расизма и фанатизма, као и крајње неочекивана провала варварства у некада просвећеним друштвима. У писму Утицу (Utitz) Либерт образлаже да хуманистичка оријентација часописа подразумева да „остајемо на нивоу филозофије, клонимо се обичне политике, а ипак водимо политику у највишем и најлепшем смислу” [Кучинар, 2023: 39].¹³ Намера и друштва и часописа је „да се филозофији служи на универзалан начин који одговара њеној традицији”. Образлажући њихово програмско опредељење, Либерт пише: „Наш програм састоји се у научном и објективном раду за филозофију и на филозофији. А том раду желимо да се посветимо у свој самоодговорности и с обзиром на интелектуалне и моралне дужности које произилазе из суштине филозофије свесне свога задатка, своје слобде и своје независности” [*Дух и хуманизам*, 2023: 70]. Након указивања да су се многе колеге на позив за ступање у управу друштва и часописа *Philosophia* одазвале „с великом драговољношћу, штавише с одушевљењем”, Либерт најављује да ће часопис излазити четири пута годишње, трудећи се притом да пружи „неограничену слику целокупног обима филозофског стварања и живота у садашњости” [*Дух и хуманизам*, 2023: 70–71].

¹³ Док је у мирним временима академска позиција наизглед далеко од сваког политичког ангажмана, онда када завлада (зло)дух политичке искључивости и насиља, верност универзалним просветитељским начелима несумњиво има политички значај. Данило Баста с правом истиче: „Има историјских времена и ситуација у којима је и академизам, толерантан и универзалан, сâм по себи и неизбежно политички став” [Баста, 2023: 416].

Оно што је најављено у Позиву детаљније је образложено у Уводу првог броја часописа. У Уводу, који појашњава идеју и програм друштва и часописа *Philosophia*, каже се да је „од првог часа циљ” оснивача био стварање универзалне, чак екуменске филозофске заједнице. Као разлог зашто од те тежње неће одступити, чак и ако се појаве неочекиване тешкоће, наводи се да је с духом филозофије нераздвојно „повезан дух универзализма и универзалне правде”. Имајући у виду свима очигледно стање подвојености и противстављености европских нација, провалу ирационализма, искључивости и нетрпељивости, угрожености логосне структуре мишљења на коме, иначе, почива идентитет европске културе, Либерт истиче да „управо филозофија, на основу свога свеукупног суштинског карактера и мисаоног правца (...) треба да у међународном животу културних нација игра пресудну улогу”. Иако би свима који се баве филозофијом то требало да буде јасно, Либерт подсећа: „Филозофија није само заступник и сведочанство интелектуалног јединства и заједнице човечанства него је и, ponad тога, састворитељ и саносилац човечанске савести, чије учвршћивање и утанчавање припадају њеним најплеменитијим задацима. Као бранилац моралне правде, она служи духу хармоничне сарадње, она је ослонац узајамног поверења без којег су немогући заједнички живот и заједнички рад културних нација”. Уверавајући читаоце да сваки истински филозофски систем „представља позив упућен савести човечанства”, Либерт истиче да, сходно свом појмовном надилажењу сваке једностраности, он „помаже да се спречи морална изолација и створе обухватна наднационална моралност и морална наднационалност”. Из сваког истинског филозофског система, наиме, не проговара тек појединачни мислилац него се посредством његових речи „испољава и универзално мишљење човечанства”. О прожетости појединачног, посебног и универзалног сведоче следеће речи: „У сваком истински филозофском систему звуче не само глас и савест какве појединачне личности или каквог појединог народа него у њему постају чили и бивају пробуђени глас и савест човечанства” [Исџо, 2023: 62]. За разлику од појединих специјалистичких области, које не морају бити заинтересоване за стање света у коме пребивају, филозофију, сходно њеном светском појму, краси уздизање на ниво „вечног моралног захтева и обвезивања” [Исџо, 2023: 63]. Отуда је намера и друштва и часописа да негује јединство теоријског и практичног ума: „Дух и снага ума, који су усмерени на безобзирно истраживање истине, треба да буду у најприснијем узајамном односу са дужношћу етичке одговорности према филозофији и човечанству.” Уз обећање да ће се рад како друштва тако и часописа *Philosophia* одвијати „у заједници логоса, етоса и ероса” [Исџо, 2023: 68], Управа Друштва, коју сачињава национално разнородно чланство, која „репрезентује солидарност културних нација” [Исџо, 2023: 63], најављује да концепција часописа подразумева отвореност за чланке мислилаца најразличитијих филозофских усмерења, као и текстове из различитих филозофских дисциплина, те спремност на сарадњу са другим филозофским друштвима и часописима на добробит човечанства.

Свакако није случајно што је на насловној страни часописа *Philosophia* његово име написано латинским језиком. Као противтежа провали идеологије крви и тла, тиме се сугерише космополитски дух, надилажење сваке ускогруде националне позиције. Сходно томе, у поднаслову стоји да је часопис *philosophorum nostri temporis vox universa* (универзални глас филозофије нашег доба). Да би истакао старогрчки, логосни темељ европске културе, који би и даље требало да је усмерава, на насловној страни сва три објављена четвороброја часописа налази се фрагмент чувене Рафаелове (Raphael) слике *Аџинска школа*, на којој су заједно приказани Платон (Πλάτων) и Аристотел (Αριστοτέλης). Ако имамо у виду да Платонов лик симболизује блиску везу између филозофије и религије, усмереност филозофије ка натчулној сфери, а Аристотелов лик плодно трење између филозофије и науке,¹⁴ јасно је да ликовно решење насловне стране најављује да ће часопис бити отворен за различита мисаона усмерења. Присетимо ли се чувених Аристотелових речи да му је истина дража од пријатеља, чини нам се да поменути приказ двојице највећих античких филозофа сугерише да је у центру пажње часописа управо неговање критичког настројења филозофије ка истини. Уосталом, Либерт уверава не само да ће бити обезбеђен простор за све филозофске правце него и да ће часопис бити отворен и за теме које нису ускостручно везане за филозофију.

Либертово непоколебиво уверење да је његова животна мисија да служи филозофији, видљива је поготово у уводнику првог броја.¹⁵ Он истиче „да се филозофији служи на начин који одговара њеном достојанству, њеној величини, величанствености њене традиције и њене неограњене интелектуалне и моралне снаге”. Филозофија мора да „буде кадра да развија њој својствени логос”, стваралачки се надовезујући на свој миленијумима стар развој, „далеко од сваког дилетантизма и далеко од свих ванфилозофских обзира и утицаја”. Намера часописа је да припомогне да „филозофија не буде само ствар личног и приватног рада и сведочанство приватног интереса”, него да и даље, упркос тешком времену, буде у стању да врши „своју општу историјску и моралну мисију”. Иако је, попут Хусерла, сматрао да филозофији припада узвишена улога у односу на друге духовне области, штавише тврдио да она представља не само мисаону, моралну и историјску, него „скоро религиозну животну моћ првог реда”, Либерту је било страно свако затварање филозофије унутар

¹⁴ Гете је Платонову филозофију упоредио са обелиском, односно пламеном који се диже у небо, а Аристотелову филозофију са пирамидом која се постепено са земље уздиже ка небу. Видети: [Ђурић, 1990: 383].

¹⁵ Присетимо ли се Фајнгерових (Vaihinger) речи да се не би упуштао у оснивање Кантовог друштва и часописа *Kant-studien* да је знао са коликим тешкоћама ће морати да се суочи, колико ће то енергије изискивати, онда Либертова спремност да се суочи са непоредиво већим тешкоћама приликом стварања међународног филозофског друштва и часописа *Philosophia* сведочи о томе да је он своју делатност доживљавао као служење, а ономе који служи не приличи роптање због различитих проблема који непрекидно искрсавају. Здравко Кучинар примећује да Либерт „никада није рекао да би одустао од свог наума или да је зажалио због њега. Више пута је поновио да је реч о ствари која 'није само филозофска, већ и етичка, културноисторијска и актуелна нужност'" [Кучинар, 2023: 22].

себе. Она се, наиме, по његовом мишљењу, „налази у најплоднијем узајамном односу и у, за њу, неопходном односу размене” с другим областима. Као што из тих „области прима извесне утицаје”, тако филозофија „повратно делује” [Дух и хуманизам, 2023: 70] на њих, пре свега „из снаге логоса и из моралне дубине одговорности према истраживању истине” [Истио, 2023: 67].

Либерту је било веома стало да у мрачним временима филозофију приближи и особама којима она није струка, а који у њој, упркос томе, траже духовно прибежиште, етичко упориште и егзистенцијални одговор на питање о смислу живота. У Либертовој најави да ће тежиште рада Друштва бити издавање „часописа који задовољава највише научне и филозофске захтеве”, такође стоји и да се планира „образовање *йокрајинских и месних йруја*, уприличавање *йредавања и дискусија*, а доцније и *конйреса*”. У програму овог филозофског друштва видљива је и наглашена брига за филозофски подмладак.¹⁶ Оно ће, наиме, настојати да „филозофској омладини, која води врло тешку борбу за егзистенцију, пружи помоћ у идејном, помоћ у научном и, такође, помоћ у економском смислу” [Дух и хуманизам, 2023: 65]. Свестан тешког положаја оних колега који су удаљени са својих катедри, Либерт у Уводу најављује да ће друштво настојати да им, ако је то икако могуће, осим обезбеђивања простора за објављивање текстова, прибавља истраживачке стипендије и обезбеђује награде за успеле радове.

С правом уверен да је за афирмацију новог часописа пресудан одјек у стручној јавности неког изузетно вредног текста управо у првом броју, Либерт се определио да стрпљиво сачека Хусерлов прилог који је представљао прераду његових предавања, одржаних 7. и 10. маја у Бечу и од 12. до 18. новембра у Прагу [Кучинар, 2023: 34], те је стога одужио с објављивањем првог броја, иако је већ имао довољно припремљеног материјала. Оснивач феноменологије је намеравао да у Либертовом часопису у наставцима објави свој рад, који ће прерасти у знамениту књигу *Криза евројских наука и йтранценденйална феноменолойја* [Husserl, 1991].¹⁷ Када се најзад појавио први део Хусерловог рукописа, углед часописа био је осигуран, те не чуди што ће у њему своје текстове објављивати веома значајни мислиоци. Поменимо само неке од њих: Бубер (Buber), Плеснер (Plesner), Левит, Шестов (Шестов), Ландгребе (Landgrebe), Паточка (Patočka).¹⁸

¹⁶ „Међу програмским циљевима часописа *Philosophia* највише је истицан етички хуманизам, о чијој ренесанси се говори у сва три годишта часописа. Не само да је тој теми посвећен посебан одељак, већ је постојала и намера да се тај одељак штампа као сепарат, а касније као посебна публикација” [Кучинар, 2023: 47]. О изузетном значају хуманистичке идеје за Либерта речито говоре чињенице да су *Изабрани сйиси Пика дела Миранголе* (Pico della Mirandola), које је превео и за које је написао увод, и то пре окончања студија, прва књига коју је он објавио, да је промовисан дисертацијом о овом ренесансном мислиоцу [Кучинар, 2015: 17], те да је велики културни прегалац свој опус завршио књигом, написаном у Енглеској током Другог светског рата, која носи наслов *Универзални хуманизам*.

¹⁷ О Хусерловој најави да ће спис којим започиње своју расправу „довршити једним низом даљих чланака” у часопису *Philosophia*, као и да он заправо представља „самосталан увод у трансценденталну феноменологију”, видети у: [Баста, 2023: 419–420].

¹⁸ О готово надљудском напору које је од Либерта изискивало успешно вођење друштва и уређивање часописа *Philosophia*, сведоче Кучинарове речи: „Његов подухват је без

ЛИБЕРТОВ ПРИЛОГ КРИТИЦИ КУЛТУРЕ

Већ је речено да је Либерт много познатији по својим организаторским способностима, у чему готово да није имао премца, него по свом филозофском делу. Стављајући себе увек у други план, он је огромну енергију трошио како на оснивање и што успешније деловање филозофског друштва тако и на различите активности у сврху што квалитетнијег садржаја новооснованог часописа.¹⁹ У ситуацији када су, због нарастајућег тоталитаризма у Европи, некадашње филозофске везе покидане, покушавао је да информише стручну јавност о делатности различитих мислилаца, те се стога није либио незахвалног посла писања мноштва рецензија.²⁰ Занимљиво је да његов текст *Проблем културе и кријтика културе нашег времена*, који је Кучинар укључио у репрезентативни избор чланака из овог часописа, није до краја уобличен, већ пре представља нацрт могућег бављења проблемом филозофске критике културе. О томе колико је Либерту било стало до прикупљања што веће грађе за будуће уобличавање ове филозофске дисциплине и стављање на располагање свима који су за њу заинтересовани, сведочи други део расправе у коме је резимирао резултате најзначајнијих аутора религиозне критике културе.

Самим тим што је поменути Либертов текст пре скица и предрадња за бављење филозофском критиком културе него теоријски уобличен чланак, могло би се помислити да није вредно труда посветити му неку већу пажњу. Међутим, из захвалности за све оно што је руководиоца филозофског друштва и уредник часописа *Philosophia* учинио за српску филозофију, осећамо се обавезним да се њиме позабавимо и покажемо да овај текст, упркос свог припремног карактера,²¹ има значајан филозофски потенцијал.

На почетку излагања Либерт нас обавештава да се оно састоји из два дела. У првом делу ће настојати да развије „неке мисли начелне природе о могућности и суштини критике културе”, а у другом делу ће се осврнути на један савремени, „врло важан правац у оквиру те критике културе”.

преседана. Тако интензивна и широка организациона активност једне личности није позната и тешко да ће бити поновљена.” Не само што је Либерт, крајње пожртвовано, занемарујући властити интелектуални рад, проводио много времена у огромној кореспонденцији са бројним колегама, него је успут успоставио и својеврсну филозофску мрежу, „која је служила и за пружање помоћи онима који су тражили места за азил” [Кучинар, 2023: 13–14].

¹⁹ Није наодмет указати да „огroman опсег издавачких послова и терет који је падао на самог Либерта, нису остављали времена за његов теоријски и списатељски рад” [Кучинар, 2023: 27].

²⁰ Ако знамо да је уласком Либерта 1917. године у редакцију часописа *Kant-studien* знатно „развијена рубрика рецензија”, онда не чуди што је, у времену покиданих филозофских веза и наглашене потребе за што бољом информисаношћу о филозофској продукцији, главни уредник часописа *Philosophia* велику пажњу посветио управо рецензијама. У писму Кауфману (Kaufmann) Либерт каже: „Нарочито желим да негујем одељак приказа и да рецензије препустим поузданим научницима”. У недостатку сарадника на том послу био је принуђен да сам напише чак тридесет осам рецензија [Исти, 2023: 51].

²¹ О свом прилогу у часопису сам Либерт самокритички примећује да се он још „не уздиже до висине критике”. Он, наиме, „има само значај претходног рада”, али несумњиво „пружа грађу за филозофију културе” [Либерт, 2023: 194].

Притом нас он уверава да ће се, у настојању да што боље упозна читаоце са „вредним појавама духовног живота”, руководити непристрасним, објективним научним интересом, а не личним укусом. Он подсећа да је такав његов најављени приступ важним формама критике културе управо у складу са задатком часописа, „да на што непристраснији и обухватнији, свестранији и што правичнији и објективнији начин узме у обзир и опише важне догађаје и појаве духовног живота”. Користећи и овом приликом могућност да подсети на програмско опредељење часописа *Philosophia*, Либерт каже да се часопис „труди да служи филозофији”, да својом садржином и приступом стварности искаже „поштовање духу филозофије” [Либерт, 2023: 189]. Наиме, не само дужност него и привилегија филозофије је „да има слободан и самосталан став према широком пољу и свим правцима духовног живота” [Исти, 2023: 189–190]. Стога је непристрасно оцењивање савремених културних појава и теоријских форми критике културе императив часописа који служи филозофији. Очито алудирајући на суморан положај филозофије у Немачкој, где су тамошњи мислиоци принуђени да исказују верност вођи и партији,²² Либерт сараднике и читаоце часописа уверава да „дух лишен предрасуда, дух непристрасности, слободе и правде, који као партија познаје и признаје само партију истине, а као вођа само вођење помоћу логоса, треба да влада и у овом часопису”. Он с правом сматра да ће, само уколико је веран таквом опредељењу часописа у извештавању о савременим критикама културе, моћи „извршити предрадњу за филозофску критику те критике културе”, те суштински допринети уобличавању истинске „филозофске критике културе”.

Пошто је за нас значајније да размотримо Либертову замисао филозофске критике културе него његов исцрпан извештај о различитим религиозним приступима критике културе, нашу пажњу ћемо усредсредити на тај део његовог излагања. Ако знамо да је Артур Либерт био велики поштовалац Кантове филозофије, сасвим је очекивано што се он у свом приступу проблему критике културе ослања на теоријске увиде великог кенигсбершког мислиоца. Одмах на почетку свог излагања Либерт истиче чињеницу да целокупну историју људске културе не само што, корак по корак, прати „непрекидан развој и изграђивање духа критике”, него и да „тај дух њу управо носи и саусловљава”. За разлику од оних који сматрају да је критика плод узнапредовалог цивилизацијског развоја човека, да не постоји у примитивним људским друштвима, Либерт изричито тврди да је управо критика као таква изворно обележје људске природе, оно чиме се човек суштински разликује од животињског света. Отуда он пише: „Критика уопште не настаје тек на вишим ступњевима историје духа, она није израз и потврда каквог напредног устројства свести, она није позно сведочанство о каквом надмоћном душевном и интелектуалном ставу. Критичко заузимање става према свету, сасвим типично и карактеристично за човека постоји и делотворно је од почетка људске културе.

²² Додуше, знамо да су неки од њих, никако само Хајдегер (Heidegger), макар неко време гајили ентузијастички однос према вођи и националсоцијалистичкој партији.

Оно се појављује непрекидно, своју моћ испољава непрестано, а његов ванредан значај за историјски развој с правом допушта тврдњу да без њега култура није могућна” [Либерт, 2023: 190].

Да би показао како је критички дух извор и покретач целокупног културног развоја, да је он, додуше у још прилично сировој форми, од самог освита људске цивилизације присутан и делатан, Либерт нас подсећа на свима познате феномене непотчињавања и бунтовности: „Прва, такође непосредна и ненамерно избијајућа испољавања критике показују се у типичним појавама непотчињавања, детињег противљења, пркоса, младалачке и младости својствене праскавости” [Либерт, 2023: 191]. Док послушност подразумева (ре)афирмацију постојећег поретка ствари, за непослушност је карактеристичан моменат негације постојећег стања, жудња да се оно прилагоди жељама или пуком хиру непослушне особе. „Не”, „нећу”, речи су које представљају израз противљења појединца ономе што му неко намеће.²³ Као додатни аргумент својој тези о непотчињавању као раној, још увек сировој форми критике, Либерт наводи познату библијску причу о непослушности наших прародитеља, о њиховом неповиновању Божијој заповести, што је довело до тога да буду истерани из рајског врта. Ослањајући се више на извођења кенигсбершког мислиоца у чувеном спису *Најаћања о њочейку људске историје* него на светоотачка тумачења, некадашњи руководилац Кантовог друштва, а потом београдског *Philosophia*, истиче да се у Светом писму (1. Мојс. 3, 1–7) прва „делатност првог људског пара, којом започиње њихов сопствени живот, описује као акт непотчињавања”. Тај акт непотчињавања могуће је тумачити и оцењивати на два основна начина. Први се придржава традиционалног теолошког учења по коме се непотчињавање Божијој заповести третира као првородни грех, који је проузроковао најпре смрт душе а онда и телесну смртност, условљену онтолошким изобличавањем човекове природе. Прогнани из рајског врта, наши прародитељи били су осуђени на живот у грубом физичком телу, који подразумева муку, патњу и смртност.²⁴ Иако је акт непотчињавања довео до патње, он је, по Либертовом прилично поједностављеном извођењу, у исти мах такође „разлог за стварање цркве”, чија је сврха да човеку омогући да се избави патње и заслужи спасење. На парадоксалан начин, управо су „грешни пад и непотчињавање (...) претпоставка за посвећење и за службу и за делотворност цркве”. Отуда би се, по Либертовом мишљењу, могло закључити да и „светост и црква, имају своју дијалектичку претпоставку, теолошки речено – свој разлог у злу и греху”.

Поменути акт непотчињавања могуће је такође, осим теолошки, тумачити и на други начин, онај који у њему види „објављивање људске слободе и самосталности и тиме знак и сведочанство започињуће људске

²³ Подсетимо да је Макс Шелер (Scheler), како би диференцирао духовну димензију човека од пуке природе, истицао да је човек биће које може да каже не: „Успоредан са животињом која увијек зблиском битку каже 'да' (...), човјек је 'онај које може казати не'. Он је 'аскеј животиња', вјечни протестант против све голе зблије” [Scheler, 1987: 65].

²⁴ Уп. [Кинђић, 2023: 43–46].

моралности”. По том схватању, са овим чином је заправо и „отпочела култура, јер је у оној слободи, макар се она сматрала непослушношћу, ипак стао да се развија сопствени људски рад”. У покушају да се схвати дубљи смисао како човекове непослушности тако и његовог пада, човеково престапање Божије заповести могуће је интерпретирати као први израз „критике постојећег”, а његово напуштање неисторијског рајског стања као подстрек за историјско (само)изграђивање човека као аутономне личности. Отуда се осуде тог акта човекове непослушности, у зависности од становишта интерпретатора, поготово са јачањем секуларног духа, смењују са „признањима, која се неретко појачавају до величања”. Као пример својеврсне апологије човекове изворне критичности у форми прародитељске непослушности Либерт наводи поменути Кантову студију, а ми бисмо такође могли упутити и на Хегелово (Hegel) тумачење које у човековом преступу види напуштање сировог природног стања, што је предуслов за изграђивање људске субјективности.²⁵ За Канта, чувеног „браниоца права на критику” [Либерт, 2023: 191], који се прославио управо својим трима *Критицима*, човеков тобоже кобни излазак из раја није нешто негативно. Напротив, изгон из раја није „ништа друго до прелазак из сировости једног чисто животињског створења у човештво, из дупка инстинкта под вођство ума, једном речи: из стања под старатељством природе у стање слободе” [Kant, 1974: 75–76].

Након описа „елементарног ступња критике, предоченог у непотчињавању првог људског пара и детета”, Либерт указује да ће временом критика попримати све развијеније облике. Он у индивидуалној сфери наводи примере незадовољства и личне побуне, да би затим, на колективном плану, указао на развој друштвене критике од политичких и социјалних реформи па све до „организованих револуција”, те констатовао да теоријска форма критике свој највиши израз има у научној и филозофској критици, у којима долази „до систематског разрачунавања са постојећим стањем природе и културе”, које се одвија „у логичким облицима и оправдавањима”. Суштинска је особина човека, којом се разликује од осталих створења, да не остаје у потчињавању пукој датости, да не пристаје на повиновање законитости постојећег. „Противречење и отпор тој законитости јесу главни део људске судбине.” Ма колико била велика моћ природе, као и она обичаја и традиције, она није у стању да спута, а камоли искорени снагу негације својствену човеку. Не само што се човек, као стваралачко биће, одупире природној датости, него као морално и духовно биће слуша „глас људске савести”, те одбија да се повинује обичајности уколико је она у супротности са умним начелима. Историја је, наиме, позорница на којој се одвија сукоб између датости обичаја и човековог преиспитивања те датости. Ма колико нас као јединке притискала снага

²⁵ Ослањајући се на гностичко тумачење првородног греха, које сазнању приписује обеље божанског, Хегел пише: „Духовни живот у својој непосредности се јавља пре свега као чедност и наивна поверљивост; али у самој суштини духа лежи да ово непосредно стање буде укинута и превазиђено, јер се духовни живот разликује од природног или, тачније речено, животињског живота, што не остаје биће по себи, већ постоји *за себе*” [Хегел, 1973: 98].

предања, историјска ситуација у којој се налазимо такође је прожета „противпритиском критике”.

Самим тим што је одредио критику „као исконску функцију духа и као непрестано делотворну основну снагу културе”, Либерт јој је доделио „апориорни значај и метафизичку важност”. Ма колико критика бивствујућег била антрополошка константа, она „доспева до висине самоостварања тек у научним и филозофским облицима сазнања и у научном и филозофском ставу који им је у основи” [Либерт, 2023: 192].²⁶ Без снаге и слободе критике, „науци и филозофији би недостајао морални и интелектуални темељ”. По Либертовом мишљењу, у снази и слободи критике „изражава се човекова морална одговорност како према себи самом тако и према бивствујућем”. Штавише, немачки мислилац у критичком односу човека према самом себи види „тајанствени позив из метафизичких дубина и темеља његовог човештва уопште”. За Либерта, управо је хуманизам, до кога многим више није стало, „једно од најплеменитијих сведочанстава критичког духа” [Исти, 2023: 192].

Уколико је критичка дистанца, најпре према датом, а онда и према самом себи, суштинско обележје човека, онда је антропологија дужна да темељно проучи критички дух на коме, иначе, као наука о човеку, и сама почива. Подсетивши да критика као таква неизбежно подразумева дистанцу према датом, Либерт истиче: „Наука и филозофија нису могуће без дијалектичке напетости према неком објекту.” Уколико не би било те неопходне дистанце, па и напетости између субјекта и објекта, сазнаваоца и оног што је предмет спознаје, наука не би била могућа. Констатовавши да свако дистанцирање „јесте сведочанство и последица духа критике”, Либерт истиче да се критички дух одваја од чињеничког стања и уздиже изнад њега. Та критичка дистанца омогућава слободу у односу на дато. „Онај ко није кадар да се дистанцира од неког стања ствари”, а то значи да према њему „иступи с духом слободе и критике”, тај „никада неће dospети до висине и јасноће образложеног сазнања”. Самим тим што је критика снага негације, моћ дистанце у односу на дато, она неизбежно „разлаже јединство бивствујућега”, те се сазнавалац „удаљава од јединства датог” [Либерт, 2023: 193]. За разлику од монистичке позиције која инсистира на превладавању дистанце између субјекта и објекта, штавише која чак жуди за мистичким поистовећивањем са објектом,²⁷ Либерт се

²⁶ Подсетимо на Кантове речи да слобода јавног, критичког сучељавања мишљења потиче „из прасовног права људског ума, који не признаје никаквог другог судију већ опет само општи људски ум у коме свако има право гласа”. Будући да од права ума на критику зависи напредак људског рода, такво право је „свето и нико нам га не сме ограничавати” [Kant, 1976: 451]. Либерт је свакако имао у виду и Фихтеове (Fichte) речи да учењак, да би био спреман да животом сведочи истину, „треба да буде *морално најбољи* човек свога доба”, штавише „свештеник истине” [Fichte, 1979: 180–181].

²⁷ Мистичко сазнање подразумева сједињење, поистовећивање субјекта и објекта. Без обзира да ли се ради о сазнању цвета или Бога, мистик се на неко време поистовећује са њим, на надуман начин га спознаје, али будући да је та спознаја непојмовне природе, није могуће саопштити је другима. Уп. [Кинђић, 2016: 315–334]. „Духовни циљ јогина, по упанишадама, је „уједињавање *atmana* и *brahmana*, уједињавање душе са божанским, дакле *’unio mystica’*” [Albert, 1996: 90].

непоколебиво држи критичке дистанце. Он истиче да се чак и монистичка филозофија „најпре мора повући у другачију, у појмовну, у идејну сферу”, да се мора претходно дистанцирати од пуке чулне датости као нечег несуетинског,²⁸ да би била у стању да сазна истинско биће. Ако већ пуко наше иступање из јединства бића, из недиференциране датости, док још нисмо у пуној мери свесни себе као посебних јединки, почива на снази критике као исконске, елементарне функције људског духа,²⁹ онда нема сумње да су највише форме људског духа, као што је филозофско мишљење, немогуће без софистициране критике. Као кантовац, Либерт нема дилеме да „филозофирајући, ми критикујемо, а критикујући ми филозофирамо”. Пошто су, по његовом мишљењу, филозофирање и критика готово синоними, следи закључак: „Филозофирање је урођена и вечна форма делатности људског духа, и у тој форми делатности испољава се форма критике, испољава се критиковање” [Либерт, 2023: 193].³⁰ На основу поистовећивања филозофије и критике, Либерт истиче да су филозофија културе и критика културе заправо синоними.

Већ смо констатовали да уредник *Филозофије* сматра да је критика априорно својство човека, дакле антрополошка константа људске природе. Стога не чуди што она, по његовом мишљењу, има распон од елементарне, каткад хировите реакције незадовољства постојећим стањем до теоријски уобличеног односа према стварности. Нема сумње да је уздизање до теоријског нивоа критике захтевало висок ниво историјског развоја човечанства. Међутим, ма колико највиши ниво критике подразумевао човекову способност да непристрасно приступи предмету критике, није тешко уочити да и данас чин критике има не само научне и филозофске, него и душевне и моралне разлоге.

У осветљавању суштине елементарног чина критике Либерт најпре подсећа на његову „укорењеност у личним мотивима”. Упркос томе што многи савремени критичари умишљају да су потпуно објективни и непристрасни, често није тешко препознати њихов превише лични однос према чињеничном стању, њихову неспособност да се изборе са властитим егом. За елементарну, примитивну форму критику карактеристично је „расположење личног незадовољства” [Либерт, 2023: 194], које се манифестује у форми срџбе, љутитог покрета, зловоље. Како у породицу тако и у ширим друштвеним заједницама, примитивна форма критике доводи до наглашено емотивне реакције, услед чега се нарушава мир и слога, те се губи поверење неопходно за кохезију одређене заједнице.

На примеру критике која се одиграва унутар породице Либерт је показао деструктивну природу примитивне критике. Као врсни стручњак

²⁸ У *advaita* јоги циљ медитанта је да се идентификује са божанским начелом, тј. да лично искуси да су све разлике, па чак и његов его, заправо привид, да суштински јесте само *brahman*.

²⁹ Не сећамо се најранијег доба свог живота јер се тада још увек нисмо издвојили из недиференцираног свејединства, још увек себе нисмо доживели као издвојено, самостално ја.

³⁰ У прилог реченом наведимо Адорново (Adorno) мишљење да скоро да је сасвим у праву онај који „нововековни појам ума изједначава са критиком” [Adorno, 1977: 785–786].

из области педагогије, њему није било тешко да скрене пажњу на чињеницу да, иако су родитељи убеђени да њихова критика потиче из најбољих намера, из настојања да децу правилно усмере и подаре им ваљано васпитање, у њој често има превише нервозе, недовољно уважавања дететове личности. „У акту критике врши се растакање исконског јединства између родитеља и деце; настаје некако прекид, разграничење једних од других; наивност и хармонија тог односа умањени су; појавио се дуализам.” Поготово је дечија критика својих родитеља, чак и у релативно безазленој форми противречења, која је израз „нагона за игру”, погубна по заједништво, јер се њоме нарушава родитељски ауторитет.

Но, упркос томе што се у критичком односу према родитељима дете често огрешује о оне којима дугује захвалност и љубав, критички став детета, поготово у доба адолесценције, по свему судећи је неопходан да би се оно формирало као самостална личност. За такву критику у служби индивидуализације Либерт каже: „Она се јавља као нека природна сила, као унутрашњи и неодољиви нагон, штавише, често као морална, као нужна принуда и заповест, као морално требање. Јер у њој се покреће, са критиком и поред ње, снага слободе.” Дете се у извесном смислу огрешује о целину заједнице, каткад својим младалачким бунтом ремети устаљене односе, али оно мора, уколико жели да заиста одрасте, да се одважи „да ту кривицу прими на себе” [Либерт, 2023: 195]. Ослањајући се на чувене Кантове речи о просветитељству као човековом изласку „из стања самоскривљене незрелости”, о неопходној храбрости да се неко одважи на служење „сопственим разумом” [Kant, 1974: 43], Либерт истиче да човек, поготово уколико је млад, мора да сакупи храброст да иступи из позиције непунлетства, послушног подношења татора, „да би се потчинио метафизичком зову критике и да би у тој потчињености схватио мистерију и драж своје индивидуалности и одговорио захтеву слободе и самоодговорности”. За ту форму критике уредник *Филозофије* каже да је она први, „субјективни степен критике”, који не треба потцењивати, јер он „врши изванредну власт над животом и у животу” [Либерт, 2023: 195].

Иако не превиђа развојни значај субјективне критике, Либерт нема никакве недоумице у то да је неопходно да дође до њеног преображаја, до уздизања на ниво објективне критике. Без обзира да ли се ради о личном образовању појединца или друштвене заједнице, оспособљеност за објективну критику предуслов је њене делотворности. Као што појединац који нема самокритички однос према себи, који није у стању да себе децентрира и на објективан начин сагледа своје стање, неће моћи да савлада своја ограничења и преобрази се, тако неће бити могуће ни остварење историјских друштвених реформи уколико се различите форме незадовољства многих појединаца постојећим стањем не уздигну до објективног сагледавања узрока проблема.

У настојању да осветли предуслове преображаја неког друштва, Либерт наводи осам кључних момената критике, остављајући другима да на основу његове скице детаљно размотре сваки од ових момената и евенуално додају још неки. „Као што васцели историјски живот”, подсећа

Либерт, „има потребу за организацијом да би се остварио, тако и критика, ако треба да добије објективан и објективно-историјски карактер, мора наћи темељ у некој организацији и ослонац на неку организацију”. Поставивши питање о томе које су „објективне форме историјске критике”, односно које су „историјске форме објективне критике”, он закључује да те форме „могу бити само оне форме које почивају на снази духа да објективише”. Као што би се могло и очекивати од некадашњег руководиоца Кантовог друштва, за њега „објективишући правац делатног потврђивања духа јесу разум у облику својих форми објективисања, категорија, и ум у облику својих идеја”. Подсетивши да „из рада разума и ума произилазе системи науке и филозофије” [Исти, 2023: 196], Либерт истиче да „ни објективна критика не може постојати и чином се потврђивати без духа науке и филозофије”.

Тумачећи други моменат објективне критике, Либерт истиче „да само лично незадовољство или субјективно разочарање не пружају довољну основу за изградњу критике, чак ни онда када се човек за њу залаже свом својом страственошћу”. Самим тим што наука и филозофија „трагају за објективним узроцима и објективним законима појава”, објективна критика се „мора осврнути на мотиве и настојати да сазна и разуме форме изражавања и изградње из којих је проистекло односно стање ствари”. Да би у томе успела, она се мора ослонити на поуздан, предмету истраживања примерен метод. Дистанцирајући се од произвољне, неметодске критике, Либерт истиче: „Критика без метода остаје игарија или мање од ње, наиме празно резоновање, произвољно и несређено манисање, којем на челу често стоји, одвећ упадљиво написано, лично незадовољство” [Исти, 2023: 197].

Као једно од главних обележја објективног метода критике Либерт наводи неопходност да се озбиљно схвати чињенично стање које је предмет критике. Уколико се оно олако схвата тиме што се „умањује и, такорећи, пошашављује” [Исти, 2023: 198], критика га суштински неће довести у питање. Мада је критичар уверен да је супериоран у односу на предмет исмејавања, не узимање предмета критике у његовом најбољем издању, него бављење његовом карикатуром, не штети њему, већ пре ономе који му тако приступа.³¹ Сагласан са мишљењем да смех и исмевање могу бити „снажно оруђе критике” [Исти, 2023: 197], Либерт упозорава да они то јесу само под условом да је предмет исмевања схваћен крајње озбиљно, да му се методски приступа. „Критичка дијалектика и дијалектика смеха исказују се у томе што смех, да би важио као смех, мора бити ’озбиљан’ смех.” Продуктивни карактер критике испољава се, између осталог, у томе што се критикована појава накнадно оцртава. Притом треба имати у виду да задатак истинске критике није да се „досадним и потпуно излишним препричавањем” одређена појава изнова оцрта, него да се помоћу критике „омогући испољавање принципијелног постоља запажене појаве

³¹ Подсетимо на чувену Платонову препоруку из дијалога *Софист* (246d) да, уколико нам је стало до истине, становиште које намеравамо да критикујемо треба претходно ојачати, побољшати и усавршити, како бисмо имали достојног противника.

или дотичног догађаја”. Као „образац и узор критике” [Исти, 2023: 198], уредник часописа наводи чувену Кантову трансценденталну критику.

Разлог томе што објективна критика увек делује јасно и уверљиво, Либерт види у њеној усмерености „на објективне облике мишљења”, а они су увек „рационалне и логичке врсте”. Подсетивши да је доба рационализма било „доба одиста стваралачке и градитељске критике”, он истиче да објективна и научна критика, осим уколико не жели да изневери себе тиме што ће одустати од објективног важења, „мора имати своју основу у систему објективног сазнања” [Исти, 2023: 199]. Без обзира да ли се објективна критика врши са становишта теологије или природних наука, њу несумњиво карактерише јасност и разветленост, чак и ако нисмо спремни да се (у потпуности) сагласимо с њом. Иако се она често, због свог догматског приступа, огрешује о специфични предмет критике, њу је тешко игнорисати, о чему, уосталом, сведочи њен не само историјски него савремени утицај на сферу културе.

Сагледана самоувереност како теолошког тако и натуралистичког становишта у приступу критиковане стварности охрабрила је Либерта да закључи: „Сигурност њене основе подарује критици њену нужну одлучност, чак робусност, а у датим приликама и безобзирност.” Након што је констатовао да се „истина критике заснива на њеној робусности”, уредник часописа примећује: „Блага критика је слаба критика, а слабост такве критике потиче из помањкања одлучне, јасне и сигурне основе” [Либерт, 2023: 200]. Оно што карактерише његово, па и наше време, поготово када се ради о разумевању културе, свакако је занимљив призор судара религиозно и теолошки оријентисане критике са оном која је натуралистички и биолошки усмерена. Онај ко би хтео да дискредитује било коју од њих, морао би да доведе у питање њене теоријске претпоставке, теолошку, односно природнонаучну.

Као трећи услов објективне критике Либерт наводи постојање система објективних вредности. Ако је критика лишена таквог система вредности, она тада напросто „виси у ваздуху и недостаје јој разборитост”. Пошто сматра да је критика као таква у исти мах „градња и грађевина” [Исти, 2023: 201], а свестан да је за сваку грађевину неопходно утемељење, Либерт истиче да се тај темељ састоји не само у систему објективног сазнања него и објективно важећих вредности. Он се не задовољава само тиме да подсети да је одувек „главна жеља и главна обавеза филозофије да развије систем објективних вредности у јединственој и појмовној форми” и притом истакне да је за свако доба процвата филозофије било карактеристично појављивање таквог система вредности, него уз то тврди да је сама филозофија заправо „мисаони систем тих вредности”. Такав статус јој омогућава објективну и правичну критику културе, као и изузетно важан положај у култури – право да врши „дужност духовне водитељице”. Пошто „свака права и аутентична филозофија није само систем сазнања него је у исти мах моћ историјског живота”, критика није ограничена само на интелектуалну процену културе, већ такође има и функцију њеног преобликовања. Као што појединачни људски живот подразумева унутрашњу

динамику која се састоји у критици властитог стања, тако ни општи историјски живот не допушта мировање и затвореност у оквирима датог. Критика као таква је главно обележје суштине живота, те се с правом може рећи да је историјски живот „стално критиковани живот”. Не само што се „у филозофији живот уздиже до свог самосазнања” [Исти, 2023: 200], него се „и критика, која је уткивена у живот, тек у филозофији и помоћу филозофије уздиже до висине свесне и објективне критике” [Исти, 2023: 202–203]. Уколико филозофија није у стању да буде снага објективне критике, она културу неизбежно препушта стихијским и ирационалним моћима, испуштајући притом „кормило времена, које је у њеним рукама”. Одговорност филозофије као критичара културе, као духовног кормилара епохе, несумњиво је огромна. Филозофија се, истиче Либерт „мора бринути за своје време, не само да би га сазнала него и да би га вредновала и развијала норме понашања.” Она је, по његовом мишљењу, конкретна историјска моћ „тек или управо захваљујући свом положају као судије свога времена”.

Као увод у одређивање четвртог главног момента објективне критике, Либерт претходно подсећа на чињеницу да постоји узајамно слагање „између снажних и у себе сигурних времена и снажне и у себе сигурне филозофије”. Иако је однос филозофије и духа времена и раније и те како био у жижи теоријске пажње великих мислилаца, Либерт сматра да је један, и то пресудан моменат остао незапажен – „моменат сигурности и снаге, енергије и одлучности, с којима је филозофски систем не само изграђен него који из њега зрачи на његово време” [Исти, 2023: 203]. Истицање момента сигурности подразумева указивање на оно што може угрозити владајући положај филозофије у свом времену, а то је релативизам, који се, пре свега, испољава у форми психологизма и историзма. Крајње скептичан према филозофији живота, која се не ограничава на то да проучава различите конкретне форме живота, него је, штавише, уверена да „своје корене има у животу”, Либерт њеним заступницима поставља кључно питање „како филозофија може дати законе животу ако верује да је толико снажно везана за живот и од њега зависна”. За разлику од оних који гаје погрешно уверење да норме и идеје филозофије потичу из ирационалне силе живота, он истиче „да се живот може обликовати и одређивати, испуњавати смислом и умом” искључиво „ако му човек превише не повлађује”, ако му се превише не потчињава. Дистанцирајући се од релативизма филозофије живота, Либерт као главну слабост такве форме филозофије наводи недостатак енергије за прибегавање мисаоним конструкцијама, помањкање храбрости да трансцендира датости живота, да своје непоколебиво упориште има у царству идеја. Сходно претходно реченом, уредник *Филозофије* наводи да је снажна критика културе увек „испуњена духом особеног догматизма и ношена духом особене догматике”. Оне који су изненађени истицањем догматизма као суштинског обележја критике, поготово од аутора толико везаног за кантовство, Либерт подсећа да ни Кантов критички идеализам није лишен тог обележја. Наиме, Кантова критика ума „почива на самоизвесности у себи заснованог

ума, (...) на мистичној вери у снагу логоса, штавише на мистичном знању о тој снази”. Она је, по мишљењу некадашњег руководиоца Кантовог друштва, управо „израз и сведочанство старалачке догматике духа”. Указавши да „где дух говори као дух и испољава се као дух, ту он то чини у догматској форми”, Либерт закључује: „Без догматизма и догматике нема критике, понајмање филозофске критике културе” [Исти, 2023: 205]. Свестан очекиваног приговора да догматско везивање за дато стање ствари спутава слободу као суштински моменат критике, Либерт подсећа да свака, па и најлибералнија изјава, уколико хоће да има карактер стварне одлуке и уверљивост решења, почива на догматској природи духа. По Либертовом мишљењу, „моћ стварне господарске и владарске природе духа” извире из његове присне везаности за Бога. Самим тим што Бога одликује свемоћ духа, за дух као такав може се рећи да је „у својој догматици и у својој свемоћи слободан”. Као аргумент за тврдњу да „сигурност и истина критике почивају управо на одлучности њене догматике и става испуњеног духом догматизма”, Либерт указује „на надмоћну душевну сигурност и на надмоћан мир који произилазе из такве догматике”.

Наглашавањем занемареног момента догматизма, Либерт никако не жели да прикрије неизбежну дијалектику догматике и слободе, јер би се у противном свео на пуког заговорника крутог догматизма. Он стога, с правом, указује на „дијалектичку напетост између догматизма и критике”. Пре свега, као што је јасно да „није могућна (...) сигурна и методска критика без догматике, тј. без претпоставке царства објективних вредности и без признања таквог царства”, такође се мора признати да „важење догматике зависи од једног душевног, једног људског акта”, што значи да „свака догматика добија и задржава више или мање снажну субјективну примесу” [Исти, 2023: 206]. Указујући на дијалектичку напетост између догматског момента критике и њене слободе и самоодговорности, уредник *Филозофије* наводи да свака духовна одлука мора уважавати чињенично стање на које се односи, водити рачуна о законитости његове догматике, иначе ће јој недостајати моменат праведности, услед чега би се изобличио у пуки „израз самовоље” [Исти, 2023: 207], али да у исти мах не сме изневерити сопствену законодавну природу стваралачког духа.

Ма колико имали обзира према датом стању ствари, што неизбежно подразумева извесне компромисе, не треба превидети да се иза сваког компромиса крије потенцијални сукоб, будући да дато стање ствари није савршено. Самим тим, хармонична форма критике није могућа, јер би то подразумевало изневеравање како њеног суштинског својства негације датости, тако и верности духа идеалној сфери. Наиме, где год се дух испољава, „појављују се захтеви, заповести, норме, које пресежу критиковано стање ствари, који су му трансцендентни”. Отуда и крајње добронамеран дух не може у потпуности да сачува чињенично стање ствари, већ следи сопствене законе, настојећи да дато приближи задатом. Ослањајући се на претходно речено, Либерт *требање* наводи као пето обележје објективне критике. Након што је подсетио да догматику духа одликује „снажно требање”, да њен критички моменат подразумева „покушај промене стања

ствари”, уредник *Филозофије* истиче: „Стваралачки дух је увек на путу реформе, штавише, увек на путу револуције. Увек је склон да на чињеничном стању нешто прекине, и за то осећа у себи право и обавезу” [Исти, 2023: 208]. Напетост између „датости стања ствари и критичких захтева стваралачког духа ничим се не може одстранити”, те се дијалектика бића и требања подразумева у свакој критици културе.

Иако је уверен да критика мора имати поверење у свој дух, а она у објективан систем вредности, Либерт ипак упозорава да ниједна критика културе ипак не сме претендовати на апсолутност властите процене неког културног феномена. Суштини духа, наиме, припада „дијалектичко обиље разноврсних ставова”, а сваки такав став „изражава се у одређеном појединачном типу критике културе”. Иако тренутно имамо само поједине типове културе, Либерт сматра да се „идејно може замислити обухватна и универзална критика културе”. Он чак смело изјављује: „Заступање и остваривање те идеје јесу задатак филозофије.”

Свестан постојања различитих типова културе, уредник часописа *Philosophia* истиче да је „потребна обухватна типологија критике културе”. Као Кантов следбеник, он зна да се до ње не може доћи пуким историјским набрајањем, јер се на тај начин „не би постигло ни јединство ни потпуност те типологије”. По његовом мишљењу, неопходно је „поступати систематски и покушати да добијемо гледиште за набрајање и за поредак тих типова из дијалектике духа и уз стављање у основу те дијалектике” [Исти, 2023: 209]. Будући да је још увек превелик теоријски залагај покушати да се прикаже та дијалектика духа, Либерт се задовољава тиме да из ње истакне поједине типове, наглашавајући да ће се усредсредити на оне типове критике културе који играју најзначајнију улогу у првим деценијама 20. века, при чему је, по његовом мишљењу, најзначајнија религијска форма критике.

Управо зато што је указао „на неопходност обухватног система критике културе”, Либерт није могао а да не констатује да још увек не постоје ни знаке таквог система. Он савременој филозофији замере што је занемарила своју дужност да се ангажује на реализовању таквог задатка. Разлог њеном пропусту он види у томе што она „још није спознала и признала чак ни прешност тог задатка”. Сузивши се на пуку ученост, на искључиво теоријски однос према стварности, филозофија се „није одважила да постулира највише безусловне вредности у строго нормативном духу и да признање тих вредности уздигне до моралне заповести”. Подсетивши да је свака велика филозофија нудила „образац умног вођења живота” [Исти, 2023: 210], Либерт истиче да филозофија није само теоријска делатност, већ да је такође одликује и практички ум. За разлику од науке која се може ограничити само на сазнајни однос према реалности, филозофија „уједињује у себи теорију и праксу стога што произилази из целине духа и на основу те целине обухвата и целину живота”. Шесто обележје објективне критике, дакле, подразумева увид у практичку димензију критике.

Ослонивши се на Фихтеова извођења да је практички ум корен теоријског ума, те подсетивши да практички ум одликује морално требање,

Либерт констатује да, нажалост, још увек није могуће извести о „нормативној критици културе филозофског карактера”. Уверен у нормативност објективне критике, као њено седмо обележје, а крајње скептичан према онтолошком заокрету филозофије његовог времена, Либерт истиче да је „светско важење филозофије” зависно управо од изградње „нормативне етике и с њом повезане нормативне критике културе” [Исти, 2023: 211]. Он сматра да савремени онтолози рђаво служе филозофији управо зато „што јој не служе из нормативног духа слободе” [Исти, 2023: 212]. Постулирајући захтев за изградњу нормативне етике и критике културе, Либерт се суочио са дилемом да ли филозофија, поготово у његово смутно време, „може стећи – непосредан или посредан – утицај на људско-историјску стварност”. Њему се наметнуло такође и не мање важно питање, да ли филозофија која је усредсређена на то да утиче на живот може избећи опасност да од реалности привредно-политичког живота прихвата директиве, што би неизбежно водило њеном подвргавању „врло нефилозофском процесу преиначавања”, угрозило њену слободу и довело до кривотворења њене критичке природе.

Постављањем тог питања Либерт се суочио са неопходношћу разматрања проблема политичке филозофије. Свестан чињенице да се управо у његово време, поготово у Немачкој, политичкоме додељује „првенство над свим другим ставовима свести и формама воље”, штавише да се захтева проширење моћи политике на све сфере духа, Либерт сматра да је управо зато неопходан труд на успостављању самосталне филозофске критике културе. Осмо обележје објективне критике културе подразумева сагледавање практично-политичких последица те критике. Образлажући и утемељујући систем филозофије културе тиме што би објаснила „суштину филозофије културе, њене претпоставке, форме у којима се изграђује, њено важење, вредност њене истине и њен смисао”, критика културе би најпре реализовала „теоријски појам критике”, а након тога развила „практичне последице из тог система за живот” [Исти, 2023: 213], остварујући „практично-морални појам критике”. У надлежност филозофске критике културе спада разјашњење појма политичког, као и разграничење важења политичког од других области културе. Суочен са захтевом да политичком „буде додељен универзалан значај” [Исти, 2023: 214], Либерт истиче да синтетичко схватање културе подразумева испитивање односа политичког не само према теоријском и етичком, него и према естетичком, религиозном, привредном. Будући да је свака од категорија које се тичу дотичних сфера универзална и синтетичка, свака од њих задире у остале, те заједно образују дијалектичку целину културе. Уколико жели да пружи обухватну слику целине културе, филозофија мора крајње одговорно да приступи проучавању феномена политичког. Она се, пре свега, као обухватна филозофска критика културе мора одредити према приговору да је отуђена од живота. Тај приговор је коришћен као оправдање претензије ауторитарних покрета да политика заузме доминантан положај у друштвеном животу. Да би оповргао замерку о наводној отуђености филозофије од живота, Либерт најпре подсећа да однос

филозофије према животу одликује „дубока и непорецива парадоксалност”. Иако нема сумње да је филозофија једна од форми историјског живота, не сме се занемарити да она „представља сопствену форму бивствовања, чија се самосталност мора узети у обзир и чувати”, јер без те самосталности објективна критика живота није могућа. Уколико би филозофија била сасвим укореењена у животу, уколико би је он сасвим обухватао, она се не би могла „уздићи до слободe и висине критике” [Исти, 2023: 216]. Без аутономије у односу на (политички) живот, филозофија би била осуђена на статус слушкиње. Критичко биће филозофије не зазира од било ког предмета проучавања, па ни од политике. Иако постоји повратно дејство предмета проучавања на саму филозофију, било да се ради о теологији, математици или политици, оно није у стању да је изобличи, осим уколико она сама не пристане на изневеравање свог критичког духа. Бавећи се политиком, филозофија треба на беспредрасудан начин да води рачуна о њеној моћи, али у исти мах треба да се стара о томе да не угрози властиту слободу и не изневери своје достојанство.

Завршавајући разматрање главних обележја објективне критике културе, Либерт закључује да би „у обухватној типологији критике културе извештај о филозофској форми критике културе морао заузети прво место, пошто сама филозофска критика културе има темељни значај за систем такве типологије”. Након што је изразио наду да ће ускоро моћи извести о филозофском типу критике културе, уредник *Филозофије* истиче да се у испуњавању задатка уобличавања такве критике „састоји једна од најважнијих дужности филозофије, дужност која јој је додељена из систематских разлога, оних који произилазе из саме суштине филозофије, као и из извршавања временско-историјских околности” [Исти, 2023: 217].

Ако бисмо се осврнули на питање да ли су Либертова очекивања у погледу уобличавања обухватне филозофске критике културе испуњена, могли бисмо, с пуним правом, констатовати да се са реализацијом његове идеје није далеко одмакло, штавише да је она готово заборављена. Имајући у виду амбициозност његовог пројекта, закључили бисмо да би тешко било очекивати другачији исход, чак и да су околности у којима је деловао Либерт биле неупоредиво повољније. Ипак, његова разматрања различитих форми критике, пре свега његова теза о критици као априорном обележју човекове природе, и данас могу да побуде теоријску пажњу, штавише да буду инспиративна не само за критику културе него и за филозофску антропологију.

О ДУХОВНОМ ПОТЕНЦИЈАЛУ АПСОЛУТНОГ ОДУСТАЈАЊА ОД КРИТИКЕ

Пошто од теоријског значаја није други део Либертовог текста у коме аутор брижљиво и крајње коректно приказује различите типове религиозне критике културе, њиме се нећемо бавити. Задовољићемо се само тиме да укажемо да у његовим наведеним приказима посебно место узима део посвећен Николају Берђајеву (Бердяев). Разлог Либертовог

продубљеног интересовања за списе руског религиозног мислиоца вероватно треба тражити у томе што се његов син, привучен како православном духовношћу тако и добрим пријемом у српском народу, одлучио да пређе у православну веру, променивши на крштењу своје дотадашње немачко име Волфганг у српско име Вук [Кучинар, 2023: 10].³² По свему судећи, Либерт је настојао да интелектуално проникне у дух православља не само из теоријских разлога, него и да би боље разумео поступак свог сина.

