

RES PUBLICA

ИЗАБРАНЕ СТУДИЈЕ И ЕСЕЈИ

др Давор Џалто

RES PUBLICA

ИЗАБРАНЕ СТУДИЈЕ И ЕСЕЈИ



Одбор за просвету и културу
Епархије пожаревачко-браничевске
Богословско друштво „Отачник“
Пожаревац–Београд, 2013

ИЗДАВАЧИ

Епархија браничевска, Пожаревац,
Одбор за просвету и културу

Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац, Србија
+381.12.7100222 | prosvetni.odbor@yahoo.com
www.sabornost.org

Богословско друштво „Отачник“

Београд

ФИЛОЗОФСКО-ТЕОЛОШКА БИБЛИОТЕКА

Књига 1.

УРЕДНИК

Златко Матић

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

РЕЦЕНЗЕНТИ

проф. др Зоран Крстић

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

проф. др Милена Драгићевић-Шешић

Факултет драмских уметности Универзитета уметности у Београду

проф. др Мирко Благојевић

Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду

КОРЕКТУРА И ЛЕКТУРА

Невена Тиваљевић

Бојана Бурсаћ

Благоје Пантелић

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Горан Илић

ШТАМПА

„Графостил“, Крагујевац

ТИРАЖ

300

ISBN

978-86-87329-22-5

© 2013 Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац

Сва права су задржана. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења првог издавача.

САДРЖАЈ

(Res) Publica

Пораз образовања у дигиталном добу?	9
Криза демократије?	20
Савест нашег времена: Ноам Чомски	31
Quo Vadis Europa?	36
Верски и национални идентитет у контексту европских интеграција	41
За и против „толеранције“	51
Православна Црква и друштвени развој	54
Спектакл ефемерног	67
(Не)постојаност сећања	74

Res (Publica)

Како се сећати?	89
Неопходне слике: <i>mass media</i> и царство пролазног	100
Лепота ће уништити свет?	110
Лице Месије кроз историју уметности	125
Вера записана у камену: Мозаичка радионица Центра Алети	144
Ка основним теолошко-теоријским претпоставкама савремене православне архитектуре	150
Београдска харфа	170

(Res) Publica

ПОРАЗ ОБРАЗОВАЊА У ДИГИТАЛНОМ ДОБУ?

Образовни систем у Србији налази се у процесу реформи већ дуги низ година. Реформе и измене се дотичу свих нивоа образовања, од основношколског до високог. Стално побољшавање функционисања образовног система и мењање онога што се показује као лоше или неадекватно чини се толико саморазумљивим да није ни потребно аргументовати у прилог оваквих промена. Сведоци смо да постоје изоловани позитивни резултати реформи које су у високом образовању спровођене у последњој деценији. Па ипак, и поред свих реформи изгледа да одсуствују адекватни резултати. И не само то; неки аспекти ових реформи у високом образовању су омогућили да Србија уведе нарочите студијске програме и звања (односно њихове симулације) која у том облику и садржају не постоје у другим, нарочито не у развијеним земљама света. Циљ ових „иновација“ нажалост није био померање домета и унапређење (стварних) резултата наших образовних институција и кадрова, већ се пре свега радило о начину да се дељењем сасвим фиктивних звања и диплома попуне буџети универзитета и факултета, задовољавајући сујете оних који та звања носе, истовремено изазивајући у академској сфери и читавом друштву велику конфузију у вези

* Текст представља измењену и допуњену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Култура* 135/2012, 20–27.

са смислом и вредношћу оваквих диплома и високог образовања уопште.

Свако ко је макар у најопштијим цртама упознат са ситуацијом у којој се налази високо образовање у Србији данас је сведок не само присуства корупције и фалсификовања научних и стручних резултата (о чему су домаћи медији у неколико наврата извештавали), већ и нечега што бисмо могли назвати „легалном корупцијом“. Реч је о веома раширеном феномену купопродаје диплома као последици комерцијализације академских звања, која се често, сасвим погрешно, назива „либерализацијом“. Ова „легална корупција“ је различита од обичне (у којој студент даје новац професору или неком из управе високошколске установе како би добио жељене оцене и дипломе, при чему се симулира регуларан ток полагања испита и вођења документације) по томе што се поштују формалне процедуре пријава и полагања испита, док заправо не постоје никакви стручни и научни критеријуми за полагање тих испита, а често су и сами испитивачи у толикој мери некомпетентни да нису у стању да успоставе саме те критеријуме. Циљ је да установа *заради* што више пара од школарина и других трошкова којима су студенти изложени, а то је у непосредној вези са обимом „протока“ студената кроз ту установу. Што нижи критеријуми и захтеви у настави, што једноставнији програми студија, то већа „проточност“.

Није потребно нарочито наглашавати да овакав приступ високошколским установама нема ништа заједничко са функционисањем озбиљних академских институција. Многе високошколске установе у Србији тако престају да буду образовне и научне установе претварајући се у средство да се путем нечега што се само формално зове „студирање“ стекне брз профит, додељујући

клијентима одређена (фиктивна) звања. У таквим условима, критеријуми за полагање испита, писање дипломских, мастер и докторских радова постају не само веома ниски, већ често и гротескни. Овакво стање ствари није, како се некад чини, карактеристично само за приватне високошколске установе (где су горе описане пројаве пре правило него изузетак), већ све више захвата и државне универзитете и факултете, који такође повећавају уписне квоте студената и обезбеђују велику пролазност (што се често правда евидентно недовољним средствима која се издвајају из републичког буџета за адекватно функционисање ових установа). Ако овоме додамо и распрострањену некомпетентност, незаинтересованост и недостатак високих стручних и моралних критеријума код наставног кадра, лако је извући закључак о обиму проблема у ком се данас налази високо образовање у Србији.

Потребно је такође јасно подвући да управо описана ситуација не карактерише све високошколске установе и програме. Сведоци смо да постоје појединци, студијски програми и факултети који остварују веома значајне резултате на регионалном и међународном плану (а неки, иако веома ретки, истраживачки центри су у самом светском врху по квалитету и обиму својих активности), уз поштовање високих научних, стручних и етичких стандарда. Међутим, све наведене аномалије представљају веома распрострањен проблем који заслужује највећу пажњу, имајући у виду потенцијално изузетно опасне и дугорочно негативне импликације које лош образовни систем има по целокупно друштво.

Констатовање одсуства адекватних резултата реформи свакако не значи да је неки претходни систем био добар и да га је требало задржати у неизмењеном облику. Констатација лошег стања

данас само значи да реформе не дају потребне резултате.

А разлози који су довели високо образовање у Србији у ову ситуацију су бројни. Њихово систематско истраживање и објашњење свакако превазилази намере и обим овог саопштења. Поменућу само два која сматрам веома важним, ако не и кључним. Реч је о незаинтересованости државе да се озбиљно позабави проблемом образовања и његовог квалитета, због чега су промене углавном „козметичке“. Ту је такође и идеја о „тржишном образовању“ која делује као лоша шала у условима када не постоји развијено научно и стручно, па ни обично тржиште у Србији, због чега високошколске установе злоупотребљавају своју друштвену улогу, постајући инструмент брзе зараде и, парадоксално, малигног утицаја на друштво преко урушавања вредносног система и знања, уместо њихове изградње. Тако се долази до образовања које у великом броју случајева постаје фиктивно, будући да не задовољава научне и стручне критеријуме, а некад ни најосновнији ниво пристојности.

Поставља се питање не само проблема (не)квалификованости овако (не)образоване радне снаге, што је директно повезано са могућношћу држег и успешнијег друштвеног развоја, већ и проблема развоја и функционисања саме демократије и грађанског друштва у условима веома ниског степена образовања становништва, укључујући и оне који формално поседују факултетске дипломе.

Веома рано је у историји модерног друштва уочена повезаност нивоа образовања и развоја грађанских слобода, као и оних квалитета друштва које бисмо данас збирним именом могли назвати *демократским*.¹ Чини се, из данашње перспективе,

¹ За општи преглед схватања образовања у периоду просветитељства, нарочито у вези са Русоом

да није било тешко увидети везу између образовања и изградње друштвено одговорних и слободних грађана. Такође није тешко претпоставити да ће необразовани грађани бити далеко подложнији разним манипулацијама, дезинформација и тенденциозним интерпретацијама комплексних друштвених и историјских наратива од оних који су образовани. Требало је дакле да образовне институције, које су пратиле све већи развој друштва и диверзификацију образовних профила, врше двоструку улогу — да обезбеђују висок ниво професионалности и квалификованости радника за одређене послове, али и да развијају, колико је то на појединим нивоима студија могуће, способност критичког мишљења и аналитичког односа према друштвеним питањима.

У последњих неколико деценија приметна је тенденција, у глобалним размерама, да се овај други аспект образовања минимизира. У том смислу ми се чини да треба разумети и покушаје да се путем редукције буџетских издатака смањи опсег и утицај хуманистичких дисциплина у образовном систему, имајући у виду потенцијал за развој критичког мишљења о друштвеним проблемима које хуманистичке науке поседују,² што се може сматрати индиректном претњом демократији.

(Jean-Jacques Rousseau) и Локом (John Locke), видети у: Curren, 2003.

² По овом питању је најупечатљивије укидање бројних института хуманистичких дисциплина или смањивање издатака за исте у Сједињеним Државама и Британији, у протеклих пар година. Информативни су у том смислу чланци: *Budget Cuts Continue to Threaten College Humanities Programs* (http://education-portal.com/articles/Budget_Cuts_Continue_to_Threaten_College_Humanities_Programs.html) и *A Dark New Philistinism is Behind Britain's Arts Funding Cuts*, објављен у британском *Guardian*-у (<http://www.guardian.co.uk/culture/2010/nov/14/arts-funding-cuts-universities>). Сличне процесе, иако много мање

Ова ситуација може деловати парадоксално с обзиром на нове, дигиталне технологије које омогућавају већу доступност информација, бржу комуникацију и лакши увид у дешавања, како на ширем друштвеном, тако и на стручном плану. Па ипак, ако се пажљиво размотри природа нових технологија као и њихова употреба у конкретним друштвима, видећемо да ова два феномена — доступност нових технологија и раст нивоа образовања — не стоје у непосредној вези. Савремени медији, пре свега интернет, омогућавају свакако далеко већи обим комуникације и доступности информација у односу на епоху пре интернета, због чега живимо у време праве хиперинфлације информација. Често се може чути да је интернет *демократски* медиј *par excellence* будући да он, за разлику од новина и телевизије који могу пласирати једну врсту тенденциозних извештаја и информација, омогућава кориснику да сам изабере садржаје и по жељи дође до много различитих извора и погледа на одређени догађај или проблем, стварајући тиме потпунију слику о стварности у којој живи. И поред тога што је ово начелно тачно, често се превиђа чињеница да је интернет пре свега корисно *средство*. Као и свако друго средство, и интернет може бити коришћен на разне начине. Да би нове технологије имале позитиван утицај на ниво образовања и на развој демократије, оне морају бити употребљене на одговарајући начин. Сведоци смо међутим да је интернет код највећег броја корисника пре свега средство *e-mail* комуникације, забаве, учешћа у друштвеним мрежама, *online* куповине и планирања одмора.³

систематичне, можемо приметити и у домаћем систему образовања.

³ Према истраживањима *Pew* центра из марта 2011. године у Америци, корисници највише користе интернет за читање и слање *e-mail* порука (92%), а високи проценти су и коришћења интернета у сврху тражења

Уколико су разни облици забаве и друштвене мреже превасходни садржаји које конзумирају корисници интернета, поставља се питање у којој мери је ширење коришћења и доступности интернета повезано са позитивним ефектима на развој образовања и демократије у целини? Да ли пораст компјутерске писмености, тј. пораст елементарног познавања рада на рачунару у сврху коришћења интернета, гледања филмова или слушања музике, има за последицу пораст нивоа образовања, поготову ако образовање схватимо не само као скупљање информација, већ као критичко мишљење? Да ли је, са друге стране, могуће говорити и о обрнутом утицају, тј. да сразмерно

информација везаних за хоби (83%), временску прогнозу (81%), куповину (78%), забаву (72%) и социјалне мреже (65%). Иако мањи, није занемарљив број оних који интернет користе за информисање о политици (61%), практичне информације како нешто урадити (59%), и за истраживање везано за посао (51%); видети: <http://www.pewinternet.org/Trend-Data/Online-Activities-Total.aspx>. Нешто су другачији подаци у Србији, иако је листа приоритета када је реч о мотивима коришћења интернета упоредива. Према истраживању Републичког завода за статистику из 2011. године, интернет је најчешће коришћен за учешће у друштвеним (69,8%) и професионалним мрежама (68,6%), као и за коришћење услуга које се односе на путовања и смештај (67,2%). Истраживање показује и релативно велики проценат оних који користе интернет у сврху тражења информација везаних за образовање и курсеве (65,4%), као и читање или преузимање онлине новина и часописа (63,7%). Овде, међутим, треба имати у виду да је реч о подацима прикупљеним на основу могућности избора више опције истовремено, као и с обзиром на податак да је број корисника интернета у Србији у односу на укупан број становника далеко испод просека развијених земаља: на основу истог извора чак 53% никада није користило интернет. Сви подаци су преузети из истраживања РЗС објављеног 19. 09. 2011. године, доступно на: <http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/repository/documents/00/00/43/62/PressICT2011.pdf>

порасту нивоа образовања и медијске писмености расте и обим коришћења интернета? Ово су свакако питања која би захтевала детаљнија теренска истраживања као и њихову знатно обимнију анализу која мора узети у обзир специфичности конкретних локалних средина у којима се посматра однос информатичке писмености и образовања.

Други, знатно софистициранији проблем на коме желим да се задржим, јесте проблем стварања својеврсног *симулакрума* који коришћење одређених садржаја на интернету може произвести. Друштвене мреже попут Facebookа, али и претраживачи попут Googleа, користе веома комплексне стратегије за истраживање јавног мњења и утицаје на њега, које PR (public relations) индустрија користи већ око сто година уназад,⁴ како би резултате претраге или приказивања одређених садржаја прилагодили профилу својих корисника. Другим речима, резултати претраге на Google-у, или приказани постови на Facebook-у не одражавају „објективно“ стање ствари, тј. садржаје који су приказани по њиховом хронолошком редоследу или некој „објективној“ релевантности, него тзв. „персонализовани“ приказ који ћемо највероватније *желећи да видимо* на нашем екрану, у складу са историјом тема, садржаја и контаката које смо остварили у претходном периоду.⁵ У овом случају интернет престаје да буде само средство, већ сам медијум показује одређена својства која су инкорпорирана у „поруку“ коју медиј саопштава.⁶

⁴ Уп. Chomsky, 1997.

⁵ Веома детаљно објашњење начина функционисања „персонализованог“ *interfaceа* доноси Ели Парисер у недавно објављеној студији *The Filter Bubble*. Уп: Parisier, 2011.

⁶ У том смислу интернет поседује изузетан потенцијал пасивизације и атомизације својих корисника. Механизми су у овом случају веома слични механизмима које је Најл Постман описао у односу на феномен

Следећи пример се тиче непосредног негативног коришћења интернета у сфери образовања и медија. Реч је о распрострањеном коришћењу *copy-paste* стратегије како у студентским радovima, тако и у (псеудо)научним текстовима и новинским чланцима. Будући да је „све“ доступно на интернету, једноставно копирање неког текста (са, рецимо, Wikipedia-је или неког блога) постаје универзално решење којим се често замењује сопствени истраживачки рад и стваралачка активност. И поред технолошких могућности које нам данас дозвољавају, више него пре, да откријемо овакве фалсификате (које се у Србији у академској сфери углавном не користе), овакво широко распрострањено коришћење ресурса интернета доводи до хендикепираности будућих „стручњака“, али и до пораста како елементарне тако и научне и стручне неписмености у Србији. Овај метод „истраживања“ и „образовања“ у основи елиминира саму могућност сазнања и критичког мишљења. Истовремено, ово има далекосежне последице по читаво друштво, будући да у одсуству доброг и адекватног образовања, честе грешке или намерно искривљење чињеница у текстовима који су доступни на интернету могу постати стандард и једини извор (дез)информација. А друштво чија будућност зависи од појединаца, група и медија који своје знање и информисаност базирају на „чињеницама“ и „изворима“ које пружају разни форуми, слободно састављени извори и друштвене

телевизије као медијума који информисаног субјекта претвара у ирационалног конзумента (видети: Postman, 1985). Разлика је наравно у природи новог медијума који, за разлику од телевизије, даје илузију „интерактивности“ и „друштвене“ присутности, док „персонализовани“ садржаји стварају својеврстан симулакрум у коме је корисник непрекидно изложен аутистичној и импотентној верзији самог себе.

мреже, не може очекивати нарочито позитивне помаке.

Са друге стране, нове технологије представљају одличан извор за проширење и продубљивање знања и друштвене ангажованости уколико су употребљене са тим циљем. Бројни академски ресурси, књиге и часописи, *online* конференције и скупови су данас доступни преко интернета и представљају саставни део научног и истраживачког рада развијених академских средина. Ово значајно повећава могућност проналажења и приступа жељеним информацијама, повећава доступност извора, као и могућност сазнања и остварења личних професионалних и институционалних контаката. Са друге стране, сјајан пример улоге интернета као средства комуникације у сврху позитивних промена у самој друштвеној пракси пружају недавне масовне демонстрације у арапском свету, али и у Европи и Сједињеним Државама, са захтевима за демократизацијом друштва и праведнијом економском политиком. Многи од ових скупова су организовани преко друштвених мрежа у ситуацијама када је то био најефикаснији или једини могући облик (колико–толико) слободне комуникације, док је интернет некад и искључиво средство деловања, као у случају *Анонимуса*.

Ово нас суочава са чињеницом да је неопходна стална интеракција и стално унапређивање стања на релацији образовање – образовне институције – нове технологије, како би резултати коришћења нових медија могли бити позитивни. Али то захтева озбиљност, критичност и жељу да се савладавају конкретни проблеми и да се образовни систем и друштво у целини учине бољим и цивилизованијим.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Асман, Алаида, 2002: *Раг на националном њамћењу*. Београд, Библиотека XX век.
- Chomsky, Noam, 1989: *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. London, Pluto Press.
- Chomsky, Noam, 1997: *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda*. New York, A Seven Stories Press.
- Curren, Randall (ur.), 2003: *A Companion to the Philosophy of Education*. Malden, MA – Oxford, Blackwell.
- Donoghue, Frank, 2008: *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of Humanities*. New York, Fordham.
- Johansen, Bruce E., *Silenced! Academic Freedom, Scientific Inquiry, and the First Amendment under Siege in America*, Westport, CT: Praeger Publishers, 2007.
- Kneidinger, Bernadette, 2010: *Facebook und Co. Eine soziologische Analyse von Interaktionsformen in Online Social Networks*. Wiesbaden, Springer Fachmedien.
- McNeely, Ian F., Wolverson Lisa, 2008: *Reinventing Knowledge: From Alexandria to the Internet*. New York – London, W. W. Norton & Company.
- Pariser, Eli, 2011: *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding From You*. New York, The Penguin Books.
- Postman, Neil, 1985: *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York, Penguin Books.
- Rushkoff, Douglas, 1996: *Media Virus! Hidden Agendas in Popular Culture*. New York, Ballantine Books.
- Russel, Matthew A., 2011: *Mining the Social Web*. Sebastopol, CA, O'Reilly Media.

КРИЗА ДЕМОКРАТИЈЕ?

Све чешће се могу чути ставови и оцене по којима је *демократија* у кризи. Преиспитује се сам концепт демократије, али и њено функционисање у свету и у појединим друштвима. Оно што је посебно забрињавајуће јесте чињеница да се често демократија као таква одбацује и проглашава не само непотребном већ и штетном. Овде желим да се позабавим управо питањем кризе демократије, њеним преиспитивањима и, чак, одбацивањима, која се неретко правдају *хришћанским* аргументима. Покушаћу да понудим одговоре на питања: На који начин је могуће говорити о демократији и њеном функционисању у модерном друштву из перспективе хришћанске вере? Да ли је могуће демократију одбацивати или пак афирмисати на основу хришћанског предања и православне вере?

* * *

Развој модерних друштава јесте обележен и развојем демократских институција. Демократија је у двадесетом веку, нарочито у земљама западне хемисфере, успостављена као вредност по себи, чији смисао није могуће доводити у питање у иоле пристојном и прихватљивом јавном дискурсу.

Међутим, веома комплексни проблеми са којима се суочава савремено глобално друштво, наметнули су и тему поновног интерпретирања и вредновања демократије, нарочито у светлу тероризма и других облика екстремизма (са или без

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1080/2012, 28–31.

верске основе) који су се испоставили као претња демократским тековинама. Веома често се може чути оцена како је један од циљева бројних екстремистичких група управо рушење демократије као западне тековине. Поставља се и питање да ли је демократско уређење друштва универзална вредност, коју је могуће успоставити без обзира на географски простор, културни и историјски контекст, или је пак демократија применљива само на западна друштва и њихову логику развоја?

До преиспитивања демократије у савременим друштвима долази и „изнутра“, у друштвима која имају (макар само формално) демократско уређење, под притиском различитих социјалних проблема. Често се и код нас могу чути примедбе како је неопходна „чврста рука“ (односно неки отворени или прикривени облик аутократије или диктатуре) да би ствари функционисале, и како је демократија донела „само хаос“. Овакве оцене, честе у постсоцијалистичким/комунистичким друштвима, се некада подржавају и „хришћанским“ аргументима, у смислу да демократија „није у хришћанској традицији“ и да нам треба „домаћин“ коме се могуће обратити за сва питања и који ће решити све проблеме.

Ови феномени заслужују највећу пажњу, како из чисто друштвене тако и из хришћанске и православне перспективе.

Да би се на смислен начин уопште могло говорити о демократији, а затим и о томе да ли је демократско уређење добро или није, да ли је у складу са хришћанством или не, неопходно је подсетити се тога шта је заправо демократија, шта чини срж ове идеје. Мислим да је у највећем броју случајева када се демократија начелно оспорава управо реч о неспоразуму, о коришћењу појмова чије значење нам није сасвим јасно, због чега онда тим појмовима дајемо неко интуитивно

значање — више по томе како *звуче* него шта заправо *значе* (наравно, остављам по страни нападе на демократију који долазе од добро обавештених људи, који знају шта је демократија, али им оспоравање исте доноси или може донети одређени материјални или политички профит). Зато ћу прво одредити шта подразумевам под демократијом.

Корени демократије, барем у смислу у коме у западној цивилизацији користимо овај појам, налазе се у античкој Грчкој. Не треба, међутим, заборавити да демократија о којој данас говоримо (која је, уз свега пар изузетка, доминантан облик владавине, бар у одређеној мери и барем формално), није непосредан наставак античке грчке демократије. Напротив, постоји јаз од око две хиљаде година, који раздваја античка демократска начела, која су у својој најчишћој форми постављена у доба Перикла, и модерне европске идеје о демократији. Идеја о демократији, коју баштине данашњи Европљани и други припадници „западне“ традиције, везана је за духовну климу просветитељства, замисао о правној држави, општем праву гласа, подели власти на законодавну, извршну и судску, те за идеју републике као облика друштвеног уређења. Али више од свега, она је базирана на идеји о универзалним људским правима и о достојанству човека које извире из самог његовог бића — чињенице да је човек. У том смислу, мислим да није оправдано сводити идеју о демократији само на одређене процедуре које су везане за изборне циклусе и начин формирања извршне власти у вишепартијском систему (које су свакако од највеће важности).

Модерни појам демократије је везан и за још једну фундаменталну замисао — *да је свако људско биће слободно*. Слобода у друштвеном, али и сваком другом смислу, подразумева да је биће које је

слободно и *одговорно*; није могуће дати смислен садржај слободи без укључивања одговорности као њеног конститутивног дела, нити је могуће смислено говорити о одговорности без слободе субјекта који је позван на одговорност.

Из овога јасно проистиче да не може бити речи о томе да су неки људи на основу свог порекла „рођени“ да владају, док су неки други „рођени“ да буду потчињени.

На овим идејним претпоставкама, које су некада експлицитније а некада мање експлицитно изражаване од почетка „Новог века“, заснована је и идеја о *грађанину*. Грађанин је управо слободан човек који преузима своју слободу и одговорност, постајући *субјект* друштва. *Грађанство* је политичка манифестација слободе човека. Замисао о грађанину (у идеалном смислу) подразумева да је сваки појединац активан у доношењу одлука у једном друштву, које се тичу друштва као целине, локалне заједнице и конкретних људи. Оваквим афирмисањем слободе појединца се не омогућава само да сваки грађанин реализује своје сопствене потенцијале и дође до остварења личне среће, већ и да целокупно друштво, цела заједница, има највећу корист.

Веома рано је уочена важност образовања у процесу демократизације друштва и изградње *грађанина*. Онај ко није образован, неће ни бити у стању да схвати и актуелизује своју слободу и своје потенцијале. Образовање је у том смислу схваћено као процес развоја човека, афирмисања човекових иманентних потенцијала, доласка до саме човечности. Није нарочито тешко закључити да се ова замисао значајно разликује од данас доминантних форми образовања као стицања појединачних знања и вештина, које омогућавају да појединац стручно обавља свој посао. Иако је *професионализација* изузетно важан сегмент

образовања, од кога у крајњој линији зависи и развој читавог друштва, потпуно укидање идеје о образовању као развоју личности и њених потенцијала (пре свега способности критичког мишљења) би могло угрозити и идеју о грађанину, као и само функционисање демократије.

Из ових базичних претпоставки проистичу и друге важне карактеристике демократије и демократских институција. Неке од њих су опште право гласа (за пунолетне особе) и слободни избори, принцип поделе власти, идеја о владавини права као највишем ауторитету у једном друштву, заштита права и слобода појединца, и др.

Важно је напоменути и да размишљање о демократији подразумева и размишљање о економији једног друштва. Реч је о томе да је обезбеђивање одређеног степена животног стандарда за све грађане једног друштва, који им омогућава достојанствен живот, нешто што би требало да буде иманентна тежња једног демократског система. Међутим, ово се често испоставља као једна од највећих препрека у развоју демократије. Са тим се проблемом сусрео већ Перикле. Како очекивати од неког да буде слободан, одговоран и конструктиван члан једног друштва ако је лишен основних средстава за живот? Како афирмисати *достојанствен* живот појединца у таквој ситуацији? Зар се неће појавити бојазан од корупције у вршењу јавних дужности? Зар неће они богатији користи сиромаштво сиромашних, како би разним врстама подмићивања обезбедили њихову подршку и тим путем остваривали још већу добит и утицај у друштву? Ово остаје једно од најозбиљнијих искушења за демократију још од Перикловог времена па све до данас, са којим се друштва и појединци носе на различите начине.

Пут од ових фундаменталних вредности (које су саме по себи промениле ток људске историје) до

њихове пуне или бар што потпуније реализације у конкретном друштву, није био ни најмање лак. Напротив, то је био дуг пут константне борбе за ова права и њиховог постепеног остваривања. Тај пут је захтевао храброст појединаца и група, истрајавање у захтевима, а често и веома велике жртве. Нека друштва су се временом више а нека мање приближила реализацији овако схваћених демократских принципа, а процес успостављања, развоја и очувања демократије и даље траје у сваком појединачном друштву.

Појам демократије, посматран на горе описан начин, испоставља се као веома комплексан. Он подразумева одређене процедуре, идеје и вредности, али и институције које обезбеђују трајање и афирмисање истих.

Уколико се сада осврнемо на основне вредности демократије на које сам веома сажето покушао да укажем, тешко можемо превидети њихову сличност са неким од основних учења и вредности хришћанства и Цркве. Тако извор модерне идеје о демократији можемо тражити у хришћанској антропологији — у ставу да је свако људско биће непоновљива личност, „икона Божија“, и да је само постојање човека као човека извор његовог/њеног достојанства. А једна од основних карактеристика човека као „иконе Божије“ јесте његова слобода, одговорност и разумно управљање (самовласт) као манифестације слободе. Хришћанство оспорава суштински и *a priori* значај свих категорија које су последица нужности, тј. неке претходне задатости, афирмишући тим путем слободу и значај личности сваког људског бића. У том смислу је хришћанство било истински револуционарно у контексту у ком се појавило. Оно је оспорило идеју о детерминисаности човека — идеју да је човек, по ономе што јесте, детерминисан „плавом крви“, припадносту националном/етничком, расном

или сталешком колективу, имовинским стањем, и сл. Сваки је човек, самим тим што је човек, „цар“ света и Божији изасланик на земљи. Овај универзализам хришћанске антропологије није досегнут у античкој Грчкој, где је дефиниција „човека“ ипак зависила од припадности одређеном културном или социјалном миљеу.

Из овога се већ може наслутити одговор на горе постављено питање о односу хришћанства и демократије. Демократија само један од облика владавине и уређења друштва (која се често упрошћено одређује као „владавина народа“ или „диктат већине над мањином“), и као таква не поседује неки есхатолошки и сотириолошки смисао. Често и у самом функционисању демократије у пракси (услед неефикасности институција, сувише велике имовинске раслојености становништва, и сл.) видимо удаљавања од свих начела и вредности о којима сам говорио. Па ипак, демократија (у свој плуралности својих појавних форми) свакако представља до сада најбољи од свих историјских видова организовања друштва који, барем у својој основној замисли, најбоље уравнотежава интересе појединца и заједнице, достојанство човека и реализацију његових потреба у одређено време и на одређеном месту. Стога не постоји ниједан разлог због кога би хришћанство и демократија у *йринцији* били у несугласицама или у сукобу. Са друге стране, хришћанство је пре свега заинтересовано за спасење човека и света, и за есхатолошку димензију постојања, док је уређење једног друштва *функционална* ствар, којој не треба давати онтолошки или мистички значај (осим, наравно, у смислу односа према животу сваког човека). Хришћанска антропологија може бити потпуно реализована тек у есхатону, и ту реализацију ниједан историјски модел не може заменити, стога само можемо говорити о моделима који су ближи

или удаљенији од хришћанског антрополошког максимализма. У том смислу се демократија, барем по својим начелима, испоставља као друштвено-политички модел који у *јринципиу* највише афирмише хришћанску антропологију.

Шта је онда проблем са демократијом данас? Зашто се преиспитује њена вредност и значај?

По мом мишљењу ово је везано за злоупотребе и девијације одређених демократских начела и институција до којих долази у друштвеној пракси. Овде је пре свега реч о различитим облицима корупције, где долази до неприродне симбиозе крупног капитала и политичких структура, при чему се поједине демократске процедуре (нпр. законодавне) користе како би се доносили прописи који одговарају одређеним елитама, наносећи штету широј друштвеној заједници. Такође се често суочавамо и са проблемима функционисања представничке демократије, где и поред формалне могућности да неко постане вршилац највиших државних функција, преко учешћа на слободним и фер изборима, у пракси је неопходно имати и велику финансијску подршку како би се уопште могло ући у скупе кампање. Проблем у неким друштвима представља и девијација представничког система у виду *јарџократије* или *јарџогесиоџије*, где политичке партије не врше примарно функцију заштите и промовисања интереса грађана и друштва, у складу са политиком за коју су добиле подршку на изборима, већ су у некој врсти прећутног споразума о међусобној подршци, што значи да практично одсуствује демократска контрола вршења власти и поред формалног поштовања правила демократске игре.

Велики проблем представља и оно што се често назива „диктатуром крупног капитала“ која је у неким земљама тако изражена, да креирање политике не врше они који су за то изабрани, већ

менаџменти великих компанија који финансирају саме политичке партије.¹

Компромитовање демократије се не дешава само на унутрашњем плану. Веома често се паролe о *ширењу демократије* користе у међународним односима као покриће за грубу употребу силе и насиље широких размера, које служи реализацији војних, економских и политичких интереса. Међутим, овде је јасно да никакав развој и ширење демократије нису у игри, и да се појам демократије користи само као zgodно пропагандно

¹ Принципијелни противници демократије, а заговорници одређеног аристократског модела управљања, често износе аргумент да уколико сви имају право гласа у једном друштву, одлуке ће бити прилагођене просечном човеку и неће промовисати прогресивне токове, који једино могу подстицати даље напредовање друштва. Такође, пошто већина људи није у стању да разуме, у свој њиховој комплексности, стварне проблеме и потребе једног друштва, одлуке које доноси *маса* ће бити лоше не само за мањину већ и за саму ту већину. Алтернатива се при томе тражи у „владавини мањине“, односно оних који су способни да артикулишу праве интересе и да донесу праве одлуке. Иако се у овим примедбама могу пронаћи озбиљни аргументи, основни је проблем што оне, у суштини, само рационализују *декларацију од слободе*, говорећи како људи нису у стању да изађу на крај са својом слободом и како нису у стању да сами освесте своје циљеве и потребе, због чега им је увек потребан неки *Велики Ошаци*, на кога ће пренети бремене одлучивања и одговорности. То показује суштински антропопесимизам. По својој структури, овај аргумент је близак аргументацији Великог Инквизитора у његовом обраћању Христу. Он одбацује слободу као вредност, превиђа везу између одговорности и слободе, као и значај образовања за успешну актуелизацију слободе у друштвеном смислу. Одрицање од аутентичне демократије зарад владавине просветљене елите, иако може донети краткорочно добре резултате, представља заправо афирмацију инфантилности најширих слојева људи, који по овој концепцији једноставно нису способни да се уздигну до нивоа одраслих, разумних и одговорних појединаца.

средство, с обзиром на значај и узвишеност коју би демократија и демократски принципи требало да имају.

