

Петар Милосављевић

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Петар Милосављевић

ИЗАБРАНА ДЕЛА

Приредили

Слободан Костић

Вера Милосављевић

Пето коло

Српска писма

Идеје југословенства и српска мисао

Обнова логоцентризма

Српско питање и србистика

Петар Милосављевић

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Књиготворница Логос – Ваљево
Јасен – Никшић – Београд
2009.

САДРЖАЈ

УВОД

Предмет и циљ књиге (9). – Непосредни повод за настанак ове књиге (10). – Методолошки репертоар идеја (11).

ЧИЊЕНИЦА КАО ДОГАЂАЈ

Чињеница као догађај (15). – Витгенштајн (18). – Чињеница као случај (21). – Шта значи реч догађај (23). – Структура догађаја (24). – Конкретан човек као догађај (25). – Ту-биће као догађај (27). – Цивилизација као догађај (28). – Откривање Лепенске цивилизације као догађај (30). – Драгослав Срејовић као догађај (23). – Лепенски Вир као вишедимензионални и вишезначни догађај (30). – Лепенски Вир као догађај од пре 9.000-6.000 година (31).

ЧОВЕК КАО БИЋЕ ПРОДУЖЕТАКА

Човек као биће продужетака (37). – Човек и његови продужеци (38). – Људски продужеци као принципијелно питање (45). – Примери људских продужетака (47). – Породица као човеков продужетак (48). – Друштво коме човек припада као продужетак (49). – Институције као човекови продужеци (50). – Религија као човеков (људски) продужетак (50). – Духовне делатности као човеков продужетак (52). – Научне дисциплине као човекови продужеци (53). – Злоупотребе људских продужетака (53). – Међуљудско усклађивање човекових продужетака (54). – Што је човјек, а мора бит човјек! (55).

ЛОГОС КАО НАЈВЕЋИ ЧОВЕКОВ ПРОДУЖЕТАК

Логос као највећи човеков продужетак (59).

ЛОГОС. – Разна схватања израза логос (62). –Проблем порекла и почетног значења израза логос (64). – Логос као конкретни тоталитет (65).

ПРОБЛЕМ РАЗДВАЈАЊА БИТНОГ ОД НЕБИТНОГ, ИСТОГ И РАЗЛИЧИТОГ (65)

ЛОГОС У ФИЛОЗОФИЈИ СТАРЕ ГРЧКЕ.- **Супстанцијализам** (72).- Логос као архе (72). Парменид и откриће супстанције (73). – Дискусија о супстанцијализму (Спор око универзалија) (75).- **Релационизам** (77). - Логос као заједничко у различитом: душа ствари (77). – Логос као однос, ред, поредак (78). – Питагорин логос (78). - Логос као борба супротности (80). - Логос као миксис и логос као ерос (82). – Логос као релација човек – човек (87). – Реторика (88). – Логос као корелатив – поетика (90). – - Решење субјек-објект релације (91). - **Логоцентризам** (92). – Логос као ум (92). – Логос и учења о логосу (96). - **Спознаја логоса: главни резултат античке грчке филозофије.**

ЛОГОС У ХРИШЋАНСКОЈ ЦИВИЛИЗАЦИЈИ (98)

ДЕКОНСТРУКЦИЈА ЛОГОЦЕНТРИЗМА (107).- Три филозофске парадигме Карла Ота Апела (108). – Ниче (109). – Достојевски и руски истинотражитељи и боготражитељи (112). – Лаза Костић (114). - Божидар Кнежевић (126). - Филозофи с краја 19. века и доминантна мисао 20. века (128). – Отварање питања језика (129). – Хусерл и Хајдегер (130). – Витгенштајн: језик као игра (132).

СЕМИОЛОШКА ПАРАДИГМА

Семиолошка парадигма (137). – *СЕМИОЛОГИЈА* . – Природа знака (141). – Врсте знакова према сосировској оријентацији (145). - Персова подела знакова (145).

СЕМАНТИКА. – Сосирова концепција структуре знака (148). – Персова концепција знака (149). – **Кентауризација семиолошке парадигме** (150).– Могућности тумачења са становишта персовске концепције (162). – Коментар различитих схватања знака (170).

СИНТАКСА. – Денотација и конотација (172). – Текст и контекст (174). – Концепција књижевноуметничког дела као јединства текста и контекста (175). – Текст у схватању постмо-

дерниста 177). – Текстуралност и текстуализација (179). – Садржај текста (182). – Књижевно уметничко дело у схватању Ролана Барта и Жерара Женета (183). – Интертекстовност и контекст (184). – Две перспективе (185). – Контекстуализација (186).

ПРАГМАТИКА. – Прагматика и обнова реторике (189). – Обнова аристотеловске идеје о логосу комуникације (190). – Логос у основи комуникације (191).

ЛОГОС ЛЕПЕНСКОГ ВИРА

Општи део (195). – Знаковни систем Лепенског Вира (197). – **Супстанцијализам Лепенског Вира** (200). – Архе (200). – Логос као супстанција и парадигма (202). – **Релационизам артефаката Лепенског Вира** (205). – Логос као однос елемената станишта (205). – Логос као однос човека и света (206). – Откуда они „загонетни троуглови“ (212). – **Логоцентризам Лепенског Вира (213).** – Човек Лепенског Вира као део организоване заједнице (215). – Поруке Лепенског Вира (213). – Логос и графика Лепенског Вира (215).

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Јустин Поповић као догађај (222). – Јустин Поповић као писац, херменеутичар и филозоф (224). – Филозофско дело Јустина Поповића (225). – Логос – окосница јединства филозофске и теолошке мисли (226). – Проблем отуђења човека и појам Богочовека (232). – Човекобог и Богочовек; хуманизам и логоцентризам (241). – Светосавска филозофија друштва (245). – Светосавска филозофија вредности и мерила (246). – Светосавска филозофија просвете (249).

ЗАКЉУЧЦИ

ДОДАТАК

Обнова логоцентризма (258)

Н а в е д е н а л и т е р а т у р а (263)

Регистар имена (265)

УВОД

Предмет и циљ књиге

Ова књига представља наставак разматрања изнетих у мојој књизи *Логос и парадигма* (2000) у којој су тражени и давани одговори на четири основна питања. И питања и одговори саопштени су већ у њеном *Предговору*. Они гласе:

1. Од чега се састоји све што јесте? – Мој одговор је да су то – чињенице.
2. Како се чињенице организују? – Мој одговор је да се чињенице организују на начин парадигме.
3. Шта стоји у основи парадигме? – Мој одговор је – логос.
4. Како се долази до логоса? – Мој одговор је - помоћу теорије и метода.

Према одговорима на ова четири основна питања и сачињена су четири поглавља у овој књизи. Она се зову: *1. Чињенице, 2. Парадигма, 3. Логос, 4. Теорија и метод.*

Међу тако постављеним питањима и датим одговорима има оних који спадају и сферу онтологије (превасходно је то прва тачка), оних који спадају у сферу епистемологије (превасходно друга и трећа тачка) и оних које спадају у сферу методологије (превасходно четврта тачка).

У средишту истраживања ове нове књиге не траже се одговори на поменута питања. У њеном средишту је човек. И човек се схвата као чињеница; и сви одговори који се тичу човека граде се на томе појму. Али да би се та чињеница – најважнија којом се уопште можемо бавити – могла осветлити, нужно је било да се поставе и нова питања и да се дају додатна осветљења.

Нова питања и одговори овако гласе:

1. Како треба схватити чињенице? – Мој одговор је да их треба схватити као конкретне догађаје.

2. Како треба схватити човека као чињеницу? – Мој одговор је: да човека треба схватити као биће обдарено способношћу да се служи продужецима.

3. Који је човеков највећи и најкарактеристичнији продужетак? – Мој одговор је: да је то логос.

4. Шта регулише човекове продужетке? – Мој одговор је: да су то системи знакова устројени по семиолошким парадигмама.

И ова књига, као и претходна, има четири дела. Они се зову: 1. *Чињенице као догађаји*, 2. *Човек – као биће продужетка*, 3. *Логос – као највећи човеков продужетак*, 4. *Семиолошка парадигма*.

Међутим, ова књига има и пети део. Он је посвећен генералном решењу отворених питања и зове се *Обнова логоцентризма*.

Непосредан повод за настанак ове књиге

Настанак ове књиге подстакнут је нарочитим поводом. За време бомбардовања наше земље 1999. године на Новосадском универзитету током априла држани су протестни скупови наставника и студената. Из дана у дан, неколико недеља, од 11-12 часова, смењивала су се по три говорника са излагањима која нису смела да буду дужа од 15. минута. Своје слово, под насловом *Обнова логоцентризма*, ја сам одржао 13. априла. Оно је касније објављено у *Радовима* Филозофског факултета на Палама без измена (2003/3).

Ова књига настајала је у годинама после бомбардовања. Њену основу чине предавања која сам у оквиру постдипломских студија држао студентима у Новом Саду, Никшићу, на Палама, у Бања Луци, Сомбору и Косовској Митровици.

Методолошки репертоар идеја

Иако по ужој струци нисам професор филозофије већ професор методологије проучавања књижевности, филозофске проблеме из своје уже струке нисам могао да заобиђем чак и да сам

хтео. Дисциплина у чијем сам изграђивању и сам учествовао тражила је и филозофско, а не само књижевнотеоријско утемељење. Неке од ставова преузимао сам од других а до неких сам морао сам да дођем. Сливовито речено, ја сам узимао са неког имагинарног „шведског стола“ идеја и, попут других филозофа, направио сетове властитих комбинација. Те комбинације, а не саме идеје, туђе или моје, одликују и моју ауторску стратегију за коју могу да буду карактеристични ови ставови и идеје:

1. Опредељење за став да је логос основа свега што јесте, а не одсуство логоса. То опредељење не значи да је све логосно што постоји и што се тако чини, већ да је логос у основи процеса у којима се све постојеће нарушава и обнавља.

2. Затим, то је опредељење са позитивним предзнаком за главне појмове-идеје Платонове метафизике: истина, добро и лепо, а против њихове деконструкције. (Свеједно да ли се то чини под знаком деконструкције метафизике или некако другачије).

3. Опредељење да постоји нешто такво као што је истина, за чиме вреди трагати, а против опредељења да се треба задовољити симулакрумима.

4. Опредељење за оптимистички смер филозофирања који је израз стратешки усмерене воље да се за конкретног човека нађу конкретни излази.

5. Опредељење за ново и другачије тумачење основне филозофске релације, тзв. субјект-објект релације. Та двочлана релација у мојим теоријским књигама је представљена као трочлана релација: субјект-праксис-објект.

6. Опредељење за дијалектику конкретног тоталитета на супрот холистичким и фракталистичким ставовима. Јер дијалектика конкретног тоталитета разрешава очигледне супротности ових оријентација.

7. Опредељење за схватање процеса као деструктуризације-структуризације-деструктуризације, наспрам схватања процеса као деконструкције.

8. Опредељење за тумачење односа међу појавама помоћу појма кореспонденције а не помоћу појма разлике. Јер појам

кореспонденције укључује у себе и идентитет и разлику, и сличност и разлику, а не само разликовност.

9. Опредељење не само за критички већ и за метакритички однос према другим идејама и ставовима.

10. Опредељење не само за једну оријентацију у семиологији, оријентацију сосировску, како се по правилу чини, већ за укључивање и друге оријентације у семиологији, персовске. У пракси то значи опредељење за комплементаран приступ тим оријентацијама. А то даље значи и прихватање последица које тај избор производи.

Поводом овог сета комбинација могу да кажем следеће. Већ од Сократа и Платона нема сасвим „оригиналних“ филозофа. Сви мислиоци имају или морају да имају неки однос према својим филозофским претходницима. Њихова оригиналност се може састојати у избору а још више у комбинацији преузетих идеја. Природно је да се уз преузето јављају и властити доприноси. Мој циљ у овом подухвату није био да будем оригиналан, већ да покушам да решим проблеме које други нису решавали или решили.