Као могућу примедбу Либертовом разматрању појма и феномена критике, могли бисмо навести да је уредник часописа *Philosophia* пропустио да се позабави иманентном критиком, као и да је недовољно простора посветио самокритици. Свакако би било занимљиво да смо од њега чули шта мисли о критичкој теорији друштва, да ли би му она, као либералном мислиоцу, била прихватљива, поготово што се управо у њој инсистира на иманентној, дијалектичкој критици.³³ Не улазећи у шире разматрање могућих приговора Либертовом разумевању критике, осврнимо се тек на занимљиво питање које је било ван његовог теоријског видокруга, а оно се тиче дилеме да ли је апсолутна послушност, дакле свесно одустајање од критике, у контрадикцији са његовим становиштем о критици као априорном својству човека. Не само из древне светоотачке литературе него чак и из списа савремених светитеља,³⁴ познат је феномен, ма колико он данас био редак, апсолутне послушности искушеника или монаха свом духовнику. Будући да је главни противник нечијем духовном узрастању управо његово старо, огреховљено ја, аскетски метод апсолутног покораванања свом духовнику, односно гуруу у далекоисточној духовној традицији, коришћен је у сврху сагоревања ега. Од оног ко би се упустио у ту неизвесну духовну авантуру, јер нема апсолутне сигурности да особа која је прихваћена за духовника заиста заслужује статус старца, очекивало би се да одустане од критичког испитивања налога који му духовник даје, без обзира што се они можда (намерно, да би био искушан) косе са здравим разумом или чак моралним нормама, а поготово од процене личности духовника, ма колико он можда испољавао неке људске слабости.³⁵ Критиковање духовника, без обзира на нелогичност и неморалност његових захтева, као оног да се залива суви штап, који је пободен у земљу,

³² Крштење је обављено 18. маја 1938. године у Светоуспенском храму у Новом Саду.

³³ Надовезујући се на Хегелово становиште да истинско „оповргавање не сме да дође споља”, већ оно „мора да уђе у снагу противника и стави се у сферу његове јачине” [Hegel, 2015: 14–15], Адорно (Adorno) тврди да се иманентна критика „препушта предмету с којим има посла”. Тумачећи Хегелов дијалектички приступ, франкфуртски мислилац истиче да је задатак иманентне критике да „прихвати снагу противника у властиту аргументацију и окрене је против њега” [Adorno, 1974: 261].

³⁴ Уп. нпр.: [Јефрем, 2014: 235–237; Порфирије, 2005: 52–53].

³⁵ Светоотачки савет онеме који бира духовника чијем руковођењу ће се у потпуности препустити гласи да најпре отвори четворо очију, да брижљиво испита да ли је он заиста духовни кормилар и лекар, или можда само обичан морнар, штавише болесник, али да након учињеног избора затвори оба ока, да буде слеп за његове недостатке, иако овај као човек можда има понеку ману. Уп.: [Свети Јован Лествичник, 2008: 34].

све док не донесе плод,³⁶ или да се краде [Велики сѣаречник, 2013: 261], или да се недужно дете баца у огањ пећи [Исто, 2013: 264],³⁷ из светоотачке перспективе тумачено је као кобни промашај на духовном путу, изневеравање монашког императива безрезервне послушности. Подсетимо на чувене речи из *Лествице* да је боље „огрешити се о Бога него о свог духовног оца”. Као тумачење ове парадоксалне изреке најприкладније је навести речи самог Св. Јована: „Јер, када Бога наљутимо, наш вођа га може помирити с нама. Но, када свог духовног оца огорчимо против нас, нема више никог ко би се за нас пред Богом заузео” [Свети Јован Лествичник, 2008: 58]. Корист од апсолутне духовне послушности је, између осталог, у томе што послушник на тај начин доспева у стање апсолутне безбрижности, будући да је сву одговорност за властито спасење препустио духовнику [Велики сѣаречник, 2013: 265]. Онај ко је у потпуности лишен свог ега, старог ја које нас уздиже над другима, биће достојан да се у њега усели благодат Светог Духа.

Могло би се рећи да нечија апсолутна самокритичност, апсолутно непоуздање у властиту вољу, доприноси томе да се он потпуно препусти вољи Божијој. Наиме, апсолутна критичност према властитим сазнајним, емотивним и вољним побудама лишава човека сваког импулса ка критиковању другог,³⁸ уобичајеног незадовољства стањем света или својим подређеним положајем. Не само што би такав духовни став апсолутног препуштања старцу временом довео до очишћења и преображаја нечијег бића, него би зрачење благодати Светог Духа доприносило да наш свет, који „сав у злу лежи” (1. Јн. 5, 19), буде бољи или макар да се, упркос његове огромне огреховљености, одржи.³⁹ Сходно реченом, може се закључити да таква апсолутна самокритика, која би привремено укинула сваку критику, све док искушеник не доспе до статуса старца који брине за туђе спасење, и те како има смисла, мада је заиста тешко примењивати је, поготово у световној пракси. Испоставља се да је, крајње парадоксално, највиши допринос не само култури него и опстанку човечанства управо

³⁶ Будући ава Јован Колев је послушно, без роптања, извршавао наизглед бесмислену заповест свог духовног оца, принуђен притом да у пустињи сатима пешачи по воду, све док после три године штап није оживео и дао плода. Видети: [Сѣаречник, 2008: 171–172].

³⁷ Тумачећи Авраамову спремност на апсолутну послушност Богу, чак и када је Његов захтев апсурдан и аморалан, Кјеркегор (Kierkegaard) је развио своју концепцију парадоксалне религиозне егзистенције. Парадокс личне вере је у томе што Авраам, парадигматичан лик витеза вере, „себе као појединца ставља у апсолутан однос према Апсолуту” [Kierkegor, 1975: 106], вршећи телеолошку суспензију етичког.

³⁸ Иако се у религији препоручује уздржавање од осуђивање других, такав став не значи равнодушност према истини и општем добру. Потребан је дар расуђивања да би се проценило како се треба понашати у конкретној ситуацији. Уколико је уздржавање од критике израз нашег конформизма, жеље да се не замерамо моћницима, такво понашање свакако није за похвалу. Уп.: [Кинђић, 2016/б: 54–56].

³⁹ „Природа свељудског бића је таква да човек, савлађујући зло у себи, самим тим наноси снажан ударац космичком злу, а последице тога имају благотворан утицај на судбину целог света. (...) Светитељи су со земље. Они су смисао њеног постојања, онај плод ради кога она и постоји. И кад земља буде престала да рађа светитеље, нестаће и силе која чува свет од катастрофе” [Софроније, 1998: 198–199].

апсолутно одустајање од критике.⁴⁰ Наравно, такво становиште је својствено религијско-мистичком, а не филозофском односу према свету, али није наодмет указати на њега.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Баста, Данило (2023). Часопис *Philosophia* и његов оснивач Артур Либерт. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артура Либерта*. Прир. Здравко Кучинар, Београд: Досије студио, 413–422.
- Велики сџаречник: поуке цусџињских оџаца* (2013). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артура Либерта* (2023). Прир. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио.
- Ђурић, Милош Н. (1990). *Историја хеленске еџике*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Живоџ и поуке сџараџа Порџуриџа Кавсокаливиџа* (2005). Нови Сад: Беседа.
- Јеџрем Филотејски и Аризонски (2014). *Мој сџараџ Јосиф Исхасџа*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Кинђић, Зоран (2016а). *Увод у филозофију релиџије*. Београд: Досије студио и Филозофска комуна.
- Кинђић, Зоран (2016б). Између критике и осуђивања, у: *Faith and reason: international scientific meeting almanac*: [Thematic conference proceedings of international significance held in Smederevska Palanka, June 24–26 of 2016. Ed. A. Milosevic, Z. Kindjic, D. Perovic. Belgrad: Dosije studio; FOREL – Institute of Social Sciences, Philosophical Commune; 45–58.
- Кинђић, Зоран (2023). *Тајна џреображења*. Београд: Досије студио.
- Кучинар, Здравко (2015). *Артура Либерт = Arthur Liebert: живоџ и дело = Leben und Werke = life and works*. Београд: Досије студио.
- Кучинар, Здравко (2019). *Бранислав Пеџронијевић: оџаске о џочетџку и резимеу њеџовоџ филозофскоџ дела*. Београд: Досије студио.
- Кучинар, Здравко (2023). Београдска *Philosophia* Артура Либерта. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артура Либерта*. Прир. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио, 5–74.
- Либерт, Артур (2023). Проблем критике културе и критика културе нашег времена. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Артура Либерта*. Прир. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио; 189–244.
- Лолић, Маринко (2019). Петронијевићеви филозофски почечи. *Полиџика*, 28. 9. 2019, 2.
- Свети Јован Лествичник (2008). *Лесџвиџа*. Манастир Хиландар.
- Свеџо џисмо Сџараџа и Новоџа завјеџа: Библиџа* (2012). Београд: Свети архиеџерејски Синод Српске православне цркве.
- Соџроније (1998). *Сџараџ Силуан*. Манастир Хиландар.
- Сџаречник* (2008). Нови Сад: Беседа. Са старогрчког превео С. Јакшић.
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (1973). *Наука лоџике*. Са немачког превео и предговоре написао Душан Недељковић. Београд: Просвета.
- Хусерл, Едмунд (2013). Писмо господина професора Хусерла – Председнику Осмог међународног конгреса филозофа професору др Радлу у Прагу. У: Данило Баста, *Кроз џрозорско овно џревођења. Сакуџљени џреводи (1974–2013)*. Београд: Досије студио; 470–473.

⁴⁰ Овим се не оспорава Либертова теза о критици као априорном својству људске природе, али се она у потпуности преузмељава према самом себи.

- Adorno, Theodor W. (1974). *Philosophische Terminologie*, Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1977). *Kritik. Kulturkritik und Gesellschaft*, Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 785–793.
- Albert, Karl (1996). *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bacon, Francis (1986). *Novi organon*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld; prevod redigovao Vladimir Vratović. Zagreb: Naprijed.
- Conen, Marie-Luisa und Zdravko Kučinar (2024). *Milian Schömann: Literaturwissenschaftler – Schriftsteller – Sozialdemokrat. Ein kurzes jüdisches Leben zwischen Traben-Trarbach, Berlin, Belgrad*. Trier: Paulinus Verlag.
- Fihthe, Johan Gotlib (1979). *Zatvorena trgovačka država; Pet predavanja o određenju naučnika*. Preveo Danilo N. Basta. Beograd: Nolit.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, Edmund (1991). *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Prevod Zoran Đinđić. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Kant, Immanuel (1974). *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Izbor, redakcija prevoda i predgovor Danilo Basta. Beograd: Velika edicija ideja.
- Kant, Immanuel (1976). *Kritika čistoga uma*. Predgovor napisao Veljko Korać; preveo Nikola Popović. Beograd: BIGZ.
- Kjerkegor, Seren (1975). *Strah i drhtanje*. Predgovor, prevod i napomene Slobodan Žunjić. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Platon (1975). *Protagora; Sofist*. Preveli Koloman Rac i Milivoj Sironić; Predgovor napisao Branko Bošnjak. Zagreb: Naprijed.
- Scheler, Max (1987). *Položaj čovjeka u kosmosu*. Sarajevo: V. Masleša – Svjetlost.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

Received: 2025/12/25

Accepted: 2026/1/17

LIEBERT'S ROLE IN THE CREATION OF *PHILOSOPHIA* JOURNAL AND HIS THEORETICAL CONTRIBUTION TO CULTURAL CRITICISM

by

ZORAN KINĐIĆ

University of Belgrade

Faculty of Political Science

Jove Ilića 165, Belgrade, Serbia

zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-2442-6941>

SUMMARY: Although Arthur Liebert, during his relatively short stay in Belgrade, from 14 December 1933 to 11 July 1939, played an extremely significant role in our culture, especially in philosophy, until a little over three decades ago he was almost forgotten. Owing to Danilo Basta, and above all to Zdravko Kučinar, the activity of the founder of the international philosophical society and the journal *Philosophia*, and the person who contributed to Belgrade becoming a world philosophical centre for a while, was saved from oblivion. The reputation of that journal is evidenced not only by the fact that Husserl published the first part of his famous book “The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology” in it, but also that famous thinkers collaborated in it. After

highlighting the ideological and programmatic orientation of the journal, the author discusses Liebert's article "The problem of cultural criticism and cultural criticism of our time". Although Liebert himself treated the article only as a preparatory action for shaping a comprehensive philosophical cultural critique, the analysis will show that it has a significant theoretical potential. Liebert believes that a critical attitude towards the existent is the original feature of human nature, owing to which human culture was developed. After shedding light on the biblical motive of disobedience of our first parents and interpreting various forms of subjective criticism, as well as pointing out that without freedom of criticism, science and philosophy would lack a moral and intellectual foundation, the author discusses the eight main properties of objective criticism. In the end, the author, relying on the patristic tradition, examines what remained outside Liebert's theoretical perspective: could absolute obedience – i.e. fundamental renunciation of critical assessment of instruction given by a spiritual guide, owing to which the purification and transformation of a man's fallen nature gradually occurs – be an alternative to the usual critical philosophical and scientific attitude. In a paradoxical way, it is shown that absolute self-criticism and complete submission to God's will contribute more to defence of the world against evil than a critical attitude towards evil.

KEYWORDS: Belgrade journal *Philosophia*; Liebert's cultural criticism; Disobedience; Freedom; Objective criticism; Value

UDC 14 Löwith K.
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697047D>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 20. 12. 2025.
Прихваћен: 20. 1. 2026.

КАРЛ ЛЕВИТ И КРИТИКА ХРИШЋАНСКОГ ХУМАНИЗМА

ВЛАДИМИР ЂУРЂЕВИЋ

Српско филозофско друштво
Чика Љубина 18, Београд, Србија
vladimir.djurdjevic66@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-1981-4375>

САЖЕТАК: Текст Карла Левита „О јединству и различитости људи”, настао у раном периоду филозофског деловања овог аутора, образлаже тезу да је идеја *човечности* (на којој је базирана концепција јединственог човечанства) пореклом јудео-хришћанска: сви народи и све културе, независно од своје „природне различитости”, обједињени су у есхатолошком чину спасења, а Богочовек представља парадигму хуманитета. На тај начин у „историјском контексту”, све природне разлике утопљене су и пренебрегнуте, што између осталог резултира планетарном доминацијом културе Запада. Анализирајући Левитову тезу – која представља заматак из кога ће касније настати његова књига *Свејска ѿвесци и догађање сѣаса*, у овом тексту се указује на могућност универзалне хришћанске идеје човечности, изван „метафизичког хуманизма”. Левит, као и Хајдегер, хришћанску идеју човечности разуме у светлу интерпретација такозваних *хришћанских мислилаца*, пре свега Томе Аквинског, не тематизујући ек-статичку димензију појма личности, као релације у којој се одустаје од „битног” одређења егзистенције.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: идеја човечности; хуманизам; есхатологија; личност; ек-систенција

УВОД

Карл Левит (К. Löwith) у више својих дела наглашава улогу (јудео) хришћанства у потоњем разумевању света, положаја човека и схватању светске историје. Критика универзалне идеје човечности, разматрана у

чланку „О јединству и различитости људи”, указује на корене Левитове сумње у пројекат филозофије историје. Много касније, у делу *Свешка ѿвоет и догађање спаса*, Левит ће идеју о универзалној повезаности људи у *човечанство* сагледати у контексту јудеохришћанске концепције о сврховитости историје – која је према њему усађена у европску филозофију, све до Маркса (K. Marx) и Вебера (M. Weber). Есхатолошка свест, у том смислу, није само метафизички корен сваке филозофије историје, него је „догађање спаса” постало планетарна конструкција, која обједињује историју свих народа, независно до сродности њихових матичних култура са хебрејском и хришћанском концепцијом линеарног историјског кретања.

Текст о коме ће овде бити речи, написан је у време када је Левиту, баш као и Алберту Либерту (A. Liebert), био отежан филозофски рад (оба мислиоца су, додуше на различите начине, била принуђена на егзил) – што је и само по себи отварало питање о идеји хуманизма и њеним последицама. Критикујући идеју „човечанства”, Левит указује на проблем „јединствене историје”, који потиче из „круга разумевања” филозофије Запада, а постаје обавезујућа матрица и за неоевропске културне склопове (који, иманентно, не познају идеју спаса).

Основна теза Карла Левита у тексту „О јединству и различитости људи” односи се на хришћанску идеју о повезаности свих *људских бића*, то јест њиховом заједничком одређењу „захваљујући Богочовеку Христу”. За разлику од питања о *човеку* – које настоји да укаже на начин људског постојања, истиче Левит, питање о *човечности* упућује на оно што би представљало суштину човека у њеној резултанти – што би човек *морао бити*, својеврсни императив који није само парадигма, већ у крајњој линији питање коначног избора између човештва и нечовештва [Левит, 2023: 177]. О човечанству, као *јединству људи*, сматра Левит, не може се говорити полазећи од природног одређења *рода* човека, јер се унутар тог рода проналазе непремостиве разлике. Другачије од осталих живих бића, човек није конзистентан некој природној бити. Он може да буде *примерен* идеји човека, али ипак у сваком тренутку постоји *моћност* и да од тога одступи. Поменуто одступање може бити намерно или нехотично, под влашћу разума или страсти, чак и онда када онај који одступа има у виду да тиме прекорачује оно што је „најпримерније” (на пример у смислу *ἀκραιβία*). Другим речима, јединство, које на крају крајева савладава различитости, може бити конструисано само у историјском контексту. „Апстрактно-опште” појма човека утолико има историјску димензију.

Према Левиту, идеја јединственог човечанства, на основу грађе којом располажемо, не може се наћи пре стоичког „космополитизма”. Тек у споју ових стоичких наговештаја о јединственом човечанству са хришћанством долази до успостављања слике човечности, у сенци есхатолошког догађаја. Парадигматичност Христа, према Левиту, и идеја његовог поновног доласка, односно помирења човечанства за Богом, упућује на смисао и корен човечности [Левит, 2023: 178].

ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ

Карл Левит тачно увиђа да је конструкција човечанства по свом пореклу хришћанска. Пре стоика и у европској култури владао је јаз између античког човека и других народа. У контексту грчке филозофије и даље је на делу *природа* а не *историја*, ту је реч о кружном, а не линеарном кретању ка одређеном циљу. Исто тако, грчка филозофија показује тешкоће успостављања јединственог рода човека.

Проблем разумевања *људске природе*, то јест родовског јединства, јавља се већ у Аристотеловом (Aristotelis) „онтолошком зеву”, разлици између врсног одређења човека и његовог индивидуалног уделовљења. Наиме, Аристотел, критикујући Платоново (Platonos) схватање идеја као родова – истиче *бићносћ* врсног једног. Свака је врста у том смислу – оно случено, последња разлика која се уноси у род, и утолико – *суштинско одређење* [Met. 999a 1-6]. Када Аристотел каже да „човек рађа човека” – у овом одређењу остаје нејасноћа шта има првенство, облик, односно врсно одређење као последња недељива разлика, или појединачни човек, који настаје у смислу физикалне непрекидности [Žunjić, 1988: 400–401]. Дакле, упркос томе што Аристотел врсно одређење сматра несводивим односно недељивим на, рецимо расе – појединачне разлике које искрсавају указују на проблем овако успостављене јединствене суштине. Питање – по чему је Сократ (Socrates) то што јесте, по томе што је човек, или по томе што је Сократ, показује разлику унутар *људске врсте*, која се онда може ширити и на различитост раса или културне специфичности друштвених заједница. Уосталом, јасна демаркациона линија између Хелена и нехеленских народа, битно је утицала на разумевање „човечности” која је за Грке остајала у оквирима полиса. Искорак, с правом каже Левит, догађа се тек у стоичком „космполитизму”, мада је и у овом случају реч о одређењу јединствене суштине „по природи”.¹ То значи да стоици верују у природну способност сваког човека да делује у складу са природом, али из тог уверења не следи да ће се сви људи тако и понашати, када једном сазнају да је њихова „судбина” неминовна. Још Аристотелова *Никомахова етика* садржи мноштво примера који указују на несагласност промишљања и деловања, које стоици очигледно нису узимали у обзир. Парадигма прихватања природне неминовности, која важи за сваког човека, не подразумева утемељење човечности у избегавању афеката. Акцент је код стоика на природи, на физичкој неминовности, а не на суштини човека који у ствари само треба да дела у складу са оним што „не може да буде другачије”.

Тек у хришћанству, према Левиту, имамо артикулисану идеју о *човечносћ*. Наиме, човек је *слика* (икона) Божија, а то не подразумева

¹ Киничар Диоген (Diogenes) из Синопе први је тврдио да није грађанин нити једне државе, него космоса. За стоике, међутим, припадање том универзалном, светском грађанству, не искључује припадност заједници у којој је неко рођен. Сви људи су према стоицима обдарени разумом, па су самим тим способни да воде разуман живот, који није ништа друго до – сагласност са природом [Laertije, 1979: 229].

само специфичан начин постојања, по чему се човек разликује од свег осталог створеног света, него и императив да својим деловањем свако људско биће начелно треба да се уподоби Христу, да постане бог по благодати. У том смислу, Богочовек Христос, тврди Карл Левит, представља парадигму савршености, која тек треба да буде успостављена: „Будите дакле савршени, као што је савршен Отац ваш небески” [Мат. 5: 48].²

Модерна историја је, сматра Левит, у сенци хришћанског хуманизма, који у нововековној филозофији бива многоструко преиспитиван и реинтерпретиран. Левит се посебно задржава на Шелеровом (М. Scheler), Хајдегеровом (М. Heidegger) и Шмитовом (С. Schmitt) разумевању човечности и човечанства, која су под утицајем како Хегела (G. W. F. Hegel) с једне, тако и Ничеа (F. Nietzsche), с друге стране. Наиме, док Хегел афирмише поменути хришћанску идеју, и јединство човечанства види у духу, Ниче деконструира целокупан пројекат *човечности*, као својеврстан израз морала који је одређен идентификацијом онтологије и логике, односно вером у смисао космоса; уколико свет није логос него хаос, онда је надилажење страха од бесмисла истовремено и напуштање „исувише људског”.

Имајући у виду Левитову критику хришћанске идеје човечности, поставља се питање да ли она може бити разумевана и прочитана изван оквира метафизичке слике света, односно одређења човека неком суштином.

ХЕРМЕНЕУТИЧКИ ЈАЗ

Карл Левит истиче да је Макс Шелер у својој „предратној фази” (пре Великог рата), тврдио да су могућа одређења *човечности*, зависно од тога да ли се поставља питање „Откуда”, или „Куда”. Шелер сматра да није могуће одредити човека према природном пореклу („Откуда”), јер су разлике по нацији, раси и карактеру непремостиве.³ Остаје зато да човек буде одређен према *Куга*, јер само тако могу бити уједињене постојеће различитости. То јединство је, сматра Шелер, могуће путем вере у хришћанског Бога, који уједињује најразличитије људе у једно човечанство [Левит, 2023: 184]. Идеја превладавања разлика „између појединаца, полова, раса, нација и цивилизација”, односно успостављања „свечовека” [Калик, 2023: 161–162], с друге стране, почива управо на одступању од *одређења* човековог бића, односно свођења човековог постојања на супстанцу. Човек поседује могућност самообликовања, која надилази сваку дефиницију, и баш та отвореност гарантује превладавање до сада успостављених одређења, на бази којих се граде диференције између полова, нација, раса

² Ова реченица укључује први део извештаја о Христовој Беседи на Гори, и непосредно закључује науку о томе да се и према добрима и према злима треба понашати једнако. Сви су људи под милошћу Божијом, односно сваки човек представља божанску икону. Та ће једнакост по подобју посебно бити наглашена у *Посланици Римљанима* Апостола Павла [Рим. 3, 29].

³ Одређење човека по пореклу за Шелера и иначе мора да буде суочено са битном различеношћу човека од света. Додуше, „актуелни битак његовог духа”, који надмашује облике света, представља нешто иманентно људско [Scheler, 1987: 103], али људска историја показује установљења различитих идеологија о човеку, које су засноване на одређеним културним претпоставкама – по чему се, на пример, дионизијски човек разликује од *homo fabera* [Ibid., 127].

и цивилизација. Могућност превладавања диференција почива у самој отворености и „необјективности” људског постојања [Scheler, 1987: 57]. Међутим, овај „неминовни догађај” Шелер посматра као „спасење човечанства”. Реч је о циљу историјског кретања, које у крајњој линији треба да доведе и до „економског изједначења”, укидања политичких односа моћи [Ibid., 162], односно класних разлика. Спасење човечанства код Шелера је најнепосредније у вези са хришћанском идејом спаса као судбином човечанства.⁴

Да је вера у *homo naturalis* погрешна, показује јаз културних разлика. Међутим, уколико су ове културолошке диференције тако велике, остаје питање да ли је уопште могућа заједничка артикулација, односно јединствен одговор на питање „Куда?”. Не одређује ли разумевање питања о „циљу” људског деловања, или историјског кретања, сама *нарајивна сирруктура*, проистекла из поменутих разлика – на основу којих је и разумевање онога „људског” за Европљанина другачије од начина на који је то освешћено у другим културама? Сâм Левит је, на основу својих искустава током рада у Јапану, могао да посведочи о овој разлици. Ако имамо у виду да ширење европске културе није променило ове аутономне културне обрасце неевропских народа, Шелеров увид, на који указује Левит, може се формулисати као херменеутичко питање: како је могуће разумети другог? Односно, како је могуће „јединствено” разумети „Куда?” у контексту другачијих наративних структура? Неевропска култура није заснована на једнаким основама, као култура баштињена на античким и римским претпоставкама и хришћанству. Према томе, пре него што се одговори на питање „Куда?” – у склопу различитих култура, треба имати у виду другачије контексте унутар којих се ово питање поставља.

Ако хришћанство представља јединствени „вапај света за избављењем”, то значи да се идеја човечанства може посматрати само из европског културног круга. Такав став, међутим, није само Шелеров. У време када Левит пише свој текст било је и других аутора који су указивали на различитост културе Запада, у односу на друге светске културе, анализирајући их управо мерилима „европског дискурса”. Притом, као мерило диференције није узимано само хришћанство, него другачији корени мишљења и разумевања света који претходе идеји избављења.

Добар пример за то је дело Алфреда Вебера (A. Weber), *Трајничко и историја*, које показује како је трагедија искључиво античко искуство, односно да се у древној Индији и Кини није догодило ишта слично овом „трагичком виђењу бивствовања” [Weber, 1987: 61]. Алфред Вебер није филозоф, па се можда управо из овог разлога термин „филозофија” у његовом делу појављује у веома растегљивом значењу. У том смислу треба разумети и почетно Веберово разликовање „трагичког виђења бивствовања” у Грчкој, насупрот „спекулативно-филозофском и пророчко-религиозном схватању егзистенције”, како Вебер именује источњачко, у првом

⁴ Према Шелеру – судбина света зависи од Бога. Хришћанство проистиче из потребе за избављењем, односно „то је религија света која у сваком свом покрету уздише за избављењем” [вид. Kalik, 2023: 172].

реду кинеско искуство. Наиме, Вебер показује како је трагичко виђење бивствовања јасан симптом одвајања европске културе од хтоничке подређености природним силама, што је, у ствари, предуслов настанка филозофије. С друге стране, Вебер у мудрости Истока, нарочито Кине, проналази универзализацију хтонског разумевања природе као скупа сила које одређују *целокујно биће*.

Вебер полази од констатације да су архајске културе трпеле разноврсне утицаје, при чему кључни догађај представља најезда „народа коњаника”, почев од 1200. године п. н. е. Међутим, Вебер још у првим поглављима своје студије указује на разлику у апсорпцији овог утицаја: на Истоку, старе, високоразвијене културе, само примају спољашње утицаје, тако да нови принцип уређења државе, који почива на узгајању коња, насупротив ранијој, земљорадничкој матријархалној структури – бива измешан са још увек живућим слојевима хтонског. На Западу, међутим, овај нови израз „више није одређен старим” [Veber, 1987: 61]: само на Западу, односно у старој Грчкој, догађа се еманципација од хтонизма, од ове архаичке, митске основе. У једном тренутку судбине Истока и Запада постају потпуно различите. Вебер овај увид експлицира у светлу разликовања хтонског матријархата, и потоњег патријархата, који се везује за установљење чврсте државне структуре, али недовољно истиче разлику између индоевропских језика у односу на кинески, мада, на једном месту, готово сасвим узгредно, указује како је пиктографско писмо један од разлога због кога Кина остаје имуна на апстрактно мишљење [Ibid., 105]. Другим речима, према Веберу је трагичко виђење бивствовања присутно само на Западу. На Истоку, мада из различитих разлога, не долази до развоја трагедије, чак ни до развића трагичког елемента у јуначким еповима, при чему је посебно интересантно Веберово осликавање Кине као антидрагичке земље.

Оно *ипраичко* у античкој трагедији догађа се, према Веберу, управо у суочавању главног лика са сплетом божанских сила. Додуше, сличну структуру можемо да запазимо и у херојском епу. Међутим, код јунака трагедије присутан је момент самосталности, који подразумева да њихово мишљење и деловање није потпуно подређено демонским силама; за разлику од епова, у трагедијама се јунак у великој мери показује изван света сила, његово деловање није подређено сукобу у божанском свету. Рецимо, док се код Хомера ради о сукобу на Олимпу, који се рефлектује на судбину јунака епова, у Софокловом (Sophokles) *Цару Егију* трагички заплет подразумева релативну Едипову самосталност деловања, иако је она и даље у сенци божанског провиђења.

Наведене Веберове оцене можемо сматрати донекле поједностављеним, ако се има у виду да се он посебно не осврће на готово нераскидиву спрегу божанског хтења и људских намера, тако наметљиво присутну у античким трагедијама, на коју указује пре свега Лески (A. Lesky), у својој теорији „двоструке мотивације” [Лески, 1995]. Међутим, иако је не именује, Вебер сасвим добро запажа кључну разлику између *ἦθος* и *δαίμόνιος*, *ћуди* („карактера”) и судбине.

Разумевање грчке трагедије као својеврсног корена западног мишљења у међувремену је постало готово опште место. У Есхиловим трагедијама Жан-Пјер Вернан (J. P. Vernant) проналази два савим различита разумевања *Δίκη*. Наиме, *Δίκη* је час природна датост односно божанска сила, час један, додуше непромењив, социјални поредак. У *Оресџији*, *Δίκη* се појављује и као *божанска њравда*, односно Ред и Закон, али и као осветница, дакле у једном магијско-демонском склопу. Према томе, Есхил у једном смислу *Δίκη* представља као силу, а у другом као узор за *σωφροσύνη*, односно као парадигму упућености, меру која претходи индивидуалном избору. Код Есхила је тако примаран овај сукоб две правде, митске силе и идеала мере. Јунаци трагедије уроњени су у овај сукоб [Вернан, 1983: 55].

Другим речима, трагичко иступање из подређености сукобу божанских сила треба сагледати проблемски, утврђујући какав је стварни смисао овог наговештаја ослобађања мишљења. Један пол трагедије одређује свеprisутна божанска нужност, а на другој страни ова нужност бива разумевана као *Θέμις*, Ред, који потребује ваљано промишљање. Нужност тиме постаје *φύσις*.

Дакле, док се у Есхиловој *Оресџији* сучељавају две *Δίκη*, код Софокла и Еурипида је, сматра Вебер, реч, превасходно, о издвајању појединца из митске збиље. Веберова интерпретација ову промену сагледава у контексту конкретних историјских прилика, чији је утицај на античку трагедију, у његовој студији, свакако пренаглашен. Јер, сукоб митског усуда и људског деловања укршта се код питања о трагичкој кривици, које код Вебера није посебно тематизовано. Кривица је могућа само уколико претпоставља одговорност пред једним принципијализованим законом. Нема кривице уколико је протагонист трагедије напросто жртва сукоба божанских сила, како што је то у херојском епу. Тако је јунак трагедије херој у сучељавању са демонским силама, али истодобно одговоран једном другачијем, новом идеалу *њравде*.

Разликовање „источњачке културе” и европског мисаоног контекста, такође, у корену су *евројоценџричкој* разумевања филозофије. Наиме, поетска дела Истока не пробијају се до филозофских садржаја, зато што се у овим делима не догађа одважни искорак мишљења, односно еманципација од чулних представа. Према Хегелу, иако се поетска дела древне Кине по богатству и лепоти могу мерити са античком поезијом, ми се у тој поетици не осећамо као код куће [Hegel, 1983: 99]; упркос томе што је од савременог човека веома удаљен свет Хомерових дела, ми га ипак знатно лакше разумемо него источњачке епове. Надаље, у *Науци логике*, Хегел установљује како се у *браманизму* не догађа филозофско промишљање бића – као код Парменида, то јест да се ту ради о непоузданој представи или фантазији [Hegel, 1976: 99], а не о зачетку филозофског мишљења.⁵ Иако Хегел будизам на изванстан начин укључује у историју самоосвешћења појмова, ту се не ради о неком иманентном, заокруженом

⁵ Супротно Хегелу, његов савременик Фридрих Шлегел (F. Schlegel) сматрао је да се корени филозофије налазе управо у древним источњачким мудростима, штавише да се индијска митологија, и митолошки спевови могу сматрати филозофијом [вид. Ђурић, 1999: 137].

мисаоном ставу, него само о негацији чистог бића – а то значи да је мисао источњачке *културе* одређен развојем филозофије, која је у основи једно античко, то јест европско искуство.

Питање о бићу може да се постави само унутар мишљења које више није одређено чулним светом, које успева да се издигне, напуштајући „равнодушну тупавост свога природног постојања” [Hegel, 1983: 48]. *Ti êstín* као зачетно питање филозофије, у оном *ti(с)* показује филозофију саму. Питање о почетку доводи до појма бића, и зато је ово питање, сматра Хегел, зачетно питање филозофије. У *Науци логики* стоји да је у природи самог почетка то да је он „биће, и ништа друго” [Hegel, 1976: 71] – а тај се почетак догађа у Парменидовој *Појми*, у којој се мишљење еманципује од чулног искуства. Почетак може да буде схваћен и као нешто непосредно, и у смислу посредовања, а Хегел истиче да се, када је реч о почетку науке, увек ради о неодвојивости непосредности и посредовања. Питање „шта јесте?”, према томе подразумева *принцип*, односно јединство форме са садржајем, субјективног деловања и објективног интереса. А управо то недостаје ономе што се некритички именује „источњачком филозофијом”.

На другом месту, у *Уводним предавањима за историју филозофије*, Хегел експлицитније објашњава разлику Истока и Запада, образлажући из ког разлога се не може говорити о филозофији у Индији или Кини. За разлику од европског, источњачко искуство подразумева „коначност хтења”, то јест коначну вољу, „која још није схватила себе као општу” [Hegel, 1983: 82]. Према томе, овде се не долази до појма, односно воља, жудња за оним што надилази непосредност, „још није слободна”. Уместо опште воље на Истоку влада стари религијски образац страха. Значење овог увида додатно појашњава *Филозофија историје*. Моралност је на Истоку – спољашњи каузализет, а из тога следи да се и закони друштвеног деловања такође доживљавају као спољашња принуда, а не као општа воља. Нема субјективне моралне воље, односно сâм дух се не јавља као нешто субјективно, и зато се може говорити само о страху и спољашњој принуди. Закон је према томе – туђа воља [Hegel, 2006: 132]. Другим речима, овде се не може говорити о *бићу*, као јединству непосредног и посредованог, објективне датости и субјективне „освешћености” [Bilimoria, 2018: 414]. А из тога исходи религијска обојеност источњачке културе, и то у смислу још увек неоткривене религије, која се базира на страху – слично старозаветном науку, на који реферише и Хегел, о почетку мудрости као страху Господњем, Пс. 111:10 или Прич. Сол. 23:12 [вид. Stewart, 2018: 299].⁶

Традиција источњачких култура, на основу које се могу објаснити и савремене институције и обичаји (рецимо јапанска беспоговорна приврженост цару, или специфичан вид радне етике), опстаје упркос прихватању одређених елемената културе Запада – рецимо начинима организа-

⁶ Откривена религија, то јест хришћанство, у коме *Дух* више не пројављује своје апстрактне манифестације, него себе самог, надилази источњачку религијску свест. Хришћанство зато захтева не само религијске представе него и мисаону рефлексију, коју Хегел спроводи у *Енциклопедији филозофских наука*, указујући на драму идентитета и разлике у односу божанских личности [Hegel, 1987: 471].

ције друштва, или принципа капиталистичке продукције. Поставља се питање – да ли је конструкција идеје човечности у овом другачијем културолошком обрасцу, упоредива са њеном рецепцијом у контексту европског мишљења? Левит, имајући у виду управо овде сасвим сажето изнете Хегелове ставове, констатује да Ум (који јемчи апсолутну слободу), није опште људско стање ствари, већ је ограничен на европски дух – који на овим, умским претпоставкама, влада светом.⁷

Херменеутички императив, да се приликом интерпретације неког текста не премештамо у ауторово душевно стање, него у његово мишљење, односно да треба доспети до заједничког смисла – а то не подразумева напуштање „претходних мишљења”, односно сопствених мисаоних конструкција [Гадамер, 1996: 78] – када се пренесе на разумевање односа између две културне традиције, оставља места за резерву да ли је могуће конструисати смисао настао у контексту једне културно-историјске ситуације у другачијим друштвеним и историјским околностима. У Шлајермахерово (F. Schleiermacher) време, Фридрих Аст (F. Ast) је сматрао да треба успоставити „споразум” између античке филозофије и хришћанства, јасно увиђајући да различите традиције, чије трагове налазимо у савременом контексту, треба да буду помирене.

Чини се да овде ништа не помаже „временски одмак” о коме говори Гадамер (H. G. Gadamer), односно могућност да се филтрирају „предрасуде” о неком времену, укључујући и начине разумевања и интерпретације који су ближи духу времена у коме је настало дело које интерпретирамо. Када је реч о другачијим културним традицијама, конструкција разумевања захтева управо оно што Гадамер назива претпоставком наивног историцизма – да треба реконструисати дух времена и мислити у његовим појмовима.

Посебан проблем, такође, представља различитост језика. Уколико се могу пронаћи одређене сродности у језичком изразу, па самим тим и у мисаоним конструкцијама у индоевропском корпусу језика, на основу чега тврдимо да уопште можемо разумети другачије језичке традиције, или од нашег искуства удаљене конструкције писма (пиктографска писма)? Разумевање човечности, као општег појма који јемчи јединство целокупног човечанства, према томе, не може да буде спроведено полазећи од *terminus a quo* [Левит, 2023: 181]. Међутим, уколико су у коренима тако дубоке разлике, које одређују језик, уметничке форме, начине разумевања и покушаје промишљања – да ли је оправдано уверење да све то може да буде превладано у општем прихватању хришћанског Бога, којим се пренебрегавају *значањски хоризонти* европског културног круга, и аутономних култура Истока.

У том смислу не треба да чуди Левитова констатација, да се на трагу питања „Куда?” на крају долази до успостављања разумевања у контексту

⁷ Још Декарт у својим писмима износи став да до *res cogitans* не доспевају жене, душевни болесници и – Турци. Наиме, Турска је једна путена цивилизација, везаност за тело и чула онемогућује одбацивање чулне реалности, односно *cogito*, која отпочиње сумњом у оно што *сазнајемо* путем перцепције.

једне традиције. Остаје питање њеног промишљања и разумевања у другим културним обрасцима.

Сустрет хришћанства са античком филозофијом, према томе, битно одређује начин разумевања идеје спасења, стављајући грчке појмове у есхатолошки контекст историјског кретања. Утолико, не само хришћанска религија, него и античка исказна логика, разумевање бића, целокупно подручје „прве филозофије”, чине основу европског филозофског дискурса, у оквиру кога се рађа филозофија историје. Да ли поменути наративна структура може бити адекватно пренета и разумевана у другачијем склопу, који није формиран под утицајем грчке филозофије и хришћанског поимања историје?⁸

ФУНДАМЕНТАЛНА ОНТОЛОГИЈА И ПИТАЊЕ ЧОВЕЧНОСТИ

Границе хришћанског разумевања човечности Левит проналази код Ничеа и Хајдегера. Текст „О јединству и различитости људи” настао је неких десетак година пре Хајдегеровог *Писма о хуманизму*, али Левит наслућује пут једне хајдегеровске интерпретације. У Левитовом тексту најпре се скреће пажња на оно што Хајдегер у *Бивствовању и времену* назива „свакидашњим бивствовањем Ту”, односно облицима неправости бивствовања тубивствовања (неаутентична егзистенција), у којима одступања од *јравосићи* могу да буду разумевана као облици *дехуманизације*. Будући да се тубивствовање у његовој *баченосићи* у бивствовање-у-свету најпре јавља као *Се* [Heidegger, 1985: 190], дакле на један „неаутентичан начин” – односно у одступању од аутентичне егзистенције, *човечносћ* је релативно ретка појава, резервисана само за бивствовање човека који се еманципује од безличног *наклајања*, *знајижеље* или *двосмисленосићи*. Прави изазов идеји човечности је, међутим, у томе што Хајдегер *Се* не *одбацује* из бивствовања човека. *Се* је такође бивствовање тубивствовања, оно једнако полаже право на човекову онтичку структуру, а то значи да је човечност као пројекат изгубљена у овој „расточености” егзистенције. Све ово нас води ка знатно обухватнијој формулацији, коју Хајдегер развија у *Писму о хуманизму*.

Човечност човека, односно *хуманизам*, према Хајдегеру, увек има метафизичке основе, јер се суштина човека одређује полазећи од неког темељног одређења, а не с обзиром на бивствовање: сваки се хуманизам, каже Хајдегер, или заснива на метафизици, или претвара себе самог у основу метафизике [Хајдегер, 2003: 286]. Одређење човека у хуманизму подразумева да је он интерпретиран као једно бивствујуће, не узимајући у обзир да је човеково бивствовање оно из чега исходи не само могућност разумевања сопственог бивствовања, већ и способност да се разуме бивствовање и оног бивствујућег које није *иш-бивствовање*. Метафизички

⁸ Да је филозофија историје могућа и у исламу, који је такође ступио у везу са античком филозофијом (не прихватајући античко веровање у „вечно враћање једнаког”), показују историјски списи исламских мислилаца, рецимо Miskawaiha [Sharif, 1990: 481].

заборав бивствовања, дакле, онемогућује да питање о *ѿу*-бивствовању уопште буде постављено. И зато се у сваком хуманизму увек ради о утемељењу човека као бивствујућег. Према Хајдегеру, штавише, не само дефиниција човека као *animal rationale*, него и утемељења човека друштвеним односима (Маркс) или приматом егзистенције над есенцијом (Сартр) су метафизички – јер се у сваком случају ради о одређењу човека као бивствујућег. Хајдегеровим речима, историја хуманизма показује занемаривање *бачености* човека у бивствовање на такав начин да се у његовом бивствовању увек ради о бивствовању самом. Другим речима, чак ни код Сартра (J. P. Sartre) није на делу увиђање разлике између бивствовања и бивствујућег, па је примат егзистенције такође једна одлика човека као бића, а не његово бивствовање.

За разлику од Левита, који идеју човечности човека сматра изворно хришћанском, према Хајдегеру хуманизам је саставни део сваке метафизике, иако се овај термин први пут појављује у време римске републике. Хајдегер такође говори и о хришћанском хуманизму, који разуме слично као и Левит: „Хришћанство види човекову човечност, *humanitas hominis* насупрот *Deitas*-у. Као „дете божје”, човек учествује у историји спасења, слушајући и прихватајући позив Оца у Христу” [Хајдегер, 2003: 284–285], а нешто касније додаје да је хришћанство хуманизам „утолико што у његовом учењу све зависи од спасења душе (*salus aeterna*) и што се историја човечанства појављује у оквиру историје спасења [Ibid., 285–286]. Треба приметити да Хајдегерово виђење хришћанског хуманизма у ствари следи филозофску интерпретацију хришћанства какву налазимо код Томе Аквинског (Т. Aquino). Бит човека код Аквинског се одређују спрам Божје егзистенције. Разлика између човека и Бога ту је спроведена у основи аристотеловски. За разлику од Бога, човек је *бићно* одређен, односно као и код осталих створених бића, његова бит одређује његову егзистенцију. Превладавајући аристотеловски *онѿолошки зев*, између бити човека и појединачног људског бића увођењем *causa exemplaris*, Аквински изричито човека одређује као креацију, при чему нема места ни за какав дуализам, јер је материја, као начело индивидуације, заправо *означена*, односно „димензионирана” [Аквински, 1990: 7]. Штаство човека, његово суштинско одређење (*animal rationalis*) утемељује сваког човека понаособ, означајући (*designatio*) материју од које је сачињен. Сваки је човек у том смислу суштински одређен као засебно биће. За разлику од анђела, који постоје бестелесно, човек, који поседује тело, у том споју са обликованом материјом, такође има индивидуална својства, због чега постоје „многе душе једне врсте” [Аквински, 1990: 54].

Дакле, иако хришћанство за Хајдегера није примарни облик хуманизма, оно је такође засновано на једном метафизичком виђењу човека, које га истовремено чини метафизиком. Најпре, у хришћанству се полази од суштинског одређења човека, а са друге стране историја човечанства усмерена је ка повести спасења.

Насупрот хуманизму, Хајдегер полази од другачијег виђења човека, изван његовог утемељења било којим привилегованим бивствујућим

[Хајдегер, 1998: 64]. Наглашавајући разлику у односу на Сартра, Хајдегер употребљава појам *ек-систиенција*. Дакле, када је реч о ек-систиенцији, ту се не ради о преношењу на човека оног одређења које према Томи Аквинском издваја Бога од створених бића. Првенство егзистенције над есенцијом (*Deus est ipsum esse*), заправо значи да је Божија егзистенција у корену одређења Бога, његове есенцијалности. Када се то пренесе на човека, то значи да је људска егзистенција оно што производи човекову бит. Насупрот томе, „ек-систиенција не производи нити поставља оно што је есенцијално” [Хајдегер, 2003: 291].

Ек-систиенција (у *Бивствовању и времену* Хајдегер још користи „метафизички” израз – „егзистенција”) је *οὐσία* човека, али не као нека његова „супстанција” у метафизичком значењу речи, него као стално суочавање са бивствовањем, егзистирање на начин који је одређен самим обликом специфичног бивствовања човека. Другим речима, човек постоји на такав начин да стално измиче суштинском одређењу, односно човечност није у некој есенцији, него, насупрот томе, у *ексѿасису*, односно непрестаном односу са бивствовањем, које Хајдегер разуме двострано: бивствовање пушта („баца”) човека у специфичан однос према бивствовању (разумевање бивствовања), а ово разумевање на путу од онтичког ка онтолошком, увек је изнова упућено на скривање или раскривање бивствовања самог; бивствовање допушта човеку да остане при скривености или отворености бивствовања, па поменути релацију није могуће супстанцијално одредити. Екстатичност људског постојања, потцртава Хајдегер у својим позним списима, онемогућује да се о њој говори језиком метафизике, и зато Хајдегер намерно користи нефилозофске термине, често преузете из поетског говора.

Човечност човека, према томе, може се разумети само екстатички, односно сва одређења човека, и сваки хуманизам, могући су само као облици ек-стасиса. Све друго припада повести метафизике, коју Хајдегер додуше не утемељује као Левит – хришћанским учењем о спасењу и парадигмичном Бого-човеку, него њене корене проналази још Платоновој филозофији. Па ипак, хришћанско разумевање корена човека, односно утемељење егзистенције парадигмом Христа – независно од есхатолошке димензије која је према Ничеу увек производ метафизике – за Хајдегера не може бити ништа више до један *хуманизам*.

ЕК-СИСТЕНЦИЈА У ИСТОЧНОМ ХРИШЋАНСТВУ

Утицај хришћанства на образовање европског културног круга, у већој или мањој мери, одвијао се посредством античке филозофије. Не само да је филозофији још у најранијем хришћанству призната способност мисаоног откривања Бога, већ су захваљујући методама филозофије разјашњена поједина чворна места саме хришћанске доктрине.⁹ Велики доктринарни сукоб између источног и западног хришћанства, на пример,

⁹ На могућност мисаоног досезања Бога указује *Римљанима њосланица* апостола Павла; из ове могућности филозофске представе Бога исходи и „кривица” Хелена, који иако их је од тога делио само један корак, ипак нису „прославили” Бога [Рим. 1: 20–21]. Другим

подразумева филозофску експликацију теме спора, из које произлазе другачија уверења о *исхођењу* Духа светог (у Символу вере).

Западно хришћанство, такође, управо на основу филозофског промишљања долази до разумевања Бога као суштине свега постојећег. Свет као Божја креација није исто што и Бог, односно свет је отуђен од Бога – коме треба да се врати у есхатолошком чину избављења. Повратак Богу стоји на крају целокупног историјског дешавања. Историја је, самим тим, – прогрес, она има сврху на основу које се може објаснити сваки догађај и свака појава. На то најуверљивије упућује такозвани „телеолошки пут”, односно пети доказ постојања Бога који је конципирао Тома Аквински.

Разуме се, линеарно разумевање времена, и идеја прогреса, нису по духу антички. Код Аристотела, који је за Тому Аквинског био узор филозофског мишљења, Бог остаје заувек довољан самоме себи. Кружно кретање је насавршенији начин кретања. Свака промена која тежи нечему спољашњем израз је несавршености неког делујућег бића. Из тог разлога, код Аристотела је онтолошки могућ *αὐτόματων*, који је присутан и у оном што може да буде другачије (као *τύχη*). Спајање *суштинe* и *сврхе*, подразумева уношење хебрејског веровања у чин избављења, такозвани јеврејски профетизам [вид. Löwith, 1990: 45].

У *Summa contra gentiles* Аквински телеолошки доказ везује за Јована Дамаскина (I. Damasskenos), и Авероесово (Averoes) тумачење друге књиге Аристотелове *Физике*: мора постојати неко више биће које омогућује да се супротне ствари споје, односно да из њиховог споја произађе нека одређена сврха [Akvinski, 1990: 366]. У *Suma theologiae*, телеолошки доказ је крајње обликован у хришћанском духу, при чему је сврха разумевана као циљ: „Према томе, постоји неко умно биће које сва бића природног света усмерава према одређеној сврси. То биће називамо Богом” [Akvinski, 1982: 175]. Тај циљ подразумева превладавање разлике света и Бога у новом јединству.

Изложена концепција, коју Тома Аквински спретно заокружује у *philosophia perennis* – утицала је на тумачење, па и превођење античких текстова, који сада имају призвук есхатологије, интерпретиране као спој сврхе и циља. Оваква интерпретација је утиснута у сваку филозофију историје.

Однос хришћанства и филозофије, међутим, не исцрпљује се у овде сасвим сажето изложеној рецепцији која свој утицај протеже све до савремене филозофије. Филозофски образовани теолози Православне цркве, на супрот изложеном, указују на другачији пут интерпретације. Тај пут се открива на плану разумевања односа суштине и *личности*.

Грчки термин *πρόσωπον*, означава оно што је засновано на односу. Како то истиче Христо Јанарас (H. Giannaras), *πρόσωπον* значи „лицем окренут према нечему” (*πρός* = ка, *ὤψι*, *ὄπος* = око, *излeг*) [Јанарас, 2009: 7].¹⁰

речима, не само пут вере, него и пут знања воде до Бога, а на комплементарност ова два пута први је у периоду патристике указао Атенагора (Athenagoras) [вид. Мајогов, 1982: 69].

¹⁰ Термин *πρόσωπον* уобичајено се преводи као лице, или образ, облик [вид. Senc, 1910/1988: 512].

Из оваквог разумевања значења грчког *πρόσωπον* исходи да се ради о *βίωσι* заснованом на односу. Дакле, није реч нити о суштини, нити о неком њеном „лику” или „об-лику”, већ о постојању које је окренуто ка нечему, које остварује однос, и чије разумевање укључује и само разумевање односа. Када је реч о природним предметима, они се појављују као *φαινόμενα* у овом односу (окренутости ка нечему), то јест тај однос те предмете открива као оно што јесу.

Уколико човека разумемо као личност, следећи овакву аргументацију, онда човечност није суштина, него *начин њостојања* човека, а његово постојање је увек *односно*, окренуто ка феноменима (појавама ствари, које у овом појављивању откривају своје начине постојања). Из тога такође следи да биће са којим долазимо у сусрет „познајемо као присуство, а не као суштину” [Јанарас, 2009: 9].¹¹

До разумевања *πρόσωπον* као *односа*, долази из настојања да се објасни Тројединство. Ту се сусрећемо са два појма – *δμοσιος* и *ύπόστασις*, која се уобичајено преводе као „једносушност” и „подлога” (основа). Григорије Богослов (Γρηγόριος ο Θεολόγος) и Григорије Ниски (Γρηγόριος Νύσσης) први настоје да разјасне релацију ових појмова, који су претходно чак и поистовећивани, у значењима *једна суштина* и *сујстијанција*. Кападокијски оци први су, према Јанарасу, раздвојили „хипостасис” и „суштину”, служећи се аристотеловском разликом првог и другог бивства.¹² Суштина би у том смислу била *групо*, а хипостаза *прво бивство*, које за разлику од Аристотеловог учења није последњи род, него појединачно постојање. Такође, а у томе је разлика у односу на томистички *causa exemplaris*, то прво бивство подразумева – *εϊζιστιенцијалну различитост* од *суштинине*, битног одређења у роду или врсти. Таква различитост није одређена суштином (као њена последња разлика), него подразумева релациони однос, који *прво* бивство тек чини егзистенцијално својственим [Јанарас, 2009: 26]. Сасвим поједностављено, овде начин постојања одређује специфичност, која у том смислу није само последњи случени облик другог бивства.¹³

Захваљујући том односном одређењу, личност није само скуп својстава, утемељених неким суштинским одређењем. А то значи да се личност објективно не може одредити. Разлика у односу на аристотеловско извођење дефиниције овде постаје сасвим очигледна, јер је *differentia specifica* скуп одређених својстава на основу којих се нека конкретна

¹¹ Специфичност оваквог разумевања личности је у томе што постојање човека није само *актуалност*, која се, као код Шелера, „не може објективизирати”. Иако је „особа” за Шелера „склоп реда аката”, она је ипак одређена *духом* који, иако непредметан и у сталном покрету, несводив на супстанцу, ипак нека есенција, чија је активност „вазда у себи самом” [уп. Scheleg, 1987: 57]. Насупрот томе, Јанарас говори о личности која се разуме само из односа, надилазећи свако битно одређење, па у том смислу и само првенство егзистенције над есенцијом.