Да ли сви ови проблеми значе да демократију као такву треба одбацити? Ништа данас, чини се, није опасније од ове идеје. У суштини, сама идеја да демократију, из горе изнетих разлога, треба укинути јесте парадоксална, с обзиром да је у свим поменутих случајевима управо реч о нападу на демократију и све оно што она представља. Уколико је вода за пиће загађена, то не значи да вода као таква није добра, него оно што ју је загадило и учинило некорисном. Стога би природна реакција требало да буде чишћење воде како би опет постала корисна и вршила своју функцију, а не њено одбацивање. Компромитовање демократије не иде на руку онима чија су права и достојанство угрожени *нефункционисањем* демократије. Напротив, нарушавање демократије и њено укидање иду на руку управо онима који злоупотребљавају демократију и који нарушавајући њен изворни смисао остварују веома велику корист, како у материјалном смислу, тако и у смислу моћи и утицаја у друштву.

Излаз је, дакле, у сталној демократизацији друштва и сталном процесу *цивилизовања* његових грађана, залагању за права и достојанство свих, изградњи и јачању демократских институција, слободе медија, и сл. Само тим путем, чини ми се, могуће је избећи да Орвелова и Хакслијева визија не постану стварност како у локалним тако и у глобалним оквирима. За једну овакву друштвену мисију није неопходно бити хришћанин. Међутим, залажући се за вредности које стоје у основи модерне идеје о демократији, и за њихову реализацију у друштву, хришћани сагледавају и једну другу, далекосежнију перспективу. Они у овим вредностима виде одсјај, икону, онога за шта

верују да ће доћи. Делујући у историји и у складу са потребама и ограничењима времена и простора у коме живе, хришћани омогућавају да се истина о свету и човеку јави већ сада, иако не у својој пуноћи. Једна од тих истина јесте да је личност сваког човека највећа вредност и да не постоји циљ који може оправдати њену деструкцију или угрожавање њеног идентитета. Чини се да демократски амбијент једног друштва, уколико је реч о функционалној а не само декларативној демократији, прихвата ову велику хришћанску истину, омогућавајући хришћанима слободу проповедања своје вере и откривања оног непролазног у, да парафразирам Андрића, *ипролазним сиварима овоја свейша*.

САВЕСТ НАШЕГ ВРЕМЕНА: НОАМ ЧОМСКИ

Пре неколико недеља Ноам Чомски (Noam Chomsky), по многима најзначајнији живи интелектуалац на свету, одржао је још једно предавање на Колумбија (Columbia) универзитету у Њујорку. Тема је, чак и за површне познаваоце опуса овог мислиоца, била уобичајена: *America and Israel-Palestine: War and Peace*.

Иако је већина присутних, претпостављам, већ имала макар оквирну идеју о томе како ће предавање изгледати, које ће то бити тачке фокуса као и коначна порука, то није спречило више од петсто људи да се окупе у *Bernard* сали, на Broadway-у, док је још неколико стотина, углавном студената, остало испред, будући да су капацитети сале били попуњени.

Свако јавно појављивање Чомског је догађај. Иако је помињање његовог имена у највећем броју водећих медија у Америци реткост, било је веома пријатно видети велики број људи који су пристизали са разних страна, са врло јасном свешћу о томе где иду и због чега. И што је најважније, могла се код многих од њих осетити спремност да оне принципе који су их довели на овај догађај покушају да примењују у пракси.

Оно што је можда неочекивано јесте да овог аутора, који никада није, по сопственим речима, ни волео ни умео да држи запаљиве говоре, и који је

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1075–76/2012, 26–27.

сада већ прешао осамдесету годину, слушају све генерације. Чини се, ипак, да су за његове идеје увек били најотворенији припадници млађих генерација, којих је у публици и овај пут било највише. Његове друштвене и политичке идеје се и данас, у својој здраворазумности, могу учинити веома авангардним, иако су у суштини класичне. Једна од основних је, заправо, веома хришћанска: видети у сваком човеку — човека, људско биће, према коме се треба односити са поштовањем. Уз то, Чомски, који није верник, непрекидно наглашава важност једноставног и универзалног моралног принципа (који је такође еванђеоски) око кога, чини се, не би требало да буде никаквог спора: примењуј на себе исте стандарде које примењујеш на друге, ако не и нешто оштрије.

Ове једноставне претпоставке су, ипак, у пракси готово недостижне, поготову када је реч о државама и међународним односима. Али оне су често недостижне и на појединачном нивоу, у нашим ставовима према другима, у начину на који перципирамо када се нешто дешава „нама“ и када се исто то дешава „њима“ (другоме). Малобројна цивилизована друштва на овој планети су успела да се уздигну до нивоа прихватања другог човека као човека, без обзира на његову/њену боју коже, нацију, веру, сексуалну оријентацију или сличне одлике. Другим речима, после вишевековних „истрага“ других и другачијих, поједина друштва су успела да прихвате као стандард односа према другоме једноставну поставку — да то што је неко по нечему другачији, уколико та разлика на разуман начин не угрожава друге (као нпр. у случају насилника или терориста), није разлог да тај неко буде изопштаван из заједнице или физички угрожаван. Међутим, у највећем броју друштава, ово и даље остаје веома тежак домаћи задатак, који

се решава уз много напора уколико се уопште нешто чини на његовом решавању.

Али чак и у случајевима када су државе и друштва спровела у дело начело прихватања другог човека као човека, а принцип реципрочности прихватила као морални и правни стандард по коме функционишу, то се ретко када рефлектује и на њихове међународне односе, на однос „нас“ као међународног субјекта према „њима“. Историја, али и савремена дешавања показују да нема директне корелације између степена уређености једног друштва, права и слобода која уживају грађани једне државе (дакле, степена цивилизованости), и начина на који та држава спроводи своје интересе у односима са другим државама. Имамо низ примера када се земље, које су веома цивилизоване и демократске на унутрашњем плану, понашају крајње недемократски и нецивилизовано у међународним односима. Имамо и низ обрнутих случајева, када се земље у којима су на власти диктаторски или полу-диктаторски режими, који тероришу сопствене грађане или поједине групе, понашају изузетно мирољубиво и неимперијално у међународним односима. И све друге комбинације су могуће. То показује како ова два нивоа не треба мешати, а свест о њиховој јасној разлици у пракси може значајно помоћи у разумевању како домаће тако и међународне политике. Али ово нам указује на још једну важну ствар: признање (сваком) другом људском бићу да је човек, као што сам ја или „ми“, и прихватање да исти критеријуми којима оцењујем друге морају важити и за мене (или „нас“ као колектив), јесте циљ за који се вреди борити како у појединачном друштву тако и у односима према другим државама и народима.

Иако се ови принципи чине толико једноставним, некимa можда и баналним, пракса показује

да их је веома тешко спровести у дело. „Ми“ смо по дефиницији бољи, лепши, паметнији, јачи, а ако нас реалност увери у супротно (а то је можда једина позитивна ствар код оних који изгубе ратове, поготову када ти ратови нису били искључиво одбрамбени) остаје нам увек могућност да „њих“ мрзимо и да свој гнев, фрустрацију и очај, или једном речју своју импотенцију, искалимо на „другоме“, било да се тај други зове Авганистан, хришћанин, муслиман, комуниста, или хомосексуалац, плаћеник, издајник... списку се може додати готово све.

Дело тако значајне историјске фигуре какав је Чомски нас подсећа на то да је почетак сваког насиља, непријатељства или мржње у неспособности да прихватимо другог као човека и неспособности да прихватимо базичне моралне принципе. А када једном почне круг насиља онда се он тешко зауставља и тешко се у њему налази морална чистота. Неко је исправно рекао да невиних и праведних може бити само на почетку рата.

Инцестуозна удобност „нас“ и „нашег“ често отупљује не само чула него и разум. Таква отупљеност је веома плодно тло за ширење различитих структура моћи, политичких, финансијских, криминалних, као и најнаказнијих идеологија. У тој первертираности моралних принципа, прихватљивог и неприхватљивог, читава реалност се полагаано утапа у желатинасту опну полтронства, баналности, разбојништва, варварства... Затворени у сопствени кошмар, често дајемо себи одушка у оргијастичком лудилу (које је, сетимо се, незамисливо без крви) у коме се чини да је све дозвољено и све могуће, док заправо баш то оргијастичко лудило све чини немогућим. После тога следи неминовно, болно и мукотрпно буђење... И баш то непријатно и болно буђење је једини излаз из бунила. Алтернатива је наставак кошмара који

ће постајати све већи, несношљивији и дубљи, из
кога ће дуђење, ако икад до њега дође, бити још
теже и болније.

QUO VADIS EUROPA?

Ситуација у Европи данас је веома сложена, динамична, али и крајње забрињавајућа. Чини се да је период мира, стабилности и просперитета, бар привремено, прошлост за велики број земаља континента.

Веома је тешко разазнати токове и значење историјских догађаја у тренутку у ком се дешавају. Смисао ствари се обично види тек из будућности, када смо у стању да сагледамо оно до чега су одређени догађаји довели, уколико при томе не заборавимо саме те догађаје и њихов контекст. Ту није у питању само (неизбежна) пристрасност очевидаца нити недостатак адекватне *иерсијективне* гледања, већ и веома велика комплексност којом се значајни историјски догађају често одликују. Слична је ситуација и данас када покушавамо да схватимо савремене процесе у Европи који ће, извесно, имати веома велики значај за будућност Старог континента.

Чини се да постоји неколико фактора који кризу у Европи данас чине веома тешко решивом, уколико под решењем подразумевамо превазилажење проблема уз минималне негативне ефекте по све грађане европских земаља.

Најуочљивија је свакако економска криза и криза евра о којој се данас највише говори. Заједно са економском кризом Европа се (очекивано?) суочава и са успоном национализма и напада на

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље*, 1078/2012, 32–33.

демократске тековине у многим крајевима (Мађарска, представља можда најрадикалнији пример унутар Европске Уније, али на том трагу је и блансонклон однос према неонацистима у Немачкој као и успон расизма у Француској).

Свака економска криза је нужно повезана и са бројним политичким питањима, која често стоје у њеној основи или се, пак, путем економске кризе долази до њихове актуелизације. Европска економска криза је, између осталог, актуелизовала питање начина уређења и даљег развоја ЕУ. Више пута су изношена мишљења да кризу треба превадати применом америчког модела, тј. модела Александра Хемилтона: богатије земље ЕУ (што у преводу значи Немачка) требало би да откупе дуговања сиромашнијих чланица, што би водило већој економској и политичкој централизацији ЕУ, и формирању неке врсте Сједињених Европских Држава.¹

Овим би се, наводно, превазишли финансијски проблеми са којима се ЕУ суочава, а криза би се тако заправо искористила за решавање низа административних и политичких проблема ЕУ, као и нејасноћа везаних за смер њеног будућег кретања. Гломазни апарати садашње Уније били би полагано трансформисани у ефикасније органе, што би подразумевало већи степен јединства међу чланицама Уније и веће надлежности централних органа управе у односу на националне владе. То би, даље, требало да резултира ефикаснијим деловањем како на унутрашњем тако и на међународном плану.

¹ Уп. „Will Crisis-Ridden Europe Find Its Own Alexander Hamilton?“, доступно на: <http://www.bloomberg.com/news/2011-07-01/will-crisis-ridden-europe-find-its-own-alexander-hamilton-view.html>; и Michael Greve, „The EU Misses Hamilton’s Moment“, доступно на: <http://www.nationalreview.com/articles/285584/eu-misses-hamilton-s-moment-michael-greve>.

Ситуација је, наравно, веома комплексна и све паралеле у односу на неке друге моделе могу бити само приближне. При оваквом виђењу „европске шансе“, као и многим другим виђењима тренутне ситуације у ЕУ, нужно се поставља питање о улози Немачке у актуелним и будућим процеси-ма. Питање је неизбежно имајући у виду фунда-менталну улогу Немачке у настанку и развоју Европске Уније, чињеницу да је Немачка најјача европска економија, као и то да својом величи-ном, положајем и утицајем она има доминантан положај у Унији, али и огроман утицај на читавом континенту. Оцене улоге Немачке у ЕУ и Европи данас крећу се од хвалоспева упућених немачкој предузимљивости и пожртвованости када је у питању спасавање презадужених чланица евро-зоне (у чему предњачи, очекивано, немачка штам-па), до оцене да већ живимо у Европи којом Не-мачка суверено доминира, што је заправо сам пројекат ЕУ требало да спречи (о чему је недав-но говорио у парламенту ЕУ британски посланик Најџел Фараж [Nigel Farage], чије речи, и поред тога што их изговара осведочени британски на-ционалиста, не треба унапред дисквалификова-ти). Могу се чути и мишљења да данас, заправо, присуствујемо коначној верзији краја Другог свет-ског рата у којој Немачка побеђује и долази, овај пут легално а делимично и легитимно, у вођство и посед огромног дела континента.

Постоји, међутим, још један угао гледања на актуелне токове, који не доминира јавним дис-курсом иако је веома присутан у либералнијим критичким круговима. Реч је о феномену који, поново, спаја Америку и Европу, али који није више везан за традиционалне улоге држава, већ за мултинационалне компаније као кључне еко-номске и политичке субјекте. Овај угао гледања схвата савремену политику (у барем формално

демократским државама), како на микро тако и на макро плану, као активност која је у потпуности зависна од корпоративног сектора и моћних финансијских институција у свему ономе што има везе са економијом. Велике компаније се појављују као инспиратор највећег дела политичких одлука, будући да се преко тих одлука и законске регулативе обезбеђују, институционализују и легализују корпоративни утицаји и интереси, што опет резултира повећањем профита и утицаја како у појединачном друштву тако и на глобалном плану.

Тиме велике компаније постају политички фактори од највећег значаја, при чему је положај њиховог менаџмента у много чему удобнији од положаја политичара. У колико-толико демократским земљама политичари су суочени са изборима, могу на тим истим изборима бити кажњени за своје грешке, чак и потпуно уклоњени са политичке сцене у случају крупних пропуста и скандала. Они, такође, формално-правно сnose одговорност вођења политике, они су ти који су изложени очима јавности, који доносе политичке одлуке и одговарају за њих. У доброј демократској теорији и пракси политичари се смењују у разумним временским интервалима чак и у случају беспрекорног вођења повереног им посла. Вођство компанија, са друге стране, може финансирати политичаре, односно њихове партије, изборне кампање и различите програме како би обезбедило да њихови интереси буду, у најмању руку, узети у обзир, ако не и отворено промовисани приликом доношења важних одлука. Када одређени политичари постану непопуларни или им истекне рок трајања, они могу бити замењени новим, при чему се систем не мења, како интереси крупног капитала не би били угрожени.

Проблем је овде, ако оставимо по страни оно најважније, а то су консеквенце оваквог модела

по свакодневни живот грађана, у томе што путем формално-демократских принципа и процедура долази до потпуног урушавања самих тих принципа. Крупни капитал (корпорације и њихов менаџмент) стиче ефективну (и легализовану) политичку моћ и утицај, док сам истовремено не подлеже демократској контроли. Напротив, функционисање компанија све више почиње да личи на савремену верзију бескрупулозне експлоатације, при чему, у стилу добре старе *Животињске фарме*, грађани сами пристају на тоталитарни поредак, често верујући да је он добар и користан за њих и читаво друштво.

Читајући савремену ситуацију у Европи из ове перспективе могуће је да постоји још већа опасност од неконтролисаног ширења немачког политичког утицаја у Европи (са којим Европа нема нарочито добра искуства, као што ретко ко изван самих империја има позитивно искуство са ширењем истих) или политичке централизације ЕУ на уштрб моћи националних влада. Европа, око које су се водиле бескрајне дискусије да ли има или нема хришћанске корене, испоставља се као Европа чији корени заправо леже у империјалној свести и империјалним интересима. Разлика у односу на прошлост је у томе што савремене империје нису пре свега, нити нужно, државе као органски ентитети. Пре ће бити да су државе инструменти у рукама савремених империја. При свему томе, енормна сложеност друштвених збивања и свих актера у њима, као и велика пасивизација најширих слојева становништва, често доводе до замагљења реалних извора и ефеката одређених дешавања, или пак до њиховог потпуног ишчезнућа са „хоризонта догађаја“.

ВЕРСКИ И НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ У КОНТЕКСТУ ЕВРОПСКИХ ИНТЕГРАЦИЈА

Увод

Да би се могло одговорити на питање какву улогу игра национални и верски (у овом случају православни хришћански) идентитет једног друштва у процесу ЕУ интеграција, у којој мери ти идентитети могу бити подршка, а у којој сметња овим интеграцијама, неопходно је појаснити везу између националног и верског колективног идентитета. Другим речима, неопходно је запитати се да ли постоји нека природна повезаност између колективних верских и националних идентитета, и ако постоји које су њене особености у Србији?

Одговор на ово питање условљен је нашим погледом на сам „хришћански“, односно „национални“ идентитет једне друштвено-политичке заједнице. Да ли једно друштво или држава уопште могу бити хришћански и шта их чини хришћанским? Да ли је довољно да се висок проценат грађана (а у случају Србије је то апсолутна већина) изјашњава као верујући хришћани па да то друштво окарактеришемо као „хришћанско“? Да ли је „православље срж националног бића“

* Текст представља измењену и допуњену верзију саопштења поднетог на међународној конференцији о националном и верском идентитету у процесу европских интеграција, одржаној у Београду, 28. и 29. јуна 2012. године.

посткомунистичке Србије“¹ и да ли је оно као такво фактор који омета или подстиче процес ЕУ интеграција, или је пак неутрално у односу на овај процес?

У овом реферату ћу покушати да дам неке од одговора на горе постављена питања, која треба схватити више као скроман допринос даљој дискусији изнетих проблема, него као коначне и једине могуће одговоре.

ОДНОС ПРАВОСЛАВЉА ПРЕМА ДРЖАВИ И НАЦИЈИ

Питања која су управо покренута захтевају, барем делимично, осврт на ширу и још комплекснију тему односа православља према држави и нацији. Будући да ово начелно питање овде није могуће ближе анализирати, задржаћемо се на пар општих констатација које могу бити од користи при покушају да се јасније одреди веза националног и верског идентитета у случају православља.

Иако је широко распрострањено мишљење да је Православна црква по свом карактеру и устројству „национална“, и да је чак и једна од „најутицајнијих националних институција“, ово мишљење се не може оправдати из угла православне теологије и, специфичније, еклисиологије. Многобројни су разлози због којих фузија националног и православног, барем на доктринарном плану, није прихватљива за Православну Цркву и њено поимање хришћанства. Цитираћу овде једну од најрадикалнијих негативних квалификација овог односа у коме се Црква поистовећује са националном институцијом чији је задатак „очување“ националног идентитета („народног бића“), а која долази из пера једног од најутицајнијих богослова у савременој Србији, Јустина Поповића:

¹ Како стоји у наслову једног поглавља књиге *Има ли нација на њанеџи рибок?*, видети у: Малешевић, 2010.

„Црква је васељенска, саборна, богочовечанска, вечна“ — пише о. Јустин и продужава — „зато је хула, неопростива хула на Христа и Духа Светога, чинити од ње националну институцију, сужавати је до ситних, пролазних, времених националних циљева и метода... Време је, дванаести је час да поједини наши црквени представници престану бити искључиво слуге национализма и политике, свеједно које и чије и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.“²

Црква, дакле, оперише пре свега на метафизичком плану, са циљем да спаси човека и целокупну творевину од пропадања и ограничења историјског начина постојања, нудећи један нови и другачији вид егзистенције. То би значило да сфера националног и политичког не може, принципијелно, бити помешана са сфером црквеног. Реч је веома различитим теоријама и праксама, које почивају на битно различитим темељима и усмерени су ка веома различитим циљевима. То, са друге стране, не значи ни да је Црква и хришћанство уопште одвојено од друштвено-политичке реалности на манихејски начин; хришћани могу да анализирају, критикују, процењују и, у одређеним ситуацијама, мењају сферу друштвеног и политичког у складу са својим светоназором, искључујући при томе сваку примену силе над било ким, при чему је једини увек важећи критеријум љубав и брига за сваку људску личност, без обзира на верске, расне, националне, полне, класне или било које друге оквире и припадности.

Проблем се, међутим, крије у историјској манифестацији Цркве и хришћанства која постоји као једна од институција „овог света“, као једна конкретна заједница која је у стању, барем на европском тлу, да битно утиче на друштвене и

² Поповић, 1980: 279 (цитирано према: Биговић, 2010: 54).

политичке процесе још од времена Константи-на Великог. Реч је о разлици између онога што је чувени руски религијски филозоф Николај Берђајев назвао „историјским“ и „есхатолошким“ хришћанством.³ Чини се неопходним направити ову разлику будући да Црква и хришћанство у својим „историјским“ манифестацијама често функционишу као једна од институција и идеологија „овог света“, борећи се за неке партикуларне (идеолошке) циљеве, моћ, новац или утицај у друштву. То, међутим, не би требало поистоветити са „есхатолошким“ (могло би се рећи и „еванђеоским“ хришћанством) које је, како смо кратко изложили, пре свега усмерено ка Царству Небеском и љубави као начину постојања.

Ова фундаментална разлика има веома важне последице по анализу конкретних феномена везаних за функционисање одређене верске (православне) заједнице у датом друштвено-политичком контексту, вредности и ставова које та заједница и њени представници заступају, будући да је сасвим јасно да ставови појединих епископа, свештеника или верника по одређеним друштвеним и политичким питањима не морају нужно бити у вези са оним што јесу фундаменталне одлике хришћанске вере. Поједини ставови, али и конкретне активности појединаца или појединих институција Цркве могу у многоме нарушавати горе изнету метафизичку основу хришћанске вере и њено есхатолошко усмерење. Због тога је ову разлику неопходно имати на уму када се анализира питање односа националног и верског идентитета.

Нација и национални идентитет јесу, пре свега, друштвени и политички конструкти који су карактеристични за модерну европску цивилизацију, али постојање њихових општих одлика, тј. одређеног колективног идентитета, могу се

³ Уп. Berdyaev, 1948: 243.

сагледавати на знатно ширем плану, како географском тако и историјском. У формирању националног идентитета вера је често играла веома важну улогу:

„Верске заједнице“ — истиче Ентони Смит — „често су тесно повезане с етничким идентитетима. Мада су ‚светске религије‘ настојале да прекораче, и укину, етничке границе, већина верских заједница подударала се с етничким групама. (...) Чак и данас многе етничке мањине задржавају снажне верске споне и амблеме. Католици и протестанти у Северној Ирској, Пољаци, Срби, Хрвати, Маронити, Сики, Сингалци, Карени и шиитски Персијанци спадају у многобројне етничке заједнице чији се идентитет заснива на верским мерилима диференцијације. Последица ове улоге коју верска припадност може играти у креирању и очувању националног идентитета јесте да се лако ‚проклизава‘ из једног типа идентитета у други, а њихово преклапање је често.“⁴

У том смислу однос православног верског идентитета и његова употреба у конструисању нације и националног идентитета на европском тлу нису у својој основи различити од многих сличних процеса у римокатоличком или протестантском свету, па и шире. Тако долазимо до, из угла православне еклисиологије, крајње неприхватљивог поистовећивања припадности „православљу“ (а да то чак не мора у пракси нужно да значи и припадност конкретној литургијској заједници, тј. Цркви) као пре свега историјско-етно-културној одредници, и припадности конкретној нацији. Иако је ово поистовећивање ретко кад праћено озбиљнијом теоријском подлогом, оно је веома често у пракси. Разлог честом сједињавању овако схваћеног верског и националног идентитета

⁴ Смит, 2010: 19–20.

се крије у неретком коришћењу *й* православља (уз сву произвољност са којом се овај појам може употребљавати) као идеолошког горива којим се покреће мотор националног „освешћивања“. Тим путем и долазимо до ситуације да говоримо данас о „националним (православним) црквама“ иако је тај појам управо парадоксалан, нешто што никако не може бити прихваћено из угла православне теологије. Пракса, међутим, често демантује принцип.

У таквој ситуацији, када се помесне Православне цркве руководе етничким/националним критеријумом у својој организацији (што је највидљивије у тзв. „православној дијаспори“), који је сасвим супротан основним начелима црквене организације и који се, штавише, може сматрати за *јерес*,⁵ велики је изазов направити јасну и убедљиву, како концептуалну тако и практичну, дистинкцију између православља и православног идентитета у свом аутентичном, еванђеоском и есхатолошком облику, и православља у својој историјској, друштвеној и политичкој манифестацији.

Ако православље и православни идентитет посматрамо кроз призму „есхатолошког“ хришћанства, а верујем да је оно једино аутентично православље, онда се мора нагласити да ово православље изражава одређени поглед на свет и начин живота који се као такав не може употребити као идеолошко гориво у функцији одређених политичких процеса. Христос јасно упозорава да његово Царство „није од овога света“ (Јн 18:36). Ово наравно не значи да хришћани треба да се држе по страни у свим друштвеним и политичким процесима, већ само значи да срж њихове вере не може бити замењена било којом идеологијом, националним или политичким циљевима. То, такође, значи да хришћани не би требало да допусте

⁵ Уп. Zizioulas, 1985: 60 (фуснота 60).

инструментализацију своје вере зарад националних и политичких циљева, нити да своју веру поистовете са било којом институцијом „овога света“. Насупрот томе, када говоримо о нацији или држави, па самим тим и о националним идентитетима, говоримо пре свега о прагматичним политичким конструктима који оперишу у границама „овога света“ и конкретног историјског тренутка, па их самим тим није ни потребно метафизички утемељивати, иако то генерације хришћанских мислилаца и теолога најчешће нису пропуштале да чине.

Из овога би се дало закључити да су хришћански, православни идентитет и национални (било да је он етнички или државно заснован) у некој врсти колизије, да међу њима никада не може бити потпуне хармоније. То би, у ствари, била моја основна теза у овом раду. Бити верујући, веровати у истину која је есхатолошке природе, и значи одрећи се искушења овога света која се пројављују кроз институцију државе, али и било ког другог партикуларног идентитета који нас одваја од других. Због тога хришћани живе у овој *свешћу*, али нису од овога *свешћа*.⁶ Они преукусу свог правог идентитета налазе у Цркви као „новом Израелу“, новој заједници у којој људи нису *суштински* дефинисани класним, националним или било којим другим категоријама.

Ово би значило да је православље у свом односу према друштвено-политичкој реалности, будући скептично према свакој врсти нужности и принуде, суштински *анархистички* оријентисано. То значи да у принципу доводи у питање сваки поредак

⁶ „Они (хришћани) живе у својим отаџбинама, али као пролазници. Као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина и свака отаџбина туђина. (...) Живе на земљи али су становници неба. (...) бораве у свету, али нису од света.“ Из *Посланице Диоінеју*, V, VI.

који је заснован на коришћењу силе, поготову њеном нелегитимном коришћењу. Из православне перспективе једини суштински исправан однос према другим људима, али и према целокупној творевини, јесте онај утемељен на љубави. То, међутим, значи да у односу православља према друштву и нарочито држави, увек постоји одређени антагонизам. Будући да људске односе и људску егзистенцију није могуће уредити на основама љубави у границама „овога света“ (и свих задатости које он подразумева), „политички“ идеал православља остаје есхатолошки, он је у Царству Небеском. Сви други модели су релативни и пролазни, иако неки (попут демократије и замисли о правној држави) могу бити бољи од других (аутократије, олигархије и сл.).

Јасно је, међутим, већ из веома површног прегледа литературе о односу православља, Православне цркве и државе, као и из ситуације „на терену“, да горе изнето схватање православља и националног идентитета није доминантно. Напротив, доминантно разумевање односа православног и националног идентитета, не само у Србији и не само међу православнима, иде у правцу њиховог мешања ако не и потпуног сједињења. Тако у пракси постаје могуће премостити напетост и јаз који постоји између „есхатолошког“ православља и друштвено-политичке стварности „овога света“. Компромиси се успостављају на рачун замагљивања есхатолошке бескомпромисности хришћанске „добре вести“. Неретко се тим путем православље и Црква свODE на идеологију и на друштвену/националну институцију, при чему се тензија између православног (есхатолошког) и националног идентитета у потпуности губи.

Тако и по питању ЕУ интеграција ми у пракси заправо не говоримо о односу два идентитета, већ о односу једног комплексног национално-етнич-

ко-верског идентитета према ЕУ интеграцијама. У том смислу могуће су различите перцепције односа овог идентитета према ЕУ интеграцијама, које могу бити мање или више рационално артикулисане, или пак могу бити једноставно резултат одређеног „осећања“, већ према датој реалној политичкој ситуацији, доминантним (пропагандним) наративима и зрелости самих грађана у просуђивању процеса чији су и сами актери.

Из овога би се дало закључити да би православље требало да буде у великој мери индиферентно према процесу европских интеграција, будући да оне спадају пре свега у економско-политички оквир, а не у метафизички или есхатолошки. У мери у којој те интеграције доносе конкретне користи за људе (побољшање услова живота, поштовање људских права и сл.) можемо закључити да не постоји проблем на релацији православља и ЕУ интеграција на доктринарном плану. Православни идентитет тим интеграцијама неће бити ни угрожен нити ће бити афирмисан. Он ће само имати могућност, уколико се настави тренд даље афирмације грађанске државе и људских права у земљама кандидатима за чланство и земљама чланицама Европске Уније, да у атмосфери отворености и толеранције развија све своје битне аспекте, без фаворизовања од стране државе било које верске институције или појединачне верске праксе.

Са друге стране, уколико се православни идентитет и православље посматрају пре свега кроз призму националног, етничког и политичког, питање односа православља и „угрожености“ таквог „православног“ идентитета зависиће како од унутрашњих прилика у савременом српском друштву тако и од политике ЕУ према Србији и „западном Балкану“ у целини. У зависности од релевантних чинилаца у сваком конкретном

тренутку, тај се однос може мењати од крајње негативног до веома позитивног.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Berdyaev, Nikolai, 1948: *The Russian Idea*. New York, Macmillan.
- Zizioulas, John, 1985: *Being as Communion*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press.
- Биговић, Радован, 2010: *Црква у савременом свеју*. Београд, Службени гласник.
- Малешевић, Мирослава, 2010: *Има ли нација на њланеји рибок? Ојледи о њолијикама иденјијијетиа*. Београд, Српски генеалoшки центар.
- Поповић, Јустин, 1980: *На Бојочовечанском јујјуу*, манастир Ђелије.
- Смит, Антони, 2010: *Национални иденјијијетиа*. Београд, XX век.

ЗА И ПРОТИВ „ТОЛЕРАНЦИЈЕ“

Једна од великих тековина модерног друштва је идеја о универзалним људским правима и слободама, као и достојанству (сваког) човека које извире из самог његовог постојања као човека, и не зависи од његовог порекла (класне припадности), традиције, уверења, расе и сл. Оно, међутим, што је за свакодневни живот људи много важније од начелних декларација и принципа је њихово функционисање у пракси. И ту је модерно друштво у протеклих стотинак година учинило веома много, не само када је реч о политичким правима и слободама (као што је увођење општег права гласа за пунолетне особе, равноправно третирање свих грађана једне земље пред законом, и сл.), већ и када је у питању култура свакодневне комуникације и начин на који се односимо према другима. И једно и друго је последица идеје о достојанству човека као и идеје о грађанину као слободном и одговорном конститутивном чиниоцу друштва. Тако је однос поштовања и уважавања према другом човеку велико цивилизацијско постигнуће које, треба то увек напоменути, није независно од хришћанске идеје о човеку. Пружити другима оно што очекујемо за себе, уважавати слободу појединца све док она не угрожава неког другог, јесу наизглед потпуно секуларизоване вредности савремених (пре свега западних) друштва, при чему се заборавља да је њихово порекло у хришћанској антропологији и етици, која би се

* Текст представља незнатно измењену верзију чланка „Од толеранције и поштовања до љубави“ објављеног у часопису *Православље* 1059/2011, 13.

једноставно могла формулисати, у свом афирмативном као и одричном облику на следећи начин: „(не) чини другоме што (не) желиш да теби чине“.

Често се данас може чути опаска да нам није потребан концепт толеранције јер су православна вера и традиција изнад тога; оне траже љубав према другоме уместо толеранцију, а то је, свакако, много више.

Па ипак, ако мало размислимо видећемо да је овакав аргумент у најмању руку неопрезан. Иако је хијерархија ових вредности исправно постављена на теоријском плану, чињеница је, међутим, да је у пракси ниво толеранције у друштву, почев од оне елементарне, често тако низак да се и ниво уважавања другог човека чини недостижним, док љубав постаје пука фикција.

Проблем се састоји у томе што је љубав нешто што се не може тражити, наметати или захтевати, нити може постојати без слободе и жеље конкретних личности да воле. Насупрот томе, толеранција и поштовање другог јесу вредности од којих је могуће кренути и које се у једном друштву могу захтевати од сваког појединца. Другим речима, толеранција и уважавање јесу минимум на коме је неопходно градити однос према другоме, док је љубав оптимум те релације. Проблем је чини се и у томе што пречесто истичемо максималистичке циљеве а да при томе нисмо способни остварити ни оне најелементарније. Треба се увек изнова подсећати да није реч само о моралном или законодавном проблему када неко врши насиље над другим, загађује природну средину или амбијент у коме људи живе (када говоримо о овом последњем, о чему се веома мало говори, довољно је само погледати енормне количине ђубрета, пластичних кеса и сличног отпада којима су преплављени наши градови, шуме и села да би се видело о каквом проблему је реч), учествује у корупцији или је

подстиче, уводи лаж и бахатост као легитиман однос према другоме и према свету, итд. У свакој од ових ствари и свима њима заједно је реч и о дубоко религиозном и хришћанско-антрополошком проблему. Омаловажавање поштовања, толеранције или моралних вредности чини ми се да, свесно или несвесно, води у легитимисање (потенцијалног) нечовечног односа према другоме као и према целокупној Божијој творевини. Тако се јавља опасност да метафизика постане начин легитимисања зла (тачно је, међутим, и то да западање у морализам и пијетизам прети да исцрпи метафизику у етици).