Испало је тако да ми филозофске амбиције и нису скромне. Моја нескривена амбиција је да овом књигом допринесем изласку из ћорсокака у који је савремена филозофија довела свет. Наспрам владајућег тренда у савременој филозофији – деконструкције логоцентризма – ја у овој књизи нудим посве другу опцију: обнову логоцентризма.

ЧИЊЕНИЦЕ КАО ДОГАЂАЈИ

ЧИЊЕНИЦА КАО ДОГАЂАЈ

Кад је књига *Логос и парадигма* била објављена, од више зналаца чуо сам примедбу да је чувени филозоф Лудвиг Витгенштајн, у свом *Трактатусу*, већ био изнео теорију по којој се свет раставља на чињенице, а да он у мојој књизи није поменут. Исту примедбу чуо сам и пре него што је књига била објављена од професора Мирка Аћимовића, који је био рецензент књиге и чије сам друге примедбе са захвалношћу прихватио.

Сасвим је тачно да је у мојој књизи избегнута полемика са Витгенштајном јер би она отворила нове проблеме. То су проблеми којима се бави тек ова књига. У књизи *Логос и парадигма*, јасно је стављено до знања да се, у концепцији растављања објекта сазнања на чињенице нисам ослањао на нечије филозофске концепте, већ сам се ослањао на свој истраживачки поступак у изради докторске дисертације о Настасијевићу. Пишући дисертацију имао сам амбицију да направим добар научни рад о поетици овог писца. А да бих то урадио, решио сам да Настасијевићево дело као целину (тј. као тоталитет) разбијем на све ситније и ситније делове. Тако је сваки од тих конкретних делова могао да се схвати као чињеница: и Настасијевић као целина, и жанрови којима се Настасијевић бавио (песме, приповетке, драме, есеји) али и поједини стихови и делови стихова и поједине речи и поједини гласови и поједини нагласци. Разглобити Настасијевића као стратификовану целину и то до најситнијих саставних делова, и поново га моћи склопити, то је, по мени, значило разумети га и моћи га на аутентичан начин интерпретирати.

Главни мислилац на којег сам се у том подухвату могао да се наслоним није био Витгенштајн са својом концепцијом чињеница. Витгенштајн је могао да разбије свет на чињенице, али после није могао и да га састави. Он није имао у виду логос који те чињенице повезује. Мислиоци на које сам се наслањао да бих

задатак успешно решио били су чешки филозоф Карел Косик и српски математички феноменолог Михаило Петровић Алас. Косик је на једном месту у својој главној књизи *Дијалектика конкретног* дефинисао чињенице као «шифре стварности» и према њима се доследно односио као према конкретним тоталитетима. Алас није образлагао своју концепцију на основу које се свет састоји од чињеница, али је она иманетна његовом делу. На другојачији начин од Косика, и Алас је имао посла са конкретностима, тј. са конкретним чињеницама.

Алас је тежио да буде научник а не филозоф. Да би одговорио на питање шта су то научни модели, односно шта су то метафоре у поезији и у науци, Алас је у својој књизи *Метафоре и алегорије* (која је посмртно објављена 1968) навео бројне примере. Само наведени примери износе 13 страница књиге. То значи да је он своју тезу хтео помно да провери.

Следећи Аласову праксу, и ја сам у књизи *Логос и парадигма* навео мноштво разноврсних примера да бих показао како се све израз *чињеница* може употребити. Потпоглавље *Примери разних чињеница* гласи овако:

Чињеница може да буде много шта.

Чињеница је и и космос, и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој мрежи, кап росе на лишћу.

Чињеница је гвожђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Чињеница је и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Чињеница је бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Чињеница је љубав Тристана и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка; благослов који је Растко Немањић примио од оца Стефана.

Чињеница је радост док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сам доживео у Сопотанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Чињеница је Толстој, чињеница је и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, чињеница је *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Чињеница је и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомену* Бранка Радичевића, десетерац у нашим епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу. (2000:18-19)

Држећи предавања о овим темама, проверавао сам више пута код својих студената да ли се израз чињеница у сваком наведеном примеру може употребити и увек сам добијао потврдан одговор.

Проверавао сам, такође, и да ли израз *конкретни тоталитет* може у пуној мери да замени израз *чињеница*. Чинио сам то да бих потврдио тезу из књиге *Логос и парадигма*. Такву проверу можемо учинити и сада тако што ћемо у овом списку разних примера израз *чињеница* заменити изразом *конкретни тоталитет*. Ево шта добијамо:

Конкретни тоталитет може да буде много шта.

Конкретни тоталитет је и космос, и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој мрежи, кап росе на лишћу.

Конкретни тоталитет је гвозђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Конкретни тоталитет је и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Конкретни тоталитет је бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Конкретни тоталитет је љубав између Тристана и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка; благослов који је Растко Немањић примио од оца Стефана.

Конкретни тоталитет је радост коју осећам док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сасм доживео у Сопотанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Конкретни тоталитет је Толстој, конкретни тоталитет је и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, конкретни тоталитет је и *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Конкретни тоталитет је и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомену* Бранка Радичевића, десетерац

у нашим епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу.

Изрази *чињеница* и *конкретни тоталитет*, међутим, нису једини који би се на овај начин могли заменити. Постоји још известан број израза, са филозофским значењем, који би се могли наћи на месту израза *чињеница* и *конкретни тоталитет*. То су, пре свега, Анаксимандров израз *апејрон* или Лајбницов израз *монада*.

Прва реченица, са ослонцем на израз *апејрон*, тада би гласила: *Апејрон је и Космос и звезда Даница, и Земља и Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој мрежи, кап росе на лишћу.*

Реченице са изразом *монада* би гласиле: *Монада је Космос и звезда Даница, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој цеви.*

И пре него што се такве замене термина доведу до краја, постаје јасно да су ови изрази непогодни зато што филозофске концепције које стоје иза њих означавају ипак нешто неодређено. Оне кажу: неко *x* је у основи свега што постоји, а то *x* можемо звати *апејрон* или *монада*. После ових провера, остаје убеђење да се од наведених израза у значењу, које је у пуном смислу прихватљиво, могу применити изрази: *чињеница* и *конкретни тоталитет*.

Али остаје и потреба да се позабавимо и самом Витгенштајновом идејом да се свет може раставити на *чињенице*.

Витгенштајн

Витгенштајн (1889-1951) данас је поново популаран и то као претеча филозофије деконструкције и постмодернизма. За живота је објавио само једну књигу и један чланак; објављена књига се зове *Tractatus Logico-Philosophicus* (1923, на немачком). Тек после његове смрти објављено је више његових дела, међу њима и књига *Филозофска истраживања* (1953, на енглеском). Поменуте две књиге спадају међу најутицајније у историји филозофије.

Иван Коларић, у првом издању књиге *Филозофија* (1998) овако је представио, на основу цитата, седам основних теза Витгенштајновог *Трактатуса*. Свака од ових теза је у Витгенштајновој књизи разрађена у више тачака. То су ове тезе:

1. Свет је све што је случај.
2. Оно што је случај, чињеница, јесте постојање саме ствари.
3. Логичка слика чињеница јесте мисао.
4. Мисао је смисаони став.
5. Став је истиносна функција мисаоних ставова. (Елементарни став је истиносна функција самог себе).
6. Ако је дата општа форма како је саграђен један став, онда је дата и општа форма како се из њега операцијом може произвести неки други.
7. О чему се не може говорити, о томе се мора ћутати.

И друга Витгенштајнова наведена књига, такође би се могла изложити у виду теза. И у њој је овај филозоф отворио много проблема, али сви они нису једнако важни. Најважнији су они који се односе: а) на чињенице, б) на пресликавање језичких чињеница, в) на проблем «породичних сличности» међу језичким чињеницама, г) на језик као игру и д) на проблем неизрецивог.

Ево како почиње Витгенштајнова књига *Tractatus logico-philosophicus* (у преводу Гаје Петровића; наводим све што је дато под тачком 1):

1. Свијет је све што је случај.
1. 1 Свијет је цјелокупност чињеница, не ствари.
1. 11 Свијет је одређен чињеницама и тиме што су то *све* чињенице.
1. 12 Јер, цјелокупност чињеница одређује шта је случај и, такођер, шта све није случај.
1. 13 Чињенице у логичком простору и јесу свијет.
1. 2 Свијет се распада на чињенице.
1. 21 Нешто може бити случај или не бити случај, а све остало може остати једнако. (1960:27)

Изразом случај Гајо Петровић је тачно превео немачку реч *der Fall*. Израз *der Vorfall* може се превести и као случај и као догађај. Израз *das Ereignis* може се превести само речју догађај. Ови примери показују да и на немачком, као и на српском, постоји извесна повезаност речи случај и речи догађај. Али и да међу њима има разлике. Израз случај вуче ка изолованости догађаја. Оно немачко *Vor* испред *Fall* упућује на нешто што је случају претходило, тј. на пред-случај. Зато се тај облик може повезати са речју догађај.

Витгенштајново разлагање света на чињенице тиче се онтологије: на тим појмовима заснована су његова онтолошка решења. Међу Витгенштајновим ставовима посебно су значајни они главни, обележени овако: (1) *Свијет је све што је случај* и (1.2) *Свијет се распада на чињенице*.

На питање да ли може опстати Витгентајнова теза о томе да се свет распада на чињенице добиће се тачан одговор ако се, у нашем скупу примера, уместо речи чињеница стави реч случај.

Случај може да буде много шта.

Случај је и космос, и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој мрежи, кап росе на лишћу.

Случај је гвожђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Случај је и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Случај је бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Случај је љубав између Тристана и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка; благослов који је Растко Немањић примио од оца Стефана.

Случај је радост коју осећам док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сам доживео у Сопоћанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Случај је Толстој, случај је и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, случај је и *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Случај је и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомену* Бранка Радичевића, десетерац у нашим епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу.

Ова провера показује да је неодржива Витгенштајнова теза да је чињеница случај. Ни сам Витгенштајн се у својој другој књизи, у *Филозофским истраживањима*, није држао истих теза; јавно се одрекао своје концепције. Упркос томе, Витгенштајн је постао помодни филозоф. Ова популарност данас није без основе. Ако је свет случај, односно ако је састављен од случаја, онда у том свету нема логоса. Филозофи који сматрају да у свету нема логоса или да логос треба деконструисати, могу се с правом позивати на Витгенштајна.

Чињеница као догађај

Ни став да се свет може разложити на чињенице, односно на конкретне тоталитете, није коначан домет размишљања и истраживања који нуде ова два мислилаца. Може се учинити још један корак, који би се састојао у томе да се чињеница не третира само као конкретни тоталитет, већ и као догађај. На питање: да ли се чињеница може схватити као догађај, одговор се може добити на два начин. Први је: да се провери како функционише употреба израза догађај уместо израза чињеница. Други је да се потврда тога налаза потврди у теоријској литератури.

Ево како изгледа ако се, уместо израза чињеница, стави израз догађај:

Догађај може да буде много шта.

Догађај је и космос, и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој цеви, кап росе на лишћу.

Догађај је гвожђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Догађај је и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Догађај је бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Догађај је љубав Тристана и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка; благослов који је Растко Немањић примио од оца Стефана.

Догађај је радост коју осећам док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сам доживео у Сопотанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Догађај је Толстој, догађај је и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, догађај је и *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Догађај је и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомену* Бранка Радичевића, десетерац у српским епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу.