¹² Наговештај разликовања ова два појма налазимо код Плотина (Plotinus), у диференцији Једног од хипостаза [вид. Bertozzi, 2021: 112].

¹³ „Схватато суштину као чињеницу универзалног, као врсту, као скуп својстава, али када се ради о Богу или човеку, суштина постоји само у личностима, а личност представља апсолутну другачијост (тј. сопственост) у односу на општа својства суштине” [Јанарас, 2009: 26].

ствар разликује од сваке друге. То не значи да је хипостаза потпуно одвојена и независна од суштине, него да она надилази својства, односно својим постојањем на извештан начин „излази из себе”, у грађењу односа са другим бивствујућим.

Овакво одређење *ύπόστασις* код Григорија Ниског, условило је да он овај појам замењује појмом *πρόσωπον*. Дакле, личност није *лик*, она није одређена суштином, већ је њено постојање, које подразумева однос према другом, чини ек-статичком. У том смислу, Јанарас одређује појам *εξοτασις* као „излажење из природно датих рационалних способности” [Јанарас, 2009: 31].

Констатација да само човек, од свих створених бића, има личност, и да је по томе сличан Богу (по односу *ὁμοιοσις* и *ύπόστασις*), удаљава изложено становиште од потоњег метафизичког утемељења човека људском бити, а самим тим и од сваког хуманизма. Имајући у виду укратко изложено учење, примерено је поставити питање – да ли из њега исходи могућност разумевања јединства човека, односно установљење *човечно-сти* које неће поништавати културолошке разлике, уколико већ допушта личностни *екстази*? Одступање од хуманитета и даље оставља недирнутом слику есхатолошког избављења, која се надвија над сваким културним обрасцем подарујући му историјски смисао у повести спасења.

Хајдегер, који тубивствовање ослобађа метафизике хуманитета, тезом о „забору бивствовања”, и потреби повратка, надиласка, новог раскривања бивствовања, такође усваја идеју о *избављењу*, одбијајући, међутим, да овој идеји пружи есхатолошке оквире. У интервјуу за *Шилл*, који је објављен тек по Хајдегеровој смрти, стоји занимљива варијација на тему хришћанске есхатологије:

...филозофија неће моћи да учини никакву непосредну промену садашњег света. Не само филозофија него и свако друго људско мишљење и настојање. Може да нас спасе само један бог. Остаје нам само једина могућност да се путем мишљења и певања приреди спремност за појаву бога, или за одсуство бога у пропасти, да пропаднемо у сучавању са одсутним богом [Heidegger, 1976: 206].

Долазак или одсуство бивствовања не зависе од човека, јер би то подразумевало ново западање у метафизику. С друге стране, долазак бивствовања је неизгледан, иначе се актуелна ситуација не би могла објаснити другачије него метафизички. Па ипак, надолазак бивствовања подразумева повратак човечности, коју Хајдегер настоји да промисли изван „хуманистичких оквира”.

С друге стране, посматрање човека у сенци Другог Христовог доласка, у хришћанству, макар на први поглед, неодвојиво је од разумевања истинске човечности, праве људске природе, која ће бити поново успостављена на крају постојећег света. А ако учење о екстасису посматрамо хајдегеровски, проречено укидање смрти, и преобразба материје, представљају опасност и за саму онтичку структуру, односно екстазу у будућност (*Vorlaufen zum Tode*).

Екстатичка личност, међутим, почев од кападокијских отаца па до Јанараса, не подразумева битну онтолошку промену у будућим историјским догађајима. Пре би се могло говорити о очувању те *људске природе* (као ек-систенције), о њеној будућој пуној афирмацији. На тој основи, јединство човечанства може се градити на универзалним феноменима људског постојања: љубави, игри, односу према смрти. Есхатолошка димензија у том смислу не подразумева повратак човека бити од које се удаљио, него уздицање екстатичности људске природе, која у постојећем свету потпада под различите есенцијализме.¹⁴

ЗАКЉУЧАК

Рани текст Карла Левита, постављајући питање о могућностима концепције човечанства изван јудео-хришћанских идеја, несумњиво отвара плодносно поље за даља истраживања. Међутим, Левит овде има у виду само једну рецепцију хришћанства, на којој се уистину гради својеврсна филозофска есхатологија. Исто тако, могло би се приговорити и његовој анализи Хегела, а истраживање Хајдегера, разумљиво, не односи се на будућу, другу фазу његовог филозофирања, која ће бити обелодањена тек након Другог светског рата.

Такође, Левит не разматра друге, нововековне факторе *јединствене човечанства*, чија би фундираност у јудео-хришћанској слици света најблаже речено била натегнута. На пример, унутрашњу кризу капитализма Маркс не објашњава имајући у виду есхатолошке претпоставке, јер се ради о анализи друштвеног поретка чији економски механизми и социјалне

¹⁴ Ек-статичност човека, у контексту поменутог учења о коме реферише Јанарас, подразумева однос са другим; релација је оно на чему почива личност (однос према Богу или према другом човеку), док се екстаза код Хајдегера остварује „унутар” самог тубивствовања. Мартин Бубер (М. Buber) истиче да је Хајдегерово „тубивствовање” монолошко [Бубер, 2023: 164], а то значи да човек, као бивствујуће, до разумевања бивствовања долази „остајући-код себе” – чему Бубер супротставља *дијалошко усјосјављање Ја*, које укључује „партнерство другог” [Kindić, 2010: 151]. Бубер разликује безлични став Ја-Оно, карактеристичан за човека као субјекта, од Ја-Ти односа. За разлику од човека који затворен у оклоп субјекта није способан за *однос*, а поготово не за егзистенцијални сусрет са живим, непредвидивим Ти, личност је једино способна да трансцендира свет ствари и сретне другу личност. „Кроз различите односе са појединачним Ти постепено се изграђује целовита личност, способна за савршени однос, тј. за врхунски сусрет са вечним Ти” [Kindić, 2009: 123], живим Богом. Бубер, чији је текст објављен у Либертовом часопису *Philosophia*, критикујући Хајдегерову „антропологију”, тврди да код овог мислиоца „однос према појединачним људима постоји само као однос збрињавања”. За разлику од Хајдегера, кога карактерише псеудоконкретност, Бубер истиче: „Суштински однос према појединачним људима може бити само непосредни однос бића према бићу, у коме се дрешти затвореност човека и пробијају границе његове властитости”. Код Хајдегера религиозни животни однос – онај који се назива „односом према Богу, односом према апсолуту или односом према тајни”, по Буберовом мишљењу „потпуно недостаје” [Бубер, 2023: 172]. Превладавање суштинског одређења, односно *хуманизма* за Хајдегера не потребује ни другог човека, ни Бога; *Vorlaufen zum Tode* самим тим има примат над еросом, који се открива у личносној екстази. Хајдегер у *Бивствовању и времену* нигде не говори о љубави, док је смрт, као „највластитија и непревладива могућност тубивствовања – заправо „неодношajна” јер „припада” само властитом тубивствовању [Heidegger, 1985: 299].

претпоставке не морају бити схваћене као имплементација идеја прогреса. Исто тако би и Марксов хуманизам могао да буде олако проглашен за метафизику. Експлоатација је битан предуслов капиталистичке продукције, а економска подређеност човека њеним механизмима указује на битно сужавање људских могућности – а то значи да критика „отуђења” није ни посредно ни непосредно подстакнута уверењима о смислу историјског кретања (иако сам појам „отуђење” сугерише на одступање од „хуманитета”).

Упркос томе, Левитов текст изриче једну оригиналну тезу, која ће у њеној каснијој формулацији, у делу *Светска њовест и гођањање сјаса*, бити знатно уверљивија – и у том смислу филозофски подстицајнија. На бази поменуте тезе могу се поставити питања о различитим могућностима рецепције основних феномена људског постојања, у другачијим културолошким склоповима, другачијим виђењима научне слике света, зависно од оквира „примарне” културе – особеним начинима друштвене организације и модалитетима успостављања државе и права према одређеним идејним императивима у разним деловима света. Рецимо, да ли је однос према смртности битно културолошки одређен, или се може рећи да смрт у сваком културно-историјском склопу изазива једнаку стрепњу, а „жудња за бесмртношћу”, како то каже Мигел де Унамуно (М. Unamuno), представља „први и основни услов свег мисаоног или људског сазнања” [Кинђић, 2016: 177].

Објављивање Левитовог текста, у светском часопису који је Либерт уређивао у Београду – показује виталност филозофске заједнице у временима непосредно пред почетак великог светског сукоба: овај текст, посматран у историјској димензији, представља не само филозофску анализу актуелних прилика, него и облик филозофског отпора, који сам по себи не може ићи другачије него изокола.

Питања која поставља Карл Левит у тексту „О јединству и различитости људи” и даље су актуелна, у време када се на нов начин актуализује опасност једнодимензионалног одређења човека. У том смислу, Левитов текст иницира да та питања буду постављена и у контексту нашег времена, у коме је веома изражена тенденција да јединство човечанства више не подразумева чин избављења, него прихватање краја историје, као планетарне доминације идеологије либерализма.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бубер, Мартин (2023). Остварење човека. О антропологији Мартина Хајдегера. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Аријура Либерџа: избор: расправе–црејиска–докуменџа (делимично на немачком)*. Ур. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио.
- Вернан, Жан-Пјер (1983). *Мит и џраједија*. Нови Сад – Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Гадамер, Ханс Георг (1996) *Похвала џеорији*. Цетиње: Октоих.
- Ђурић, Михаило (1999). *О џојреби филозофије данас*. Нови Сад: Прометеј.
- Јанарас, Христо (2009). *Личност и ерос*. Нови Сад: Беседа.

- Кинђић, Зоран (2016). *Увод у филозофију религије*. Београд: Досије студио.
- Левит, Карл (2023). О јединству и различитости људи. У: *Дух и хуманизам: Београдска Philosophia Арђура Либерђа: избор: расправе–ђрејиска–документиђа (ђелимично на немачком)*. Ур. Здравко Кучинар. Београд: Досије студио.
- Лески, Албин (1995). *Грчка ѓрађегђја*. Нови Сад: Светови.
- Нови Завђеђ* (1984). Пр. Комисија Светог архђјерејског синода СПЦ. Београд: Свети архђјерејски синод СПЦ.
- Свеђћо ѓисмо*. Нови српски превод (2021). Београд: Удружење Иконос.
- Хајдегер, Мартин (1998). *О сђвари мишљења*. Београд: Плато.
- Хајдегер, Мартин (2003). *Пуђђни знакови*. Београд: Плато.
- Аквински, Тома (1982). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Аквински, Тома (1990). *Izbor iz djela*. Zagreb: Naprijed.
- Аристотел (1985). *Metafizika*. Zagreb: FPNSZ, Liber.
- Bertozzi, Alberto (2020). *Plinius on Love*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.
- Bilimoria, Purushottama (2018). Hegel's Reading of the Logic of Indian Philosophy. *Australasian Philosophical Review*, II(4): 412–419.
- Gadamer, Hans Georg (1979). *Istina i metoda*. Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Hegel, G. V. F. (1976). *Nauka logike*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (1983). *Istorija filozofije I*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (2006) *Filozofija istorije*. Beograd: Fedon.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Enciklopedija filozofijskih nauka*. Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Heidegger, Martin (1976). Nur noch ein Gott kan uns retten. *Der Spiegel*, 31. V 1976: 196–216.
- Heidegger, Martin (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Kalik, Mario (2023). *Šelerov projekat filozofske antropologije i metafizičkog spasa čoveka iz krize moderne civilizacije*. Doktorska disertacija Univerzitet u Beogradu: Filozofski fakultet.
- Kindić, Zoran (2010). Misaona figura odnosa u filozofiji Martina Bubera. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, 4: 149–173.
- Kindić, Zoran (2009). Buberovo reaffirmisanje svakodnevice. *Filozofski godišnjak*, 22: 113–136.
- Laertije, Diogen (1985). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
- Löwith, Karl (1990). *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb: „August Cesarec”; Sarajevo: „Svjetlost”.
- Majorov, Genadij Georgijevič (1982). *Formiranje srednjovekovne filozofije*. Beograd: Grafos.
- Scheler, Max (1987). *Položaj čovjeka u kozmosu*. Sarajevo: IGP „Veselin Malseša”.
- Sharif, Mian Mohammed (1990). *Historija Islamske filozofije I*. Zagreb: August Cesarec.
- Stewart, John (2018). *Hegel's Interpretation of the Religions of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Veber, Alfred (1987). *Tragično i istorija*. Novi Sad: Dnevnik i Književna zajednica Novog Sada.
- Žunjić, Slobodan (1988). *Aristotel i henologija*. Beograd: Prosveta.

KARL LÖWITH AND THE CRITICISM OF CHRISTIAN HUMANISM

by

VLADIMIR ĐURĐEVIĆ
Serbian Philosophical Society
Čika Ljubina 18, Belgrade, Serbia
vladimir.djurdjevic66@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-1981-4375>

SUMMARY: Carl Levitt's text "On the Unity and Diversity of People", written in the early period of this author's philosophical work, explains the thesis that the idea of humanity (on which the concept of a unified humanity is based) is Judeo-Christian in origin: all peoples and all cultures, regardless of their "natural diversity", are united in the eschatological act of salvation, and the Son of God represents the paradigm of humanity. In this way, in the "historical context", all natural differences are immersed and neglected, which results, among other things, in the planetary domination of Western culture. Analyzing Levitt's thesis – which represents the embryo of what would later become his book *World History and the Event of Salvation*, this text points to the possibility of a universal Christian idea of humanity, beyond "metaphysical humanism". Levitt, like Heidegger, understands the Christian idea of humanity in the light of the interpretations of so-called Christian thinkers, primarily Thomas Aquinas, without thematizing the ecstatic dimension of the concept of personality, as a relation, in which the "essential" determination of existence is abandoned.

KEYWORDS: Idea of humanity; Humanism; Eschatology; Personality; Ex-istence

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 14 Deleuze G.
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697067M>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 13. 3. 2025.
Прихваћен: 7. 7. 2025.

СТВАРАЛАЧКО ФИЛОСОФИЈЕ –
ОКО ДЕЛЕЗОВЕ И БУДУЋЕ УПИТАНОСТИ
„ШТА ЈЕ ФИЛОСОФИЈА?”

НАТАША С. МИЛОВИЋ

Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
Јове Илића 165, Београд, Србија
natasa.milovic@aol.com
<https://orcid.org/0000-0002-1697-0648>

САЖЕТАК: У овом раду поставља се питање о стваралачким аспектима философије. Настојимо да концептуализујемо смернице за поимање онога што је у природи стваралаштва донекле необразложиво. За те сврхе ће нам бити важно да растумачимо позадинску подлогу Делезове (и Гатаријеве) упитаности о томе „шта је философија”? Ова Делезова (и Гатаријева) упитаност је од значаја будући да се кроз њу философија промишља као једна стваралачка делатност. Ослањајући се на неке њихове увиде у раду прибегавамо екстензији делезовских (и гатаријевских) мотива који говоре у прилог повезаности стварања и *нужности*, стварања и *срамоти*. Тим путевима настојимо да изнедримо једно несавремено схватање стваралачког. За сврхе таквог поимања стваралачког у нашем повесном контексту сучељићемо промишљање *стваралачкој* спрам *проучавалачкој*, као и *ствараоца* спрам *проучаваоца* до тачке њиховог „сукобљавања”. На основу тог сучељавања, као и на основу диференцијације стваралаштва спрам проучавалаштва, као и спрам „креирања садржина” (*content creation*) – указујемо на значај темељније бриге за стваралачко – чије се разумевање у савремености извитоперава под силом императива хиперпродукције садржина. Наговестићемо да можда у неким новим повесним околностима оно стваралачко може бити од додатног значаја за философију и човека.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: стваралачко; нужност; срамота; појам; философија; (не)савременост; Жил Делез; доба прелаза; будућност

УВОД У ПРОМИШЉАЊЕ СТВАРАЛАЧКОГ ФИЛОСОФИЈЕ

Наше покретање питања о стваралачким аспектима философије није подстакнуто само чињеницом да необразложивост и загонетност стваралаштва изнова побуђује интересовање да се оно поима и да се о њему говори; оно наступа и као реакција на околности својствене нашем времену које се поима као својеврсно *доба прелаза* [Миловић, 2022б: 352]. Иако се за свако доба може рећи да је у неком смислу увек и прелазно – разлог да се наше доба изричито именује као *доба прелаза* почива на констатовању да живимо у продуженом међустању између онога што је не сасвим прошло (постмодерност) и онога што долази, а што још није задобило конкретне обресе (као какво доба из којег би се из постмодерности прешло). Наиме, одлика бивања у прелазном међустању јесте та да се у њему и даље пресудно „одлучује” о ономе што ће уследити, какве ће долазеће доба обресе задобити.¹ Како живимо у периоду тога „одлучивања” и када је реч о улози стваралаштва – наше поимање стваралачког философије изводиће се кроз *разрачунавање* са тенденцијама које доприносе потиски-

¹ Оно што пресудно доприноси да се наше доба *изричито* именује као прелазно повезано је са константним променама које иду у правцу значајног преиначења делокруга човека у свету, а које се збивају као последица перманентног развоја вештачке интелигенције. У најкраћем, она се описује као „скуп алгоритама, робота и система вођених подацима, са заједничким именитељем да могу заменити људски рад” [Wiik, 2023: 96], који напредују како се шири база података” [Свејић, 2024: 80]. Наиме, испоставило се да се она „развија знатно брже него што се могло очекивати и него што се може надаље претпоставити” [Свејић, 2024: 80]. Док су њени домети „многима непознаница због чега постоје бројне бојазни и скепсе” [Свејић, 2024: 80], свеприсутна су предвиђања у вези с тим чему све може допринети „од употребе у медицини, економији, уметности, медијима – па све до ’учешћа’ у раду тајних служби, ратовима па и интернет преварама” [Свејић, 2024: 80]. С тим у вези аутор запажа: „извештај Међународног монетарног фонда из јануара 2024. указује да ће вештачка интелигенција утицати на око 40 одсто послова и 60 одсто радних места, те песимисти у јавности неретко помињу и појам ’краја људске историје’” [Свејић, 2024: 80]. Имајући овакве повесне околности у виду за доба прелаза се може рећи и следеће: у њему је с једне стране *ирисујина крајња извесност* да ће се наставити са даљим њеним развијањем (мало је вероватно да ће се тај процес успоравати или прекинути); док је *ирисујина и крајња неизвесност* какве ће последице такво (убрзано) развијање имати по човека, по разумевање тога ко је он, по репозиционирање његовог места у свету. То што ће она несумњиво утицати на послове и радна места није само економско питање, већ будући да њу карактерише одмењивање разноврсних и врло сложених когнитивних способности и вештина човека које су кроз историју биле својствене само њему – таква се ситуација мора промишљати и као философско питање будући да ће *и од тога промишљања* зависити какви ће бити ефекти овакве трансформација света. Наиме, наместо да се будућност посматра као нешто што ће бити само последица оваквог развоја, да се човек будућности замишља као некакав „неосвешћени остатак од оног делегираног на вештачку интелигенцију” [Миловић, 2022б: 363], будућност се може посматрати и као оно у чијем креирању и даље промишљањем учествујемо, као могућност за преосмишљавање улоге човека у свету. Наиме, таква ситуација не мора нужно да води ка претварању човека у некакав неосвешћени остатак од делегираног на вештачку интелигенцију, већ она може човека даље да „разбуђује” и подстиче на неки облик диференцијације спрам ње, спрам онога чиме она овладава; да подстиче на упитаност о томе „шта је оно што је са човека (на њу) неделегирајуће” [Миловић, 2022б: 363], у чему је човек неодмењив и сл. – како би се на тај начин изнова говорило о специфичностима човека у (преиначеном) свету. Имајући у виду овакав шири повесни контекст настојимо *да у њему освешћимо улогу стваралачких аспекти философије.*

вању и извитоперавању његовог смисла и зарад *оиварања љуџиа* могућем освешћивању његове улоге за будућност.

Наиме, стваралачки аспекти философије се потискују онда када се философија све више своди само на академско проучавалаштво – а извитоперују, када се стварање изједначава са тзв. креирањем садржина или када се као саморазумљиво уврежи то да је стваралачко нешто што се да упрегнути за сврхе креирања садржина – да је оно нешто што је адаптибилно (што може да буде „живо” и да преживљава и у нашем времену само ако се функционализује као нешто што је подложно да буде „искористиво”). Ове тенденције су повезане са обликовањем људских послова логиком хиперпродукције тј. оне нису налози који долазе из „унутрашњих разлога саме философије”². Овакво обликовање људских послова одликује кредо који се може сажети у речима: „све што се ради треба да се ради *џиџо брже* и све што се радом производи треба да се производи *џиџо више*”. Наиме, ова логика је пре свега обликовала динамику производње материјалних добара и са собом је повлачила инструментализацију људског рада, његову све већу експлоатацију за сврхе учинка. Како је ова логика почела да обликује продукцију садржина у култури то је довело до све већег пренебрегавања онога што се тој логици опире, што се њоме не може „самерити”, што јој се стога ни не може подредити. То јест, иако су разне постмодернистичке прокламације могле да допринесу преиспитивању и редефинисању разумевања стваралаштва у идејном смислу, оно што доприноси његовом истискивању повезано је са последицама логике хиперпродукције која обликује све људске послове, са немогућношћу да се увек делимична непрозирност и необразложивост стваралачког функционализује.

Имајући то у виду – уместо да оно што се таквој логици опире посматрамо као нешто што се може и треба одстранити, с чим се треба помирити да неће преживети (на шта нас наводи свепрожимајуће присуство логике хиперпродукције) – настојимо супротно. Желимо да превреднујемо значај онога што се опире функционализацији, да концептуализујемо смернице за поимање стваралачког кроз диференцијацију стваралаштва спрам проучавалаштва и спрам „креирања садржина”. И то *не само* зато што је оно по себи важно и вредно већ и зато што се у *добу љрелаза* све више испоставља да је човек управо у овим вештинама које су подложне томе да буду самериве логиком императива „брже и више” – све више одмењив од стране вештачке интелигенције. Наиме, ако савремена логика

² Најпре се може рећи да је ово потискивање и извитоперавање у идејном смислу последица постмодернистичке скепсе да је ишта ново и могуће створити; релативизације ауторства; брисања граница између високе и масовне културе [Ђорђевић, 2009: 230]. Међутим, Јелена Ђорђевић запажа нешто на крупнијем плану: „сама култура постмодерне није произашла из унутарњих налога културе и уметности, већ у целини из друштвених и економских промена високоразвијеног капитализма” [Исто: 192]. На том трагу можемо рећи да – иако данас можемо наићи на филозофске цитате и на билбордима – треба имати у виду да су они ту у коду креираних садржина за сврхе продаје или пропаганде а не зато што философија игра важну улогу у нашем времену. Уз то, ако се академска философија све више своди на проучавалаштво то је пре стога што се у економском смислу „философски рад” на тај начин може лакше контролисати и регулисати као било који други посао, а не зато што су философи тако одлучили нити зато што је то нужно у интересу философије.

хиперпродукције надаље доприноси пренебрегавању стваралачког – ипак нас и овладавање вештинама својственим човеку од стране вештачке интелигенције наводи на то да ономе чиме она не може овладати придајемо додатно посебну вредност.³ Таква ситуација подстиче нас на изнедривање специфичног поимања стваралачких аспеката философије.

Наше концептуализовање смерница за поимање стваралачког у таквом повесном контексту почиваће на нашој екстензији Делезових (и Гатаријевих) увида у вези са философијом као стваралачком делатношћу. То са собом повлачи и реконструкцију повесних повода за Делезово и Гатаријево изричито постављање питања о философији у књизи *Шта је философија?*⁴ Како бисмо наше поводе за специфичан говор о стваралачком повезали са поводима које препознајемо код Делеза и Гатарија. Наиме, ствари на које Делез и Гатари реагују нису престале да постоје, реч је пре о томе да је дошло до додатног појачавања и метаморфозе тенденција на које они реагују и до њиховог укрштања са тенденцијом овладавања појединим вештинама својственим човеку од стране вештачке интелигенције. Иако сâм наслов поменуте Делезове и Гатаријеве књиге звучи тако као да се обраћа онима који су неупућени у философију, онима који „не знају” шта је философија, онима које о томе треба поучити – показује се да Делез и Гатари питање „шта је философија” најпре постављају сами себи. Оно је повезано са неким видом осврта на стварање своје философије, са упитаносћу коју формулишу у речима: „шта је заправо то што сам радио читавог живота?” [Делез и Гатари, 1995: 5]. У вези са тим примећују да се питање „шта је философија” постављало и у претходним њиховим делима „без престанка”, али да је то било одвећ „посредно и заобилазно” јер „сувише су желели да стварају философију” [Исто: 5]. С обзиром на то да у овој књизи Делез са Гатаријем посматра философију (поред уметности и науке) као облик стваралаштва, говори о томе на чему почива стварање философије – могло би се исто тако рећи да се она бави неким видом методологије таквог стваралаштва; да у себи садржи неки вид „усмерења” за стварања философије. Ипак она није о томе. За стварање философије се не може следити усмерење, не може се (чак и ако то усмерење долази од самог ствараоца) изнедрити „упутство”.

Како бисмо указали на неки вид, условно речено, „предуслова” за стварање у философији – издвајамо две Делезове донекле провокативне,

³ Наиме, треба имати у виду и то да је вештачка интелигенција ипак производ човека и да њу „у животу” држи и одржава човек. Због тога је схватање ње као какве *grupositi* спрам човека увек и условно. Иако се све њене „способности” могу посматрати и само као продуката људских способности – овде је нагласак на диференцијацији (појединачног) човека спрам ње као спрам какве другости пре свега у феноменолошком смислу. Уз то, ово третирање ње као условне другости спрам човека повезано је пре свега са *ширим проблемским оквиром рада* – тј. са повесном контекстуализацијом и проценом да се на тај начин посредно може више рећи о стваралачком философије – пре него је ствар настојања да се разуме сама природа вештачке интелигенције.

⁴ Будући да се у раду не ослањамо пресудно само на књигу Делеза и Гатарија *Шта је философија?* већ и на Делезов спис *Шта је стваралачки чин* и на целину Делезове философије – на више места ћемо спомињати само Делеза или на одређеним местима, када је у питању њихов заједнички рад, пишемо Делез и Гатари или Делез са Гатаријем.

„искључиве” и готово лаконске констатације које ће бити важни мотиви овог рада; које се чак ни не налазе у поменутој књизи. Правећи неки вид њихове темељне екстензије концептуализоваћемо смернице за поимање стваралачког философије, за одгонетање онога што је у њему донекле „необразложиво”. Прва гласи „ако не постоји нужност – онда не постоји ама баш ништа” [Delez, 2017: 4], а друга гласи „ако неко не осећа ту срамоту, нема разлога да ствара...”⁵. Наиме, сâм Делез већ се у своје време изричито супротстављао логици продукције иза које не стоји стваралачка нужност, он чак изричито говори у прилог „одвраћања од продукције” – а не само о аутентичним подстицајима на стварање. Наиме, у разговору са Клер Парне, који је постхумно објављен – Делез говори: „[А]ко не постоји нужност да се створи књига, снажно осећана нужност од стране аутора – онда он/она не треба то да ради”.⁶ На том трагу се и наша концептуализација смерница за поимање стваралачког, која се ослања управо на ове њихове мотиве може схватити и као „тенденциозно провоцирање” будући да се њоме у атмосфери подстицања на хиперпродукцију заговара неки вид „одвраћање од продукције” – док год не постоје истински подстицаји на стварање. Уз то, стварање се поима кроз призму његове повезаности са срамотом и нужношћу и стога што су нужност и срамота нешто што је не само „неподредиво” логици хиперпродукције, већ и нешто што је од стваралачког посве „неделегирајуће” са ствараоца на вештачку интелигенцију. Наиме, оне су уврежене у искуство (себе и света) из ког се и одвија подстицање на стварање, део су живог склопа односа између стварности и субјекта; склопа који у овом раду (са ослонцем на делезовске мотиве) настојимо да осветлимо. Утолико је наше такво заговарање „одвраћања од продукције” заправо посве спрегнуто не само са трагањем за аутентичним подстицајима на стварање, већ и са *настојањем да се кроз такво концептуализовање смерница за поимање аутентичних подстицаја назре и артикулише моћући будући смисао стваралачкој*.

ТРИ ОСНОВНА АНАЛИТИЧКА НИВОА СПОМИЊАЊА И ПОИМАЊА ФИЛОСОФИЈЕ

Пре него се будемо питали о стваралачким аспектима философије најпре ћемо аналитички разлучити *три основна значењска нивоа* која ће

⁵ Делез ово наглашава у филму *L'abécédaire de Gilles Deleuze (Азбука Жила Делеза; 1995)*, под словом Р као *Resistance* (тј. Отпор), редитељи: Пјер-Андре Бутан и Мишел Памар (Pierre-André Boutang, Michel Pamar).

⁶ Исто. Треба напоменути и то да је Делезово поимање стваралачке нужности у духу његове критике картезијанске представе о мишљењу, односно – оно почива на развијању хајдегеровских увида у вези са принудом на мишљење. Такав Делезов став да се сажети у следећим речима: „(...) мишљење постоји тек као недобровољно, изазвано принудом у мишљењу, утолико више апсолутно што се рађа из случаја у свету, оно у свет проваљује (...). *Не рачунамо на мишљење да бисмо постојивили односу нужности онога што оно мисли* (курзив додат), већ *најпрви, рачунамо на случајности некој сусрећи са оним што приморава на мишљење, да би се уздигла и подигла айсолућина нужности некој чина мишљења* (курзив додат), неке страсти за мишљење. Услови истинске критике и истинског стварања су: *уништење слике мишљења које претпоставља себе само, настанак чина мишљења у мишљењу самом*” [Delez, 2009: 230–231].

нам бити потпора за нашу даљу концептуализацију. У поменутој Делезовој и Гатарјевој књизи изричито упитаност о томе „шта је философија” промишља се на ова три нивоа. Три основна значењска нивоа спомињања и поимања философије појављују се: 1) када се мисли на философију одређеног философа – (нпр. Платонову, Ничеову, Делезову); 2) када се мисли о философији у целини – као оној делатности којој сви философи увести на свој начин „служе” тако што се путем њихове философије изнова и одгонета оно „шта је философија у целини”; 3) када се мисли на ситуираност философије у једном времену – што претпоставља да се улога философије повесно преображава, да она задобија одређене наслаге значења у вези са тим „шта јесте” уоквиравањима која су својствена одређеном духу времена. Ова три нивоа нису посве одвојива у свом чистом значењу – већ су повезани једни са другим будући да се са једне стране путем појединачне философије одгонета и оно „шта је философија у целини”, са друге стране – то како се философија ситуира у једном времену намеће одређена мњења у вези са тим „шта је она”. Уз то – сам философ креће увек из неког времена, из неког стања философије у свом времену, чак и онда када се према њему полемички односи. Дакле, иако су ова три нивоа поимања философије одвојива у аналитичке сврхе она се преплићу и нису посве разлучива. Надаље ћемо концептуализовањем улоге *ствараоца* спрам *проучаваоца*⁷ у философији указати најпре и на динамичност ова три нивоа поимања философије. Ствараоца и проучаваоца промишљамо као појмовне ликове (Делезов мотив) путем којих надаље најпре настојимо да *разлучимо улоју стваралачкој сирам проучавалачкој у философији*.⁸ Утолико они нису равни алузији на конкретне људе у емпиријском смислу. Иако у пракси стваралац у себи има и нешто проучавалачко, а проучавалац може имати и нешто донекле стваралачко – нас занима најпре оно што их разликује и што детерминише динамику наведена три нивоа философије.

⁷ Концептуализовање улоге ствараоца спрам проучаваоца у философији, њихово разликовање може се схватити као блиско Ничеовом разликовању уметничког и теоријског човека, тј. уметника/ствараоца и учењака. Међутим, видећемо да се оно у много чему разликује не само зато што се оно надовезује на Делезове (а не Ничеове) увиде, већ и *зайто шито проишћиче из зручачијих повесних повода за сагледавање*, повода који су другачији од Ничеовог.

⁸ Док говоримо о *проучавалачком* то је пре свега за сврхе темељнијег одгонетања *стваралачкој* кроз диференцијацију спрам проучавалачког. Иако се надаље неке карактеристике *предавачкој* подводе под проучавалачко, оно предавачко свакако може и треба да завређује засебну пажњу. Заправо ова три момента (стваралачко, проучавалачко и подучавалачко философије) су посве одвојива тек аналитички, док су у стварности она испреплетена и до краја не посве разлучива. Овде се пресудно има у виду стваралачко спрам проучавалачког пре свега зато што једно и друго (за разлику од предавачког) са собом повлаче у формалном смислу – „продукцију садржина” – што доприноси изједначавању њиховог статуса. Због тога ова диференцијација најпре треба да сведочи у прилог *изричитој разликовања ове две „продукције”*; али треба да постане и претпоставка *диференцијације стваралачкој сирам – савременој „креаторска садржина”* (content creation).

УЛОГА СТВАРАОЦА СПРАМ ПРОУЧАВАОЦА У ФИЛОСОФИЈИ

Философ стваралац путем стварања своје философије долази до *свој* одговарања на питање „шта је философија”. Тим путем стварањем своје философије појединачни философ све више прониче у оно шта је философија у целини. Делез са Гатаријем пише: „Прво начело философије јесте да Општости ништа не објашњавају, оне саме треба да буду објашњене” [Делез и Гатари, 1995: 12]. Томе можемо додати – одгонетање Општости се увек и изводи кроз призму аутентификовања Општости која долази из појединачних философија засебних философа.

Док за проучавање философије у целини „не мора да постоји аутентификовање” већ је довољан изванредан степен заинтересованости и наклоности, за стварање своје философије то је неопходно. Дакле, проучаваоци философије и ствараоци у философији нису исто. Проучаваоци су они који у вези са целином философије одговарају полазећи од свега онога што је већ настало под окриљем философије. Ствараоци за разлику од проучаваоца увек доприносе рађању нечега што ће тек ући у окриље философије.

Ипак, и само проучавалаштво када доприноси поимању философије у целини – доприноси и поновном освешћивању улоге философије и њеној „самосвести”. Проучавалаштво доприноси да се одређене идеје, правци, одлике препознају, систематизују, класификују, проуче и тако да би се други подучили. Оно изнова (пре)уређује философску традицију, доприноси освешћивању улоге философије, раскривању тога „око чега гравитира подручје деловања философије” – како се оно повесно преображава или шта је оно што у њој истрајава.

Стваралаштво доприноси реактуализацији философије – оно философију буди из тенденције да постане реликт прошлости на који се тек евоцира. Кроз стваралаштво философија поново оживљава у свету, очувава се њена будност увек у новој савремености према којој обликује разрачунавалачки однос. Стваралаштво изнова освежава поглед на то шта је философија или шта она може бити – јер се кроз њега изводи аутентични вид одговарања који обогаћује философију у целини.

Може се рећи да су проучаваоци у философији више део духа времена, институција унутар којих се намеће значење тога „шта јесте философија” у том добу – тако да то шта она у том добу јесте обликује однос према схватању философије у целини. Ипак, и обратно, они увиди до којих се долази у прошлости проучавањем последишно могу (колико за то оставља простора дух самог времена) да утичу на то како ће философија бити ситуирана у том добу – на основу проучавања тога „шта она јесте”.

С друге стране, ствараоци су „задужени” за произвођење новума у философији са својим аутентичним одговарањем „шта философија може бити” – о чему сведочи у прилог њихова философија. Ипак, иако ни ствараоци нису посве развезани од проучавалаштва философије у целини, као ни од духа времена унутар којих стварају – за разлику од проучаваоца они се увек и посредно или непосредно полемички односе према њима, рефлектују их полазећи од оквира који сами постављају.

Улога проучаваоца у односу према ствараоцу може бити плодотворна или јалова за философију у целини. Иако проучаваоци начелно имају позитиван однос према ствараоцу као таквом – посебно када се имају у виду ствараоци који су већ афирмисани у прошлости – они могу бити препрека ствараоцу савременику чије деловање не препознају као стваралачко⁹.

Наиме – проучаваоци некада продубљивањем самосвести постојања философије кроз повест могу својим истраживањима потпомагати афирмисање ствараоца – утолико што му на пример раскрчују пут кроз повест философије; очувавају слух за његово препознавање. Ипак, проучаваоци могу бити крајњи камен спотицања препознавању и афирмацији ствараоца. Када проучавалац свој суд узима као посве релевантан за процену вредности било чијег стваралаштва – он може остати посве глув за „предмет” свог потенцијалног проучавања онда када његово чуло за препознавање стваралачког постане посве „заглављено” у оном што се у традицији афирмисало као вредно. Однос живог ствараоца према проучаваоцу може да постане „непријатељски” будући да другом под утицајем дугогодишњег „укњижавања шта је неко рекао” ухо¹⁰ постаје до те мере прекривено пасивним усвајањем традиције да губи своју функцију која би се оспољила у виду препознавања оне аутентичности која није већ као традиција добила ореол да је задужила философију. У томе јесте парадоксално то да институције боље него било који појединац могу да чувају идеју о философији као вредној подучавања и проучавања, али њена виталност – оно што доприноси да она остаје жива пресудно зависи од појединачног ствараоца чији опстанак у таквој „рачуници” зависи добрим делом од пуког случаја.

Делез на том трагу напомиње нешто што сведочи у прилог пресудне улоге стваралачког у философији: „Аутентична слика филозофа не надживљава оног који је извесно време умео да је отелотворује, у својој епохи. Ако критичарски посао филозофа није активно преузет у свакој епохи, филозофија умире, а с њом и слика филозофа и слика слободног човека. Због тога филозофија негује с временом један суштински однос: увек против свог времена...” [Делез, 1999: 127]. Делезове речи да „аутентична слика филозофа не надживљава оног који је извесно време умео да је отелотворује, у својој епохи” – одраз су и његовог става да философија не може бити сведена на своју „повест”, на баштињење философских идеја које су постојале у прошлости – то јест на проучавалаштво. *Иако прошло јесте вредно проучавања – оно не може бити довољан разлог ојштанка фило-*

⁹ Овде се претпоставља да постоји, условно речено, добронамерност проучаваоца – односно, пренебрегавање ствараоца се од стране проучаваоца догађа због истинске неспособности да се стваралац препозна. Реч је о пренебрегавању из незнања, а не због ресантимана који може овладати проучаваоцем (његовим односом према ствараоцу). Тада је реч о пренебрегавању које проистиче из другачијих, ресантиманских побуда. Тиме се овде не бавимо. О томе на трагу Ничеа пише Дамир Смиљанић у тексту „Prokleti instinkt osrednjosti” – Ničeov prilog negativnoj karakterologiji učenjaštva [Smiljanić, 2017].

¹⁰ Ничеов мотив. Делез ће бити још изричитiji и овакве проучавалачке домете који се свде на пуко „укњижавање тога шта је неко рекао” ће прозвати филозофском бирократијом.

софије. Дакле за Делеза „аутентична слика философа” ишчезава и филозофија тендира ка свом одумирању док год путем конкретне егзистенције философа не постане поново афирмисана у одређеној епохи. У том контексту, Делез однос философа спрема свог времена замишља пре свега разрачунавалачки. С тим у вези – важно нам је да укажемо с чим су се и сами Делез и Гатари разрачунавали питајући се „шта је филозофија”; да реконструирамо повесне поводе за такво разрачунавање како бисмо темељније разумели њихову повезаност са поводима у којима ми проналазимо подстицај на својеврсно поимање стваралачких аспеката филозофије; поимање које се и надовезује на Делезово разумевање филозофије као стваралачке дисциплине.

ПОВЕСНИ ПОВОДИ ДЕЛЕЗОВОГ И ГАТАРИЈЕВОГ ОДГОВАРАЊА НА УПИТАНОСТ „ШТА ЈЕ ФИЛОЗОФИЈА”

Поред почетне назнаке да је Делезова и Гатаријева упитаност „шта је филозофија” у вези са питањем „шта је то што сам радио читавог живота?”, да се филозофија промишља на поменута аналитичка три нивоа – она има још важних аспеката. Наиме она је саставни део упозорења да је неопходно тражење смерница за „заштиту” тога шта јесте филозофија. Утолико овај вид упитаности и настојање да се на то питање изричито „одговара” није само толико у вези са потребом да се апстраховано говори о томе „шта је филозофија”. Дело *Шта је филозофија?* обележено је полемичким карактером према свом добу, обележено неким обликом разрачунавања са њим; као и „заштитом статуса” филозофије у новонасталим повесним околностима. Шта су одлике повесних околности унутар којих Делез и Гатари изводе своје одређивање? Зашто су оне „угрожавајуће” по филозофију, њену улогу, па чак и опстанак? Делез са Гатаријем пише: „Кад се приближила нашем времену, филозофија је срела много нових супарника. То су прво биле науке о човеку, посебно социологија, која је хтела да заузме њено место (...) затим је дошао ред на епистемологију, лингвистику, па чак и психоанализу – и на логичку анализу. Од изазова до изазова, филозофија се суочава са све дрскијим, све незгоднијим супарницима које Платон није могао да замисли чак ни у шали. Дно срамоте је досегнуто када су се информатика, маркетинг, дизајн, јавно оглашавање, све дисциплине комуникације, дочепале саме речи појам и изјавиле: 'то је наша ствар, ми смо креативци, ми смо творци појмова!’” [Делез и Гатари, 1995: 15–16]. Зато, нешто касније у истој књизи додају: „Свакако, болно је сазнање да 'Појам' означава друштво услуга и информатичког инжењерства. Али што се филозофија више судара с бестидним и неотесаним супарницима, што их чешће среће у свом окриљу, то више у њој расте жеља да ствара појмове који су пре аеролити него робе” [Исто: 17].

У каквој је вези такво Делезово упозорење и његова потреба да са Гатаријем у књизи *Шта је филозофија?* „заштити” појам као оно што припада филозофији и само филозофији? Ако најпре саму Делезову и Гатаријеву усредсређеност на одгонетање улоге појма за филозофију ставимо

у повесни контекст видљиво је да он настоји да му поврати смисао, освести његову улогу у окриљу философије у времену свеопште експлоатације и манипулације „појмом” у технолошко-потрошачком друштву. Тада је схватљиво да је Делезово бављење појмом као оним што „припада философији и само философији” [Делез, 1995: 44] био вид реакције на такво повесно стање „појма”.

Делезова алузија на суочавање философије са све „дрскијим супарницима” као подстицајем да се стварају појмови говори још нешто о природи појма. За Делеза појам је оно што увек и „интервенише” у постојеће стање ствари. Може се рећи да је појам и оно путем чега се разлучује, кроз шта се предаје да се види оно што другачије не би било изричито виђено, што би било затамњено постојећим мњењима једне епохе. Зато Делез наговештава да појмови „не постоје готови и спремни за употребу, не постоје на неком небу и чекају да их филозоф побере” [Delez, 2017: 3], они треба да буду стварани.

Поред тога што упитаност о томе „шта је философија” наступа и као реакција на манипулацију појмом у технолошко-потрошачком друштву, њу одликује и реаговање на тенденцију која се појављује унутар саме философије – која доприноси свођењу философије на „језичке игре”. У том је контексту Делез у постхумном интервјуу говорио да не постоји никаква „смрт философије, метафизике” него да је оно што долази са Витгенштајном пре њено убијање.¹¹ Наиме, Делезово истраживање односа душевно-афективне равни и језика, онога што је на граници језика зато се може схватити и као реакција на схватање философије као посве „дискурзивне формације”. Утолико је његова упитаност „шта је философија”, окретање ка враћању смисла појму обележено и разрачунавањем са тенденцијама унутар саме философије. Следеће речи сведоче томе у прилог. Делез са Гатаријем пише: „У сваком случају, никада нисмо имали дилема у погледу смрти метафизике или превазилажења филозофије: то су залудна, мучна трабуњања. Данас се говори о пропасти система, а заправо се само променио појам система [Делез, 1995: 14]; „Појам није дискурзиван, а филозофија није дискурзивна формација, јер она не повезује исказе” [Делез и Гатари, 1995: 29].

Уз то, Делез и Гатари питајући се „шта је философија” реагују на тенденцију која доприноси да се философија у савремености трансформише у некакав „универзални демократски говор”. Такву тенденцију виде као део лажирања савременог стања ствари – увијања њега у рухо „философичности”. Тим путем, повратно, долази до тога да се и самој философији одузима њена „оштрица”, разрачунавачки став према тој истој савремености. Зато Делез са Гатаријем тим путем настоји да проблематизује и вид „апсорпције” саме философије у савремене околности. У вези са таквим видом идеолошког „третирања” философије за сврхе њеног припитомљавања, апсорпције у постојеће стање ствари Делез и Гатари пишу: „Понекад се филозофија представља као непрекидна расправа, као кому-

¹¹ [Boutang and Pamart, 1995].

никативна рационалност или као универзалан демократски говор. Ништа није погрешније од тога...” [Делез и Гатари, 1995: 37].¹²

У том контексту Делезово и Гатаријево изричито питање „шта је философија” јесте у вези са нападом на постојеће стање света у ком се од философије одузима оно што јој припада – пре свега – појам, а приписују одређене карактеристике које нису у духу суштине философије [Делез, 1995: 37–38].¹³ Оно зато није толико надахнуто некаквом потребом за строгим одређивањем тога „шта је философија” колико је надахнуто предосећањем да у новим повесним околностима философија јесте угрожена; да поред тога додатно губи на значају и због безобалности паушалних одређивања тога „шта она јесте”. Сада видимо да Делезова и Гатаријева упитаност „шта је философија” има своје *повесне поводе који драматизују ову ујшћаност*, као и одговарање на њу.

ПОЈАМ, НУЖНОСТ И СТВАРАЊЕ

Наиме, ако Делез (са Гатаријем) на питање шта је философија у формалном смислу одговара да је „философија вештина формирања, изумевања, произвођења појмова” [Исто: 6] да ли то значи да сви философи који су постојали нису знали да се у томе састоји делатност философије? Није реч о томе. Пре ће бити да Делез (са Гатаријем) препознаје да је *дошао час за философију да се у новом повесном контексту поново одговори на њшћане „шта је философија” кроз призму освешћивања улоге појма за философију*.

Делез (са Гатаријем) примећује да се философи нису довољно бавили „природом појма као философске реалности” и напомињу: „[П]итање философије решава се у оној јединственој тачки у којој су појам и стварање повезани” [Делез и Гатари, 1995: 17].

Ако узмемо у обзир повесни контекст о ком је било речи у претходном поглављу важно нам је да разумемо како Делез (са Гатаријем) бива подстакнут на то да појам доведе у везу са стварањем, са оним стваралачким философије. Греши се када се оно посматра као пука произвољност конструктивизма. Код Делеза је философско „стварање појмова” у чврстој спрези са нужношћу – што је један његов егзистенцијалистички моменат. На основу њега говори о аутентификовању појма – јер појам увек са собом повлачи и потпис философа који га је створио (нпр. Декартов *cogito*, Платонове Идеје). Он када има у виду повод за стварање појма и стваралаштво

¹² Превод је коригован. Уместо „комуникациона” рационалност стављамо „комуникативна” рационалност – зато што се комуникационо пре односи на опрему која поспешује комуникацију, а не на саму комуникацију, о којој је овде заправо реч.

¹³ Може се рећи да Делез тенденцију да се философија претвара у некакав „универзални демократски говор” препознаје и у савременом „конференцијском менталитету академског живота” који је за њега посве вештачки. Он напомиње (парафразирамо): да је „посећивање конференција нешто што није могао да поднесе”, да су „за њега путовања интелектуалаца чиста бесмислица” – њихово „измештање да би ишли и причали, чак и за време оброка”. Делез о томе говори у филму: *L'abécédaire de Gilles Deleuze* (Азбука Жила Делеза; 1995), редитељи: Пјер-Андре Бутан (Pierre-André Boutang) и Мишел Памар (Michel Pamart).

уопште пише: „[П]отребно је да постоји нужност, јер ако не постоји нужност, не постоји ама баш ништа. Чињеница је да та нужност – која је веома сложена ствар – наводи филозофа (...) да настоји да изумева, да ствара појмове, а не да се бави размишљањем...” [Делез и Гатари, 1995: 4].

На трагу поменутих Делезових увида у вези са стварањем могли бисмо говорити о *еџистенцијалноонџолошким асџекџима сџваралачкоџ*. Под тиме претпостављамо да се спрегнутост стварања и нужности дџ разложити на два важна момента. Први се тиче оног *одакле* тога *џринуџивања* на стварање, *како очџџовања* онога што *џодсџиче* на стварање (онтолошки аспекти); док је други момент везан за оно *како одазивања* и *одаџварања* на такво *џринуџивање*; *како џреузимања* онога *џџџо* „*џринуџџује*” на начин на који оно треба да постаје *џоџуџирач сџварања* и *ауџџенџџизације* *крџз сџварање* (егзистенцијални аспекти). О овим аспектима може се нешто више реџи ако се осврнемо и на одељак из Делезове књиге *Прусџи и знаџи*. У одељку „Знак и Истина” Делез пише: „Ми тражимо истину само када смо изазвани да то радимо у зависности од конкретне ситуације, када трпимо неку врсту присиле која нас нагони на то тражење” [Делез, 1998: 17]; Мислити значи увек тумачити, то јесте експлицирати, развијати, одгонетати, преводити знак (...) Нема изрчитих значења као ни јасних идеја (...) *уколико миџљење има моџ да екџџицира знак, да џа развије у Идеју, џџо је оџџуда џџџо је Идеја веџ џџу, у знаку, у завиџеном и замоџаном сџању, у мрачном сџању оноџа џџџо џрисиљава на миџљење* (курзив додат). Ми тражимо истину ... увек принуџени и присиљени. Онај ко тражи истину то је џубоморан човек који затиче знак лажи на лицу вољеног. То је осетљив човек, у мери у којој среџе насиље утиска. То је читалац, слушалац, толико што уметничко дело одаџиље знаке који ће га можда присилити да ствара, као позив духа другим духовима... Онолико колико се уметничко дело раџа из знакова, толико раџа и оно џих, стваралац је џубоморан човек, божански тумач који бди над знацима у којима се одаје истина” [Исто: 81–82].¹⁴

Иако Делез претходном наводу о ствараоцу говори као о каквом „божанском тумачу” – видљиво је да он, чак и тако схваћен то није „сам по себи” – тј. независно од знакова који га принуџују”, „присиле коју препознаје у контингентном” – јер је управо оно што „сусреџе” неизоставан елемент за џегово конституисање у ствараоца. Уз то, крџз стварање које подстицај налази у контингентном које присиљава – долази до развијања онога што на „немушт” начин веџ некако у ономе што присиљава пребива, а што тек може почети да се изрчито препознаје када путем ствараоца постане изнедрено. Утолико – испада да – колико стваралац препознаје

¹⁴ Крџз овако опосредујуџе и вишедимензионално схватање односа измеџу нужности и стварања – Делез не разумева ствараоца као унапред датог – као неког ко то унапред јесте, због чега је загарантовано да ће џегови чиновни бити стваралачки (као и све чега се „лати”). Пре је реч о томе да се ствараоцем постаје крџз стваралачке чиновне – да се крџз џих стваралац последично конституише. Наиме, зато Делез запажа и да код ствараоца може да превлада (парафразирамо): „уморно миџљење које је неспособно да се одржи на плану иманенције”, да они тада почињу да се „грчевито држе за своје некадашње појмове да се не би потпуно сурвали у хаос” [Делез и Гатари, 1995: 271–272].

најпре у контингентном подстицај на стварање, толико и оно што препознаје – (у пренесеном смислу) као да „узима њега” за сврхе свог преображавања из немуштости у изричитост. Може се рећи да они једно другом „предају” оно што ово друго само у себи нема – а што се тек последично показује да се у другачијем облику некако код себе и „имало” – али што није могло бити „изнедрено” без овог „испомагања” једног од стране другог и обратно.

Када имамо ове моменте односа стварања и нужности у виду онда нам бивају јаснији Делезови и Гатаријеви контрадикторни искази у вези са стварањем појмова. Наиме Делез са Гатаријем напомиње да: „[П]ојам није дат, он је створен, задат; није образован, он сам себе поставља у себи самом, он је самопостављање. Оно што настаје слободном стваралачком активношћу управо је оно што се поставља у себи самом, независно и нужно: најсубјективније ће постати најобјективније” [Делез и Гатари, 1995: 17]. Када Делез (са Гатаријем) напомиње ове карактеристике појма најпре се чини да њих одликује мноштво противречности. Осврнућемо се најпре на овај однос између стварања и самопостављања појма, између створеног и задатог.

Ако се појам ствара и ако за то мора да постоји нужност – онда она са собом повлачи *задатост* у вези са тим што ће тек настати, што ће бити створено. Овде стварање јесте повезано са неким обликом увођења у постојање онога што не може тек само од себе да настане. Оно што не може само од себе да настане изискује ствараоца који ће допринети да ће своје стварање ставити у службу самопостављања; иако самопостављање тек може почети да се самопоставља кроз чин стварања. Због тога су оне ствар специфичног вида узајамности.