Изгледа да управо хришћани пречесто забрављају да се љубави учимо цео живот и да се у њој нећемо престати усавршавати ни у Царству Небеском. Тражити, стога, да љубав у једном друштву буде полазна основа није само наивно, већ и немогуће. Када би то било могуће онда би се спасење налазило већ у самом друштву тако да не бисмо ни имали потребу за Црквом.

Поштовање другог човека, уљудно понашање и сличне одлике (развијене) културе свакодневног живота јесу вредности које сваки члан једног друштва уз сасвим мали напор може пружити другоме. Тиме читав друштвени амбијент постаје култивисанији и пријатнији за живот. Тачно је да нас то само по себи неће одвести у рај, и да хришћани на томе не могу и не треба да се задрже. Али је исто тако тачно и да је одсуство уважавања другог сасвим сигуран показатељ удаљености од Царства Небеског.

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ

Однос Православне цркве и друштвеног развоја је веома комплексна тема и немогуће би било у једном саопштењу указати макар само на основне аспекте које треба имати у виду при њеној анализи. Па ипак, имајући у виду да је проблематика још увек релативно нова и недовољно истраживана, овом приликом ћу се позабавити анализом односа православља и друштвеног развоја схваћеног не само у смислу богаћења једног друштва, већ и подизања нивоа образовања људи (нпр. писмености, како класичне тако и компјутерске), развоја демократских институција, права, одговорности и слобода појединца, развоја грађанског друштва и правне државе, развоја еколошке свести, као и подизања општег културног и цивилизацијског нивоа једног друштва.

Иако све ове теме, свака појединачно, заслужују нарочиту пажњу, овде ћу се бавити неким основним претпоставкама односа православља и друштвеног развоја, како са методолошког тако и са садржинског становишта.

Као што сам већ поменуо, однос православне вере према друштвеном развоју, као и појединим аспектима овог развоја, није подробно истраживан. Својеврсну прекретницу у том смислу

* Текст представља незнатно измењену верзију саопштења поднетог на конференцији „Религија и економија“ која је одржана у Београду 24. јуна 2011. године. Оригинална верзија излагања је објављена у: *Теолошки йоїледи XLV*, 2/2012, 263–272.

представљао је скуп *Православни дух и еѳика кайиѳализма*, одржан у Бечу од 7. до 9. марта 2005. године. Иако је том приликом, као што се из самог наслова скупа види, апострофиран однос православља према *кайиѳализму* и економском развоју, поједини реферати су осветлили и неке опште аспекте односа друштвеног развоја и православља.

О било ком од ових питања да говоримо, суочавамо се са препреком не само одређења појма *друшѳивени развој*, већ и појма *ѳравославље*. Као што сам већ истицао на другим местима,¹ изузетно је тешко појмовно одредити Православну цркву из теолошке перспективе, дакле, из перспективе саме Цркве и њене теологије. Слично је и са појмом *ѳравославље*. О православној вери можемо говорити са становишта православне традиције, теологије појединих отаца Цркве, затим са становишта мистичког или литургијског искуства вере, али и са једног социолошког становишта, преко анализе институције Цркве, њених структура и њиховог деловања у конкретном историјском периоду и на конкретном простору. Ова разлика је веома важна будући да нису ретки примери када се оно што је православље и Црква у свом доктринарном и/или литургијском виду значајно разликује од онога што је пракса појединих институција и организација тзв. „видљиве Цркве“, у њеном, дакле, административном и друштвено-политичком виду. Овде се не ради само о томе да су људи нужно грешни и неспособни да се уздигну до максималистичких захтева хришћанства. Реч је о томе да се одређене праксе, које су директно супротне основним истинама Еванђеља, често легитимишу специфичним тумачењима и (квази)теолошким аргументима.

¹ Уп. Џалто, 2010: 135, 136.

Као што Василиос Макридес показује у свом раду *Православно хришћанство и њивредни развој: случај Грчке*, православна црква, као уосталом и друге верске институције, није кроз историју била несклона сопственом богаћењу као и блиским везама са богатим и утицајним члановима друштва,² барем кад је реч о времену после IV века. На доктринарном плану често се сусрећемо са ставом да богатство само по себи није лоше, али да треба са њим „располагати ,правилно’ и ,праведно“.³ Иза овог, али и других ставова појединаца, како из клира тако и међу лаицима, не крије се никакав нарочит „став“ Православне цркве у односу на економски развој или богаћење. У целини гледано, Православна црква је, како наводи исти аутор, допуштала више слободе и флексибилности верницима по питању држања верских принципа и канона од западног хришћанства.⁴ У фокусу православне теологије и практичног деловања Цркве нису били превасходно покушаји стандардизације друштвене и политичке реалности или прописивања одређених правила која, ако се следе, сама по себи доводе до испуњавања „обавезе“ верника и њиховог спасења. Преведено на популаран језик савремене православне теологије, етика је била последица онтологије, а не обрнуто.

Међутим, већ у овој тачки се можемо упитати да ли постоји нешто у самом учењу Православне цркве, у самој њеној теологији, што би могло инспирисати афирмативан или пак негативан однос верника, али и свих који се на овај или онај начин налазе под утицајем црквеног учења и деловања, према друштвеном развоју?

² Макридес, 2009: 232.

³ Макридес, 2009: 232.

⁴ Макридес, 2009: 232, 233.

ЛИЧНОСТ ЧОВЕКА ИЗМЕЂУ „ОВОГА“ И „ОНОГА“ СВЕТА

Мислим да би се могла изнети, и на озбиљан начин бранити, оцена да се у центру православне теологије, поготову новије, налази појам *личности*. Појам личности нам говори о самом начину постојања из перспективе православне вере. Стога је једно од централних теолошких питања — питање развоја човекове личности, као и питање њеног спасења. Одговор на питање о развоју и спасењу човекове личности се крије у хришћанском схватању љубави — љубави према Богу и према човеку. Међутим, љубав као пут ка личносном начину постојања човека води преко ослобођења човека од „овог света“. Ослобођење од „овог света“ не треба разумети као ослобађање од „материјалног“ зарад „духовног“, већ као ослобађање од нужности (свих врста, укључујући и оне биолошке) зарад слободног постојања.

Овде се суочавамо са једним антагонизмом. „Овај свет“ хришћанство негира као нешто привремено и као нешто што само по себи не носи истинитост. Истина је у *Царствию Небеском* које долази као есхатолошки догађај. Али, насупротив томе, „овај свет“ није могуће ни просто одбацити, већ, из хришћанске перспективе, управо *ѿај* свет треба спасавати. Тако људска личност постаје и „овде“ и „сада“ и „тамо“ и „онда“.

Овде наравно нећу анализирати овај проблем по себи, већ само у вези са централном темом, а то су последице овог парадокса по однос православља према друштвеном развоју.

НЕ ОД „ОВОГ СВЕТА“ АЛИ У „ОВОМ СВЕТУ“

Ако горе изнету дихотомију преведемо на језик друштва и његовог развоја, можемо извући бачично два закључка: с обзиром да је истина овога

света у есхатону и да ћемо тек тамо, у Царству Небеском, гледати „лицем у лице“ по речима апостола Павла, онда нарочит активизам и брига за овај свет и није нешто чиме хришћани треба да буду оптерећени. Овај свет пролази, а хришћани се спремају за онај који долази. Речено стихом из српске народне поезије, „земаљско је замалена (тј. краткотрајно) царство, а небеско увек и до века“. Чини се да овај став потврђују и Христове речи: „Марта, Марта, бринеш се и узнемираваш се за много, а једно је потребно. Марија је, наиме, изабрала добар део који јој се неће одузети“ (Лк 10:41,42).

Други, пак, закључак би могао бити управо супротан: баш зато што се у Царству Небеском открива истина о овоме свету, неопходно је почети са „пророковањем“ Царства, већ овде и сада. А то пророштво укључује и активну бригу за свет и његова бића.

Да ли ова дихотомија може бити превладана и да ли њено превладавање може имати последице по однос православља према друштвеном развоју?

По мом мишљењу, ову дихотомију је могуће превладати тако што ће у фокус поново бити стављен реализам људске личности и њене потребе. Ако је хришћански однос према другој утемељен на љубави, онда је, чини се, могуће извести из њега одређене консеквенце које су применљиве и на питање друштвеног развоја, како је оно овде постављено. Однос љубави има, пре свега, свој *духовни*, односно есхатолошки или, конкретније, литургијски аспект. Штавише, сви други *ипрактични* аспекти проналазе у овом есхатолошком аспект свој смисао. Али, са друге стране, и есхатолошки аспект љубави није лишен свог односа са оним што се одвија „сада“ и „овде“. Напротив, све што *чинимо* и што *јесмо* „сада“ и „овде“ задобија своју потврду у есхатону. Тако, по

Христовим речима, „уколико учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мк 25:40) и „уколико не учинисте једном од ових најмањих, ни мени не учинисте“ (Мк 25:45). Чињење је у овом поглављу веома јасно дефинисано: гладноме дати да једе, жедноме да пије, странца угостити, нагога оденути, болесног и утамниченог посетити (Мк 25:35,36). То је делатна љубав, која не само да одражава љубав према другоме, већ је показатељ и саме вере, која је без дела (и то дела љубави) *мртва* (уп. Јак 2:26). Однос дакле оног свакодневног, најживотнијег и најпрактичнијег, и оног литургијског и есхатолошког, је узајаман. Ови аспекти хришћанског живота се прожимају и чувају један другог од западања у апстрактну спиритуалност, која ће презрети реализам човекове личности и њених потреба, као и у „бриге о многоме“ које ће довести до губитка свести ономе што је најважније, спасоносно и једино истинито.

Овде се поставља питање да ли се овако формулисан темељни хришћански став према човеку, а преко човека и према свему постојећем, може барем у одређеној мери пренети на друштвену и политичку сферу? Да ли се, са друге стране, друштвена и политичка сфера могу просуђивати на основу оваквог хришћанског и црквеног становишта?

Мој став по овом питању је афирмативан. Уколико се једно друштво развија на начин да се остварена добит, поред даљег подстицања производње и увећања богатства, такође дистрибуира како би се искорењивало сиромаштво, култивисао животни простор људи, улагало у боље образовање и здравствену заштиту, онда то јесте брига једног друштва о конкретним људима који га чине, и то веома делатна, веома практична брига. Да ли је сама та брига инспирисана хришћанском (или неком другом) вером и љубављу према другоме, или пак „само“ хуманошћу и жељом да се чини

добро најшире схваћено, јесте за једно друштво и за појединце који га чине од секундарног значаја. Чак и ако се добро чини из крајње секуларних разлога, из једне потпуно деесхатологизоване идеје о *добру*, ипак се не може порећи један хришћански мотив и хришћанска вредност — а то је жеља за афирмацијом људске личности и њеног достојанства. Мислим да је сличан одговор могуће дати и по питању других аспеката развоја друштва на које сам указао: образовање људи које, ако се схвати у свом изворном смислу, треба да води развоју личности, актуелизацији способности које свако носи у себи као потенцијал, али и критичком мишљењу, што је као вредност све мање заступљено у савременом образовном систему. Такође, развој демократије, са којим су образовање и економска стабилност у веома блиској вези, развој грађанског друштва и правне државе, барем у свом идеалном облику треба у фокусу да има квалитет живота, слободу и достојанство сваке људске личности. Коначно, и поменути еколошки аспект, брига за животну средину или, како би верници рекли, *Божју шворевину*, не може сама по себи да буде спорна са хришћанске тачке гледишта, као што то не може бити ни уљудно понашање и култура свакодневног живота, или пак слобода појединца док год иста на јасан начин не угрожава слободу и достојанство другог. Све наведено би требало да одликује развијено друштво, а у неким, истина малобројним, друштвима су ова начела у великој мери и остварена.

Из овога се види да сам развој друштва не би требало да буде споран, уколико није базиран на експлоатацији других људи (кроз, рецимо, минимизирање права радника, или укидање социјалних програма), пљачки, (нео) колонијализму и сл., што је нажалост у пракси исувише честа појава. Неретко се могу чути

критике из различитих хришћанских кругова против дела развијеног света који често има империјалне склоности (којих, истини за вољу нису лишени ни неразвијенији и сиромашнији делови света), а које су усмерене против развоја као таквог, тековина демократије, правне државе и сл. Често се све те тековине као и идеја самог развоја одбацују, и то се правда хришћанском вером и хришћанским погледом на свет. Овакве критике напросто промашују мету, будући да не постоји корелација између степена уређености и демократичности једног друштва и агресивности, односно мирољубивости политике коју то друштво/држава води у међународним односима. Оне такође чине велику неправду многим вредностима које су, некад само као идеали ка којима се стреми, успостављене у развијеним друштвима, на тековинама модернизма и просветитељства.

Чини се да вредности које сам поменуо на почетку рада као карактеристике развијеног друштва, макар у његовој идеалној форми, не долазе у конфликт са православном вером, већ, напротив, битно афирмишу саму људску личност и њено достојанство, у мери у којој је то у „овом свету“ могуће.

ДОКТРИНА И СИТУАЦИЈА „НА ТЕРЕНУ“

Ако ово разматрање, које је пре свега имало доктринарни и вредносни аспект, наставимо посматрањем ситуације „на терену“, можемо бити изненађени чињеницом да не постоји ниједна земља са већинским православним становништвом која би се могла окарактерисати као развијена у смислу који сам навео, нити је сасвим близу постизања тог идеала. Напротив, и поред тога што је од 12 земаља у свету са доминантно православном популацијом чак 10 европских и једна евроазијска, углавном се све суочавају са изразитим

проблемима у функционисању демократије, правне државе, високој корупцији, раширеном сиромаштву, релативно ниском степену просвећености становништва и сл. Могуће је, наравно, увек истицати бројне разлоге који утичу на такав друштвени развој (нпр. историјске), који заиста јесу веома комплексни. Па ипак, можемо се запитати да ли је сáмо православље у својој историјској манифестацији допринело садашњем друштвеном и економском стању у земљама у којима је већинска вера и у којима је, штавише, блиско везано са националним идентитетом и државношћу. Ово питање је веома занимљиво с обзиром на горе изнете закључке у погледу саме православне вере и њеног односа према развоју друштва који је, чини се, у великој несагласности са праксом.

Када је реч о модерном добу, многи конзервативни кругови говоре о спутаности православља у двадесетом веку услед бољшевичке диктатуре у Русији и других контратеистичких режима, услед чега и није могло бити речи о било каквој развијенијој друштвеној делатности и позитивним утицајима православља и Цркве на друштво. Заборавља се, међутим, при томе да је у време царске Русије ситуација, такође, била далеко не само од идеалне, већ и прихватљиве. Енормно богатство аристократије и крајња беда највећег броја људи у привредно веома неразвијеној земљи каква је била царска Русија, у начелу узевши не говоре о благотворном утицају православља у ширем друштвеном контексту. Сведоци смо, такође, у двадесетом веку, и веома израженог процвата тоталитарних система у већински православним земљама, што је за последицу имало репресије према сопственим грађанима епских размера.

Да ли православље стоји у некој вези са свим овим феноменима који су карактерисали и данас

умногоме карактеришу већински православна друштва?

Један од могућих одговора је онај који се приписује старцу Арсенију, руском свештенику, који је дуги низ година провео у заточеништву под бољшевичком влашћу. Он кривицу за долазак Бољшевика на власт и потоњи терор види, пре свега, у институцији цркве, у свештеницима, али и обичним верницима, који су заправо напустили веру. Као продукт безверја, које „смо ми припремили“, долазе сви логори, муке и страдања.⁵ Одговор би, дакле, био да упркос формалној припадности Православној цркви већине становништва и коришћењу православља као идеолошког горива у политичке сврхе, вера заправо одсуствује. Овоме би се могао додати и други веома раширен феномен, који није специфичан само за православно хришћанство — одсуство познавања саме вере међу номиналним верницима. Сведоци смо чак да и они који практикују неки вид побожности или посећују цркву, често не знају у шта то хришћани заправо верују.⁶

⁵ „Изгубили смо много тога доброг и вредног. А ко је за то крив? Власти? Не, ми смо сами криви, ми сада само жањемо оно што смо сами посејали. (...) Нисмо народ образовали како треба, нисмо му пружили основу за јаку веру. Упамтите то! Зато су ти људи тако брзо заборабили на нас, своје свештенике, на своју веру, зато су учествовали у рушењу цркава, а понекад чак и предводили њихово уништавање. (...) Семе безверја је пало на тле које смо ми сами припремили. Све остало ниче са тог тла: логор, наше муке, страдање невиних.“ Нав. у: *Слуја Божији Александар Ойцац Арсеније (1893–1973): јеромонах, ѿолийички зайвореник, духовник* (оригинално издање: *Servant of God Alexander, Father Arseny 1893–1973: Priest, Prisoner, Spiritual Father*, Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2000), овде цитирано према интернет издању у преводу Ане Смиљанић, доступно на: <http://svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/Arsenije/Arsenije11.htm>

⁶ О овоме речито говоре подаци недавно објављеног

Самим тим ни доктринарни аспекти о којима је било речи, а чија афирмација у друштву може допринети друштвеном развоју, остају непримењени и нереализовани. Као да се и верници и клир задовољавају традиционалистичким формама побожности и обичајном религиозношћу. Ово објашњење би у суштини говорило да православље и није имало нарочиту шансу да битније утиче на друштво, будући да је историјски уместо аутентичног хришћанства увек на сцени била његова идеологизација и експлоатација у политичке сврхе, кроз разне форме етнофилетизма и етатизма.

Разлог пак за непрекидне идеологизације православне вере (која у том смислу није специфична у односу на хришћанство или веру уопште) је можда могуће пронаћи у начину на који је држава бивала схваћена из православне перспективе. Историја показује да се пречесто долазило у искушење да се држава концептуално утемељи и оправда на мистички и метафизички начин. У сваком од ових покушаја се пројављује неспособност да се држава схвати као функционална категорија, која нема било какав метафизички значај, нити јој је такав значај потребан. Сваки покушај оправдавања државе као религијске или метафизичке категорије води ка својеврсној секуларизацији цркве, будући да се компетенције цркве и религиозног живота, у шта спада и мистичко искуство и метафизичка питања, изводе из саме цркве, док превасходна брига теологије и цркве постаје не Царство Небеско него управо „овај свет“. Наравно, сваки овакав покушај се нужно испоставља као апсурдан уколико се пође од

истраживања религиозности грађана Србије. Према истима, на пример, чак 39% испитаних изјављује да не верује у Васкрсење (било Васкрсење Христа или васкрсење мртвих), иако се чак 77% изјаснило да припадају православној вероисповести. Видети: Младеновић (ур.), 2011.

неких основних начела православне онтологије и антропологије. Уколико се држава, пак, схвати као превасходно функционална категорија, чији је задатак да брине о „стварима овога света“, о безбедности, животном стандарду, правима и слободама грађана и сл., онда то свакако представља једно секуларно схватање државе и друштва, али се тиме истовремено чува сама Црква и православље од секуларизације, како „споља“ тако и „изнутра“. Могла би се чак успоставити и корелација у смислу да што се више држава покушава утемељити и оправдати мистичко-метафизички то је извесније да ће доћи до секуларизације саме Цркве, што се онда испоставља као изузетно велики проблем за православне хришћане, за разлику од секуларизације државе и друштва.

Крајњи закључак који би се могао извући јесте да је у социјалном и политичком смислу православљу страна догматизација било којег историјског поретка моћи или система. Православље се испоставља као, пре свега, „анархистички“ оријентисано (али никако склоно *анархији*, у смислу хаоса), па стога на неким фундаменталним принципима/учењима Цркве и није могуће изградити било какав систем моћи осим по цену фалсификовања саме вере.

Са друге стране, православна вера не може а да не афирмише човека, људско друштво и целокупну творевину, па самим тим не може а да не афирмише и развој друштва у свим његовим аспектима. Па ипак, оно на шта нас православна вера непрекидно опомиње јесте да се једина апсолутна вредност у „овом свету“ налази у људској личности, и да (зло)употреба или чак жртвовање конкретних људи ради остварења било каквих циљева, укључујући и „добробит“ заједнице, никако не може бити прихваћено и оправдано.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Buss, Andreas, 2010: „Sociology Of The Eastern Orthodox Tradition“, у: *Теме часопис за друштвене науке*. 01/2010, 3154.
- Ђорђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош, 2010: „Социологија православља?“, у: *Теме часопис за друштвене науке*. 01/2010, 1129.
- Ђорђевић, Драгољуб Б., Јовановић Милош (прир.), 2010: *Моћност и домени социјалног учења православља и Православне цркве*. Београд, Конрад Аденауер, Јунир.
- Кубурић, Зорица, 2002: *Вера и слобода. Верске заједнице у Југославији*. Нови Сад, ЦЕИР.
- Макридес, Василиос, 2010: „Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке“, у: *Теме — часопис за друштвене науке*. 01/2010, 225238.
- Младеновић, Андријана (ур.), 2011: *Религиозност у Србији 2010. Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција*. Београд, Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер.
- Џалто, Давор, 2010: „Vox Populi, Vox Dei“, у: *Хришћанство и демократија*. Београд: Konrad Adenauer Stiftung – Хришћански културни центар, 133–148.

СПЕКТАКЛ ЕФЕМЕРНОГ

Вера у прогрес је једна од најважнијих, ако не управо и суштинска одлика модернизма. Идеја да је човек разумно и слободно биће које може својим умним и физичким снагама разумевати и мењати свет јесте једна од типичних одлика просветитељства што је и интелектуална и духовна база модерне и модернизма. Вера у прогрес је последица вере у могућност промене и то у могућност позитивне промене — као што је развој друштва или побољшање услова човековог живота — за шта је сазнавање и разумевање природе и човека нужан предуслов.

Овај идејни оптимизам на ком почива модерни свет се често трансформише у *лош њројресивизам*. Под тим подразумевам не просто веру у могућност напретка, већ императив прогреса као једне веома специфично схваћене идеје, чија су својства највидљивија у конзумеристичком менталитету. Конзумеризам представља метастазу лошег прогресивизма. Он почива на потреби за сталном променом, за непрекидним „иновацијама“. Ова „иновативност“, у којој најчешће одсуствује стварна иновација, доводи до једног парадокса — све почиње да убрзано застарева. Управо због императива промене и неутољиве жеђи за „новим“ (другачијим) све постаје краткотрајно, а динамика пролазности постаје све интензивнија. Добар пример ове логике је *Facebook*. „Постови“ на

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1088/2012, 24–26.

Facebook-у трају колико траје данашња „иновација“ — неколико минута, најдуже сати, будући да толико дуго данашња „иновација“ може угасити конзументску жеђ за новим садржајима. Након тога долазе други („нови“) садржаји. Овај лош прогресивизам нужно завршава у негирању аутентичне вере у саму могућност напретка. Конзумеризам није ништа друго него глад за стимулансима, за том најраспрострањенијом дрогом савремености. Без ефикасних спољних стимуланса више није могуће функционисати. Стимуланси, у виду друштвених мрежа, мобилних телефона, музике, телевизије итд. чине да се осећамо живим и активним; они одржавају нашу пажњу у атмосфери бесмисла. Будући да нема смисла, стимуланс долази као његова ефектна замена. Али трајање ове дроге је веома ограничено, и зато мора бити стално изнова понављано, стално храњено (привидно) „новим“ садржајима и ефектима.

Вилхелм Шмид (Wilhelm Schmid) с правом констатује да „живимо у епохи апостериорности“.¹ Апостериорност је једна од нежељених, можда и неочекиваних, али у суштини логичних последица модернистичке вере у прогрес и прогресивизам. Све застарева, тако да неутољива жеђ за будућим (која се огледа у трагању за стално „новим“ и „другачијим“) постаје заправо непрекидна афирмација прошлости. У епохи апостериорности аутентична будућност више није могућа.

Интересантна је у овом контексту експлоатација младости у савременом добу. Младост је, чини се, свуда присутна роба. Као квалитет по себи, младост се афирмише кроз рекламе, политику, моду, гламу или спорт² (што је све данас сведено, пре свега, на медијски спектакл у функцији бизниса,

¹ Schmid, 1992: 55.

² Видети у овом смислу класично дело Жила Липовецког *Царство Прозазној*. Липовецки, 1992.

уз неретко присуство мноштва нетранспарентности и нелегалности). Младост се, укратко, афирмише кроз све врсте популарних садржаја који су права *икона* доба апостериорности.

Међутим, ако пажљивије погледамо ове примере видећемо да није сама младост оно што се афирмише. Своју афирмацију заправо доживљава једна слика биолошке младости која треба да задовољи конзументски менталитет навикнут на стално нове стимулансе. Овако схваћена и репрезентована младост пружа ефектан укус (неопходне) новине. Младост је овде елемент заводљиве слике о савршенству које, будући недоступно у реалности, постоји као слика. Зато је аутентичан контакт са реалношћу, укључујући ту и младост, у ствари деградиран и онемогућен. Само је слика (младости) коју истиче доба апостериорности начин да се ужива без непријатног продора реалности.

Императив „младости“ не срећемо само тамо где је биолошка младост неопходан услов одређене активности (нпр. одређене гране спорта), већ у готово свим сегментима културе. Сувише често се данас чује како је потребно заменити „старе“ генерације „младим снагама“. Овај захтев обично истичу „нове“ и „прогресивистичке“ снаге, које желе промене и напредак. Оно што се, међутим, заборавља при истицању ових захтева јесте да младост сама по себи није никакав гарант *нових* или *прогресивних* тежњи, нити критеријум за било шта што није непосредно повезано са одређеним биолошким функцијама организма. Напротив, управо је апсурдно детерминисати квалитет човека (појединца) апстрактним одликама које су одвојене од конкретних личности. Често се игнорише веома лако проверљива чињеница да постоје многи биолошки млади људи који су склонији ретроградним идеологијама, који су конзервативнији и несклонији променама, прогресу па и револуцији,

од оних старијих. Заборавља се и да су многи младе (поготову они који су образовани у „новим“ и „реформисаним“ образовним институцијама) мање способни за многе делатности од „старих“. Коначно, превиђа се једноставна чињеница да су људи, пре свега, појединци и да су као такви различити, те да је та различитост индивидуалне природе, а не старосне. Због тога није тешко срести како креативне младе, тако и креативне *сџаре*, како професионалце међу младима тако и професионалце међу *сџарима*, како неодговорне младе тако и неодговорне старије људе итд. Ово није аргумент у прилог старости, већ аргумент у прилог тези о бесмислености издвајања једног, нужно променљивог, аспекта личности на основу ког се онда даје оцена о целокупној личности. Истоветну ситуацију имамо када се тај један аспект уопштава до нивоа безличног принципа, поготову када је то аспект над којим сама личност нема контролу, што није само случај са младошћу или старошћу, већ и са расном, полном и другим колективним припадностима.

Други проблем са овом конзументском експлоатацијом младости састоји се у немогућности да се јасно одреди сам садржај појмова „младост“ и „старост“. У различитим временима и различитим културама „младост“ и „старост“ су схваћене на веома различите начине. Некада је човек са четрдесет година био сматран старим, док се данас у развијеним земљама (услед продужења животног и радног века, побољшања услова живота и сл.) сматра младим. Сходно томе, некада су мушкарци и жене са шеснаест година сматрани сасвим зрелим, не само у биолошком већ и социјалном погледу, што данас више није случај. Такође, појмови „младости“ и „старости“ функционишу на различите начине у различитим контекстима унутар једне исте културе. Тако су тенисери или фудбалери

у својим тридесетим већ „старци“ (*сениори*), ако не и „пензионери“, док су научници, мислиоци или државници у својим тридесетим најчешће схваћени још као „бебе“, а у четрдесетим су тек у раној „младости“. Сваки биолошки и психолошки узраст има своје предности и своја ограничења. Биолошка младост (тј. еластичност и ефикасност појединих ткива и органа) нужно пролази, али се развој човека тим проласком не зауставља. Човеков живот, кроз све своје промене, јесте заправо *икона* непрекидног развоја, а за хришћане та икона иконизује непрекидно узрастање до „мере раста пуноће Христове“ (Еф 4:13). Свођење личности на старосни узраст, било да је реч о истицању нечије „младости“ или „старости“, те посматрању и (пр) оцењивању (вредновању) конкретне појединачне егзистенције на основу тог кључа јесте не само ретроградно, већ и антихумано. Овај метод је обично присутан у патерналистичком дискурсу („још је он/она млад/а“ па не може/не разуме и сл.) коме позивање на нечију младост представља заправо начин *a priori* дисвалификације, при чему се младост поистовећује са незрелашћу. Са друге стране, исти метод примењен на „старост“ је присутан у (квази)револуционарном и прогресивистичком дискурсу, где је „старост“ некога или нечега довољан разлог за одбацивање или чак уништење.

Интересантно је, такође, да су тоталитарне идеологије (нпр. фашизам, нацизам, бољшевизам) веома склоне величању „младости“. Али и то величање младости је управо једно обезличено величање, где се не афирмише личност човека и њени потенцијали (укључијући ту и потенцијале биолошког узраста), већ се афирмише један тоталитарни и суштински антихумани принцип као начин легитимације одређених друштвених и политичких пракси. Слично се дешава и у епохи апостериорности. Младост је, као и све друго,

експлоатисана као роба, која управо зато што је постала роба (намењена конзумацији) заправо не афирмише своје потенцијале. Младост као конзументски стимуланс управо онемогућава аутентичну младост, зато што личност и њена конкретна вредност у конкретној егзистенцији није сводива на апстрактне детерминанте, нити на (такође апстрактне) колективе. Јер младост јесте афирмисана само онда када је схваћена у својој пролазној природи, када је сврсисходно проживљена и када прераста у зрелост (шта год под тим подразумевали). Другим речима, младост нема свој иманентни садржај, већ је њен садржај трансцендентни. Њена манифестација је у њеној пролазности, а њен смисао у ономе што доноси. Али ово не значи да се смисао младости коначно огледа у старости (коначно, људски живот, чак и у својим најдужим манифестацијама, исувише је кратак да би човек могао да остари), зато што и старост тежи непрекидној трансценденцији, од- носно развоју и животу који нема крај.

Лош прогресивизам се, стога, испоставља као један спектакл ефемерности у коме је човек, у виду маске, понуђен као роба. Ефемерно се тако не сагледава из перспективе трансцендентног, већ из перспективе стимуланса који виртуелизују поједине аспекте човека, одузимајући им њихову људску садржину. Конзумација стимуланса има само једну тенденцију, да се продужи у бескрај, чиме постаје лоша слика трансцендентности ка којој се, кроз саму конзумацију стимуланса, тежи. Отрежњење се, као крајње непријатно искуство, непрекидно одлаже. Па ипак, пре или касније продор реалног је неизбежан, а повратак из реалности виртуелног која је почивала на ефикасним стимулансима је веома болан.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Schmid, Wilhelm, 1992: „Auf der Suche nach einer anderen Moderne“, у: *Nach der Postmoderne* (Andreas Steffens, prir.). Düsseldorf-Bensheil, Bollman Verlag.
- Липовецки, Жил, 1992: *Царсѝво Пролазноѝ*. Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

(НЕ)ПОСТОЈАНОСТ СЕЋАЊА

СЕЋАЊЕ ПРОШЛОСТИ И СЕЋАЊЕ БУДУЋНОСТИ

Сећање није само конститутивни чинилац нашег свакодневног живота, већ представља и један од основних аспеката хришћанског погледа на свет. Сећање је у хришћанској свести присутно као веза онога што је било са оним што јесте, али и као веза онога што је било и онога што јесте са оним што ће бити. Предмет хришћанског сећања је пре свега веза човека са Богом. Тако се верници сећају Откривења, сећају се Божијих обећања, сећају се Христа и других личности који заједно са нама, тренутно живима, чине Цркву.

Па ипак, сећање може бити и извор (негативног) *конзервативизма*, како оног друштвеног и политичког тако и хришћанског. Овај *непозитивни конзервативизам* се јавља када се сећамо на нарочит начин, када оно *како се сећамо* прошлости и оно *чега се сећамо* постане критеријум истинитости садашњости. Штавише, оно прошло може у чину сећања бити схваћено и као искључиво место пребивања истине. У складу с тим, све што долази, све ново и другачије, мора бити мерено критеријумом прошлог. Чак и идентитет савремених, живих личности и заједница постаје без остатка детерминисан прошлошћу.

* Изворно објављено у зборнику *Опасна сећања и њихове последице: контекстуална промена у посљедњим деценијама* (прир. Срђан Сремац et al.), Ријека: Ex Libris, 2012, 297–308.

Иза оваквог неајтивної конзервативизма стоји имплицитна идеја да удаљавање на вектору протока времена од неког стварног или фиктивног догађаја у прошлости, представља истовремено и удаљавање од аутентичности, изворности и истинитости. И обрнуто, што је неко временски ближи одређеном догађају, откривењу вере или, рецимо, времену живота Христа на земљи, то је ближи самој истини и способнији је да је схвати и према њој артикулише све оно што долази, а што је по дефиницији опадање.

Такав однос према прошлом, који је веома раширен у хришћанском свету, представља заправо апсорбовано античко наслеђе, које преко римске цивилизације продире у европску и уопште „западну“ цивилизацију. Ту је јасно освешћена идеја о *прошлом* као *месџу савршенства*. У давној прошлости, у римској митолошкој свести, у време владавине Сатурна над Лацијем, било је *златно доба* (aetas aurea), време мира и просперитета, када су сви живели срећно, без брига, болести и ратова.¹ То давно прошло време је било савршено, оно је *plus quam perfectum* (тј. више него савршено/завршено време), нешто што је критеријум свега потоњег. Ако је истинито истовремено и добро, а најистинитије је и најбоље, онда је и најбоље време (у овом случају оно давно прошло) и најистинитије, оно према коме се треба управљати. То заправо значи да се садашњост може легитимисати само прошлошћу. У вези са оваквим схватањем односа прошлог, садашњег и будућег, јавља се у Риму и култ биолошких предака као средство друштвене и политичке легитимације. Тако поседовање ликова предака, у форми посмртних маски или скулптура, постаје необично важно међу римским племством будући да то говори о дужини трајања породичне лозе. Што више слика мртвих предака

¹ Уп. Срејовић (et al.), 1992: 377.