Да је догађај нешто важно, што треба схватити као откриће нашег времена, имамо потврде и у филозофији и у физици. То може да потврди и следећи цитат из *Историје западне филозофије* Бертранда Расела, из њеног последњег одељка посвећеног филозофији логичке анализе, још конкретније: посвећеног теорији релативитета и теорији кванта:

Оно што је за једног филозофа значајно у теорији релативитета јесте замењивање простора и времена простор-временом. Здрав разум сматра да је физички свет састављен од «ствари» које трају у току једног временског периода и које се крећу у простору. Филозофија и физика развиле су појам «ствар» у појам «материјална супстанција», а сматрале су да се материјална супстанција састоји од честица које су врло мале и од којих свака траје у току времена. Ајнштајн је наместо честица ставио догађаје; сваки догађај има према неком другом догађају један однос који се зове «интервал», а који може да се на разне начине анализира у елемент-време или елемент-простор. Избор између ових разних начина био је произвољан, и са једног теоријског гледишта ниједан није могао да се претпостави другом. Ако су дата два догађаја А и Б, у различитим областима, може се утврдити да су по једној утврђеној конвенцији симултани, према другој да је А раније него Б, а према некој трећој да је Б раније него А. Али никакве физичке чињенице не одговарају овим различитим концепцијама.

Из свега овога, изгледа, следи да «грађу» физике чине догађаји, а не честице. Оно што ми сматрамо честицом треба сматрати низом догађаја. Низ догађаја који замењује једну честицу има извесна важна физичка својства и због тога захтева нашу пажњу; али он нема више материјалности него ма који други низ догађаја који бисмо ми произвољно могли издвојити. Отуда «материја» није последња грађа од које се састоји свет, него само један уобичајени начин повезивања догађаја у групе.

Теорија кванта потврђује овај закључак, али њен главни филозофски значај јесте у томе што она сматра да је могуће да су физички феномени дисконтинуирани. (1962:794-795)

Шта значи реч догађај

Реч догађај у српском језику има основу и има изведенице. Кад се пресече неко дрво на пресеку стабла виде се кружни прстенови. Они се зову *год* или *года*. Изрази: *кад год*, *докле год*, *што год* имају у основи подсећање на израз који у животу дрвета јасно означавају промене. Грчка реч историја у неким словенским језицима, нпр. у словеначком, гласи – згодовина. Смисао речи до-гађај везана је за те основе. Такође и речима раз-годити, пре-годити. Реч догађати има сличности са речима случити, десити, збити; реч догађај има сличности са глаголским именицама које су из њих изведене: случај, дешавање, збивање. Из тих именица проистичу значења која се у нијансама разликују. Реч случај упућује на појединачност догађања; реч дешавање на трајност и непрекидност догађања, тј. на сам процес; реч збивање такође упућује на трајност али и на резултат онога што се догодило: на само бит-је нечега. Берtrand Расел, у својој *Историји западне филозофије* бавио се и догађајима. Речи догађај он је већ употребљавао као термин са јасним значењем. Ево неколико његових реченица:

Догађаји сачињавају *грађу* света, и сваки је од њих кратког трајања. (1962: 87).

Од Ајнштајна наовамо растојање постоји између догађаја, а не између ствари, и обухвата исто тако време као и простор. (88)

„Супстанција“, у ствари, јесте погодан начин да се догађаји скупе у једну везу. Шта можемо ми да знамо о г. Смиту? Када га посматрамо, видимо један обрис боја; када га слушамо како говори, чујемо низ гласова. Верујемо да он, као и ми, има мисли и осећања. Али шта је г. Смит изван ових догађаја? Само имагинарни клин о коме, како претпостављамо, висе догађаји. (210-211)

У мојој књизи *Методологија проучавања књижевности*, у поглављу посвећеном историји књижевности, наводи се да грчка реч историја има два основна значења: она истовремено означава и догађај и причу о догађају. Прича о догађају може бити истинита, али и лажна, уз друге могуће комбинације. Догађаји, међутим, имају своју супстанцију и своју структуру. На њих се може гледати као на тоталитете, динамичке и конкретне.

Структура догађаја

Да и догађај има своју структуру могу да покажем на једном примеру. Године 1986, 2. новембра, имао сам тешку саобраћајну несрећу. Возећи кола слетео сам с пута. Кола су била уништена, а сви у колима изударани, неко лакше, а неко теже. Тај догађај је имао утицаја и на мој живот и на живот мојих сапутника. Пре и после тога догађаја, ми нисмо били исто. Сам тај догађај се, ипак, не може свести на сам чин превртања кола. Полицајци, лекари, моји сапутници и ја покушавали смо да одгонетнемо зашто се тако нешто с нама десило. Испитивања су се тичала тога: где се, тачно, догађај десио; какав је био пут; каква је била видљивост; да ли је неко долазио у сусрет; да ли сам некога обилазио. Затим: да ли сам пре тога нешто попио, нешто појео; какав ми је био крвни притисак; да ли ме је нешто узнемирило. Било је и питања о томе да ли је тога дана био пун месец (статистике, наиме показују да је знатно више несрећа у данима пуног месеца). Сва та питања су била усмерена ка томе да се дође до стварног узрока несреће. А њихова сврха била је усмерена ка томе да се такав догађај возачу (и осталима) никада више не понови. А да би се све то утврдило, било је потребно репродуковати

његов хронотоп. Та репродукција показује да је догађај структуриран. А структуриран је и његов хронотоп.

Догађај који се десио имао је своје учеснике и своје очевице. Сваки од њих је имао своју причу, а прича разних учесника у овом догађају помало подсећа на ону рошомонску причу. Израз рошомонска прича долази од једног од најбољих филмова Акире Куросаве, *Рошомон*. Сваки од учесника у том догађају имао је своје виђење онога што се догодило. Њихова виђења истог догађаја су се међусобно разликовала. Сва заједно стварала су какву-такву целовиту слику о ономе што се збило.

Конкретан човек као догађај

Овако изнету структуру догађаја моћи ћемо да проверимо на примерима. Примера има много. Задржаћемо се на свега неколико карактеристичних.

Први пример је биографија једног посве измишљеног јунака кога ћемо произвољно звати Ђока Бедов. Кад се каже Ђока Бедов, мисли се на једног јединог човека, а не на човека уопште. Али између тога једнога и човека уопште постоји веза. За Ђоку Бедова не бисмо никако могли да кажемо да је човек уколико не би поседовао својства човека уопште. Човек уопште присутан је у Ђоки Бедову (то је супстанцијалистички одговор). Ђока Бедов је човек међу људима (то је релационистички одговор). Не можемо конкретно и укратко да представимо све људе, сва ту-бића. Можемо да представимо једног или неколико њих с уверењем да ћемо помоћу њих моћи да представимо све људе.

Кад се Ђока Бедов родио, то је био догађај у његовој породици. Порођај је био тежак (и то је догађај!); мајка Ирена га је једва преживела (и то је догађај!). Отац Душан славио је три дана (догађај); вратио се кући отрежњен, узнемирен и постиђен. Деда Ђока и баба Стана, као и други деда и баба, Иштван и Илонка, постарали су се здушно да мама и син преживе (догађај). Уз помоћ лекара, рођака и комшија у томе су успели (догађај).

Пуно је догађаја везано за Ђоку: кад је почео да се смеши (догађај), да гуче (догађај), да хода (догађај) и да брбља; да пи-

шки и каки мимо пелена (догађај). Велики догађај за његову породицу, али и за бабе и деде са обе стране, био је Ђокин полазак у школу. Свака Ђокина оцена била је догађај, а тих догађаја је било много тако да су постепено и губили значај.

Родитељи, бабе и деде, у бављењу својим Ђоком налазили су смисао живота. А њихов смисао је био у томе што су добили потомство и што су тежили да се потомство звано Ђока оправда и докаже: да докаже да је добар дечак и добар ђак, да је здрав и да има будућност. А око његове будућности сви нису имали исте циљеве: тата је желео да он постане фудбалер, мама је желела да он постане банкар, деда Ђока да постане политичар, деда Иштван да постане одгајивач коња, бабе Стана и Илонка желеле су му грађанска занимања.

Прича о Ђоки се овде може и прекинути. Њен крај сви знамо: и Ђока ће, најзад, морати да умре као и сви други људи. (Догађај ће бити и сама његова смрт). И околико колико је испричано, међутим, довољно је било да се испоље две могуће концепције egzистенције једног човека. Једна је ова овде изложена. Она приказује Ђоку Бедова као конкретног човека. Друга је Хајдегерова и хајдегеровска. За ту спекулативну филозофију наш Ђока Бедов је само апстрактно Ту-биће.

Кад кажем Ђока Бедов, ја мислим на један конкретан догађај, који је такође састављен од мноштва конкретних догађаја који чине његову конкретну биографију. За Хајдегера Ђока Бедов је ту-биће. Само с натезањем можемо мислити да је и свако ту-биће један догађај. Акценат те концепције није на његовој догађајности већ је акценат на његовој вези са бићем, тј. са бивством бића.

Ево нека од конкретних имена које би требало, према Хајдегеровој филозофији, да назовемо ту-бићима. Ту-бића су: Одисеј, Телемах, Енеја, Аугустин, Растко Немањић, Хамлет, Магбет, Лота, војвоткиња Сан Северина, Евгенија Гранде, Госпођа Бовари, Софка, Фра Петар, Мића Рановић, Грубан Малић.

Ту-бића су моји и ваши другови и другарице са фотографије из основне школе, свако од њих појединачно и сви заједно. Ту-бића су такође моји другови из војске; комшије и комшинице, колегинице и колеге са посла.

Ту-бића су моји најближи из породице, па затим из фамилије, па затим из региона и државе, па из Европе и из света. Ту-бића су били и преци свих нас и биће потомци свих нас.

И Хајдегер и ја, кад говоримо о некоме као што су побројане личности, или као што је Ђока Бедов, морамо да имамо у виду једну јединку. Али ја увек имам у виду конкретну јединку, која живи као скуп повезаних догађаја. Тако не доживљавам мога Бедова и када читам апстрактне Хајдегерове текстове о теми ту-бића. Његово ту-биће је увек неконкретно. Слично је као и кад читам и друге текстове аутора исте филозофске оријентације. Отуда је посве јасно зашто сам се определио за метод дијалектике конкретног тоталитета. Определио сам се да бих могао да говорим и о конкретном човеку и о човеку уопште, оба пута као о конкретностима.

Ту-биће као догађај

Биографија Ђоке Бедова, као и биографије свих јунака које сам навео, и највећег броја оних које бих могао навести, а које имају реалистичку подлогу, могле би се представити као разнолики појединачни догађаји. Као што је сваки конкретни човек догађај, тако је и његова породица догађај. Али догађај је и његово племе, његов народ, група народа који чини ширу заједницу, цивилизација којој припада. То конкретно ово значи: догађај је и Ђока, и породица Бедов, и фамилија Бедов, и племе Бедов у оквиру ширег племена Дробњаци, и Дробњаци међу Србима, и Срби међу Словенима, и Словени међу Европљанима.

Сваки од тих догађаја има три дела: предживот, живот и постживот: догађај је оно што се припрема, чији се постанак збио; затим како се догодио, одјекивао, рефлектовао се.

Догађај појединаца ужи је од његове породице као догађаја, ове од племена као догађаја, племе као догађај ужи је од народа као догађаја, догађај народа од цивилизације, цивилизација од планете Земље, Земља од Космоса. У сагледавању односа међу догађајима могли бисмо да кренемо обратним путем и да кажемо овако: највећи је догађај стварање космоса (ако је он уопште створен); затим стварање Сунчевог система, стварање зе-

мањске кугле, стварања живог света, стварање људског рода, стварање појединих цивилизација, језика и народа, њихових култура и држава, те стварање породица и појединаца. Не може се сигурно рећи шта је најмањи догађај. Али постоји стих који је представио један такав догађај. То је стих «Никада такав не сину глед» из песме *Santa Maria della Salute* Лазе Костића. Песник је за тај поглед драге рекао: Сву вечност за те, дивни тренуте!

Из напред реченог, могло би се закључити да је свако ту-биће један догађај међу догађајима. Али би се могло такође закључити и да је догађај ту-бића такође састављен од догађаја. Сваки доручак, или свака јутарња тоалета је такође један догађај. Али је догађај и читање књига, сусрет с комшијом, поглед на сунцем обасјано небо.