Када се напомиње да тада оно најсубјективније постаје најобјективније онда је реч о неком виду упрезања ствараоца за сврхе изношења на свет онога што превазилази њега самог, али тако да то што превазилази њега самог јесте и у неком облику везаности за самог појединачног ствараоца – да би уопште могло да почне да постоји. Отуд оно бива повезано са аутентичношћу стварања. Будући да оно што је створено – „пре мене” није ни постојало, да сам га тек ја унела у свет; оно без мене не би ни могло да буде створено, иако сам ја била у пукој служби тог стварања. Такав мотив може се наћи код Ничеа који пише: „То што овде расте веће је од нас” [Ниче, 2005: 72]. Он напомиње да у том посвећењу – да се оно (дело) изнесе на свет – треба да се живи.

Наиме, кроз такво својеврсно „ принуђивање” на стварање успоставља се *додирна тачка* између *чина стварања* и *онога што изискује да буде створено, да почне да постоји*. Однос између та два намеће *динамику стваралаштва*. Оно што је пресудно важно (за диференцијацију стваралаштва спрам проучавалаштва и креирања садржина) јесте да та динамика има своју *засебну временитост* – која не подлеже уобичајеној логици која је присутна у већини других „делатности”. Наиме стваралац не може да изнесе на свет дело без слеђења логике временитости коју му оно што је „њега” за *што* изношење изабрало намеће; са друге стране – дело не може

изаћи на свет без њега те утолико ствараоца прогања мисао да, без њега, оно што настоји да изнесе на свет, све док не буде изнето, може остати можда у вечном облику „непостојања” за свет.

„СУКОБ ЛОГИКЕ” СТВАРАЛАШТВА И ПРОУЧАВАЛАШТВА

Имајући у виду до сада истакнуте одлике стваралачког, надаље настојимо да сагледамо разлику између ствараоца и проучаваоца у филозофији до тачке њиховог „сукобљавања”. Кроз такво заострено сучељавање претендујемо да додатно разумемо специфичну природу оног стваралачког у философији. Наиме, стваралац и проучавалац не подлежу ни истој „временској логици”. Док време проучавалаштва *донекле* може подлегати логици која је карактеристична за све друге послове, тј. од самог улагања напора, дисциплине, темпа, зависи да ли ће се нешто на чему се ради урадити брже, боље, темељније и сл. – за ствараоца то није случај. Делез (са Гатаријем) пише: „Филозоф не престаје да преуређује своје појмове; понекад је довољно да увелича неку појединост да би произвео ново згушњавање, да би додао или одузео неке делове. Филозоф понекад показује амнезију готово као болесник: Ниче је, каже Јасперс, ’сам исправљао своје идеје да би их изнова градио, а да то није изричито признавао; у стањима измењене свести заборављао је закључке до којих је претходно дошао’. Или Лајбниц: ’Веровао сам да улазим у луку, али... био сам одбачен на пучину” [Делез и Гатари, 1995: 29].

Поред тога што је стваралачки рад обележен неизвесношћу која није својствена раду проучаваоца када је реч о логици временитости – оно што их уз то раздваја јесте нешто што бисмо могли назвати „непреносивошћу” задатка ствараоца на неког другог. Наиме, док одређена тема проучавања може бити делегирана на другог проучаваоца, када је реч о ствараоцу то не може бити случај.

Док проучавалац може знати да самом чињеницом предлагања теме коју неће истражити, њу може истражити неко други – ствараоца прогони осећај да оно што њега заокупља мора сâм изнети, јер *једино он што и може*. У књизи *Ессе хото* Фридрих Ниче запажа да се у стварању може доспети до такве снаге када се допире „до оне слободе која се прелива у најдуховитије, кад неко спознаје: *што* једино ја могу” [Ниће, 2017: 35]. Делез зато примећује: „...стварање је пре нешто усамљеничко” [Delez, 2017: 6]. Дакле, поред тога што је ствараочев задатак непреносив на другог, он није ни „дељив” са другима – на начин „расподеле обављања посла”.¹⁵

Поред тога што је ствараочев рад усамљенички може се рећи да стваралац свој вид „изузетности” наспрам проучаваоца плаћа и потпуном неизвесношћу у вези са тим да ли ће оно од њега створено бити препознато као вредно. За разлику од њега проучавалац по том питању јесте у много

¹⁵ Сâм Делезов и Гатаријев заједнички рад илити „стварање удвоје” као да је реч о једном „ми”, а не два „ја” аутора јесте експерименталан, није последица договора да себи олакшају „посао”.

повољнијем и извеснијем положају будући да оно што проучава јесте на овај или онај начин већ канонизовано, препознато као вредно.

У томе лежи додатан парадокс или чак заострено речено – „организовано лицемерје”. Проучавалаштво философије на институцијама у европској култури на неки начин и почива на канонизацији ствараоца – она се око њих врти, а може бити потпуно индиферентна према живом ствараоцу. Имајући у виду такву индиферентност Ниче пише: „... занемаримо ли изузетке изузетака, нема ни првог услова образовања” [Ниче, 2020: 72].

О томе колико се својевремено „неканонизовани” стваралац и његово дело могу мало тицати и оних који су у служби лечења његове конкретне егзистенције сведоче речи Вернера Роса који разматра односе према Ничеу као једном „егзотичном” пацијенту (у периоду његовог лудила): „[П]рофесор Бинсвангер је изјавио *да за 'и'такве с'и'се љуби'и'еља уме'и'но-с'и'и'* (курзив додат) као што су Ничеови нема времена, али је зато нашао времена да пацијента изводи пред своје студенте као неку ретку животињску врсту и да га пушта да маршира као 'стари војник'” [Рос, 2004: 211–212].

Уз то, неканонизовани стваралац можда ће се и накнадном канонизацијом надаље претварати у *и'уки ресурс за и'роучавање које и'реба да дои'риноси ос'и'варењу и'рива'и'них и'н'и'ереса и'роучаваоца*. Тада истинска природа ствараоца и стваралаштва постаје на мноштво нивоа потиснута, док плодови стваралаштва постају пуки ресурс „стављен у погон” тако да пре свега служе интересима проучаваоца.

Наиме, остаје да се види до које мере ће оно што је од проучавалачког поступка делегирајуће са једног проучаваоца на другог – постати делегирајуће са проучаваоца на вештачку интелигенцију. У тексту „Будућност и непрозирност” ауторка запажа: „На самој интернет мрежи дигитализована су највећа достигнућа човечанства која да би била тумачена неопходно је да их човек разумева, међутим 'способности' које по питању расположивости података и знања може да има вештачка интелигенција неупоредиво су брже, ефикасније, свеобухватније и савршеније од човека” [Миловић, 2023: 315]. Наиме, како одговарање проучаваоца на одређену тему са собом повлачи и неки вид „посезања” за нечим из окриља философије што је већ афирмисано кроз повест – несумњиво је да ће по том питању у неком смислу проучавалац све више постајати надмашен будући да ће вештачкој интелигенцији „посезање” (из базе података у вези са философијом) бити неупоредиво доступније него било ком проучаваоцу. Дакле, одређене кораке проучавалачког поступка (још увек недовољно јасно разлучене) вештачка интелигенција ће моћи да генерише неупоредиво „брже” од проучаваоца, да продукује неупоредиво „више” врста одговора на задату тему.¹⁶

¹⁶ На друштвеној мрежи Академија (Academia.edu) намењеној академским радницима већ је видљиво присуство вештачке интелигенције. Не само да иза препорука радова – које се на поменутој мрежи појављују у зависности од наших интересовања и других интеракција на интернету – стоји вештачка интелигенција (која тим путем заправо увелико неприметно већ учествује у нашем раду), већ она почиње и да нам препоручује да прочитамо од ње обликоване приказе од ње изабраних наших научних радова нпр. и на језику на ком је рад писан

СРАМОТА, НУЖНОСТ И НОВУМ

Ако смо у претходном излагању у разумевању стваралачког пре свега имали у виду однос стварања и нужности – надаље настојимо да изведемо екстензију Делезове констатације „ако неко не осећа ту срамоту нема разлога да ствара”¹⁷. Тим путем настојимо да претходне увиде употпунимо разматрањем њиховог односа са срамотом, са својеврсним *повесно-етичким аспектима* подстицања на стварање. Делез са Гатаријем пише: „Свакако, нови појмови морају бити у вези са проблемима који су наши, с нашем повешћу и са надасве нашим збивањима” [Делез и Гатари, 1995: 36]; као и: [С]тид што смо људи не осећамо у екстремним ситуацијама које је описао Примо Леви, већ и у безначајним околностима, пред нискошћу и вулгарношћу егзистенције која се одомаћила у демократијама, пред ширењем тих начина егзистенције и мишљења за-тржиште, пред вредностима, идеалима и мњењима епохе. Ругоба животних могућности које су нам понуђене долази изнутра. Ми не постојимо изван своје епохе, с њом непрестано склапамо срамне компромисе” [Исто: 137–138].

За Делеза стварање појмова повезано је и са неким видом интервенисања у повесно стање ствари. Оно је повезано са постављањем према ономе што (из повести) производи срамоту као према „квазиимперативу” који „обавезује” да се одговори на оно што се догађа. Оно постаје неки вид „етичког императива” на негативан начин. Делез пише: „Етика или нема никаквог смисла или значи управо то и само то жели рећи – не бити недостојан онога што нам се догађа” [Deleuze, 2015: 138].

Наиме, осећање срама у том смислу постаје спрегнуто са неким обликом *квазиимперијализма* „да се буде”, да се изнађе начин како да се буде другачије од оног што и доприноси осећању срама. У књизи *Човек кризе у свећу корисника и оних који љоворе као оруђа* ауторка развија Делезове увиде о срамоти и запажа у вези са односом срамоте и могућности другачијег: „Онда када човек осећа срамоту, она то јесте и због осећаја да је другачије могућ свет путем човека (не само у неком смислу да је могло бити другачије), него је тек одатле и има како осетити. Да нема тог осећаја да је и другачије могућ свет путем човека – не би се осећао прозваним њоме” [Миловић, 2022а: 132].

и на енглеском језику. Изненађујуће је колико такви прикази наликују уобичајеним приказима академских радника и колико такве њене способности могу да једног дана посве ставе у други план неке академске вештине на основу којих су (између осталих) стицана и даље се стичу академска звања. Уз то, нпр. базични облик четбота ЧетГПТ (ChatGPT) од 2023. године „уме” у року од једне секунде да истакне (не тако лако уочљиве) кључне заједничке нити које повезују нпр. учење персијско исламског философа Авицене и феноменологију. Дакле, нешто што можемо да назремо као заједничко за ово учење и феноменологију може да послужи као повод да му у вези са тим поставимо питање на које он одговор може да генерише неупоредиво брже него што бисмо сами успели да напишемо или изговоримо (под претпоставком да уопште и имамо на памети ваљане одговоре). То су само неке од „способности” вештачке интелигенције које ће несумњиво утицати на сâмо проучаваљаштво и на продукцију која на њему почива.

¹⁷ Поменуто Делезова констатација у вези је и са рецепцијом Примо Левијеве идеје у вези са „срамотом бивања човеком”.

Може се рећи да осећање срама (које Делез препознаје као једно од најмоћнијих подстицаја на философирање) – подстиче *да се каже не* постојећем (које доприноси осећању срама) – *да би се рекло да* другачије могућем која се конституише кроз стварање. Дакле овде није реч само о реактивном односу – већ је оно реактивно, *говорење не (нейприсћајање)* – предуслов за *изумевање онога како – да*.

Та могућност говорења *не* и конституисања свог *да* кроз стварање сведоче у прилог Делезовог схватања слике философа као слике слободног човека, као „изумитеља нових начина иманентне егзистенције” [Делез 1995: 144]¹⁸. На том трагу се може рећи да је философ као стваралац у том смислу – и онај који до крајњих граница „троши” највише домете слободе који су достижни тек кроз стварање. У таквом тројству односа – нужност-срамота-стварање – срамота се не схвата као пасивни афекат, повод за огорченост (потврду своје исправности наспрам онога спрам чега се „саблажњавамо”) већ оно што је ангажујуће – оно што треба да се преокрене у силу која покреће, која подупире стварање.

Алине Виам додатно одгонета природу феномена срамоте о којој пише Делез. У тексту „Срамота као геофилософска сила” се посебно истичу следећа њена запажања. Она пише: „Међутим, важно је истаћи да срамота није апстрактан процес и не може се схватити као пуки склоп мисли и перцепција који би заменио наш сензо-моторни приступ свету. Срамота је физичка; увек укључује тело у кризи. Према Делезу, срамота делује као критички ентитет коју ствара ум док је одбијен оним што тело трпи, док истовремено не може бити одвојена од тела. Тело постаје животињско, постаје слабо и улази у насилно саучесништво са умом, што производи ефекат срамоте...” [Wiame, 2022: 123–124]. Уз то она се пита у вези са следећим Делезовим речима: „У есеју о Т.Е. Лоренсу, Делез чак тврди: ‘Срамота увећава човека’. Зашто би то било?” [Исто: 122]. Нешто касније ауторка ће настојати да одговори на то питање: „Делез наставља идентификовати редуktivне, сензо-моторне слике прекомерно интензивних ствари или догађаја као клишее, које нам омогућују да опажамо само оно што нас занима, из економских, идеолошких или психолошких разлога. Клишеи нас, другим речима, штите од неиздрживог, од различитих облика угњетавања. Сада можемо претпоставити зашто би срам ‘увећао човека’. Разбијањем циркулације умирујућих клишеа, отварајући нас према ономе што је неподношљиво (...) и у најбољем случају, подстичући нас на побуну и стварање других могућности живота. Џон Маркс аргументује да када наше сензо-моторне шеме буду разбијене и постанемо увиђаоци неподношљивог, у мозгу се исцртавају нови путеви и настаје ‘моћно безлично, неодређено, пре-индивидуално размишљање у врло специфичној комбинацији политике и естетике’” [Исто: 123]. Тако гледано, срамота – проживљена онако како запажају поменути аутори – може заправо да (на негативан начин) доприноси крчењу путева за генерисање истинског новума.

¹⁸ Делез запажања о философу као изумитељу нових начина иманентне егзистенције изводи на Ничеовом трагу.

Тада се може говорити о двострукој „драгоцености” *новума* који се уноси у свет стварањем. Поред тога што оно створено сведочи у прилог живог присуства ствараоца и могућности стварања, сведочи у прилог настављања философије кроз повест, њеног поновног оживљавања, оно има и разрачунавалачку улогу спрам своје савремености будући да претреса постојеће стање ствари, *ошвара иуи другачије моућем бугућем*, сведочи у прилог ефекта философије у стварности.

СТВАРАЛАШТВО СПРАМ САВРЕМЕНОГ „КРЕИРАЊА САДРЖИНА”

Међутим у времену у ком Делез реагује, а још више данас – схватање новума, стварања и појма бива посве „прерађено и припитомљено” – деформише се њихов суштински карактер. Путем утискивања вредности епохе у њих оне се преводе у нешто за епоху „корисно”.

Наиме појам како запажа Делез постаје роба, а синоним за стварање постаје тзв. креативност која подразумева да је реч о нечему декоративном, необичном, прављеном са намером да се представи као посебно и пријемчиво; док се представа о новуму своди на произвођење „новог” које је ту да изнова анимира, да освежава циркулацију роба и услуга. Тада одреднице појам-стварање-новум постају значењски подвргнуте сврси – тј. „подмазивању” циркулације роба и услуга. Оне тим бивају подвргнуте „изналажењу” начина да се изнова приђе такозваном кориснику, *да се све више усложњавају и култивацију „иарамејри” њеове иажње и иошражње*.

Делез са Гатаријем пише: „Симулакрум, симулација једног пакета резанаца постаје прави појам, а презентатор-излагач производа, робе и уметничког дела, постаје филозоф, појмовни лик или уметник” [Делез и Гатари, 1995: 16]. Овим речима они указују на неки вид присвајања и преиначења онога што би било карактеристично за стваралаштво. Оно што у данашњици постаје још горе – више није само то да презентатор-излагач производа треба да се појављује као какав филозоф, уметник – него та тенденција повратно колонизује и философију и уметност – тј. потребно је да се филозоф, уметник „упакује” у улогу каквог презентатора-излагача да би оно што он „производи” било уопште запажено и „перспективно”. Потребно је да филозоф постане „креативни предузетник”.

Међутим, иако је „адаптација” уметника за обављање послова нпр. веб-дизајна један од типичних примера функционализације стварања и иако су вештине веб-дизајнера биле изразито цењене у периоду у којем је владала потражња за њима (због чега је и долазило до ове „адаптације”) са све већим овладавањем вештачке интелигенције вештинама тог типа¹⁹ – оне су престале да имају такав статус, за њима постоји све мања потражња јер се добар део посла веб-дизајнера показује као одмењив. И то не

¹⁹ На пример – програм који се зове Миджуерни (Midjourney) се данас користи за продукцију визуелних садржина.

само као одмењив, већ садржине тога типа програми вештачке интелигенције могу да генеришу „брже”, да нуде „више” варијација на исту (задату) тему. Из тога свакако не следи закључак да је уметник одмењив и превазиђен; напротив одмењиво је управо оно што је од стварања функционализовано; оно што је заправо најпре и водило ка „истискивању” уметника. Том логиком, нпр. ако се данас философија често функционализује за креирање садржина које служе у промотивне сврхе одређених мотивационих тренинга, пракси самоисцељења (тј. „адаптира” нпр. за тзв. дискурс самопомоћи) – то не значи да ће у периоду одмењивања *ових* вештина (за које је философија искоришћавана) од стране вештачке интелигенције – философија изгубити свој смисао – напротив, постоји могућност да се њен смисао поново афирмише. Управо је ова првобитна функционализација и почивала на обесмишљавању њеног постојања, на установљавању њене бескорисности; на усредсређивање само на оно што је од ње „искористи-во” као на оно што је једино и вредно. Дакле, када се говори о одмењивости стварања од стране вештачке интелигенције – обично се пренебрегава то да се тада мисли на одмењивање онога што је подложно да буде функционализовано, а не одмењивање аутентичног стваралаштва. Такав се закључак и изводи због брисања разлике између та два и због помањкавања разумевања стваралачког. Утолико додатна потреба да укажемо на овај след, да се уз помоћ Делеза подсетимо и на то „од кога је најпре и отет појам” и коме он заправо припада, да инсистирамо на диференцијацији стваралачког спрам спомињаних тенденција – скрећући пажњу да такво стање не би смело да води ка ишчезавању стваралачког – већ да би, напротив, могло да постане повод за обнављање његовог смисла.

У тексту „Будућност и непрозирност” ауторка запажа: „...у самој технолошкој последици роботизације човековог искуства и све већих наговештаја о тежњи за изједначењем статуса вештачке интелигенције робота и човека не лежи само домишљатост научног дискурса и научне праксе већ може да постане пресудно човеково одрицање од својих моћи. У еволутивном смислу она својства код човека којима се не служи и која за њега постају све теже расположива могу да атрофирају и да се он више приближи роботу него што је уопште могуће у научно-технолошком смислу робота приближити човеку. (...) Наиме, ако је средњи век за модерног човека ретроспективно био сагледаван као недовољно просвећен, а религија као његова застарела заблуда, није немогуће да се у 'савршеном' технолошком друштву човек посматра као онај који је себи приписивао некакве моћи за које унапред није био способан будући да је погрешив односно онај који је романтизовао и превредновао значај свог искуства света и постојања” [Миловић, 2023: 315]. С обзиром на овакве могуће песимистичне исходе прелазног стања у ком се налазимо – наша реактуализација (Делезове) упитаности „шта је философија” има за циљ подсећање на важност претресања (на први поглед безобалне или за савременост „адаптиране”) улоге философије као и разбуђивање оних њених аспеката који у новој повесној ситуацији могу бити од значаја, који би (посредно или непосредно, изричито или неизричито) могли отварати пут другачијем будућем.

Управо у констелацији у којој идеја стварања, новума постаје апсорбована спомињаним тенденцијама – наше разматрања стварања и новума кроз призму истицања улоге нужности и срамоте – јесте једна несавремена противтежа таквој тенденцији.

У најкраћем – док **нужности** која подупире стварање са собом повлачи: 1) *својеврсну временитост* (ону која се опире временитости својственој организовању осталих људских делатности); 2) ангажује *ејзистенцијалноонолошки динамизам* који – а) постоји *искључиво* у људском живљеном искуству света (није својствен ни другим живим бићима нити може постати својствен „технолошким квазибићима” које производи и одржава човек), б) изискује и сложен склоп одношајности субјекта према себи и стварности којим се не може једном до краја овладати; **осећање срамоте** најпре са собом повлачи: 1) *не-зайалост* у тенденције савремености спрам којих се она и развија (иако њима неминовно јесмо обухваћени), 2) *искуство себе и света* у ком је *шелесно-афективни моменти људске ејзистенције нераздвајив од умно-рефлексивној* (искуство које се не може вештачки генерисати да би и неко друго „технолошко квазибиће” било оспособљено за *срамоту* те врсте), 3) повесно-етичку будност и ангажовање које је са поменутиим искуством себе и света и овом будношћу у вези. Наиме, осећање срамоте постаје и предуслов могућности успостављања дистанце у односу на оно што и производи срамоту; она постаје предуслов отклона у односу на њега, као и подстицај на изумевање *како* другачијег бивања у свету. У том смислу се истински новум појављује као последица ових предуслова стварања.

Наиме, иако формално гледано у нашем времену и свако стваралачко дело почиње да фигурише као само једна „садржина” у мору других садржина (content) оно што додатно разликује „креирање садржина” од стварања као и њихове „продукте” јесте и то да свако „креирање садржина” и његов продукт увек остаје у неком регистру опсега поимања које је плод тога духа времена (унапред је кодификовано за то доба) – док стваралаштво карактерише заложеност да се кроз стварање и дело *изведе проширење ојсеја поимања* (оног опсега поимања карактеристичног за своје доба); *одвије ироницање у дубље слојеве значења стварности и човека, ошвори иуи ка њима*.

ДЕЛЕЗОВ И ГАТАРИЈЕВ ПОЈАМ О ПОЈМУ – ПРОШЛО И БУДУЋЕ ФИЛОСОФИЈЕ

Имајући у виду до сада наведене чиниоце који учествују у Делезовој и Гатаријевој упитаности „шта је философија” можемо најпре нагласити да однос стваралаштво-философија-појам има специфичну тежину. Наглашавајући тај однос постављамо питање: да ли је њихово поимање улоге појма у философији – заправо неки вид стварања *појма о појму* који има за циљ да у свом времену ревитализује однос стваралаштво-философија-појам; да разрачунавањем са својом савременошћу расветли могућност

односа према прошлости и будућности философије. Како би се то могло образложити и шта нам то додатно открива?

Наиме, за Делеза и Гатарија је сваки појам повезан са проблемом који настоји да реши. Делез са Гатаријем пише: „Сваки појам упућује на један проблем, на проблеме без којих не би имао смисла; они пак са своје стране, могу бити раззнати или схваћени само у процесу њиховог решавања...” [Делез и Гатари, 1995: 22]. Када тако сагледамо њихов појам о појму – онда увиђамо да он доприноси решавању проблема који се тиче недостојног „стања појма” у времену у ком живе, који се тиче вулгаризовања његове улоге и који се тиче узимања од философије оног што је пресудно одређује и претварања тога у робу. Дакле – њиховим појмом о појму они настоје да поврате смисао појма за философију, да укажу на његове пресудне одлике које имају носећу улогу у схватању саме философије. На тај начин они себи отварају пут да говоре о философији тако да изводе разрачунавање са свим оним карактеристикама које јој се приписују и које све више доприносе немашности у вези са тим шта она јесте – са оним што почиње да је угрожава, искривљује њен смисао.

Овакав њихов појам о појму има три аспекта која нам нешто више говоре о њиховом поступку. Они су повезани са три значењска аспекта употребе речи философија у књизи *Шта је философија?* о којима је било речи. Наиме Делез са Гатаријем некада говори о појму: 1) као нечему што је створено од стране појединачног философа, везано за његову философију и утолико аутентификовано, 2) нечему што је једна од кључних одредница философије у целини и што припада само философији и пише се са великим П, 3) када указује на стање појма у свом времену и улогу коју му оно додељује именује као „дно срамоте”. Овај трећи аспект Делеза и Гатарија и подстиче да интервенишу у такво стање ствари, стварају појам о појму који треба да проговори о смислу и значају прва два наведена аспекта појма – тј. појма као појма појединачног философа и Појма као одреднице философије у целини.

Какав значај оваква Делезова и Гатаријева поставка има за прошлост и будућност философије? Ако је њихово поимање вулгаризоване улоге појма у савремености одликовано разрачунавањем са таквим стањем ствари – какав пут они тим разрачунавањем отварају ка прошлости и будућности философије? Наиме, прошлост философије повезана је са Појмом са великим П – као са оним што припада философији у целини; док будућност философије пресудно зависи од обнављања путем појединачног ствараоца (од новостворених појмова). Може се рећи да је, полазећи од концептуализације коју смо успоставили у раду – однос према прошлости философије пре проучавалачки него стваралачки. Ипак, имајући управо то у виду Делез говори у прилог неког вида подстицања „стваралачког” односа према проучавању традиције. Он пише: „Историја философије, уместо да понавља оно шта је философ рекао, мора да каже шта мора да је подразумевао, шта није рекао, али је ипак присутно у ономе што је рекао” [Deleuze, 1995: 136]. На фону овог Делезовог запажања у вези са историјом философије, запажања које подстиче на укључивање ствара-

лачких момената у такво проучавање – могао би се тражити и излаз из Њорсокака у који би вештачка интелигенција могла да убаци проучава-лаштво у философији.

Дакле, Делез не само да оваквим „одговарањем” занемарује историју философије – већ он путем постулирања појма као пресудног, *иоред шоја шийо настйоји да очува смисао философије у свом времену, истински настйоји да иоврати њену улоју за будућност* – себи оићвара и иуић за своју реч у вези са историјом философије. Делез (са Гатаријем) пише: „Ако је један појам 'бољи' од претходног, он је то зато што нам омогућује да чујемо његове варијације и непознате резонанције (...) Али зар није и претходни чинио то исто? И ако неко данас може бити платонован, картезијанац или кантовац, то је зато што има права да мисли да појмови које су ти филозофи створили могу бити реактивирани у нашим проблемима и да могу надахнути појмове које тек треба створити” [Делез и Гатари, 1995: 39]. Утолико се може рећи да је смисао Појма везан и за философски „обрачун” са увек неким садашњим временом – против ког се мора радити тако да се „подигне на ноге прошло философије”, не само у корист враћања на прошле увиде, него и у корист разлучивања постојећег зарад трасирања будућег.

Када Делез заговара овакав однос према историји философије такво заговарање има вишеструки значај за философију у целини. Да бисмо о томе говорили важно нам је Делезово и Гатаријево поимање међудејства између појма-плана иманенције-појмовног лика у философији. Наиме, Делез напомиње да је философија у целини увек у постајању – утолико он заговара тенденцију сталног *самоосвећивања философије кроз иовесит* – долажења до тога „шта она јесте”. Под том целином се не мисли некаква фиксна заокруженост на основу које се све друге компоненте које јој припадају требају сагледати, напротив. Управо у таквом специфичном сагледавању целине игра улогу његово поимање онога што назива планом иманенције – који повремено као појам пише са великим П. Наиме, план иманенције као и појам може бити план иманенције одређеног философа, његове философије; али и План иманенције као план философије у целини. Зато када има у виду философију у целини Делез пише: „[Ф]илозофија је сапостојање планова, а не след система. Због тога планови – најбољи баш као и најгори – могу час да се раздвајају, час да се спајају. Заједничко им је својство да обнављају трансценденцију и илузију (од тога не могу да се уздрже), али и да их упорно сузбијају, а сваки чини једно и друго на свој посебан начин” [Исто: 14]; „Непрестано кретање плана тамо-амо, бесконачно кретање. Можда је то највиши гест философије: не толико мислити План иманенције, колико показати да је он ту, немишљен, на сваком плану” [Исто: 76].

Уз то додају да план иманенције који се „бесконачно креће тамо-амо” не упућује на Нешто=X, није нешто „унапред дато”. Не постоје системи философа као нешто што сведочи само у прилог повести философије (а камоли њеног напретка) него постоје философи који „окупирају” и оцртавају нешто на Плану иманенције, што није сводиво на то да унапред

искључује једно друго већ је сапостојање и повод за отварање нових, неосвојених философских планова. Делез са Гатаријем запажа: „[К]ада један филозоф критикује другог, он то чини полазећи од проблема који нису проблеми другог, и на плану који није план тог другог; *зашто се ствари појмови претварају као какав ствари појам кад од њега треба најправилније ново оружје* (курзив додат). Планови су увек различити. *Критиковати, што само значи конструисати да један појам, када се зарони у нову средину, ишчезава, да губи неке своје делове или добија нове који га преобразвају* (курзив додат). Али они који критикују а не стварају, они који се задовољавају тиме да бране ишчезло, а не знају да му удахну животворну снагу, они су беда филозофије. Суревњивост је оно што покреће све те дискусанте и комуникаторе. Они говоре само о себи кад сучељавају празне општости [Делез и Гатари, 1995: 37].

Делез заправо сведочи у прилог јединства философије (на начин сапостојања планова који не искључују једни друге). Он пише: „То што Кант 'критикује' Декарта значи просто да је он поставио један план и конструисао један проблем, и да ни тај план ни тај проблем не могу бити заузети нити остварени помоћу картезијанског *cogito-a*” [Исто: 41]. Делез наговештава то да „план иманенције чини апсолутно тле философије, њену Земљу или детериторијализацију, основу на којој она ствара своје појмове”. Делез подмећући План иманенције не пристаје да се заустави на формалноло-гичким „противречностима” и између онога што је „противречно” уводи несводиви континуум – све више отвара оно што је са једне и са друге стране подложно тумачењу и претумачењу из овог „између”.

Поред поимања *плана иманенције*, поимања *појма*, Делез са Гатаријем препознаје да је трећа кључна композициона одредница за промишљање философије – *појмовни лик*. Делез са Гатаријем упућују на чему почива опипљивост појмовних ликова у философији: „Појмовни ликови су фило-софске сензибилитете, перцепције и афекције самих фрагментарних појмова; *захваљујући њима појмови нису само мишљени – већ ојажени и осећани* (курзив *догађај*)” [Исто: 167].

Шта је оно што је одлика појмовног лика за философију а што је релевантно за нашу поставку? Наиме, философ не може бити истински упитан, заокупљен одређеним проблемом уколико и није увучен у оно што се пита, уколико га сам проблем не погађа – уколико не ангажује његову живу егзистенцију. Појмовни лик није једнак живој егзистенцији философа иако јесте са њим у суштинској вези. Делез ће чак рећи да је сам философ „утвара свог појмовног лика”. То јест, до те мере ће дати примат створеном од философа над живом егзистенцијом философа – која *када једном постојане одређена сврси стварања постојаје у стварању пресудно одређивана односом према створеном и руковођена с обзиром на динамику стварања*. Појмовни лик може бити изричит или неизричит; носећи и споредни. Платонов Сократ је један изричит и носећи појмовни лик. Философ се путем носећег појмовног лика обраћа у „трећем лицу” и носећи појмовни лик се обично везује за оно што је афирмативно у његовој философији (оно ка чему се показује наклоност, што се заговара, што се

види као ваљано, вредно – тј. има неки облик позитивног предзнака). Наиме, имајући у виду досадашњу концептуализацију можемо рећи да су споредни ликови у вези са оним чему се говори *не* или оним што је у вези са разматрањем на континууму између *да* и *не*, док је носећи појмовни лик у вези са оним чему се у појединачној философији говори *да*. Ово *да* је у свакој философији заправо, иако се то често превиђа – најзахтевније схватити; управо зато што не може да почива на пуком „понављању онога што је философ рекао”. Док само установљивање проблема зависи од очуваности свог духовног „чула” да се у свом времену проблем достојан философије уопште препозна и ваљано артикулише – што постаје подлога за уобличавање онога зашто *не*; стварање онога непоновљивог и јединственог *како*, *ка чему* – *да* се и одвија кроз супротстављање несавременог савременом. Супротстављање несавременог савременом јесте потка драматизовања односа између онога чему се говори *да* и чему се говори *не*. С тим у вези Делез (на трагу Ничеа) пише: „Филозофија се остварује у супротстављању несавременог савременом, нечег што је у невреме нашег времена (...) Мислити активно значи ’деловати несавремено, против времена, а тиме и на време и надам се у корист неког будућег времена!’”²⁰ [Делез, 1999: 128].

То се *да* одапиње у будућност без извесности да ће бити препознато. Оно се не може достићи на основу „прорачуна” у вези са својом „циљном групом”, како се то данас каже, већ проистиче из стваралачке нужности да се оно „остави свету”. Са тим у вези посебно је занимљива Делезова формулација која раскрива нешто управо од природе аутентичности порива који карактерише одапињање овога *да*. Она гласи: „[п]исати погледом на нерођене људе који још немају језик” [Делез и Гатари, 1995: 209].

О ПОЖЕЉНОЈ РЕЗЕРВИ ПРЕМА ФИЛОСОФСКИМ ПОЈМОВИМА

Делез се са Гатаријем у књизи *Шта је философија?* позива на Ничеове речи: „...појмови су оно чега философ треба да се чува, ако их није сам створио...” [Делез и Гатари 1995: 10]; Зашто би појмови које сам философ није створио били нешто чега се треба „чувати”? Ово Ничеово запажање никако не треба схватити као повод за порицање вредности философских појмова других философа, нити као оспоравање њихове потенције у подстицању на стварање; онога што Делез именује као „позив (на стварање – *годатџак ауџора*) духа другим духовима” [Делез, 1998: 18]. Није реч о заговарању настојања да се по сваку цену прионе на измишљање нечег „посебног, другачијег” наспрам постојећег.

Ниче, а и Делез са Гатаријем на Ничеовом трагу том изјавом сугеришу да будући да је појам тесно повезан са одређеним проблемом и са постављањем свог плана мишљења – аутентификован – он то јесте увек

²⁰ Напомена: Овде се Делез позива на Ничеове речи из књиге *О користии и шћейи исио-рије за живои*.

на онај начин на ком нужност која је допринела да се створи (иако исто стваралачка нужност) – јесте нешто што понаособ прозива непоновљивост философа, његово постајање ствараоцем путем изношења онога што само он може. Наиме, ако философ који тек ствара своју философију појмове другог философа узима као саморазумљиве датости – он може бити паралисан у стварању своје философије, тј. они не могу доприносити посве ваљаном ни постављању ни решењу његовог проблема; напротив, могу га изнова одвраћати од изградње свог философског плана. С друге стране, чак и проучавалачки приступ појмовима као саморазумљивим датостима о којима треба говорити сучељавајући исказе философа који их је створио – може и да паралише способност проучаваоца да им поново удахне живот поимањем.

Утолико резерва према појмовима или њихово превођење на „свој језик поимања” није исто што игнорисање, кривотворење – већ очување будности *свој унутрашњеј духовној чула* за разумевање или *своје имагинације* која побуђује на стварање; очување *релевантностии живој односа према стварностии* – у којој живимо, коју сведочимо – за свако поимање.²¹ Може се рећи да је упућивање на овај вид „резерве” према појмовима и на делу и зато што појмови, како запажа Делез са Гатаријем, *увек упућује на једно „непојмовно разумевање”* [Делез и Гатари, 1995: 52]. Такав облик „резерве” јесте саставни део „живота” појма будући да заправо он ни не може бити формиран уколико не упућује и на једно „непојмовно разумевање”; нити појмљен уколико се не схвата и из једног „непојмовног разумевања”. То је и због тога што се „нефилозофско налази у језгру филозофије (...)”, и што филозофија „не може да се задовољи тиме да буде схваћена само на филозофски или појмовни начин, већ се суштински обраћа и нефилозофима” [Исто: 52]. Тако гледано ова повезаност између стварања филозофских појмовних релација у људском мишљењу и односу према стварности и „непојмовног разумевања” живљеног искуства себе и света јесте неизоставни предуслов за генерисање стварног филозофског мишљења. Иако је ова повезаност нешто посве саморазумљиво или бар звучи тако – оно што је саморазумљиво може бити и најтеже за изричито поимање, посебно у околностима које не само да ово поимање не подупиру, него чак и ову саморазумљивост „потиру”.

ЗАКЉУЧАК

Будући да институционализација философије данашњице доприноси да философија све више постаје заточена у аутореферентном проучавалаштву – као да се тим путем, одвајањем философије од рефлектовања актуелног света живота, додатно, поимање стања света живота препушта

²¹ Ако до краја промислимо Делезово схватање појма можемо рећи да се Ничеово упозорење које он наводи треба применити и на Делеза самог; тј. „треба се чувати и Делезових појмова”. Наиме, сам Делез је напомињао да Гатари и он „никада нису разумели тело без органа на сасвим исти начин” [Smith, 2006: 19], да је у разумевању увек реч о неком виду „превођења” на „свој невербални језик поимања”.

у руке манипулативним техникама „креативно-предузетничких произвођача појмова“; онима са којима се Делез и Гатари разрачунавају идентификујући их као супарнике философије и хватајући се укоштац са питањем „шта је философија“ и стварањем појма о појму. У таквом савременом контексту нам је било значајно *да се усредсредимо на диференцијацију стваралачкој аспектима философије спрема поменутих две доминантне тенденције, да концептуализујемо смернице за једно несавремено поимање стваралачкој.* Указали смо на повесне поводе за бављење овом тематиком – поводе који се надовезују на оне подсвесне поводе који су доприносили Делезовом и Гатаријевом бављењу појмом и његовој улози за философију. Уз то, проценили смо да стваралачки аспект философије заслужује засебну пажњу, да стваралачко завређује да буде промишљањем донекле „заштићено“ и управо зато што непрозирност и необразложивост стваралачког поступка често доприноси све већем увећању заборављања и губитка слуха да се оно стваралачко у свом живом и присутном облику препозна као вредно.

Наиме, како се разумевање стваралаштва у нашем времену све више деградира, посматра кроз призму креирања садржина и креативности која је у вези са допадљивошћу, чињењем пријемчивим, посебним, другачијим, необичним, „јединственим“ нечега или некога – није изненађујуће да се све више „страхује“ да ће ускоро доћи до тога да разне изведбе програма вештачке интелигенције моћи да буду „ствараоци“, да ће ствараоца заменити, или се пак препознаје да је до тога већ дошло. Оваква бојазан има реално упориште када се односи на све веће овладавања вештачке интелигенције вештинама које су својствене човеку. Међутим, она управо претпоставља да је стваралаштво вештина којом се једном да овладати. Та претпоставка све више постаје саморазумљива управо због понестајања разумевања суштине стваралачког. И то је био један од подстицаја да се упустимо у повесно специфично разумевање стваралачког управо кроз његову диференцијацију спрема другачијих облика продукције. Какве би то последице по стваралачко могло да има овладавање вештинама које су својствене човеку од стране вештачке интелигенције? Можда ће нас управо такав процес овладавања (вештачке интелигенције људским вештинама) све више принуђавати да се диференцирамо спрема онога чиме се може овладати као вештином и да све више увиђамо праву природу стваралачког. Ону његову природу, која би у таквом контексту за човека могла да буде спасоносна – због које би за човека било могуће поновно изнајлажење координата за поимање себе и света. То не значи да би у том случају сви људи постали ствараоци у пуном смислу те речи, већ да би поново домишљена и осећајна људскост морала да се потврђује на неким основама које су ближе природи стваралачког.

Наиме, ако је људским пословима већ овладала и све више влада логика која од човека изискује да производи „*више и брже*“ – онда она нужно човека редукује и подешава да обликује свој живот и води своју егзистенцију пресудно имајући у виду ове оријентире који су оличење логике хиперпродукције. Такву тенденцију карактерише неки вид, поједноста-

вљено речено „роботизације” човека. Међутим, будући да ће робот све више моћи (више него данас) да одмењује *иакови* човека – у нашем времену се све више поставља питање „шта ћемо са човеком” или чак „шта ће нам човек”. Но, уместо да се поставља питање „шта ће нам човек” или „шта ћемо са човеком” у таквом стању ствари – пре треба питати како зауздати такав вид „роботизације” човека будући да ће човек по тим параметрима (који су доприносиле његовој „роботизацији”) од стране вештачке интелигенције бити вишеструко надмашен. Како је ова „роботизација” управо и почивала на неком виду потискивања неких аспеката човека и света, осећаја за свет и човека – они би можда могли или требали да буду реактивирани – управо за сврхе диференцијације човека од вештачке интелигенције и преусмеравања људских послова на другачију страну – неку која би човека могла не само да одврати од очајања због спознаје „чему он и његове вештине” у таквом друштву – него и да подстакне на преусмеравање ка нечему што би за човека можда могла да буде нада за будућност. Можда би управо у таквом хипотетичком повесном контексту на том пољу могла или морала да се потврђује улога философије.

Имајући то у виду настојали смо да отворимо пут промишљању стваралачких аспеката философије кроз призму њихове повезаности са срамотом и нужношћу, да осветлимо егзистенцијалноонтолошке и повесно-етичке моменте стварања. У том случају, оно стваралачко не само да не може бити изједначавано са продукцијом која има за сврху – било пуко личну афирмацију појединца на основу критеријума које прописује епоха – било анестезирање, потискивање или прикривање осећања безнадежности човека у таквом свету путем његове константне реанимације садржинама за ту сврху намењених – већ би његова улога била спрегнута са подупирањем пута ка излажењу човека из таквог повесног стања, са изналажењем могућих будућих смерница за човека у (преиначеном) свету.

ЗАХВАЛНИЦА

Овај рад финансиран је средствима Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2025. години, број: 451-03-136/2025-03 од 27. 1. 2025. године.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Делез, Жил (1999). *Ниче и филозофија*. Београд: Плато. С француског превела Светлана Стојановић.
- Делез, Жил и Феликс Гатари (1995). *Шта је филозофија?* Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића. С француског превела Славица Милетић.
- Миловић, Наташа С. (2023). Будућност и непрозирност – повесни аспекти читавања кризе као квазиимператива за савременог човека. *Arhe: časopis za filozofiju / Arche: Journal of philosophy*, 20(40): 277–318. [<https://doi.org/10.19090/arhe.2023.40.277-318>]
- Миловић, Наташа С. (2022a). *Човек кризе у свеју корисника и оних који говоре као оруђа*. Београд: Укронија.

- Миловић, Наташа С. (2022б). *Разумевање њолиџичкој Хане Арениј и њејово развијање и ревизија њосредсјивом филозофских концепџаја Жила Делеза*. Универзитет у Београду, Факултет политичких наука.
- Ниче, Фридрих (2020). *Сујџон идола или Како филозофирају чекићем*. Београд: Службени гласник. Предео Јовица Аћин.
- Рос, Вернер (2004). Епилог. *Градац*, XXX(152–153): 207–212. (Двоброј посвећен Ничеу. Уредио Новица Милић).
- Boutang, Pierre-André and Michel Pamart (1995). *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. DVD.
- Свејић, Бојан (2024). Употреба вештачке интелигенције у креирању медијског садржаја у Србији. *Политички живот: часопис за анализу политике*, 27: 79–93. [https://doi.org/10.18485/fpn_pz.2024.27.5]
- Deleuze, Gilles (2015). *Logika smisla*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop. Preveo s francuskog Marko Gregorić.
- Deleuze, Gilles (1995). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- Delez, Žil (2009). *Razlika i ponavljanje*. Beograd: Fedon. Preveo s francuskog Ivan Milenković.
- Delez, Žil (2017). *Šta je stvaralački čin?* Beograd: Fakultet za medije i komunikacije. Prevela Olja Petronić.
- Ђорђевић, Јелена (2009). *Postkultura*. Beograd: Klio.
- Ниће, Фридрих (2017). *Ecce homo: kako postajemo ono što jesmo*. Beograd: Službeni glasnik. Preveo Jovica Aćin.
- Ниће, Фридрих (2005). *Zora: misli o moralnim predrasudama*. Beograd: Dereta. S nemačkog preveo Božidar Zec.
- Smiljanić, Damir (2017). „Prokleti instinkti osrednjosti” – Нићеов прилог негативној карактерологији учењаштва. Novi Sad: Adresa. Zbornik radova: *Niče i kultura resantimana*. Priredio Dragan Prole, 115–146.
- Smith, Daniel W. (2011). On the nature of concepts. *Journal of Philosophy: A Cross/Disciplinary Inquiry*, 6(15): 18–32. [<https://doi.org/10.5840/jphilnepal201161525>]
- Wiame, Aline (2022). Shame as a geophilosophical force. *Subjectivity*, 15(3): 119–134.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

Received: 2025/3/13

Accepted: 2025/7/7

THE CREATIVE DIMENSIONS OF PHILOSOPHY – AROUND DELEUZE’S AND FUTURE INQUIRY “WHAT IS PHILOSOPHY?”

by

NATAŠA S. MILOVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Political Sciences
Jove Ilića 165, Belgrade, Serbia
natasa.milovic@aol.com
<https://orcid.org/0000-0002-1697-0648>

SUMMARY: In this paper, the authors explore the creative dimensions of philosophy. They strive to conceptualize guidelines for understanding what is somewhat inexplicable in the nature of creativity. Furthermore, this is approached by interpreting the background of Deleuze’s (and Guattari’s) questioning of “what is philosophy”. This inquiry by Deleuze (and Guattari) is significant because it considers philosophy as a creative

endeavor. Drawing on some of their insights, the authors extend Deleuze (and Guattarian) motifs that highlight the connection between creation and *necessity*, and creation and *shame*. For a more fundamental understanding of creative in our historical context, there is an opposition between the creative and the investigative, as well as the creator and the investigator, up to the point of their “conflict”. Based on this opposition, and on the differentiation of creativity from investigation, as well as from “content creation”, the authors point to the importance of deeper concern for the creative – whose understanding in our times is distorted by the imperative of hyperproduction of content. It is predicted that perhaps in some new historical circumstances, the creative may become of additional importance for philosophy and humanity.

KEYWORDS: Creative; Necessity; Shame; Concept; Philosophy; (Non)contemporaneity; Deleuze

UDC 343.2/7(497.11)“18”
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697097G>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 5. 11. 2025.
Прихваћен: 13. 11. 2025.

„ТУЧЕЊЕ” КАО НАРОЧИТА ЧИНОВНИЧКА КРИВИЦА У КНЕЖЕВИНИ И КРАЉЕВИНИ СРБИЈИ

БИЉАНА ГАВРИЛОВИЋ ГРБОВИЋ

Универзитет у Крагујевцу, Правни факултет

Лицеја Кнежевине Србије 1

Крагујевац, Србија

bgavrilovic@jura.kg.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-2311-2422>

САЖЕТАК: Право кажњавања је, према мишљењу Слободана Јовановића, код нас увек био симбол власти. У складу с тим, како на почетку уставобранитељског режима, полиција није имала право кажњавања, те је она била окарактерисана као немоћна. Ипак, на основу Полицијске уредбе од 1850. године полиција добија право да кажњава, тј. „добија штап у руке”. С једне стране имајући „одрешене руке”, а с друге, без оштрих казни за злоупотребу права кажњавања, полиција је постала склона да самовласно туче народ, „као волове”. Због тога, 1861. године, изменама и допунама Казнителног законика за Кнежевину Србију (Казнителный законикъ за Княжество Србию), законодавац издваја „тучење” као нарочиту чиновничку кривицу. Другим речима, законодавац је у §125 Казнителног законика прописао казну за оног чиновника, који буде „самовласно кога тукао или тући дао”. Међутим, израз „самовласно тукао или тући дао” био је по много питања споран, па је §125 био различито тумачен и примењиван у пракси. Према томе, расправе које су се водиле поводом §125 Казнителног законика, али и сам предмет нормирања, иницирају интересовање за истраживање.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: „тучење”; чиновници; полиција; кажњавање; расправа

УВОД

По окончању Другог српског устанка, кнез Милош је упоредо са потискивањем турске управе, постављао темеље српској држави, при чему

је за њега један од најважнијих задатака био да се „искорени хајдучија која је имала размере заразе”. Хајдучија је посебно била опасна за државу у стварању, па су „за искорењивање злочина биле неопходне драконске мере”. С тога, почетна тачка полицијског поступања за завођење реда, с обзиром на „сурове нарави”, било је сурово кажњавање: „ухвати ли се какав окорели хајдук или јатак, он је ужасном смрћу испаштао своја недела: јер само физичке муке могле су да произведу ефекат на сурове нарави”. Штавише, јатаци су били кажњавани вешањем и то пред својом кућом, где би остајали „док сами трули не падну” [Павловић, 2023: 116]. Осим тога, оштре полицијске мере за одржавање реда биле су условљене и тиме што су села била прилично раштркана [Павловић, 1997: 212].

У почетку важења уставобранитељског режима, полиција је била веома слаба, јер је искључиво право кажњавања имао суд. Године 1850. доноси се Уредба на основу које полиција добија право да кажњава и то бојем. Али, своје право кажњавања, полиција је злоупотребљавала, пошто је она „углавном била нестручна, слабо организована” и „источњачки осiona” [Павловић, 2008: 464]. Следствено, услед непостојања законског јемства против полицијских злоупотреба, сељаци су били неретко тучени без икаквог правног основа.

Како би се стало на пут самовласном полицијском кажњавању, законодавац је шездесетих година 19. века „тучење” издвојио као „нарочиту чиновничку кривицу”. У ствари, приликом измена и допуна Криминалног (Казнителног) законика за Кнежевину Србију, 1861. године, законодавац је сматрао за потребно да се инкриминише случај када би „чиновник самовласно кога тукао или тући дао” [Јовановић, 1913: 3–4].

Издвајање „тучења” као нарочите чиновничке кривице, само по себи, отвара многа питања. Наиме, најпре се намеће питање који су све разлози навели законодавца да издвоји „тучење” као нарочиту чиновничку кривицу? Затим, у пракси је било спорно шта се подразумева под изразом „самовласно”, као и то шта се све може узети као „тучење”. Све у свему, различита тумачења и бројна питања у вези са применом §125 Казнителног законика за Кнежевину Србију, а нарочито вишеструко враћање правника на ово питање, учинило га је посебним предметом интересовања Правне историје.

ПОЛИЦИЈСКО „БАТИНАЊЕ” У ВРЕМЕ УСТАВОБРАНИТЕЉА

На основу Хатишерифа од 1838. године (тзв. Турског устава) врховна власт је била организована у складу са гледиштем да „чиновништву припада туторство над народом” [Јовановић, 1933: 53]. Сагласно томе, и уставобранитељска идеологија била је изражена у реченици саветника Јеремије Станојевића: „Море народ је пупила, а правитељство тутор, па треба да се стара о њему” [Павловић, 2023: 136]. Следствено, уставобранитељска, тзв. чиновничка влада „претпостављала је јаку полицију”. Међутим, „под уставобранитељима, бар у прво време, полиција није била јака, него напротив, до немоћи слаба” [Јовановић, 1933: 54].

У почетку важења тзв. Турског устава, полицијска немоћ је произлазила из тога што је „власт кажњавања припадала искључиво суду, који је судио чак и иступе, и њему је полиција морала да тужи онога ко није хтео да врши њене наредбе” [Јовановић, 1913: 4]. Међутим, судови, затрпани послом [вид. Јовановић, 1933: 26–28], нису били у стању да добро и брзо „извиђају иступе”, па су „доста олако пуштали оне које би полиција оптужила, под изговором да кривица није доказана”. У таквим околностима, полицији постаје „немогућно да одржава законити поредак у земљи”. Другим речима, без права кажњавања „она је у народу престала изгледати власт”, и на њене позиве људи нису хтели да се одазову [Јовановић, 1913: 5]. Тако је остао забележен случај из ужичког краја где је један сељак „двапут од Срезког Начелника посредством пандура позиван био, и оба два пута, чим је пандуре опазио, одма на земљу легао, и тиме позив власти осујетио”.¹

Поводом непослушности народа, Министарство унутрашњих дела известило је Савет, да се народ тако понаша, јер зна да их „ни пандури, ни Срезки Начелници не смеду за то њиово поступање казнити и предложило је Савету, да је нужно издати наредбу да полицијне Власти могу саме собом овакве упорнике примерено казнити”.² С тим у вези, Савет је нашао да „по законским прописима” полицијске власти имају право да „употребе ’све мере’ ради изналагања криваца и њиховог привођења окружном начелнику” [Јовановић, 1913: 5]. Другим речима, Савет је указао на Уредбу од 8. маја 1839. године у којој је стајало да се среским начелницима ставља у дужност „да мотре да се крађе и поаре у Срезу не догађају, чују ли где о таквима: то да одма онамо изиђу и ’све мере употребе’, да се поаре и кривци изнађу и ови везани Окружном начелнику пошаљу”.³ С тога, Савет је наложио Министарству да изда наредбу полицијским властима, тј. среским начелницима да непослушне најпре блажим мерама „на послушност” приморају, па ако то не могу, онда да их „штапом нагоне да им се по надлежности повинују”.⁴ Уз то, како би спречио злоупотребе, Савет је наложио и да се среским начелницима скрене пажња да се кривци не кажњавају штапом „док се јасно не увиди да се блажијим мерама никако не могу на послушност приморати”.⁵ У супротном, сваки онај који буде „лакоумно или злобно погрешно, строгом одговору и казни ће бити подвргнут”.⁶ Све у свему, „ово саветско решење се, изгледа, односило само на неке кривице, и по свој прилици није много подигло ауторитет полицијске власти” [Јовановић, 1913: 5].