у породичној колекцији, то већи утицај и углед у друштву данас. Када је реч о царевима, њима није довољна само просечна дужина породичног стабла, већ на почетку тог породичног стабла треба, по могућности, да стоји (неки) бог. Пошто се овде ради о апсолутној прошлости, на чијем извору је божанство, ова прошлост апсолутно легитимише садашњост, тј. моћ и утицај појединца и породице у конкретном друштву.

Ова идеја наставља да живи у хришћанској ери кроз неоплатонистичку синтезу. Тако је постало могуће да се идеја о савршеноме, као врхунском критеријуму и арбитру истине, вредности, добротe и лепоте, поистовети са библијским рајем, који је такође симбол савршенства. И хришћански рај стоји на почетку света (као *plus quam perfectum*) и такође је, као и време Сатурна, изгубљен у далекој прошлости. Читав, стога, историјски пут представља покушај проналажења изгубљеног раја и повратка њему.

Насупрот *неајивном конзервативизму*, према начину на који сећање бива артикулисано можемо говорити и о *хришћанском њројресивизму*. Појам *хришћанског њројресивизма* овде користим условно и придајем му афирмативно значење. Док се хришћански *конзервативизам* ослања на сећање прошлости, извор хришћанског *њројресивизма* је у „сећању“ будућности, односно краја историје и Царства Небеског. Перспектива се при томе, очекивано, драстично мења; оно што је прошло више није савршено, већ је савршено оно што ће тек доћи; савршенство је у есхатону. Иако прошло није осуђено на пропаст, иако прошло није негирано, пуноћа целокупног постојања, па тако и пуноћа постојања прошлог, налази се у ономе што ће доћи, а не у ономе што је било. Штавише, библијска мисао познаје чак и заборав прошлости као опцију; услед онога што ће доћи прошло

ће бити заборављено „јер, гле, ја ћу створити ново небо и нову земљу, а што је пре било то се неће помињати, неће на ум долазити“ (Иса 65:17). Ово обећање из Старог Завета бива потврђено и у Јовановом пророчком виђењу: „И видех ново небо и нову земљу, јер прво небо и прва земља прођоше, и мора више нема“ (Откр 21:1).

Шта, међутим, значи да се као хришћани „сећамо“ будућег? Чини се јасним да је сећање наша веза са прошлим, било да се прошлост схвата као ризница истине или просто као архив, али на који начин је могуће „сећати се“ онога што се још није догодило? Није ли сећање по дефиницији ретроспективно?

Ову занимљиву и комплексну тему у оквиру хришћанске есхатологије и сотириологије нећу овде развијати као такву, већ само у односу на главну тему овог рада, а то је однос сећања и помирења, да ли је и на који начин сећање релевантно за помирење и како се само сећање и помирење показују у светлу хришћанског погледа на свет?

ЧИН СЕЋАЊА КАО НАЧИН КОНСТРУИСАЊА ПРОШЛОСТИ

Сећање као метод чувања и комуницирања са прошлошћу се испоставља као нужно фрагментаран и непостојан. Сведоци смо дисторзије сећања, како оног личног тако и колективног, чак и када иза те дисторзије не стоји намера или свесна манипулација. Проблем овде није само психолошке или биолошке природе, тј. да ми као појединци приступамо сећању нужно селективно и да је само наше памћење веома ограничено и подложно најразличитијим утицајима. Проблем није ни само у томе што нам често недостају поуздане и адекватне информације из прошлости на основу којих би било могуће исконструисати

колико-толико поуздано памћење и сећање. Проблем је пре свега у томе што је наше сећање прошлости оно које заправо превасходно конституише прошлост а не обрнуто. Нарочит проблем искрсава онда када покушамо да, у стилу горе описаног конзервативизма, у прошлости које се сећамо тражимо легитимитет садашњости, њен идентитет и истину. Од ове болести чини се да није у потпуности имуна ниједна заједница.

Конструкција европских нација, као пре свега утилитарно-политичких инструмената, одвијала се између осталог и путем веома креативног „присећања“ властите прошлости. Истицање предака и природне, готово органске везе онога што је данас са оним што је било пре 300, 500 или 2000 година, представља начин конституисања наратива који може обезбедити друштвену кохезивност и већи легитимитет и утицај владајућим структурама. Прошлост је овде схваћена пре свега као инструмент у генерисању савремених наратива. Чин присећања прошлог је чин конструкције прошлог на утилитарним основама. Овакво присећање прошлости није ограничено само на процес формирања модерних нација у 19. веку, иако је ту можда најјасније видљиво. Напротив, тенденциозно присећање је у већој или мањој мери увек присутно у конструкцији „званичних“ историјских наратива.

Балкански простор је у том смислу веома добар пример. „Ми“ не само што морамо бити најстарији, најкултурнији, најаутохтонији народ, са најсветлијом прошлешћу, и сл., већ то морамо бити увек у наглашеном контрасту према „њима“, према другоме. Ово свакако није специфичност само „западно балканских“ земаља (тј. простора бивше Југославије); ово је веома раширен феномен који бива само наглашаван или ублажаван,

већ према друштвено-историјским околности-ма и степену цивилизованости одређене средине.

Чини се да је распад бивше (СФР) Југославије представљао увод у нову епоху оживљавања национализама на европском тлу. Сведоци смо да ни просветитељство, ни хуманистичка и пацифистичка традиција нису до данас успели да преваладају ексклузивистичко, националистичко и протекционистичко сећање „себе“, које је увек, треба ли подсећати, сврсисходно конструисано. Тако се и велика тајна распада бивше Југославије и крвавог рата који избија међу дојучерашњим „братским народима и народностима“ крије у крајње рационалним и утилитарним разлозима: са једне стране је то присуство међународних околности и интереса који саму конструкцију Југославије, каква је била, чине непотребном и чак штетном у раздобљу после пада Берлинског зида. Са друге стране, комунистичке елите бивше Југославије увиђају да новонасталу ситуацију могу преживети само прелазећи на неко ново идеолошко гориво, из чега се рађа пакт са националистима и драма распада земље и међусобних сукоба.²

И ма колико у овом процесу било локалних специфичности и значења која не прелазе окви-ре бивше Југославије, оно што се десило ратовима на њеној територији има далеко шири значај. У том смислу једна изванредна опсервација Алена Финкелкрота, иако писана пре пада Берлинског зида, остаје веома актуелна, добијајући нарочит тон на нашим просторима: „Комунизам, дакле, доживљава сутон који као да је неумитан, али, оно што са њим умире није тоталитарно мишљење, већ идеја о свету који би био заједнички за све људе. Маркс је, дакако, побеђен, али победио га је Жозеф де Местр.“³

² Уп. Чоловић, 2009.

³ Финкелкрот, 1993: 73.

Специфично сећање прошлог се и овде испоставља као начин легитимисања садашње друштвене и политичке моћи. Прошло опет даје истинитост садашњем, конструише саму садашњост. Сећање је ту схваћено као један оперативни механизам, који је способан да даје биће садашњем, али и да даје биће прошлом, које као такво не постоји изван самог сећања.

У јавном дискурсу и колективној свести се тако сећамо онога „што је било“ само као онога што је истинито, тј. као онога што само сећање испоставља као истинито. Због тога се не желимо сећати онога што *није истина*, што сећање препознаје као неистинито (у оквиру датог наратива) и као такво одбацује. Својим актом сећања ми претендујемо на то да наше сећање даје истинитост, тј. да даје само биће прошлости и појединачним дешавањима, при чему је увек могуће вешто се заклонити иза „објективности“ и „чињеница“ које (о)лако проглашавамо извором нашег сећања.

Јасно је да је овакво сећање веома манипулативно; оно се не појављује превасходно као рефлексивна прошлости, већ као начин давања садржаја прошлости, као начин њеног осмишљавања и операционализује. Сећање тако постаје не само важан, већ и неопходан инструмент идеологије и друштвено-политичко-економске моћи. Причу о прошлости не исписују само победници. Можда је прави проблем у томе што њу увек исписују друштвене и политичке елите, „интелектуалци“ чије разумевање прошлости даје адекватан идејни/идеолошки оквир који, дефинишући садржај и начин сећања, легитимише конкретне политичке, друштвене и економске елите. У том смислу сећање једне генерације не говори толико о прошлости које се та генерација сећа колико о самој тој генерацији и њеним приоритетима.

Потврду овога је могуће пронаћи у данас доминантној *машини меморије* — у мас-медијима. Медији масовне комуникације (или масовне аутизације?) су постали доминантан начин не само презентације и *разумевања* садашњости, већ и сећања. Једноставним неизвештавањем, а не само тенденциозним извештавањем или отвореним фалсификатима, могуће је конструисати садашњост, прошлост и оно што ће ускоро постати прошлост. Тако „пријатељи“ и „поуздани партнери“ или „наши омиљени диктатори“ (што је појам који Ноам Чомски често користи у критици културе империјализма), могу преко ноћи постати „касапини“, „диктатори“, „убице“ и „злочинци“. Интересантно је да се у овој *ars memoriae* примењује доследно орвеловски принцип редиговања прошлости. Тако се није упутно сећати мрачне прошлости садашњих „партнера“ и „демократски опредељених“ лидера и влада, као што се није упутно сећати ни пређашње сарадње и подршке коју су уживали садашњи „диктатори“ и „терористи“ (штавише, најчешће се није упутно сећати ни великог дела сопствене прошлости, изван дефинисаног оквира).

Оно што уметност сећања не може да операционализује или што се не може уклопити у тренутни наратив, бива осуђено на заборав. А заборав представља симболичку, а некад и дословну смрт.

ХРИШЋАНСКО ПАМЋЕЊЕ

У овом тренутку долазимо до увиђања смисла хришћанског „сећања на будућност“ и могућности да сагледамо последице овог сећања не само у светлу хришћанске есхатологије, него и свакодневне друштвене и политичке праксе. Указаћу овде само на неколико аспекта овог „сећања“:

1. Сећањем будућности ми не прихватamo да се истина ствари, а то значи само њихово биће

налази у прошлости, нити у историји као таквој. Њихов смисао и смисао саме историје се налазе у ономе „што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеково не дође“ (1 Кор 2:9).

2. Ми не знамо заправо шта је истина, нити је у потпуности можемо открити и сазнати, јер „старо је сенка, ново је икона, а истина је стање будућег века“ (Максим Исповедник).
3. Наше памћење, сходно томе, такође не може бити критеријум истинитости.
4. Једино релевантно сећање је сећање онога што је једино истинито, а то је Царство Божије које „већ јесте“ и „још није“.

Поред горе описаног хришћанског сећања, које представља модел сећања како прошлости тако и садашњости и будућности, можемо говорити и о *Божијем сећању* као критеријуму постојања. На литургији се верници моле Богу „да се (Он) сети“ („да помене Господ Бог у Царству своме“, или „сети се [тј. помени] Господе“, или пак „даруј вечни помен [вечно сећање]“). Овакав однос према сећању афирмише само Божије сећање, Његово памћење, као релевантно. Али, можемо одмах поставити питање, шта значи да се Бог *сећа*? На који начин се Он сећа и чега се сећа? Ако останемо доследни употреби будућег времена, које нам литургијски језик сугерише, можемо питати чега ће се то Бог сетити у своме Царству?

Идеја о Божијем памћењу је двојаког карактера: она пре свега упућује на речи покајаног разбојника са крста „сети ме се Господе када дођеш у Царство Твоје“ (Лк 23:42), на шта му Христос одговара „заиста ти кажем: данас ћеш бити са мном у рају“ (Лк 23:43). Овакво „сећање“ Бога можемо повезати и са Христовим речима из Беседе на Гори: „Никад вас нисам знао, идите од мене који чините безакоње“ (Мт 7:23). Овде сећање и само Божије знање

поседују наглашено личну димензију, оно је готово синоним за „препознавање“ или „познавање“ конкретних људи. Са друге стране, о Божијем „памћењу“ можемо из хришћанске перспективе говорити и као једином релевантном критеријуму постојања. Оно чега се Бог сећа то постоји, без обзира на пролазност света у коме живимо и нашу сопствену биолошку смртност. Будући ванвремено, вечно, Божије сећање је оно које је референтно за постојање, а не нека егзистенција или супстанца сама по себи, нити пак историја као таква. Тако они чија „имена“ нису записана у „Књизи живота“ (Откр 20:12, 20:15) заправо немају постојање.

Чини се да је из хришћанске перспективе Божије „познање“ света и његово „сећање“ света у есхатону могуће разумети једино као љубав. Бог се „сећа“ света и „познаје“ људе кроз Христа и у Христу, за кога и по коме је све створено. Он се, дакле, не сећа „објективно“, фактографски, као када би информације о свету биле похрањене у неки архив или компјутер. Бог се сећа „оперативно“, делатно и лично, али ова оперативност увек има за циљ конкретну личност, а преко личности и целокупну творевину. Божије сећање се открива у Његовој љубави, и учешће у тој љубави значи и учешће у Његовом Царству. Оно што нема однос љубави са Богом, Бог „заборавља“, то заправо и нема никакво истинско постојање.

Импликације оваквог „сећања“ су веома озбиљне по друштвену и политичку сферу, ако је сагледавамо из хришћанске перспективе. Било каква конструкција прошлости, која се у политичком смислу готово увек своди на „ослобађање“ некога од неког другог, на доношење „мира“, „демократије“, „стабилности“ и „сигурности“, не може садржати истину о свету. Штавише, свака конструкција прошлости која губи из вида реализам човекове личности, без обзира на све

конструкције којима се та личност заробљава (националне, културне, конфесионалне, родне, класне или неке друге), *нужно* је лажна. Само је љубав оно што води у реалну егзистенцију и само се *дела љубави* Бог сећа.

Из читавог досадашњег излагања пажљивом слушаоцу неће промаћи да један појам, који је централан за овај скуп, наглашено одсуствује. То је појам *йомирења*. Да ли нам досадашње излагање помаже да одговоримо на питање да ли и на који начин сећање може допринети помирењу? Мој одговор би овде био унеколико различит од одговора који често можемо чути у медијима, како је неопходно „објективно“ се присетити свих дешавања, установити чињенице и како је то услов помирења. Иако сматрам да је истраживање *чињеница* веома важно, проблем постоји у вези коју успостављамо између прошлог и садашњег и критеријума који дефинишу наше памћење и помирење, као и наш однос према другоме. Уколико се сећамо на горе описани, „конзервативни“ начин, онда је сећање и његов садржај у великој мери ирелевантан за истинско и трајно помирење. Разлог лежи у томе што је управо такво сећање идејна основа конфликта, имајући у виду све могућности (погрешних) интерпретација прошлог, ако се оно установљава као критеријум. Конструисано и идеологизовано сећање може бити генератор конфликта, као што може бити и генератор (привременог) *йомирења*. У оба случаја оно није само себи сврха, већ оно следи циљеве друштвених и политичких центара моћи. Ако је на њему засновано помирење, онда ће то помирење трајати само толико колико буде трајала његова утилитарност. После тога ћемо се (опет) сећати другачијег наратива, исписивати неку другу прошлост која даје основа за неке нове сукобе и поделе. У том смислу, заборав се показује као много делотворније оруђе помирења, колико

год култура заборава сама по себи била опасна. У ствари, идеологизовано и политички-прагматично сећање и јесте заборав, оно генерише оперативност без стварног садржаја. Оно представља, да парафразирам Манфреда Остена, *јамћење које је покрадено*.⁴

Тако једино заиста лековито сећање постаје сећање на будућност, и то ону апсолутну будућност, на есхатон.

Садржај тог сећања треба да буде превасходно људска личност, у свој својој конкретности и непоновљивости, а не било какав апстрактни идеолошки садржај. Чини ми се да ће само тако садашњост и будућност избећи да буду таоци прошлости, избегавајући, такође, да буду таоци неке друге ближе или даље будућности која ће се њих самих „сећати“ у неком новом, нехуманом, идеолошком кључу.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Blowers, Paul M., „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“, u: *Studia Patristica*, XXXII (1997), 258–263.
- Lowenthal, David, 2006: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Osten, Manfred, 2004: *Das geraubte Gedächtnis: digitale Systeme und die Zerstörung der Erinnerungskultur, eine kleine Geschichte des Vergessenen*. Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- Reinhart, Koselleck, 1995: *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Todorova, Maria, 2009: *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press.
- Биговић, Радован, *Црква у савременом свећу*, Београд: Службени гласник, 2010.
- Куљић, Тодор, 2006: *Култура сећања*. Београд, Чигоја.

⁴ Уп. Osten, 2004.

- Срејовић, Драгослав, Александрина Цермановић-Кузмановић, 1992: *Речник ирчке и римске митологије*. Београд, Српска књижевна задруга.
- Тодорова, Марија, 2010: *Дизање прошлости у ваздух*. Београд, XX век.
- Финкелкрот, Ален, 1992: *Пораз мишљења*. Београд, Плато.
- Чоловић, Иван, 2009: „Све је почело у Србији?“, у: *Зиг је мртав, живели зигови!* (Иван Чоловић ур.). Београд, XX век. 37–57.
- Џалто, Давор, 2010: „Vox Populi, Vox Dei“, у: *Хришћанство и демократија*. Београд, Конрад Аденауер – Хришћански културни центар. 133–148.
- Џалто, Давор, 2010: „Identity In-Between“, у: *To Be From/Out – Towards the Redefinition of the Cultural Identity of Serbia*, Belgrade, Kulturklammer. 306–309.

Res (Publica)

КАКО СЕ СЕЋАТИ?

Свака историја, па тако и историја уметности, представља покушај причања једне приче. Свака прича се, међутим, нужно прича на ексклузивистички начин, а то значи да се неки феномени узимају у разматрање, док се други одбацују како би прича имала одређени ток, смисао и целовитост. Прича такође представља и акт сећања, а сваки акт сећања је истовремено и акт заборављања, будући да оно чега смо се присетили, чак и ако није подвргнуто значајнијој дисторизији самим актом сећања, гура у заборав све оно чега се нисмо сетили или чега се не желимо сећати. Сећање тако истовремено чува и уништава прошлост, често насилније од обичног заорава.

Када покушамо данас да мислимо о уметности као целини суочавамо се са оним што је Ив Мишо назвао уметношћу у „расплинутом стању“¹, у којој је немогуће успоставити једну причу којом би били обухваћени сви или барем доминантни токови. Ова криза уметности као целовите приче је на упечатљив начин артикулисана током осамдесетих година прошлог века у идеји о „крају уметности“ и њене историје на коју су нас упозорили, да поменем само најпознатије примере, Артур Денто и Ханс Белтинг.² Реч је о тези да је прича о уметности, која је причана у окви-

* Текст представља незнатно измењену верзију саопштења поднетог на међународном скупу „Простори сећања: архитектура-наслеђе-уметност“ одржаном у Београду, 12. априла 2011.

¹ Michaud, 2003.

² Danto, 1984; Belting, 1983. Такође видети: Kuspit, 2004.

ру западне цивилизације у протеклих неколико векова, дошла до свог краја. Уколико уметничко дело више није могуће разликовати од обичног предмета на основу његових естетских својстава (нпр. Ворхолове *Brillo Boxes* од обичних кутија *Brillo* детерџента), то за Дента значи да је неопходна нека „теорија“ која ће поменуте предмете артикулисати као уметност. А то је већ неко радикално другачије поимање уметности у односу на причу која је причана протеклих векова. Уметност постаје нешто друго у односу на оно што је била, надилази оквире естетског и тражи неки други оквир који би је одредио.

Овако постављено стање ствари кореспондира са постмодернистичким скептицизмом у погледу „великих наратива“, истицањем захтева за партикуларношћу, диверзификацијом и „демократизацијом“ на свим плановима, укључујући и уметнички. Суочени са очигледном кризом јединства радње, времена и простора, да парафразирам древни театролошки речник, савремени човек се оправдано пита шта је уопште уметност данас и да ли ту постоје неки критеријуми по којима нешто јесте а нешто није уметност? У покушају да одговори себи на ово питање посматрач може посегнути за неким општим прегледом историје уметности од *Алијамире до данас*. Самим посезањем за *историјом уметности*, било да при томе мислимо на дисциплину или на конкретну књигу која носи тај назив, посматрач уметности/читалац ће се суочити са питањем сећања као критеријумом тога шта јесте, односно шта није уметност. Јер, иако можда све по својим формалним квалитетима може бити уметност (у складу са слоганом *anything goes*), ипак нешто зовемо уметношћу, а нешто друго не, нешто је изложено у галеријском или музејском простору, док нешто друго није. Како објаснити због чега је

обичан писоар изложен у музеју уметничко дело, али то није исти такав писоар у продавници керамичке опреме; или због чега је нечије седење и гледање људи који седе прекопута уметника врхунска уметност ако се изведе у изложбеном простору њујоршког Музеја модерне уметности, док исти такав „рад“ изведен на другом месту или у другом контексту не би био врхунска уметност или пак не би био уметност уопште?

Да би ово питање постало јасније, као и његов значај за основно питање о сећању и историји (уметности), неопходно је вратити се, колико је то могуће, самим почецима сећања (о) уметности. И поред тога што постоје бројне забелешке о сликама, скулптурама или архитектонским споменицима још од античког времена, ипак би тешко било говорити о причању историје уметности у времену пре Вазаријевих *Живоџа*.³ Разлог за то је чињеница да је тек у Вазаријевим *Живоџима* освешћена специфичност главних јунака приче — уметника и уметничких дела, као и потреба да се управо они због својих нарочитих (из позније перспективе гледано, *есџејских*) квалитета „спасу од заборава“ причањем одређене приче о њима. Постоји још један разлог: Вазари својом причом обухвата пре свега сликаре, скулпторе и архитекте и њихова дела, што ће заправо све до друге половине двадесетог века бити преваходни предмет интересовања *историје уметности*.

Вазаријеви *Живоџи* означавају крај једне и почетак нове епохе. У њима се прелама старо схватање *уметности*, тј. сликарства, вајарства и архитектуре као вештине, технике и заната, и ново схватање уметности као нарочите делатности која је по неким својим својствима различита како од *заната* тако и од *науке* (што су све појмови који су током средњег века често били

³ Vasari, 1550 (1568).

обухваћени једним термином — *ars*). Међутим, ово је био само почетак процеса транзиције и диференцијације појмова и делатности, који је потрајао све до осамнаестог века. Тако су се тек у време просветитељства створили услови да дође до једне нове систематизације човековог знања и до формирања новог, модерног схватања уметности, које ће уз мање модификације опстати до данас. У осамнаестом веку се, дакле, појављује како сам појам *уметности*, у смислу у коме ће бити коришћен у оквиру западне цивилизације у временима која долазе, тако и институционално *сећање* на ту уметност, у виду *историје уметности* као дисциплине.

Како и зашто се ово сећање појављује?

Ако прихватамо тезу да сећање на друштвену и политичку прошлост исписују победници, из веома практичних разлога легитимисања, очувања и унапређења сопствене моћи, поставља се питање ко и зашто пише историју уметности? Да ли људи попут историчара и теоретичара уметности, али и галериста, колекционара, уредника уметничких часописа и сл., учествују у једном идеолошком подухвату кога често нису ни свесни — да напишу једну причу која ће послужити афирмацији (нечије) моћи у друштву?

Настанак званичног сећања (о) уметности (*историја уметности*) коинцидира са настанком самог предмета тог сећања (*уметности*) у осамнаестом веку. Сам феномен „уметности“ је већ једна прича, нешто што не постоји по себи, већ само у одређеном друштвеном и идејном/идеолошком контексту. Другим речима, сам чин сећања конституише причу које се онда (опет) сећамо. У том смислу би се могло рећи да нису све слике и скулптуре „уметност“ не само зато што немају одређени „квалитет“ да то буду, већ зато што

немају *функцију* уметности у друштвима у којима, као артефакти, настају и бивају коришћени.

Ако погледамо на који начин је прича о уметности стварана у осамнаестом веку сусрећемо се, пре свега, са аргументима естетске природе, који су у сврху причања приче о уметности обила-то коришћени. Тако је *задовољство*, било чулно или „духовно“, лепота и подражавање лепог оно што је доминантан аргумент код Дидроа (Denis Diderot), Лајбница (Gottfried Leibniz), Ричардсона (Johnatan Richardson), Менгса (Rafael Mengs), Хогарта (William Hogarth) или Канта (Immanuel Kant).⁴ Дефинисање „лепих уметности“ (*Beaux Arts*) преко естетских својстава појединих дела је заправо био извор формалистичких тенденција у каснијем развоју модерне уметности, као и извор потраге за њеном „аутономијом“.⁵ Естетско искуство постаје „аутономно“, чија је сврха, као код Канта, у њему самом, без било каквог другог „спољашњег“ циља.

Уколико је ово наратив који је уобличен у освит модерног доба, онда бисмо се приближили одговору на питање како се и зашто сећамо уметности. Задовољавање естетских критеријума, а то значи пре свега чулних, тј. перцептивних, омогућава појединачним делима учешће у овој причи о уметности. Гледајући из ове перспективе и формалистичка естетика Клемента Гринберга (Clement Greenberg) није ништа друго него само позна артикулација ових принципа, будући да он препознаје доминантну причу у оквиру доласка уметности до своје „самосвести“, која је у суштини естетског типа.

Ако причу о уметности схватимо на овај начин, изгледа да су позиције Артура Дента у односу на „крај уметности“ сасвим прихватљиве. Уместо

⁴ Видети: Harrison (et al.), 2000; уп. Џалто, 2009.

⁵ О томе више видети у: Džalto, 2010: 199–212.

естетске и формалне заснованости, уметност у двадесетом веку постаје све више везана за неку „теорију“ да би уопште могла бити артикулисана као уметност, а ово само по себи доводи до краја уметности какву смо познавали. Проблем је, међутим, што се с правом можемо запитати да ли је овај наратив заснован на естетском аргументу права модерностичка прича о уметности?

Ако се вратимо у осамнаести век видећемо да се у њему дефинитивно формирају како модерна идеја о уметности и историја уметности, тако и естетика и неке од најзначајнијих уметничких институција, попут музеја. Веома је упечатљив у том смислу пример формирања музеја Лувр у Паризу, као култне установе уметности. Начин његовог формирања нам може помоћи да питање уметности и заснованости њеног „бића“ на естетским постулатима доведемо у питање. Из ње можемо ишчитати једну другачију причу о историји уметности, која нам опет може помоћи да потпуније разумемо механизам *сећања* уметности.

Лувр, чије је једно крило отворено 1793. како би у њему била изложена краљевска колекција, био је заправо револуционарни музеј. Његовом отварању за ширу популацију претходила је национализација власништва двора и аристократије, као и сакупљање слика и скулптура које су имале наглашено политичка и пропагандна својства, попут краљевских статуа, симбола монархије и сл. Будући да је револуционарни занос претио да уништи све ове артефакте, појављује се идеја о њиховом сакупљању, чувању и излагању, будући да представљају „националну баштину“.⁶ А најпригодније место где би требало сместити и изложити „националну баштину“ је „национални (или народни) музеј“. Музеј се појављује као институција која поседује способност да очувањем

⁶ Уп. Shiner, 2001: 79–98.

самих дела „националне баштине“ деконстру-ише идеју о монархији. Овај наизглед парадоксалан метод постаје јаснији у светлу аргумента који је понудио Пјер Камбона: у музеју би била чувана и излагана „лепа дела“, тј. дела „лепих уметности“.⁷ Тако музејска институција постаје место које омогућава једном делу, које је до тада било преваходно политичко и пропагандно средство или симбол друштвене и политичке моћи, да прође својеврсну „катарзу“. Дело више није пре свега одређени политички наратив, већ оно постаје у суштини „неутрално“ будући да је сведено само или пре свега на „естетску“ вредност. А ова вредност је, сетимо се Канта, „без сврхе“, тј. она своју сврху проналази у себи самој.

Јасно је да је овакав акт био политички и ревизионистички. Конструисање „националне баштине“ никако није идеолошки неутрално и сведено на естетику. То је био један од начина инсталирања и идеолошког утемељења нове владајуће (грађанске) класе. „Лепе уметности“ од овог момента постају „неутралне“ и чак „аутономне“, премда се појављују у служби револуције, као начин да се отпочне градња „националне идеје“. А „нација“ ће се показати једном од најотпорнијих раних модернистичких идеја, чији се смисао огледа управо у легитимацији (нових) друштвених и политичких елита.

Од овог времена, „уметност“ ће трагати за „својим сопственим идентитетом“, а посетиоци галерија и музеја ће бити позвани на једну високо култивисану активност — на чисто естетски ужитак који нема никакав други циљ. Међутим, не само да је „лепа уметност“ (*qua* уметност) имала политичку и идеолошку функцију у време када је идеја о уметности формирана, већ ову своју битну одлику никада није ни престала имати, ма

⁷ Исто.

колико у својим формалним аспектима постајала апстрактна и „чисто естетска“. Можда је најбољи пример, у том смислу, управо Гринбергов апстрактни експресионизам који као кулминација аутономије уметности постаје моћно идеолошко оружје у време хладног рата. Иако сама ова уметност није „наративна“ или „пропагандна“ у смислу у коме је то био социјалистички реализам, то није онемогућило њено инаугурисање као пре свега „америчке“ уметности која одражава слободу (апстрактност форме), демократију (разноврсност приступа) и просперитет државе победнице (преко интензивног развоја уметничког тржишта и високих цена ових слика).

Из овога се може видети да музеји и друге институције уметности, попут часописа, књига, електронских медија, и сл., јесу пре свега „машине сећања“. Ове институције нису одвојене од идеолошких и политичких интереса нити имуне на њих. Сместити нешто у музеј или општи преглед историје уметности значи увести нешто у колективно памћење. А колективно памћење је увек *йолийичко*. Тако сама функција уметности, а не њен неки формални квалитет, издија у први план. Она представља критеријум по ком се сећамо.

Функција уметности има свој општи карактер — уметност је једна од многобројних институција које чине модерно друштво и цивилизован живот иако њено значење и то шта она „јесте“ најчешће интуитивно прихватамо, на основу онога што нам је представљено као уметност, што чини наше искуство са *свейом умейносии*, од Француске револуције на даље. Постоји и одређенија функција уметности, а то је да у датим околностима артикулише одређене идеолошке наративе, пригодно им дајући ореол „неутралности“, односно „чисто естетске вредности“. За разлику од тоталитарних друштава где је ова артикулација

брутална, и по диктату „одозго“, друштва која поседују демократске одлике ову артикулацију идеолошких садржаја спроводе на сложеније начине (од којих је један аутоцензура). Тако није неопходно да одређени наратив буде санкционисан, а његов аутор процесуиран. Довољно је да тај наратив никада не постане део *званичне инстийиуционалне* приче. Некада су ови избори последица интерпретација веома интериоризованих и широко распрострањених идеолошких наратива који као такви никада и не доспевају под удар критике.⁸

Из ове перспективе Дентова интерпретација се чини спорном. Уметност као друштвена функција, као тржиште и као идеологија, не долази до свог краја у двадесетом веку. Напротив, могло би се чак рећи да она тек данас долази до своје „самосвести“. Сећање уметности постаје, другим речима, демонстрација моћи, могућности да се прича развија у смеру у коме неће слабити тренутне позиције моћи, већ ће их, напротив, максимизирати већ према потреби. Уметност, дакле,

⁸ Ово може бити илустровано примером из домаће историје уметности и уметничке критике — чувеном „полемиком о православности“. Ова полемика, вођена пре свега између Михајла Валтровића и Ђорђа Малетића, развила се у вези са сликама Ђорђа Крстића за иконостас Саборне цркве у Нишу. Нарочито спорна је била слика *Смрти кнеза Лазара* (1886). Валтровић је бранио естетску страну слике, истовремено и њену утемељеност у традицији као и модерност приступа. Малетић је са друге стране критиковао одсуство „историјских чињеница“ везаних за Косовску битку, неадекватност представе анђела, и сл. Иако је реч о значајним интелектуалцима тог времена, ни једног тренутка читава идеолошка основа косовског мита, која је сачињавала оквир у коме се дискусија одвијала, није доведена у питање. Значај мита и његова *истинијоси* су имплицитно прихваћени, будући да је сам мит представљао веома значајан политички наратив у контексту конститусања нове државе и нације у деветнаестом веку.

не постаје ништа више „демократска“ и „отворена“, него што је то била у прошлости. Чињеница да све *може* (потенцијално) *бити* уметност, није у супротности са чињеницом да све *није* уметност. Пут од артефакта до уметничког дела је пут „митарства“ кроз институције уметности, како је то прецизно описао Џорџ Дики.⁹ Овај пут је установљен од самог почетка, иако се његова форма временом усложњавала. Тако уметност данас кулминира у ономе што она *јест* од самог свог почетка, одбацујући неопходност било какве приче која ће дати легитимност уврштавању одређених артефаката у *историју уметности*. Данас је довољно да *нешто* (нпр. артефакт) почне *функционисати* као уметност (у *свету уметности*) да би постало уметност, без обзира на форму или појединачну причу коју сам артефакт прича. Институција уметности у том смислу открива таутолошку природу појединог дела као уметности, иако на сасвим другачији начин него што је то својим таутологијама желео Џозеф Косјут (Joseph Kosuth). *Уметност је уметност зато што је њој ављена као уметност*.