Цивилизација као догађај

Енглески историчар Арнолд Тојнби, који је у 20. веку дуго важио за једног од највећих живих историчара, био је превасходно историчар цивилизација. Он је показао да су се у прошлости смениле неколике цивилизације. Слично је, скоро стотину година пре њега, чинио и руски полихистор Данилевски.

Да бисмо нешто рекли о цивилизацији као догађају, не морамо, међутим, да идемо Тојнбијевим трагом. У другој половини 20. века, на простору Србије, откривена је једна од најстаријих цивилизација: цивилизација Лепенског вира. Оно што говоримо о тој цивилизацији, као догађају, може се, у основи, односити и на друге цивилизације.

Лепенски вир – то је једно од многих места на Дунаву, између Смедерева и Ђердапа, које до пре 1965. године није било много интересантно. По одлуци влада Југославије и Румуније шездесетих година одлучено је да се изгради велика хидроцентра на Ђердапу. Изградња велике бране предвиђала је да ће се многа места узводно на Дунаву наћи под водом. Требало је отуда испитати могуће археолошке локалитете. Место под називом Лепенски Вир није много обећавало као археолошки локалитет: у изгледу су била откривања неких делова утврђења из римског периода. Испитивања терена била су поверена једном младом и

мање познатом археологу, асистенту Филозофског факултета у Београду Драгославу Срејовићу.

Прва сондирања терена, међутим, указала су на његову изузетну археолошку вредност. Радови на терену у току наредних година потврдили су да је откриће од изузетног значаја. Све до 1969. године археолози практично нису објављивали резултате својих истраживања. А тада је и у Југославији и у свету одјекнула сензационална вест: на локалитету Лепенски Вир откривени су трагови најстарије европске и светске цивилизације. То је био догађај. Тај догађај је потврђен извештајима у штампи, на радију и на телевизији, филмским снимцима, књигама.

Драгослав Срејовић као догађај

Драгослав Срејовић је рођен у Крагујевцу 1931. године. У његовој породици пре њега нико није био археолог. Чињеница да је био један од најбољих студената археологије сигурно је важна, али не и пресудна: било је и других одличних студената археологије који нису постали што и он: а он је постао један од најзначајнијих светских археолога 20. века. Отуда можемо да кажемо да је он пре Лепенског вира био само потенцијално велики археолог. Тај локалитет му је пружио прилику да се покаже на делу. Следећа археолошка открића (Гамзиград и друга) потврдила су његову научну величину. Он је био свестан да је имао срећну руку. Говорио је отприлике овако: кад год бих се машио лопате, увек сам нешто значајно открио.

Било је једно време када је у Србији било и значајне археологије али није било Срејовића. Срејовић се догодио. Цео његов живот је један велики догађај. Тај догађај је структуриран и он се може схватити ако се имају у виду све његове важне фазе. Бар три од њих треба имати у виду: то су године припрема, године активног рада, и време посмртног деловања. Ако неко хоће помно да истражи догађај који се зове Срејовић, мораће да испита његово порекло и да се суочи са његовим прецима; затим да испита природу археолошких истраживања у Србији и шире, најзад да се бави одјецима и рецепцијом његовог дела. При тим испитивањима вреди се подсетити речи његовог поштоваоца Ви-

дојка Јовића. Срејовић је, каже Јовић, ликом подсећао на његове Лепенце. Он, који је рођен на Лепеници (у Крагујевцу) доживео је да своју највећу потврду доживи на Лепенском Виру.

Откривање Лепенске цивилизације као догађај

Обично се истиче да је Лепенски вир открио Драгослав Срејовић. У том истицању нема ничег погрешног. Али постоји и једна потпунија истина. По њој су за откривање Лепенског вира били заслужни многи чиниоци. Најпре, то је одлука да се гради хидроцентрала на Ђердапу. Затим, одлука да се испита локалитет Лепенски вир; и најзад, одлука да се за руководиоца истраживања овога локалитета постави Драгослав Срејовић. Све је то било пре него што су он и његова екипа стигли на терен. Пре доласка на терен, руководиоца истраживања Срејовић, још није био у ситуацији да се покаже као велики археолог. На терену, он није деловао сам, већ је деловала екипа: археолога, студената, помоћног особља. Деловали су и посебни консултанти из земље и иностранства. Али, Срејовић је био средишња личност овога догађаја.

Лепенски вир као вишедимензионални или вишезначни догађај

Од своје докторске дисертације, која је 1974. одбрањена под насловом *Поетика Момчила Настасијевића* (објављена је 1978) примењујем у истраживањима метод дијалектике конкретног тоталитета. Назив томе методу дао је Карел Косик, чешки неомарксиста, у својој првој књизи *Дијалектика конкретног*, која је на чешком објављена 1963, а код нас преведена 1967. О Косиковом методу писао сам више пута. Највише простора сам му посветио у књизи *Логос и парадигма*. За овај метод је карактеристично да појаве сагледава као динамичке тоталитете, да их сагледава у целини и у конкретностима; да конкретни тоталитет разликује од лажних тоталитета и псеудоконкретних тоталитета и да има мета-критички однос према другим методама.

Крајем шездесетих, када сам се ја тек одлучивао да прихватим овај метод, јер ми се учинио најприкладнијим за моја истраживања, исти метод је већ био примењен у истраживању Лепенског Вира. Применио га је Драгослав Срејовић и као руководилац истраживања Лепенског вира и као писац књиге *Лепенски вир* (1969). Нема трага у Срејовићевој књизи или у његовим текстовима (мада све нисам прочитао) да је он ишта знао о методу који је Косик формулисао. Али, то не значи да му је оно што је у основи овога метода било страно. Обратно од тога: и цео његов истраживачки поступак, и начин писања његове књиге, сведоче да је он тај метод у пракси стварно примењивао. Та чињеница позитивно сведочи и о методу, као и о самом археологу Срејовићу. Не знајући, вероватно, за резултате Косикових истраживања, он се несвесно служио једним од најразрађенијих метода, који је способан да о појавама мисли у тоталитету, али и у конкретностима. Сличним методом, бар неким његовим особинама, служили су се и други истраживачи.

Драгослав Срејовић (то се из његове књиге јасно види), откривао је слој по слој Лепенског вира. У његовој књизи ти су слојеви овако представљени: Протолепенски вир, Лепенски вир I (a, b, c), Лепенски вир II (a, b, c), Лепенски вир III. Сама подела археолошких налаза у истраживању Лепенског вира приказује ово налазиште као динамички и као конкретни тоталитет. У њему је више слојева и подслојева, од којих је сваки са својим особинама и карактеристикама. Срејовић је уз помоћ свога метода истраживања показао да оно што је било могуће да се деси у слоју Лепенски вир I, није било могуће да се деси у слоју Прото Лепенски вир. Откривајући слој по слој Лепенског вира, Срејовић је тачно навео у којем су се слоју појавиле скулптуре и на ком су слоју нестале.

Срејовићева истраживања ја сам користио у књизи *Српска писма* (2006).

Лепенски Вир као догађај од пре 9.000-6.000 година

Археолошко откриће из шездесетих година 20. века тицало се много старијег догађаја. Тачније, тицало се нечега што се

догађало, постојало, развијало се и умрло у доба неолита, пре девет до шест хиљада година. Још онда је, према налазу на једној малој ували на обали Дунава, била зачета и дуго се одржавала цивилизација која је оставила своје трагове. Трагови су материјалне природе: то су темељи и подови људских станишта, њихова огњишта, жртвеници, неки «загонетни троуглови»; затим скулптуре од порозног камена, остаци њихових оруђа и оружја. На основу ових трагова откриваоци Лепенског вира настојали су да докуче шта се на том терену збивало у најстарије време.

Оно што је Срејовић описао да се догодило у Лепенском виру вишедимензионалног је значаја. Његово откриће је, другим речима, покренуло мноштво питања. Збир тих питања није коначан. За нека од њих можемо да кажемо да су јасно постављена, за друга – да нису.

а) Једно од питања које је Срејовић отворио јесте „друштвени живот“ човека Лепенског вира. Из онога што је он казао испада да је у Лепенском Виру у једном тренутку живело највише стотинак људи. По Срејовићевим сазнањима нико од ових људи не би могао да опстане сам; сваки члан заједнице био је упућен на друге чланове заједнице. Сама та чињеница упућује на потребу да се испита однос човек – човек.

б) Друго питање, које је Срејовић такође јасно отворио, тиче се односа човека према материјалној култури. Тај однос има и своју естетску димензију. Заједно са Љубинком Бабовић, историчарем уметности, Срејовић је ово питање обрађивао у значајној књизи под насловом *Уметност Лепенског Вира* (1983).

в) Треће питање може се тицати естетичких погледа човека Лепенског вира. Ради његовог сагледавања имамо на располагању значајан број чињеница. У те чињенице спадају и скулптуре, али и други предмети који репрезентују уметност човека Лепенског вира. На основу тих чињеница могуће је реконструисати нешто као „естетику“ креативних Лепенаца.

г) Четврто питање се односи на духовни живот човека Лепенског Вира. Духовни живот се открива помоћу артефаката у самим стаништима. Срејовић је дао довољно аргумената да се станиште Лепенаца схвати и као „кућа“ и као „храм“. Траг дух-

овног живота Лепенаца јесу огњиште, жртвеник, скулптуре и устаљени поредак између ових елемената.

д) Петим питањем тражи се одговор о митским представама о свету човека Лепенског вира. На основу конкретних налаза које је анализирао, можемо да кажемо да је Срејовић дао ваљана тумачења ових митских представа.

ђ) Шесто питање тиче се односа Лепенаца према знаковима које су они сами стварали и користили у комуникацији међу собом и са светом око себе. То је питање о знаковним системима.

е) На седмом месту је питање о вредносном систему Лепенаца. И тако даље.

Сама чињеница да је ово археолошко откриће отворило сва ова питања, потврђује и став да је налазиште Лепенски Вир стварно проналазак једне – цивилизације.

* * *

Претходно поглавље садржи неколико основних ставова:

1. Показује се да се свет може раставити на чињенице. Такво растављање на чињенице наизглед има сличности са оним што је Витгенштајн учинио у *Трактатусу*. Та сличност је, међутим, само спољашња. Иза ње стоји, ипак, другачија концепција.

2. За схватање какво заступам, важно је да се израз чињеница може замењивати изразима конкретни тоталитет и догађај. Ови изрази, и концепције на којима почивају, омогућују да се стави нагласак на различито виђење и интерпретирање чињеница: у првом случају наглашава се њихова целовитост (конкретни тоталитет); у другом случају наглашава се на њихова догађајност и динамичност (догађај). Издавање ових двеју особина везују се за природу сваке чињенице. Њихова уцеловљеност и њихова догађајност не би требало схватити као нешто случајно. То су битне особине онога што зовемо чињеница. Оне се овако могу проверити:

3. Кад се уз израз чињеница употреби израз конкретни тоталитет, онда се свет чињеница схвата као једна конкретна уре-

ђена целина, састављена од све мањих и мањих или све већих и већих конкретних целина (тоталитета).

4. Кад се уз израз чињеница, инсистира на целовитости чињеница, онда се у први план истиче однос целине и њених делова. Такво гледање на чињенице ипак није свеобухватно. Оно фокусира само синхрону перспективу.

5. Кад се уз израз чињеница употреби израз догађај, онда се акценат ставља на догађајност, на процес, што значи на дијакрону перспективу.

Отуда можемо да закључимо да поменуте три категорије (тј. чињеница, тоталитет, догађај), треба схватити као три вида истог, односно као исто што се појављује у три вида.