Поводом полицијске немоћи жалио се и сâм министар унутрашњих дела Илија Гарашанин. Он је у *Распису Појечитиљесѣива Унуѣрацѣњи Дела*

¹ Допис Попечительству Внутренњи Дела и Правосудія, бр. 196, од 21. фебруара 1846, *Сборникъ Закона и уредба и уредбены указа изданы у Княжесѣиву Србскомъ*, Београд 1847, 106.

² Исто, 106.

³ Исто, 107.

⁴ Исто, 107.

⁵ Исто, 107.

⁶ Исто, 108.

од 11. јуна 1850. године, навео како се Попечитељство уверило да „полицајне власти у отачеству нашем, које су тога ради постављене, да мир, добар поредак, спокојство и безбедност народа одрже, не могу циљ свој постићи потоме”, јер немају начина за постизање тог циља [Гарашанин, 1850: 284]. Попечитељство је стекло утисак да су се поштени, „мирољубиви” људи „почели осећати утешњени у својим правима грађанским, јер им образ и поштење не допушта гонити се и терати са онима, који презиру благообразје, а за част и поштење не маре” [Гарашанин, 1850: 284]. У том циљу, а ради опште безбедности, „за укротити оне, што су пороцима и развратности одани, и за моћи добре радине у безбедности, спокојству и миру заштитити, Попечитељство Унутрашњих Дела нашло је за неопходно нужно сачинити и височајшем месту поднети пројекат једне уредбе о томе, како ће полицијске власти са полицијским преступницима поступати и како ће их оне казнити...” [Гарашанин, 1850: 284]. С тим у вези, како би се стало на пут томе злу, донета је Полицијска уредба 1850. године, на основу које је полиција добила „власт кажњавања, и, што је главно, власт кажњавања бојем” [Јовановић, 1913: 5]. Према томе, „дотле немоћна, полиција добија сада штап у руке, који је код нас одувек био символ власти” [Јовановић 1933: 56].

Доношењем Полицијске уредбе, влада је, с једне стране „одрешила руке” полицијским чиновницима, док, с друге стране, није обезбедила довољно гаранција против полицијских злоупотреба. Једино јемство против евентуалних полицијских злоупотреба налазило се у Упутству, које је министар унутрашњих дела издао полицијским властима, а поводом примене ове Уредбе. У том Упутству министар Гарашанин је скренуо пажњу полицијским чиновницима да се „’ правда и правда набљудава”” и да се „’ не дају призренијем, злбом, пакошћу и осветом ... руководити”” [Јовановић, 1913: 5–6]. Уз то, министар је навео да се „окожним Начелницима најстроже поставља у дужност, да свагда, а нарочито сада при увођењу овога полицијског законика, добро мотре на потчињене им полицијске власти, како оне са народом поступају, извиђају ли тужбе и оптужени уредно и правилно, надбљудавају ли правду и правцу и т. д. извесно знајући, да ће они за сваку неуредност и непоредак, који би се у повереном им окружју догодио, одговарати”. Јер, „кад човек казни по законнику подлежи, није дужан он никакву обиду или увреду од чиновника трпити, који су управо тога ради постављени, да заштите свакога од обиде и увреде”. Стога, закључује министар унутрашњих дела Гарашанин: „Попечитељство ће ово зато најстрожијој казни оне подвргавати, који напрасито на људе насртају, ове псују, или грде, а још више оне, који би се усудили својом руком самовољно, или преко пандура неуређеним начином и без законог и прописаног поступка и испита без доказане кривице бити; јер Попечитељство Његове Кнежевске Светлости жели, да народ спокојство ужива, и да ни од кога утешњеност у својим правима грађанским не трпи, а још мање од чиновника, но да код ових свагда нађе пристојност, човечност, праведљивост и мелем у сваком случају” [Гарашанин, 1847: 285].

Министрово Упутство за закониту употребу штапа од стране полиције није било поштовано у пракси. Тако, док је пре доношења Полицијске уредбе „чиновник могао злу вољу своју над киме искијати у прикрајку само” и то не често [Јовановић, 1913: 6], то су се од педесетих година батине ударале „на све стране” [Јовановић, 1933: 56]. У том смислу, у *Србским новинама* (1859) је писало да је „батинање, по народу нашем, од како је издат полицијски законик, дакле под видом законитости, тако почело маха преузимати, да је многим нашем човеку догорело већ до ноката, и морамо се чудити стрпљењу наших људи, које су показали у патњи својој”. Забележено је да су батине ударане где се стигло, „у селу или код среске куће, у најгушћој шуми или на сред пута. (...) Као што је неко рекао, сељаци су више поднели боја него што ’во изе од ружне нарави или пијана рабације” [Јовановић, 1933: 66; Павловић, 2023: 154]. У том смислу, често се дешавало да „кмет врши личну вољу због омразе, и осуђује људе на телесну казну”. Штавише, „има доста примера, нарочито из доба око 1860, да су појединци тучени од стране полицијских органа без икаквог законског основа, потпуно самовољно” [Јовановић, 1913: 7].⁷ Јер, у то време, цивилизацијски ниво у Србији је још прилично низак: један професор Лицеја забележио је да „не познајемо угодности; суровост, и неразвијеност опажамо на све стране. Један је Београд и можда нешто Шабац и Смедерево налик што на европске и то мале вароши; на другим је местима свакојако” [Крстић, 2005: 44].

На хартији је било другачије. Крајем марта, јула, септембра и децембра „ћата – писар срески – напомене капетану да треба поднети ’списак полицајних пресуда’ за она три месеца”. Тај тромесечни списак са „удешеним пресудама кад се прегледа код веће власти, ретко се што нађе да на хартији није по закону, а како је управо било, то зна онај што је кажњен и његова плећа”, забележено је у *Србским новинама* [1859].⁸ У случају да су се пак полицијске погрешке и откриле, они су кажњавани каквом опоменом или укором. С тога, оно чиме су санкционисане полицијске злоупотребе постало је предмет подсмеха самих полицијских чиновника: „’Цео товар таквих укора и опомена нек’ шину, само нек’ друго што не раде, па удруж’ Боже!’ То су речи, које су се могле чути од чиновника, кажњених празним речима, које су њих у савест толико дирале, колико и ђон, на коме стоје”, објављено је у *Србским новинама* [1859]. Следствено, реч „полиција постала је синоним ћефа и насиља” [Павловић, 2008: 377].

⁷ Каниц је поступање капетана са сељацима у Кнежевини Србији упоредио са Táblabiró-режимом у предмартовској Угарској [Каниц, 1989: 81].

⁸ Забележено је у *Србским новинама* (1859) да се дешавало и да „начелник окружни или његов помоћник стрпају човека сами у апс, а неки и у гвожђу, избију га колико им се хоће, па у пресуду запишу онако као што форма прописује” [*Србске новине*, 1859, XXVI, 116: 559; 117: 563; 118: 567–568].

ЧИНОВНИЧКА ОДГОВОРНОСТ ПРЕМА §125 КАЗНИТЕЛНОГ ЗАКОНИКА

У Казнителном законнику за Кнежевину Србију од 1860. године законодавац је предвидео групу кривичних дела, која је обухватала „злочинства и преступе чиновника у званичној дужности” (Глава 11). С тим у вези, у §125 било је прописано да ће „чиновник који у знању изврши казну када ова није законим путем никако ни изречена или у већој мери и строжије него што је изречена, да се казни лишењем звања и затвором до пет година, а по величини кривице и пакости заточењем до десет година. Ако је то из непажње учинио да се лиши звања” [Ценић, 1866: 480]. Међутим, само годину дана касније, 1861. године, законодавац је изменио и допунио §125. Тако, измењени §125 Казнителног законика је гласио: „Чиновник који би самовласно кога тукао или тући дао, или би преко границе своје власти, коју му је закон положио, кога казнио, као и који у знању изврши казну, када ова није законим путем никако ни изречена, или у већој мери и строжије но што је изречена, да се казни лишењем звања и затвором до пет година, а по величини кривице и пакости, заточењем до десет година. Ако је то из непажње учињено, или има други олакшавајући околности, да се казни затвором од годину дана” [Ценић, 1866: 480–481]. Наиме, мотив за измене §125 Казнителног законика видео се у томе што су телесну казну, која је постојала у Казнителном законнику, „нарочито злоупотребљавали полицијски органи, којима је Уредбом од 1850. дата власт кажњавања бојем да би се ауторитет власти ’до уваженија’ довео и да народ осети да ће га за ’непослушност и неиспуњење налога брза и у месту без одлагања казна постићи’”. Речју Драгослава Јовановића, „требало је пружити могућности томе народу, тученоме ’горе од вола’ да се на неки начин заштити од чиновника које би умераво једино страх од казне”. С тога, у Казнителни законик су 1861. године „унете скоро оне исте речи, које је употребио Гарашанин, спроводећи полицијским властима Уредбу од 1850”, приметио је Јовановић [1913: 9].

Само неколико година од измена §125, за време Намесништва, полиција казном батинања (боја) настоји да поврати изгубљени ауторитет због убиства Кнеза (кога није успела да сачува). „Батине су ударане без много ислеђивања и утврђивања кривице: ’Прво га цепни, па му онда тражи параграф!’” [Јовановић, 1990: 94–95]. Међутим, „овако душманско батинање” није под Намесништвом било правило, већ изузетак, јер са појавом ђака социјалиста који показују „осетљивије нарави” јавља се и знатна промена у односу народа (грађана) према полицијском батинању: „Под ранијим режимима батинани су сељаци, који су ћутали и трпели, али када су под Намесништвом стали батинати представнике интелигенције, они су дигли ларму као да је Намесништво најгори режим на свету” [Јовановић, 1990: 94]. Све у свему, услед промењених друштвених околности, које су условиле и различиту примену измењеног §125 у пракси, правници су се нашли у недоумици поводом неких питања.

У стручној јавности се, најпре, водила расправа око тога да ли се израз „самовласно тукао или тући дао” односи само на „самовласно извршење

телесне казне” или и на „друге случајеве тучења од стране чиновника, нпр. када би он у љутини, приликом вршења службе, кога истукао или наредио потчињенима да то ураде онако како би то могло, у љутини или иначе, да уради какво лице које није чиновник или и сам чиновник, када није у званичној дужности” [Јовановић, 1913: 8]. Према мишљењу М. Миљковића у време измена и допуна Казнителног законика, док је постојала телесна казна, израз самовласно је значио да „чиновник не сме, без пресуде, никога тући ни дати тући”. Али, „од како је телесна казна укинута, ова се одредба односила само на случајеве, када чиновник у љутини или изазван, приликом вршења службе, кога истуче или нареди потчињенима да то ураде” [Јовановић, 1913: 8].⁹ Насупрот овоме, Јев. Поповић је сматрао да се под §125 подразумевала само ситуација када би чиновник самовласно извршио телесну казну, а не и када би кога тукао у љутини [Поповић, 1911: 115].¹⁰ Наиме, до различитих ставова је дошло, између осталог, и због тога што у време измена и допуна Казнителног законика, у протоколу Државног савета, није била записана дискусија која се том приликом водила. Међутим, председник комисије, којој је било поверено да изврши измене и допуне Законика био је Ђорђе Ценић, који је пет година након тога издао свој Коментар Казненог законика и, због тога, био најпозванији да „каже шта су значиле оне измене које је баш он предложио и како их је Савет разумео и као законодаван чинилац усвојио” [Јовановић, 1913: 12]. У том смислу, у Коментару је писало да „казнимо је ако какав чиновник, који би макар и имао власти да казнима дела ислеђује, па кривце и казни, ако би дакле такав чиновник без да дело ислеђује или без да прописаним начином ствар извиди и пресуду изрече, или без да је зар и имао повода да кога на испит узме тек онако у љутини на кога сам напао, те тако рећи на доват изтукао га или заповедио коме од подручни му да кога туче; или кога прописаним начином казни, али није према прописима закона пресуду над њиме изрекао па га на основу пресуде казнио; или изрекао је пресуду, али је већу казну изрекао него што је по закону имао власти да изрекне...” [Ценић, 1866: 481–482]. Према томе, из Ценићевог мишљења изнетог у Коментару произлазило је да се изрази „самовласно тукао” несумњиво односе и на остале врсте самовласног тучења и да, отуда, укидање телесне казне није било ни од каквог утицаја на њихово важење”, закључио је Јовановић, који се и приклонио Ценићевом и Миљковићевом ставу да су изразом „самовласно тучење” обухваћени и „остали случајеве тучења”, а не само „самовласно извршење телесне казне” [1913: 12–13].

Друго питање, које се постављало поводом §125 Казнителног законика, било је питање каква дела потпадају под тај параграф? Другим речима,

⁹ „Закон о укидању телесне казне, којим је казна боја избрисана из казног система Србије, донет је 11. децембра 1873. с тим што је имао да ступи на снагу на Цвети 1874” [Гавриловић, 2022: 26].

¹⁰ Према мишљењу Д. Јовановића ако би се прихватило Поповићево мишљење (забрањено искључиво самовласно извршење телесне казне) „онда се мора узети да тај пропис више не важи од како су законом од 11. децембра 1873. укинуте тачке 7 §12 и тачке 3 §-а 310. Казн. зак. које су предвиђале телесну казну – бој, „као и сва наређења стојећа у свези са тим тачкама” [1913: 10].

било је спорно шта се сматра под изразом „тући”, да ли се „шамар или ћушка” могу подвести под §125 Казнителног законика.¹¹

Речју, Миљковића, „тучење (...) према појимању народа садржи извесну злоставу и повреду тела, дакле извесне последице по здравље дотичнога”. Дакле, „тучење се мора подвести под појам повреде тела. А ћушка или шамар, међутим, по правилу немају никаквих озбиљних последица”. Стога, „шамар или ћушка се сматрају као увреда”, а само „изузетно, када је шамар тако интезиван, да он изазове какву повреду тела, он престаје бити увреда, већ прелази у повреду и онда се дело као такво има квалификовати и судити”, сматрао је Миљковић [1911: 268, 270]. У истом смислу, изјаснио се и Тома Живановић, истичући да се „ћушање или шамар могу према околностима оквалификовати и као увреда”, као и да ће „шамар и ћушање бити тучење само онда, када је од чиновника неко више пута ошамарен или дуже ћушан” [1923: 343]. Насупрот Миљковићу и Живановићу, Поповић је сматрао да се изразом „тући мисли на ударање, бијење, а не мисли се на какве рђаве последице по здравље бијеног или тученог”. Сагласно томе, Поповић је сматрао да се и „шамар и ћушање” има подвести под §125, а не под §213”, којим се регулише кривично дело увреде части. Јер, „ни у једном од ових случајева није тежиште питања у томе, колико је неко претрпео од злоупотребе власти”. Према томе „држава, прописујући велике казне за такве кривице, тежи и хоће да заштити интересе појединих приватних лица од самовоље чиновника, па у томе иде тако далеко да и нехатне кривице оштро кажњава” [Поповић, 1911: 116, 119].

Поводом питања да ли се шамар може подвести под §125 Казнителног законика и судска пракса је била подељена. С тим у вези, сликовит је случај где је један човек био „оптужен зато, што је као шеф железничке станице (...), у канцеларији станице опалио шамар (...) трг. помоћнику”. Првостепени београдски суд је оценио и у образложењу пресуде, од 17. новембра 1910. године, № 12260, навео да у „радњи оптуженога, што је у својој канцеларији, као шеф станице ошамарио прив. тужиоца стоји дело из §125 К. зак., а не дело из §213 К. зак., јер је оптужени ово дело извршио као државни чиновник, а за појам овог дела није потребно да постоји и повреда тела на оном месту, које је било предмет самовласне туче, већ је довољно да је извесни чиновник свој званични рад везао са самовласном тучом, а то је овде и учињено” [Ђуричић, 1911: 274]. Одлуку првостепеног суда потврдио је и Апелациони суд (II 31. јануара 1911. године, № 518). Међутим, по изјављеним жалбама I одељење Касационог суда уништило је ову пресуду следећим примедбама: „Одобравајући пресуду првост. суда, Апелациони Суд погрешно налази, да у радњи опт. (...), што је у својој канцеларији ударио један шамар приватном тужиоцу, стоји представљено дело из §125 Казн. зак. погрешно зато, што се под изразима ’тукао или тући дао’ који су у овом законском пропису употребљени, има разумети таква радња, која долази под појам злостављања, а такав се карактер не

¹¹ Било је неспорно да „тучење треба да је извршено од чиновника при вршењу какве званичне дужности” [Живановић, 1913: 73].

може дати инкриминованој радњи оптуженога”. Ове примедбе одељења Касационог суда потврдила је и Општа седница Касационог суда [Ђуричић, 1911: 274].¹² Међутим, то није била прва одлука Опште седнице Касационог суда о овом питању. Наиме, још 1909. године изјаснио се Касациони суд у истом смислу: „Под изразом тукао или тући дао у §125. Казн. зак., има се разумети само таква недопуштена радња, која долази под појам злостављања, а не и кад се неко ошамари и ћуши, што по нашем закону јесте увреда делом (реална инјурија)”.¹³ Све у свему, и став Касационог суда (оба пута) и став већине чланова стручне јавности био је да је законодавац, регулишући §125, 1861. године, „имао на уму теже случајеве као: злоставе и телесне повреде, а не и увреде делом” [Ђуричић, 1911: 274].

Напоследку, у вези са §125 скренута је пажња да је неопходно да се прави разлика између лаких и тешких повреда, као последица чиновничког „гучења”. Тако, у случају да чиновник, приликом вршења своје дужности, нанесе лаке телесне повреде неком лицу, то се имало квалификовати као кривица из §125 Казнителног законика. Јер, речју Миљковића, „познато је нарочито, да иследници кад икад хоће да злоупотребе своју власт, те, да би изнудили признање код каквог јогунастог злочинца, наређују својим потчињенима да овога туку и злостављају, а покадшто то и сами чине. Законодавац, дакле, хотећи да спречи овакву злоупотребу власти изречно забрањује такву злоставу и казни је много строже, но што се казни лака повреда тела, коју лица у приватном животу једно другом нанесу” [Миљковић, 1911: 270–271]. С друге стране, у случају тешке повреде тела¹⁴, с обзиром на то да се у §177 Казнителног законика прописивало за тешку повреду „највећа мера затвора или робија са максимумом до 15 година, онда ако би тешку повреду извршио чиновник” имало је да се узме да „постоји идеални стицај кривица из §125 и §177” [Миљковић, 1911: 272].

Све у свему, временом се „релативно све ређе имало прилике” да се §125 Казнителног законика примени. Јер, променио се свет, „грубе нарави” потиснуте су „осетљивијим”, за чиновнике долазили су „образованији и питомији људи који нису намерно злоупотребљавали своју власт кажњавања” [Јовановић, 1913: 17]. Због тога, приликом израде Пројекта Кривичног законика за Краљевину Србију од 1910. године, „у глави XXVIII (§§311–329), која говори о злочинима чиновника у службеној дужности” законодавац „није предвидео нарочиту кривицу туче или наносења телесне повреде од стране чиновника у службеној дужности” Јовановић, 1913: 17–18]. Како је то наведено у Мотивима Пројекта, „оваква одредба не би ни била целисходна, ни практична”. Јер, „повреда тела је већ по себи један тежи деликат и казни се према величини повреде, доста строгим казнама”. Осим тога, судија је имао довољно простора да оцени околности под којима је оваква кривица у службеној дужности учињена и према томе

¹² О. с. 13. мај 1911. године, № 6324 [Ђуричић, 1911: 274].

¹³ О. о. 27. априла, 1909. године, Бр. 4882. – О. о. с. 12. јуна, 1909. године, Бр. 7217 [Никетић, 1920: 93].

¹⁴ Под тешком повредом тела се сматрала она повреда, која је за последицу имала боловање дуже од 30 дана, осакаћење или сталну неспособност за рад [Миљковић, 1910: 272].

да изрекне казну [*Пројекат и мојиви*, 1910: 689]. Штавише, у прилог непрописивања нарочите кривице за тучу или наношење телесне повреде од стране чиновника у службеној дужности ишло је и то да ту кривицу нису помињали ни новији законици [*Пројекат и мојиви*, 1910: 689]. Међутим, како услед избијања Првог светског рата, Пројекат Кривичног законика за Краљевину Србију није озакоњен, то је §125 Казнителног законика остао да важи до окончања процеса унификације материјалног кривичног права у југословенској Краљевини.

ЗАКЉУЧАК

У време прве владавине кнеза Милоша, полиција је посредством драконских мера одржавала ред. Ради сузбијања заосталог турског менталитета и „грубих нарави” коришћене су сурове казне попут вешања, стављања на точак и сл. С друге стране, почетак уставобранитељског режима обележила је „до немоћи слаба” полиција. Разлог полицијске немоћи видео се у томе што је право кажњавања било у искључивој надлежности суда. Због тога, народ је постао непослушан у односу на полицију, није се одазивао полицијским позивима, нити се покоравао њиховим наредбама. С тим у вези, Министарство унутрашњих дела и министар Илија Гарашанин жалили су се да полиција не поседује механизам да „мир, добар поредак, спокојство и безбедност народа одрже”. На жалбе о полицијској немоћи „одговорено” је доношењем Полицијске уредбе, 1850. године, на основу које је полиција добила право кажњавања, и то кажњавања бојем. Следствено, „дотле немоћна, полиција добија штап у руке, који је код нас одувек био символ власти”.

Додељујући право кажњавања, а притом не прописујући никакво јемство против евентуалних злоупотреба, влада је на основу Уредбе од 1850. године, полицијским чиновницима „одршила руке”. Једина препрека, која је стајала на путу полицијских злоупотреба, било је упутство за примену Полицијске уредбе, које је издао Гарашанин, а у коме је наведено да ће „попечитељство ово зато најстрожијој казни оне подвргавати, који напрасито на људе насртају, ове псују, или грде, а још више оне, који би се усудили својом руком самовољно, или преко пандура неуређеним начином и без законаг и прописаног поступка и испита без доказане кривице бити”. Међутим, те „најстроже” казне у пракси су се сводиле на понеку опомену или укор. Због тога, крајем педесетих година 19. века, реч „полиција постала је синоним ћефа и насиља”.

Како би стао на пут самовољном полицијском батинању, „насиљу и ћефу”, законодавац 1861. године мења и допуњава §125 Казнителног законика за Кнежевину Србију, нарочито кажњавајући самовласно чиновничко тучење. У том смислу било је прописано да „чиновник који би самовласно кога тукао или тући дао” да се казни одређеним казнама (лишењем звања; лишењем слободе). Уз то, законодавчева интервенција била је резултат и тога што се свет у Кнежевини Србији променио. Некадашње „грубе нарави” постајале су све „осетљивије”.

Услед процеса развитка друштва и промене „нарави”, иако на први поглед јасан, §125 је у пракси различито тумачен и примењиван. Тако је спорно било шта се подразумева под изразом „самовласно”, тј. постављало се питање да ли се под тим подразумева само „самовласно извршење телесне казне” или и случај када би службеник кога у „љутини тукао или тући дао”. Већина стручне јавности, као и председник Комисије, која је радила на изменама Казнителног законика, Ђорђе Ценић, била је става да се под изразом „самовласно тучење” обухваћени и „остали случајеви тучења”, а не само „самовласно извршење телесне казне”. Друго питање, које је дошло чак пред Касациони суд, и то два пута, било је питање шта се подразумева под „тучењем”, тј. да ли се под тај израз могу подвести и шамар или ћушка? Другим речима, процес који почиње са појавом „осетљивијих нарави” и интелигенције завршава се правном дилемом да ли чиновник сме да удари шамар или ћушку, о коме Касациони суд доноси своју одлуку. Тим поводом, изношени су аргументи и за и против тога да се и шамар и ћушање могу подвести под §125 Казнителног законика. Ипак, и став Касационог суда (оба пута) и став већине стручне јавности је био да је законодавац, регулишући §125, 1861. године, „имао на уму теже случајеве као: злоставе и телесне повреде, а не и увреде делом”, тј. не и шамар и ћушку.

Све у свему, услед промене друштва, персоналне структуре полицијских чиновника, који су временом постајали образованији и питомији, али и под утицајем страног законодавства, престала је потреба за нарочитом инкриминацијом чиновничког „тучења”. Тако, приликом писања Пројекта Кривичног законика за Краљевину Србију, из практичних разлога и разлога целисходности, у групи кривичних дела „о злочинима чиновника у службеној дужности” изостављено је „тучење” као „нарочита чиновничка кривица”. Међутим, како услед друштвено-политичких неприлика Пројекат није озаконен, то је §125 Казнителног законика остао да важи до окончања унификационог процеса материјалног кривичног права у југословенској Краљевини.

ЗАХВАЛНИЦА

Рад је резултат научноистраживачког рада аутора у оквиру програма истраживања Правног факултета Универзитета у Крагујевцу за 2026. годину, који се финансира из средстава Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Гарашанин, Илија (1850). Распис Попечитељства Унутрашњих дела свим окружним начелствима и Управитељу вароши Београда, П. No 1602, од 11. јуна 1850. *Србске новине*, 4. јула 1850, 75.
- Гавриловић, Биљана (2022). Правноисторијски осврт на телесне казне у српском праву. *Усклађивање правног система Србије са стандардима Европске уније*. Уредник:

- Снежана Соковић. Крагујевац: Правни факултет, Институт за правне и друштвене науке, X: 19–28. [<https://doi.org/10.46793/UPSSX.019G>]
- Допис Попечителству Внутренњи Дела и Правосудја (1847). Бр. 196, од 21. фебруара 1846. *Сборникъ Закона и уредба и уредбены указа изданы у Княжеству Србскомъ*. У Београду: печатано у Књигопечатњи Княжества Србскогъ.
- Ђуричић, Марко С. (1911). Белешке из судске праксе по кривичним делима – критичко излагање. *Полицијски ѿласник*, VII(35): 274.
- Живановић, Тома (1913). *Кривични (Казнени) Законик и Законик о ѿосѿујуку судском у кривичним делима Краљевине Србије с крајким објашњењем (с обзиром на одлуке Касационој Суда)*. Београд: Књижар издавач Геца Кон.
- Живановић, Тома (1923). *Основи Кривичној ѿрава: ѿсебни гео*, II књига. Београд: Издавачка књижарница Геца Кона.
- Јовановић, Драгослав Б. (1913). *Још једно ѿумачење §125. Казн. законика*. Београд: Штампарија „Доситије Обрадовић”.
- Јовановић, Слободан (1933). *Усѿавобраниѿельи и ѿхова влада (1838–1858)*. Београд: Издавачка књижарница Геца Кона.
- Јовановић, Слободан (1990). *Влада Милана Обреновића*. I. Београд: Београдски издавачко-графички завод, Југославијапублик и Српска књижевна задруга.
- Каниц, Феликс (1989). *Србија и сѿановниѿиѿво од римској доба до краја XIX века*. Књига II, Београд: Српска књижевна задруга.
- Крстић, Никола (2005). *Дневник: јавни живојѿ I, 9. аѿрил 1864 – 18. децембар 1867*. Приредило Милош Јагодић. Београд: Завод за уѿбенике и наставна средства.
- Миљковић, М. (1911). Тумачење §125. Казн. Зак. *Архив за ѿравне и друѿѿивене науке*. књ. X, 4: 267–275.
- Никетић, Гојко (1920). *Казнени законик и кривични судски ѿосѿујак: ѿројѿумачени и објашњењени одлукама одељења и оѿѿѿѿе седнице касационој суда: са догајком ѿолицијске уредбе, Закона о исѿражним власѿима*. Београд: Г. Кон.
- Србске новине* (1859). Погледъ на нашу полицајну струку, XXVI, 116, 3. октобар 1859, 559; 6. октобар 1859, 563; 118, 8. октобар 1859, 567–568.
- Павловић, Марко (1997). *Преображенски усѿав – ѿрви срѿски усѿав*. Крагујевац: Погледи.
- Павловић, Марко (2008). *Правна европеизација Србије 1804–1914*. Крагујевац: Правни факултет Универзитета у Крагујевцу, Институт за правне и друштвене науке, НИП Погледи.
- Павловић, Марко (2023). *Срѿско ѿраво од VII до XX века*. Крагујевац: Надежда Павловић.
- Поповић, Јев. М. (1911). Прилог к тумачењу §125. казн. закона. *Архив за ѿравне и друѿѿивене науке*, XI(2): 113–122.
- Пројекат и моѿиви Казненој законика за Краљевину Србију* (1910). Београд: Министарство правде.
- Ценић, Д. Ђорђе (1866). *Објаснењ Казнителногъ законика за Княжество Србию*, Београд: Државна штампарија.

“BEATING” AS A SPECIAL OFFICIAL CRIME IN THE PRINCIPLE
AND KINGDOM OF SERBIA

by

BILJANA GAVRILOVIĆ-GRBOVIĆ
University of Kragujevac, Faculty of Law
Liceja Kneževine Srbije 1
Kragujevac, Serbia
bgavrilovic@jura.kg.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0002-2311-2422>

SUMMARY: According to Slobodan Jovanović, the right to punish has always been a symbol of power in our country. Accordingly, since at the beginning of the constitutional regime, the police did not have the right to punish, they were characterized as powerless. However, based on the Police Regulation of 1850, the police were given the right to punish, i.e. “they got a stick in their hands”. On the one hand, having “free hands”, and on the other, without harsh penalties for abuse of the right to punish, the police became inclined to beat the people arbitrarily, “like oxen”. Therefore, in 1861, with amendments and supplements to the Criminal Code for the Principality of Serbia, the legislator singled out “beating” as a special official crime. In other words, in §125 of the Penal Code, the legislator prescribed a penalty for an official who “unauthorizedly beats or causes someone to be beaten.” However, the expression “unauthorizedly beats or causes someone to be beaten” was controversial in many ways, and §125 was interpreted and applied in practice in different ways. Therefore, the discussions that took place regarding §125 of the Penal Code, but also the subject of regulation itself, initiate interest in research. The sensitivity of the issue regulated by §125 of the Criminal Code led to its different interpretation in practice. Thus, it was debatable whether the term “unauthorized” meant the unauthorized execution of corporal punishment or a case where an official beat someone in anger. The prevailing attitude among the professional community was that it was a case where an official beat someone in anger. Another issue that gained such importance, that it even found itself before the Court of Cassation twice, was the question of what is considered beating, i.e. whether a slap can also be included under that term. The Court of Cassation, as well as the professional community, were of the opinion that the legislator, when regulating §125 of the Criminal Code, did not have in mind a slap, but only serious injuries. All in all, the process that begins with the emergence of the intelligentsia in Serbia (which raised its voice against the previously self-imposed police beatings) ends with the legal dilemma of whether an official is allowed to slap someone.

KEYWORDS: “Beating”; Officials; Police; Punishment; Discussion

UDC 343:929 Reiss A.(049.32)
UDC 316.75(497.11)¹⁹(049.32)
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697111M>
ПРЕГЛЕДНА СТУДИЈА
Примљен: 23. 10. 2025.
Прихваћен: 27. 10. 2025.

ДРАГОЦЕНИ ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊУ ЛИКА И ДЕЛА ДР АРЧИБАЛДА РАЈСА И ЗНАЧАЈ РЕАКТУЕЛИЗАЦИЈЕ Његових ПОРУКА И ОПОМЕНА ЗА САВРЕМЕНО ПОКОЛЕЊЕ СРБА¹

ЉУБИША Р. МИТРОВИЋ

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Ђирила и Методија 1, Ниш, Србија
ljubisa.mitrovic@filfak.ni.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0003-0225-4218>

САЖЕТАК: Рад представља проширени осврт на научну монографију проф. др Уроша Шуваковића *Р. А. Рајс: Пред злочином није моћућа неутралност*, која је у кратком времену од свега неколико месеци доживела чак два издања. Кроз анализу садржаја ове монографије, аутор указује на њен значај као социолошког штива, те на оригиналност Шуваковићевог читања Рајсових дела, посебно оног најпознатијег у нас – *Чујте Срби!* – као социолошке анализе међуратног српског (југословенског) друштва, при чему аргументује Рајсов допринос низу посебних социологија. Аутор рада такође заступа становиште да је потребно реafirмисати Рајсове идеале у савременом српском друштву које се суочава са проблемима сличним оним са којима се суочавало и у периоду после Првог светског рата. Истовремено, аутор овог рада указује да Шуваковићева монографија представља вредан научни допринос и социологији професије и етици позива. У том смислу, аутор изводи оговарајуће закључке и препоруке како за садашње просветне власти, тако и за социолошку академску заједницу.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Родолф Арчибалд Рајс (1875–1929); социолошки допринос; Урош Шуваковић

¹ Урош В. Шуваковић, *Р. А. Рајс: Пред злочином није моћућа неутралност*. Нови Сад: Матица српска и Архив Војводине; Београд: Универзитет у Београду – Факултет за образовање учитеља и васпитача (2024; и друго, допуњено издање 2025).

и храбрим ратницима критички сагледавао послератно кварење српске елите (политичке олигархије, псеудо-интелигенције, настајуће лумпенбуржоазije и новог поколења). То га је мотивисало, да као добронамерни посматрач (сведок) свог живота, у лето 1928. напише тестаментарну књигу, као своју опоруку и аманет српском народу, завештајући да она буде објављена после његове смрти, а његово срце буде у урни похрањено на споменику српским борцима на Кајмакчалану. Тај рукопис *Чујте Срби!* завршава се поруком: „Упркос свему, ја верујем у будућност вашег народа ... Судбина вам је у властитим рукама: блистава будућност или поново ропство!”

О судбини овог рукописа говори сама чињеница да је, из разлога политичке коректности, остао необјављен и у монархистичкој Југославији и у Брозовом монопартијском социјализму. Први превод и објављивање у целини на српском језику доживео је тек 1997. године [Рајс, 1997], уз препоруку Добрице Ћосића [Ћосић, 1997] и рецензентско слово академика историчара Владимира Стојанчевића [Стојанчевић, 1997]. Од тада је ова тестаментарна књига – интердисциплинарна студија др Рајса доживела педесетак издања у земљи и нашој дијаспори. Треба, међутим, рећи: прву целовиту научну студију монографског карактера доживела је из рукописа цењеног колеге и професора др Уроша В. Шуваковића: *Р. А. Рајс: њед злочинот није мојућа неутралност: (поводом 110 година од доласка у Србију и 95 година од смрти)* (2024), да би потом одмах уследило и њено друго, допуњено издање поводом 150-годишњице Рајсовог рођења [Шуваковић, 2025]. Наравно, Шуваковић је у својој научној монографији узео у обзир не само Рајсову најславнију, тестаментарну књигу, већ је имао у виду читав његов опус који се односи на период од 1914. до Рајсове смрти 1929, укључујући и архивску грађу (што је права реткост када су социолошка истраживања у питању). С правом и луцидно колега Александар Раствоић [2025] је у приказу „Увек актуелне поруке Арчибалда Рајса” у *Социолошком њрељеду*, Шуваковићеву студију оценио као оригиналан приступ с обзиром на то да указује на социолошке димензије Рајсових истраживања, које до сада у научној јавности нису биле уочене и адекватно валоризоване. О интересовању за Шуваковићеву књигу сведочи и то да су два млађа истраживача објавила своја виђења првог издања Шуваковићеве монографије: мср Алекса Поповић приказ у часопису *Балканске синџезе*, а докторанткиња мср Невена Јаковљевић [Јаковљевић, 2025] на енглеском језику осврт у часопису *Српска њолиџичка мисао*. У овом раду користиће се проширено издање монографије проф. Шуваковића из 2025. године, допуњено с два нова поглавља (прво и седмо): „Методолошке напомене о значају друштвено-историјског контекста за објашњење и разумевање догађаја и ставова на примеру Рајсових ставова о ’женском питању” и „Рајс о универзитету, универзитетским професорима, студентима и омладини уопште”.

МОНОГРАФИЈА УРОША ШУВАКОВИЋА О РАЈСУ – ДРАГОЦЕН ДАР НАШОЈ СОЦИОЛОШКОЈ ПРОФЕСИОНАЛНОЈ ЗАЈЕДНИЦИ И РЕАКТУЕЛИЗАЦИЈА ТЕСТАМЕНТАРНИХ РАЈСОВИХ ПОРУКА ЗА ПАТРИОТСКО ВАСПИТАЊЕ САВРЕМЕНОГ ПОКОЛЕЊА СРБА

Проф. др Урош В. Шуваковић² припада средњој генерацији наших најзначајнијих српских политиколога – социолога и универзитетских наставника. Један је од врских настављаца методолошке школе легендарног проф. др Славка Милосављевића и афирмисани истраживач-научник, руководилац и учесник бројних пројеката. Аутор је бројних студија у друштвеним наукама, посебно о Косову и Метохији, универзитетских уџбеника и научних монографија и преко 180 научних чланака објављених у земљи и иностранству; одговорни је уредник за универзитетска и вануџбеничка издања у Заводу за уџбенике (Београд), био је главни и одговорни уредник часописа *Социолошки преглед* (2017–2022). Критички ангажован интелектуалац и угледни професор на бројним факултетима и универзитетима код нас и у иностранству. Између осталог, члан је Уређивачког одбора и одговорни уредник петотомног издања *Избраних дела Арчибалда Рајса* (2019).

И ма колико да је избор теме и проблема које ћемо истраживати у науци, према методолошким правилима и логици социологије сазнања, превасходно детерминисан онтолошким контекстом и социо-културним изазовима, као и теоријском оријентацијом аутора, има неке „тајне везе“ да је то, између осталог, условљено и избором скривених моћи алатки: интуиције, колективно несвесног, стваралачком енергијом, филозофијом живота аутора (Р. Штајнер, К. Јунг, А. Бергсон...) или пак „избором по сродности“ (Гете) и избором филозофије и етиком позива. Својевремено је, још у првој половини 19. века, Ј. Г. Фихте, у „Првом уводу о знању о науци“ [Fichte, 1845: 433], овај феномен дефинисао у духу његове филозофије образовања, поруком: „Какву филозофију изаберете то зависи од тога какав сте човек!“, тј. сваки човек дела и поступа, свесно или несвесно, по логици оне филозофије какав је он и као човек. Италијански методолог А. Ђили, у својој студији *Како се исцртајује: водич у друштвеним исцртавањима* [Gilli, 1974] пак, пише да избор проблема истраживања открива какву теоријску оријентацију и поглед на свет следите (регресиван, конзервативан или прогресиван). Чини нам се да се на избор теме монографије Уроша Шуваковића може применити овај „кључ“. Главни јунаци његове студије су слободољубив патриотски српски народ у Великом рату, социолошке карактеристике међуратног српског (југословенског) друштва у раслојавању, његове карактеристике (врлине и мане), али и часна мисија два Швајцарца (Арчибалда Рајса и Дика Мартија) као примери етике позива и херојства „да пред злочином није могућа неутралност“, те да треба имати достојанство и храброст – истину саопштити!

² <https://orcid.org/0000-0002-2141-8698>

У својој структури Шуваковићева монографија, поред „Предговора”, садржи следеће главе: 1. Методолошке напомене о значају друштвено-историјског контекста за објашњење и разумевање догађаја и ставова на прилику Рајсових ставова о „женском питању”; 2. Допринос Арчибалда Рајса социолошком проучавању међуратног српског друштва; 3. Актуелност дела Арчибалда Рајса „Чујте Срби!” у савременом добу; 4. Др Арчибалд Рајс у Првом светском рату: етика светског криминалисте и српског ратника; 5. Рајс о „комитском питању”; 6. Зашто је Рајс хтео да напусти Краљевину СХС, непуну годину пред своју смрт; 7. Рајс о универзитету, универзитетским професорима, студентима и омладини уопште; 8. Херојство је истину саопштити – примери часних Швајцараца – Арчибалда Рајса и Дика Мартија.

У „Предговору”, Шуваковић, најпре, указује на значај неговања културе памћења у једном народу за очување и развијање његовог групног идентитета, те какву је улогу одиграо др Арчибалд Рајс у креирању перцепције о Србима у Великом рату. Његов допринос био је велики – да се у светској јавности „Срби перципирају као мали, али слободарски народ, који своју слободу плаћа највећом жртвом. Поставши, у тешким данима, не само сведок већ и пријатељ Срба, и то по цену личне жртве, Рајс је хвалио врлине српског народа и, истовремено, жигосао његове највеће мане” [Шуваковић, 2025: 8].

У наставку нашег приказа даћемо глобални осврт на социолошке домете Шуваковићеве монографске студије. Најпре, морамо истаћи њен примарни значај: она попуњава нашу сазнајну социолошку слику о вредностима и донетима Рајсовог списа *Чујте Срби!* чиме се остварује препорука академика Владимира Стојанчевића (дата у његовој рецензији, приликом првог објављивања Рајсовог дела на српски језик, 1997): „да пред нашом науком предстоји рад на једној темељној историјско-психолошкој, историјско-социолошкој студији, да, у наше време, процени и утврди тачност и објектвност налаза Рајсовог, и данас актуелног, списа необичне садржине и поруке” [Стојанчевић, 1997: 105].

Професор др Урош Шуваковић као врстан методолог, снагом своје научне културе, као и одличним знањем медицинске и патолошке социологије, валоризовао је бројне радове Арчибалда Рајса и дошао до значајних резултата и закључака, да је овај доктор хемије и експерт за криминалистику, поседовао и социолошку културу, те је у својој анализи, користио бројне методе и технике истраживања: не само из природних наука већ и друштвено-хуманистичких (од компаративно-историјске методе, преко анализе садржаја, анкетних истраживања, интервјуа, посматрања са учествовањем, до студије случаја). Поштујући професионалну етику позива: свестраност и објективност у истраживању истине, те имајући пуну одговорност у својој публицистичкој делатности и медијском саопштавању европској и светској јавности резултата своје експертизе, Рајс је стекао ауторитет ангажованог сведока и хуманитарца, чијим се налазима/извештајима веровало у свету. Тако је у данима великих ратних невоља и борбе за слободу, српски народ добио великог и искреног пријатеља, који га

је пратио од Србије, преко Албаније, до Вида, Солуна, преко Кајмакчала-на до ослобођења Србије и осталих народа и покрајина на југо-простору. Само такав, научно-интелектуални див и хуманиста могао је у свој теста-ментарни спис *Чујте Срби!* да запише:

„Чујте Срби! Био сам са вама када сте били у невољи. Делио сам с вама те патње и, да бих то могао, жртвовао сам сјајан живот и веома лепу каријеру која је много обећавала. Заволео сам вас јер сам на делу видео ваше људе из народа у биткама и пресудним тренуцима, када се препознаје истински карактер неке нације ... Видео сам, међутим, и мане, мане које су се ужасно исказале после рата. Неке ваше мане ће, ако их не отклоните, бити погубне по вашу нацију. Не бих вам био пријатељ ако не бих повикао „чувајте се” и ако вам не бих, уз врлине, које су истинске и лепе, указао, као у огледалу, на ваше лоше стране ... Међутим, нећете имати то огледало у рукама док сам ја у животу. Наћи ћете га у мојим списима. То ће бити последња услуга коју ћу вам учинити” [Рајс, 1997: 29].

Својом књигом *Р. А. Рајс: Пред злочином није моћућа неутралност*, професор Шуваковић дао је целовиту анализу лика и дела Р. А. Рајса, као научника и хуманисте и искреног пријатеља и саборца Срба, доказујући да његов тестаментарни спис *Чујте Срби!* представља социолошко огледало у форми темељне монографије: о епској карактерологији и епопеји српског слободољубивог народа у Великом рату, али и његовом посрнућу у међуратном периоду, праћено озбиљном политичком, социјалном и духовном и моралном патологијом његове политичке олигархије и интелигенције, која се отуђила од свог народа и вредносним еродирањем омладине која се, под утицајем антипатриотских псеудоелита, поделила на универзитетима у Краљевини СХС.

У првој глави своје студије под називом „Методолошке напомене о значају друштвено-историјског контекста за објашњење и разумевање догађаја и ставова на прилику Рајсових ставова о ’женском питању’”, Шуваковић указује на значај respekта методолошког начела „дијалектике конкретног тоталитета” (М. Мос и К. Косик), тј. прошлост да се истражује онако како се догодила, а не изван друштвеног контекста у којем су се догађаји одиграли или ставови изrekli. Ово начело се често занемарује у савременом публицистичком ревизионизму чиме се софистички фалсификује историјска истина. Ова појава се данас шири у штампи, медијима и литератури. Она говори не само о површности тзв. истраживача, већ и о псеудонауци. Нажалост, оваква пракса је присутна у савременој историографији о Првом и Другом светском рату, али и сукобима 90-их на простору Југославије и шире у свету. На том фону настала је права поплава злоупотребе и ревизије историје, обнова неонацизма и неоконзервативизма политичке деснице, плима русофобије, србофобије и постмодерног читавања новог тумачења догађаја из прошлости. Стога је с правом упозорио Шуваковић – да такав приступ даје сасвим другу интерпретацију

догађаја и ставова, што чак ни семантички није имало исто значење у ранијим временима [Шуваковић, 2025: 13].

У другој глави – „Допринос Арчибалда Рајса социолошком проучавању међуратног српског друштва”, проф. Шуваковић даје осврт на Рајсов допринос проучавању социјалне структуре и промене у карактерологији друштвених група, класа и категорија у међуратном друштву. У његовом фокусу налазе се промене у друштвеном положају и улози: поред сељаштва, као најбројније друштвене групе у структури становништва³, интелигенције, бирократије и учесника ратова (посебно маргинализованих ратних војних инвалида) чија је судбина најбоље приказана у приповеци Лазе Лазаревића *Све ће њо народ њозлаишии*, а коју је Лазаревић објавио неколико деценија пре него што је Рајс написао своје дело [уп. Марјановић, 2023: 145]. „Српски народ, истиче Рајс – има морална својства која надмашују морална својства многих других народа” [Рајс, 1997: 40]. Српском сељаку, истиче Шуваковић, Рајс приписује највеће врлине (истински патриотизам, честитост, поштење, гостољубивост, демократичност, хуманост и понос), али Рајс указује и на мане српског сељака (нерад, праксу честог одлагања послова за сутра/прекосутра; запарложене, необрађене њиве, спорост у прихватању и примени агротехничких мера). Рајс је још те 1928. године увидео погубност миграција из села у град као процеса депопулације и сенилизације које ће, посебно после Другог светског рата, у ери социјалистичке модернизације, разорити село и сељаштво, чије последице се данас најизразитије осећају у неразвијеним и пограничним општинама и регионима Србије, каквих је у нас преко 50%. Шуваковић се посебно задржао на Рајсовом приказу промена у положају и социјално-психолошкој карактерологији и патологији, политичкој култури политичке елите/олигархије.

Иако Рајс указује на хетерогеност слоја интелигенције, он такође истиче да један део пати од дефицита патриотизма, те њему упућује најстрожи морални прекор. Шуваковић с правом запажа да „Рајс иде у својој социолошкој анализи морала интелигенције веома дубоко, указујући и на њену спрегу са ондашњим тајкунима, ратним профитерима”, и пита „може ли се упоредити количина дефицита патриотизма код дела интелигенције из Рајсовог и савременог доба?!” [Шуваковић, 2025: 32–33]. Подвлачећи да се интелигенција као друштвена група изучава у оквиру социологије елита, Шуваковић указује на Рајсов налаз да њу карактерише између осталог, конформизам, опортунизам и поклонички однос према „краљу новцу” као и дивљење сили. И у међуратној Краљевини СХС/Југославији (о којој пише А. Рајс), али и у савременој, транзиционој Србији, како указује Шуваковић, приметна је тенденције споја два слоја (интелигенције и професионалних политичара) – оних који нису изабрали тај позив подстакнути занимањем за науку, већ да би постали посланици, касније министри [Рајс, 1997: 86].

Посебну пажњу у оквиру ове главе Шуваковић посвећује Рајсовој анализи појава и процеса из области политичког живота међуратног српског

³ Сељаци су 1921. године чинили 86% становништва [в. Антонић, 2006].

друштва и његовом доприносу политичкој социологији и политичкој патологији. Међу тим социјално-политичким патолошким појавама које су у фокусу Рајсове анализе су странчарење, кронизам, стварање партијске полиције и корупционаштво. Указујући на научни ниво/домете Рајсове анализе, Шуваковић, подсећа на деловања Михелсовог „закона гвоздене олигархије” коме се политичке странке безусловно подређују, што доводи до кварења демократије, феномена странчарења и „демократије без народа” и какве су последице по развој друштва и социјалног карактера народа.

Рајс је био задивљен патриотизмом, храброшћу и слободарством Срба, сељака-ратника, али и разочаран њиховом трпеливошћу према властима у међуратном периоду. Он, као и бројни истраживачи и научници (Ј. Цвијић), објашњава овај феномен утицајем дуготрајног турског ропства на формирање тзв. рајетинског менталитета и кетманства, као психолошког адаптивног одбрамбеног механизма и као обрасца преживљавања. У редовима *чиновничийва* обновљене младе српске (југословенске) државе, дакле њене бирократије, Рајс такође запажа пратећу појаву непотизма, странчарења, корупционаштва и јавашлука. За разлику од веберијанског модела бирократије, као рационалне управе у правној држави на Западу, на Балкану, дакле и у Краљевини СХС, бирократију карактерише осиноност, склоност подваљивању и држави и грађанима. Проћи ће још много времена док у нас заживи правна држава и истинска подела власти на три стуба институција (законодавна, извршна и судска) које се међусобно контролишу, делећи одговорност за одрживи развој демократског процеса и напредак друштва. Модел неолибералне транзиције у нас редуциран је на зависну модернизацију, рестаурацију капитализма периферије и успон компрадорске буржоазије и политичке олигархије, те прављење неприродних страначких коалиција, не по програмској сродности партија, већ по картелској логици интересних група. Рајс је овај феномен добро осетио пишући о чиновничком лакташењу кроз странчарење и бирања „краћица” за каријерну мобилност ка министарским положајима, њихову склоност ка брзом и безобзирном богаћењу, претварајући „државу у краву музару”! [Рајс, 1997: 73–74]. Нажалост, и у наше транзиционо доба, како пишу Шуваковић и други истраживачи, овај феномен се разраста и представља својеврсни облик криминализације и злоупотребе друштвеног положаја од стране једног дела номенклатурне транзиционе лумпенбуржоазије [Mitrović, 2004: 34; Mitrović, 2009; Шуваковић, 2014: 137].

У трећој глави „Актуелност дела Арчибалда Рајса ’Чујте Срби!’ у савременом добу” Шуваковић компаративно разматра питање у чему је актуелност Рајсовог дела за нашу савременост. Своја разматрања у овом делу монографије он отвара подсећањем на актуелност Ћосићевог упозорења/поруке о фаталној моћи политике у традицији Србије у погледу кварења народног карактера.⁴ Потом, Шуваковић указује на опортунизам политичке олигархије, као главни разлог што се непуних седам деценија

⁴ „Доминација политике читавим људским и народним животом, неморална, себична и странчарска политика, дуга је и несрећна традиција српске политике од почетка стварања модерне српске државе” [Ћосић, 1997: 103].

чекало на објављивање Рајсовог списка од времена када је настао, 1. јуна 1928. године. У овој глави Шуваковић се фокусира на жигосање социјалнопатолошких појава анализираних у делу Арчибалда Рајса *Чујте Срби!*, реактуелизујући значај његове критике за савремени контекст (у свету и код нас). Иако је социјално-политичка патологија шири појам од партијске патологије, истиче Шуваковић, она се у друштвима са дефицитом демократске традиције редуцира и манифестује тако што партијски интерес ставља изнад интереса државе, чиме долази до феномена заробљавање државе, тј. њене „инструментализације за спровођење уско партијских интереса” [Шуваковић, 2025: 46]. У овој глави, он анализира неколико димензија/аспеката патологије политичког живота из међуратног периода (странчарење, кронизам, страначка полиција, грабљење за власт и партијска корупција) са посебним указивањем да су Рајсова критика и упозорења и данас актуелни. Шуваковић с правом Рајсову критику реактуелизује, подвлачећи њену научну прецизност у изради „изванредне студије о социјално-политичким појавама у тадашњем југословенском друштву” [Шуваковић, 2025: 53]. Иако је политички плурализам једна од претпоставки развоја демократског процеса, он се странчарењем деформише у монопол парламентарних странака и владајућих коалиција, чиме се приватизују функције државе, негира начело владавине права и партиципативне демократије. Шуваковић на примеру ДОС-овске владавине у пост-петооктобарској транзиционој Србији, илуструје како се у нас деформисала власт и стварала партијска држава уместо развоја аутентичне парламентарне демократије и одговорне правне државе. Тиме је отворен пут приватизацији државе и системској корупцији, која пре или касније блокира одрживи развој друштва, његову демократизацију и напредак. Таква друштва попримају обележја периферног капитализма. У њима се иза пропаганде и медијског спектакла у стварности све више друштво раслојава, расту унутрашње противуречности и сукоби. На делу је процес све већег раскорака између нормативног и стварног, тзв. званичног друштва, тј. номенклатурне политичке елите, који су политику претворили у привилеговану професију и масе маргинализованих радних слојева друштва.