Улога оних који исписују причу о уметности овде постаје веома одговорна. Историчари уметности се, између осталих, појављују као конструктори ове приче (заједно са колекционарима, галеристима, критичарима, уметничким часописима, музејима и сл.). При томе, сами критеријуми које користе, одлуке и склоности, нису лишене ширих друштвених импликација и интереса, без обзира на претпостављену уметничку вредност и садржај за коју су заинтересовани. Бирајући одређене појаве, оне друге остају изван приче која, упркос постмодернистичкој деконструкцији „великих наратива“, ипак остаје веома присутна — не више и не пре свега као јединствен наратив,

⁹ Видети: Dickie, 1974.

већ као друштвена функција која је способна да у себе апсорбује бескрајно различите појединачне наративе, док год се могу уклопити у тренутно функционисање саме институције (уметности) на одређеном простору и у одређеном времену. Тако институционално памћење уметности постаје и генератор заборава непожељних наратива или њиховог пречишћавања.

Као и у политичкој историји, уколико се јави потреба за проширењем наратива, одбачено увек може бити рециклирано и интерпретирано на нов начин, добијајући тако „ново биће“ у конструкту модерног друштва, које називамо *уметношћу* и њеном *историјом*.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Belting, Hans, 1983: *Das Ende der Kunstgeschichte?*. München, Deutscher Kunstverlag.
- Danto, Arthur C., 1984: „The End of Art“, у: *The Death of Art* (прир. Berel Lang). New York, Haven Publishing.
- Dickie, George, 1974: *Art and the Aesthetics, an Institutional Analysis*. Ithaca, Cornell University Press.
- Džalto, Davor, 2010: „Techne vs. Creatio: An Inner Conflict of Art“, у: *Art Inspiring Transmutations of Life* (прир. Patricia Trutty-Coohill,). New York, Springer. 199–212.
- Harrison, Charles, Paul Wood, Jason Gaiger (прир.), 2008: *Art in Theory, 1648–1815: An Anthology of Changing Ideas*. Malden, MA, Blackwell.
- Kuspit, Donald, 2004: *The End of Art*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Michaud, Yves, 2003: *L'Art à l'état gazeux: essai sur le triomphe de l'esthétique*. Paris, Stock.
- Shiner, Larry, 2001: *The Invention of Art: A Cultural History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vasari, Giorgio, 1550 (1568): *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, ed architettori*. Florenza.
- Џалто, Давор, 2009: *Decem concepti et termini*. Београд: Факултет за културу и медије.

НЕОПХОДНЕ СЛИКЕ: MASS MEDIA И ЦАРСТВО ПРОЛАЗНОГ

Основна идеја од које полазим у овом раду јесте теза да савремени медији масовне комуникације представљају, бар за сада, врхунац естетичких тежњи модерног доба, које су у својим битним карактеристикама формулисане још у осамнаестом веку.

О каквим естетичким тежњама је реч, да ли је уопште и како могуће довести у везу *слике* (тј. визуелне представе) из периода просветитељства и савремене, динамичне, интерактивне и мулти-медијалне *слике* којима смо преплављени са телевизијских и компјутерских екрана?

Епоха *слике* као аутономне реалности започела је у западној цивилизацији у време просветитељства.¹ „Слика“ више није била ту како би пре свега илустровала одређене форме, наратив или била средство едукације. Њена функција није више ни да буде посредник између посматрача/верника и одсутног тела владара или светитеља, као што је то био случај на римским и средњовековним

¹ Овај тренд је, истина, започет раније, још са ренесансним покушајима да се делатности сликара, вајара и архитектата одвоје од заната. Најпотпуније сведочанство о овим настојањима налазимо код Ђорђа Вазарија (Giorgio Vasari), у његовим *Живошима*. Ту се већ појављује идеја о естетским карактеристикама визуелних уметности по чему оне заслужују да буду „сачуване од заборава“. Па ипак, тек ће осамнаести век донети коначну, модерну систематизацију делатности, где ће слика бити фундирана на новим темељима и као таква започети нови живот у грађанском друштву.

сликама/скулптурама. „Слика“ је сада замишљена као пре свега естетски феномен, док је сам естетски доживљај, односно чулни „ужитак“, довољан да утемељи и оправда њено постојање.²

Осамнаести век је век у коме су формулисале три важне естетске категорије: 1) естетика као дисциплина која се бави чулним доживљајем, па тако и „лепим“ које изазива пријатност чулима и „уметношћу“ као сфером стваралаштва којој је „лепота“ форме и доживљаја основно обликовно начело; 2) „уметност“ као аутономна област која је од „механичких уметности“ (*занаша*) и „слободних уметности“ (*наука*) издвојена додавањем епитета „лепа“ (*beaux arts*); 3) историја уметности као дисциплина којој је предмет проучавање развоја и одлика „лепих уметности“.³

Разлози за истицање „лепоте“, „чулности“ и „пријатности/угодности“ у осамнаестом веку су сложени. Оно, међутим, што је карактерисало овакво схватање лепоте и њене манифестације у уметности, било да је реч о самој уметничкој пракси, естетици или историји уметности, јесте идеја о естетском искуству као аутономном искуству, које као такво може бити издвојено у засебну сферу интересовања, било у смислу *урављења* естетских објеката или естетског угођаја, било у смислу *уживања* у истим и *рефлексije* о њима. Кантовом класичном дефиницијом *лейоше* као „сврховитости без сврхе“⁴ дата је подлога да се у сликама тражи оно што је њима својствено, и да се њихов естетски идеал прогласи аутономним,

² Уп. развој појма уметности и, с тим у вези, естетичке аргументе који се појављују у осамнаестом веку у: Kristeller, 1951; и Kristeller, 1952. Упоредити и естетичку аргументацију у филозофској литератури тог времена у: Harrison (et al.), 2008.

³ Више о диференцијацији ових категорија и настанку самог појма „уметност“ видети у: Џалто, 2009.

⁴ Уп. Kant, 1977: 143.

одвојеним од етичких, религиозних или друштвених и политичких циљева. Ова идеја јесте основа на којој је даље, кроз деветнаести век, грађена замисао о аутономији уметности. У овом одређењу лепоте и естетике се крије и корен *l'art pour l'art* тенденција деветнаестог века, које су покушале да укажу на линију разграничења између свега што не припада уметности и онога што су искључиво уметнички поступци и садржаји.

У чему је значај оваквог аутономног одређења слике, при чему је њена аутономија заснована на естетском (чулном) доживљају, односно задовољству које оно проузрокује?

Значај се огледа у изузетној сугестивности и манипулативној способности овако схваћене слике. Иако је слика, као и естетски доживљај у начелу, декларативно била везана за „незаинтересовано“ задовољство, за естетски ужитак као такав, то није представљало и основу друштвеног живота слике нити њено „социјално биће“. Напротив, „аутономна слика“ и „аутономна уметност“ у целини су, парадоксално, од самог свог почетка дефинисане превасходно као друштвене институције, које упркос својој „незаинтересованости“ и свом *естетском бићу*, ипак врше веома важну друштвену и политичку функцију. Једна од њих је, већ на самом почетку, била подршка новој, грађанској класи као оној која дефинитивно преузима друштвену моћ након Француске револуције. Управо из тежње за легитимацијом моћи и конструисањем веома утилитарних друштвених и политичких наратива, настаје и једно од култних места уметности — музеј Лувре у Паризу.⁵ На примеру оснивања овог музеја видимо како је идеологија „чисте естетике“ могла бити употребљена у сврху реализовања веома прагматичних друштвених и политичких циљева. Музеј, наиме, настаје као револуционарни

⁵ Више о овоме видети у: Shiner, 2003.

музеј, који скупља и излаже дела „лепих уметности“. Ова дела, која су још до јуче имала пре свега политичку функцију (нпр. портрети краља и симболи монархије), бивају „прочишћена“ смештањем у музеј, где се претпоставља њихов естетски квалитет као кључан. Али, већ у самом овом чину „прочишћења“ од своје претходне функције, крије се ревизионистички акт. Ове слике, управо као „само“ *незаинтересовани естетски објекти*, постају генератори новог наратива владајуће класе. Оне почињу да чине „националну баштину“ коју људи треба да гледају у новом друштвеном контексту, при чему ће се учити *естетском њонашању*.

Већ на овом примеру видимо да слика може да постоји истовремено и као *аутономна*, чији је циљ да изазове естетски угођај и пријатност, и као *анижована*, способна не само да репрезентује одређене друштвене и политичке наративе већ и да их усмерава и мења.

Ова двострука очекивања од слике настављају да живе и у двадесетом веку, када слике постају веома значајан медиј артикулације друштвене моћи. Може се чак рећи да су нове технолошке могућности помогле да слика дође до пуне манифестације ових својих могућности, да постане „самосвесна“ како у погледу своје моћи да путем чулних сензација заводи посматрача, тако и у погледу својих манипулативних способности, као инструмент одређене идеологије или друштвене групе.

Овде треба обратити пажњу на једну од фундаменталних карактеристика слике, на којој се у великој мери заснивају њена заводљивост и манипулативност; реч је о њеним миметичким својствима. Упркос томе што је слика одређена као засебна реалност, и што је доминантан ток модерне уметности ишао за тим да досегне ту аутономију, миметичност слике никада није у

потпуности протерана из визуелних медија. Напротив, када је у традиционалном медију сликарства миметичност слике доведена у питање, слика као *естетска представа* почиње да настањује новооткривени медиј — фотографију — који јој пружа до тада неслућене могућности. Слика као фотографија, а касније и као колор-фотографија, филм и дигитална фотографија, успева да помири супротности чисто *естетској* чулног ужитка, и друштвене/идеолошке ангажованости и манипулативности, која се огледа у *документаристичком* карактеру овакве визуелне представе. Ово прво (естетско), обезбеђује заводљивост и ужитак, док друго (убедљивост претпостављеног миметичко-документаристичког карактера слике), у заједници са првим, обезбеђује манипулативност овакве слике.

Нове технологије овом браку дају неслућене нове димензије.

Једна од кључних предности механички генерисаних слика је њихова доступност, о којој је на тако упечатљив начин говорио Валтер Бенјамин (Walter Benjamin).⁶ Слика продире у свакодневицу, постаје свима доступна и престаје тиме да буде својство изолованих и посвећених места. Њена општа доступност, у почетку преко новинских фотографија, илустрација и плаката, омогућава уживљавање у свет слике, објективацију сопствених фантазија али и продор слике у приватни свет, његову редефиницију и нову организацију у складу са (пожељним) сликама које се нуде посматрачу.

Телевизија је учинила да покретне слике постану свеприсутне. Оне постају саставни део приватног простора, при чему су естетичка (а то значи и сугестивна) својства покретних слика знато већа, као и њихов документаристички потенцијал,

⁶ Benjamin, 1980.

о коме је већ веома рано у историји телевизијске режије говорио Божидар Калезић.⁷

Епоха дигиталних слика, видеа и интернета доноси додатну пролиферацију слике. Сlike су све јефтиније, све доступније и све *естетизованије*, а то значи сугестивније, изазовније и пожељније.

Примарна функција слике у њеној естетској димензији постаје *завођење*, како би субјект на крају постао *зависан* од једне чулне представе. Слика се заправо претвара у сензацију на чије дејство постајемо навикнути, с обзиром да смо свакодневно и готово непрекидно изложени сликама и другим чулним сензацијама које партиципирају у стварању једне мултимедијалне слике/сензације. Сусрет са сликама је неизбежан, у кући — преко телевизије, интернета, новина; на улици — преко плаката и билборда; на радном месту — опет преко интернета, новина, магазина... Ове слике су *пожељне* слике којима је циљ да заведу посматрача и постану продукт који ће *непрекидно бити конзумиран*. Али циљ овог продукта, у складу са атмосфером масовне потрошње и продукције, није да задовољи одређене потребе, већ, напротив, да их развије. И то да их развије на такав начин да се потребе стално проширују и да никада не могу бити задовољене.

Некада је ту у питању банална маркетиншка формула — понудити, рецимо, заводљиво тело женског модела како би се продао неки нови модел кола. Али постоје и далеко важнији и озбиљнији ефекти ове заводљивости и пожељности слика — њихова способност да мењају реалност, све до њеног ишчезнућа из видокруга корисника-потрошача. Мултимедијалне слике тако ефективно мењају понашање људи, начин на који се обраћамо другима и идеју о томе шта желимо да будемо. Оне детерминишу нашу социјалну

⁷ Калезић, 1978.

интеракцију, способне су да одреде ко нам је заправо „непријатељ“ а ко није, шта је „in“ а шта не, па чак и да ли је нечији живот вредан живљења или није.

Све ово су, наравно, пропагандна својства слике, која се заснивају како на њеном претпостављеном миметичком (документаристичком) карактеру, тако и на њеним естетским својствима. Иако су већ ово веома озбиљне последице манипулативне способности савремене мултимедијалне слике, оне нису и коначне.

Развојем технологије се могућности употребе естетских својстава веома повећавају, тако да спектар ефеката и мултимедијалних сензација постаје скоро неограничен. Естетика мултимедијалне слике резултира данас и опасним феноменом зависности од слике и стимуланса које мултимедијална слика пружа. Ту није реч само о зависности о једном медију, као што је претерано гледање телевизије или зависност од интернета. Реч је о томе да долази до изградње читаве једне културе сензација које постају саме себи циљ. Живот заправо престаје да постоји изван естетских стимулација, од којих се очекује да буду стално „нове“ (иако то заправо нису) и да стално повећавају своју учесталост и интензитет како би пажња или продуктивност било какве врсте уопште били могући. Све изван ових сензација („живот“ у конвенционалном смислу) се претвара у празан простор или коридор кроз који треба проћи да би де поново упловило царство естетског. Тако чулне сензације постају ново опојно средство, при чему циљ постаје пасивизација појединца и његово отуђење од другог као и од реалности која није медијски посредована.

Тако се будимо уз музику наших мобилних телефона, укључујемо телевизор или компјутер да бисмо имали сензације док доручкујемо или

се спремамо на посао, на путу до посла слушамо музику у нашим колима или преко разних „плејера“ у јавном превозу, а интернет, екран, телефон, новине, и други извори сензација нас прате све време, док нас телевизор или још један поглед на Facebook не испрате у кревет. Када је реч о популацији ученика и студената ситуација је врло слична, с тим што се развија и паралелна мулти-стимулисаност, у виду праћења наставе или израде домаћег задатка док се истовремено преко слушалица слуша музика, преко мобилног телефона шаљу и примају поруке, а преко Facebook-а четује са неколико пријатеља одједном.

Овде се не ради о добро познатом ламенту над губитком „реалног“, које нестаје у „виртуелном“. Не ради се ни само о факту отуђења које долази као резултат овакве кулминације естетике слике. Хиперстимулисаност доводи до тога да живимо у времену „апостериорности“. Стално очекујемо нешто ново, нешто више, веће и узбудљивије које би омогућило да преживимо баналност овако схваћене егзистенције и оног *ойшиџеі месџа* свакодневице. А непрекидно дејство (стално нових) сензација није могуће; њихово одсуство, макар и само привремено, доводи до фрустрације. Другим речима, у складу са добро познатим симулакрумским стратегијама, реалност престаје да буде довољна. Она не нуди ни приближан извор чулних сензација и подстицаја као мултимедијалне слике. Реалност која није посредована сликом (као чулном представом) ишчезава, практично реализујући најгоре Бодријарове (Jean Baudrillard) снове.

Међутим, управо се у овој тачки појављује замка. Реално, наиме, није ишчезло. Оно само постаје привилегија оних који нису подлегли његовој виртуелизацији нити су постали у тој мери зависни од чулних сензација да продукт те зависности

буду у потпуности пасивизирани индивидуе. Другим речима, ма колико *реалности* постајала виртуелна, а наш свакодневни живот медијски посредован и завистан од чулних сензација, ово не разара постојећу структуру друштвене моћи, већ је, напротив, учвршћује. Мултимедијалне слике, од којих је *Facebook* на путу да направи нову парадигму, не доводе до виртуелизације друштвене и политичке моћи, већ до веома лимитиране социјалне интеракције корисника ових слика. Тако друштвене мреже постају својеврсни простори аутизма, простори иманентне немогућности комуникације и интеракције са *живим живоћом*, да искористим толико пута цитирану (и злоупотребљавану) фразу Достојевског. Субјект у овим виртуелним „заједницама“ је пасивизиран и до крајности индивидуализован појединац, окружен сопственим фантазијама. Ове фантазије и лимитиран простор интеракције са аватарима других пасивизираних и индивидуализованих појединаца чине да слобода и стваралачка активност сваког појединца постану добрим делом виртуелне.

А то доприноси знатно спокојнијем животу доминантних идеологија, друштвене и политичке моћи. Тако и сама могућност њихове деконструкције, у ситуацији колапса образовних институција и саме идеје образовања, постаје знатно тежа и неизвеснија.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Benjamin, Walter, 1980: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (оригинално издање 1935), у: *Gesammelte Schriften* (I). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 431–469.
- Harrison, Charles, Paul Wood, Jason Gaiger (прир.), 2008: *Art in Theory, 1648–1815: An Anthology of Changing Ideas*. Malden, MA, Blackwell.
- Kant, Immanuel, 1977: *Kritik der Urteilskraft* (Werke, X). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kristeller, Paul O., 1951: „The Modern System of the Arts (I)“, у: *Journal of the History of Ideas*, XII (јануар 1951). 496–527.
- Kristeller, Paul O., 1952: „The Modern System of the Arts (II)“, у: *Journal of the History of Ideas*, XIII (јануар 1952). 17–46.
- Shiner, Larry, 2003: *The Invention of Art: A Cultural History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Калезић, Божидар, 1978: *Телевизија, њиврђава која леџи*. Нови Сад, Ђирпанов.
- Џалто, Давор, 2009: *Decem concepti et termini*, Београд: Факултет за културу и медије.

ЛЕПОТА ЋЕ УНИШТИТИ СВЕТ?

„Лепота ће спасити свет“ је вероватно најчешће цитирана реченица из опуса Фјодора Достојевског. Међутим, у књизи *Идиош* проналазимо још један, сасвим различит приступ лепоти. Коментаришући портрет Настасје Филиповне, Аделаида каже: „Таква лепота је моћ... Са таквом лепотом може се цео свет преокренути“.¹

У овом излагању ћу се фокусирати на два веома различита типа естетике која, у одређеној мери, одговарају дистинкцији коју прави Достојевски. Први тип лепоте, који поседује потенцијал да „преокрене свет“ називам „естетиком забаве“. Овај тип естетике је, по мом мишљењу, доминантан у нашој савременој медијској култури. Други тип лепоте и естетике је сасвим различит и њега називам „екстатичном“ лепотом (естетиком), која је инхерентна ономе што сматрам *православном естетиком*.

„ЕСТЕТИКА ЗАБАВЕ“ НАШИХ САВРЕМЕНИХ МЕДИЈСКИХ СЛИКА

Данас живимо у високо естетизованој култури. Ова естетизација је резултат чињенице да је наша савремена култура пре свега медијска култура. Свакодневно смо окружени *лейим* (естетизованим)

* Текст представља преведену и измењену верзију чланка „Beauty Will Destroy the World?“ објављеног у: *Beauty and the Beautiful in Eastern Christian Culture. Sophia Studies in Orthodox Theology*, Vol. 6. (ур. Natalia Ermolaev), New York: Theotokos Press, 279–291.

¹ Фјодор Достојевски, *Идиош*. Београд: Рад, 1981, 86.

сликама, које су медијатор читавог нашег искуства. Ове слике срећемо на билбордима, у новинама и магацинима, у компјутерским играма и видео клиповима. Оне су саставни део холивудских филмова, ТВ програма и реклама.

Када говорим о „слици“ у овом контексту онда тај појам треба разумети крајње широко. Он се не односи само на дводимензионалне *слике* (нпр. фотографије), већ и на мултимедијалне слике, попут видеа или телевизијске слике. Појам „слике“ такође користим и у вези са још комплекснијим појавама попут виртуелних „интеракција“ између људи и медија, као што је то случај код интернета и, нарочито, виртуелних „друштвених мрежа“. Највећи део ових слика, упркос свим варијацијама које међу њима срећемо и упркос њиховој сталној промени, има неке заједничке карактеристике због којих је све њих могуће подвести под нарочит тип естетике — естетику савремених (мулти) медијалних слика. А савремене медијске слике су пре свега атрактивне, заводљиве, са примарним циљем да омогуће забаву.²

Проблем са овим сликама није у томе што оне посредују у нашем доживљају реалности, већ што су оне у стању да надоместе реалност, да поставу сама реалност, на шта је константно упозоравао Жан Бодријар (Jean Baudrillard). Ове слике постају хипер-реалне, претећи да замагле „разлику између ‚истинитог‘ и ‚лажног‘, између ‚реалног‘ и ‚имагинарног‘.“³ Медијске слике имају моћ не само да продукују нове појаве, већ и да мењају нас саме, као и начин на који мислимо и

² Контуре ове естетике је скицирао већ Ги Дебор указујући на „спектакл“ као „главни продукт данашњег друштва“ (Debord, 1995: 16). „Спектакл“ тако постаје „друштвени однос између људи, који је посредован сликама“ (Debord, 1995: 12).

³ Baudrillard, 2001: 171.

делујемо. Гледајући билборде, ТВ екране и интернет сајтове, почињемо да се односимо према другим људима и нашем окружењу на другачији начин, почињемо да конзумирамо оно што нам слике кажу да треба да конзумирамо и да сматрамо добрим оно што нам слике кажу да је добро. На крају, постајемо зависници који више нису способни за интеракцију са светом без ефектних и забавних стимуланса. У ствари слике постају једина појава и једини садржај света са којим долазимо у додир.

Забаву као кључан аспект савремених медијских слика, као и њихов потенцијал да пасивизирају гледаоца, претварајући га у конзумента баскрајних забавних садржаја, на бриљантан начин је анализирао Најл Постман (Neil Postman) у својој легендарној књизи *Amusing Ourselves to Death*.⁴ Следећи у многочему Маршал МекЛуана (Marshall McLuhan), Постман показује како својства телевизије као медијума утичу на њен садржај, резултирајући у атрактивним и забавним сликама које не захтевају било какву креативност или критичко мишљење. И, најважније, оне ефикасно онемогућавају гледаоца да на аутентичан начин искуси свет и друге људе.

Постманова критика важи не само за ТВ естетику, већ и за највећи дао наших савремених попкултурних слика чија је естетика базирана на атрактивности, заводљивости чулне представе и њеном забавном карактеру. На начин који је сличан савременој порнографији, посматрач-конзумент ових слика доживљава лепоту и ужива у њој тако што се путем слике заправо суочава са сопственим фантазмима. Сlike овде функционишу као огледало, оне рефлектују наше фантазме ка свом извору — нама самима. Тако се „убиство реалног“, да се поново послужим Бодријаровим

⁴ Postman, 1985.

речником, дешава уз наш пристанак. Ми допуштамо да „естетика забавног“ задобије тако значајно место у нашим животима и да постане незаменљива у нашим интеракцијама са другима и са нама самима. Разлог због кога пристајемо на ово „убиство реалног“, на одустајање од физичког контакта зарад ужитка које нам пружају атрактивне медијске слике, лежи у начину на који наши фантазми функционишу. Славој Жижек то објашњава на следећи начин:

„Сваки контакт са ‚реалним‘, са другим од крви и меса, сваки сексуални ужитак који проналазимо у додиру *gruoi* људског бића, није нешто по себи презентно већ нешто инхерентно трауматично, што је могуће поднети једино уколико тај други уђе у сферу фантазије самог субјекта.“⁵

Естетика „забавног“ је у стању да одржи неопходну дистанцу између слике и „сирове“, неестетизоване и непријатне реалности. Ова дистанца обезбеђује простор у коме наше фантазије могу несметано да се појаве, и то да се појаве не само као фантазије, већ као нешто „објективно“ (изван нас самих), па самим тим и „реално“. Ово је могуће јер су путем слике која реално постоји изван нас самих (рецимо слике неке ТВ рекламе) саме наше фантазије екстериоризоване; оне почињу да постоје изван субјекта, будући пројектоване у саму слику. Овако схваћено „виртуелно реално“ је атрактивније од „огољене“ реалности зато што је наша фантазија, која добија карактер објективности, лишена свих узнемирујућих и непријатних аспеката реалности као такве, са којима ми заправо не желимо да имамо контакт. Као резултат ове дистанце у стању смо да искусимо ужитак у „контакту“ са (виртуелним) светом око нас и другим људима будући да је све са чим

⁵ Žižek, 2008: 82 (превод аутора).

смо у контакту у исто време „естетизовано“ (а то значи да је атрактивније и пожељније од *реално-сйи* као такве) и „објективно“ (у смислу да се екстериоризована, ефектна фантазија „објективно“ појављује у виду слике). Сlike које су засноване на „естетици забавног“ се испостављају као савршен начин да се превазиђе понор који постоји између жеље да се „реалност“ слике сачува од свођења на реалност као такву. Овим путем, „лепота забавног“ нам омогућава да искусимо задовољство, чак и задовољство контакта са светом око нас, у нашој изолованости и фокусираности на нас саме, без узнемирујућег продора реалног *груіоі*.⁶

Ситуација постаје још сложенија на плану естетике интернет-слика. Овде ћу се задржати само на логици и естетици најпопуларније „друштвене мреже“ — *Facebook*-а — како бих илустровао

⁶ Славој Жижек има право када каже да ако уклонимо слике, ништа друго не преостаје (видети документарни филм: *Living in the End Times According to Slavoj Žižek*). Ово је, међутим, само савремена адаптација нечег што је патријарх Никифор рекао у одбрану светих икона (видети: *Antirretics*, I, 244 D). Па ипак, ако покушамо да се ослободимо ових слика и њихове лепоте, оно што преостаје неће бити *нишйа*, већ један другачији свет, из кога су нестале ове хипер-естетизоване слике. Могло би се, с правом, рећи да уклањање хипер-естетизованих слика не открива било какву, старомодну и „сирову“ реалност, већ пре само један нови, другачији тип (неатрактивне) слике. Моја намера овде није да аргументујем у прилог „праве реалности“ која чека да буде откривена иза слика које нам заклањају поглед, већ да укажем на другачију врсту искуства естетског које неће „заробити“ посматрача, закључавајући га у његову (или њену) индивидуалност и изолованост. Овакво естетско искуство омогућава човеку да на другачији начин искусити *груіе* — то је искуство у коме други постају извор *моје* сопствене егзистенције и идентитета. Тако „права реалност“, из православне хришћанске перспективе, може бити заснована (зашто не рећи и *сйворена*) у овом екстатичком покрету којим се напушта индивидуална изолованост.

ниво аутоцентричности до ког се долази као резултат заводљиве и забавне лепоте наших савремених медијских слика.

Facebook би требало да буде медиј који омогућава сусрет људи у виртуелном простору, афирмишући тим путем комуникацију. Међутим, можемо исто тако рећи да Facebook заправо користи сама средства комуникације како би онемогућио аутентичну комуникацију и стварне личне контакте. Примарни феномен на који овде треба обратити пажњу је такозвана „персонализација“ слике (*interfacea*) са којом је корисник у непосредној интеракцији током сурфовања интернетом. Оно што нам Google или Facebook показују на нашим екранима није никакав „објективни“ приказ догађаја или података, по неком неутралном критеријуму, нпр. према хронологији Facebook постова или нечег другог „објективно“ релевантног. Оно што видимо је заправо генерисано према ономе што ћемо највероватније желети да видимо, у складу са резултатима наших претходних сурфовања и података који су при томе прикупљени. Овај механизам је детаљно разматран у књизи Eli Pariser *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*:

„Јула 2010. године, *Google News* је покренуо персонализовану верзију свог популарног сервиса. Узимајући у обзир важност заједничких искустава, Google се побринуо да издвоји најважније наслове („top stories“) који су од значаја за најширу публику. Али погледајте испод тих наслова и видећете само оне вести које су важне лично вама, а које су вам презентоване на основу интересовања која сте показали током претходног коришћења Googlea и чланака које сте отварали у прошлости.“⁷

Резултат је да је једини начин да видите како се верзије Google или Yahoo новости разликују у

⁷ Pariser, 2011: 37 (превод аутора).

сваком конкретном случају, да седите поред вашег пријатеља који користи исти сервис. Паризер упозорава да баш зато што ово филтрирање искривљује нашу перцепцију о томе шта је важно, истинито и реално, од суштинског је значаја да се овај феномен учини видљивим.

На сличан и чак радикалнији начин, наш Facebook аватар, који је пожељна слика нас самих, ступа у интеракцију са другим аватарима, при чему су и ови аватари такође само пожељне слике (других). Овде нису у питању само наши *posts*-ови, фотографије или видео клипови које качимо на наш „зид“ („wall“), већ читава интеракција са „другима“, која се темељи на персонализованим представама, учествује у стварању ове веће слике чија се естетика одликује истом атрактивношћу, пожељношћу и забавним карактером на који сам већ указао.

Тако, будући све више и више „заједно“ у виртуелној заједници Facebookа и све више и више „у контакту“ са својим „пријатељима“ (при чему „пријатељ“ — *friend* — овде у суштини значи бес-телесни аватар другог) ми у ствари постајемо све више и више изоловани. Али иако сами, ми се не осећамо усамљено јер нас сама естетика ових слика лишава осећаја усамљености, ефикасније него што су то ТВ слике биле у стању. Напротив, осећамо се све срећнијим што више постајемо зависници од стимуланса Facebook интеракција. Срећа Facebook зависника је слична срећи било ког другог наркомана: будући да не постоји ништа изван овог „доброг осећаја“ („feeling good“), само осећање, тј. ефекти дроге, и сопствена слика коју дрога производи, морају увек изнова да буду понављани и појачавани. Осећамо се срећно у универзуму у коме смо константно изложени сликама нас самих:

„Никада вам није досадно. Никада вас нико не узрујава. Наши медији су савршена слика наших интересовања и жеља. Све је, по дефиницији, привлачно — то је повратак на птоломејски универзум у коме се Сунце, и све остало, окреће око нас.“⁸

Ове слике производе убедљив осећај „реалности“ и „контакта“ са другима. Сlike (аватари) „других“ нам омогућавају да избегнемо очигледан аутизам сталне изложености самима себи. Али то, наравно, није прави излаз из ове патологије, већ само утеха. Будући да „други“ са којима смо у контакту нису реални — већ су то слике лишене свега потенцијално узнемирујућег — слике других и читава интеракција са њима је дизајнирана тако да доведе до задовољства показујући нам наше фантазије као квазиреалност. Тако је задовољство потпуно, и потпуно је аутистично, јер није само моје конструисано „ја“ оно што ми показује мене, већ су „други“ такође само рефлекси мог „ја“. Ова хиперегоистична естетика замењује реалног другог, и то не само у појединим случајевима, већ у принципу.

Осећамо задовољство у гледању слика нас самих које се појављују кроз призму ове естетике забавног, будући да нам ове слике говоре како смо лепо, добри и паметни. Сlike се овде понашају као огледало из чувене бајке: сваки пут када укључимо наше телевизоре са различитим „reality shows“, сваки пут када сурфујемо интернетом и отварамо наше Facebook профиле, очекујемо да чујемо да нам ово огледало да одговор на питање „На свету најлепши ко је?“. Ако случајно, или због још увек несавршене технологије, добијемо другачији одговор од оног који очекујемо, осећамо се фрустрирано и окрећемо се другом огледалу, које ће послушно извршити своју функцију.

⁸ У: Pariser, 2011: 11–12 (превод аутора).

Уживајући у овој виртуелној слици нас самих, моје стварно „ја“ постаје све сличније мом виртуелном „ја“, а не обрнуто. Другим речима, мој лични идентитет није више прототип моје слике, већ је моје реално „ја“ слика пожељне и атрактивне слике коју нуди сам медиј. Овде примећујемо обрт у односу на класични миметички принцип. Као резултат тога, наша људскост је редукована на индивидуалност и то на хипертрофију виртуелне индивидуалности која ужива у својој изолованости и ропству унутар виртуелног. Разлог због чега остајемо у овој понижавајућој позицији је дубљи од физичких или психолошких ефеката дроге. Он лежи у чињеници да ропство пружа осећај сигурности и смисла у свету који нема никакав смисао по себи.

Резултат сусрета између естетике забавног и гледаоца-корисника је изолација гледаоца у самозатворени, импотентни и индивидуални свет. А управо је ово оно што може угрозити личност као начин постојања, што је из перспективе православног хришћанства, једина права реалност и једини смисао света и сваке појединачне егзистенције.⁹ Бити личност значи да човек не постоји као индивидуално биће. Личност имплицира аутентично, слободно и непоновљиво појединачно постојање, које је конституисано у заједници са другима. „Исконски грех“ индивидуалности је, чини се, у самом срцу естетике забавног, уколико занемаримо овом приликом њену основну функцију — пропаганду и повећање профита компанија које се обилато служе овим медијима. Овом естетиком смо замаскирали „сирову“ реалност која уопште није тако допадљива, пријатна и забавна. Уместо сусрета са ружноћом „огољене“ реалности и

⁹ Говорећи овде о „православном персонализму“ ја право следим у основним цртама философију Николаја Берђајева и теологију Јована Зизиуласа. Више о православној теологији личности видети у: Zizioulas, 1985.