ЧОВЕК КАО БИЋЕ ПРОДУЖЕТАКА

ЧОВЕК КАО БИЋЕ ПРОДУЖЕТАКА

Једна од најзначајнијих чињеница којима се човек може бавити јесте управо он сам. Па ипак филозофски лексикони по правилу не доносе одредницу о човеку. Такве одреднице нема, на пример, у *Филозофијском лексикону* који је изашао у Загребу на српском 1965. Нема је посебно ни у *Филозофско-теолошком лексикону* Ивана Коларића (2000). Нема је ни у БИГЗ-овом *Речнику филозофских појмова* (2004). Проблем филозофске антропологије, оријентације која се бави човеком, код нас је најшире обрађен у једној доброј докторској тези *Човјек у средишту* (2002) Радивоја Керовића. Овај бањалучки професор је у својој двотомној *Историји филозофије, I, II* (2006) посветио посебна поглавља оснивачима филозофске антропологије Максy Шелеру, Хелмуту Плеснеру и Арнолду Гелену.

За ову прилику корисно може да послужи опширна одредница у Коларићевом лексикону под именом *Антропологија*. Она има и свој увод и кратак историјски преглед проблема. Најважнији део је овај:

Филозофска антропологија је централна филозофска дисциплина савремене филозофије. И доиста, питање о бивству је истовремено и питање о човековом бивству, као што је и питање о сазнању питање о људском сазнању, питање о вредностима истовремено и питање о људским вредностима итд. Можда се човек и бави филозофијом да би сазнао своју суштину, освојио животне смислове и живео у складу са тим увидима. Различити филозофи су у историји људске мисли различито одређивали суштину човека. Најчешће одредбе су следеће: *homo mensura, animal rationale, zoon politikon, tool making animal, animal metaphysicum, homo oeconomicus, homo religiosus, homo ideologicus, homo praxis, homo educandus, homo stultum, homo volans, homo ludens, homo humanus, homo mysticus, homo aestheticus, homo absconditus, homo hermeticus, homo comunicare, биће које плаче, биће које се смеје* и слично. Међутим, све те дефиниције су редукционистич-

ке, своде човека на датост и садашњост – а његова суштина, и у том смислу *људска природа*, јесте заправо у томе што нема унапред задату суштину, него је окренут будућности. Он је задато биће и отворен систем. (18-19)

Добра страна Коларићевог текста у томе је што је, углавном преко латинских израза, сабрао најкраће могуће суштинске дефиниције човека засноване на различитим аспектима и филозофским концепцијама. Тек када се дефиниције човека овако ставе једне поред других, види се да се на човека може гледати са разних аспеката, а скупа узев као на сложени тоталитет. Наведене филозофске концепције, у ствари, истичу тек по неку битну страну човека. Ниједна од наведених карактеристика не би се могла одбацити, али ниједна се не би могла апсолутизовати. Коларић каже да су оне, тако представљене, редукционистичке.

Да би се проблем потпуније сагледао, треба се ставити у метакритичку позицију. Та позиција није исто што и критичка. Она је метакритичка зато што у фокусу свога истраживања има и саме критичке позиције. Тек са метакритичке позиције могуће је дати одговор који би: а) превладао ограничености наведених редукционистичких одговора, б) дао принципијелни одговор на постављено питање и в) отварао нове могућности.

Метакритички однос постоји и у поменутој књизи професора Керовића *Човјек у средишту*. Такав приступ је природан резултат коректног приказивања разних оријентација и резултата филозофске антропологије. Он се испољио, између осталог, у критичком односу према антропоцентризму које аутор истиче на више места у књизи. У овој мојој књизи метакритичка решења се дају на широј основи од критичког односа према идејама филозофске антропологије. Она се виде у обнови логоцентризма. А одговор на питање: шта је то што човека чини човеком, гласи: *човек је биће обдарено способностима (могућностима) да се служи продукцијом*.

Човек и његови продужеци

Један од највећих мислилаца друге половине 20. века, канадски филозоф Маршал Маклуан, стекао је славу идејом о људским продужецима изнетим превасходно у књигама *Човекова општила* и *Гутенбергова галаксија*. Човек је, по Маклуану, биће ограничених могућности. Човекове моћи се, међутим, увећавају помоћу продужетака. Нож, секира, полуга, ватра, копље, стрела – то су били човекови продужеци. Помоћу таквих продужетака човек је увећавао своје моћи. Управо ти продужеци су оно што је човека разликовало од животињског света из којег је поникао. Ако се човек послужи полугом, његове моћи ће се увећати. То је јасно показао Архимед. Њему се приписују речи: „Дајте ми полугу и ја ћу сам подићи земљину куглу“. Човекове моћи су се увећале и кад је измислио точак, а посебно кад је измислио аутомобил или авион. Помоћу продужетака човек данас притиском на дугме може да диже велике терете, да «приближава» континете и планете, али и да уништава градове и мостове. Радио, телевизија и други слични човекови проналасци очигледно и битно су увећали човекове моћи. Човек у свом стану може истовремено помоћу продужетака (радија, телевизије, интернета) да буде присутан на разним деловима света. Медији су учинили да савремени свет доживљавамо као «велико село», како је Маклуан једним изразом окарактерисао свет у којем се човек служи савременим продужецима.

У историјским прегледима савремене филозофске мисли, међутим, Маклуана често запостављају. На сличан начин запостављају и Карела Косика, аутора идеје о дијалектици конкрет-ног. Не чиним ништа у принципу ново ако се ослањам на запостављене идеје запостављених мислилаца. Таквих чињења је пуно у историји филозофије. Са становишта мојих сазнања, бар три идеје које су се јавиле у 20. веку сматрам изузетно важним, у правом смислу капиталним. Те три идеје су: феноменологија пресликавања Михаила Петровића Аласа, дијалектика конкрет-ног Косика, и идеја о човековим продужецима Маклуана. Чиње-ницу да те капиталне идеје нису више присутне у филозофској и

научној мисли нашег времена сматрам недостатком те мисли. Један је од циљева ове књиге да се тај недостатак отклони.

Маклуанова виђења нашег света постала су општеприхваћена; ушла су у термине којима се служимо. Прихваћени су и његови изрази *Гутенбергова галаксија*, као и *свет као велико село*. Мада недовољно цењен, Маклуан је постао делотворан мислилац, један од најкарактеристичнијих за наше време.

У прилог Маклуановог размишљања о људским продужецима иде и мишљење једног од највећих писаца 20. века Борхеса. Његова серија од пет предавања одржаних 1978. године која су објављена под насловом *Усмени Борхес*, почиње предавањем о књизи и то следећим кратким пасусом:

Међу различитим човековим инструментима, књига, бесумње задивљује. Остали су продужетак његовог тела. Микроскоп и телескоп, продужетак су његовог вида; телефон је продужетак гласа; затим имамо плуг и мач, продужетке његове руке. Али књига је нешто друго. Књига је продужетак меморије и имагинације.

Друго Борхесово предавање посвећено је теми бесмртности. Од више могућих места, које би се могли навести у прилог тезе о човековим продужецима, наводим само два места:

Последњих двадесет година посветио сам се англосаксонској поезији, знам напамет много англосаксонских песама. Једино што не знам, то су имена англосаксонских песника. Али, зашто је то важно? Зашто је важно ако ја, понављајући поему из 10. века осећам нешто што је осетио неко у том веку? Он живи у мени у том тренутку, јер нисам ја тај мртац. Свако од нас је, на неки начин, сви људи који су раније умрли. Не само они од наше крви. (28)

Језик је облик креације, постаје облик бесмртности. Ја се служим кастилијанским језиком. Колико мртвих Кастелијанаца у мени живи? (29).

За наведене цитате из Борхеса карактеристично је да он човекове продужетке не види само у механичким средствима (књига), већ и у другим човековим производима (језик, поезија).

Маклуаново размишљање о људским продужецима свакако није новина у историји филозофије. Елементи тога размишљања могу се срести на разним странама. У филозофском трактату Лазе Костића *Основно начело* (1884) скоро на две стране развија се иста идеја. То је ово место:

Кад споменусмо изумеоце и изуметке, да се мало и о томе објаснимо.

Наука школска, савремена настава свег образованог света, изводи почетак и узрок напретку просветном новог доба, осим из проналаска Америке и воденог пута у Инђију, највише из изуметака петнаестог века, који се завршио изуметком штампе и барута. Но да ли је особито барут, са гледишта човечности и образованости, драгоценији изуметак од умних успеха старог доба, то није баш извесно. Што се тиче штампе, то је друга ствар.

Но кад погледамо изближе и на тај изуметак па кад се запитамо, да ли је више ума, више досетљивости и вештине требало, да се изрежу писмена у дрвету и да се ти изресци притискују на папир или кожу, или је можда требало више умне снаге онеме, који је, *а наиме гласовно писме*, онда свакојако морамо признати првенство и надмоћ овом последњем изуметку, који је тако давнашњи да му се не зна постанка.

Изуметак *ткачке машине* неоспорно је произвео читав преврат у радиности и у трговини и допринео је, да сав свет лакше може набављати најнужније потребе за грађански живот; но како се губи досетљивост изумеоца те машине према оном уму, што је изумео први *разбој*, што је откао прву тканицу, која је јамачно много старија од Пенелопе!

Па још кад узмемо, да се тај изуметак једног незнаника или можда незнанице, тај изуметак што му је важност и умна вредност недогледно већа од свих изуметака ма кога доба, оснива једино, искључиво на најчистијој, најпростијој примени начела укрштаја!

Од изуметака новијег доба остаје нам само још «ваздушни шар» или балон, који бар за сад, нема толико значаја за општу образованост, колико по једну научну струку, а и ту му област не иде врло високо.

Изуметак телескопа и микроскопа унапредио је науку неслученим напретком, ал и то су омогућили стари Финичани својим изуметком стакла.

На послетку морамо споменути и проналазак електромагнетизма, што га имамо захвалити трзавици једне заклане жабе. Проналазачу Волти није требало бог зна колико досетљивости, да тој трзавици пронађе узрок. Па какви су добици отуда? Јамачно огромни, замашни, али опет само размером, димензијом. Томе имамо захвалити телеграф, телефон итд. итд., а то су све моћни посредници за убрзање вести, гласова и измене мисли. Но непријатне чињенице и лажне вести, празне и досадне мисли у толикој су већини на свету, да нам оно мало пријатних вести и племените мисли, што нам их електромагнетизам брже јавља, не може никако бити накнада за убрзање непријатних и лажних вести. (65-67)

Слична запажања имали су свакако и други мислиоци пре Лазе Костића. Његова запажања требало је навести макар и због велике подударности са Маклуановим запажањима. Маклуан је своја сазнања само систематизовао и артикулисао у виду једне јасне концепције о људским механичким продужецима. Па ипак је и идеја Маршала Маклуана с разлогом остала у ограниченим оквирима. Тако је било зато што је он имао у виду само човекове механичке продужетке, тј. оне којима се човек на видљив начин користи. Маклуан, другим речима, није своју идеју развио до њених крајних домета, као што то у овом наведеном одломку није учинио ни Лаза Костић.

Лаза Костић је, међутим, у другим деловима текста, па и у овом где говори о тканици заснованој на начелу укрштаја, заповедао разговор о још важнијим продужецима од оних техничке природе. Тражећи и налазећи ослоње за своју мисао у филозофији прошлости, међу предсократовцима, он је у ствари тражио продужетке помоћу којих би увећао моћи својих аргумената.

Можемо отуда да кажемо да се идеја о људским продужецима, стварно не јавља први пут код Маклуана, разуме се ни код Лазе Костића. Та идеја је одвећ стара; она потиче још од грчких античких филозофа. Али она код њих није била баш тако јасно саопштена како је то учинио савремени канадски филозоф. Ево једног места из Раселове *Историје западне филозофије* која о томе може да посведочи.