У четвртој глави своје монографије „Др Арчибалд Рајс у Првом светском рату: етика светског криминалисте и српског ратника”, Шуваковић, апострофирајући у одабраном мотоу – поруку Рајс да *ипред злочином није мојућа неутралност*, којом је он започео своје предавање на Сорбони (1916) на тему, „О понашању Аустро-Мађара у Србији, у коју су упали”, аутор детаљно пише о околностима у којима се овај професор криминалистике одазвао на позив председника српске Владе (Н. Пашића) да дође у Србију да истражи свирепе злочине агресора над становништвом. Потом Шуваковић указује на значај разликовања етичких и моралних норми, у светлу Хабермасовог дискурса: прве везане за једну заједницу и њено схватање заједничког добра, њену идентитетску карактеристику, док друге, моралне норме, имају универзалнији карактер, вишег су нивоа и повезане су са идејом правде. То у социологији рата и социологији морала

омогућује прављење дистинкције између праведних (одбрамбених ратова) и неправедних (освајачких/имеријалистичких) ратова. Наравно, да свест о овој разлици има хеуристичку и методолошку вредност у разумевању лика и дела професора Рајса. Тако, руковођен етиком позива криминалисте, експерта у овој области, одазвао се на позив владе Србије да изврши истраживање стравичних злочина агресора, али упознавши се са карактером и суштином оправдане борбе српског народа у одбрани своје слободе определио се да остане до краја рата са српским ратницима као добровољац, и велики пријатељ Срба, који је слао са фронта извештаје за најпознатије западне новине, а потом учествовао на Париској мировној конференцији и остао до краја живота у Србији. Рајс је часно обављао најмање три дужности: криминалисте-истраживача, интелектуалца који је ангажовано извештавао европску и светску јавност о српској праведној борби током самог рата, те експерта који је под заклетвом сведочио на мировној конференцији у Паризу. Најзад, после ослобођења Србије и Краљевине СХС, наставио је са хуманитарним радом посебно пишући и бринући о ратним ветеранима и судбини ратних војних инвалида: као и залажући се за неговање културе сећања на слободољубиву борбу Срба у Великом рату.

У својим бројним списима и извештајима како са фронта тако и у међуратном периоду, до краја живота (1929), А. Рајс је оставио незаборавне трагове о Великом рату, најбоље записе о патриотској херојској борби српског народа, који је борећи се за слободу – манифестовао најбоље особине витештва, храбрости али и чојства. У анализи његових радова које је професионално остварио, Шуваковић показује да се служио бројним методама и техникама истраживања, које нису само уско експертско-криминалистичке, већ и социолошке (анкета, интервју, посматрање са учествовањем, компаративно-историјска метода, студија случаја...). Најзад, полазећи од Хабермасове дистинкције између етике и моралних норми и сматрајући да оне имају хеуристичку методолошку вредност за истраживања и разумевање личности и дела и лика Рајса, као истакнутог научника светског криминалисте који високо достојанствено држи до етике свог позива, да су моралне норме високог нивоа, имају универзално значење и да су оне повезане са идејом правде, Шуваковић закључује:

„храбро износећи истину о рату у Србији 1914–1918, и приступајући српској војсци као добровољац, изражавајући солидарност са њеном борбом (за коју је научно утврдио да је праведна пошто представља борбу за слободу, за разлику од агресорске борбе неправедног рата Аустроугара) Рајс се заправо борио за победу идеје правде. Тиме је надвисио етички кодекс своје струке и уздигао се до интелектуалца најбољих моралних врлина” [Шуваковић, 2025: 74].

У глави пет „Рајс о ’комитском питању’”, Шуваковић даје приказ Рајсовог истраживања о бугарским злочинима за време и после Првог светског рата. Рајс у свом извештају показује како комите које су деловале у Македонији/Јужној Србији, нису никакви „аутентични побуњеници” већ терористи убачени са стране на ово подручје, те да су ове комите долазиле

из Софије и Цариграда” [Рајс и Бонасије, 2021: 20]. На овим просторима, као и на Косову и Метохији, Врању, Сурдулици и југоисточној Србији, масакрирали су становништво, вршили бугаризацију, пљачкали, силовали... Рачуна се да је од њиховог терора страдало око 100.000 становника. Рајс и Бонасије су у свом делу француској и светској јавности представили ове злочине, показавши да је Бугарска са својим великодржавним пројектом координирала њихове „услуге против српског становништва на тлу Македоније и Косова и Метохије, под маском да се ради о аутентичном покрету Македонаца”. Професор Шуваковић истиче да је „Рајсова анализа криминалистичка и социолошка, заснована на емпиријским истраживањима које је он спроводио посебно на подручју Македоније” [Шуваковић, 2025: 87, 106–108]. Арчибалд Рајс у свом извештају даје и препоруке ондашњој влади Краљевине СХС да је главни задатак државе да становништво ослободи страха од комитског терора и да обезбеди мир на овом простору и просистемском организацијом (деловање школе, цркве) а не страначким поделами, утре пут пуне интеграције овог простора у састав новоослобођене Краљевине. Међутим, време је показало, закључује Шуваковић, да многе од ових препорука Рајса нису доследно или уопште спроведене и да ће имати трајне погубне последице по будућност Југославије и Србије [Шуваковић, 2025: 108].

У глави шест „Зашто је Рајс 1928. хтео да напусти Краљевину СХС, непуну годину пред своју смрт?” Шуваковић, најпре, истиче Рајсове препоруке – потребу неговања „културе памћења”, обавезну улогу државе у овој области *јавне историје* као и очување патриотске социјализације новог поколења младе генерације. Ово поглавље, Шуваковић, најпре, отвара цитирањем Рајса да „ако се овом земљом још једном надвију црни облаци, то не треба да је изненади, јер то неће бити ништа друго до оно што су њени људи сами припремили. Потпуно сам разочаран”. Потом, указује на Рајсово незадовољство бројним видовима немарности послератне власти у Краљевини СХС према ветеранима из претходних ратова које је Србија водила (Солунцима, које је сматрао својим саборцима) чијим се патриотизмом одушевио, и због њих остао да живи у Србији (произведен у чин почасног резервног капетана прве класе) у којој је уживао велики углед као пријатељ Срба и „брат по оружју” [Шуваковић, 2025: 113]. Рајс је био разочаран односом према стању гробаља српских ратника изгинулих у Великом рату и словенских средњовековних сакралних споменика и потребом њихове заштите и обнове; посебно односом према ратним војним инвалидима..., као и чином дипломатске немарности у сарадњи са француским ветеранима, посебно у поводу обележавања десетогодишњице пробоја Солунског фронта.

Управо је ова последња „немарност” прелила чашу жучи код Рајса и била повод да објави своју намеру да напусти Србију. Наиме, Рајс је по повратку у Краљевину СХС био активан у јавности (медијској и грађанској). Био је члан Удружења ратних инвалида и почасни члан Централне управе резервних официра и ратника, био је ангажован у припреми одавања поште солунским ратницима 1928. године, који су изгинали на Солун-

ском фронту, поводом десетогодишњег јубилеја. Рајс је сматрао да би ова комеморација била непотпуна уколико у њој не би били и српски савезници из Француске. Иако су све припреме биле при самом крају тај позив за учешће француских Солунаца на ову манифестацију изненада је повучен од стране министра спољних послова Краљевине СХС. Рајс је овим потезом био шокиран. Због тога се повукао из Одбора за обележавање овог јубилеја и своје разочарење објавио у *Полицици* („Професор Рајс напушта земљу!?”), сматрајући да се његов искрен рад омета и багателише, те да му се овим чином „ставља на знање како вам више нисам потребан”, а овакав потез сматрао је да није ишао у добром правцу по развој француско-српских односа. Сва је срећа те је на Конгресу ратних инвалида у Битољу, 2. октобра 1928, на коме је Рајс учествовао, један од делегата у име инвалида и „за љубав својих ратних другова који га необично цене, воле и поштују”, замолио Рајса да не одлази из Краљевине СХС. Овај захтев А. Рајс није одбио, те је изјавио да одустаје од своје намере да напусти Србију, већ је остао до краја живота у њој, завештајући: да се његово срце, после његове смрти, положи у спомен капелу на Кајмакчалану, где почивају кости његових ратних другова. Сећање на такав чин, пријатељ Срба, закључује Шуваковић, из колективне свести Срба ни данас није ишчезло.

У седмој глави, под насловом „Рајс о универзитету, универзитетским професорима, студентима и омладини уопште”, проф. Шуваковић, с правом реактуелизује стратешка питања од значаја не само за социологију образовања и васпитања, већ и формулисање „омладинске политике” и социјализацију савременог младог поколења данас у нас. Наиме, Рајс се у неколико наврата, по окончању Великог рата, бавио питањима школства: улогом школе, универзитета и цркве и учитеља и професора у патриотском васпитању младе генерације.

Иако се дивио патриотизму и храбрости српске омладине у Првом светском рату, једнако се тако брине за послератну омладину за коју каже да је захватио „опасан ветар” западњаштва, да је постала егоистична и саможива и да је постала „ташта и испразна”. Рајсово „вјерују” с правом дефинише Шуваковић, била су: патриотизам, рад, истина и право/правда. Писање својих мемоара (*Шта сам видео и проживео у великим данима: саопштења једнога пријатеља из тешких времена*) и поруке завештања (*Чујте Срби!*) сматрао је патриотском мисијом: да охрабри патриотско осећање код нове генерације Срба и да се тиме одужи својим ратним друговима.

Рајс критикује просветну политику у Србији тога доба, чија је Влада ширећи нерационалну мрежу средњих школа (пре свега гимназија) и универзитета, често као део програма страначке политике и пропаганде, подстакла пражњење села. С правом се Шуваковић пита: „Шта би Рајс рекао да се сусрео са тзв. болоњским системом студија и чињеницом да је за првих десет година примене овог система у Србији докторирало нешто више од 14.000 људи, док је за првих сто година од првог доктората у Србији одбрањено око 17.000 дисертација [Шуваковић, 2025: 139–140]. Поред инфлације доктората, главни проблем Болоњске реформе је што

је довео до разарања научног система (дисциплинарног хаоса), расцепа образовне и културно-васпитне, идентитетске функције, маргинализовања друштвено-хуманистичких наука и, коначно, апологијом дигиталне дидактике довела до девалвације етике позива учитеља и наставника. Под фирмом јачања професионализма, болоњска реформа је довела до технократског концепта образовања. образовање је изгубило „душу” и почело је да производи специјалне, фах идиоте за инструменталну цивилизацију средстава без циљева. Погубне последице таквог система већ се навелико препознају у друштвеној пракси савременог транзиционог друштва Србије: у ширењу егоистичког индивидуализма, дефициту солидарности у друштву, „кварењу омладине”, успону академског капитализма и антипатриотског универзитета и компрадорске мисије професора/наставничке елите. За разлику од таквог стања у међуратном периоду и савремених тенденција у образовању код нас, Рајс је сматрао да васпитање и образовање треба да буде засновано на врлинама (патриотизам, рад, истина и право/правда). Отуда се он противи свакој врсти индивидуалистичког егоизма у којој појединац или групе стављају сопствене интересе изнад патрије/отаџбине, односно општег интереса који су оличени у нацији и држави.

Још од старих Грка знало се за етичко-васпитну функцију школе, да је „образовање образованима друго сунце и карактер” (Хераклит), те да је „ништавно свако знање ако човека не учини бољим” (Сократ). Нажалост, у хипертехнолошкој „цивилизацији средстава без циљева“ (Хабермас, Левингстон), човек као да постаје застарео појам, саисторијски додатак машинама, подређен апсолутизацији глобалне моћи капитала, у којој влада принцип „профит изнад људи”, а бог Мамон и бог Марс, у настајућој Орвелијани у коалицији воде морбидно коло смрти широм планете.

Рајс као да је предвидео неке од ових погубних тенденција у свету и код нас. Стога је инсистирао на промени/унапређењу просветне политике и одговорне мисије универзитета и академске заједнице за развој друштва. Отуда је критиковао њихове мане, површност универзитетске наставе, медиокритетство и странчарство универзитетских професора, злоупотребу идеје „аутономије универзитета”, које уводе анархистичку праксу гајења недисциплиноване себичне омладине која не хаје за потребе државе, већ сматра да је за њих држава права „крава музара” [Рајс, 1997: 81–85].

Рајс се посебно фокусирао на девалвацију одговорне улоге универзитетских професора, који овај позив нису изабрали због занимања за науку, већ да би постали посланици, касније министри.

„Са професорима које вам је изабрала страначка политика и кумство створили сте колегијум такозованих васпитача којима је последња брига добро земље. Ти професори гуше сваку изразиту индивидуалност која би могла да засени њихову властиту осредњост. Они убијају оно, за сваки напредак, толико потребно надметање. Уопште се не баве духовним потребама својих ученика. Њиховом кривицом универзитет вам је постао антипатриотски... Допустили сте тако да умре дух ваше омладине. Дозволили сте да се она угледа на све оне

ваше скоројевиће, забушанте, зеленаше, ратне богаташе, сумњиве политичаре, затроване жудњом за новцем. Ваша омладина је њихова жртва. Образована је по узору на њих. Дужност вам је била да је сачувате од тог узора, а ви то нисте учинили. Припазите да вас тај немар једног дана прескупо не кошта. Можда ће вас коштати и земље, јер ова омладина се неће жртвовати на олтару отаџбине, кад зазвони на узбуну (а зазвониће једног дана) као она омладина која је водила ослободилачке ратове. Данашња омладина ће вам одлучно рећи да нипошто не жели да гине јер јој то ништа не доноси. Зна она, из искуства, гледала је то својим очима, и како они који су се жртвовали код нас, у вашој модерној Србији, добијају само ногом позади” [Рајс, 1997: 87].

На крају ове главе, Шуваковић, у својој монографији посвећеној А. Рајсу поентира: да Рајс указује на мере које је потребно предузети у области стратегије развоја просвете и просветне политике, на свим нивоима образовања, али и даје скицу једне одговорне „омладинске политике, по моделу пре свега Швајцарске”, која би с једне стране задовољила потребу младих за удруживањем/омладинским организовањем, али би то удруживање било и на општу корист народну и не би представљало промоцију „партизанства”. На тај начин омладина би се осећала одговорно према друштву, васпитана у духу самопрегора и солидарности и обнови идентитетских патриотских осећања код младих, насупрот индивидуализму и егоизму, који су карактерисали омладину тог времена у Краљевини СХС [Шуваковић, 2025: 144–145].

У осмој глави монографије која носи наслов „Херојство је истину саопштити – примери часних Швајцараца – Арчибалда Рајса и Дика Мартија”) Шуваковић, применом анализе садржаја докумената сагледава етику поступања два Швајцарца у вези са злочинима почињеним над Србима почетком и крајем 20. века, у „времену зла и смрти”, када је од свих народа на Балкану, Србија имала највеће људске жртве, али и дала на олтар слободе највише хероја из редова свог народа. И гле парадокса да су два угледна и часна Швајцарца, својим делом и професионалном етиком, о томе сведочила, својим експертским извештајима, пред европском и светском јавношћу. И док је Арчибалд Рајс о страдањима нашег народа извештавао током Првог светског рата, други је светској јавности представљао само део злочина који су над Србима почињени на Косову и Метохији од стране тзв. ОВК и то по окончању НАТО агресије 1999. године. Иако су њихове улоге биле различите, извесно је, пише Шуваковић, да обојица имају заслуге у погледу сазнавања о српским страдањима [Шуваковић, 2025: 147].

Овде се најпре сажето резимира Рајсово сведочанство и њихов значај за ствар Србије у међународним односима. Шуваковић подсећа да пријатељства из ратних дана трају вечно, те да је Рајс као професионалац високо следио етику позива криминалисте, али и као пријатељ Срба и сам постао добровољац у Великом рату, жртвујући каријеру универзитетског професора зарад учешћа у праведној борби за слободу српског народа. У том ратном контексту Рајс је записао у својим мемоарима: до краја рата

остао сам „званично неутралан иследник српске владе и војске”. Он никада није напустио своју објективност стручњака и није се огрешио о своју заклетву. О томе сам Рајс пише:

„Ја се нисам задовољио истраживањима стотинама аустријских заробљеника испитаних сведока очевидаца; ја сам ишао на лице места, каткада у средину граната, да бих могао дати рачуна о свему што је било могуће констатовати. Ја сам отварао гробнице, испитивао лешеве и рањене, посетио сам бомбардоване вароши, ушао у куће и тамо извршио техничку анкету према најскрупулознијој методи: укратко, све сам учинио да би констатовао и проверио факта која износим у свом раду” [Рајс, 2014: 37]. Посебан део Рајсових докумената представљају портрети у одељку његових мемоара у коме су представљени ликови политичког и војног вођства Срба у Великом рату, који су својом храброшћу и мудрошћу „спасили Србију и створили од ње Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца” [Рајс, 1997А: 263].

Шуваковић подвлачи да је у злом времену рата и смрти свакако храброст рећи истину, али је она још већа ако се правовремено саопшти, а управо Рајсово извештавање са прве линије фронта, било је од огромног значаја за информисање европске и светске јавности да Срби воде праведан и ослободилачки рат. У исто време Рајс реално показује каква је била геополитичка ситуација и понашање наших суседа, посебно Бугара и Албанаца током Великог рата. Како би о томе најпрецизније сведочио, Рајс се позива на натпис у немачкој штампи, из пера албанског политичара др Туртулиса да „Албанци свих конфесија, су свим срцем били уз Централне силе и радују се неуспесима Србије и њених савезника” [Рајс, 2014А: 183].

Нешто мање од века после избијања Првог светског рата, Србија се нашла у ситуацији да води борбу за свој опстанак. Силе НАТО-коалиције из Европе и САД, без одобрења Савета безбедности под изговором хуманитарне интервенције, извеле су агресију 1999. на СРЈ. Србија се нашла изолована и без А. Рајса, који би објективно информисао светску јавност о злочинима новог агресора. Српска војска се одлучно борила против непријатеља који је био технички, али не и морално супериоран. Овај блицк-криг снага хегемонистичког глобализма, после 78 дана ратовања, завршен је тзв. Кумановским споразумом и Резолуцијом Савета безбедности 1244. Нажалост, повлачењем српских војни јединица, настала је масовна сеоба Срба и Црногораца али и другог неалбанског становништва са подручја јужне српске покрајине Косова и Метохије. Албанска, тзв. ОВК, којој је Запад, од терористичке дао статус ослободилачке, наставила је и у миру са насиљем над српским становништвом (киднаповања, убиства и других видова терора). У овом контексту – настао је и специфичан вид криминалног насиља над Србима, који су киднаповани и чије су органе (бубреге и др.) вадили у Жутој кући на северу Албаније. Међународна заједница, чији су тзв. мировни контингенти војске управљали Косовом, нажалост, дуго је ћутала о злочинима албанских терориста. Најзад, појавио се 2008. још један Швајцарац, адвокат Дик Марти (Dick Marty), европски парла-

ментарац, који је храбро почео да истражује једну врсту злочина ОВК – киднаповање Срба са Косова и међународну трговину њиховим органима на Западу. Храброст и упорност Дика Мартија, испитивање ове морбидне, криминалне појаве, довело је до одређених резултата. Европски парламентарци упознали су се са чињеницама и усвојили Мартијев „Извештај о нехуманом поступању са људима и незаконита тајна трговина људским органима на Косову”. У њему је описана нова врста ратног профитерства у 21. веку. Нажалост, сем тихе осуде у јавности, ово злодело Албанаца и ОВК није до данас процесуирано, нити су злочинци кажњени. О томе је Марти објавио и књигу [Marti, 2019].

У закључном делу свог рада колега Шуваковић валоризује историјску паралелу о часној мисији – два угледна Швајцарца, хемичара и криминалисти Арчибалда Рајса и адвоката и европског парламентарца Дика Мартија, који су својим узорним примерима, следећи етику својих позива дали допринос хуманизму и афирмацији међународног ратног права. Нужно се намеће закључак, пише Урош Шуваковић: храброст је рећи истину, макар са закашњењем! Ипак, успостављајући однос етичких императива између двојице Швајцараца, несумњиво је да је Рајсов значајно већи; док Марти поступа бирократски, суво правнички и бави се само једним случајем:

„Рајс без двоумљења поручује како ‘пред злочиним није могућа неутралност’. Морални императив кога се Рајс држао не оставља могућност за поређење ма са чијим другим поступањем пре и после њега. Он се не понаша чиновнички, већ као човек који има став и тај став саопштава одмах, тада када се сукоб збива ... Да је читав механизам међународне заједнице оличен у тзв. Хашком трибуналу и његовом тужилаштву узео Рајсов морални императив као свој став, истиче Шуваковић, одавно би били процесуирани и осуђени виновници злочина над Србима и другим нацијама, током 1999. и касније, када је наша јужна покрајина доспела под протекторат ОУН... Но, поступак Дика Мартија, и поред извесних ограничења његовог Извештаја, достојан је поштовања... У атмосфери стигматизације Србије то је велико и храбро дело” [Шуваковић, 2025: 162–163].

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА: ПРЕДЛОГ – ПРЕПОРУКА

Велики руски драмски писац Гогољ, пишући о мисији позоришта у руском друштву свога доба, између осталог, записао је: „Не грдите огледало ако вам је лице ружно!”. Ова иронично-сатирична максима о ангажованој критичкој улози позоришне уметности у демистификовању друштвеног карактера и аутократског система владања, у циљу развијања индивидуалне и колективне самосвести грађана и данас има употребну вредност у условима „друштва спектакла” (Ги Дебор) и масовне потрошачке инструменталне цивилизације без циљева (Хабермас, Левингстон). За развијање „здравијег друштва” неопходна је изградња здраве личности, а ње нема без развијања критичке еманципаторске свести грађана, који

активно суделују у одрживом напретку друштва, демократском очувању његовог суверенитета, државног интегритета и културе мира међу народима и цивилизацијама.

Критичка валоризација Рајсовог интердисциплинарног дела, од стране аутора Уроша Шуваковића, уверила нас је у висок ниво квалитета његове анализе, њен социолошки и хуманистичко-еманципаторски карактер. Његова критика међуратног стања у Србији и предикација: *Чујте, Срби! Чувајте се себе! „Морате се, међушим пробудити што је ... прег вама је велика будућност или поновно рођење!”*. Ова заветна опорука делује као Џон Донова молитва неспокоја: *„За ким звона звоне? Не заборавамо: Она звоне за тебе, за мене, за сваког од нас!”*. Отуда реактуелизација Рајсових порука данас има ментално-хигијенски терапеутски значај, посебно за национално освешћење новог поколења у нас и његову патриотску социјализацију.

Добрица Ћосић је, у својој поруци/препоруци, за објављивање овог дуго прећуткиваног рукописа Арчибалда Рајса, записао:

„Ако Срби савременици Арчибалда Рајса нису чули његове опомене и нису могли да послушају његове савете, данашњи Срби треба да га чују. Мане њихових предака и њихове су мане. Са тим манама ми не можемо да извршимо национални препород, без којег нам нема опстанка у садашњој и будућој Европи ... Арчибалд Рајс нас позива у свестрану и темељну критику себе и свега српског у циљу стварања мислеће наде млађим поколењима. Од такве критике не знам шта је Србима прече данас” [Ћосић, 1997].

Имајући у виду квалитет Рајсовог интердисциплинарног дела а посебно његове оцене и запажања о националном карактеру Срба као слободољубивог и патриотског народа, сматрамо да би његова тестаментарна монографија требало да се уврсти у обавезну лектуру за ученике различитог нивоа образовања. Мислим да би могла помоћи развијању патриотске свести у социјализацији личности савременог младог поколења Срба, у овом смутном времену, када се под утицајем болошког образовања и медија, инструмената „меке моћи”, под фирмом модернизације, врши ревизија историје и намећу обрасци културног неокOLONИЈАЛИЗМА, који воде разарању националне свести и идентитета младе генерације, што доводи до њихове идејне дезоријентације и подложности бројним манипулацијама у савременим друштвеним и политичким борбама.

Такође, имајући у виду остварен ниво квалитетне научне анализе, у монографији др Уроша В. Шуваковића, *Р. А. Рајс: прег злочином није моћућа неутралност* (2025), а пре свега указивање на Рајсов допринос у социолошким проучавањима међуратног српског друштва и актуелност његових порука у савременом добу и српском друштву у транзицији (које је бременито противуречностима и захваћено феноменом социјалне и моралне аномије, који разарајуће делују на друштвену свест, национални карактер али и друштвену интеграцију и стабилност у развоју друштва Србије), препоручили бисмо Српском социолошком друштву и академској

заједници социолога да се ова Шуваковићева монографија о делу др А. Рајса уврсти у литературу за студенте социологије и друштвено-хуманистичких наука. Она то заслужује и као пример оствареног методолошког приступа у анализи дела и лика А. Рајса, и посебно због расветљавања значаја његовог дела и доприноса развоју посебних социолошких дисциплина: од историјске социологије, политичке социологије, социологије религије, социјалне патологије и криминологије⁵, до социологије образовања и васпитања, конфликтологије и карактерологије српског друштва. Најзад, треба истаћи да Шуваковићева монографија представља значајан допринос социологији професије и етике позива. Указујући на еру успона професионализма и стручњаштва у савремености, аутор истиче узорне ликове – Арчибалда Рајса и Дика Мартија, који су својим личним примерима бранили истину и достојанство својих професија, потврђујући тиме да се у науци истина не сме раздвојити од борбе за *доброћу, њравду и слободу*. Такви узорни треба да служе новим генерацијама професора и студената, у различитим областима образовања и професијама у савременом друштву.

Време је да се растанемо са „кетманством” у професионалном раду, а посебно у академској универзитетској заједници, јер оно не служи на част нити науци нити изградњи одговорног и солидарног друштва које тежи развоју слободних личности, „у коме је слободни развитак сваког појединца услов слободног развитка за све” [Marks i Engles, 1980: 75].

Управо надлазећа криза у свету захтева демаргинализацију друштвено-хуманистичких наука. У том контексту она не захтева само обнављање уобичајене рутинске социологије, него, како је својевремено у својој студији *За социологију* поручио Алвин Гулднер (Alvin Ward Gouldner), нову и посебну еманципирајућу социологију. Или, како је тај захтев редефинисао Зигмунт Бауман (Zygmunt Bauman) у студији *Чему социологија* [Bauman, 2015], као заснивање *алтернативне социологије*, која предлаже радикално преуређење социологије – да се од науке и технологије неслободе претвори у науку и технологију слободе, тј. да се успостави као нова културна политика у служби људске слободе. Или, како сам у својој студији *Под лујом социолога* [Митровић, 2015], пишући о деонтологији позива социолога – и следећи парадигму Пјера Бурдијеа о социологији као борилачкој дисциплини и Алена Турена о социологији слободе, дефинисао као захтев за заснивањем *прометејске социологије слободе*, којом би се начинио отклон од функционалистичког конформизма и медиокритетско-измењарске мисије социолога у технократско-аутократским системима, који би да ову науку и професију редукују у слуганску „проститутку” владајућих олигархија, ради легитимације и апсолутизације моћи мегакапитала и савремених корпоративних псеудоелита. Социологија, дакле, није бењарска „велика наука” већ критичка комплексна наука о човеку и друштву, која резултатима својих истраживања помаже активну парти-

⁵ Шуваковић криминологију третира као примењену социологију која проучава друштвене услове који погодују вршењу одређених кривичних дела, објашњавајући тако њихове узроке и генезу, разликујући је, као и Рајс, од криминалистике као науке, која се бави методама и техникама откривања учиниоца кривичног дела и начина на који је оно извршено.

ципацију грађана у савременим друштвеним борбама у служби одрживог друштвеног развоја, напретка и хуманизације друштва и еманципације човека [Митровић, 2015: 283–302].

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Антонић, Слободан (2006). *Елиџа, грађанство и слаба држава: Србија после 2000*. Београд: Службени гласник.
- Марјановић, Милица М. (2023). Идеолошка перспектива породице у приповетки Лазе К. Лазаревића „Све ће то народ позлатити”. *Култура*, 181: 137–153. [https://doi.org/10.5937/kultura2381137M]
- Митровић, Љубиша Р. (2015). *Под лујом социолога (ољеди из социологије друштвених промена и геонтологије позива социолога)*. Нови Сад: Прометеј.
- Рајс, Родолф Арчибалд (1997). *Чујте, Срби!*. Превео с француског: Драган Кебељић. Горњи Милановац: Дечје новине; Београд: Историјски музеј Србије и Савез удружења ратника ослободилачких ратова Србије од 1912–1920. и потомака.
- Рајс, Родолф Арчибалд (1997А). *Шта сам видео и проживео у великим данима: онима који се нису враћили: саопштење једној пријатеља из њешких времена*. Београд: Младост турист и Итака. Превео Вељко Милићевић.
- Рајс, Родолф Арчибалд (2014). *Злочини над Србима у Великом рају*. Прир. М. Пршић. Београд: Свет књиге.
- Рајс, Родолф Арчибалд (2014А). *Рајни извештаји из Србије и са Солунској фронти: не-објављени њешкови на српском језику*. Прир. Живко В. Марковић, Милан Старчевић. С француског превела Сенка Јоксимовић – Мања. Београд: Геополитика прес.
- Рајс, Родолф Арчибалд (2019). *О злочинима Аустро-Ујаро-Бујаро-Немаца у Србији 1914–1918; Рајни дојиси из Србије 1914–1918; Визионар модерне полиције; О Србији и Србима; Срби о Рајсу*. Изабрана дела у пет књига. Београд: Завод за уџбенике и Криминалистичко-полицијски универзитет.
- Рајс, Родолф Арчибалд и Жан-Франсоа Бонасије (2021). *Опшужница пројив Бујарске; Комишко иштање у Јужној Србији; Српски војник*. Приредио Милан Старчевић; Превела са француског Сенка Јоксимовић – Мања. Јадранска Лешница: М. Старчевић.
- Раствојић, Александар П. (2025). Увек актуелне поруке Арчибалда Рајса. *Социолошки преглед*, 59(1): 459–463. [https://doi.org/10.5937/socpreg59-57218]
- Стојанчевић, Владимир (1997). Рецензија на спис Др Арчибалд Рајс „Чујте Срби!”, у: Рајс, Родолф Арчибалд (1997). *Чујте, Срби!* Горњи Милановац: Дечје новине; Београд: Историјски музеј Србије и Савез удружења ратника ослободилачких ратова Србије од 1912–1920. и потомака, 103–105.
- Посић, Добрица (1997). Рајсова опомена. у: Рајс, Родолф Арчибалд (1997). *Чујте, Срби!* Горњи Милановац: Дечје новине; Београд: Историјски музеј Србије и Савез удружења ратника ослободилачких ратова Србије од 1912–1920. и потомака, 99–102.
- Шуваковић, Урош В. (2014). *Транзиција: прилози социолошком проучавању друштвених промена*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.
- Шуваковић, Урош В. (2024). *Р. А. Рајс: њед злочином није мојућа неутралносћ* (Поводом 110 година од доласка у Србију и 95 година од смрти). Нови Сад: Матица српска и Архив Војводине; Београд: Универзитет у Београду – Факултет за образовање учитеља и васпитача.
- Шуваковић, Урош В. (2025). *Р. А. Рајс: њед злочином није мојућа неутралносћ* (Поводом 150 година од рођења), друго, допуњено издање. Нови Сад: Матица српска, Архив Војводине; Београд: Универзитет у Београду – Факултет за образовање учитеља и васпитача. [https://zenodo.org/records/15053585]

- Bauman, Zygmunt (2015). *Čemu sociologija? Razgovori s Michaelom Hviidom Jacobsenom i Keithom Testerom*. Sa engleskog prevela Tijana Trako Poljak. Zagreb: TIM press.
- Fichte, Johann Gottlieb (1845). *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Berlin
- Gili, Gian Antonio (1974). *Kako se istražuje: vodič u društvenim istraživanjima*. Preveli Vjekoslav Mikecin, Vesna Valentić i Josip Šentija. Zagreb: Školska knjiga.
- Jakovljević, Nevena (2025). Šuvaković Uroš: R. A. Reiss: Neutrality is not possible in the face of crime. *Српска њолиџичка мисао* 90(2): 197–203. [<https://doi.org/10.5937/spm90-57469>]
- Marks, Karl i Fridrih Engels (1980). *Manifest Komunističke partije*. Novi Sad: Udruženje kolekcionara Jugoslavije. Preveo Moša Pijade.
- Marti, Dik (2019). *Izvesna predstava o pravdi: Čečenija – CIA – Kosovo – droga*. Preveo s francuskog Bojan Savić Ostojić. Beograd: Metella; Večernje novosti; Sion: Xenia.
- Mitrović, Ljubiša R. (2004). *Put u zavisno društvo: bilans tranzicije na Balkanu*. Beograd: Institut za političke studije i Centar za Balkanske studije; Niš: Sven.
- Mitrović, Ljubiša R. (2009). *Tranzicija u periferni kapitalizam: (ogledi iz sociologije globalnih i regionalnih promena)*. Beograd: Institut za političke studije.

A REVIEW STUDY
Received: 2026/10/23
Accepted: 2026/10/27

AN IMPORTANT CONTRIBUTION TO RESEARCH OF
DOCTOR ARCHIBALD REISS' PERSON AND WORK AND
THE IMPORTANCE OF REACTUALIZING HIS MESSAGES
AND WARNINGS TO THE MODERN GENERATION OF SERBS

by

LJUBIŠA R. MITROVIĆ
University of Niš, Faculty of Philosophy
Ćirila i Metodija 2, Niš, Serbia
ljubisa.mitrovic@filfak.ni.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0003-0225-4218>

SUMMARY: The paper reviews the scientific monograph by professor Uroš Šuvaković, PhD, *R. A. Reiss: Neutrality is not possible in the face of crime*, which had two editions in a very short period of only two months. By analyzing the content of this monograph, the author points to its significance as a sociological text, as well as the originality of Šuvaković's reading of Reiss' works, particularly the most important one in our country – *Listen Serbs!* – as a sociological analysis of Serbian (Yugoslav) society between the two wars, while Šuvaković claims Reiss' contribution to a series of separate sociologies (historical sociology, political sociology, sociology of religion, social pathology and criminology to sociology of upbringing and education, conflictology and characterology of Serbian society). The author of the paper also advocates the view that it is necessary to reaffirm Reiss' ideas on modern Serbian society facing problems similar to those it also faced in the period after the First World War, which was particularly seen in the period of accelerated transition in Serbia after the 5th October changes. At the same time, it is emphasized that Šuvaković's monograph is a valuable scientific contribution both to sociology and ethics of the profession, while it is also an example of the achieved methodological approach in scientific research. In that respect, the author draws adequate conclusions

and gives a recommendation to the current educational authorities to include Reiss' testamentary book *Listen Serbs!* in the required reading list for students at different levels of education. Namely, this book could help develop patriotic consciousness in the socialization of the personality of the modern young generation and serve the purpose of preventing the destruction of national consciousness and identity of the young generation that leads to their ideological disorientation and susceptibility to numerous manipulations in contemporary social and political struggles. The academic community is given a suggestion that the monograph by Šuvaković, having in mind its scientific importance, should be added to the literature of students of sociology and of social sciences and humanities.

KEYWORDS: Rodolphe Archibald Reiss (1875–1929); Sociological contribution; Uroš Šuvaković

UDC 37.014:316.75(497.11)
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2697133S>
ПРЕГЛЕДНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 16. 1. 2026.
Прихваћен: 26. 1. 2026.

СТРАТЕГИЈЕ РАЗВОЈА ОБРАЗОВАЊА И ВАСПИТАЊА У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ: ПАТРИОТСКО ОБРАЗОВАЊЕ И ВАСПИТАЊЕ И НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ

СРЂАН Љ. ШЉУКИЋ

srdjan.sljukic@ff.uns.ac.rs
<https://orcid.org/0009-0005-5733-2422>

МАРИЦА Н. ШЉУКИЋ

marica.sljukic@ff.uns.ac.rs
<https://orcid.org/0009-0007-7316-5104>

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за социологију
Др Зорана Ђинђића 2, Нови Сад, Србија

САЖЕТАК: Различите стратегије које усвајају државни органи представљају путоказ за вођење политике у наредним годинама, у датој области друштвеног живота. У овом прилогу аутори анализирају стратегије развоја образовања и васпитања донете у Републици Србији у двадесет првом веку (2012. и 2021), при чему користе метод квалитативне анализе садржаја. Фокус анализе је на питању патриотског образовања и васпитања, односно говора о националном идентитету. Док се патриотско образовање и васпитање ни не спомиње, о националном идентитету се говори спорадично и фрагментарно, без озбиљније и опширније разраде. Без обзира на присутност патриотских садржаја у одређеним програмима, као и на изванредан заокрет у изборној политици („национални изборници“), одсуство стратешког приступа питању патриотског образовања и васпитања у Републици Србији могло би да има озбиљне последице када је реч о друштвеној солидарности.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: национални идентитет; Република Србија; патриотско образовање и васпитање; стратегије

Један од важних догађаја у сфери образовања у Републици Србији у 2025. години свакако је поновно покретање питања такозваних „националних уџбеника”. Влада је усвојила предлог измена Закона у уџбеницима и он је послат у Народну скупштину на расправу и усвајање. Према овим изменама, ученици основних школа требало би да добију јединствене уџбенике за предмете Српски језик и књижевност, Историја, Географија, Свет око нас, Природа и друштво, Музичка и Ликовна култура. Члан 4а, став два, образлаже то на следећи начин: „Уџбеници од националног значаја преносе вредности, традицију, језик и културу, због чега представљају основно средство изградње и очувања идентитета и националне кохезије, стабилности и отпорности Републике Србије на спољне утицаје и један од стубова националне безбедности” [Влада Републике Србије, 2025].

Очигледно, овде се ради о ономе што се у свету најчешће назива патриотско образовање и васпитање и као такво практикује у великом броју земаља [Malkoc & Ozturk, 2021]. Да ли у систему образовања и васпитања у Републици Србији постоји патриотско образовање и васпитање? Да ли је оно препознатљиво, где и на које начине? Овај рад нема амбицију да да комплетне одговоре на управо постављена питања. Намера је да се анализирају два стратешка документа у овој области – *Стратегија развоја образовања у Србији до 2020. године* и *Стратегија развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године*. Циљ овог рада је да се коришћењем метода квалитативне анализе садржаја утврди да ли се и колико у њима говори о патриотском образовању и васпитању или барем о његовим најважнијим елементима, пре свих о потреби очувања и учвршћивања националног идентитета. С обзиром на то да нам стратегије заправо показују какву образовну политику извршна власт има намеру да води у назначеном периоду, резултати до којих се дошло могу послужити не само као подлога за објашњење дате политике, него и као основа за њено кориговање.

ПАТРИОТСКО ОБРАЗОВАЊЕ И ВАСПИТАЊЕ У СВЕТУ ДАНАС

Уз расподелу радних улога, главна функција образовања и васпитања јесте да обезбеди стварање и одржавање друштвене хомогености, како би друштво имало одговарајућу кохезију, неопходну за опстанак и успешно функционисање. Оснивач социологије образовања Е. Диркем (E. Durkheim) каже да нема народа „(...) у којем не постоји одређени број идеја, осећања и поступака које васпитање треба да усади свој деци без разлике, ма којој социјалној категорији она припадала” [Dirkem, 1981: 39]. Отуда држава мора у потпуности контролисати школски систем, како његов јавни, тако и приватни део. Она ни по коју цену не сме дозволити постојање „антидруштвеног васпитања” [Dirkem, 1981: 48–50].

Ова је чињеница свакако препозната од стране најмоћнијих држава света, оних које су способне да у области образовања и васпитања заиста буду потпуно суверене. Сједињене Америчке Државе, Народна Република

Кина и Руска Федерација, на различите начине, патриотском образовању и васпитању дају значајно место у својим образовно васпитним системима. Док се у Кини и Русији то чини путем посебних програма патриотског образовања, у САД је на делу либерални приступ, у којем се патриотски садржаји форсирају кроз школске предмете попут историје и географије, као и кроз ритуале, као што су поздрав застави, химна и заклетва [Шљукић, 2021]. Народна Република Кина чак има посебан Закон о патриотском образовању, усвојен од стране XIV националног Народног конгреса 2023. године. Овај закон има 40 чланова подељених у пет поглавља: опште одредбе, дужности и одговорности, мере за примену, подршка и гаранције и завршне одредбе [Patriotism Education Law of the People's Republic of China, 2023].

Ли [Li, 2024] тврди да патриотско образовање игра кључну улогу у националним образовним политикама многих земаља. Са своје стране, Малкоч и Озтурк наводе да је у Турској патриотско образовање први пут уведено 1913. године. Оно што се назива грађанским васпитањем, пре свега се тиче развијања осећања патриотизма и припадности одређеној земљи. То осећање припадности постаје основа за права и одговорности грађанина [Malkoc & Ozturk, 2021]. Ова два аутора применила су метод анализе докумената на научне чланке о патриотском образовању објављених у периоду 2001–2020. године у међународним базама података (Wiley, Jstore, Elsevier, Taylor & Francis). Путем кључних речи, издвојили су укупно 109 чланака. Највећи број чланака био је објављен у САД (22 чланка), Турској (21; уз оне на енглеском, укључени су и чланци на турском језику), Русији (12), Хонгконгу (8), Уједињеном Краљевству Велике Британије и Северне Ирске (8) и Кини (5). Занимљиво је да је готово четири петине чланака о патриотском образовању објављено у другој испитиваној декади (2011–2020). Док већина студија наглашава значај патриотског образовања, мањи део има критички приступ [Malkoc & Ozturk, 2021].

Критички тонови о патриотизму и патриотском образовању највише су присутни у САД, што можемо сматрати једном граном или пак одблеском идеолошко-политичког сукоба који се у тој земљи одиграва. Дебата о патриотском образовању се појавила након што је, као једна од последица трагичног догађаја од 9. септембра 2001, у САД дошло до појачаног нагласка на патриотизам и патриотска осећања. Само два месеца након наведеног догађаја, новембра 2001. године, Комисија за образовање савезне државе Небраска донела је уредбу према којој патриотско образовање постаје обавезан део програма студија друштвених наука. Нужни делови тог образовања морали су бити инсистирање да је форма управљања у САД супериорна у односу на све остале, наглашавање опасности од комунизма и сличних идеологија, дужности грађанина и нешто што је названо „одговарајуће патриотске вежбе” [Westheimer, 2009: 316; Gray, 2010]. У истој се уредби наводи да средњошколски програми морају „усађивати љубав према земљи”. Поздрав застави, говор о делима америчких хероја, певање патриотских песама и сл. постали су обавезни. За свега неколико недеља, 35 савезних држава следило је пример Небраске [Westheimer, 2009: 316].

Појачани нагласак на патриотско образовање (које је и до тада још како било присутно, али не у толикој мери) изазвао је и реакцију у политичким и научним круговима. Иако је сматрао да патриотизам и демократски идеали нису неспојиви, Џ. Вестхајмер је упозоравао да демократски облик патриотизма није једини могућ и да је на делу успон „ауторитарног патриотизма”, за који каже да је „много опаснији” [Westheimer, 2006: 571]. Он се пита на који начин је могуће разликовати патриотско образовање у тоталитарним земљама од онога у демократским, када и у једнима и у другима ученици певају националну химну, кличу својој земљи, одају пошту погинулим ратним херојима, поздрављају заставу која обавезно стоји на истакнутом месту у школи. То је једино могуће учинити путем разликовања два облика патриотизма, ауторитарног и демократског, а у складу са тиме и два облика патриотског образовања. У ауторитарном облику, тражи се неупитна лојалност вођи или владајућој групи; у демократском облику, премда и у њему симболи заузимају важно место, инсистира се на народу, принципима и вредностима као што су политичка партиципација, слобода говора, грађанске слободе и сл. Вестхајмер је забринут због појачавања ауторитарног облика патриотског образовања у САД и наводи да то није први пут и да се већ догађало, посебно у ратна времена [Westheimer, 2009: 317–318]. Слично и М. Мери [Merry, 2009] разликује „лојални” и „критички” патриотизам, инсистирајући да унутар образовног система овај други треба да буде примењиван. Ослањајући се на налазе Вестхајмера и Мерија, Г. Греј тврди да школе у САД имају задатак да, као „скривену агенду” промовишу „друштвено јединство” и указује на праксу да средње школе имају тесне контакте са управама за регрутацију за војску САД. Регрутери добијају од школа податке ученика, долазе у школе како би разговарали са ученицима, превозе их до регрутних центара и чине све друго како би обезбедили што више кандидата за војску [Gray, 2010: 1, 11–12].

Иако се критичарима најновијег таласа патриотског образовања у САД може приговорити да не разумеју довољно како сукоби (нарочито ратни) делују на људска друштва [Шљукић и Шљукић, 2018], па чак и да им недостаје елементарно познавање неких друштвених чињеница,¹ кључно је уочити да нико од њих не доводи у питање потребу патриотског образовања као таквог, већ само инсистира на његовом одређеном облику. Диркемов захтев, заснован на потреби изградње и очувања друштвене кохезије (солидарности), не зна за изузетке.

СТРАТЕГИЈЕ РАЗВОЈА ОБРАЗОВАЊА: У КОМ ПРАВЦУ СЕ ИДЕ?

Као што смо у уводу напоменули, наш превасходни циљ јесте анализа стратегија развоја образовања и васпитања у Србији (до 2020. и до 2030. године) и то с обзиром на елементе патриотског образовања који се у њима

¹ Примера ради, Г. Греј каже да је право грађанства САД засновано на месту рођења, а не као у већини других држава, на „крви или религији” [Gray, 2010: 15].

(не) налазе. У савременом свету редовна је појава да државе, пре доношења закона и других аката у одређеној области, израђују стратешка документа, односно стратегије развоја. Ова стратешка документа најчешће користе следећу трофазну схему: 1) дефиниција проблема; 2) предлози мера; 3) очекивани резултати [Petrescu et al., 2022; Шљукић, 2024]. У 21. веку, у Републици Србији донете су две стратегије развоја образовања и васпитања, једна 2012. [Стратегија, 2012] и друга 2021. године [Стратегија, 2021]; прва говори о развоју у овој области до 2020, а друга до 2030. године.

Осим бројних примедби у јавним расправама, научних анализа ових двеју стратегија није било много. У једној од њих, Н. Павловић констатује да су главни проблеми система образовања у Србији недовољна ефикасност и обухват становништва, слаб квалитет самог образовања и секторска изолованост. Према њеном мишљењу, Стратегија развоја образовања до 2020. препознаје ове проблеме, али не нуди оствариве циљеве и одговарајуће мере. Повећање које се предвиђа је преамбициозно и не узима у обзир последично смањење квалитета образовања. Предвиђено смањење броја ученика у одељењу и увођење једносменског рада је нерационално и у супротности је са дотадашњом политиком смањења броја школа, одељења и наставника. Она критикује и предвиђено отварање високог образовања према привреди, зато што би то, заједно са увођењем опште матуре уместо пријемних испита на факултетима, угрозило аутономију високошколских установа и смањило квалитет образовања [Павловић, 2014]. О потреби патриотског образовања, националном идентитету и сл., у наведеној анализи не налазимо ни речи. Исти је случај и са анализом Д. Мићуновића, која обухвата обе стратегије које су наш предмет. За бројне реформе образовања спровођене после 1945. године, он каже да су све биле делимичне и без јасне стратегије који се циљеви желе постићи. Изузетком сматра Стратегију из 2012, која је јасно препознала значај економије засноване на знању и информационим технологијама. Према његовом мишљењу, наредна стратегија (из 2021) донета је на нетранспарентан начин и уз заобилажење стручног тима који је радио претходну стратегију, а њени највећи недостаци су запостављање гимназијског образовања и форсирање значаја средњег стручног, посебно дуалног, без обзира на учивање његових мана. Развој дуалног образовања водиће повећавању социјалних разлика, што може да угрози социјалну кохезију, која је услов друштвеног и економског напретка [Мићуновић, 2021].² Из последње реченице видимо да овај аутор препознаје нужност постојања социјалне кохезије. Међутим, он ни једну једину реч не посвећује проблемима патриотског образовања, без којег је социјална кохезија незамислива.

Н. Јаковљевић у својој анализи Стратегије из 2021. године не занемарује питања патриотског образовања и националног идентитета. Премда истиче питања смањивања неједнакости, сиромаштва и разлика у образовању, као и питање значаја иновативних технологија у образовном про-

² С обзиром на политичку опредељеност овог аутора, његове похвале првој и критике друге стратегије могу имати извор и у ненаучним разлозима.

цесу, она истиче да ова стратегија сувише настоји да своје циљеве уподоби различитим стратегијама насталим у међународним оквирима, посебно оним које долазе из Европске уније, чиме се потпуно занемарује питање националног идентитета [Јаковљевић, 2022].

Према уставном и законском оквиру, све се стратегије, па тако и стратегије образовања односе двојачко. С једне стране, оне могу представљати основ и образложење за измену одговарајућих закона, чак и самог устава. С друге стране, стратегије као своју полазну тачку ипак имају тај исти уставни и законски оквир. Зато се поставља питање да ли устав и одговарајући закони дају основа за говор о патриотском образовању у стратегијама развоја образовања које су предмет анализе.

Устав Републике Србије [Устав Републике Србије, 2006] већ у преамбули наглашава да сам полази од „државне традиције српског народа и равноправности свих грађана и етничких заједница”, да би се у чл. 1 констатовало да је Република Србија „држава српског народа и свих грађана који у њој живе”. Свако има право на образовање, са тиме да је основно образовање обавезно и бесплатно, средње образовање бесплатно, а високо треба да буде доступно свима под истим условима (чл. 71). Систем образовања види се као надлежност државе (чл. 97, став 10).

За општи карактер устава, ово би требало да буде довољно како би се законским актима установило патриотско образовање. Нажалост, то није случај. Истина, кровни закон у овој области, Закон о основама образовања и васпитања у чл. 8, став 16, наводи да је један од циљева образовања и васпитања „развијање личног и националног идентитета, развијање свести и осећања припадности Републици Србији”, али се у наставку на тај циљ нити једном не осврће, ни у исходима образовања и васпитања (чл. 9), ни у кључним компетенцијама (чл. 11), ни у општемеђупредметним компетенцијама (чл. 12) [Закон о основама система образовања и васпитања, 2017]. Пратећи закони такође о овом питању или не говоре, или једва да говоре. Закон о основном образовању (чл. 21, став 16) понавља циљ из кровног закона, да би у наредном члану, став 12, набрајајући исходе основног образовања и васпитања рекао и да ће ученици „имати развијено осећање припадности својој породици, нацији и култури, познавати сопствену традицију и доприносити њеном очувању и развоју. Даља операционализација, међутим, изостаје. Међу школским програмима (чл. 27 и 28) налазе се професионална оријентација, здравствена заштита, социјална заштита, заштита животне средине и друго, али нема ничега ни налик на патриотско образовање и васпитање [Закон о основном образовању и васпитању, 2013].³ Закон о средњем образовању и васпитању не садржи чак ни циљ који се истиче у Закону о основама система образовања и васпитања [Закон о средњем образовању и васпитању, 2013], што је случај и са Законом о високом образовању. Додуше, Закон о високом образовању у чл. 4 као један од принципа наводи и „уважавање хумани-

³ Временски несклад између кровног и пратећих закона је привидан, јер су ови други више пута мењани, све до 2025. године.

стичких и демократских вредности националне и европске традиције и вредности културног наслеђа”. Ово одређење „националне традиције и културног наслеђа”, пажљиво упаковано у либералне додатке и формулације, не бива даље разрађено [Закон о високом образовању, 2017].

У целини гледано, стратегије развоја образовања заправо прате оно што је дато у споменутих законима: патриотско образовање се не помиње, а значај очувања националног идентитета наводи се фрагментарно и, осим у једном случају, даље не разрађује. Истовремено, аутори нити једне стратегије не показују никакву намеру да се у овој области нешто унапреди.

Горе наведено је видљиво већ у уводном делу Стратегије развоја образовања до 2020. године. У говору о контексту израде стратегије, истиче се да је однос према образовању у Србији, посматрано од времена настанка модерне српске државе, увек био изразито позитиван. Много тога се у породицама жртвовало да би се деца образовала, углед учитеља, наставника и професора био је висок, држава је улагала у школе, али и у школовање српских грађана у иностранству, како би се исти након студија вратили и допринели развоју своје земље. Међутим, све до тог момента предузете реформе образовања (каже се да их је било двадесетак) биле су парцијалне по свом карактеру и нису решавале главне проблеме образовног система. Тадашње стање у образовању види се као изразито рђаво. Образовање је затворено и одвојено од других делова друштва, у њему доминирају комерцијални интереси и партијски утицаји. Како би се овакво стање превладало, у Србији треба створити систем образовања који би водио стварању друштва заснованог на знању. Тај би систем ваљало хармонизовати са „европским простором образовања” [Стратегија, 2012: 1–3]. Аутори као посебно поглавље издвајају концепт израде саме стратегије, у којем пишу о мисији, визији, кључним развојним изазовима, стратешкој политици, образовним подсистемима и сл. Аспекту који ми пратимо посвећена је половина реченице, на месту на којем се набрајају образовне потребе, при чему је све увезано са причом о толеранцији, а без придева „српски”: „да се истрајно и посвећено негује и чува национално културно наслеђе и идентитет, развија толерантан и кооперативан однос према другим културама и јача допринос културе укупном квалитету живота становника Републике Србије” [Стратегија, 2012: 5]. Најважнији циљеви развоја образовања остају без иједног спомена било чега што би могло бити повезано са патриотским образовањем [Стратегија, 2012: 7–9].

Стратегија даље разрађује оно што је у уводу дато кроз све нивое образовања и васпитања, све до докторских студија. Док међу функцијама предшколског васпитања и образовања нема места за патриотско образовање, национални идентитет и сл., као једна од функција основног образовања и васпитања наводи се развој ставова и вредности неопходних за „формирање националног и културног идентитета” [Стратегија, 2012: 28]. На томе се у овом делу и остало, јер се изречени став у даљем тексту не понавља, нити се операционализује. Слично је са средњим општим (гимназије) и уметничким васпитањем. Приликом набрајања функција

овог нивоа (и типа) образовања и васпитања, као и када се говори о „визији”, наводи се „очување и развој националних и културних специфичности и идентитета” [Стратегија, 2012: 50–51], али се на томе и остаје. У поглављу посвећеном средњем стручном образовању није било места чак ни за овакво, назовимо га ритуално, указивање на значај питања националног идентитета [Стратегија, 2012: 69–86].