развијања личних потенцијала сваке јединке кроз тај сусрет, ми смо окренули главе на другу страну, у очајничком покушају да се забавимо све док ефикасне дроге не умртве све наше страхове. Коначно, ко може да криви „недужну дечицу“ (по речима Великог Инквизитора) за то што су кренули *ширим* и лакшим путем? Свакако да је неупоредиво лакше, да захтева неупоредиво мање бриге за друге људе и остатак света, да једноставно седимо у нашим фотељама и гледамо омиљени ТВ шоу, или да се дописујемо преко Facebooka са бестелесним аватарима које називамо „пријатељи“, него да се суочимо са непријатном реалношћу страдања, патње и смрти у нашем свету. Питање одређене естетике овде престаје да буде искључиво естетско питање и постаје питање наше одговорности за друге и за нашу сопствену егзистенцију. Лажан осећај сигурности, илузија смисла, одсуство бриге за друге и страх од свега непријатног око нас, држе нас заробљеним у естетици забавног наших савремених медијских слика.

И овде долазимо до парадокса наше савремене естетизоване културе: иако живимо у *par excellence* естетизованом свету и времену, оно што нам хиперестетизоване слике доносе је управо одсуство аутентичног естетског (а то значи чулног) искуства. Изложени смо обиљу естетизација које управо онемогућавају аутентичну естетику. Позвани смо, такорећи приморани, да посегнемо за свим што пожелимо и да све конзумирамо у неограниченим количинама, јер све постаје све више и више лишено својих опасних, естетски *реалних* супстанци. Можемо уживати колико желимо у вештачким укусима, кафи без кофеина, човеколиким бићима која нам се смеше са билборда и других реклама, или у виртуелном сексу, будући да је све то увек само слика која ефикасно надомешта реалност. Што више конзумирамо ове

слике то више постајемо пасивни и осамљени зависници. Естетика забавног не афирмише аутентичан сусрет и аутентично искуство неког или нечег новог и различитог. Она нас константно враћа на наше фантазме који се само појављују као нешто спољно док нас заправо држе у мастурбаторском стању изолованости самозабаве. Пошто смо овим сликама дозволили да манипулишу нашим потребама на такав начин да не можемо одолети њиховој заводничкој моћи, све више и више смо приморани да доносимо ирационалне и, чак, самодеструктивне одлуке.

Шансе да ће нас изненадан продор реалног чулног искуства пренути из ове омамљености, постају све мање извесне.

ЕСТЕТИКА ЕКСТАТИЧНОГ

Видели смо из претходно изнетог да се гледано из перспективе православне антропологије главни проблем савремене естетике забавног састоји у њеној способности да угрози људску слободу, изолујући при томе посматрача у његов сопствени индивидуални свет. Алтернативу естетици забавног која има потенцијал да „преокрене свет“ видим у естетици *екстазиичкој* чулног искуства.

Основна одлика *екстазиичке* лепоте, упркос разноликости форми у којима се може појавити, јесте њен *непринудни* карактер. То значи да у сусрету са екстазиичко лепим гледалац не губи слободу. Ова естетика заправо отвара простор за комуникацију субјекта и реалности око њега.¹⁰ Називам овај тип лепоте *екстазиичном* будући да она не затвара посматрача, већ доводи до *екстазиса* личности, односно динамичног изласка из изолације и индивидуалности.

¹⁰ Ово се не дешава само због „објективних“ својстава одређене „лепоте“, већ исто тако и због начина на који се посматрач односи према тој лепоти.

Пример „протоекстатичког“ чулног доживљаја налазимо у неким манифестацијама античких мистерија, попут Дионизијских или Орфичких.¹¹ Такође, у ову „протоекстатичку“ естетику можемо убројати и античке симпозијуме, који су били комбинација журки и академских дискусија.¹² *Λειτουργία* (чулно-мистички карактер) међусобног окупљања, процесија, жртава, ритуала, светих текстова, дискусија, заједничко јело и пиће, доводила су до екстатичког „отварања“ бића или бар до наслућивања једног таквог отварања. У овом отварању не постоји подела на „чулно“ и „чисто духовно“ искуство, већ се оба појављују истовремено.

Екстатично превазилажење индивидуалне изолованости путем мистичког сједињења са другим људским бићима и читавом природом, такође су омогућавали човеку да стекне „истинско“ знање. То значи да у овој протоекстатичкој естетици више није могуће одвојити „чисто“ чулно искуство од духовног задовољства и знања, што је пошло за руком модерној естетици и епистемологији. Напротив, сам екстатички покрет изван индивидуалне затворености представља сусрет и сједињавање са другима при чему је могуће стећи „право“ знање. Сусрет са реалношћу се дешава путем аутентичног чулног искуства и путем рефлексije (*theoria*) о слици ове реалности са којом ступамо у контакт. У том смислу се античке мистерије појављују као

¹¹ Јасно је, наравно, да многе од конститутивних елемената античких мистерија није могуће довести у везу са хришћанством и „екстатичком“ лепотом о којој овде говорим. Такви елементи укључују људске жртве (забележене у појединим мистеријама) или хтонске култове и култове плодности, као и ритуале који на веома различит начин од хришћанског успостављају односе човека према природи. Више о античким мистеријама видети у: Cosmopoulos, 2003.

¹² Више о међусобном односу журки, античких мистерија и хришћанске литургије видети у: Џалто, 2011: 55–61.

рана антиципација хришћанске епистемологије и естетике, где је стицање истинског знања могуће само путем екстатичког покрета, заједнице са другим људима и целокупном творевином.

Ова протоекстатичка естетика долази до свог врхунца у „естетици крста“ као хришћанској естетици *par excellence*.

Основе ове естетике је поставио још апостол Павле у Првој посланици Коринћанима где каже „јер ме Христос не посла да крштавам, него да проповедам еванђеље, не мудрим речима, да Христов крст не изгуби снагу“.¹³

Порука је чини се јасна: у реалности крста нема никакве атрактивности, принуде, заводљивости или забаве. Крст, не као визуелни симбол већ као реалност страдања и смрти је заправо *ружан* и застрашујући. Он нас подсећа на „последњег непријатеља“¹⁴ који је коначна реалност у овом свету. Павле одбија *речийносѝ* и мудрост овога света — а то значи, на пример, атрактивну и принудну („compelling“) лепоту добре реторике — да би подвукао непријатну реалност која постаје наше спасење. Одбити убедљиве аргументе и атрактивну реторику значи у овом контексту афирмисати реалност човекове слободе.

Питање лепоте постаје тако егзистенцијално питање — естетика овде није само ствар чулног искуства, већ је дубоко укореењена у проблем слободе. „Огољена“, „сирова“ и непријатна реалност може бити перципирана као „лепа“ будући да у својој неатрактивности отвара простор за нашу слободу и стваралачко учествовање у њој. „Несавршеност“ естетике и епистемологије крста као да отвара „пукотину“ кроз коју је нама омогућено да учествујемо у овој реалности.

¹³ 1 Кор 1:17.

¹⁴ Уп. 1 Кор 15:26.

Извор ове естетике треба тражити у извору саме хришћанске вере — у љубави. Хришћанска естетика и хришћанска љубав припадају онтолошким категоријама, оне изражавају начин постојања. Крст је *лей* не зато што је атрактиван или забаван, већ зато што разапиње нашу опседнутост нама самима и указује на екстатичко превазилажење граница нашег бића. Управо нас ово чини способнима да сазнамо истину која „ће нас ослободити“. ¹⁵ А хришћанска истина је лична категорија („ја сам пут, истина и живот“¹⁶).

Познање истине је заједнички чин, не рационална анализа. Није могуће стећи право знање осим преко екстатичког покрета ка другима. Штавише, свест о истини као личној категорији чини да схватимо да нема никакве реалности или живота изван заједнице љубави са Богом и другим људима. То је разлог због ког је знање које је одвојено од љубави и екстатичке лепоте опасно; оно поседује чак и тоталитарни потенцијал. Из истог разлога лепота која је одвојена од истине и љубави поседује потенцијал да уништи свет (да га „преокрене“), будући да доводи у питање саму нашу способност да будемо личности, што значи бића која екстатички превазилазе своје природне границе да би ушла у заједницу са другима.

Тако би из хришћанске перспективе било веома погрешно критиковати нашу савремену културу као исувише материјалну, исувише телесну или исувише чулну. Један од проблема је управо у томе што она постаје све више лишена материје и аутентичног чулног (естетског) доживљаја.¹⁷

¹⁵ Уп. Јн 8:32.

¹⁶ Јн 14:6.

¹⁷ Ово све значајније лишавање наше културе непосредно датог материјалног нас може, парадоксално, суочити са једноставном чињеницом да не постоји никакав иманентни и *a priori* дат смисао наше реалности. Чини ми се да из православне перспективе заправо не постоји

Исто тако би било погрешно тражити аутентичну хришћанску естетику у одбацавању „материјалног“ или „чулног“ аспекта наше реалности и искуства. Напротив, аутентично искуство другог, укључујући и телесни контакт („од крви и меса“) јесте саставни део хришћанске естетике све док и сам тај контакт не постане само један стимуланс, претварајући људска бића у зависнике и поробљавајући њихову слободу.

Естетика екстатичног нас учи да пробамо да у свему потражимо могућности за превазилажење наше индивидуалности како бисмо ушли у освежавајуће постојање које је слобода и љубав.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Baudrillard, Jean, 2001: *Selected Writings*. Stanford, Stanford University Press.
- Cosmopoulos, M. B. (Ed.), 2003: *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London, Routledge.
- Debord, Guy, 1995: *The Society of the Spectacle*. New York, Zone Books.
- Pariser, Eli, 2011: *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding From You*. New York, The Penguin Books.
- Postman, Neil, 1985: *Amusing Ourselves to Death*. New York, Viking Penguin.
- Zizioulas, John, 1985: *Being as Communion*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press.
- Žižek, Slavoj, 2008: *The Plague of Fantasies*. London – New York, Verso.
- Достојевски, Фјодор, 1981: *Игуоѿ*. Београд, Рад.
- Џалто, Давор, 2011: *Plus Ultra*. Београд, Отачник.

„биће“ (постојање) које треба открити већ само постојање које треба створити. Осим слободног и стваралачког покрета личности ка заједници са Богом, не постоји никакав *per se* онтолошки релевантан смисао.

ЛИЦЕ МЕСИЈЕ КРОЗ ИСТОРИЈУ УМЕТНОСТИ

Ликовне представе Исуса Христа су широко распрострањене практично на свим местима на којима живе хришћани, па и изван хришћанске и уопште западне цивилизације. Ту се не ради само о сликама унутар сакралних објеката (пре свега православних и римокатоличких), већ и о представама у популарној култури, медијима масовне комуникације, и сл. Сведоци смо да постоје веома разноврсне представе Христа од оних где се лик Спаситеља приказује у виду мушкарца са дугом тамном косом, брковима и брадом, до нежних, готово феминизираних представа мушкарца са плавом косом и очима. Често се и данас чује питање, које је понављано много пута и у прошлости, како је Исус заправо изгледао? Који приказ је веродостојан? Када је Христов лик почео да се приказује у уметности?

Међу најстарије (неспорне) приказе Христа спадају представе из хришћанских катакомби. Међутим, једна од најтипичнијих одлика ранохришћанске уметности је изразит симболизам, а не тежња за реалистичким приказивањем. Најчешћи приказ у овом периоду је симболичан приказ Христа као „Доброг пастира“ (сл. 1), који је очигледно заснован на еванђеоској параболи о добром пастиру. Христос се у ово време, такође, често приказује и као јагње (које је као невино принето на жртву

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1062/2011, 32–35 и 1064/2011, 20–23.

ради људских грехова), при чему се обично слика и златан крст, симбол његове жртве и Васкрсења. У првим вековима хришћанства можемо видети и утицаје античке уметности, пре свега у иконографским решењима композиција. Тако у једној гробници са почетка 4. века која се данас налази испод цркве Св. Петра у Риму, сусрећемо приказ Христа који је иконографски сличан античким представама Хелиоса (сл. 2). Реч је о Христу као „истинитом“, али и „непобедивом сунцу“ (Sol Invictus). На овој представи видимо чак и сунчани диск који ће касније, у виду ореола, постати уобичајена представа на сликама светитеља.

У четвртном веку се већ јасно формира приказ Христа као мушкарца дуге косе и браде, коју ћемо често виђати касније у историји хришћанске уметности. Најбољи и вероватно најстарији очуван овакав пример је представа из Комодилиних катакомби (сл. 3).

На основу чега је, онда, уобличен лик Христа уколико су најстарије представе удаљене неколико векова од новозаветних дешавања? Једно хришћанско предање нам говори о апостолу Луки као првом Христовом портретисти, који је творац првих ликовних представа Спаситеља и Богородице, што је послужило каснијим сликарицама као модел.

Постоје и друга црквена предања која настају првих дводимензионалних представа Христа објашњавају тзв. „нерукотвореним образима“, односно сликама које нису настале људском руком. На хришћанском Истоку се задржало сећање на два „нерукотворена образа“ — тзв. „Мандилион“ и „Керамидион“. Њихов настанак је објашњен у причи о краљу Авгару из Едесе који је боловао од неизлечиве болести. Када је чуо за Месију који исцељује од свих болести послао је слуге да умоле Христа да дође и да га исцели, а ако није у

могућности да дође тражио је од слуга да му барем донесу насликан Христов лик, верујући да ће га само гледање Спаситељевог лика исцелити. Будући да се приближавао час његовог страдања, Христос није могао поћи за Едесу, али је затражио комад тканине коју је прислонио на своје лице. На тканини је остао Његов лик и та „нерукотворена“ слика је стигла болесном краљу који је након тога чудесно исцељен. Прича даље каже да је тај лик стајао на истакнутом месту у палати, као сведочанство чудесног догађаја. Када је после краљеве смрти запретила опасност да лик буде уништен, локални епископ је дао да се лик зазида како би био сачуван. Испред светог Мандилиона је упаљено кандило и лик је зазидан опекама. Када су поново откривали „нерукотворени образ“ нашли су кандило које је још увек горело и Христов лик који је био преликан на опеке које су штитиле Мандилион. Овај преликани лик на опекама се назива „Керамидион“.

Познато је још једно предање о нерукотвореном образу, тзв. „Вероникином убрусу“. Прича каже да је на путу ка Голготи, приликом једног од падова под тежином крста, Христу пришла Вероника која му је обрисала лице од крви и зноја. На убрусу којим је Спаситељево лице обрисано је остао Његов лик.

Ниједна од ових оригиналних „нерукотворених“ представа није сачувана. И поред тога, оне су често биле мотив у историји уметности, попут „Нерукотвореног Образа“ московске школе, из 12. века (сл. 4).

Једини Христов лик за који се тврди да је „нерукотворен“, који постоји и данас, јесте тзв. „Торинско платно“ на коме се види не само лице већ и читаво Христово тело. Обрис је према предању остао утиснут на платно којим је Спаситељево тело обмотано након скидања са крста (сл. 5).

У православној иконографији развијено је неколико типских представа Христа од којих су најчешће представе „Емануила“ и „Пантократора“. Прва приказује „голобрадог Христа“, односно Христа као дете, док је друга представа „Христа Сведржитеља“ (Пантократора) у виду одраслог мушкараца, са дугом тамном косом, брадом и брковима, која се ослања на већ описани тип из четвртог века. Врхунац овакве сликарске представе Спаситеља налазимо у тринаестовековној хиландарској икони Христа, која је постала „икона“ целокупне православне иконографије и својеврсна „Мона Лиза“ византијског сликарства (сл. 6). Христос је на иконама по правилу одевен у „хитон“ и „химатион“, односно доњу и горњу хаљину. Одећа која непосредно покрива Христово тело се обично слика црвеном бојом, што симболизује Христову божанску природу, док је „горња“ хаљина тамније, зелене или плаве боје, симболишући Христову људску природу. Изузетак од овог правила су друге специфичне представе Христа, попут „Христа великог архијереја“, на којој се Христос слика обучен у архијерејску одежду (сл. 7). Постоје и бројне друге варијације на тему приказа Христа, које су углавном везане за специфичности појединих еванђеоских прича или теолошких тема (нпр. Вазнесења, Силаска у Ад, и др.).

Осим разноврсних иконографских представа у прилици смо да видимо и значајне стилске осцилације у приказима Спаситеља како у различитим историјским периодима тако и у различитим деловима света. На пример, у односу на представе Христа које познајемо из византијских епоха македонске, комнинске или палеолошке династије, сликарство Грузије показује веома различите тенденције. У овом сликарству се сусрећемо са наглашеним графизмом и тежњом ка стилизацији лика (сл. 8). Још већу разлику у стилу можемо

приметити на коптским иконама, на којима су представе изразито декоративне, често са веома наглашеним контрастима, контурама и нескладних пропорција (сл. 9). Наивизам ових представа им даје необичну свежину, преносећи, барем донекле, и интензитет религиозног доживљаја.

У раном средњем веку на западу Европе срећемо и специфичан „варварски“ стил, који своје порекло дугује традиционалној уметности појединих племена. Многи народи су, након прихватања хришћанства, покушали да садржај нове вере изразе кроз традиционалне визуелне форме и искуство народне уметности. У том смислу је нарочито занимљива древна ирска уметност. У тзв. „Келској књизи“ (*The Book of Kells*) која је настала око 800. године, налазимо веома богато осликане минијатуре, међу којима су и представе Христа (сл. 10). Ова уметност се одликује изразитом орнаменталношћу, наивношћу израза и богатством боја.

Занимљиве иновације у начину приказивања Христовог лика налазимо и у готској уметности, како у сликарству тако и у скулптури. Пример „Пијете Ротген“ (*Rottgen Pieta*) са почетка четрнаестог века нам на најбољи начин сведочи о тенденцијама ове уметности (сл. 11). Приказ је веома драматичан. Намера је да се на убедљив и потресан начин представи реализам Христових страдања, како би се верник могао идентификовати са њима и схватити величину Христове жртве. Верник је такође позван да следи Христа и у страдању, чиме донекле и сам може постати сличан Христу (концепт *Imitatio Christi*). У том смислу је и Мел Гибсонова интерпретација страдања Христовог из 2004. године далеки одјек ове поетике и иконографске замисли (сл. 12).

За разлику од оваквог патоса готске уметности, у епохи ренесансе долази до својеврсне

„натурализације“ религијских представа, па самим тим и Христовог лика, који више не следи средњовековне узоре. Веома често ренесансним уметницима позирају модели за поједине композиције, и то не само световног, већ и сакралног карактера. Човеково тело постаје предмет истраживања што се одражава и на саму уметност, која тежи да тело прикаже подражавајући како реалну анатомију тела, са свим његовим недостацима, тако и ону идеалну. Тело, такође, постаје начин да се илуструју идеје неоплатонистичких учења у Италији овог доба, кроз која је учињен покушај обједињавања појединих аспеката античке философије са библијском традицијом. Микеланђело је један од уметника који на најбољи начин одражава оваква стремљења свог доба. На чувеној слици „Страшни суд“, из Сикстинске капеле у Ватикану, видимо атлетски приказ Христа као Страшног судије (сл. 13).

Уметник који је на прелазу између ренесансе и барока успео да развије сасвим особен стил, који произлази из традиционалног православног иконописа, јесте Доменикос Теотокопулос, познатији под надимком Ел Греко (El Greco). Овај критско-шпански сликар је један од најзначајнијих представника маниристичког сликарства. На његовој слици *Христос који носи крст* (сл. 14) јасно се види тежња ка обједињавању традиционалног језика икона, које је у раној фази и сам сликао, са новим приступима сликарству који су се у то време развијали на Западу.

Тежња ка приказивању Христа и светитеља у виду атлетски развијених људи, које је до врхунца доведено у Микеланђеловом стваралаштву, продужила је своје постојање и у периоду барока. Кроз ренесансу и барок се тако сусрећемо са мешавином натуралистичких и идеализованих представа. Присутна је тежња да се лик Христа и

светитеља обликује по узору на портрете живих људи, те да се тело моделује следећи што је могуће тачније анатомију човека. Са друге стране, ти ликови су по правилу идеализовани, они трагају за идеалним „типом“, естетски најпогоднијом представом, при чему често и саме индивидуалне црте људи који су сликани (модела) бивају саображене одређеној идеји која се покушава изразити у камену или на платну.

Ове аспекте можемо видети на примеру *Христиа Сјасишеља светиа* (сл. 15), рад најпознатијег барокног скулптора Ђан Лоренца Бернинија (Gian Lorenzo Bernini). Реч је о једном од последњих Бернинијевих радова који, иако не спада у најуспелија Бернинијева дела, ипак сведочи о великој виртуозности овог уметника и спонтаности израза у камену.

У сликарству италијанског барока нарочито место заузима Каравађо (Michelangelo Merisi da Caravaggio). Његово сликарство одликују наглашени контрасти, али и нежне и чулне бојене комбинације и текстуре. Његов лик Христа, како га можемо видети на *Вечери у Емаусу* (сл. 16) показује тежњу да одређени тип *лејоше*, који је такође мешавина истраживања израза конкретних људи и идеализације тако добијених представа, послужи као медијум којим се преноси религиозна порука и религиозно осећање.

Барок се често назива и последњим великим стилем, у смислу у коме је могуће говорити о једном доминантном начину уметничког изражавања чије су одлике препознатљиве у свим уметничким медијима. Барок би се такође могао окарактерисати и као последња „хришћанска“ епоха у уметности; сам његов настанак је везан за феномен „контрареформације“ односно обнове католичанства након појаве протестантизма.

Услед промена до којих долази већ од реформације (у 16. веку) а нарочито током седамнаестог и осамнаестог века, које доводе и до настанка грађанског друштва, библијске и уопште религијске сцене почињу у уметности полагаано уступати место другим представама. Нарочито се као самостални сликарски мотиви развијају мртве природе и пејзажи. Посебан значај добија и историјско сликарство, грађански портрет као и жанр сцене.

Развој свих ових тема и мотива јасно говори како сликарство инспирисано хришћанском тематиком полагаано прелази у други план. Поред већ поменутих тема, у епохи романтизма све се више инсистира на „субјективном“ доживљају, на истраживању човековог личног света, његових снова и страхова, визија и халуцинација. Епоха романтизма се поклапа и са буђењем тзв. „националне свести“, тј. са успостављањем националних држава у деветнаестом веку. Тако теме које су везане за националну прошлост и садашњост преплављују романтичарско сликарство и постају јасан знак свеприсутне секуларизације друштва.

Па ипак, сликање религијских композиција и, у оквиру њих, приказивање Христа, није ни у једном периоду потпуно нестало. Упечатљива је у том смислу чувена слика Вилијама Блејка (William Blake) *Старац дана* (сл. 17), позната и као *Архитекта свемира*, која на најбољи начин одсликава романтичарске тежње али и начин третирања религијских наратива у сликарству овог времена. „Старац дана“ је као мотив познат још из средњег века. У византијској иконографији ово је био један од начина приказивања Христа. На Западу је овај тип веома често комбинован са ликовним представама Бога Оца, тако да поједина решења, укључујући и ово Блејково, остављају недоумицу у смислу тачног идентификовања приказане фигуре.

Бог је ту приказан као „старац“ који осмишљава и попут архитекте креира универзум. У читавој представи, као и у другим Блејковим делима, јасан је утицај Микеланђела и његових мускулозних представа људског тела.

Нарочите заслуге за обнову хришћанских мотива у деветнаестом веку припадају сликарским групама *Назарена* и *Прерафаелити*. Назарени су настали са циљем да обнове религиозну уметност. У својим настојањима да оживе уметничке традиције ране ренесансе и позне готике, они су слични Прерафаелитима, који се такође позивају не само на стилска, већ и на тематска својства уметности претходних епоха. Третирање хришћанских тема и Христовог лика у сликарству Назарена се може видети на сликама Јохана Фридриха Овербека (Johann Friedrich Overbeck), једног од оснивача и главних представника групе. На слици *Христӣ васкрсава Јаирову кћи* (сл. 18) веома јасно су видљиви елементи готичког сликарства као и немачке ренесансе. Христов лик је такође изведен управо из те традиције, при чему је приказан на један лирски начин.

Уметник који је на посебан начин обележио почетак модерног сликарства, а који је инспирисао многе своје савременике као и наредне генерације, јесте Пол Гоген (Paul Gauguin). Поред других библијских тема, упечатљива је Гогенова слика *Жуїи Христїос* (сл. 19). *Жуїи Христїос* показује једну изразито личну интерпретацију Христовог лика и уопште теме Распећа, која се само у неким својим основним аспектима придржава традиционалне иконографије композиције Распећа. За разлику од својих претходника, Гоген се враћа плошном третирању форми, што ово сликарство, и поред свих очигледних разлика, више везује за народну/наивну уметност или уметност средњег века него за западноевропско

постренесансно сликарство. Сличан третман, иако знатно експресивнији, видљив је и на познатој слици Емила Нолдеа (Emil Nolde) *Распеће* (сл. 20). По начину на који је третиран Христов лик, као и по начину схватања целокупне композиције примећујемо и даље, иако само у назнакама, присуство искуства готичке уметности и готског патоса израженог кроз слике или скулптуре.

Крајем деветнаестог и почетком двадесетог века уметност се све више окреће ка истраживању својих сопствених изражајних средстава уместо „приказивања нечега“ како је то пре био случај. То је уметност водило ка све већој апстракцији док коначно предмет или било каква препознатљива форма нису потпуно елиминисани, отварајући пут ка апстрактној уметности.

Па ипак, ни овај рани модернички период није лишен интересовања за религијске сцене. Тако Жорж Руо (George Rouault), један од најзначајнијих представника фовистичког сликарства, слика *Главу Христа* са трновим венцем (сл. 21). Сцена је изузетно сугестивна, експресивна и драматична, док је спектар изражајних средстава везан за слободније схваћене односе бојених површина и линија, које немају превасходно дескриптивни или наративни већ формално-естетски карактер.

Један од ретких уметника који су оставили снажан печат на рани период модерне уметности, а који је кроз читав свој опус неговао тематику Старог и Новог Завета, је Марк Шагал (Marc Chagall). У веома великом броју слика које настају као варијације на тему Распећа, Шагал успева да традиционалној иконографији ове композиције да јасне експресионистичке али и надреалистичке елементе (сл. 22). Он повезује библијски наратив о једном догађају из прошлости са савременим историјским дешавањима и модерним друштвом. На овом примеру се, такође, може видети

joш једно важно усмерење модерне уметности — она не само да креће за истраживањем свог сопственог језика и бити већ се у појединим својим манифестацијама окреће интерпретирању савременог друштва и историјског друштвено-политичког контекста.

И многи други значајни уметници, који су колико-толико неговали фигурацију, имали су огледе у сликању Христа и других религијских представа. На свим тим примерима је видљив покушај да се представе објасне изражајним средствима њихове сопствене уметности.

Тако Салвадор Дали (Salvador Dalí) слика познату слику *Христос Светиої Јована од Крста* (сл. 23) која носи обележја тзв. „магијског реализма“. Далијеве слике често интерпретирају поједине хришћанске теме, иако се тешко може рећи за било коју од тих композиција да носи аутентично хришћански карактер.

Свакако један од најпознатијих уметника двадесетог века, који се сматра типичним представником поп-арта, јесте и Енди Ворхол (Andy Warhol). Религијски мотиви представљају веома значајан сегмент опуса овог уметника. На сл. 24 видимо детаљ Ворхолове слике *Тајна вечера* (или *Христос 112 њуџа*), која представља интерпретацију чувене *Тајне вечере* Леонарда да Винчија. Глава Христа је сведена на црно-беле, крајње сведене и готово плакатски јасне површине, што је и иначе карактеристика Ворхоловог рада. Овде видимо само један пример, а таквих је веома много у оквиру уметности двадесетог века, да неко уметничко дело из прошлих времена постаје мотив савремене уметности, уместо да је тај мотив узет из природе, неког литерарног предлошка или уметникове маште.

Током двадесетог века, поготову у његовој другој половини, и почетком двадесет првог

века, Христов лик постаје много заступљенији у популарној култури него у „високој уметности“. Њега срећемо у виду многобројних, често кич, представа на разним штампаним материјалима, календарима, привесцима, пластичним сувенирима па чак и графитима. Један такав мурал, који (неуспешно) покушава да приближи Христа савременом човеку, поготову младима данас, видљив је и на сл. 25.

У двадесетом веку је приказ Христа коначно престао да буде монопол пре свега западне хемисфере и медитеранског басена. Са ширењем хришћанства на Далеки исток и све већег међусобног контакта различитих култура, имамо прилику да видимо и приказе Христа у интерпретацији азијских и афричких уметника.

Пример како Христов лик може бити интерпретиран у једном другачијем контексту је слика *Црни Христос* (сл. 26), рад Роналда Херисона (Ronald Harrison). Херисон је био политички активиста и јужноафрички сликар који ову слику прави не само као једну религиозну интерпретацију Распећа, већ као слику са политичким значењем.

Једна монахиња кармелићанског реда из Токија, чије име, из скромности, она и њене сестре-монахиње не желе да се објављује, слика изванредне представе Богородице и Христа у стилу традиционалног јапанског сликарства (сл. 27, 28). Обележја традиције видимо и на неким кинеским интерпретацијама еванђеоских тема, попут *Крштења Христове* (сл. 29).

Ово сликарство покреће озбиљна питања о хришћанској концепцији свете слике и променама, како стилским тако и иконографским, до којих долази у сусрету са другим традицијама и културама, које су такође позване да приступе Христу и Његовој Цркви. Несумњиво је, међутим, да ови и многи други доприноси не-европских

култура хришћанском сликарству и начинима приказивања Христа, значајно обогаћују хришћанску уметност у њеном традиционално евро- (западно) централном изразу.



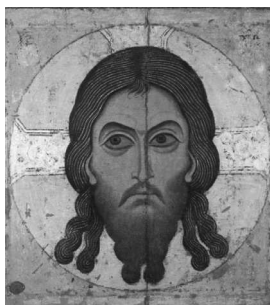
Сл. 1. Добри ѱасѱир,
фреска у катакомбама
св. Калиста, 2–3. век



Сл. 2. Хрисѱос као Хелиос,
мазулеј М, ватиканске
некрополе, 3. век



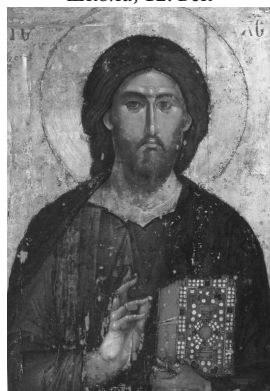
Сл. 3. Хрисѱос Алфа и Омеѱа,
Комодилине катакомбе, 4. век



Сл. 4. Нерукојворени
Образ, московска
школа, 12. век



Сл. 5. Торинско ѱлајино, детаљ



Сл. 6. Хрисѱос
Панѱокрайѱор,
Хиландар, 13. век



Сл. 7. Христѝос Велики
Архијереј, 14. век



Сл. 8. Христѝос Сјасишељ,
Грузија, 12–13. век



Сл. 9. Христѝос и св. Мена,
Египат, око 550.



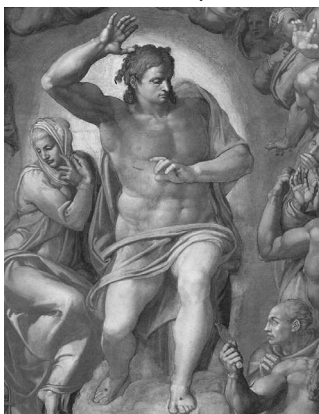
Сл. 10. Христѝос на ѿрону,
књишка илуминација из
The Book of Kells, око 800.



Сл. 11. Röttgen
Pieta, 14. век



Сл. 12. Кадар из филма *Сѣрадање*
Исуово Мела Гибсона, 2004.



Сл. 13. Микеланђело
Буонаротти (Michelangelo
Buonarroti), *Сѣрашни*
суд (детал), 1537–1541.



Сл. 14. Ел Греко (El Greco),
Хрисѣос носи крсѣй, 1585.



Сл. 15. Ђан Лоренцо
Бернини (Gian Lorenzo
Bernini), *Хрисѣос*
Сѣасиѣлѣ свѣѣа, 1679.



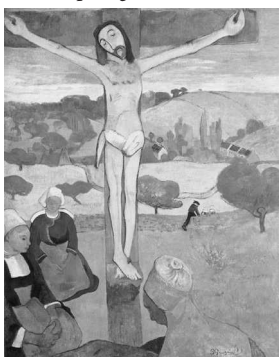
Сл. 16. Микеланђело Караважо
(Michelangelo Caravaggio),
Вечера у Емаусу, 1602.



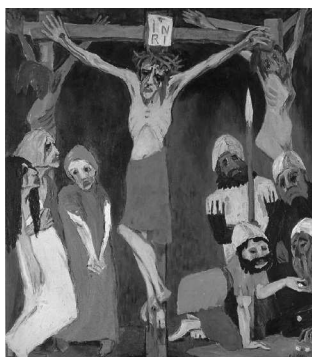
Сл. 17. Вилијам Блејк (William Blake), *Старац дана*, 1794.



Сл. 18. Јохан Фридрих Овербек (Johann Friedrich Overbeck), *Христос васкрсава Јаирову кћи*, 1815.



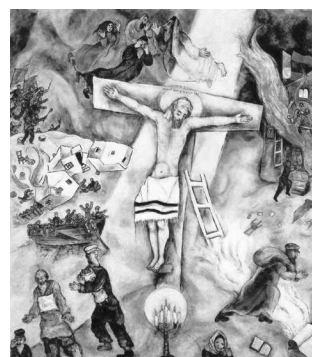
Сл. 19. Пол Гоген (Paul Gauguin), *Жујии Христӣ*, 1889.



Сл. 20. Емил Нолде (Emil Nolde), *Распеће*, 1912.



Сл. 21. Жорж Руо (Georges Rouault), *Глава Христӣа*, 1905.