Несумњиво је да је историјски Сократ тврдио да га води једно провиђење или демон. Да ли је то било нешто слично ономе што би један хришћанин назвао гласом савести, или се то њему појављивало као неки *стварни* глас, то је немогуће знати. Јованка Орлеанка била је надахнута гласовима који су редовни симптом умне поремећености. И Сократ је био подложен каталептичким трансевима. (106)

Само две стране даље (108) Расел каже да „дијалектику, то ће рећи методу истраживања помоћу питања и одговора није пронашао Сократ. Изгледа да је њу први пут систематски применио Парменидов ученик Зенон.“ И ту се јасно каже да је дијалектика схваћена као помоћно средство, а то, другим речима, значи: као људски продужетак. Тога је био свестан и Платон. Познато је како је Платон говорио да је дијалектика средство да се дође до истине. То значи да је и он дијалектички метод схватао као људски продужетак. Бит је дијалектике којом се служио Платон, да се сучељавањем различитих гледишта и ставова дође до онога што се тражи: до вечно истог, до истине. То средство, дијалектика, добило је у његовим текстовима и посебан облик, облик дијалога. До истине ће се сигурније доћи ако се сучеле двалога, два логоса; још сигурније ако се оствари у виду полилога. Готово сви Платоновии сачувани списи имали су исти облик: облик дијалога или полилога. Најсложенији и најлепши, *Гозба*, има облик полилога.

Аристотел, Платонов ученик и опонент, познато је, имао је већ другачија схватања долажења до истине од свог великог претходника. Он је сматрао да се тај циљ може постићи путем логике. У том циљу он је сачинио и једно од својих најобимнијих дела који се зове *Органон*. Органон је, тако говоре тумачи Аристотела, у ствари његова логика. Па зашто га није назвао *Логика*, него *Органон*? Назвао га је тако зато што је сматрао да то дело треба приказати као оруђе, односно скуп оруђа за истинито мишљење. Логика је, другим речима, за Аристотела, исто оно што је за Платона била дијалектика. Била је схваћена као средство којим се увећавају људске моћи. То, по Аристотелу, није била само вештина вођења разговора, већ и цела једна дисципли-

плина, која се бавила мишљењем: облицима истинитог мишљења, тј. облицима мишљења који су водили ка истини.

На дијалектику и данас се гледа као на један од најзначајнијих метода, а то значи – човекових продужетака. На методе уопште може се гледати као на људске продужетке. Методи се користе у научним дисциплинама; без њих нема науке. Али науке, по дефиницији, нема и без теоријске подлоге. То значи да и на теорије треба гледати као на људске продужетке. И помоћу њих човек настоји да савлада стварност.

Антички филозофи настојали су да одговоре на питање: шта човек треба да чини, како да се понаша, да би стекао место у полису. Односно: како да полис постане просперитетна људска заједница. Одговорима на та питања бавили су се и Платон и Аристотел; Платон у *Држави*, Аристотел у *Никомаховој етици*. Обојица су се, у ствари, бавили људским продужецима.

„Формални циљ *Државе* јесте да се дефинише „правда““. Тако каже Берtrand Расел, интерпретатор Платонових идеја (123). Али Платон у свом најопсежнијем делу практично разматра питање државе као инструмента атинских грађана. Он, другим речима, тражи одговор на питање: како да се таква држава устроји. Како да постане инструмент, продужетак, средство. Свеједно што многе од Платонових идеја о овако идеално устројеној републици представљају неку врсту утопије, што су, дакле, неостварљиве, важно је да се држава схвата као инструмент, продужетак. У томе се ни Платонова, ни савремене теорије права не разликују: оне се према држави односе као према инструменту.

На сличан начин као што се човек односи према држави, тј. као према инструменту, тако се човек односи и према етици. И етика, као дисциплина, јесте инструмент, људски продужетак. Каже Расел:

Аристотеловско гледиште – да је највећа врлина одређена само за мали број људи – логички је повезано с потчињавањем етике политици. Ако је циљ добра заједница пре него добар појединац, добра заједница може бити и она у којој постоји субординација. У једном оркестру прва виолина је важнија него обоа, иако су обе потребне да би целина била савршена. (188)

Задатак је етике, као и политике, и њеног инструмента државе, да усклади односе међу људима на неким опште-усвојеним принципима. Опет да наведем Расела: „Етичке теорије могу се поделити на две класе према томе да ли врлине сматрају као циљ или као средство. Аристотел, углавном прихвата гледиште да су врлине средство за један циљ, наиме за срећу“. (189). „Аристотел се углавном, премда не и потпуно, слаже с онима који мисле да је први задатак етике да дефинише добро, а да врлину треба дефинисати као акцију која тежи да оствари добро“. (190).

Људски продужеци као принципијелно питање

Овде наведени примери довољно су илустративни да сугерирају потребу да се људски продужеци испитају као целина. То, другим речима, значи да се пружи што комплетнији одговор на питање шта су то људски продужеци уопште, како су они функционисали, како функционишу и како би још могли функционисати. Смисао тих испитивања је да се провери одрживост тезе о човеку као бићу продужетака.

Ако кажемо: човек има и друге продужетке, а не само оне техничке природе, начинићемо радикални заокрет у тумачењу идеје о људским продужецима. На тај начин нећемо негирати Маклуана, већ ћемо показати да појам продужетак треба доследно проширити и на друге области. Технички продужеци су само једни од човекових продужетака. Они су само увећали продужетке које је човек већ имао и развијао. А ти продужеци су разне природе; има их у свим областима човековог живота и рада.

Да би дефиниција човека као бића продужетака могла да се прихвати треба је зато размотрити са два становишта: са супстанцијалистичког и релационистичког. То, другим речима, значи: да треба размотрити по чему се човек битно разликује од животињског света, и како је изградио свој људски свет.

Супстанцијалистички одговор би могао да гласи овако. По свом биолошком склопу човек је део живог света, света природе. Рађа се, на сличан начин као и друга жива бића; храни се

на сличан начин као и друга бића; размножава се на сличан начин као и друга бића животињског света; разбољева се и умире као и друга жива бића. Без продужетака, он је у основи животиња. Продужеци га чине човеком. Способност да се служи продужецима омогућили су му велики скок из животињског у људски свет. Тај став се може илустровати и конкретним примерима.

а) Вршен је овакав експеримент. У једном кавезу окачене су банане тако да их затворени мајмун не може дохватити. Мајмун би то лако могао да постигне само ако би спојио две трске које су такође постављене у кавезу. Мајмун технички може да споји трске, али не може да се „досети“ да тако нешто треба учинити. На основу те чињенице се види да он не може да се служи продужецима.

б) Ватром, као својим продужетком, не уме да се служи никаква животиња. Тим продужетком се успешно служи само човек. А откако је успео да се тим продужетком служи, он се, у својој евентуалној еволуцији, одвојио од животињског света.

в) Међу способностима које човека издвајају од животињског света јесте његова способност да се служи симболима. На тој способности човек је изградио симболички поредак, остварио свој свет симболичких облика (Касирер).

г) Од животињског света човек се одвојио и својом креативном природом, тј. способношћу да постојеће продужава, надограђује. За илустрацију овог става наводим један пасус из књиге пуковника др Светозара Радишића *Скривено мисаоно оружје* (2003: 81):

Логично је закључити да, осим неспособности да „уроне“ у симболичку реалност, животиње немају личност („ја“). То значи да немају „четврту димензију“, која садржи свест (самосвест) способности предвиђања, планирања, (само)контроле; имагинацију, интелект, религиозност, моралност... Та димензија чини човека креативним и омогућава му да мисли, закључује, истражује, ствара нове вредности и тежи савршенству; непрестаним усавршавањем себе и свега око себе.

Закључак је јасан. Човек има способност да се служи продужецима; тј. има способности које друга бића живог света немају. Те способности се могу објаснити или еволуцијом која је човека довела до великог развојног скока, или креацијом од стране трансцендентне силе.

Овде дати одговори углавном су сагласни са немачким филозофима који говоре о везаности човека са животињским светом (Плеснер, Гелен).

Релационистички одговор тиче се способности које су се испољиле као надградња над оним супстанцијалистичким а које су омогућиле да човек изгради један свој специфично људски свет културе и духовности. За тај свет је карактеристично да је богат и свестран. Спознати човека у свету – то значи спознати продужетке помоћу којих човек гради своје место у околини и помоћу којих се свет остварује у њему. Продужеци имају функцију надградње.

Овако изречен став ће се најбоље прихватити ако се илуструје примерима бројних човекових продужетака.

Примери људских продужетака

Човек мушкарац и човек жена – то су адекватни мужјаку и женки из света природе. Њихова полна разлика и надопуна има сврху да продужи постојање врсте. Људски свет, међутим, има пуно надоградње, које нема у животињском свету. Мушкарац и жена, ако су партнери, служе једно другом не само да продуже врсту већ као стални извор једног посебног задовољства, сексуалног. И та пракса, у својим бројним видовима, може се сматрати продужецима.

Али, односи мушкараца и жене, нису само сексуални. Међу њима се негује један однос који се именују речју љубав. Осећање потребе за другим човеком, за човеком супротног пола, у основи је потреба за својим продужетком. Односно за другим делом свога бића, како сведочи један мит из Платонове *Гозбе*, у којој се, међу осталим, прича како су мушко и женско некад били једно, а од када су се раздвојили, раздвојене половине трче

једна за другом. Тај мит казује нешто што се ни данас не негира: да помоћу другог човека, човека супротног пола, човек остварује смисао своје егзистенције. У тој потреби за другим човеком човек иде дотле да Ја изједначава са Ти. У поезији се може наћи доста примера у којима се изражава став: Ја сам Ти, односно: Ти си Ја. Огромна количина љубавне поезије и прозе, позоришних представа и филмова, показује колико су разноврсни и богати ови видови људских продужавања у другој и помоћу другог, посебно помоћу бића супротног пола.

Овим продужецима може се придружити и пријатељство које може да се развије и међу бићима разних полова. Човек и у економском и социјалном смислу може да увећа своје моћи уколико има моћне и делатне пријатеље. Односно: моћан је уколико има пријатеље. Пријатељи су они који вам се нађу и у добру и у злу. А пријатељства могу да буду интересна и безинтересна. И једна и друга су таква да човеку обогаћују његов људски свет.

Породица и држава као човеков продужетак

Опет да се држимо оријентира, Расела. Расел, говорећи о Аристотеловој *Политици*, каже:

Држава, иако временски каснија од породице, по природи претходи породици, па чак и појединцу; „јер природом називамо оно што свака ствар постаје када се потпуно развије“. (96)

То, другим речима, значи да двојица филозофа, Аристотел и Расел, виде да држава и породица имају нешто заједничко. И породица и држава су институције; и једна и друга институција је човеков продужетак, тј. инструмент његовог људског постојања. Какав ће тај инструмент бити, то зависи од принципа на којима су засновани. Из искуства знамо да би свако од нас (у начелу) могао да каже, под условом да су ствари нормалне: не само да сам ја продужетак својих родитеља, већ и да су мој продужетак моји родитељи. Омогућили су ми у детињству да се храним, да се облачим, да се школујем; помагали су ми приликом заснивања породице; помогли су ми да одгојим децу. На исти

начин, с правом можемо да кажемо и овако: Сада су мој продужетак и моја деца. Она ми помажу у много чему, пре свега да што достојанственије наставим живот под старе дане.

Сличан продужетак може да буде моја ширира породица, тј. родбина. Тетке и ујаци, односно стричеви, а затим браћа од тетка, ујака и стричева, потенцијално могу да буду моји продужеци. Често су ми се налазили кад је било потребно. У родовском уређењу све родбинске везе имале су значајну функцију. Било је важно за појединца и ко је и чији је. Продужетак појединцу, у принципу, могли су бити сви сродници. Ни данас код Срба, у основи, није другачије.

На сличан начин можемо да гледамо и на државу као на људски продужетак. И она човеку омогућује да се школује, да се запошљава; брани га од насиља; човек у држави стиче и остварује своја права. Човек, као и у претходно наведеним примерима, нема само државу као свој продужетак, већ је и он државин продужетак, што значи да је продужетак других људи којима је држава продужетак.