За високо образовање, баш као и код основног и средњег, важи исто правило: спомени пар пута и не реци ништа о конкретним поступцима, мерама, итд. Тако се у делу посвећеном академским студијама (основне, мастер и докторске) налазе изрази као што су „доприноси јачању друштвене кохезије”, „одржавање и развој националног и културног идентитета српског народа и националних мањина” и „очување националног идентитета” [Стратегија, 2012: 97, 116, 130]. У поглављу о струковним студијама (високе школе) нема чак ни тога [Стратегија, 2012: 131–143], као што га нема ни у преосталим деловима ове стратегије (образовање наставника, образовање одраслих, образовање и васпитање појединих категорија ученика).

Када се горе наведено има на уму, не чуди што у акционом плану који је пратио ову стратегију, од 157 детаљно описаних активности ниједна није посвећена патриотском образовању, неговању и очувању националног идентитета и сл. [Акциони план, 2015].

Девет година након прве анализирание стратегије, донета је нова стратегија, с роком примене до 2030. године. У изради ове стратегије консултативну улогу имали су Британски савет, Савет Европе, ОЕБС, Песталоци фондације и разне друге невладине организације, док је техничку подршку обезбедио пројекат под називом *Погричка ЕУ за реформу образовања* [Стратегија, 2021]. Стратегија развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године знатно је краћа од претходне (93 стране; прва има 212 страна), а другачије је и структурисана. Овај пут су у првом плану биле везе са постојећим политикама и правним оквиром (стратегије у другим секторима, Устав, закони, међународна документа), опис постојећег стања, визија, циљеви, опције и механизми за спровођење, завршно са акционим планом.

Патриотско образовање и питања националног идентитета овде не пролазе боље него у Стратегији развоја образовања до 2020. У поглављу о визији развоја образовања, у делу о основном образовању и васпитању, наглашавају се „ставови и вредности неопходни за формирање националног и културног идентитета”, дакле на исти начин као што је то учињено у претходној стратегији [Стратегија, 2021: 29]. Приликом набрајања мноштва посебних циљева у склопу васпитне улоге предуниверзитетског образовања, наводи се и „неговање и развијање националне културе и културног наслеђа”, без посвећивања додатне пажње, на ритуалан начин [Стратегија, 2021: 33].

Оно што је ново јесте издвајање као посебног циља 1.7 оног што је названо „Унапређен однос према српском језику и књижевности као основним елементима националног и културног идентитета и унапређивање

школовања на српском језику у дијаспори” [Стратегија, 2021: 41–42]. На овом месту, по први (и последњи) пут у обе стратегије, не изостаје и прецизирање шта треба чинити да би се овај циљ (заправо циљеви) остварио (остварили). Као показатељи исхода предвиђени су „повећање броја спроведених активности неговања српског језика и књижевности на националном нивоу” и повећање процента квалитетнијих часова у допунским школама (дијаспора). Овакви се исходи имају постићи успостављањем механизма сарадње и пружањем подршке неговању српског језика и књижевности, као и „унапређивањем квалитета васпитно-образовног рада на српском језику у иностранству”. Аутори инсистирају на „интерсекторском приступу”, зато што то захтева и неговање српског језика и књижевности и неговање националног идентитета. Позитиван став према српском језику и књижевности се чак види као „приоритет”. Интерсекторски приступ обезбедиће се кроз „формирање заједничког тела релевантних институција, анализу статуса српског језика и књижевности на свим нивоима образовања” и „интензивирањем подршке образовно-васпитним установама у раду на промовисању стандардног српског језика”. У акционом плану појединачно су набројани показатељи, мере и активности за овај посебни циљ (циљеви) [Стратегија, 2021: 75–76].

Вреди запазити и то да су у спроведеној јавној расправи поводом доношења Стратегије развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године бројне примедбе дате управо поводом броја часова и статуса српског језика и књижевности и историје [Извештај о спроведеној јавној расправи, 2021]. На примедбу да се израз „српски национални идентитет” у Стратегији уопште не налази, из Министарства је одговорено тако што се позвало на неопходност „широке расправе” и „општег конзензуса” на националном нивоу [Извештај о спроведеној јавној расправи, 2021: 80].

ПРАВИ ПУТ ИЛИ СТРАНПУТИЦА?

Стратегије развоја образовања усвојене на државном нивоу у Републици Србији у 21. веку (2012. и 2021. године) не наводе потребу за патриотским образовањем, ни у циљевима, ни у исходима, мисији или визији. Да су аутори анализираних стратегија ипак донекле свесни ове потребе, сведочи повремено (ретко) помињање очувања и развоја националног идентитета и националне културе, при чему се уставни израз „српски народ” спомиње само једном [Стратегија, 2012: 97], а израз „српски национални идентитет” ниједном. С обзиром на то да се истицање значаја националног идентитета даље разрађује (кроз мере, активности и сл.) у само једном случају [Стратегија, 2021: 41–42, 75–76], утисак је да се ово чини без намере да се том питању посвети на озбиљан начин. Отуда наша анализа потврђује тврдње Н. Јаковљевић о занемаривању питања националног идентитета [Јаковљевић, 2022].

Ово не значи да у школским програмима појединих предмета у школама у Србији сада нема садржаја који се баве српским националним

идентитетом и који би се могли назвати патриотско-образовним. Међутим, одсуство јасне свести о потреби патриотског образовања у стратегијама развоја образовања упућује на врло реалну могућност да ти садржаји у будућности могу бити избачени, измењени или редуковани. Другим речима, таквим евентуалним настојањима стратешки документи не би стајали на путу, напротив. Ово би већ на средњи рок могло да доведе до додатног угрожавања друштвене кохезије у Републици Србији и то од стране самог образовног система.

О потреби да се о патриотском образовању непрекидно води рачуна, зато што од тога зависи сâм опстанак државне и друштвене целине, писао је још Арчибалд Рајс [Рајс према Шуваковић, 2025: 130–132]. Од времена Е. Диркема и А. Рајса, много тога се у свету променило, али не и значај друштвене кохезије, а тиме и патриотског образовања. За ове сврхе израда „националних уџбеника” јесте корисна, али не и довољна; неопходан је стратешки приступ.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Акциони план за спровођење Стратегије развоја образовања у Србији до 2020. године (2015). *Службени гласник РС*, 16/2015.
- Јаковљевић, Невена Г. (2022). Стратегија развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године у упоредној перспективи међународних докумената. *Међодичка пракса: часопис за наставу и учење*, XXV(2): 243–259.
- Стратегија развоја образовања у Србији до 2020. године (2012). *Службени гласник РС*, бр. 107/2012.
- Стратегија развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године (2021). *Службени гласник РС*, бр. 63/2021.
- Шљукић, Срђан (2021). Улога образовања у обликовању и одржавању националне кохезије. У: *Нација и образовање*, уредили Срђан Шљукић и Слободан Владушић, Нови Сад: Матица српска, 321–341. [https://doi.org/10.18485/ms_tz_osnio.2021.ch14].
- Шљукић, Срђан (2024). Млади на селу као објекат политике. *Млади на селу: демографска, друштвено-економска, њолиџичка и културна ѡерсиѡекѡива*, ур. Лела Милошевић Радуловић и Гордана Стојић, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 159–168.
- Шљукић Срђан и Марица Шљукић (2018). *Друшѡиво и суѡоб*. Београд: Завод за уѡбенике.
- Шуваковић, Урош (2025). *Р. А. Рајс: Пред злочином није моѡућа неутралоносиѡ*. Нови Сад и Београд: Матица српска, Архив Војводине и Факултет за образовање учитеља и васпитача Универзитета у Београду.
- Dirkem, Emil (1981). *Vaspitanje i sociologija*. Beograd: Zavod za udzbenike i nastavna sredstva.
- Li, Wenfei (2024). Patriotic education in China and students' affective responses. *British Journal of Sociology of Education*, XLV(7–8): 1093–1107. [<https://doi.org/10.1080/01425692.2024.2397638>]
- Malkoc, Serdar and Fatih Ozturk (2021). A Comparative Review of Articles on Education of Patriotism: A Thematic Analysis. *International Journal of Progressive Education*, XVII(6): 144–157. [<https://doi.org/10.29329/ijpe.2021.382.10>]
- Merry, Michael S. (2010). Patriotism, History and the Legitimate Aims of American Education. *Educational Philosophy and Theory*, XLI(4): 378–398. [<https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2007.00363.x>]

- Petrescu, Claudia; Adriano Mauro Ellena, Maria Fernandes-Jesus, Marta Ellena (2022). Using Evidence in Policies Addressing Rural NEETs: Common Patterns and Differences in Various EU Countries. *Youth & Society*, 54(2S): 69S–88S.
- Westheimer, Joel (2006). Patriotism and Education: An Introduction. *Phi Delta Kappan*, LXXXVII(8): 569–572. [https://doi.org/10.1177/003172170608700804]
- Westheimer, Joel (2009). Should Social Studies Be Patriotic? *Social Education*, LXXIII(7): 316–320.

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Закон о основама система образовања и васпитања (2017). Доступно на: https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_osnovama_sistema_obrazovanja_i_vaspitanja.html. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Закон о основном образовању и васпитању (2013). Доступно на: https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_osnovnom_obrazovanju_i_vaspitanju.html. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Закон о средњем образовању и васпитању (2013). Доступно на: https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_osnovnom_obrazovanju_i_vaspitanju.html. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Закон о високом образовању (2017). Доступно на: https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_visokom_obrazovanju.html. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Извештај о спроведеној јавној расправи о Предлогу стратегије развоја образовања и васпитања у Републици Србији до 2030. године са Акционим планом за период 2021–2023. године (2021). Доступно на: <https://prosveta.gov.rs/wp-content/uploads/2021/04/Izvestaj-o-javnoj-raspravi-Strategija-obrazovanja-2021-2030-konacno.pdf>. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Павловић, Нина (2014). Проблеми стратегије развоја образовања у Србији. Conference paper. Доступно на: https://www.researchgate.net/publication/343047320_PROBLEMI_STRATEGIJE_RAZVOJA_OBRAZOVANA_U_SRBII. Приступљено: 1. 10. 2025.
- Предлог закона о изменама и допунама закона о уџбеницима (Влада Републике Србије, 18. 7. 2025). Доступно на: http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/cir/pdf/predlozi_zakona/14_saziv/011-1399_25.pdf. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Устав Републике Србије (2006). Доступно на: https://www.paragraf.rs/propisi/ustav_republike_srbije.html. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Gray, Gregory D. (2010). Teaching Patriotism in America's Public Schools; Policies, Practices, and Debates. *Matsuyama University Studies in Language and Literature*, XXIX(2): 1–18. Доступно на: <https://files01.core.ac.uk/download/pdf/230512049.pdf>. Приступљено: 1. 11. 2025.
- Мићуновић, Драгољуб (2021). Strategija obrazovanja. Fondacija centar za demokratiju & Ulof Palme International Center. Доступно на: <http://www.centaronline.org/sr/publikacija/1877/strategija-obrazovanja>. Приступљено: 1. 10. 2025.
- Patriotism Education Law of the People's Republic of China (2023). Доступно на: <https://www.chinalawtranslate.com/en/patriotic-education-law/#gsc.tab=0>. Приступљено: 4. 11. 2025.

STRATEGIES FOR THE DEVELOPMENT OF EDUCATION IN
THE REPUBLIC OF SERBIA: PATRIOTIC EDUCATION AND
UPBRING AND NATIONAL IDENTITY

by

SRĐAN LJ. ŠLJUKIĆ

srdjan.sljukic@ff.uns.ac.rs

<https://orcid.org/0009-0005-5733-2422>

MARICA N. ŠLJUKIĆ

marica.sljukic@ff.uns.ac.rs

<https://orcid.org/0009-0007-7316-5104>

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

Department of Sociology

Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad, Serbia

SUMMARY: Various strategies adopted by state authorities represent a roadmap for conducting policy in the coming years, in a given area of social life. In this article, the authors analyze the strategies for the development of education adopted in the Republic of Serbia in the twenty-first century (2012 and 2021), using the method of qualitative content analysis. The focus of the analysis is on the issue of patriotic education, that is, the discourse on national identity. While patriotic education is not even mentioned, national identity is discussed sporadically and fragmentarily, without more serious and extensive elaboration. Regardless of the presence of patriotic content in certain programs, as well as a certain turn in textbook policy (“national textbooks”), the absence of a strategic approach to the issue of patriotic education and in the Republic of Serbia could have serious consequences when it comes to social solidarity.

KEYWORDS: National identity; Republic of Serbia; Patriotic education; Strategies

ПРИКАЗИ / BOOK REVIEWS

UDC 37.091:316.32(049.32)

UDC 141.7:329.12(049.32)

Примљен / Received: 25. 12. 2025.

Прихваћен / Accepted: 15. 1. 2026.

КРИТИКА „ТРЖИШНОГ УМА“

(Mišo Kulić, *Filozofija i nova stvarnost. Studije o tendencijama ukidanja smisla filozofije, nauke, obrazovanja i društva*. Niški kulturni centar, Niš 2025, 284 str.)



Иако нису били посве непримећени, све-прожимајући процеси комерцијализације знања, науке и образовања и њихово претварање у робу која се продаје на тржишту, ипак, све доскора нису привлачили одговарајућу пажњу научника. Ови феномени, упркос својим крајње деструктивним последицама по карактер и физиономију савременог друштва, остајали су скрајнути од главних токова и светске и српске науке: већина научника прихватала их је као неминовност времена у коме живе проналазећи различите стратегије прилагођавања док је тек мањина настојала да их критички преиспита и проникне у њихову скривену идеолошку основу. Када је реч о по-

тоњима, ваља свакако поменути рано преминулог канадског теоретичара књижевности Била Редингса и аустријског филозофа Конрада Паула Лисмана који су још средином 90-их година прошлог столећа односно почетком 21. века недвосмислено показали да основу текућих „реформи“ савременог универзитета представља његово подвргавање начелима слободног тржишта и претварање у профитну институцију. Реч је, дакле, о процесу који нужно води (само)уништењу високог образовања и успостављању својеврсног друштва којим, без имало претеривања, царује незнање које је и само постало роба! На истоветне појаве које су током претходне две деценије под плаштом тзв. Болонске реформе високог образовања наступиле у Србији, критички су указивали поједини српски научници, по правилу хуманистичке провенијенције, при чему је упадљиво да међу њима готово да није било педагога који би, по природи ствари, морали бити најзаинтересованији за ове тектонске промене на подручју образовања. Својеврсну потврду овог суда представља и недавно објављена књига *Филозофија и нова стварност: студије о тенденцијама укидања смисла, филозофије, науке, образовања и друштва*, чији је аутор Мишо Кулић (1951), један од најугледнијих савремених српских филозофа и професор емеритус Филозофског факултета Универзитета у Источном Сарајеву. Унутар корица ове књиге он је сабрао прилоге – већином објављене током претходне деценије у научној периодици и зборницима радова – посвећене кључном политичком, друштвеном и економском питању: глобалном преображају савременог друштва на начелима

неолибералне идеологије. Разматрање овог проблема у разним појавним облицима представља „црвену нит” која се провлачи од прве до последње странице књиге и која је чини кохерентном, садржајно и логички чврсто повезаном целином.

Књигу чине „Предговор” (стр. 9–14) у коме је аутор изложио средишње проблеме свог истраживања – „тенденције ликвидације критичког и слободног мишљења” као и „потпуно нестајање друштвеног смисла” за филозофијом и, уопште, друштвеним и хуманистичким наукама услед суверене преваге „рачуноводствене идеје друштва” – за којим следе четири тематски конципиране целине на које се, уместо, поговора, надовезује ауторов интервју из 2021. године. У првој тематској целини „Прогонство теорије и профитна идеја науке” (стр. 17–64) аутор расправља о појму и структури савремене науке, њеној редукацији на вулгарни природно-научни сцијентизам уз пратећу маргинализацију филозофије и хуманистике у целини те о свеприсутном бирократском духу који науку подвргава високобирократизованим процедурама противним самом бићу науке. У другој тематској целини „Криза универзитета и сумрак културе и образовања” (стр. 67–140) аутор разматра деформацију изворне, хумболтовске идеје универзитета услед његове „тржишне деструкције” на начелима неолибералне идеологије. Подсећајући на све више заборављени изворни смисао и циљ модерног универзитета (развијање критичког мишљења, неговање слободе научног истраживања те јединства наставе и истраживања), аутор аргументовано показује како се, под маском тзв. Болоњске реформе и стварања „европског простора високог образовања” не крије ништа друго до преображај универзитета у корпоративну институцију чија је функција сведена готово искључиво на задовољавање потреба капитала (другим речима, да „производи” необразовану или полуобразовану радну снагу која не поседује ништа изузев специјалистичких, техничко-технолошких знања и вештина потребних тржишту). Јасно је да у таквим околностима универзитет више не трага за истином о свету и стварности нити негује слободну и критичку мисао што, на концу, обесмишљава његову изворну суштину те се он, како аутор с правом примећује, „законито трансформисао ... из мјеста на којем се стиче научно образовање у школу у којој се стиче специјалистичко образовање” (стр. 81). Будући да је смисао универзитета сведен на извлачење профита,

Кулић аргументовано закључује да „напад на хуманистички универзитет” представља део ширег „глобалног напада на све темељне идеје хуманог друштва о слободи, једнакости и правди” (стр. 98). Део истог процеса представља и редукација културе на забаву те она „постаје само оно што се може технолошки продуковати и репродуковати, наиме само оно што доноси профит” (стр. 139). У трећој тематској целини „Природа и климатске промјене у мрежи технологије” (стр. 143–156) аутор разматра егзистенцијалну претњу са којом се суочава човечанство у лику енормног загађења и уништавања природне средине. При томе, он изнова подсећа на замке тзв. инструменталне рационалности, које човеково владавање природом разумева искључиво као напредак у повећању профита што, напошлетку, угрожава и сâм опстанак људске врсте. Четврта и уједно најобимнија тематска целина „Филозофија, нова стварност и неолибералне тенденције” (стр. 159–259) посвећена је анализи неолибералне идеологије и њеним разорним последицама по савремено друштво, науку и културу. Критички рашчлањујући логику тржишног фундаментализма и његове различите појавне облике, аутор убедљиво показује да структурална криза Европске уније проистиче из одбацивања хуманистичких и демократских вредности и „пристајања на неолиберални економски и социјални пројекат” (стр. 173). Управо неолиберализам представља извор и својеврсног „епистемолошког nihilizma” тј. света „постистине” што представља део ширег процеса тржишног тоталитаризма. Реч је о владавини корпоративних елита које себи потчињавају читаве државе и на тај начин дефакто одређују глобални политички, економски и друштвени поредак. Одатле аутор нарочито наглашава спрегу транснационалних корпорација и „углавном скромно образованих али зато беспоговорно послушних” локалних политичких елита чији је једини циљ да „још више увећавају богатство мањине” (стр. 202).

Кулић је у својим анализама неолибералне трансформације савременог друштва, науке и образовања указао на њене бројне последице од којих ћемо поменути само оне најмаркантније – свепрожимајућа пракса комерцијализације и комодификације чији је циљ неограничена максимализација профита, затим, уздицање тзв. „тржишног ума” на нивоу епистемолошког начела које, на концу, одређују шта је истина, ишчезавање теорије у друштвеним наукама и њихово свођење на емпиријске,

квантитативно исказане податке који се могу непосредно применити/продати – реч је, наравно, о својеврсном „статистичком шарлатанству”, односно, софистицираном облику паранаучног објашњења које пружа легимитет одређеним политичким одлукама (гзв. политика заснована на доказима). Ова опсеција научним мерењем заједно са појмовима преузетим из језика корпоративног бизниса попут „ефикасности”, „конкурентности”, „научне изврсности”, „тржишта образовних услуга”, „задовољства корисника”, „менџмента знања”, „индекса утицајности” и глобалног рангирања убедљиво сведочи о претварању науке и научника у робу а научних и образовних институција у профитабилни бизнис што представља потпуну супротност изворном смислу науке и научности. У поменутом контексту ваља свакако разумети и преображај савременог универзитета у институцију која се бави непосредно примењивим специјалистичким знањима и вештинама: универзитет је „престао да разликује науку и вјештине” зато што се успешним образовањем сматра искључиво оно које омогућава стицање профита. Одатле и отворено непријатељство према друштвеним и хуманистичким наукама и филозофији као тржишно непримењивим и непрофитабилним па одатле тобоже бескорисним па чак и штетним дисциплинама. Имајући у виду поменуте чињенице, на савременом универзитету је од изворне идеје универзитета као заједнице посвећене трагању за научном истином остала још само њена карикатура – филозофија као наука о слободном и критичком мишљењу маргинализована је чак и на самим филозофским факултетима што намеће оправдано питање: „Зашто се ти факултети уопште и називају филозофским?” (стр. 40). Напоследку, несумњиво је тачан и, истовремено, дубоко узнемирујући Кулићев закључак да се „заводљиво технолошко богатство плаћа све драматичнијим сиромаштвом духа, његовом немисаоношћу, хомогенизацијом, стереотипијом, *celebrity* културом која својом наметљивом испразношћу пријети да постане глобална” (стр. 43) и да је данас човек у пуној мери редукван на „човека једне димензије” како је то још давно уочио Херберт Маркузе. Култура је, наиме, сведена на забаву која доноси профит и која, истовремено, представља важан облик друштвене контроле.

Сматрамо да је важно поменути још неколико чињеница. Прво, аутор је *urbi et orbi* показао да хегемонија неолибералне идео-

логије „слободног тржишта” заправо значи нестанак друштва (а са њиме и мукотрпно изборених индивидуалних и колективних права и слобода која се крше и укидају на дневном нивоу), сценарио који су почетком 80-их година прошлог века нескривено прижељкивали Маргарет Тачер, Роналд Реган и њихови класни (богати и супербогати) истомишљеници. Стога није могуће довољно истаћи важност ауторовог закључка да глобрификација тржишта као, тобоже, нужно и довољног услова за успостављање слободе појединца и друштва „јесте најфантастичнија неолиберална идеолошка превара која се до неолиберализма никада у досадашњој историји није појавила” (стр. 175). Иако у први мах могу да зазвуче као једна врста одвећ радикалног „културног песимизма”, Кулићеве закључци су, међутим, више него добро утемељени: савремени свет, обележен раније незабележеним јазом у подели друштвеног богатства и успостављањем једне врсте новог или „техно-” феудализма (Јанис Варуфакис), управо представља остварење неолибералне тржишне дистопије. Наиме, сви они процеси и појаве о којима Кулић расправља – попут разарања универзитета и његовог претварања у тржишно оријентисано предузеће, комерцијализације науке, образовања и културе, свеопште нормализације незнања као неке врсте новог „природног стања” савременог човека, одбацивања самог појма истине као ирелевантне и сувишне категорије – представљају стварност савременог глобализованог друштва. Напоследку, рецимо још и то да ако је филозофија „своје време мислима обухваћено”, професор Мишо Кулић је у пуној мери испунио задатак филозофа: он је критички анализирао суштинска питања савременог света и своје изнијансиране интелектуалне увиде саопштио је у виду садржајем изузетно богате, високо рефлексивне, ванредно актуелне, необично подстицајне али и веома онеспокојавајуће књиге. Ово последње посебно будући да за спокојство не постоји превише разлога!

МИХАЕЛ АНТОЛОВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду
Педагошки факултет, Сомбор
antolovic.michael@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1344-9133>

¹ Редовни професор за ужу научну област Историјске науке.

ПАРАДИПЛОМАТИЈА

(Нина Сајић, *Парадипломатија: у теорији и пракси*, Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет, Институт за хуманистичке и друштвене науке, Бања Лука 2025; 169 стр.; електронска публикација)



Проф. др Нина Сајић рођена је у Бањој Луци, где је завршила Филозофски факултет, одсек за енглески језик и књижевност. Последипломске студије завршила је на Универзитетима Аркадија и Париз XI у Француској, а докторске студије на Универзитету Кент у Великој Британији. Свој радни агажман је започела као саветник председника Републике Српске и Председништва БиХ, а обављала је и послове у Министарству иностраних послова БиХ. Такође је била и амбасадор БиХ у Француској, Румунији и при Мисији БиХ у Уједињеним нацијама. На Факултету политичких наука у Бањој Луци је ванредни професор. Објавила је велики број радова из међународних односа. Најновија књига која се

појавила у издању Института за хуманистичке и друштвене науке је *Парадипломатија у теорији и пракси*.

Књига се састоји из три поглавља: „Концептуални оквир”, „Између државе и нације, идентитетска димензија парадипломатије” и „Инструменти и практични аспекти парадипломатије”. Прво поглавље ауторка започиње разматрањем историјског развоја парадипломатије. Дакле, у средњем веку, а то је период историје у којем су регије, градови, али и црквене кнежевине и феудални господари тежили да успоставе међународну сарадњу по више основа, а свакако се издвајају: привредна, културна и трговачка сарадња. Посебан акценат је стављен на Хазентску лигу која је представљала савез трговачких градова с више од двеста чланица. Задатак јој је био „заштита трговачких привилегија, рјешавање унутрашњих сукоба међу чланицама, превазилажење организационих изазова и јачање ауторитета градских савјета; као и обезбјеђивање заштите њених представника и градова чланица од спољних пријетњи и напада” (стр. 15). Ауторка се осврнула и на Италијанску лигу из 1455. године, а која је за циљ имала одржавање равнотеже снаге на Апенинском полуострву и управљање међународним односима, те успостављање дипломатских емисара који су имали задатак да обављају и задатке од поверења за одређене породице, као што је била породица Медичи. Нису изостале ни друге земље попут Немачке, Швајцарске, али ни Аустралија и Америка где се развијала парадипломатска активност, а што је свакако претеча и данашњих савеза попут Европске уније. Сходно историјском развоју и праћењу, развила се и потреба за проучава-

њем парадипломатије, а самим тим и потреба за њеним дефинисањем. Зато је у другом поглављу ове књиге ауторка представила више теорија које за предмет проучавања имају ову тему. Треба напоменути да је интересовање за парадипломатију почело осамдесетих година 20. столећа и то у науци земаља Западне Европе, а међу првима је о овој теми писао Иво Духачек, а касније и Панајотис Солдатос. Духачек је користио и назив „микродипломатија”, а тек касније уводи назив „парадипломатија” како би објаснио паралелан однос у сфери дипломатије, тј. однос између централних власти и власти федералних јединица (стр. 31). Касније је Солдатос на фону Духачека развио два типа парадипломатије: „глобалну парадипломатију чија је основна карактеристика учешће субнационалних јединица у питањима која се односе на међународне односе у целини и регионалну парадипломатију, у којој су питања од регионалног значаја за заједнице које учествују у субнационалној активности (нпр. односи између провинције Квебек и америчке државе Њујорк) (стр. 41)”. Оно што је закључак на крају овог првог сегмента јесте то да је парадипломатија представљање региона, градова и субдржавних актера на међународном нивоу кроз разне области деловања.

У другом и трећем делу књиге ауторка се базирала на аспекте на којима парадипломатија почива. Истакла је посебну улогу дијаспоре и то кроз очување културе, повезивања у области привреде и трговине и можда најзначајнијег аспекта лобирања. У том контексту препознатљиви су примери „ирске дијаспоре у контексту сјеверноирског питања, или баскијске дијаспоре у Сједињеним Америчким Државама, која је играла важну улогу у артикулацији и међународној видљивости баскијског покрета” (стр. 87). Наравно, ово је само један од примера које смо навели, а свакако се бележе и друге заједнице које теже за бољим позиционирањем и представљањем. Као позитиван пример треба навести и Белгију, где је свака од заједница развила посебне односе са дијаспором. Међутим, бележи се и пример Шпаније која је „оспоровала, прекидала и покретала судске поступке против политика Каталоније и Баскије усмјерених ка сопственим дијаспорама, тврдећи да су те мјере противуставне и да нарушавају надлежности централне власти” (стр. 95).

У трећем делу књиге разматрају се инструменти парадипломатије, а који се огледају у

стварању савеза, прикључивању међународним организацијама, стварање удружења где се посебно афирмише култура, трговина и привреда, али свакако је присутно и национално питање, а што је многе теоретичаре наводило да парадипломатија има и сецесионистичке елементе. Међутим, данас се може рећи да је парадипломатија битна област друштвеног организовања која омогућује и мање видљивим политичким заједницама да (постану присутне у међународној друштвено-економској арени.

На самом крају треба истаћи да ова књига представља не само „збирку теоријских рефлексија”, како је ауторка у уводу навела, већ и „аналитички засновану и концептуално организовану основу за разумијевање парадипломатије – као теоријског феномена, као политичке праксе и као израза промјењене природе суверенитета у савременом свијету” (стр. 11). Такође, ова књига је одлична основа за даље проучавање међународних односа субдржавних актера.

МИРКО ЂУКИЋ¹

Бања Лука, Република Српска, БиХ
mirkodjukic@mail.ru

¹ Докторанд Универзитета у Бањој Луци, Факултет политичких наука.

ИЗМЕЋУ НАУЧНОГ ВРЕДНОВАЊА И ХВАЛОСПЕВА

(*Život za ideju: misao i delo Đura Šušnjića*. Priredio Čedomir Čupić; Institut društvenih nauka, Beograd 2023, 321 str.)



Овај научни зборник је ново издање у оквиру Едиције Института за друштвене науке у Београду, у којима се дају осврти на дела његових познатих сарадника. Након до сада већ објављених томова посвећених А. Крешићу и Ј. Тадићу, пред нама је треће издање тог издавачког низа, посвећено Ђуру Шушњићу, филозофу и социологу познатом у домаћој и регионалној јавности. Рецензенти ове публикације су Соња Томовић Шундић, Зорица Кубурић и Милица Јоковић Пантелић. Публикација садржи радове следећих аутора: Чедо Чупића, Ивана Цвитковића, Ратка Божовића, Дражена Павлице, Слободана Гавриловића, Горана Башића, Саре Пилетић, Милана Марковића, Славе Кукића, Драгољуба Ђорђевића,

Милана Вукомановића, Мирка Благојевића, Драгана К. Вукчевића, те Ђуре Шушњића (три прилога). Обимну библиографију сачинио је Добрило Аранитовић. Осим једног раније објављеног текста у једном подгоричком часопису, сви остали прилози писани су посебно за ово издање. Већина њих је пригодног карактера („пригодничарски осврти”), укључујући сећања на лично познанство, доживљавање његових публикација и предавања, сусретања и сарадњу са Шушњићем, његово академско деловање итд. У мањини су пак прилози посвећени научној анализи његовог дела, изузев пре свега текстова Вукомановића и Благојевића о интерпретацији религије. Општа сврсисходност овог издања је недвојбена обзиром на велики број објављених радова аутора, њихов одјек на нашој интелектуалној сцени, те импозантну академску каријеру на релацији Загреб – Нови Сад – Београд – Ниш – Подгорица. Друго је пак питање саме изведбе тог пројекта, тј., да ли су приказ и оцена његовог дела овде урађени на најбољи начин, увек следећи универзално прихваћене научне стандарде. У том погледу, могле би се изразити и извесне резерве. Наиме, у складу са, у нашем културном миљеу у оваквим приликама, увреженим навикама, и овде се манифестује склоност ка претераним похвалама, те изостајање једног уравнотеженог приступа који би регистровао како достигнућа, тако и одређена отворена питања и теоријске дефиците у делима аутора. Пример узорног начина је публикација посвећена делу познатог филозофа Ненада Мишчевића у издању Института за филозофију и друштвену теорију (*Сва лица филозофије*, 2012), при чему је овом аутору у складу са добрим академским

обичајима била пружена прилика, да на крају зборника одговори на изречене коментаре и критичке примедбе приложника. Насупрот томе, све овде изложене оцене су искључиво и наглашено позитивне, уз игнорисање налаза критичке рецепције списа овог аутора, утемељених указивања на неке њихове, не безначајне недостатке. Тиме се практично следи већ познатој склоности и самог Шушњића, да критике његових теза оставља без одговора, у нескладу са његовим јавним заговарањем „дијалога”. Тако Чупић Шушњићева предавања одређује као „концерте”, те „праве чаролије узбуђења, занесењаштва и очаравања”, на којима је присутна „славска раздраганост, уз магијски и мистични ритуал”, при чему на завршетку предавања „влада осећај краја врхунске музичке мајсторије”, која „све у простору уздиже до божанских висина”. Такође се код више приложника може наћи необично и неодмерено казивање о тзв. „Ђурологији” – као „једној врсти духовне религиозности” (Г. Башић), „специфичном виду васпитања”, те ваљда и једној новоформираној дисциплини људског духа (?). Аутор се оцењује као „највећи живи мудрац” за којег се зна, „за сва времена”, „вечан”, „витез позива”, „мислилац који се игра”, те пореди и са великанима уметности, Бахом, Моцартом, Бетовеном, Чајковским... (С. Пилетић). Питање је, да ли су оваква егзалтирана претеривања била неопходна у оквирима овог издања.

У више прилога и у довољној мери је констатовано и истакнуто Шушњићево реторичко и педагошко умеће, „идејни и просветитељски утицај у јавности”, ширина његовог образовања, које укључује и област књижевности, те сензибилност за важна питања људске egzистенције и мишљења, концентрисано бављење њима током више деценија итд. Могло би се уз све уважавање рећи, да његови доприноси разматрању тих питања нису увек били истог домета, нити сасвим оригинални, али вазда подстицајни за даља разматрања. Као што је то у овом зборнику још једном утврђено, главни списи овог популарног аутора су *Појам социолошкој закона* (1967), *Критика социолошке методике* (1973), *Рибари људских души* (1976), *Опшори критичком мишљењу* (1989), *Религија* (1998/2009), *Методологија* (2018), *Теорија културе* (2014) итд. Пре свега, прве две од наведених књига су рађене у оквирима стриктно научног приступа, док су потоње већином препознатљиве по једном допа-

дљивом есејистичком стилу, пласирању лепих формулација и цитата, те атрактивној тематици. Прва од тих публикација (*Појам социолошкој закона*) је својевремено наишла на добар пријем у струковној јавности, а друга је дуго важила као успешан и педагошки подесан уџбеник у оквирима студија социологије. Потоња књига *Методологија* није пак поновила успех *Критике социолошке методике*, и јасно заостаје за, не једино интернационалним, већ уједно и домаћим (М. Марковић, С. Новаковић...) нивоом дискусије на ту тему. Неке од његових потоњих књига ваља пак разумети и у друштвено-културном контексту у којем су настајале, те имале и извесно еманципаторско дејство у односу на специфике тог времена.

Овај зборник пре свега ваља препоручити читаоцима, у мањој мери упознатим са нашом интелектуалном сценом позног 20. и раног 21. века и њеним утицајним актерима, јер нуди низ информација о делу и деловању аутора у том времену, тадашњим друштвеним приликама. Занимљиво је, да у овде публикованим његовим сећањима, још не налазимо лично објашњење нерасветљене околности своједобног изостајања директније сарадње са, у свету признатом школом „праксис-филозофије” – како њеним загребачким, тако и београдским крилом – упркос извесне идејне блискости. Прогноза приређивача Ч. Чупића, да ће право Шушњићево „место у интелектуалној заједници и на интелектуалној лествици” убудуће бити „на врху те лествице и заједнице”, те поређење са делима других наших значајних аутора (попут М. Марковића, Н. Милошевића, М. Ђурића, С. Марића) би ипак могла сачекати једно обухватније критичко вредновање његовог дела.

ДРАГАН ЈАКОВЉЕВИЋ¹

Универзитет Црне Горе, Подгорица
draganjakovljevicnk@gmail.com

¹ Драган Јаковљевић (Зајечар 1953). Редовни професор филозофије (епистемолошке и етичке дисциплине) на Универзитету Црне Горе у пензији.

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ AUTHORS IN THIS ISSUE

БИЉАНА ГАВРИЛОВИЋ ГРБОВИЋ (Чачак, 1992). Доценткиња на Катедри за еволуцију права на Правном факултету Универзитета у Крагујевцу.

Дипломирала на Правном факултету Универзитета у Крагујевцу 2015; мастерирала 2016. (*Еволуција казне лишења слободе у домаћем праву: криминалошки аспект*); докторирала 2021. (*Законик о судском поступку у грађанским парницама од 1929. године*). Предаје на основним студијама: Српско право и Развитак светског и српског права (смер Унутрашњи послови и безбедност), на мастер студијама: Правна европеизација Србије 1804–1914; Развитак српске уставности; Развитак модерног српског кривичног права; на докторским студијама: Српско право – одабране теме и Развитак српске уставности – одабране теме). Од 2025. године члан је Савета Правног факултета Универзитета у Крагујевцу и заменик шефа Катедре за еволуцију права.

ВЛАДИМИР ЂУРЂЕВИЋ (Смедеревска Паланка, 1966). Предавач филозофије и самостални истраживач.

Након студија филозофије у Београду, предавао филозофију у гимназијама. Био је члан Групе за филозофска истраживања САНУ; оснивач и члан Научног савета Филозофских сусрета, секретар удружења филозофа Филозофска комуна. Научне и стручне радове објављује у филозофским часописима и зборницима. Са Зораном Кинђићем приредио је зборник *Искусиво мере*, посвећен професору Здравку Кучинару (Београд 2014).

Важније књиге: *Мизансцен у олегалу: текстови о њезорицији*, Смедеревска Паланка 2022.

ЗОРАН КИНЂИЋ (Панчево, 1961). Редовни професор на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Дипломирао 1987. (*Канџово схваћање ума*), магистрирао 1993. (*Хајдегерово кријшк анџројоценџризма*) и докторирао 2004. (*Проблем неидентичној у филозофији Теодора Адорна*) на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Од 2017. је редовни професор на основним студијама филозофије, на мастер студијама Еколошке филозофије и етике и на докторским студијама Филозофије религије на Факултету политичких наука у Београду.

Важније књиге: *Проблем неидентичној у филозофији Теодора Адорна*, Панчево 2006; *Haidegerova kritika antropocentrizma*, Београд 2011; *Између неба и земље*, Београд 2022; *Између рајна и мира*, Београд 2022; *Тајна џреображења*, Београд 2023; *Прилози за разумевање релиџије*, Београд 2022; *Суочавање са (зло)духом нихилизма*, Краљево 2024; *Николајево џумачење смисла срџске исџорије*, Смедеревска Паланка 2025.

НАТАША С. МИЛОВИЋ (Врбас, 1988). Научна сарадница на Факултету политичких наука Универзитета у Београду.

Дипломирала 2011, одбранила мастер рад 2013. године (*Ничеово схваћање културе уметности и живописа*) и докторирала 2022. (*Разумевање политичкој Хане Арениј и његово развијање и ревизија посредством философских концепција Жила Делеза*) на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Од краја 2017. године ангажована је као истраживач-сарадник на Факултету политичких наука, а од 2023. године изабрана је у звање научног сарадника. Ради и као сарадник у настави на предметима Филозофија и Социјална онтологија на истом факултету. Области научног истраживања: филозофија егзистенције, онтологија, феноменологија, критичка теорија друштва, уметност.

Важније књиге: *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Београд 2022.

ЉУБИША Р. МИТРОВИЋ (1943). Професор емеритус; редовни професор Филозофског факултета (смер Социологија) Универзитета у Нишу у пензији.

Дипломирао на Филозофском факултету Универзитета у Београду (1970); магистрирао на Факултету политичких наука Универзитета у Београду (1975); докторирао на Филозофском факултету у Нишу. Предавао је: Увод у социологију; Општа социологија; Савремене социолошке теорије; Социјална стратификација; Социологија развоја савременог друштва; Савремене социолошке теорије. Био је шеф Катедре за општу социологију и руководиоца последипломских студија на смеру Социологија друштвеног развоја на Филозофском факултету у Нишу, декан Филозофског факултета и проректор Универзитета у Нишу. Једна је од најистакнутијих личности нишке и српске социолошке школе, познат по својим доприносима у области опште социологије, социологије транзиције и идентитета, као и по богатом песничком опусу у којем се прожимају филозофија, завичајност и социјална поетика. Био је главни и одговорни уредник научног часописа *Балканске синтeze*, као и сарадник бројних стручних и научних публикација у земљи и иностранству. У својим радовима бави се питањима савремене социологије, друштвених промена, транзиције и идентитета на Балкану, као и феноменологијом културе и цивилизацијским токовима.

Важније књиге: *Општина која јасну: истраживање о социјалним проблемима савременог домаћинства и друштва у осиређеном положају осиређених на белојаланачком селу*, Београд 1970; *Samoupravljanje i diktatura proletarijata : (uvod u sociologiju samoupravljanja)*, Београд 1980; *Sociologija i savremenost : (ogledi iz sociologije)*, Ниш 1984; *Savremeno jugoslovensko društvo: (sociološki ogledi)*, Београд 1987; *Reforma, nauka i razvoj: (sociološki ogledi i rasprave)*, Београд 1989; *SKJ između poretka i pokreta: sociološke rasprave*, Ниш 1989; *Србија и социјалдемократски изазов*, Београд–Ниш 1994; *Друштвене промене и актери: sociološki ogledi i rasprave o savremenoj levici*, Ниш 1999; *Novi svetski poredak i Balkan: (sociološka i geopolitička razmatranja)*, Ниш 1999; *Balkan: granica i most među narodima: [ogledi iz sociologije regionalnog razvoja]*, Београд 2000; *Sociologija i istorija: (hrestomatija iz istorijske sociologije)*, Ниш 2003. (коаутор); *Put u zavisno društvo: (bilans tranzicije na Balkanu)*, Београд–Ниш 2004; *Улога масовних медија у развоју демократској мултиетничкој друштва и регионалне сарадње*, Ниш 2004. (коаутор); *Ка култури мира на Балкану: (prilozi sociologiji regionalnih procesa i savremenoj balkanistici)*, Ниш 2005; *Balkanska raskršća i alternative: (ogledi iz sociologije globalnih i regionalnih procesa i geokulture razvoja Balkana)*, Ниш 2006; *Homo Turisticus и култура мира: [prilozi sociologiji туризма и теокултури развоја Балкана]*, Ниш 2009; *У вртилоу транзиције: Србија у контексту глобалних и регионалних процеса: огледи из социологије развоја, теокултуре и теополитике*, Ниш 2012; *Uni-*

verzitet i društvene promene: (sociološki ogledi), Vranje 2012; *Социолошки ољеди: иприлози социолоији савремених друшћивених иромена и теокултури идентитетейта*, Ниш 2013; *Увод у сћудиије глобализације*, Косовска Митровица 2013; *Геополићичка иранзиција Балкана: социолошци ољеди*, Нови Сад 2014; *Под луйом социолоја: (ољеди из социолоије друшћивених иромена и геонийолоије иозива социолоја)*, Нови Сад 2015; *Ослобаћање Прометейја: левица и иосћикаићийалисћичка алћернайћива: (иледоаје за алћернайћивну левицу и иранзицију иранзиције)*, Нови Сад 2016; *У раљама иранзиције: између суновраића и алћернайћиве*, Ниш – Нови Сад 2017; *Социолошце марћиналије на савремене итеме: (ољеди)*, Нови Сад 2019; *Демоћрафска обнова Србије: развојно и национално иићање*, Ниш 2022; *Социолошце марћиналије на савремене итеме*, 2, Нови Сад 2022.

МАРИЦА Н. ШЉУКИЋ (Нови Сад, 1976). Редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду (Одсек за социологију).

Дипломирала 2001, магистрала 2009. (*Социолошци ирсћуй у исћираживањима уићицаја образовања на развој „људских ресурса” у савременим ироцесима ирансформације рада*) и докторирала 2014. (*Уићицај сћруктуралних друшћивених иромена на орћановане индусћријској рада у иранзицији срћској друшћива*) на Групи за социологију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду. На Филозофском факултету у Новом Саду изабрана у звање доцента 2014, а потом и у звање ванредног 2019. и редовног професора. Предаје социологију рада, социологију организације, социологију професија и социолошко истраживање маркетинга. Члан је редакције *Социолошкој ирећледа* (од 2015. године).

Важније књиге: *Жене и загрљају дискриминације*, Нови Сад 2011. (коаутор); *Земља и људи: сељашћиво и друшћивена сћруктура*, Нови Сад 2012. (коаутор); *Друшћиво и сукоба*, Београд 2018. (коаутор); *Друшћивени развој и демоћрафске иромене*, Београд – Нови Сад 2021. (коаутор); *Фабрика: индусћрија у иосћи-социјалисћичкој Србији*, Ново Милошево 2019; *Тезја иокрај иуића: социолошка анализа каракћерисћика и иоложаја малих ироизвоћача на срћском иржисћију хране*, Ново Милошево – Нови Сад 2023.

СРЂАН Љ. ШЉУКИЋ (Сомбор, 1964). Редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду (Одсек за социологију) и потпредседник Матице српске.

Дипломирао (1996), магистрирао 2000. (*Сељашћиво у исћираживањима класно-слојне сћруктуре јуословенској и срћској друшћива*) и докторирао 2004. (*Социолошци асћекћи развоја земљорадничкој задруйарсћива у бившим социјалисћичким земљама јуоисћичне Евроје*) на Групи за социологију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду. На истом факултету биран је у звање асистента приправника (1998), асистента (2001), доцента (2005), ванредног професора (2010) и редовног професора (2015). Предаје Социологију села, Социологију сукоба, Социологију образовања и Социологију савременог српског друштва; ангажован је на сва три нивоа студија (основне, мастер и докторске). Област истраживања: социологија села и социологија сукоба, социологија образовања, културе и спорта. Обављао је функције заменика шефа (2006–2009) и шефа (2009–2012) Одсека за социологију на Филозофском факултету у Новом Саду. Био је главни коуредник *Годишњака Филозофској факулћетейта у Новом Саду* (2006–2009), члан је Уредништва часописа *Зборник Матице срћске за друшћивене науке* (2013–).

Важније књиге: *Raskršća Srbije*, Novi Sad 2007; *Сељак и заграда у равници*, Нови Сад 2009; *Mit kao sudbina: prilog demitologizaciji demitologizacije*, Sremski Karlovci 2011; *Земља и људи: сељачкиво и друшћивена сћрукћура*, Нови Сад 2012. (коаутор); *Село у социолошћком оћлегалу*, Нови Сад 2015. (коаутор); *Друшћиво и сукоб*, Београд 2018. (коаутор).