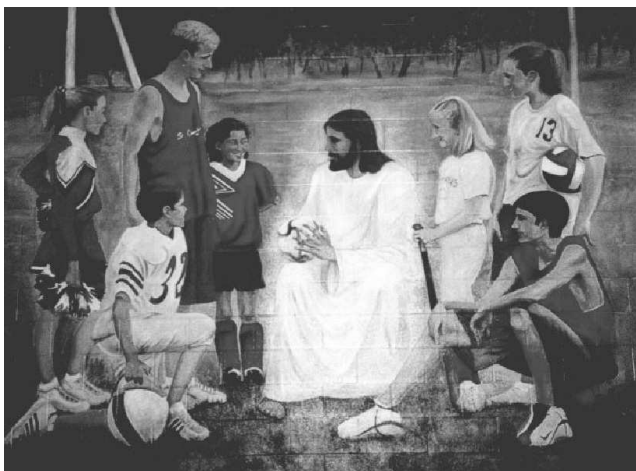
Сл. 22. Марк Шагал (Marc Chagall), *Бело Распеће*, 1938.



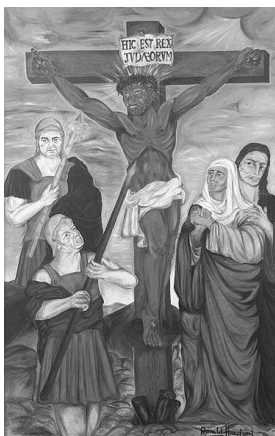
Сл. 23. Салвадор Дали (Salvador Dalí), Христ свейої Јована од Крста, 1951.



Сл. 24. Енди Ворхол (Andy Warhol), Дејиаљ Тајне вечере (или Христос 112 љуџа), 1986.



Сл. 25. Пример савременог религиозног кич сликарства.



Сл. 26. Роналд Херисон (Ronald Harrison), *Црни Христос*, 1962.



Сл. 27. Савремено јапанско хришћанско сликарство, *Бојородица са Христом*.



Сл. 28. Савремено јапанско хришћанско сликарство, *Бојородица са Христом*.



Сл. 29. Савремено кинеско религијско сликарство, *Крштење Христово*.

ВЕРА ЗАПИСАНА У КАМЕНУ: МОЗАИЧКА РАДИОНИЦА ЦЕНТРА АЛЕТИ

Питање о хришћанској уметности данас се све чешће поставља. Шта се све може сматрати хришћанском и црквеном уметношћу? Како та уметност треба да изгледа? Где су границе у слободи приступа? На који начин се аутентично изражавати у уметности иконописа данас? Ово су само нека од бројних питања на која није једноставно дати одговор и, штавише, мислим да још увек и не постоји јасан и прецизан одговор.

Ако погледамо хришћанску традицију, већ од првих векова наше ере се сусрећемо са различитим ликовним представама. У катакомбама првих хришћанских заједница остали су очувани цртежи и слике, које варирају од само једноставних угравираних симбола крста, удице или рибе, па све до сложених приказа свештене историје.

Ликовна уметност и, нарочито, мозаици са хришћанском тематиком, постају широко распрострањен вид декорације храмова и палата током 4. века, када хришћанство стиче најпре легалан статус, а потом и статус званичне религије Римског царства. Даљи развој уметности, како на Истоку (на простору Византије) тако и на Западу (на простору Западног римског царства, а потом и Светог римског царства немачког народа и других држава које настају у западној Европи) је добро познат.

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1055/2011, 24–25.

Уобичајена перцепција византијске уметности као стилски јединствене и у суштини непроменљиве, не одговара стварном стању ствари. Када се има у виду распон од ранохришћанске уметности до византијске уметности 15. века, видимо веома много стилских и иконографских варијација. Када то имамо у виду, постаје јасно да позив да се данас слика у „византијском“ стилу не би имао смисла, јер бисмо морали дефинисати на који то стил мислимо у веома великој палети стилова који су коришћени на простору Византије и на територијама које су се налазиле под њеним непосредним утицајем.

Ово је веома важно с обзиром на то да се данас често питамо „шта даље“? Јасно је да стално понављање форми из прошлости не представља задовољавајуће решење. Такође је јасно да помањкање аутентичног израза у хришћанској и црквеној уметности није одраз само недостатка уметничког укуса, сензибилитета и образовања, већ представља, што је у овом случају много важније, недостатак аутентичног живљења вере. Како онда данас сликати иконе које неће бити тек пуке копије неких аутентичних израза вере из прошлости, већ наш аутентичан израз? Како, са друге стране, остати веран традицији и ономе што је теолошко учење о слици и њеном значају за правилно исповедање вере? Где су границе и где су могућности за аутентичан стваралачки опит?

Овом приликом бих се осврнуо на један од аутентичних и успешних приступа савременој хришћанској ликовној представи. Реч је о стваралаштву о. Марка Рупника и мозаичке радионице којом он руководи у римском Центру Алетти (Centro Aletti).

Рупник, као уметник и теолог, није непознат нашој црквеној и широј културној јавности. Пре неколико година је домаћој публици представљена

књига о. Радована Биговића у којој Стаматис Склирис и Марко Рупник одговарају на питања везана за савремену хришћанску уметност и културу. Можда је мање познато да је стваралаштво о. Рупника и његове радионице присутно и у Београду, у згради Београдске надбискупије, у којој је на карактеристичан начин осликана капела.

У чему се огледа значај овог аутора и мозаичке радионице Центра Алети? Нећу се овде детаљније освртати на чињеницу да је реч о данас најутицајнијој уметничкој радионици и, слободно можемо рећи, школи на хришћанском Западу. Уместо осврта на многобројне значајне пројекте које су реализовали на скоро свим континентима, задржаћу се на анализи самог стила и онога што овакав приступ може да да савременој хришћанској уметности у целини.

Већ је први поглед на мозаике о. Рупника довољан да констатујемо две ствари: реч је о позивању на традицију хришћанске уметности, и то уметности ранохришћанских и византијских времена. Ово позивање на традицију је видљиво пре свега у самој техници (мозаик), али и у стилу, формама и иконографији. Истовремено увиђамо и другу ствар, да ове слике нису просто копије или површне интерпретације неких мозаика из прошлости, већ представљају аутентичан и, штавише, јединствен израз. У чему се састоји ова аутентичност?

Рупнику је пошло за руком да древну технику мозаика схвати на потпуно нов начин. Уместо да камен или стаклену пасту користи на сличан начин на који сликар користи боје како би описао одређену форму и следио цртеж попуњавањем површина мање или више уједначеном величином камења или стаклене пасте, Рупник схвата мозаик као технику која има своја сопствена својства и законитости. То му је омогућило да знатно прошири

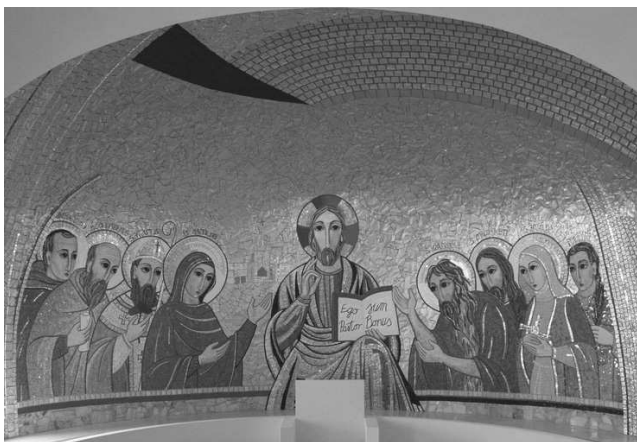
идеју о томе шта све може бити градивни елемент мозаика. Рупник се не устручава да употреби и веома велике површине монолитног камена како би објаснио неку текстуру, нити бежи од употребе стакла, теракоте или пак огледала уколико ти материјали и форме могу аутентично проговорити са зидне површине о хришћанској вери.

Ово, међутим, само по себи не би било довољно. Било је неопходно да се храбро приступи фузији овакве технике и једног хришћанског виђења слике. Није довољно да само материјал проговори, он треба да проговори на *хришћански начин* и да упути еванђеоску поруку. Из тога настаје веома велика слобода израза и веома велика одговорност за сам тај израз. Рупник се не устручава да преузме, у основним цртама, стилизацију која је тако типична за рано хришћанство и Византију. Али он је истовремено транспонује како би те стилизоване форме проговориле не само на хришћански начин, већ и савременим језиком.

Ово су разлози због којих је сусрет са мозаицима овог уметника и његове школе такође аутентично искуство. Различити материјали, различите величине структурних елемената, димензије мозаика и форме сликаних ликова, говоре да је дошло до једног снажног и самосвојног израза вере у једној древној техници, али ипак на нов и савремен начин, који пружа сведочанство и о садашњем времену које није искључено из историје спасењам, већ, напротив, у њој активно учествује.

Мозаичка радионица Центра Алети данас окупља уметнике из разних крајева света, укључујући и оне са наших простора. Они су ангажовани на бројним значајним пројектима у храмовима широм света. У оквиру Центра и поетике о којој сам управо говорио, развијају се и појединачни приступи сваког од мозаичара. То говори да није реч о шаблонизирању само једног могућег приступа,

већ пре о отварању простора да свако од уметника крене путем напорног бављења мозаиком, како би на том путу дошао до свог сопственог одговора на питања вере и вере која је записана у мозаичкој техници. Интензивнији контакт са овим мозаицима и њихова већа присутност на нашим просторима би имали сасвим извесно позитивно и подстицајно дејство на савремену хришћанску уметност код нас. Одговор на горе постављена питања не лежи у томе да се одреди шта је исправно и прихватљиво како би се све друго одбацило. Одговор лежи у подстицају на истраживање и на давање аутентичног одговора сваког ко се на овај или онај начин бави хришћанском уметношћу данас и, нарочито, иконописом. А тај одговор, да би био аутентичан, и самим тим исправан, мора проћи кроз аутентично искуство вере. Само тако ћемо увидети шта заправо значе речи црквених отаца да је иконопис *теологија у бојама*. А ако знамо да је икона нераздвојно повезана са литургијом, кроз ово аутентично искуство вере и стваралачког чина нам се открива и шта значе речи да теологија није наука о Богу, него живот са Богом. Да се она, као и цела црквена уметност, открива и проверава у литургији.



Сл. 1. Капела Понтификалног ирског колеџа у Риму, 2010.



Сл. 2. Капела св. Породице, New Haven (САД), 2005.

КА ОСНОВНИМ ТЕОЛОШКО-ТЕОРИЈСКИМ ПРЕТПОСТАВКАМА САВРЕМЕНЕ ПРАВОСЛАВНЕ АРХИТЕКТУРЕ

Чини се да није потребно нарочито образлагати актуелност и важност питања о савременој православној архитектури. Анализирати основне принципе и теоријске поставке на којима је савремена православна архитектура заснована (тј. на којима би требало да буде заснована) преко је потребно. Ова потреба се нарочито осећа у тзв. „посткомунистичким“ друштвима у којима је православље традиционална и доминантна вероисповест. Након пада Берлинског зида, црква и хришћанство као да доживљавају не само обнову већ и својеврстан процват. На нашим просторима је скроман обим сакралног градитељства у периоду након Другог светског рата замењен веома бројним пројектима изградње нових православних храмова, као саставним делом укупног националног „препорода“ и „повратка коренима“. Иако је рапидно порастао број људи који посећују цркве и који се, барем формално, изјашњавају као верници, чини се да је ова поплава *й*православно-*сѣи* (са и без знака навода) мотивисана пре свега традиционалистичким, националистичким и помодарским разлозима, имајући у виду да је бити „верник“ сада постао пожељан друштвени

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог реферата поднетог на конференцији о савременој православној архитектури одржаној у Београду 20. априла 2012.

модел. Само је по себи разумљиво да је ширење оваквог „православља“ постало и део поп-културе (да оставимо по страни веома важне политичке импликације истог), и као такво је нужно било изложено симплификацијама и сасвим погрешним интерпретацијама, у одсуству неког темељнијег знања о вери и искуства вере. Ово је важан аспект укупне „обнове“ вере као и хришћанске и уопште верске културе у нашем друштву, која управо захваљујући овим елементима није увек аутентична, ни у својој форми ни у свом садржају. А то оставља значајне последице и на сам естетски израз вере у савременом друштву.

Повећање броја верника је условило и процват сакралног градитељства, при чему су нужно постављена нека питања од фундаменталне важности за сакралну православну архитектуру, а која су и без адекватног претходног преиспитивања морала бити решавана, мање или више успешно, у самој пракси. Нека од тих питања су: Како треба да изгледају православни храмови данас? Која правила следити у њиховој изградњи? Да ли архитектура православних сакралних грађевина мора бити традиционалистичка (тј. окренута прошлости)? Да ли постоји неки одређени (канонски) стил који се мора следити? У којој мери ова архитектура може бити иновативна?

Ово су само нека од основних питања са којима се суочавају архитекте, на која они морају дати конкретан и практичан одговор када реализују одређени пројекат. Али ова питања су од значаја и за свештенике, вернике па и све грађане који живе у неком насељу у коме се данас подижу нови православни храмови, будући да ће ти храмови значајно обликовати простор у коме људи живе, били они верници или не, у току дугог временског периода. Зато је веома важно размотрити горе

изнета питања и покушати дати што утемељенији одговор на њих, из различитих перспектива.

Одазивајући се позиву организатора конференције, да понудим одређену теолошку артикулацију проблема савремене православне архитектуре, желим да укажем да овде нећу покушати да понудим било какав систематичан или исцрпан одговор. Колико то буде било могуће, с обзиром на моје ограничено познавање специфично архитектонске проблематике, покушаћу да размотрим питања везана за могућности и лимите савремене православне архитектуре у контексту литургијске праксе Православне цркве и неких темељних хришћанских идеја које могу бити од значаја за даљи развој хришћанске и православне културе и уметности уопште.

МОДЕРНОСТ И КОНЗЕРВАТИВИЗАМ У САВРЕМЕНОЈ САКРАЛНОЈ АРХИТЕКТУРИ

Проблем конзервативизма у односу према традицији и прошлости није специфичан само за православни нити само за хришћански свет. Питања о овом односу се већ дуги низ година постављају широм хришћанског света, али и у другим религијама, будући да је изазов конзервативизма и опонашања форми из „славне прошлости“ (било да је ова прошлост реална или конструисана) непрекидно искушење.

Иако проблем савремене сакралне архитектуре представља само један аспект много ширег проблема артикулисања појединих уметничких и културних израза одређених верских традиција у савременом свету, чини се да је он ипак најкомплекснији, имајући у виду да су сакрални објекти, као јавне грађевине, најизложеније погледу „публике“ и да једном подигнуте по правилу остају у одређеном урбаном контексту веома дуго, битно одређујући сам тај контекст.

Сакрална архитектура показује, у начелу, велику склоност ка конзервативизму. Посезање за прошлошћу као инспирацијом и ослоном у модерном/савременом сакралном градитељству није присутно само у оквиру православља, већ исту тенденцију примећујемо и у „западном“ хришћанству. Дobar пример је у том смислу пројекат градње њујоршке катедрале *Свештої Јована Боїослова*, у северо-западном делу Менхетна (сл. 1). Планови за градњу цркве су осмишљени 1888. године, док је сама градња започета 1892. Кључне измене у пројекту које су одредиле коначну стилску оријентацију будуће грађевине направљене су после 1911. године, под архитектом Кремом (Ralph Adams Cram). Иако је реч о грађевини која је највећим делом грађена током двадесетог века, њене форме су у ствари неоготичке. Она не само да опонаша готски стил, већ је и грађена по традиционалним методама зидања, без употребе армираног бетона или челика. Тако Њујорк, као својеврсни „нови Рим“, добија најпространију (нео)готску катедралу на свету.

Иако у великој мери парадоксалан, овај пројекат је занимљив из перспективе поменутог конзервативизма у сакралној архитектури. Питање које се намеће већ при првом сусрету са овим храмом је чему уопште градити (нео)готску цркву у двадесетом веку, у граду који је по много чему постао симбол модерног живота и модернизма уопште? Није ли то просто показатељ немогућности да се репрезентативна савремена сакрална архитектура осмисли на нов, стваралачки начин? Није ли ту реч просто о бегу у „наш“ (у овом случају римокатолички), „аутентични“ стил, који је проверен традицијом и који је на извештан начин гарант „нашег“ идентитета? И заиста, уколико неупућени посматрач гледа фасаде и унутрашњост цркве, тешко да би могао

на основу самих стилских одлика закључити из ког времена потиче ова грађевина. Начин градње, али и скулптурална декорација на довратницима се угледају на примере средњовековне, пре свега француске готике. Тек неки мотиви из савременог света, који су нашли своје место у иначе богатом иконографском програму ове грађевине (као што су порушене куле Светског трговинског центра у Њујорку, сл. 2), пружају јасно сведочанство о времену у коме дело настаје.

Сличне подухвате који цитирају, копирају или наново интерпретирају поједине средњовековне стилове, често проналазимо и у православној архитектури. Тако се данас при осмишљавању и изведби православне архитектуре у Србији најчешће прибегава рашкој или моравској школи као *нашим ауџенџичним* стиловима, а сличне појаве се могу запазити и у другим земљама.

Да ли је могуће позитивно схватити овај конзервативизам? Није ли овде реч о томе да се кроз афирмацију стилова из прошлости афирмише не само специфичан професионални идентитет који одређени архитектонски стил може изражавати, већ и да се на овај начин успоставља одређени концепт „ванвремености“, где стилови из „златног доба“ доприносе афирмацији „наше“ културе и идентитета у време када су та „наша“ култура и идентитет очигледно у кризи? Сигурно је да се ово питање може поставити с пуним правом. Са друге стране, међутим, можемо се запитати и да ли је овакав приступ нужност? У којој мери православна архитектура може бити иновативна, или у којој мери то треба да буде?

Одговор на ова питања није могућ без претходног размишљања о самом хришћанском и православном односу према прошлости. У делу излагања који следи покушаћу да на веома стилизован начин представим нешто за шта верујем да

је хришћански однос према прошлости. Мислим да се на основу тог односа могу извући одређени закључци у вези са местом и улогом конзервативизма односно стваралачке слободе у обликовању појединих израза црквене уметности, па тако и архитектуре.

ХРИШЋАНСКИ ОДНОС ПРЕМА ПРОШЛОСТИ

Хришћански однос према прошлости и према самом историјском процесу можда најбоље илуструје тзв. „инверзна“ (обрнута) перспектива коју тако често срећемо у сликарству икона (сл. 3). Ова перспектива је, као што јој сам назив каже, обрнута у односу на „нормалну“, тј. линеарну перспективу коју познајемо из свакодневног искуства. Мислим да је ово добра илустрација с обзиром на то да је и хришћанска перспектива у вези са прошлошћу управо „обрнута“ у односу на „нормално“ виђење категорија прошлости, садашњости и будућности. Хришћани сматрају да се Истина као таква, па самим тим и истина о историји и нама самима, не налази у прошлости нити у садашњости, већ у будућности. То значи да је крај историје, есхатон и долазак Царства Небеског оно што ће тек успоставити истину у њеној „пуноћи“. Једино се из те перспективе, гледајући садашњост и прошлост из будућности, може схватити њихов смисао јер „сада видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице“, објашњава апостол Павле (1 Кор 13:12). Ово есхатолошко стремљење које је иманентно хришћанству, показује и хришћанско богослужење, односно литургија. Литургија нам је овде важна не само као илустрација есхатолошке перспективе верујућих хришћана, већ и као радња која би требало да буде извор хришћанске архитектуре која као нека врста спољњег „омотача“ посредује између литургије која се унутар ње дешава и „света“. Па ипак, однос

литургије и сакралне архитектуре је двосмеран; колико год да архитектонске форме (у идеалном случају) извиру из литургије и учења Цркве, истина је да и сам простор у великој мери обликује литургију и њен ток.

А литургија представља, између осталог, и акт сећања, и то акт сећања како прошлости тако и будућности. Тако литургија, која иконизује Царство небеско, не прекида релацију са прошлим, али даје тој релацији нови смисао. На литургији се сећамо прошлих времена (а пре свега преминулих чланова Цркве), која кроз тај чин сећања постају поново присутна у садашњости. Међутим, прави идентитет и оног прошлог и садашњег се налази тек у ономе што ће доћи. У том смислу, Црква (која се пре свега пројављује кроз литургију) се не одриче и не може се одрећи ни своје нити прошлости читавог света, али ова прошлост нема *нормативни* карактер — *Истинина*, за хришћане, *није садржана у њој*. Црква је усмерена ка будућем, она тражи образац (узор, прототип) свега у ономе што ће тек доћи. Ово је разлог зашто хришћани *ipso facto* одбијају идеологију детерминизма.

Имајући у виду ову тесну везу која би требало да постоји између литургије и (сакралног) простора у коме се литургија одвија, неизбежно је питање *да ли истина њој долази у односу на нормативност њој важи* (тј. да ли треба да важи) *и за црквену архитектуру данас?* Одговор на ово питање можемо добити ако се укратко осврнемо на развој сакралне хришћанске архитектуре и на њене прототипове.

ПОРЕКЛО ХРИШЋАНСКОГ ХРАМА

Хришћанско богослужење и сама архитектура хришћанских храмова су у великој мери одређени старозаветном традицијом и старом јеврејском

богослужбеном праксом.¹ У том смислу, често се наводи да основни облик хришћанских храмова, који најчешће подразумева троделну структуру (олтарски део, наос, и пронаос [припрата], којима може претходити атријум или једноставно дво-риште) представља заправо понављање облика *синарозовејне скиније* односно *Шатора Савеза* (Завета), што је форма коју преузима и Соломонов храм. Сл. 4 приказује ту основну структуру, која подразумева ограђено двориште у коме се налази шатор, а у њему две одаје од којих се у оној насупрот улазу налазио сам *Ковчеј Савеза*. Шта је, међутим, послужило као прототип *Шатору Савеза*? На основу чега је направљена оваква структура?

Опис израде ковчега и шатора се налази у Другој књизи Мојсијевој (Изл 25–27). Чини се да Бог директно даје (вербална) упутства Мојсију како да направи шатор и све што ће бити у њему. Међутим, у Изл 26:30 Бог каже следеће: „Тако ћеш подићи шатор по слици која ти је показана на гори“. Ово „виђење слике на гори“ се може интерпретирати као есхатолошко виђење. Подражавање овог прототипа стога није подражавање нечег претходног (прошлог), већ будуће слике. Последице овога су многобројне и немогуће би било овде макар само скицирати неке од њих. Оно што нас у овом контексту интересује јесте то да су са хришћанске тачке гледишта старозаветне приче заправо симболи и иконе онога што тек треба да се деси, што се јасније може видети тек у светлу *Новой Завети*. Прошлост тако није просто оно што је прошло.

¹ У скорије време Маргарет Баркер (Margaret Barker) је изнела тезу да је хришћанско богослужење, нарочито православна литургија, преузела старију традицију службе *Првој* (јерусалимског) храма, која је након његовог разарања постала нека врста апокрифне службе коју није наследило богослужење *Другој* храма већ тек појава хришћанства. О томе видети: Barker, 2004; Barker, 2012.

Прошлост (као и садашњост) задржава своју актуелност управо тиме што показује и указује на оно што је будуће. Друга важна последица јесте да узимајући за узор оно што ће бити (али још није) уместо оно што је било, Бог афирмише човекову слободу. Ни јудаизам ни хришћанство нису детерминистичке религије — човек није просто објекат слепих и немиких историјских дешавања или судбине, већ је слободни субјект једног интензивног и динамичког односа са Богом.

Смисао ових напомена постаће јаснији ако их пренесемо на терен хришћанске архитектуре. Као што је већ речено, облици хришћанских храмова кроз историју најчешће следе структуру овог *првог храма* који је саграђен под директним Божијим надзором и према једној есхатолошкој визији. Па ипак, сведоци смо чињенице да је хришћанско богослужење веома прилагодљиво најразличитијим архитектонским формама. Нарочито је важно напоменути да у прво време нису ни постојали никакви нарочити простори у којима се одигравало хришћанско богослужење. „Ломљење хлеба“, како се још у новозаветном тексту назива сабрање заједнице ради служења литургије, одвијало се у домовима хришћана, за трпезом.² Када пак почиње градња нарочитих објеката који су, бар делимично, посвећени богослужењу (као што је то случај са катакомбама), појављује се организација простора која подсећа на првобитни (јеврејски) сакрални простор. Сл. 5 показује једно такво богослужбено место унутар катакомби. На реконструкцији се јасно види олтарски простор који је дискретно издвојен од околног простора, чиме добијамо и нешто што бисмо могли назвати наосом храма.³ Са легализацијом хришћанства 313.

² Уп. Дела 2:42, 46.

³ Остаје, наравно, отворено питање колики број верника су ове капеле заиста примале, с обзиром на неке тезе по

године и подршком која сада стиже хришћанима од самог римског цара, стичу се услови за градњу монументалних сакралних објеката намењених хришћанском култу. Најчешћи облик храма, који ће на западу Европе остати доминантан све до модерног доба, јесте облик базилике, простране подужне грађевине која је колонадама или аркадама подељена на најчешће три, ређе пет бродова. Овакав облик грађевине (сл. 6) није имао, сам по себи, ништа хришћанско; базилика је добро позната грађевина која је у античко време коришћена у секуларне сврхе, као зборница, тржница или судница. И поред свог секуларног, римског порекла, облик базилике убрзо бива „христијанизован“ — њена троделна структура, са олтаром на истоку, наосом у централном делу и припратом и/или атријумом испред, подсећа на старозаветну скинију, док трансепт који сече бродове даје базилици облик „Г“ крста. Сама ова троделна структура говори о есхатолошком усмерењу — олтар је икона Царства Небеског, улазак верника у храм је слика крштења — уласка у Цркву — које опет представља прелазак из смрти („овога света“) у нови живот који појединац проналази у Цркви као заједници живих и икони Царства Небеског. Кретање верника од запада ка истоку, тј. од улаза ка олтару, јесте кретање ка Царству Небеском у коме је цар Христос.

Базилика, наравно, није била и једини облик сакралних грађевина. У раном периоду хришћанске архитектуре сведоци смо веома велике разноврсности облика богослужбених простора, што показује одсуство јединственог архитектонског прототипа који би стекао канонски статус. Хришћанско богослужење могло је дати

којима су овде заправо вршени само погребни обреди и меморијалне службе, тако да нису представљала места редовних окупљања цркве.

религиозни смисао и базилици као и другим облицима грађевина (сл. 7, 8), све док се није формирао нарочити тип базилике са куполом (сл. 9) која ће, уз многобројне варијације, обележити развој средњовековне архитектуре у Византији.

Већ из овог кратког осврта, видимо да је порекло хришћанског богослужења и хришћанског храма у оном будућем. Иако су се облици хришћанских храмова, као и литургија, развијали временом, при чему су генерације које долазе гледале на прошло као на узор, оно што је извор и прототип *цркве*, и као литургије и као грађевине, није у прошлости него у будућности, имајући у виду да је и најстарији узор — старозаветна скинија — заправо слика будућег Царства, онога што ће доћи.

Враћајући се на питање о *конзервативизму*, на питање „да ли су облици и материјали из прошлости једини који могу изразити ове фундаменталне аспекте хришћанске вере“ јасно се може дати одречан одговор. Облици из прошлости су изражавали ту веру како и колико су могли у датом друштвеном и историјском контексту. Хришћани данас би требало да дају свој аутентичан одговор, уместо да просто копирају одговоре прошлих генерација.

Из овог кратког осврта на развој хришћанске архитектуре јасно је да је хришћанско богослужење могуће сместити у веома различите просторе, од приватних кућа, преко катакомби до монументалних грађевина различитих облика и, чак, отворених простора (нпр. гробља или парка). Штавише, ни сама литургија нема један јединствен образац који би био непроменљив, већ имамо разне поретке богослужења од којих су се неки задржали до данас у литургијској пракси православне цркве (нпр. литургија Јована Златоустог, Василија Великог, Јаковљева литургија, литургија апостола Марка). Такође је важно имати у виду да

се литургија на Истоку временом развијала под утицајем византијског царског обреда, да би добила форму веома свечане службе. Тако нужно долазимо до питања шта је нормативно за црквену архитектуру, и да ли таква норма уопште постоји?

Једини одговор који је могуће дати је да ниједан стил или образац из прошлости не може и не треба да буде канонизован и проглашен јединим исправним. Нормативна може бити само литургија којој црквена архитектура треба да се саображава. Овде се, међутим, крије један веома комплексан проблем који овом приликом не може бити детаљније анализиран. Реч је о донекле поремећеном есхатолошком значењу литургије који извире из начина на који се данас литургија најчешће служи.⁴ Са друге стране, јасно је и то да грађевине имају веома много аспеката који не стоје у директној вези са есхатолошким усмерењем литургије и начином њеног „сећања“ прошлости и будућности (као што су спољна декорација цркве, облик крова, материјали од којих је храм направљен) а који битно утичу на њихов изглед. Како се носити са овим формалним проблемима?

ПЕРСПЕКТИВЕ

Мислим да је веома важно преиспитати саму намеру која стоји иза подизања сакралних објеката данас, колико год се та намера чинила саморазумљивом и неупитном. Да ли је, на пример, примарни циљ подизања сакралне грађевине њена *функционалност*, и које су то функције које она треба да задовољи? Да ли је потребно да те грађевине буду и „лепе“ и на чему треба да се базира њихова естетика? Будући да градња храма данас представља улазак у сферу савремене архитектуре и грађевинарства, неизбежно је питање да ли православна архитектура данас може остати нема

⁴ О томе видети: Зизиулас, 2004.

и глува за савремена естетска и конструктивна стремљења на овом пољу? Да ли, са друге стране, језик модерне архитектуре може бити прихваћен у сакралној архитектури и у којој мери је то могуће, имајући у виду да је то пре свега језик секуларних грађевина које настају у секуларном друштву? Будући да је јасно да ниједан стил из прошлости није канонски, и да пред свима нама стоји веома пространо поље слободе (и, наравно, одговорности) када је реч о могућностима обликовања савремених сакралних православних објеката, искрсава питање надлежности и критеријума по којима се могу бирати успешни и мање успешни пројекти. Да ли су то просто критеријуми економичности, функционалности и естетичности? Да ли архитекта треба да има потпуну слободу израза или се у обзир мора узети мишљење, потребе и погледи конкретне црквене (литургијске) заједнице која ће се окупљати у том храму? Зар не би управо ово било у духу православне *саборности* на супрот индивидуалном (типично модернистичком) схватању улоге креативног појединца? Овим долазимо и до питања *ауθενциности* израза у савременој сакралној архитектури као последици *ауθενциности искуства вере*. Ово питање се може разложити на неколико сегмената: Да ли је нужно/пожељно да пројектанти сакралних објеката и сами буду верници? Колико је, из чисто црквене и литургијске перспективе, прихватљиво да битне одлуке које се тичу црквеног живота појединачне парохије доносе појединци и тела која немају непосредни контакт са „живом црквом“, тј. верницима који чине одређену литургијску заједницу? Да ли је, опет, примерено одлуке препустити појединцима из цркве и црквеним телима који немају никакве стручне компетенције на пољу архитектуре и естетике, и који по инерцији прибегавају конзервативним и неинвентивним (често и кич) решењима, тражећи у њима „ауентичан“ израз вере? Имају

ли, са друге стране, и сви грађани који ће у једном граду бити принуђени да гледају будућу црквену грађевину, били или не били верници, право да се изјасне о њеном изгледу, примерености или непримерености њене израде? Ова питања се не односе само на дизајн храмова, већ и на њихово уређење и укупно функционисање цркве.

На могуће путеве даљег кретања савремене православне архитектуре могу нам указати неки примери из досадашње праксе. Овде ћу поменути само два, иако постоји јако велики број решења на која би вредело указати, независно од тога како бисмо их оценили. Први пример је црква Светог Хермана из Тапиоле (сл. 10). Реч је о крајње непретенциозној адаптацији традиционалних форми кроз један стилизованији визуелни језик, и уз коришћење нових материјала. Могли бисмо рећи да се ту суштински ради о компромису између тога како би православни храм „требало да изгледа“ (на основу искуства традиционалних форми) и потребе да се архитектура цркве која се подиже у наше време артикулише на нов начин, сходно амбијенту у коме се налази.

Сасвим другим путем иде православна црква Светог Николе из Спрингдејла (Springdale), Арканзас (сл. 11), која јасно раскида са традицијом да би веома провокативно, у пуној мери искористила језик савремене архитектуре на једном сакралном објекту.

Често се због негативног конзервативизма, који по сваку цену тражи узор у прошлости и догматизује одређене стилове или елементе стилова, подижу објекти који не само да не комуницирају са затеченим урбаним амбијентом у коме се налазе, већ остају изоловани од нашег времена и искуства модерног човека. Није, наравно, спорно да и потпуно неуспешна и кич решења могу играти улогу сакралних простора, али је право

питање да ли та решења представљају и аутентичан израз вере? Какву поруку о нашем искуству вере данас шаљу такви храмови, како самим верницима тако и онима који су наши суграђани и гости наших градова, а који не припадају цркви?

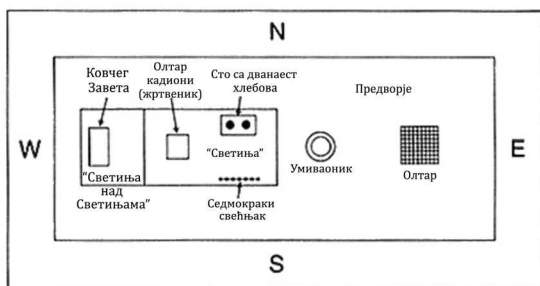
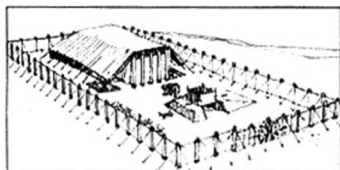
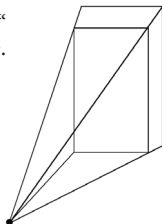
Указујући на сва ова питања и могуће одговоре, осећам потребу да нагласим да се овде не залажем за иновације ради иновација, нити за иновације по сваку цену. Ја се само залажем за слободан, озбиљан, одговоран и креативан приступ питањима о облику савремених православних храмова. А до задовољавајућих одговора се може стићи само храбрим истраживањима како на теоријском тако и на практичном пољу. Мислим да сама православна вера у пуној мери афирмише овакав приступ. Јер православни храм, као и богослужење које се у њему одвија, управо би и требало да представља синтезу теорије и праксе.