Друштво коме човек припада као човеков продужетак

Између породице и државе је друштво. Организовано друштво – то је најважнији део света у којем конкретно обитавамо. Не треба никако одбацити Марксово схватање да појединац представља свеукупност односа са другим људима. У ту свеукупност спада и то са киме смо се дружили, са киме смо били у контакту, са киме смо сарађивали или бивали у сукобу. Другови и другарице из школског разреда; другови и другарице из школе уопште – то нису од нас сасвим изолована бића. Део нас је у њима, а део њих у нама. Они су наши продужеци, као што смо и ми њихови. Чим човека дефинишемо као друштвено биће, морамо да имамо у виду целокупност односа у којима он постоји.

Човекови продужеци су и друштвене, политичке и религиозне организације. Помоћу њих и у њима човек настоји да оствари неке од својих могућности. Редукција суштине човека је кад се инсистира на томе да је човек политичка животиња.

Али се сигурно неће погрешити ако се каже да човек јесте и политичка животиња, тј. да је и зоон политикон.

У време развијене поделе рада, човек је уистину све више постао биће одређене струке или одређене делатности, самом својом струком одређен, а самим тиме и упућен да се ослања на људе своје струке, да са њима гради заједничке интересе и пројекте, различите од интереса заједница других струка и другачијих пројеката. Са њима он може само да своје интересе и пројекте усклади: отуда се још у средњем веку али и раније јављају струковни еснафи, другим речима, организације које се у новије време називају струковним синдикатима.

Сви се активно не бавимо спортом. Али спорт као игра и као делатност чини да се повезујемо и изједначујемо са другим људима. Спорт је један од најкарактеристичнијих облика игара. Игре су најчешће агоналног карактера: учествујући непосредно у играма појединац је стављен у ситуацију да се труди да потврди своје моћи. Уопште, спортови су системи агоналних продужетака. Уживамо у подвизима својих фаворита; доживљавамо их као своје продужетке. Уклапајући се у било коју игру ми се потврђујемо као индивидуална бића, али и као друштвена бића.

Језик којим говоримо, или језици којима говоримо, јесу наши продужетци. Јер су то средства помоћу којих комуницирамо с другим људима. Тим средством, као продужетком, повезујемо се у заједницу са другим људима који се користе истим средством. Језичка комуникациона заједница може да буде вештачки створена, али може да буде и природна историјска заједница. Када је природна заједница, која повезује живе и њихове претке, о таквој заједници можемо да говоримо као о народу. Народ је језичкоетничка (национална) заједница.

Институције као човекови продужетци

И институције су човекови продужетци. Прецизније: оне су продужетци друштава којима човек припада, посебно његове највеће институције, државе. Држава је била највиши израз суверенства једног човека, династа, или једне породице (династије), односно репрезентанта једног народа. Да би се држава бра-

нила од спољашњег непријатеља она је стварала војску; да би чувала безбедност организованог друштва, посебно државе, стварана је полиција, односно обавештајне и контраобавештајне службе.

Држава, односно њен суверен, неговали су и посебне институције као што су: образовни систем, министарства за разне области (економију, трговину, рударство, пољопривреду итд). Један од највиших степена институционализације био је стварање универзитета. Из посебних разлога, држава је оснивала институције као што су (краљевске) академије наука. Њихова је сврха била да обезбеђују суверенитет и дигнитет династије и државе. Институције су у сваком случају продужетак суверена, свеједно како се суверен схватао: као династ или као грађанин.

Тако се дешавало да је држава продужетак човеков, али и да су институције продужетак друштва и државе.

Религија као човеков (људски) продужетак

Припадност некој религијској заједници такође чини да се појединац удружује са другим људима. Човек, као припадник религиозне заједнице, у савезу је са Богом и са другим верницима. Одлазећи у цркву (сакрални објекат), сусрећући се са једноверницима, он престаје да буде сам; постаје део једне људске заједнице. Најмање је сам када успева да оствари и индивидуалну заједницу с Богом, а преко њега да ступи у заједницу са другим верницима. То је осећао већ и човек најранијих времена. Предраг Драгић Кијук се у књизи *Излазак у игру* (1990) бави најстаријим религиозним искуствима. На основу његових освјетљења може се с правом закључити да је религија човеку била потребна да би постао људско биће. Постајући религиозно биће човек је направио велики скок. Отуда се и на религију и религиозне заједнице, такође, може гледати као на човекове продужетке. Помоћу њих је човек могао да нађе ништа мање него своје место у космосу, а то значи и смисао свога постојања у свету.

Човекове моћи се посебно увећавају у његовом ослањању на богове као на бића наднаравних моћи. Богови у многобожачким религијама су били велики човекови/људски продужетци:

Илијада и *Одисеја* на много места сведоче како су богови били савезници појединих јунака. Слично о томе говоре и монотеистичке религије. Називи два главна дела *Библије*: *Стари* и *Нови завет* у ствари гласе: *Стари* и *Нови савез*. Они говоре о савезу човека и Бога. Тек у том савезу човек се уздиже изнад осталих бића (животњских) која само егзистирају. Ослањајући се на Бога Логоса, човек и сам постаје његов део, део једног великог система у којем и сам има место и у овом и на оном свету. У *Тумачењу светог Еванђеља по Јовану* Јустина Поповића читамо:

Који се определе за Господа Христа, додају својој већ урођеној логосној светлости још много светлости и силе Христове; они у светлости својој виде светлост Христову; и она кроз веру и еванђелске врлине свим бујицама силази у душе њихове; и они постају силни до непобедивости и свемоћи. (2001: 18-19)

Један од духовних синова аве Јустина, митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић), у тексту *Молитве Оца Јустина*, овако види задатак човека:

Он је призван да целокупну творевину собом „очовечи“, да јој подари пуноћу, стицањем своје сопствене пуноће. А да би опет могао да свему постојећем подари пуноћу и да оствари своје сопствено савршенство, потребно је да се испуни нечим вишим, вечнијим, истинитијим и савршенијим од свега и од себе самога. Оно што човек нема по природи, не може дати себи самом, други му не може дати оно што ни он нема. Зато је неопходно, по учењу Оца Јустина, да човек продужи сам себе. Чиме и киме. Правим и савршеним човеком. Богочовеком. (*Православно дело*, Манастир Бањска, 4/2004:82)

Митрополит Амфилохије, у овом тексту посвећеном молитвама Оца Јустина, на истој овој страни, исписује и ову реченицу. „Молитва је управо један од најчудеснијих начина који продужују човека, помажу му да оваплоти вечност у себи, да се обогочовечи“. А да молитве имају исцелитељску моћ, не само у религиозном, већ и у медицинском смислу, потврђују и научни експерименти вршени последњих година у Америци. Брже су

оздрављивали пацијенти за које се неко молио, него они за које се нико није молио.

Духовне делатности као човеков продужетак

Као биће културе, самим тим што улази у систем културних и уметничких вредности, човек и сам постаје део тога организованог система; богат је колико може у тај систем да се уклопи и колико може да учини да му систем послужи. Међу те духовне продужетке спадају пре свега уметности. Старе естетике бројиле су седам таквих уметности (поезија, тј. књижевност, сликарство, музика, архитектура, скулптура, позориште, балет); нове естетике тим уметностима придају и радио, телевизијске драме, видео и интернет. Број тих продужетака је неограничен, јер су и неограничене човекове духовне способности. Човеков духовни живот организује се преко продужетака. Човек је биће отворених могућности, јер је и број продужетака неограничен.

Не морам ја лично да напишем Шекспирове драмске текстове, Петраркине песме, *Горски вијенац*, Андрићеве романе, да снимам Чаплинове филмове, да компонујем као Малер, да играм као Нурејев. Сва поменута дела стварао је Човек, онај са великим Ч; дакле људски колективитет чији сам и ја део. Иако нисам ни Андрић, ни Нурејев, ни Чаплин, ни Шекспир, ти ствараоци су и моји продужеци, јер су продужеци свих нас који се називамо људима. Самим тиме што могу да учествујем у потврди вредности тих дела, постајем део система вредности којима она припадају; своје ограничене моћи увећавам у самом систему, кроз систем у који се уклапам као биће културе.

Научне дисциплине као човекови продужеци

У принципу на исти начин на који могу да учествујем у духовним вредностима, као својим вредностима, иако их, као појединаца, нисам створио, ја могу да будем присутан и у систему научних вредности. Са научним вредностима бивам већ од малена упознаван преко продужетака, пре свега преко школског система и медија. Медицина, економија, физика, хемија, затим:

социологија, психологија итд. као трезори човекових знања, јесу људски продужеци, па самим тиме и моји продужеци. Знања и вештине других постају и моја знања и вештине. Што су та знања и вештине, са протоком времена развоја човечанства, све више увећавају, теоретски се увећавају и моћи сваког од појединаца. Што је већи број разгранатих научних дисциплина утолико је и виши степен развоја науке. Зато можемо да кажемо: Човек развијене праксе увећавао је своје моћи истраживања и сазнавања помоћу научних дисциплина које је сам створио као своје инструменте.

Злоупотребе човекових продужетака

На жалост, људски продужеци нису били употребљавани само у племените сврхе. Били су и могли су бити употребљавани и у друге сврхе, неплемените и деструктивне, дакле, злоупотребљавани. То се дешавало из разлога које није тешко схватити. Интереси једног човека, једне породице, једне језичке заједнице, и објективно и субјективно, могу да буду у супротности са интересима које изражавају продужеци другог човека, друге друштвене и друге националне заједнице. Да би се задовољили лични, породични, групни, друштвени и национални интереси, може се десити и у пракси се често и дешава да се људски продужеци злоупотребљавају.

Као што се може говорити о племенитости развоја људских продужетака, тако се исто може говорити и о њиховим злоупотреблама. Злоупотребљавају се друштвене и политичке организације, злоупотребљавају се националне институције, злоупотребљавају се и научни проналасци; читави системи проналазака и продужетака стављају се у нехумане сврхе. Оружје и оруђе је човеков продужетак, али оно може бити употребљавано са позитивним и негативним ефектима. Злоупотребљавају се религије, религиозна осећања; име Бога се често користи у неплемените сврхе.

Прилика је да се подсети и на неке суптилне злоупотребе продужетака које срећемо у литератури. У роману *Браћа Карамазови* Достојевског Смердјаков је свој чин убиства Фјодора Ка-

рамазова идентификовао као продужетак (несвесних) намера и жеља његовог сина Ивана Карамазова. У роману *Мајстор и Маргарита* Булгакова Понтије Пилат води разговор са својим главним полицајцем тако да полицајац испуни његову вољу коју он не исказује непосредно. Полицајац је, као продужетак Пилатове воље, дужан да ту вољу спроведе.

Међуљудско усклађивање човекових продужетака

Да би се ускладили супростављени интереси, појединаца, група и нација, мора се прибећи изграђивању продужетака. Ти продужеци су принципи који треба да регулишу међусобне односе међу људима. Принципа би, по правилу, требало сви да се држе. На извесним општим принципима, који се сматрају општеприхватљивим, и засноване су друштвене науке, заснивају се политике, заснива се право, заснива се етика. Принципи служе као оријентир у усклађивању интереса. Они треба да регулишу, помире и ускладе оно што је у међуљудским интересима конфликтно, спорно, и да то учине према општеприхваћеним нормама. Такво усклађивање мора бити изграђено на логосу; логос мора бити њихов темељ и кључ за интерпретацију.

Логос као главни оријентир у усклађивању човекових продужетака, у разним облицима, налази потврде у друштвеном животу, у науци, у религији и у политици.

Што је човек, а мора бит човек

Хришћанска доктрина каже да је Бог створио човека према своме облику. Што, другим речима, значи: човек није Бог, али има нешто божанско у себи. У другој терминологији: Није ЛОГос али логосно у њему чини његову бит. На основу те доктрине и изграђена је надградња хришћанске цивилизације. У најновије време на делу је тзв. научна креационистичка теорија. Она оправдава човека као Божје дело.