Био-библиографске белешке сачинио
Владимир М. Николић

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР
REGISTER OF NAMES

- Авероес (Averroes) 59
Аврам 43
Адорно, Теодор (Adorno, Theodor W.) 33, 42, 45, 153
Аквински, Тома (Tommaso d'Aquino) 57–59, 64–65
Алберт, Карл (Karl Albert) 32, 45
Антоловић, Михаел 147
Антонић, Слободан 117, 129
Аранитовић, Добрило 9, 150
Арендт, Хана (Hannah Arendt) 94, 154
Аристотел (Αριστοτέλης) 26, 49, 59–60, 64
Аст, Фридрих (Georg Anton Friedrich Ast) 55
Атанасијевић, Ксенија 6
Аћин, Јовица 94
- Баста, Данило Н. 3, 9–14, 16, 19–22, 24, 27, 44–45
Бауман, Зигмунд (Zygmunt Bauman) 128, 130
Башић, Горан 150–151
Бекон, Франсис (Francis Bacon) 21, 45
Бергсон, А. 114
Берђајев, Николај (Н. Бердяев) 41
Бери (Burgi) 24
Бертоци, Алберто (Alberto Bertozzi) 60, 64
Билиморија, Пурушотама (Purushottama Bilimoria) 54, 64
Бинсвангер, Лудвиг (Ludwig Binswanger) 81
Благојевић, Мирко 150
Блуменберг, Ханс 7
Божовић, Ратко 150
Бонасије, Жан-Франсоа 121, 129
Боутанг (Boutang, Pierre-André) 94
Бошњак, Бранко 45
Брајтмен (Brightman) 23
Бранковић, Дамјан 10, 22
Бранковић, Јелисавета 9–10, 22
- Броз, Јосип 113
Бубер, Мартин (Martin Buber) 9–10, 16, 27, 62–64
Бурдије, Пјер 128
Бутани, Пјер-Андре (Pierre-André Bou-tang) 71, 76–77
- Валентић, Весна 130
Варуфакис, Јанис 147
Вебер, Алфред (A. Weber) 51–53, 64
Вебер, Макс (Max Weber) 16, 48
Вернан, Жан-Пјер (J. P. Vernant) 53, 63
Вестхајмер, Џоел (Joel Westheimer) 135–136, 143
Витгенштајн, Лудвиг (Ludwig Josef Jo-hann Wittgenstein) 76
Вјам, Алин (Aline Wiame) 83, 94
Владушић, Слободан 142
Вратовић, Владимир 45
Вукомановић, Милан 150
Вукчевић, Драган К. 150
- Гавриловић, Слободан 150
Гавриловић Грбовић, Биљана 97, 107, 109, 153
Гадамер, Ханс Георг (Hans Georg Gada-mer) 55, 63–64
Гарашанин, Илија 99–100, 102, 106–107
Гатари, Феликс (Pierre-Félix Guattari) 67, 70, 72–73, 75–80, 82, 84, 86–95
Гете, Јохан Волфганг (Johann Wolfgang von Goethe) 24
Гогољ, Николај Васиљевич 126
Грегорић, Марко 94
Греј, Грегор Д. (Gregory D. Gray) 135–136, 143
Григорије Богослов 60
Григорије Ниски 60–61
Гулднер, Алвин (Alvin Ward Gouldner) 128

- Дамњановић, Милан 8
 Декарт, Рене (René Descartes) 55, 77
 Делез, Жил (Gilles Deleuze) 67, 70–80, 82–95, 154
 Деретић, И. 9
 Дилтај, Вилхелм (Wilhelm Dilthey) 16
 Диоген из Синопа 49
 Диоген Лаертије (Diogenes Laertius) 49, 64
 Диркем, Емил (E. Durkheim) 134
 Дриш, Ханс (Hans Driesch) 16
 Духачек, Иво 149
- Ђили, Ђанантонио (Gian Antonio Gili) 114, 130
 Ђинђић, Зоран 8, 12, 45
 Ђорђевић, Драгољуб 150
 Ђорђевић, Јелена 69, 94
 Ђукић, Мирко 149
 Ђурђевић, Владимир 47, 65, 153
 Ђурић, Милош Н. 26, 44
 Ђурић, Михаило 53, 63
 Ђуричић, Марко С. 104–105, 108
- Елена, Адраино Мауро (Adriano Mauro Ellena) 143
 Елена, Марта (Marta Ellena) 143
 Енгелс, Фридрих 5, 128, 130
 Есхил (Αἰσχύλος) 53
 Еурипид (Ευριπίδης) 53
- Живановић, Тома 104, 108
 Жуњић, Слободан 6, 9–10, 45, 49, 64
- Зец, Божидар 94
- Јагодић, Милош 108
 Јаковљевић, Драган 151
 Јаковљевић, Невенка 113, 130, 137–138, 141–142
 Јакшић, С. 44
 Јанарас, Христо (H. Giannaras) 59–63
 Јасперс, Карл (Karl Jaspers) 80
 Јеремић, Драган 8
 Јефрем Филотејски 42, 44
 Јован Дамаскин 59
 Јован Колев 43
 Јован Лествичник 42–44
 Јовановић, Драгослав Б. 98–99, 101–103, 108
- Јовановић, Слободан 17, 105, 108
 Јоковић Пантелић, Милица 150
 Јоксимовић, Сенка 129
 Јосиф Исихаста 44
 Јосифовић, Стефан 8
 Јунг, К. 114
- Калик 50–51
 Каниц, Феликс 101, 108
 Кант, Имануел (Immanuel Kant) 5, 24, 28, 31–32, 34, 36, 39, 45, 153
 Карађорђе Петровић 112
 Касирер, Ернст (Ernst Alfred Cassirer) 9
 Кауфман (Kaufmann) 28
 Кебељић, Драган 129
 Кинђић, Зоран 3, 19, 30, 32, 43–45, 62–64, 153
 Киш, Данило 12
 Кјеркегор, Серен (Søren Kierkegaard) 43, 45
 Конен, Мари-Луисанд (Marie-Luisaund Conen) 21, 45
 Кораћ, Вељко 6, 45
 Косик, Карел 116
 Крешић, А. 150
 Кроп, Герхард 10
 Крстић, Никола 101, 108
 Кубурић, Зорица 150
 Кукић, Славо 150
 Кулић, Мишо 145–147
 Куртовић, Иво 8
 Кучинар, Здравко 1, 3–7, 9, 11–17, 19–24, 26–28, 42, 44–45, 63–64, 153
- Лазаревић, Лаза К. 117, 129
 Лајбниц, Готфрид (Leibniz, Gottfried Wilhelm) 80
 Ландгребе, Лудвиг (Ludwig Landgrebe) 10, 16, 27
 Ландсберг, П. 9
 Ласк, Емил (Emil Lask) 16
 Леви → видети: Либерт, Артур
 Леви, Примо (Primo Levi) 82
 Левингстон 123, 126
 Левит, Карл (Karl Löwith) 9, 16, 23, 27, 47–51, 55–59, 62–65
 Лески, Албин (A. Lesky) 52, 64
 Ли, Венфеј (Wenfei Li) 135

- Либерт, Артур (Arthur Liebert) 1, 3–11,
 13–17, 19–42, 44–46, 48, 62–64
 Лисман, Паул 145
 Лолић, Маринко 21, 44
 Лоренс, Т. Е. 83

 Мајер (Meuer) 21
 Мајоров, Генадиј Георгијевич 59, 64
 Малкоч, Сердар (Serdar Malkoç) 134–135,
 142
 Марић, Драгиња 12
 Марић, Илија 4, 12
 Марић, С. 151
 Марјановић, Милица М. 117, 129
 Марковић, Живко В. 129
 Марковић, Милан 150–151
 Маркс, Карл 5, 17, 48, 57, 62–63, 128, 130
 Маркс, Џон 8
 Маркузе, Херберт (Herbert Marcuse) 147
 Марти, Дик (Dick Marty) 114–115, 124,
 126, 128, 125, 130
 Медичи (породица) 148
 Мери, М. (М. Meru) 136
 Микецин, Вјекослав 130
 Милан Обреновић 108
 Миланов, Кајица 6, 9–10, 22
 Миленковић, Иван 94
 Милетић, Славица 93
 Милић, Новица 94
 Милићевић, Вељко 129
 Милићевић, Мирко 11
 Миловић, Наташа С. 67–68, 81–82, 85,
 93–94, 153–154
 Милосављевић, Борис 4, 17
 Милосављевић, Славко 114
 Милош Обреновић 97, 106
 Милошевић, А. 44
 Милошевић, Н. 151
 Милошевић Радуловић, Лела 142
 Миљковић, М. 103–105, 108
 Мирандола, Пико дела (Picodella Miran-
 dola) 27
 Митровић, Љубиша Р. 111, 118, 128–130,
 154
 Мићуновић, Драгољуб 137, 143
 Михелс, Роберт 118
 Мишчевић, Ненад 150
 Мос, М. 116
 Недељковић, Душан 8, 44
 Никетић, Гојко 105, 108
 Ниче, Фридрих (Friedrich Wilhelm Ni-
 etzsche) 17, 50, 56, 58, 72, 74, 79–81,
 83, 90, 93–94, 154
 Новаковић, С. 151
 Нојрат, О. 9

 Озтурк, Фатих (Fatih Ozturk) 134–135, 142
 Ојленбург, Франц (Franz Eulenburg) 16

 Павле (Свети апостол Павле) 50
 Павлица, Дражен 150
 Павловић, Марко 98, 101, 108
 Павловић, Надежда 108, 137
 Павловић, Нина 143
 Пажанин, Анте 8
 Памар, Мишел (Michel Pamart) 71, 76–77,
 94
 Парменид 53–54
 Парне, Клер 71
 Паточка, Јан (Jan Patočka) 9–10, 16, 27
 Пашић, Никола 112, 119
 Перовић, Д. 44
 Петреску, Клаудија (Claudia Petrescu)
 137, 143
 Петронијевић, Бранислав 5, 9, 21, 44,
 Петронић, Оља 94
 Пилетић, Сара 150–151
 Платон (Πλάτων) 12, 17, 26, 35, 45, 49, 58,
 72, 75, 77
 Плеснер, Хелмут (Helmuth Plessner)
 9–10, 16–17, 27
 Плотин (Plotinus) 60
 Поповић, Алекса 113
 Поповић, Јев. М. 103–104, 108
 Поповић, Михајло 8
 Поповић, Никола 45
 Порфирије Кавсокалит 42, 44
 Проле, Драган 94
 Пруст, Михаел 78
 Пршић, Марсел (Marcel Proust) 129

 Рајс, Родолф Арчибалд (Rudolph Archi-
 bald Reiss) 111–129, 131, 142
 Растовић, Александар 113, 129
 Рац, Коломан 45
 Рашер (Rascher) 24

- Реган, Роналд 147
 Редингс, Бил 145
 Рикерт, Хајнрих (Heinrich Rickert) 16
 Ристић, Миодраг 12
 Рос, Вернер 81
- Савић Остојић, Бојан 130
 Сајић, Нина 148
 Сартр, Жан-Пол (Jean-Paul Sartre) 57–58
 Сенц, Стјепан 59
 Сирић, Миливој 45
 Смиљанић, Дамир 74, 94
 Смит, Даниел (Daniel W. Smith) 91, 94
 Соковић, Снежана 108
 Сократ (Socrates) 49, 123
 Солдатос, Панајотис 149
 Соненфелд, Виктор Д. 45
 Софокле (Σοφοκλῆς) 52–53
 Софроније 43–44
 Станојевић, Јеремија 98
 Старац Силуан 44
 Старчевић, Милан 129
 Стјуарт, Џон (John Stewart) 54, 64
 Стојановић, Зоран 63, 93
 Стојановић, Светлана 93
 Стојанчевић, Владимир 113, 115, 129
 Стојић, Гордана 142
 Стојковић, Андрија 8, 21
- Тадић, Љ. 150
 Тасић, Ђорђе 12
 Тачер, Маргарет 147
 Томовић Шундић, Соња 150
 Трако Пољак, Тијана 130
 Трелч, Ернст (Ernst Troeltsch) 16
 Турен, Ален 128
- Ђешковски, Аугуст 5
 Ђосић, Добрица 112–113, 118, 127, 129
- Унамуно, Мигел (M. Unamuno) 63
 Утиц, Емил (Emil Utitz) 24
- Фајнгер (Vaihinger) 26
 Фалачи, Ориана 112
 Фернандес-Хесус, Марија (Maria Fernan-
 des-Jesus) 143
 Филиповић, Владимир 8
 Финк, Еуген (Eugen Fink) 16
- Фихте, Јохан Готтлиб (Johann Gottlieb
 Fichte) 32, 45, 114, 130
 Фридман, Ернст 9
- Хабермас, Јирген (Jürgen Habermas) 119–
 120, 123, 126
 Хајдегер, Мартин (Martin Heidegger) 17,
 29, 50, 56–58, 61–64, 65, 153
 Хајнеман, Фриц (Fritz Heinemann) 9
 Хегел, Георг Вилхелм Фридрих 31, 42,
 44–45, 50, 53–55, 62, 64
 Хераклит (Ἡράκλειτος) 123
 Хес, Мозес (Moses Hess) 5
 Хитлер, Адолф 6
 Хомер 52–53
 Хусерл, Едмунд (Edmund Husserl) 4, 8–9,
 14, 16, 19, 23, 26–27, 44–45
 Хусерл, Малвина (рођ. Штајншнајдер) 23
- Цар, Марко 7–8
 Цвејић, Бојана 68, 94
 Цвијић, Јован 118
 Цвитковић, Иван 150
 Ценић, Ђорђе Д. 102–103, 107–108
 Црњански, Милош 12
- Чупић, Чедомир 150–151
- Шариф, Миан Мохамед (Sharif, Mian
 Mohammed) 56, 64
 Шелер, Макс (Max Scheler) 16–17, 30, 45,
 50–51, 60, 64
 Шеман, Милијан (Milian Schömann) 9,
 16, 21, 45
 Шентија, Јосип 130
 Шестов, Лав Исакович 9, 27
 Шлајермахер, Фридрих (Friedrich Schle-
 iermacher) 17, 55
 Шлегел, Фридрих (Friedrich Schlegel) 53
 Шљукић, Марица Н. 133, 136, 142, 144, 155
 Шљукић, Срђан Љ. 133, 135–137, 142,
 144, 155
 Шмит (Schmitt) 50
 Штајнер, Р. 114
 Штирнер, Макс (Max Stirner) 17
 Шуваковић, Урош 111, 113–122, 124–131,
 142
 Шушњић, Ђуро 150–151

ГЕОГРАФСКИ РЕГИСТАР
REGISTER OF GEOGRAPHICAL NAMES

- Албанија 125
Америка 148
Аустралија 148
- Балкан 17, 118, 124, 130, 154–155
Бања Лука 148–149
Баскија 149
Белгија 149
Београд 1, 3–9, 10–14, 17, 19–22, 45, 63,
101, 107, 112, 114, 150, 153–154
Берлин 6, 9–10, 13, 17, 21–22
Беч 27
Битољ 122
Босна и Херцеговина 148
Бугарска 129
- Велика Британија 20, 22, 135, 148
Врање 121
- Грчка 15, 51
- Европа 12, 15, 112, 125, 127
Енглеска 6, 15, 27
- Загреб 8, 150
Зајечар 151
Западна Европа 149
Земун 11
- Индија 51, 54
- Јапан 51
Југоисточна Србија 121
Југославија 15, 22, 116, 120–121, 129–130
- Кајмакчалан 112–113
Каталонија 149
Кина 51–52, 54, 134–135, 143
Кнежевина Србија 97–99, 101–102, 106,
108
- Косово 112, 126, 130
Косово и Метохија 114, 121, 124–125
Крагујевац 107, 153
Краљевина Југославија 113, 117
Краљевина Србија 97, 105–108, 120
Краљевина СХС 115–118, 120–122, 124–
125
Куманово 112
- Лозана 112
Лука (Босанско Грахово) 12
- Македонија → видети: Јужна Србија
Манастир Хиландар 44
Мачва 112
- Небраска (САД) 135
Немачка 6, 9, 17, 20, 23–24, 29, 148
Ниш 142, 150, 154
Нови Сад 42, 147, 150, 155
- Њујорк (америчка држава) 149
- Олимп 52
- Панчево 3, 153
Париз 120, 148
Подгорица 150–151
Поцерица 112
Праг 23, 27, 44
- Румунија 148
Руска Федерација 135
- Савезна Република Југославија 125
Северна Ирска 135
Синоп 49
Сједињене Америчке Државе 15, 125, 134–
136, 149
Смедерево 101

- Смедеревска Паланка 153
Совјетски Савез 15
Солунски фронт 121–122, 129
Сомбор 147, 155
Сорбона 119
Софија 121
Србија 5, 9, 17, 94, 103, 107–108, 113, 116–
125, 127, 129, 134, 136–139, 141–143,
154–155
Стара Грчка 52
Сурдулица 121
СФР Југославија 9
- Турска 55, 135
- Угарска 101
- Франкфурт н/М 42
Француска 122, 148
- Хаг 126
- Цариград 121
- Чачак 153
Чеченија 130
- Шабач 101
Швајцарска 9, 112, 124, 148
Шпанија 149

ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ ПОЛИТИКА УРЕДНИШТВА

Зборник Матице српске за друштвене науке објављује научне чланке и расправе из области демографије и социологије и њима сродним дисциплинама. Радови су разврстани у следећим категоријама: монографска студија, оригинални научни рад, прегледни научни рад, научна критика и полемика, научна библиографија, хроника, претходно саопштење. Поред тога часопис објављује прилоге у виду осврта, приказа и извештаја из научног живота и издаваштва.

Часопис је покренут 1950. године. Укључујући 10. свеску (1955) излазио је под називом *Научни зборник: серија друштвених наука*; од 11. свеске (1956) излази под називом *Зборник за друштвене науке*, а од 76. свеске (1984) под данашњим називом – *Зборник Матице српске за друштвене науке*.

Досадашњи главни уредници били су: 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) и др Миломир Степић (2020–2022). Од 2023. главни уредник часописа је др Душан Достанић, а одговорни уредник проф. др Милош Ковић. Уредништво часописа састављено је од домаћих и иностраних чланова. У оквиру часописа делује и Савет часописа.

Часопис излази четири пута годишње. У 2020. години, у оквиру научних часописа чији је издавач из Републике Србије, а реферисан у Web of Science и у Journal Citation Report-у (JCR), категорисан је као часопис М51 категорије. *Зборник Матице српске за друштвене науке* доступан је у режиму отвореног приступа на сајту часописа:

<http://www.maticasrpska.org.rs/category/katalog-izdanja/naucni-casopisi/zbornik-matice-srpske-za-drustvene-nauke/>. ISSN број [0352-5732]; eISSN број [2406-0836];

Електронски приступ библиотекама у Србији: <http://plus.sr.cobiss.net/orac7/bib/3360258#full>

ОБАВЕЗЕ ГЛАВНОГ УРЕДНИКА ЧАСОПИСА

Главни уредник *Зборника Матице српске за друштвене науке* доноси коначну одлуку о томе који ће се рукописи објавити. Приликом доношења одлуке уредник се руководи уређивачком политиком водећи рачуна о законским прописима који се односе на клевету, кршења ауторских права и плагијаризам.

Главни уредник не сме имати било какав сукоб интереса у вези с поднесеним рукописом. Ако такав сукоб интереса постоји, о избору рецензента и судбини рукописа одлучује Уредништво. Пошто је идентитет

аутора и рецензената непознат другој страни, главни уредник је дужан да ту анонимност гарантује.

Главни уредник дужан је да суд о рукопису доноси на основу његове садржине, без расних, верских, етничких, политичких или других предрасуда.

Чланови Уредништва не смеју користити необјављен материјал из поднесених рукописа за своја истраживања без писане дозволе аутора.

ОБАВЕЗЕ АУТОРА

Аутори гарантују да рукопис представља њихов оригиналан допринос, да није објављен раније и да се не разматра за објављивање на другом месту. Аутори такође гарантују да након објављивања у *Зборнику Матџице српске за друшћивене науке* рукопис неће бити објављен у другој публикацији (домаћој или иностраној) без сагласности власника ауторских права.

Аутори гарантују да права трећих лица неће бити повређена и да издавач неће сносити никакву одговорност ако се појаве било какви захтеви за накнаду штете.

Аутори сnose сву одговорност за садржај поднесених рукописа и валидност резултата, и морају да прибаве дозвољу за објављивање података од свих страна укључених у истраживање.

Аутори који желе да у рад укључе слике, делове текста или неке друге прилоге који су већ негде објављени дужни су да за то прибаве сагласност носилаца ауторских права и да приликом подношења рада доставе доказе да је таква сагласност добијена. Материјал за који такви докази нису достављени сматраће се оригиналним делом аутора а издавач неће сносити никакву одговорност ако прилози нису ауторско право аутора.

Аутори гарантују да су као аутори наведена само она лица која су значајно допринела садржају рукописа.

Аутори се морају придржавати етичких стандарда који се односе на научноистраживачки рад. Они гарантују да рад није плагијат. Аутори гарантују да рукопис не садржи неосноване или незаконите тврдње и не крши права других.

У случају да аутори открију важну грешку у свом раду након његовог објављивања, дужни су да о томе обавесте главног уредника или издавача часописа и да с њима сарађују како би се рад повукао, исправио или на неки други начин указало на насталу грешку. Сваки чланак може имати највише три аутора при чему се прилаже и Изјава о коауторству, а предност објављивања даће се радовима са једним аутором.

РЕЦЕНЗИРАЊЕ РАДОВА

Примљени радови подлежу рецензирању од стране најмање два компетентна анонимна рецензента које одређује главни уредник и уредништво часописа. Циљ рецензије је да главном уреднику и уредништву помогне у доношењу одлуке о томе да ли рад треба прихватити или одбити и да кроз процес комуникације с ауторима побољша квалитет рукописа.

Рецензентима се не открива идентитет аутора и обратно. Да би рад био објављен обе рецензије морају да буду позитивне. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензената или да научним аргументима убеди рецензенте и Уредништво у исправност својих ставова. Уколико то не желе или нису у стању, могу да повуку рад. Рок за исправку радова је 15 дана од датума слања рецензије аутору. У случају коауторских рукописа, кореспонденција ће бити усмерена на првог аутора, који је одговоран за комуникацију са осталим ауторима рада.

Избор рецензената спада у дискрециона права уредника и уредништва. Рецензенти морају да располажу релевантним знањима у области којом се рукопис бави.

Рецензент који себе сматра некомпетентним за тему или област којом се рукопис бави дужан је да о томе обавести главног уредника или Уредништво.

Рецензија мора бити објективна. Суд рецензената мора бити јасан и поткрепљен аргументима.

Рукопис који је послат рецензенту сматра се поверљивим документом.

Главни уредник или секретар Уредништва шаље поднесени рад и рецензентски образац одређеним рецензентима. Рецензентски образац садржи низ питања на која треба одговорити, а која рецензентима указују који су то аспекти које треба обухватити како би се донела одлука о судбини рукописа који им је поднет на оцену. У завршном делу обрасца, рецензенти треба да наведу своја запажања и предлоге како да се поднети рукопис побољша. У случају да се предлаже неприхватање рада потребно је дати језгровито образложење.

Током читавог процеса, рецензенти делују независно једни од других. Рецензентима није познат идентитет других рецензената.

Редакција је дужна да обезбеди солидну контролу квалитета рецензије. У случају да аутори имају озбиљне и основане замерке на рачун рецензије, Уредништво ће проверити да ли је рецензија објективна и да ли задовољава академске стандарде. Ако се појави сумња у објективност или квалитет рецензије, уредник ће тражити мишљење других рецензената.

Рецензенти су упознати с чињеницом да су рукописи, који су им послати на рецензирање, интелектуална својина аутора, да се њима не може располагати нити се могу износити у јавност.

Посебно се наглашава да рецензенти не могу бити из установе из које је и аутор рукописа или да су у скорије време објављивали чланке и публикације са било којим од аутора поднесеног рада (као коаутори).

Списак рецензената у току године објављује се у последњој свесци у текућој години.

ПЛАГИЈАРИЗАМ

Плагирање, односно преузимање туђих идеја, речи или других облика креативног израза и представљање као својих, представља грубо кршење научне етике. Плагирање може да укључује и кршење ауторских права, што је законом кажњиво.

Плагијат обухвата следеће:

– дословно или готово дословно преузимање или смишљено парафразирање (у циљу прикривања плагијата) делова текстова других аутора без јасног указивања на извор или обележавање копираних фрагмената (на пример, коришћењем наводника);

– копирање једначина, слика или табела из туђих радова без правилног навођења извора и/или без дозволе аутора или носилаца ауторских права за њихово коришћење.

Упозоравамо ауторе да се за сваки рукопис проверава да ли је плагијат или аутоплагијат.

Рукописи код којих постоје јасне индикације да се ради о плагијату биће аутоматски одбијени.

Ако се установи да је рад који је објављен у *Зборнику Мајице српске за друштвене науке* плагијат, од аутора ће се захтевати да упуте писано извињење ауторима изворног рада а даља сарадња са ауторима плагијата биће прекинута.

ПОВЛАЧЕЊЕ ВЕЋ ОБЈАВЉЕНИХ РАДОВА

Објављени рукописи биће доступни докле год је то могуће у оној форми у којој су објављени, без икаквих измена. Понекад се, међутим, може десити да објављени рукопис мора да се повуче. Главни разлог за повлачење рукописа јесте потреба да се исправи грешка у циљу очувања интегритета науке, а не жеља да се аутори казне.

Чланак се мора повући у случају кршења права издавача, носилаца ауторских права или аутора; повреде професионалних етичких кодекса, тј. у случају подношења истог рукописа у више часописа у исто време, лажне тврдње о ауторству, плагијата, манипулације подацима у циљу преваре и слично. У неким случајевима рад се може повући и како би се исправиле накнадно уочене грешке у рукопису или објављеном раду.

Стандарди за разрешавање ситуација када дође до повлачења рада дефинисани су од стране библиотека и научних тела, а иста пракса је усвојена и од стране *Зборника Мајице српске за друштвене науке*: у електронској верзији изворног чланка (оног који се повлачи) успоставља се веза (HTML link) са обавештењем о повлачењу. Повучени чланак се чува у изворној форми, али са воденим жигом на PDF документу, на свакој страници, који указује да је чланак повучен (RETRACTED).

ОТВОРЕНИ ПРИСТУП

Зборник Мајице српске за друштвене науке доступан је у режиму отвореног приступа. Чланци објављени у часопису могу се бесплатно преузети са сајта часописа и користити у складу са лиценцом Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>)

Зборник Мајице српске за друштвене науке не наплаћује APC (Article Processing Charge).

САМОАРХИВИРАЊЕ

Часопис омогућава ауторима да прихваћену, рецензирану верзију рукописа, као и финалну, објављену верзију у PDF формату депонују у институционални репозиторијум и/или некомерцијалне базе података, да га објави на личним веб страницама (укључујући и профиле не друштвеним мрежема за научнике, као што су ResearchGate, Academia.edu итд.) и/или на сајту институције у којој су запослени, а у складу са одредбама лиценце Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>), у било које време након објављивања у часопису. При томе се морају навести издавач, као носиоца ауторских права, и извор рукописа, а мора се навести и идентификатор дигиталног објекта – DOI објављеног чланка у форми HTML линка.

АУТОРСКА ПРАВА

Када је рукопис прихваћен за објављивање, аутори преносе ауторска права на издавача. У случају да рукопис не буде прихваћен за штампу у часопису, аутори задржавају сва права.

На издавача се преносе следећа права на рукопис, укључујући и додатне материјале, и све делове, изводе или елементе рукописа:

- право на штампање пробних примерака, репринт и специјалних издања рукописа;

- право да рукопис преведе на друге језике;

- право да рукопис репродукује користећи фотомеханичка или слична средства, укључујући, али не ограничавајући се на фотокопирање, и право да дистрибуира ове копије;

- право да рукопис репродукује и дистрибуира електронски или оптички користећи све носиоце података или медија за похрањивање, а нарочито у машински читљивој/дигитализованој форми на носачима података као што су хард диск, CD-ROM, DVD, Blu-ray Disc (BD), мини диск, траке са подацима, и право да репродукује и дистрибуира рукопис са тих преносника података;

- право да сачува рукопис у базама података, укључујући и онлајн базе података, као и право преноса рукописа у свим техничким системима и режимима;

- право да рукопис учини доступним јавности или затвореним групама корисника на основу појединачних захтева за употребу на монитору или другим читачима (укључујући и читаче електронских књига), и у штампаној форми за кориснике, било путем интернета, онлајн сервиса, или путем интерних или екстерних мрежа.

Сви документи о часопису као и ПДФ формат сваког објављеног броја налази се на Сајту часописа.

Уредништво
Зборника Маџице српске за друштвене науке

MATICA SRPSKA SOCIAL SCIENCES QUARTERLY EDITORIAL POLICY

Matica Srpska Social Sciences quarterly publishes scientific articles and treatises in the field of social sciences and humanities: philosophy, sociology, economics, demography, ethnology, pedagogy, psychology, law, political science, historiography and other fields. The papers are classified into the following categories: monographic study, original scientific paper, review scientific paper, scientific critique and polemics, scientific bibliography, chronicle. Furthermore, the journal publishes articles in the form of retrospections, reviews and reports from scientific life and publishing.

The magazine was initiated in 1950. Including the 10th notebook (1955), it was published under the title *Scientific collection: a series of social sciences*; from the 11th notebook (1956) it is published under the title *Journal of social sciences*, and from the 76th notebook (1984) under the present title – *Matica Srpska Social Sciences Quarterly*.

The previous editors-in-chief were: Dr. Miloš Jovanović (1950), Živojin Boškov (1951–1952), Rajko Nikolić (1953–1965), Academician Slavko Gavrilović (1966–1969), Dr. Aleksandar Magarašević (1970–1973), Dr. Mladen Stojanov (1974–1999), Dr. Milovan Mitrović (2000–2004), Academician Časlav Očić (2005–2016), Dr. Rajko Bukvić (2017–2019), Dr. Milomir Stepić (2020–2023), Dr. Miloš Ković and Dr. Dušan Dostanić (2023–). The editorial board of the magazine is comprised of domestic and foreign members. The Journal Council also operates within the magazine.

The magazine is issued four times a year. In 2020, within the scientific journals published by the Republic of Serbia, and referred to in the Web of Science and in the Journal Citation Report (JCR), it was categorized as an M51 category journal. *Matica Srpska Social Sciences Quarterly* is available in the open access regime on the magazine's website:

<http://www.maticasrpska.org.rs/category/katalog-izdanja/naucni-casopisi/zbornik-matice-srpske-za-drustvene-nauke/>. ISSN number [0352-5732]; eISSN number [2406-0836];

Electronic access to libraries in Serbia: <http://plus.sr.cobiss.net/opac7/bib/3360258#full>

THE OBLIGATIONS OF THE MAGAZINE'S EDITOR-IN-CHIEF

Editor-in-chief of the *Matica Srpska Social Sciences Quarterly* makes a final decision regarding the handwritings that are going to be published. While making this decision, the editor-in-chief is lead by the editorial policy considering legal acts which refer to defamation, piracy and plagiarism.

Editor-in-chief can not have any sort of conflict of interests regarding the submitted handwriting. If such conflict does exist, the Editorial Board decides on the election of the referees and the fate of the handwriting. Taking into consideration that the authors' and referees' identities are unknown to the other side, the Editor-in-chief is obliged to ensure this anonymity.

Editor-in-chief is obliged to value the paper on the basis of its content, without racial, sex/gender, religious, ethnic or political prejudices.

Board members are not allowed to use material from the submitted papers for their own research without the author's permission.

THE AUTHORS' OBLIGATIONS

The authors guarantee that the handwriting represents their own original contribution, that it was not published earlier and is not being considered for publishing elsewhere. Authors guarantee as well that, after publishing in the *Matica Srpska Social Sciences Quarterly*, that the handwriting will not be published in any other publication (domestic or foreign) without the authorization of the copyright owner.

Authors guarantee that the rights of the third people will not be disturbed nor will the publisher bear the consequences if any requests for amends should appear.

The authors bear full responsibility for the content of the submitted handwritings and the validity of the results and they have to provide permissions for data publishing from all the sides included in the research.

The authors who want to include pictures or parts of the text already published elsewhere are obliged to provide consent of the copyright owners and the proof of the obtained consent while submitting the handwriting. The material that has not been proven in this manner will be considered author's original work and the publisher will not bear any consequences if the contributions are not done by the authors themselves.

The authors guarantee that the names given as authors are only persons who contributed significantly in the paper writing.

The authors need to respect the ethical standards regarding the scientific-research work. They guarantee that the paper is not a plagiarism. They guarantee that the work does not contain baseless and illegitimate claims and does not disturb someone else's rights.

In case the authors discover a major mistake in their paper after its publishing, they are obliged to notify the editor or the publisher immediately and co-operate with them in order to withdraw the paper, correct it or indicate the mistake by any means. Each article can have a maximum of three authors, with the Co-authorship Statement attached, and the priority of publication will be given to works with one author.

PAPER REVIEW

If the submitted papers undergo a procedure of anonymous review done by two competent reviewers appointed by the editorship. The aim of the review is to help the editor-in-chief and the editorial board to make a decision whether a certain paper should be accepted or rejected and enhance the writing quality through the communication process with the authors. The reviewers are not acquainted with the authors' names and vice versa. In order for the paper to be published, both reviews need to be positive. Authors who receive conditionally positive reviews are obliged to take into account the reviewers' remarks

or to convince the reviewers and the Editorial Board of the correctness of their views with scientific arguments. If they do not want to or are not able to, they can withdraw their work. The deadline for the correction of the paper is 15 days, effective from the day the review is sent to the author. In case of co-authorship, the correspondence will be directed to the first author, the one who is responsible for the communication with other authors.

The choice of the reviewers is a discretion right of the editor and the editorship. The reviewers need to possess relevant knowledge in the field the paper deals with and they can not be the authors that have recently published papers (as co-authors) along with any of the authors of the submitted papers.

If the reviewers consider themselves incompetent for the topic or the field the handwriting deals with, they need to notify the editor-in-chief.

A review has to be objective. The reviewers' judgment has to be clear, with good arguments.

A handwriting sent to a reviewer is considered a confidential document.

The editor-in-chief sends the submitted handwriting and the review form to certain reviewers. The review form contains a set of questions that have to be answered, thus indicating to the reviewers which aspects should be encompassed in order to make a decision on the fate of the handwriting submitted for the evaluation. In the final section of the review, the reviewers need to give their observations and suggestions for the improvement of the submitted handwriting. The review sheet is sent to the reviewer by the secretary of the editorship of the Matica Srpska Social Sciences Quarterly. In case the refusal of the paper is suggested, the explanation has to be detailed.

During the whole process, the reviewers act independently from one another. The identity of the second reviewer remains unknown to the first one and vice versa.

The editorship is obliged to provide a solid control over the review quality. In case the authors have serious and well based objections on the account of the review, the editorship will reconsider whether the review is objective and whether it satisfies the academic standards. Should any doubt arise regarding the objectiveness or the quality of the review, the editor will seek other reviewers' opinion.

The reviewers are familiar with the fact that the handwritings sent to them for the review are the authors' intellectual property and thus can not be appropriated or shown in public.

It is especially emphasized that the reviewers cannot be from the institution from which the author of the manuscript is or that they have recently published articles and publications with any of the authors of the submitted work (as co-authors).

The list of paper reviewers is published in the last volume of the current year.

PLAGIARISM

Plagiarism, or taking over of someone else's ideas, words or other forms of creative expression and presenting them as one's own, represents a crude violation of scientific ethics. Plagiarism can also include a disturbance of copyrights, which is illegal.

A plagiarism includes the following:

- a 'letter for letter' or almost 'letter for letter' assumption or deliberate paraphrasing (with the aim of covering the plagiarism) of parts of the text by other authors without a clear indication of the source or marking the copied fragments (for instance, by using quotation marks);
- copying of equations, pictures or tables from other people's works without correct citation of the source and/or without the permission of the author or copyright owner.

We warn the authors that each handwriting gets checked for plagiarism or auto plagiarism.

The handwritings with clear indications of plagiarism will be automatically rejected.

If it is ascertained that the paper published in the Matica Srpska Quarterly is a plagiat, the authors will be demanded to write an apologizing note to the authors of the original paper and the further coloboration with the authors of the plagiat will be terminated.

THE RETRACTION OF THE ALREADY PUBLISHED PAPERS

The published handwritings will be available as long as possible in the form they were published, without any changes. Sometimes, however, it can occur that the published paper has to be retracted. The main reason for the retraction is the need to correct a mistake with the aim of preserving the scientific integrity, not the desire to punish the authors.

The article has to be retracted in case of disturbing the publisher's, copyright owner's or author's rights; disturbing professional ethical codexes, i.e. submitting the same handwriting to several magazines at the same time, a false claim on the autorship, plagiarism, manipulating data for fraud and so on. In some cases, a paper can be retracted in order to correct subsequently discerned mistakes in the handwriting or in the published paper.

Standards for the resolving of such situations when retraction occurs are defined by libraries and scientific bodies, and the same practice is accepted by the Matica Srpska Quarterly: in the electronic version of the source article (the one that is retracted) a connection is established (HTML link) with the notification on the retraction. The retracted article is kept in the source form, but with the watermark on PDF document, on each page, which indicates that the article is retracted (RETRACTED).

OPEN ACCESS

Matica Srpska Quarterly is available in the open access regime. Articles published in the magazine can be downloaded for free from the magazine's site and used in accordance with the license Creative Commons Autorship-Non-commercial-No revising 3.0 Serbia (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>)

Matica Srpska Quarterly does not charge APC (Article Processing Charge).

AUTO-ARCHIVING

The magazine enables the authors to deposit the accepted, reviewed version of the handwriting, as well as the final, published version in PDF format in an institutional repository and/or non-commercial database. Furthermore, the authors are allowed to publish the paper on personal websites (including the profiles on social networks for scientists, such as ResearchGate, Academia.edu etc) and/or on the website of the institution they are engaged at, in accordance with the clauses of the license Creative Commons Attribution-Non-commercial-No Derivatives 3.0 Serbia (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>), any time after publishing it in the magazine. There has to be a mentioning of the publisher, as the copyright owner, and the source of the handwriting, as well as the digital object identifier – DOI of the article published in form of a HTML link.

COPYRIGHTS

Once the handwriting is accepted for publishing, the authors transfer the copyrights to the publisher. In case the handwriting is not accepted for printing in the magazine, authors preserve all rights.

The rights on the handwriting, including additional materials and all the parts, extracts or elements of the handwriting, transferred to the publisher are as follows:

- a right to print trial samples, reprint or special editions of the handwriting;
- a right to translate the handwriting to other languages;
- a right to reproduce the handwriting using photo-mechanic or similar utensils, including but not restricting to photo-copying, and a right to distribute these copies;
- a right to reproduce and distribute the handwriting electronically or optically using all the data carriers or storage media, especially in mechanically readable/digitalized form on data carriers such as hard disc, CD-ROM, DVD, Blu-ray Disc (BD), mini disc, data tapes, and a right to reproduce and distribute the handwriting from the mentioned data conveyors.
- a right to preserve the handwriting in database, including online database, as well as the right to transfer the handwriting in all technical systems and regimes;
- a right to render the handwriting available to public or to closed groups of users on basis of individual requests for use on monitors or other readers (including e-books readers), and in printed form for users on Internet, online services, internal or external networks.

All the documents about the magazine as well as the PDF format of each published issue can be found on the Quarterly's website.

The editorship of the *Matica Srpska Quarterly*

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ

Рукопис који се нуди за објављивање у *Зборнику Мајице српске за друшћивене науке* (ЗМСДН) шаље се електронским путем на адресу: **npavlovic@maticasrpska.org.rs** или **zmsdn@maticasrpska.org.rs**. Формулар *Изјаве* да рад није (нити ће бити) објављиван или понуђен неком другом часопису или издавачу за објављивање електронски ће Вам доставити стручни сарадник Одељења. Рукопис можете доставити и поштом на адресу: **Никола Павловић, Зборник МС за друшћивене науке, Мајице српске 1, 21000 Нови Сад**. Стручног сарадника можете контактирати и усмено на тел. 021/661-5798.

Уз рукопис рада, прилаже се кратка биобиблиографска белешка о аутору, као и број телефона, електронска адреса, име и адреса установе где је аутор за послен.

Рукописи на српском језику треба да буду на ћириличном писму, у Microsoft Word-у, величине (укључујући **сажетак** на српском и **резиме** на енглеском језику, слике, табеле и друге прилоге) до 35.000 словних знакова (укупно с размацима).

Основни текст треба да буде написан уз поштовање следећих захтева – Врста слова: **Times New Roman**; проред: **1,5**; величина слова: **12**. Одступ првог реда у пасусу: **1,25** см. Наслове одељака првог нивоа писати великим словима (верзалом), центрирано, одвојено од основног текста једним редом пре и после њега. Наслове одељака другог нивоа наводити малим словима, центрирано, такође одвојено од основног текста једним редом.

Раду приложити и сажетак (од 10 до 15 редова) на српском и енглеском (или једном од распрострањених страних језика) с четири до шест кључних речи, у прореду 1, величине слова 11. Сажетак и кључне речи на српском језику дају се непосредно испод наслова рада и имена и афилијације аутора. Резиме и кључне речи на енглеском језику (или неком од распрострањених језика) дају се на крају рада, након списка цитиране литературе, такође испод наслова рада и имена и афилијације аутора, на српском и енглеском језику.

Фусноте (напомене уз текст, спуштенице): проред 1, величине слова 10. Напомене (фусноте) користити само за пропратна објашњења, а не за цитирање или навођење референци. За цитирање или само позивање на нечије дело користити библиографску парентезу.

Страна имена у раду писати онако како се изговарају (транскрипција на српски језик према Правопису српскога језика), с тим што се при првом навођењу у загради име даје изворно.

Илустративни прилози уз радове (фотографије, графикони, географске карте...) треба да буду искључиво црно-бели и с називом прилога (навести аутора фотографије, односно извор фотографије, географске карте и графикона). Аутор треба да означи место прилога у тексту.

САЖЕТАК и РЕЗИМЕ (SUMMARY)

Сажетак се даје на почетку рада (на српском језику, односно језику рада уколико је аутор са другог говорног подручја). Сажетак укратко приказује суштину рада. Конкретно треба да да основне информације: о циљу и предмету

рада, те методологији и приступу истраживању. Обим Сажетка треба да буде између 10 и 15 редова (700–1100 словних места укупно). Сажетак је праћен списком кључних речи (4–6). На крају рада даје се Резиме на страном језику (SUMMARY), који представља проширени Сажетак, те поред циља и предмета рада, методологије и приступа истраживању треба да садржи и резултате, као и оригиналности/вредности рада. Резиме, такође, садржи кључне речи из Сажетка. Обим Резимеа треба да износи између 15 и 25 редова (1100–1800 словних места укупно). Уз Резиме који се подноси на енглеском језику **приложити и српски превод**.

БИБЛИОГРАФСКА ПАРЕНТЕЗА

Библиографска парентеза, као уметнута скраћеница у тексту која упућује на потпуни библиографски податак о делу које се цитира, наведен на крају рада, састоји се од отворене угласте заграде, презимена аутора (обично, године објављивања рада који се цитира, те ознаке странице с које је цитат преузет и затворене угласте заграде. Презиме аутора наводи се у изворном облику и писму. Пример:

[Ивић 1986: 128] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Ако се цитира више суседних страница истог рада, дају се цифре које се односе на прву и последњу страницу која се цитира, а између њих се ставља црта, на пример:

[Ивић 1986: 128–130] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Ако се цитира више страница истог рада а које нису у низу, цифре које се односе на странице у цитираном раду, одвајају се запетом, на пример:

[Ивић 1986: 128, 130, 145] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Уколико је реч о страном аутору, презиме изван парентезе транскрибовати на језик на коме је написан основни текст рада, на пример, Џ. Шорт за John Rennie Short, али у парентези презиме треба давати према изворном облику и писму, на пример:

[Short 1996: 106] за библиографску јединицу: Short, John Rennie (1996). *The Urban Order: An Introduction to Cities, Culture, and Power*. Oxford: Blackwell Publishing.

Када се у раду помиње више радова које је један аутор публиковао исте године, у текстуалној библиографској напомени потребно је одговарајућим азбучним словом прецизирати о којој је библиографској одредници из коначног списка литературе реч. На исти начин потребно је, наравно, обележити библиографску јединицу и у списку цитиране литературе. Пример:

[Murphy 1974a: 12].

Уколико библиографски извор има више аутора, у уметнутој библиографској напомени наводе се презиме првог аутора, док се презимена осталих аутора замењују скраћеницом **и др.** (односно **et al.**, ако је библиографски извор на страним језицима који користе латинично писмо):

[Ивић и др. 2007] за библиографску јединицу: Ивић, Павле; Иван Клајн, Митар Пешикан и Бранислав Брборић (2007). *Српски језички приручник*. 4. изд. Београд: Београдска књига.

[Poss et al. 2000] за библиографску јединицу: Poss, Christopher; Bryan Lowes and Leslie Chadwick (2000). *Dictionary of Economics*. 3rd ed. Glasgow: Harper Collins.

Ако је из контекста јасно који је аутор цитиран или парафразиран, у текстуалној библиографској напомени није потребно наводити презиме аутора. Пример:

Према Марфијевом истраживању [1974: 207], први сачувани трактат из те области сачињен је бенедиктинац Алберик из Монте Касина у другој половини 11. века.

Ако се у парентези упућује на радове двају или више аутора, податке о сваком следећем раду треба одвојити знаком тачка-запета (;). Пример:

[Белић 1958; Стевановић 1968].

Ако је у рукопису, услед немогућности да се користи примарни извор, презет навод из секундарног извора, у парентези је неопходно уз податак о аутору секундарног извора навести и реч „према“:

„Усменост” и „народност” бугаршлица Ненад Љубинковић доводи у везу с прилагођеношћу средини [према Килибарда 1979: 7].

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Цитирана литература даје се при крају рада у засебном одељку насловљеном ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА. У овом Одељку разрешавају се библиографске парентезе скраћено наведене у тексту. Библиографске јединице (референце) наводе се по **азбучном** или **abecednom** реду презимена првог или јединог аутора како је оно наведено у парентези у тексту. Прво се азбучним редом наводе презимена првог или јединог аутора чији су радови објављени ћирилицом, а затим се абecedним редом наводе презимена првог или јединог аутора чији су радови објављени латиницом. Ако опис библиографске јединице обухвата неколико редова, сви редови осим првог увучени су удесно за два словна места (висећи параграф).

Пошто се цитирана литература користи за библиометријску и наукометријску анализу аутора, часописа и самих радова, молимо ауторе да пре достављања рукописа пажљиво провере списак литературе, као и само цитирање у тексту.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА наводи се према стандарду за цитирање Матице српске (МСЦ):

Монографска публикација

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово (односно, код аутора с руског говорног подручја – очество). Наслов књиге. Уколико је превод, податак о преводиоцу. Приређивач или нека друга врста ауторства. Податак о издању или броју томова. Место издавања: издавач, година издања. Пример:

Томић, Јаша (2006). *Рај у Албанији и око Скадра*. Приредио: Радован Поповић. Нови Сад: Прометеј.

У случају ауторства двају или више аутора, након података за првог дају се (после знака ;) одговарајући подаци за остале ауторе: име, (средње слово – очество) и презиме другог и осталих аутора, међусобно одвојених запетом.

Ако није дат податак о издању подразумева се да је реч о првом издању. У случају 2, 3, 4. итд. издања редни број издања може се навести као у првом параграфу Упутства за монографске публикације (Податак о издању или броју томова). Пример:

Белић, Александар (1958). *О језичкој природи и језичком развоју: лингвистичка истраживања*. Књ. 1–2. изд. Београд: Нолит.

Монографска публикација с корпоративним аутором

Комисија, асоцијација, организација, уз коју на насловној страни није наведено име индивидуалног аутора, преузима улогу корпоративног аутора. Пример:

Београдска филхармонија (2005). *Сезона 2005–2006. Циклус Ханс Сваровски*. Београд: Београдска филхармонија.

Република Србија. Републички завод за статистику (2008). *Два века развоја Србије: Статистички преглед*. Београд: РЗС.

Анонимна дела

Дела за која се не може установити аутор препознају се по своме наслову. Пример:

Српске народне зајонетке (1877). Уредио и издао Стојан Новаковић. Београд: Задужбина Чупићева.

Зборник радова с конференције

Пантић, Мирослав /ур./ (2004). *Ресава (Горња и Доња) у историји, науци, књижевности и уметности*. Научни скуп, Деспотовац, 20–21. август 2003. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа”.

Монографске публикације с више издавача

Палибрк Сукић, Несиба (2005). *Руске изабелице у Панчеву: 1919–1941*. Предговор: Алексеј Арсењев. Панчево: Градска библиотека и Историјски архив.

Ђорђевић, Љубица (2001) *Библиографија дела Десанке Максимовић: 1920–1971*. Београд: Филолошки факултет, Народна библиотека Србије и Задужбина Десанке Максимовић.

Монографске публикације с више издавача и више места издања

Јеринг, Рудолф фон (1998). *Циљ у њраву*. Београд: Службени лист СРЈ, Подгорица: ЦИД и Сремски Карловци и Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића.

Монографске публикације с једним издавачем лоцираним у више места издања

а) У два места издања – наводе се оба места.

Black, John (2002). *A Dictionary of Economics*. Oxford and New York: Oxford University Press.

б) У више од два места издања наводе се само једно место (седиште издавача) и додаје **итд.** (односно **etc.**, ако је публикација објављена на језику који користи латинично писмо).

Bannock, Graham et al. (2003). *Dictionary of Economics*. London etc.: Penguin Books.

Фототипско издање

Презиме, име аутора. *Наслов књије*. Место првог издања, година првог издања. Место поновљеног, фототипског издања: издавач, година репринт издања.

Соларић, Павле (2003). *Поминак књијески*. Венеција, 1810. Инђија. Народна библиотека „Др Ђорђе Натошевић”.

Секундарно ауторство

Зборници научних радова описују се према имену уредника или приређивача.

Презиме, име уредника (или приређивача). *Наслов дела*. Место издања: издавач, година издања.

Радовановић, Милорад /ур./ (1996). *Српски језик на крају века*. Београд: Институт за српски језик САНУ и Службени гласник.

Његован, Драго /прир./ (2009). *Злочини окупајтора и њихових помаћача у Војводини. V Група масовних злочина у Срему. Акција Виктора Томића и њихови преки суд у Срему 1942*. Нови Сад: Прометеј и Мало историско друштво.

Рукопис

Презиме, име. *Наслов рукописа* (ако постоји или ако је у науци добио опште-прихваћено име). Место настанка. Институција у којој се налази, сигнатура, година настанка.

Николић, Јован. *Песарица*. Темишвар: Архив САНУ у Београду, сигн. 8552/264/5, 1780–1783.

Рукописи се цитирају према фолијацији (на пример, 2а–3б), а не према пагинацији, изузев у случајевима кад је рукопис пагиниран.

Прилог у серијској/периодичној публикацији

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово – очество. Наслов текста у публикацији. *Наслов часописа*, годиште или том публикације, година (или потпун датум) издања, број свеске: стране на којима се текст налази.

Рибникар, Јара (2004). Нова стара прича. *Летопис Мајнице српске*, књ. 473, св. 3 (март 2004): 265–269.

Чланак или поглавље у књизи

Спиридоновић, Срђан (1998). Како је метар настао и како је доспео у Србију, у: Тодор И. Подгорац (ур.) *Наука и техника у Србији групе њоловине века 1854–1904*. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, 868–884.

Прилог у новинама

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов новина*, датум, странице. Пример:

Кљакић, Слободан (2004). Черчиллов рат звезда против Хитлера. *Политика*, 1. 7. 2004, 5.

Рад у Зборнику радова

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово – очество. Наслов текста у публикацији: стране на којима се текст налази. У Зборнику: Име (евентуално средње слово – очество) и презиме уредника (или приређивача). *Наслов дела*. Место издања: издавач, година издања.

Архивски извори (необјављени)

По правилу податке о архивским изворима требало би наводити следећим редоследом:

1. Име архива (пуно и/или скраћено); пример: Архив Србије (АС)
2. Назив фонда или збирке (пуно и/или скраћено); пример: Министарство финансија (МФ)
3. Година
4. Одељци и серије у оквиру фондова и збирки
5. Подаци о количини грађе.

Количина је изражена бројем књига, кутија, фасцикли, свежњева, регистратора и сл. За техничке инвентарске јединице, које су најчешће употребљаване као јединице мере, користе се скраћенице:

д.	досије	п.	повез
књ.	књига	рег.	регистратор
ком.	комад	св.	свежањ
кут.	кутија	свес.	свеска
о.	омот	ф.	фасцикла
пак.	пакет		

Ако се име архивске установе, назив фонда/збирке и одељка/серије у оквиру фонда/збирке наводи само скраћено, потребно је одмах после наслова *Архивска грађа* навести списак свих скраћеница које се под тим насловом користе. То се односи и на податке о архивској грађи у страним архивима, односно на архивске податке који се наводе на страним језицима.

Објављена архивска грађа

Као монографске и/или друге сличне публикације.

Правни прописи и судска решења

Пуни назив прописа (скраћени назив прописа – акроним). *Гласило у коме је њројис објављен*, број (бр.) гласила и година објављивања (обично скраћено – задње две цифре). Примери:

Закон о облигационим односима (ЗОО). *Службени лисѝ СФРЈ*, бр. 29/78.

Закон о извршном поступку (ЗИП). *Службени лласник РС*, бр. 124/04.

Ако је пропис мењан и допуњаван, наводе се сукцесивно бројеви и године објављивања измена и допуна. Пример:

Закон о основама система васпитања и образовања (ЗОСВО). *Службени лласник РС*, бр. 62/03, 64/03, 58/04 и 62/04.

Члан, став и тачка прописа (у библиографској парентези, а и другде) означава се скраћеницама чл., ст. и тач. Иза последњег броја се не ставља тачка.

Чл. 5, ст. 2, тач. 3 или чл. 5, 6, 9 и 10 или чл. 4–12

Навођење судских одлука треба да садржи што потпуније податке (име суда, врста и број одлуке, датум када је донесена ...), ако су оне архивирани, онда их наводити као (необјављене) архивске изворе, ако су објављене, онда их наводити као монографске и/или друге публикације.

Монографска публикација доступна on-line

Презиме, име аутора. *Наслов књиџе*. <адреса с Интернета> Датум преузимања. Пример:

Veltman, K. H. *Augmented Books, knowledge and culture*.

Доступно на: <<http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d/6d.>>. Приступљено: 2. 2. 2002.

Прилогу серијској/периодичној публикацији доступан on-line

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов њериодичне њубликације*. Датум периодичне публикације. Име базе података. Датум преузимања. Пример:

Toit, A. Teaching Infopreneurship: students' perspective. *ASLIB Proceedings*. February 2000. Proquest. 21. 2. 2000.

Прилог у енциклопедији доступан on-line:

Назив одреднице. *Наслов енциклопедџе*. <адреса с Интернета> Датум преузимања. Пример:

Wilde, Oscar. *Encyclopedia Americana*. Доступно на: <<http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-92614715.html>>. Приступљено: 15. 12. 2008.

Дигитални идентификатор објекта (DOI = Digital Object Identifier)

Монографске публикације и прилози у серијској/периодичној публикацији доступни on-line (уопште: е-текст, слика, аудио/видео запис, софтвер, итд.) могу током времена да промене адресу на Интернету (или се промени име веб странице), тако да се јавила потреба да им се додели трајан идентификатор помоћу кога је тражени објект могуће пронаћи. У те сврхе најчешће се користи DOI систем (вид. wikipedia.org/wiki/Digital_object_identifier).

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов њериодичне њубликације*. Датум периодичне публикације. DOI. Пример:

Nikolic, Ivana. Publishing in Serbia. *Slavic and East European Information Resources*, Volume 1, Issue 2 and 3, February 2001: 85–126. DOI: 10.1300/J167v01n02_03
<www.inlbrmaworld.com/smpp/.../content~db=all~content=a904437540>
30. 1. 2010.

У том случају не треба наводити <Име базе података> и Датум преузимања (у горњем примеру – 4–5. ред).

Прилог у енциклопедији и његов DOI

Презиме, име аутора. Назив одреднице. *Наслов енциклопедије*. Податак о издању или броју томова. DOI. Пример:

Paskin, Norman. Digital Object Identifier (DOI®) System. *Encyclopedia of Library and Information Sciences*. Third Edition. DOI: 10.1081/E/ELIS3-120044418

ТАБЕЛАРНИ И ГРАФИЧКИ ПРИКАЗИ

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин, у складу с одабраним дисциплинарним стандардом опремања чланака. Наслове свих приказа, а по могућству и њихов текстуални садржај дати двојезично, на српском језику (односно, језику рада) и на енглеском језику. Табеларни и графички прикази морају бити нумерисани, а обавезно позивање на њих у тексту даје се у обичним заградама (табела 1), или (слика 1) итд., с позивом: видети.

МАТЕМАТИЧКИ ИЗРАЗИ

Пожељно је избегавати компликоване знаке ако се могу заменити простијим. Математичке изразе (једначине, симболе, операторе) треба давати у Equation Editor-у текст процесора Microsoft Word, или коришћењем посебног пакета (LaTeX), који ће редакција достављати ауторима на њихов захтев. Следећи начин исписивања математичких симбола може у значајној мери допринети уштеди простора у часопису.

1. Дијакритички знаци иза симбола се много лакше репродукују од оних изнад или испод симбола; треба писати на пример A^* а не \dot{A} . Грчка слова могу се употребљавати за параметре популација а латинска слова за оцене.

2. Треба избегавати ситне знакове. Израз који садржи и супскрипт и суперскрипт на пример x_i^t могао би се написати као $x_i(t)$, а $e^{f(x)}$ као $\exp [f(x)]$.

3. Кад год је могуће, треба избегавати компликоване изразе. На пример, извод се уместо изразом

$$\frac{d^2f(x, y)}{dxdy}$$

може означити са

$$f''_{xy}$$

4. Разломак $\frac{a}{b}$ може се означити разломком a/b.

5. Висина израза може се редуковати ако се границе знакова као што су \int , \sum , Π ставе поред, а не изнад и испод оператора. На пример

$$\int_{t=0}^{t=T}$$

може се написати као

$$\int_{t=0}^{t=T}$$

Молимо ауторе да пажљиво провере математичке изразе пре него што предају рукопис.

ЗАХВАЛНИЦА

Захвалница се исписује као посебан одељак, пре одељка Цитирана литература. У захвалници се дају подаци о истраживању из ког је проистекао рад понуђен за објављивање, о финансијеру тог истраживања, као и захвалност лицима која су на различите начине допринела настанку рада.

JEL КЛАСИФИКАЦИЈА

За текстове из области економских (и сродних) наука обавезна је JEL класификација, стандардни метод класификације научне литературе из ове области, према класификацији коју је увео и користи Journal of Economic Literature, а прихватила ју је огромна већина економских и сродних часописа у свету. Кодови из ове класификације могу се пронаћи на: <https://www.aeaweb.org/econlit/jelCodes.php>



МАТИЦА СРПСКА

ВАС ПОЗИВА ДА СЕ
ПРЕТПЛАТИТЕ НА
**ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ**

Научни часопис из области друштвених и хуманистичких
наука с непрекидним излагањем од **1950.** године.

Зборник Матице српске за друштвене науке излази квартално, 4 пута 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

или на адресу:

МАТИЦА СРПСКА

Зборник МС за друштвене науке

21000 Нови Сад, Матице српске 1

e-mail: npavlovic@maticasrpska.org.rs односно zmsdn@maticasrpska.org.rs

МАТИЦА СРПСКА



МАТИЦА СРПСКА

Улица Матице српске, број 1 • 21000 Нови Сад, Србија
Телефон: 021 527 622 • Телефакс 021 528 901

HQ: 1 Maticе Srpske street • 21 000 Novi Sad, Serbia
Phone: + 381 21 527 622 • Telefax: + 381 21 528 901

Зборник Маџице српске за друшћивене науке
издаје Матица српска

Излази четири пута годишње

Уредништво и администрација:
Нови Сад, Улица Матице српске 1
Телефон: 021 / 6615–798; 021 / 420–199

Social Sciences Quarterly published by Matica Srpska
Editorial and publishing office: Novi Sad, Matica Srpska 1
Phone: (00381) 21 6615–798; (00381) 21 420–199

E-mail: npavlovic@maticasrpska.org.rs; zmsdn@maticasrpska.org.rs

Редакција *Зборника Маџице српске за друшћивене науке*
закључила је 197. (1/2026) свеску 23. фебруара 2026.

За издавача: проф. др Драган Станић, председник Матице српске
Сћручни сарадник Одељења: мср Никола Павловић
Редакћура и лекћура: Владимир М. Николић
Корекћура: мр Драган Тубић
Лекћура и йревод резимеа на енлески језик: Љиљана Тубић
Технички уредник: Вукица Туцаков
Штампање завршено марта 2026. године

Комћујућерски слој: Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин
Шћампа: 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
уредник Душан Достанић ; одговорни уредник Милош
Ковић 1984, св. 76–. – Нови Сад: Одељење за друштвене
науке, 1984–. – 24 cm

Четири пута годишње. – Резиме на ен. језику. – Наставак
публикације: Зборник за друштвене науке

ISSN 0352-5732

COBISS.SR-ID 3360258

Публиковање овог *Зборника* помогло је
Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије