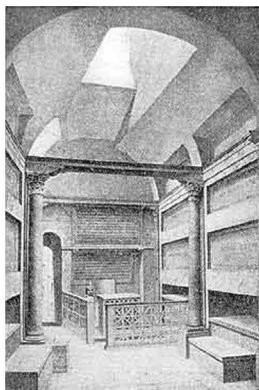
Сл. 2. Катедрала св. Јована Богослова, детаљ — капител.

Сл. 1. Катедрала св. Јована Богослова, Њујорк, 1892 (почетак градње).

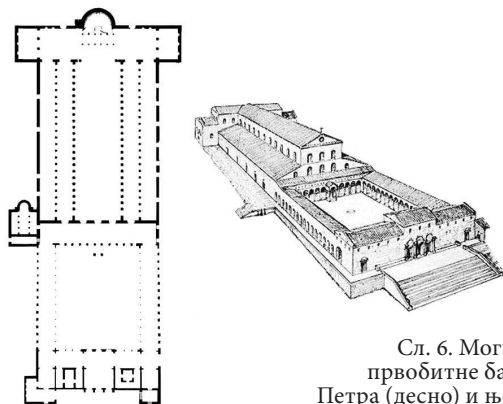
Сл. 3. Приказ „инверзне“ перспективе.



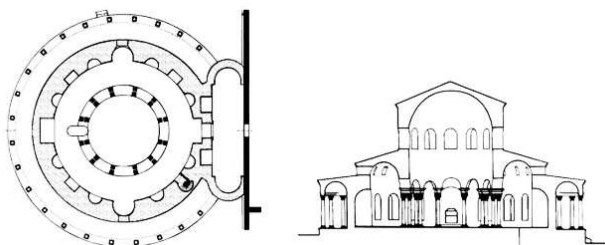
Сл. 4. Могући изглед шатора Завета (горе) и основа (доле).



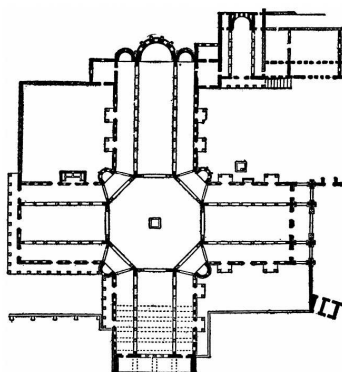
Сл. 5. Катакомбе св. Каликста, Рим, капела папа, око 250.



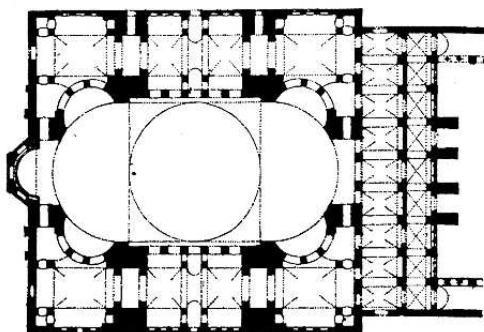
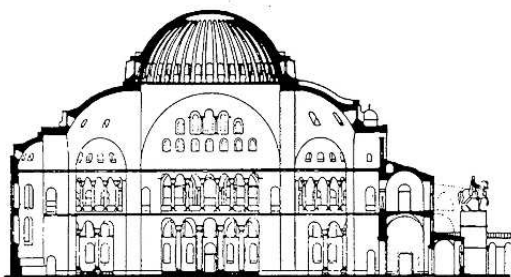
Сл. 6. Могући изглед првобитне базилике св. Петра (десно) и њена основа (лево), Рим, око 333.



Сл. 7. Основа и попречни пресек цркве св. Констанце, Рим, око 350.



Сл. 8. Калат Симан (основа), Алепо, Сирија, 476.



Сл. 9. Основа и попречни пресек цркве Свете Софије, Константинопољ, 532–537.



Сл. 10. Црква св. Хермана, Тапиола, Еспо (Финска), 1998.

Сл. 11. Марлон Блеквел (Marlon Blackwell), црква св. Николе, Спрингдејл, Арканзас, 2009.



БИБЛИОГРАФИЈА

- Barker, Margaret, 2004: *Temple Theology*. London, SPCK.
- Barker, Margaret, 2012: *Our Great High Priest. The Church as the New Temple.*, рад презентован на „29th Annual Father Alexander Schmemmann Memorial Lecture“, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, Yonkers, New York (2012), доступно на: http://www.svots.edu/sites/default/files/final_barker_our_great_high_priest.pdf
- Bergmann, Sigurd (ed.), 2005: *Architecture, Aesth/Ethics and Religion*. Berlin – New Jersey, IKO-Verlag, Transaction Publishers.
- Bouyer, Louis, 1967: *Liturgy and Architecture*. Notre Dame, IN, The University of Notre Dame Press.
- Frederic, Debuyst, 1968: *Modern Architecture and Christian Celebration*. London, Lutterworth Press.
- Dupré, Judith, 2001: *Churches*. New York, NY, Harper-Collins Publishers.
- DeSanctis, E. Michael, 2002: *Building from Belief: Advance, Retreat, and Compromise in the Remaking of Catholic Church Architecture*. Collegeville, MN, Liturgical Press.
- Frere-Cook, Gervais (ed.), 1972: *Art and Architecture of Christianity*. Cleveland, Case Western University.
- Heathcote, Edwin, Moffatt Laura, 2007: *Contemporary Church Architecture*. Chichester – Hoboken, NJ, Wiley-Academy.
- Hoffman, Douglas R., 2010: *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture*. Kent, OH, The Kent State University Press Kent.
- Lindsay, Jones, 2000: *The Hermeneutics of Sacred Architecture*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Kieckhefer, Richard, 2004: *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. New York, NY, Oxford University Press.
- Krautheimer, Richard (with Slobodan Ćurčić), 1986: *Early Christian and Byzantine Architecture*. New Heaven – London, Yale University Press.
- Loveland, C. Anne, Wheeler B. Otis, 2003: *From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History*. Columbia, MO, University of Missouri Press.

- Mann, T. Alden, 1993: *Sacred Architecture*. Rockport MA, Element Books.
- Murray, Peter, Murray Linda, 1998: *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Seasoltz, R. Kevin, 2005: *A Sense of the Sacred: Theological Foundations of Christian Architecture and Art*. New York, Continuum.
- White, F. J., White J. S., 2002: *Church Architecture: Building and Renovating for Christian Worship*. Nashville, TN, Abingdon Press.
- Бранислав, Фолић, 2010: „Трагање за савременим изразом у српској сакралној архитектури“ у: *Израдња*, б4 (11–12), 637–642.
- Зизиулас, Јован, 2004: „Евхаристија и Царство Божије“ (превео Н. Милошевић) у: *Беседа*, 2004/6, 5–40.
- Стојков, Б., Маневић, З. (ур.), 1995: *Традиција и савремено српско црквено грађевинарство*. Београд, Институт за архитектуру и урбанизам Србије/ИАУС.
- *Cathedral of St. John the Divine*, доступно на: <http://www.nyc-architecture.com/HAR/HAR002.htm>
- *The Cathedral of St. John the Divine — General History*, доступно на: <http://www.fordham.edu/halsall/medny/stjohn2.html>
- The Institute for Sacred Architecture, доступно на: <http://www.sacredarchitecture.org>

БЕОГРАДСКА ХАРФА

Изградњом новог моста преко реке Саве значајно је промењена панорама главног града Србије. О градњи, материјалу и конструктивним особинама моста, од којих га неке чине изузетним а можда и јединственим, већ је доста било речи у домаћим медијима, као и у епизоди „Constructing Serbia's Largest Bridge“ глобалних канала *Discovery* и *Science* чију премијеру су гледаоци имали прилике да виде 18. јуна 2011. године (видети: <http://science.discovery.com/tv/build-bigger/projects/serbia/sava-river-bridge.html>).

Естетска својства овог моста, међутим, тек треба да буду адекватно обрађена и оцењена.

Јасно је већ на први поглед да је овде реч о импресивној и веома смело замишљеној конструкцији (сл. 1). Концепт „моста-јарбола“ сам по себи није нов. Већ низ веома познатих мостова света су експлоатисали основну конструкцију моста са кабловима који се лепезасто шире са носећег пилона. Довољно је само се присетити моста *Erasmusbrug* у Ротердаму (сл. 2), *Vasco da Gama*, најдужег моста Европе (сл. 3), *Øresund*-а, који спаја Данску и Шведску (сл. 4), *Millau* виадукта у Француској (сл. 5), *Рио-Анџирио* моста у Грчкој (сл. 6), моста залива Хангзху у Кини, који је и најдужи мост преко мора на свету (сл. 7), или *Stoncutters* моста у Хонг Конгу (сл. 8).

* Текст представља незнатно измењену верзију истоименог чланка објављеног у часопису *Православље* 1081/2012, 28–29.

Ако погледамо структуру ових мостова и њихов најупечатљивији естетски елемент — зракасто распоређене каблове — увидећемо да за разлику од својих претходника, београдски мост нема симетричан али ни наглашено асиметричан распоред каблова са једне и друге стране пилона. Од горе наведених мостова само се *Еразмусдруи* одликује изразитом асиметријом, као и савијеним пилоном због кога је и прозван „Лабуд“. Београдски мост је у овом смислу далеко избалансиранiji, могло би се рећи и *класичнији* у свом визуелном изразу. Па ипак, за разлику од других примера, узмимо само симетричност кабловске конструкције европских мостова *Vasco da Gama*, *Millau*, и *Рио-Анђирио*, асиметричност распореда и дужине каблова београдског моста представљају једну од његових основних естетских одлика. Ова избалансирана асиметричност даје мосту одређену динамику и занимљивост, док истовремено не нарушава монументалност и стабилност. Приметна је веома велика пажња и естетски осећај аутора када је реч о балансирању дужине каблова, углова под којим додирују пилон и мост, као и њихове густине, што наравно није само естетски већ пре свега конструктивни проблем. У овом случају се може рећи да естетика није жртвована зарад конструкције, нити је конструкција доведена у питање зарад чисто естетског егзибиционизма.

Сам носећи пилон је изузетно елегантан, по чему се издваја од највећег броја својих претходника. Пилон није компактан од своје базе до врха, већ се рачва на два крака која формирају профил у виду издуженог слова А. Међутим, иако се рачва, пилон не обухвата мост са спољне стране, што је рецимо случај са мостом залива Хангзху, већ пролази кроз мост, секући његову наглашену хоризонталу. Кракови се спајају око средине пилона, који се сужава ка врху, доприносећи тиме

снажном вертикалном усмерењу стуба. Пролазак пилона кроз саму конструкцију моста видимо и на примеру *Stonecutters*-а, с тим што су његови пилони, за разлику од београдског моста, монолитни, без веома ефектног и практичног отварања стуба кроз који пролази трака за шински саобраћај.

Хармонији моста доприносе и пажљиве пропорције које су примењене при обликовању пилона. Пилон је, гледајући одозго према хоризонталу моста, подељен на три неједнака дела, чија се дужина пропорционално повећава од врха ка дну: најмања је сама „круна“ пилона, његов шиљати завршета, нешто дужи је сам „трбух“ стуба који носи кабловску конструкцију, да би најдужи део био између самог моста и каблова.

Мост добија нарочиту снагу при ноћном осветљењу. Исправан је избор интензивне али дубоке плаве боје којом је наглашена хоризонтала моста, али у којој се често појављује и сам врх пилона. Ништа мање није важно и веома ефектно осветљење каблова који мосту дају величанствен изглед.

Упркос неким од својих изузетних својстава, београдски мост свакако не може бити у конкуренцији за највиши или најдужи мост на свету. Исто тако, његову лепоту не допуњују вишеструке лепезе носеће конструкције као ни фасцинантни природни пејзажи мора и планина, што је све случај код, рецимо, *Millau* или *Рио-Антирио* моста. Чини се, међутим, да београдски мост може бити у озбиљној конкуренцији за најлепши градски мост који користи препознатљиву лепезасту кабловску конструкцију. Стога, београђани могу бити веома задовољни овом смелом и, за стандарде централно-европских градова, веома високом конструкцијом, која упркос новинама које доноси у урбани контекст града, у естетском и морфолошком смислу, не представља „ожиљак“ на

лицу Београда (као што је Ајфелов торањ за многе био „ожиљак на лицу Париза“ у време када је направљен).

У визуелном смислу, својом висином и снагом, мост на атрактиван и веома успешан начин активира југо-западни део градског језгра, не угрожавајући при томе друге вертикалне маркере градског пејзажа, попут Саборне цркве, храма Св. Саве, „Београђанке“ или „Источне капије“. Напротив, чини се да он допуњује панораму Београда, објашњавајући на нов начин другу препознатљиву вертикалу — Авалски торањ — која овим добија противтежу. Коначно, гледано и из птичје перспективе, мост се испоставља као најупечатљивији репер града, и његов нови визуелни симбол. У месецима и годинама које долазе мост ће сасвим извесно заузети место новог заштитног знака главног града. Символика која може бити учитана у његову визуелну структуру је симболика свих мостова на овим просторима, који спајају регију централне Европе са простором Балкана и Медитерана, покушавајући да спајају, по Андрићевим речима, „људе и обале“. Није ли овај простор управо у том спајању тежио да пронађе своју особеност и своју величину? Нови мост као да илуструје ово спајање имагинарног „истока“ и „запада“, односно „севера“ и „југа“, док сам његов пилон тежи да буде *изнад* (или просто *изван*) и једног и другог.

Имајући у виду све ове одлике, чини се да је мост могао понети и нешто инвентивније име од оног које је добио („Мост на Ади“), које би у потпуности одговарало његовим естетским својствима. Један од предлога, који је био у оптицају пре званичне одлуке, је и име „Београдска харфа“. Овај назив би могао бити адекватан из неколико разлога. „Харфа“ на добар начин описује саму конструкцију и визуелни идентитет моста. Али тај назив би носио и много дубљу симболику. Харфа може

асоцирати не само на конкретан музички инструмент већ и на хармоничност и лепоту на коју звук харфе упућује. Тиме би овај изузетан грађевински подухват с правом био окарактерисан и као изузетно естетско достигнуће. Назив „Београдска харфа“ би имао и друге импликације. Он би могао да упућује и на једну нову и другачију слику читавог града, ка којој се у његовој промоцији тежи последњих година. Уместо Београда као града непрекидних рушења и страдања, града који носи многобројне ожилке на свом лицу, који су узроковани како историјским разарањима тако и архитектонском и урбанистичком небригом и ниским нивоом културе (толико често доминантном на нашим просторима и у периодима мира), „Београдска харфа“ би и на симболичном плану могла пожелети једну другачију перспективу његовим житељима и другачију добродошлицу свим гостима, сличну оној коју сам мост упућује већ при првом погледу из авиона на панорами главног града.



Сл. 1. Моси на Ади (преко Аде), 2011. Београд



Сл. 2. *Erasmusbrug*,
1996. Роттердам,
Холандија



Сл. 3. *Vasco da
Gama*, 1998.
Португал



Сл. 4.
Øresund, 2000.
Данска-Шведска



Сл. 5. *Millau
Viaduct*, 2004.
Француска



Сл. 6. Мосту Rio-Antirio (Charilaos Trikoupis), 2004. Грчка



Сл. 7. Hangzhou Bay Bridge, 2008. Кина



Сл. 8. Stonecutters Bridge, 2009. Хонг Конг

SUMMARY

RES PUBLICA contains sixteen articles on a wide range of topics related to culture, politics and religion. The articles are divided in two chapters:

(RES) PUBLICA

The Defeat of Education in the Age of Digital Technologies

In this article the author analyzes current issues in higher education, focusing on Serbia and the South-eastern European region, but he also reflects on the situation in Western Europe and USA. The field of humanities seems to be most affected by the recent reforms in higher education in Europe. The crisis of higher education and its accessibility is also visible in USA, with the process of “corporatization” (including privatization) of higher education. The situation is especially in countries like Serbia, where many institutions of higher education (especially the private ones) seem to be lacking basic professional as well as ethical standards.

The author points out that this can have very serious consequences toward the entire society, such as the lack of well-educated professionals, which is directly related to a faster and more successful social development. On the other hand, if the general population is poorly educated (which includes many of those who, formally, received university diplomas but without real education) it can cause serious problems in functioning of the democratic procedures,

values and institutions, together with the erosion of the civil society.

This situation can seem somewhat paradoxical, given the new information technologies and their accessibility. They enable faster communication and easier access to relevant information, both from the professional and social/political spheres. However, if we carefully analyze the nature of the new technologies and their usage in each particular society, we may conclude that accessibility of new technologies does not correspond directly to the increase in the level of education in each particular context. To maximize the positive influence of the new information technologies on (both formal and informal) education, it is necessary to use them in an adequate way, which will prevent simplifications, reduce propaganda influences and the “copy-paste” culture that can seriously damage not only our awareness of the facts but also our ability to critically think. Attempts to diminish those aspects of higher education that affirm critical thinking can be seen both in the developing and in the developed industrial countries. In such a situation, the role of new technologies becomes critical on a global scale, since the way we use technological innovations (e.g. internet) defines to a significant extent the possibility of affirmation of critical thinking and our ability to access relevant information, as well as the outcomes of the entire educational process.

The Crisis of Democracy?

The author analyzes the crisis of democratic capacities in many countries of the western hemisphere. Although most European and other advanced industrial countries do formally accept democratic institutions, values and procedures, one can notice serious deficiencies in the democratic culture. Moreover, the concept of democracy is very often used as an ideological weapon to rationalize and justify extremely

undemocratic and anti-human aims (such as aggressive military campaigns). On the other hand, some conservative circles, including many Christian traditionalists, openly argue against democracy as a secular and, therefore, non- or anti-Christian form of government.

The author argues in favor of an authentic concept of democracy from the point of view of Orthodox Christianity. He gives a short description of the history of modern democracy and explains some of the necessary elements/ideals of a functioning democracy that include not only free elections but also the rule of law, basic human and political freedoms and rights, educated citizens, free circulation of ideas, and decent living standards for all members of the society (including social security, health care and accessible education). In spite of the fact that from a Christian perspective there is no ideal form of government in history (since the only ideal society is the Kingdom of God as an eschatological reality), the values and standards that constitute the very foundations of the modern idea of democracy are closer to Orthodox Christian anthropology than any previous forms of government. The author concludes that instead of rejecting the very concept democracy and values related to it (because of the current corporate attacks on democracy, violence that many “democratic” countries exercise in the world, “partocracy” and “mediacracy” that often replace authentic democracy), we should try to revive the basic principles of democracy and strengthen the capacity of the civil society to respond to these challenges.

The Consciousness of Our Time: Noam Chomsky

This article gives an insight into the basic principles of Noam Chomsky’s political philosophy and his activism. Chomsky belongs to the tradition of the world’s greatest humanists and intellectuals, whose

work and life helped in understanding the complex reality we live in. At the same time, he has been the source of inspiration for many people in their attempts to change some aspects of that reality and to improve their living conditions.

Quo Vadis Europa?

In this article the author analyzes the current political situation in Europe. He focuses on the economic and political crisis within the EU and the threats for peace, security and prosperity on the continent. He points out that the crisis of Euro and the permanent tensions between national governments and the central EU authorities is just one aspect of the underlying political processes that can reshape the basic idea of the European Union, as it was envisioned more than half a century ago. The need for a stronger and more integrated EU, in which the central executive institutions would be able to respond more effectively to the economic and other challenges, poses questions about the role of Germany as the strongest economy and the dominant power in such Europe, and the future of European democracies. The author also reflects on those positions that see the current situation in Europe as the rise of the “Fourth Reich.” He warns of growing nationalistic and racist ideologies and practices in many central and western European countries, which is a potential source of future conflicts and tensions. He also points to the strong connection between the multinational corporations and local governments that, together with the economic crisis and the rise of nationalism, may lead to a gradual decline of the democratic culture in Europe.

Religious and National Identity in the Context of EU Integrations

The author analyzes in this article the process of EU integrations in connection to the national and

religious identity. To answer the question *what is the role of national and religious identity* (particularly in Serbia) *in the process of EU integrations?* the author explains the connection between the national and religious identities from the point of view of Orthodox Christian theology. He analyzes the position of Orthodoxy toward the concepts of state and nation, pointing to the discrepancy that exists between the basic doctrinal/theological positions that can be characterized as an “Orthodox anarchism” (skepticism toward any illegitimate exercise of power, authority and subordination in the social/political sphere) and concrete historical practices and particular theological discourses that supported them. He explains fundamental differences and even immanent conflict between the Christian, on the one side, and national or ethnic identities on the other. The reasons for the traditional confusion between these identities and the constant attempts to give a religious justification to political institutions, oppression, and imperial aspirations of political agents, lie in the institutional aspect of religion. The author makes a distinction between the institutional Christianity and the “mystical” or “eschatological” Christianity. Based on this distinction, the author reflects on the sphere of the political primarily in practical and functional terms. This means, contrary to what generations of Christian theologians have been trying to do, that it is not necessary to give metaphysical or mystical foundations to political constructs (such as states and nations) or political processes, although they can be analyzed/criticized from the point of view of Christian anthropology, based on the consequences of these processes toward the quality of life of all human beings in the given society.

The author concludes that the current process of EU integrations should also be analyzed primarily from the perspective of practical, political and economical

consequences and benefits. Orthodox faith and Orthodox Christian identity should be, therefore, indifferent to this process. If the EU integrations bring concrete, practical benefits for the citizens, there is no reason for Orthodox Church or Orthodox faith to be opposed to them; the Orthodox identity will not be affirmed or negated.

Pro and Contra “Tolerance”

This article explores “tolerance” as one of the key concepts in the contemporary politically correct speech. Very often, “tolerance” is prescribed as a solution to many social and political issues. This raises many questions as to the function of such a concept in modern society and its ability to solve concrete problems related to national, ethnic and other tensions. To merely “tolerate” those from the social, cultural or economic margins can be understood as a fake solution to real problems; it can serve other purposes as well, apart from preventing conflicts and tensions between the “outsiders” and the “mainstream.” To “tolerate” them may very well mean to leave them in their isolation, suffering, poverty and exclusion.

On the other hand, many Christians argue against the modern concept of “tolerance” on different grounds. They point out that “tolerance” is an inferior understanding of the inter-personal relations compared to the Christian understanding of love and self-sacrifice for other human beings. While the author affirms this position in principle, he also stresses that many of those who criticize the concept of “tolerance” from the Christian perspective are unable in practice to rise even to this basic level. The author argues that while the optimum of the inter-personal relations should be love and the readiness to sacrifice ourselves for others, tolerance and acceptance of otherness (even if that means the lack of communication

in order to prevent harassment of any kind) must be kept as the minimum.

Orthodox Church and Socio-Economic Development

This is one of the first attempts to analyze modern economic models and the problem of social development from the Orthodox Christian perspective. The author points out that in spite of the fact that ten out of twelve countries, in which Orthodoxy is both traditional and dominant faith, are European countries (one is Euroasian), none of them can be counted among the rich and developed societies. In spite of the fact that the present situation can be, to certain extent, explained by various historical circumstances (e.g. long period of Turkish occupation of many of these countries), one can also wonder if there is something in the very teachings, practices and culture of Orthodoxy that contributed to it? One inevitably thinks of the relation, established by Weber, between the capitalist development in the West and the "protestant ethics." The author points to ideologisations of the Orthodox faith that offered theoretical articulations of many (unacceptable) social and political practices in the past. In these ideologisations (such as the famous cult of empire and the emperor, which can be traced back to Roman/Byzantine empire) Orthodox Christianity has been misused in support of particular forms of government that have no connection to authentic Christian teachings and values. Some of these concepts and practices represent an obstacle to the process of modernization and a faster social and economic development. On the other hand, in all of these countries we find very developed informal social networks that are aimed at mutual support and care for other human beings.

The author concludes that *authentic* Orthodox anthropology, with its focus on the unique value

of each human being, freedom, justice and human dignity, can be helpful in formulating an economic model which will allow the society to grow in all of its aspects, rising at the same time the awareness of the significance of each human being and developing effective instruments for help to those in need (through some form of the *welfare state*). Another important aspect of this economic model must be the protection of the environment, perceived by the Christians as part of God's creation.

The Spectacle of the Ephemeral

In this article the author analyzes the idea of progress as one of the basic aspects of modernity. However, he warns that this idea can be transformed into a “bad progressivism.” This is clearly visible in the consumerist mentality. Consumerism represents the “metastasis” of the “bad progressivism.” Consumerism is not only the logic of the market/profit oriented ideology anymore, but a major cultural phenomenon based on the imperative for a constant change and a constant consumption of the “new.” Consumers of “news” and such “innovations,” that are not really innovative, behave as addicts who depend on the new stimuli. This insatiable thirst for “new” stimuli leads to a paradox — everything becomes increasingly outdated. The logic of *Facebook* is a good illustration of this; “news” (new Facebook posts) last for a couple of hours, maximum a day, and become replaced by “new” stories that, just as previous ones, do not bring any news. We enter, thus, the times of “aposteriority.”

Another significant example of this logic is the exploitation of *youth* in our culture. Youth is an omnipresent market product and one of the most desirable qualities, in spite of the fact that we cannot define what “young” or “old” is. These categories are both biologically and culturally determined; a person can be “young” in one context and, at the same time,

“old” in a different context. The author also warns of the dangers hidden in the absolutization of all general categories (especially those that a person has no control over) that become then the criterion for judging the value and achievements of concrete, particular persons. This is also the case in the exploitation of youth as a value *per se*, which has been one of the crucial characteristics of all totalitarian regimes (e.g. Fascism and Nazism).

The author concludes that “bad progressivism” is a spectacle of the ephemeral, which virtualizes and dehumanizes human beings, reducing them to particular qualities and categories suitable for a mass-consumption, which tends to continue indefinitely.

The (In)Stability of Memory

In this article the author addresses the question of memory as one of the most important ideas in Christianity. Memory connects what *was* with what *is* and what *will be*.

The act of remembering constructs the past. This memory is always, by definition, exclusive. Selective (and manipulative) memories create history. Contemporary mass-media act like a giant machine which manufactures memories and, thus, histories.

The author explores two different types of memory that occur within the Christian tradition. One is the “negative conservatism,” which takes the past as the criterion for the present and the future. The other is “Christian progressivism,” which is oriented toward the future and the *eschaton* as the source of truth and meaning. To remember in a Christian way means to affirm God’s memory as the only relevant one; it is His memory (presence in His mind) which gives the very being to all creatures.

This has important consequences toward the process of reconciliation and “healing of memories.” We

become aware that forgetfulness is the immanent part of memory. The art of memory consists in choosing what (and how) to remember and what (and how) to forget. The author suggests *remembering* of the eternal value of each human being and the eschatological criterion of truth as a way of constructing a memory which can avoid traps of ideological and exclusivist memories that can always be politically used, as a basis for future conflicts.

RES (PUBLICA)

How to Remember?

This article focuses on the way the art historical narrative has been constructed. He explores how particular artworks, authors and stories become parts of the universal (official) history of art. He points to the immanent politics and ideological functions of the “art world” within the modern (bourgeois) society. The way the contemporary art world functions, makes us realize that the only “real nature” of art and art history, as modern constructs, lie in their social and political function within the modern western society.

Necessary Images: Mass Media and the Kingdom of Perishable

The author analyzes the aesthetics of the contemporary mass-media as the peak of the modernist idea of *image* as an autonomous aesthetic reality. Electronically generated mass-media images are able to produce more effective, more beautiful and more seductive representations compared to traditional visual media. They become capable of transmitting political and ideological messages more effectively, not by the narrative they depict but primarily by their aesthetic properties. In the combination of their aesthetic qualities and their supposed documentary (mimetic)

character (that we expected from visual representations since the first theories of image) lies the manipulative power of contemporary multimedia images.

Beauty Will Destroy the World?

The article explores two types of *beauty* that correspond to Dostoevsky's aesthetic differentiation between the beauty that has power to "turn the world upside down" and the beauty that can "save the world."

The first type of beauty, which bears the potential to "turn the world upside down," the author calls "entertaining" beauty. The author argues that this type of beauty is dominant in our contemporary media culture, and can be seen in billboards, TV shows and commercials, as well as in interactive internet images. He focuses especially on multimedia images as they appear in pornography and virtual "social networks" such as Facebook.

The second type of beauty is the "ecstatic" beauty, which is inherent to what the author calls *Orthodox Christian aesthetics*.

The Face of the Messiah

This article gives a concise overview of the evolution of Christ's image through the history of art. The article first examines the written records of Christ's physical appearance and traditional narratives about the *authentic* ("not made by hand") images of Christ. He analyses the first preserved images of Christ in catacombs and continues with medieval art and subsequent periods in art history. The author chooses the most characteristic representations from various periods, up to contemporary art. All of the chosen examples represent the Messiah in a specific way showing, at the same time, the most important elements of the style and period they were made in. The author also includes images of Christ from non-western countries,

such as modern African, Japanese and Chinese religious painting.

Faith Written in Stone: the Mosaic Workshop of the Centro Aletti

The focus of this article is the *Centro Aletti*, one of the most important contemporary workshops for Christian art from Rome. Under the artistic and spiritual guidance of Fr. Marko Rupnik, this studio is the major contemporary mosaic workshop. The style of these mosaics combines visual properties of the early Christian and Byzantine art, with a new and authentic visual language. Their innovations in techniques, the materials they use and the strength of their visual arrangements make these mosaics one of the most important manifestations of contemporary Christian liturgical art.

Toward Some of the Basic Theological Presuppositions of Contemporary Orthodox Architecture

In this original and in many respects unique study the author explores some of the basic questions related to contemporary Orthodox Christian architecture. He reflects on the questions of style, relevancy of previous historical periods, relation between the sacred space and the liturgy, and the role of architects, church hierarchy, members of the local Christian community and other citizens (including non-believers) in construction and design of new Church buildings. The author points to certain conservatism in modern/contemporary Christian architecture, which can be seen in different Christian traditions as well as in the sacral architecture in general. To keep “authentic” styles from the past is often perceived as a part of the confessional identity.

To access theological foundations that can be useful in articulation of the principles of contemporary Orthodox Christian architecture, the author explores the Old Testament roots of the Judeo-Christian sacral architecture. He questions the status of the tradition and the past in determining present forms of church buildings by pointing to the Tabernacle. The Tabernacle as the prototype for later structure of the Christian architecture was made according to an eschatological image; its “original” (prototype) comes from the future. Therefore, the roots of Christian architecture, as well as the roots of Christian liturgy, should be sought in the *eschaton*, in the Kingdom of God.

After examining theological and historical aspects of Christian architecture, the author concludes that there is no need to give a canonical status to any of the styles from the past, nor is it necessary to imitate any of them. The plurality of forms from the history of Christian architecture show that their real prototype was not in the past, but in the future. Therefore, the author advocates a free, creative and responsible approach to the question of contemporary Orthodox architecture, which will take into account many different factors, such as needs and preferences of the concrete liturgical community, urban context in which the church will be located, modern materials and the visual language which will creatively articulate the presence of the Christian faith in modern times.

The Belgrade Harp

In this article the author analyzes aesthetic properties of the new “Ada” bridge in Belgrade. This bridge has been recognized as one of the most successful constructions of its kind.



ДР ДАВОР ЦАЛТО
(1980. ТРАВНИК)

Професор историје и теорије уметности, и религиологије. Директор Института за студије културе и хришћанства. Предавао је на више европских и америчких универзитета, укључујући и универзитете у Прагу, Индијани и Њујорку. Аутор је пет књига и више студија и чланака у којима се бави питањима из домена савремене уметности и културе, културне теорије и теологије.

Као уметник ствара у медијима сликарства, графике, објеката, видео уметности, инсталација и интервенција у простору. Радове је излагао је на преко двадесет самосталних колективних изложби.

Добитник је више престижних међународних награда.

Davor Džalto is a professor of religion, history and theory of art, and director of the Institute for the Study of Culture and Christianity. He received his PhD from the University of Freiburg (Germany), becoming the youngest doctor of philosophy in Germany and Southern East Europe. He has thought at many European and American Universities, including Indiana University, Fordham University, University of Nis and University of Prague. He published five books and over forty scholarly articles and essays. His research interests cover various fields, from history and theory of art, to theology, cultural studies and philosophy.

As an artist, Davor Džalto is active in painting, objects, installations, actions and video art. He has exhibited artworks at numerous one-man and group exhibitions in Europe, and USA.

He obtained many prestigious awards and fellowships for his academic achievements.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-67
130.2

ЦАЛТО, Давор, 1980-
Res Publica : изабране студије и есеји /
Давор Џалто. - Пожаревац : Епархија
браничевска, Одбор за просвету и културу ;
Београд : #Богословско друштво #Отачник, 2013
(Крагујевац : Графостил). - 190 стр. : илустр.
; 20 см. - (#Библиотека #Филозовско-теолошка
библиотека ; #књ. #1)

Тираж 300.

- Др Давор Џалто (1980 Травник): стр. 190.
- Напомене и библиографске референце уз текст.
- Summary.

ISBN 978-86-87329-22-5 (Епархија)

COBISS.SR-ID 197789196