Дарвинизам, као израз модерне науке 19. века, човека је видео као највише достигнуће у развоју животињских врста. Својом основном биолошком егзистенцијом, човек је, по тој тео-

рији, део животињског света. Али он има и неке карактеристике које га уздижу изнад тога света.

У овој књизи се не пориче став да је својим основним биолошким функцијама (рађање, исхрана, умирање) човек део животињског света. Али и да је нешто друго и другачије од њега – самим тиме што је део једног људског света који се никако не може свести на животињски. Такође се не пориче став да је човеков свет, као и сам човек, упућен на битну везу са логосом. Човек је човек ако у њему има свести о логосу, ако се у његовом битисању изграђује и остварује логос. Човек је логосно биће.

Што је човек, а мора бит човек! То је стих из кулне српске књиге, из *Горског Вијенца* владике Његоша. Без оних продужетака који га приближавају самом Творцу, човек би био само део животињског света. Између своје животињске природе и свога стремљења ка Логосу и уграђена је његова драма. У томе је све што има и све што јесте: могућност да се потврди као Све-човек односно као Богочовек. Положај човеков у свету може се објаснити продужецима: продужетком животињске врсте или Божјим продужетком. Без продужетака човек се никако не би могао уздићи изнад животињског света. Тек са продужецима, уз коришћење продужетака, он је нешто стварно различито од других живих бића. Са логосом који у себи потенцијално има, и који може да оствари у себи, он је део и израз божанског света. Његова је највећа и најплеменитија шанса да у свету у којем постоји себе доведе у везу са логосом. На тај начин ће остварити један од својих највећих продужетака.

ЛОГОС КАО НАЈВЕЋИ
ЧОВЕКОВ ПРОДУЖЕТАК

ЛОГОС КАО НАЈВЕЋИ ЧОВЕКОВ ПРОДУЖЕТАК

О томе како појединац може бити свестан себе као догађаја, али и као продужетка, имамо лепо сведочанство филозофа Богољуба Шијаковића. Његова докторска дисертација *Митос, физис, психе*, има (у другом издању, 2002) карактеристичну посвету:

Ову књигу посвећујем у генеалошком духу
Веселину и Даринки који су ми родитељи,
Балши и Ђурђини којима сам родитељ.

Филозоф од формата, и таквим гестовима, као што су посвете, изражавао је свој став: да је он догађај у низу догађаја, да је продужетак, али и сам чинилац продужавања.

На сличан начин делује и посвета у следећој Шијаковићевој књизи која се зове *Библиографија предсократика*. Ова Библиографија објављена је у Паризу 2001. на француском и енглеском језику у специјализованој издавачкој кући за ове послове Les Belles Lettres. Она има 700 страна великог формата и 17664 библиографских јединица. Предговор, који је поред француског и енглеског језика објављен и на српском, такође доноси посвету. Она гласи:

Ученим Србима
Лази Костићу (1841-1910)
Браниславу Петронијевићу (1875-1954)
Милошу Н. Ђурићу (1892-1967)
Аници Савић Ребац (1893-1953)
Ксенији Атанасијевић (1894-1981)
Мирославу Марковићу (1919-2001)
Бранку Павловићу (1928-1986)
зналцима предсократовске филозофије

Сачинитељ далеко најпотпуније библиографије о предсократовцима, практично, на свим релевантним језицима, том по светом је казао да не долази из мале и безначајне културе кад је она имала толико умних људи који су дали доприносе проучавању предсократоваца. (Мирослав Марковић је, као проучавалац Хераклита, био стекао светску славу). Чином објављивања ове *Библиографије*, Шијаковић је одао признање својим претходницима, а имплицитно је рекао и да је он њихов продужетак. (Добађај објављивања ове *Библиографије* истовремено је отворио пут новим продужецима).

Шијаковићева докторска дисертација је до сада најзначајније дело објављено о теми предсократовци на српском језику. (Вероватно би требало да се сматра и за једно од највиших достигнућа у тој области уопште). Њена тема тиче се истраживања три важна појма код предсократоваца, који су у наслову истакнути: митоса, физиса и психе. И поднаслов књиге гласи: *Огледање о предсократовској «онтологији» и «психологији»*. Али је њен главни јунак, у ствари, логос: логос митоса, логос физиса и логос психе, као и логос других ствари; једном речи логос уопште. Као скуп истраживања проблема логоса та књига је једна од најрелевантнијих о овој теми.

Можемо ипак да кажемо да Шијаковићева књига о предсократовској филозофији сигурно није до краја исцрпља тему о предсократовцима. Али, она је довела до краја један смер филозофског истраживања. То је онај смер у европоцентричној филозофији који је почетак филозофирања видео у Старој Грчкој. Двојица мојих новосадских колега, Мирко Аћимовић и Милош Марјановић, на пример, имали су на једном симпозијуму о миту на Филозофском факултету у Новом Саду (1996) добре реферате под истим насловом: *Митос и логос*. Они су о тој теми говорили различито, али су почетке и митоса и логоса видели у Старој Грчкој. Ван Старе Грчке, бар на европском тлу, нису видели ништа што би отварало могућност другачијег осветљавања исте теме. Чинили су то као и сви други истраживачи у овој области, дакле, онако као што је чинио и Шијаковић. Најексплицитнији став о томе да филозофија почиње са Старом Грчком износи у исто време њихов сарајевски колега Спасоје Ђузулан у *Радови-*

ма Филозофског факултета на Палама (2003/3). То мишљење је засада опште. Вероватно сви европски филозофи и митолози, почетке митологије и филозофије виде у Старој Грчкој.

Случај је учинио да последњих година два пута учествујем на симпозијумима српских митолога. Први пут на симпозијуму у Великом Градишту о теми *Мит и Подунавље* (17. мај 2001); други пут у Доњем Милановцу (21. јун 2003) о теми *Лепенски вир и мит*. Мој реферат се оба пута звао исто *Логос и митос Лепенског Вира*. За разлику од мојих колега из Новог Сада, за разлику од Шијаковића, а, такође, за разлику од учвршћене европске традиције у овој области, ја сам у лепенској цивилизацији, која је од грчке цивилизације старија пет до шест хиљада година, видео развијен логос, развијен митос и развијен знаковни систем.

Ни у овом послу нисам био самоникао. Српски хеленисти оставили су значајан траг у српској култури. Њихови настављачи били су и Драгослав Срејовић, и Олга Луковић Пјановић и Јован И. Деретић и Радивоје Пешић; да ту станем. Настављачи оних српских хелениста, којима се професор Шијаковић одужио лепом посветом, већ су били учинили први велики корак тиме што су припремили атмосферу да се схвати важност Лепенског Вира. А то значи да су омогућили да се разбије круг предрасуде по којој западна мисао, европска мисао, потиче из Старе Грчке. На крају 20. века и на почетку 21, бар у четири области можемо видети почетке мисли у лепенској цивилизацији. То су: логос, митос, алфабетско писмо и оно што неадекватно зовемо арапске цифре. Откриће Лепенског Вира даје довољно елемената да се промени поглед на поимање почетака мишљења и западне цивилизације. Моја истраживања су продужетак мојих претходника, српских и страних мислилаца, а верујем да су и сама усмерена ка новим продужецима.

Да би се ова промена осветлила и образложила, потребно је још једном преиспитати појам логоса и порекло тога израза; затим природу појма разликовности-сличности; такође и знаковне системе Лепенског Вира и Старе Грчке; најзад и природу логоса у лепенској и грчкој цивилизацији. Па пођимо тим редом.

ЛОГОС

Разна схватања израза логос

Да би се ушло у корен проблема, потребно је поћи од одреднице, од речи логос. На српском језику после Другог светског рата објављена су три филозофска речника: загребачки *Филозофски рјечник*, у редакцији Владимира Филиповића (1965), Филозофски речник Бранка Павловића (1997) и *Филозофско-теолошки лексикон* Ивана Коларића (Ужице, 2000). Најпознатији од тих речника је онај загребачки. У загребачком *Рјечнику* појму логоса посвећен је посебан простор. Одредница (писао је Бранко Бошњак) гласи:

Логос (грч.) у текстовима од Хомера па до кршћанског еванђеља термин је имао ова главна значења: ријеч, говор, граматички исказ, својство, истина, ред, воља, разум, људски појам, ум, учење, истинито учење, закон (мјера), поступак, доказ, математски аксиом, божји ум, клица постајања, и божја ријеч (посредник).

Са Хераклитом логос постаје филозофски посредник. Опћу закономјерност (закон и ред) дијалектичког догађања у космосу Хераклит је означио термином логос. На основу дјеловања логоса природа је у себи хармонија.

То козмичко значење логоса обновили су стоици у својој филозофији. Ту је логос осим нужности и законитости добио и значење свјетске умности. И Хегелов панлогизам произилази из опће нужности слиједа који је истодобно и уман и стваран (збиљски).

Бошњаков текст је један од многих сличних текстова какви се могу прочитати у филозофским лексиконима. Ови текстови, по правилу, истичу да је реч логос по порелу грчка, да има много значења и, по правилу, не настоје да у тим значењима установе неки ред. Одсуство реда у значењу, одсуство логоса у логосу, уочљиво је и у Бошњаковом тексту. Оно потиче од уве-

рења да реч логос има мноштво значења, до преко стотину, па је због тога уношење реда у ту материју илузорно.

Ја, ипак, не полазим од става да израз логос и стварно садржи несређено значење. Нека од тих значења се могу груписати. На пример, у Бошњаковом тексту, могле би се направити неколико група значења речи логос. То би, природно, могле да буду ове групе:

- а. логос схваћен као клица постојања;
- б. логос схваћен као својство, истина, слава (квалитет);
- в. логос схваћен као реч (ријеч, говор, граматички исказ, божја реч);
- г. логос схваћен као ред, закон (мера), поступак, доказ, математски аксиом;
- д) логос схваћен као ум, односно божји ум.
- е) логос схваћен као учење (Хераклитово, Платоново, Хегелово) које у основи има логос.

ж) логос схваћен као нешто што је у основи многих (свих?) дисциплина (као што су, нпр. логика, и њен део методологија), али и као део примењених методологија тј. методологија наука (као што су методологија социологије, психологије, економије итд.).

Овакво уношење реда у једну лексикографску одредницу обећава да ће се у значење речи логос унети много више светла. Али да би уопште могло да се уноси то светло, потребно је отклонити бар две предрасуде.

Једна од њих је: да порекло израза логос треба тражити само у грчком језику. Друга, са њом у вези јесте: да се разрешење проблема логоса мора тражити само у грчкој цивилизацији.

Проблем порекла и почетног значења израза логос

О најстаријој употреби израза логос говори се у помињаној књизи Богољуба Шијаковића, једној од најзначајнијих о предсократовској филозофији. У њој се, на стр. 105-107, разматрају «диференцирања првобитно значењски сродних речи»: ајнос, митос, епос, логос. За последњу од њих, за логос се каже:

Најзад, ријеч *логос* (λόγος је настало апофонијом од глаголског коријена λεγ-) у значењу „ријеч/говор“ супстантивише једно од многих значења глагола λέγειν. За Хомера је ријеч *логос* још увек неуобичајена: јавља се по једном у Хомеровим епосима. За нас је занимљива управо хомеровска синтагма αἰνυλίους λόγους = „лукавим (ласкавим, варљивим, обмањујућим) ријечима“ којом се служи Хесиод. Код Хомера и у њему приписиваним стиховима придјев αἰνύλος се налази на три мјеста и то управо у тој синтагми, па се с приличном извјесношћу може закључити да је *лукавство* (ласкавост, обмана) битна одлика *логоса*. Према томе је *логос* ријеч чије је значење субјективно и са сасвим одређеним циљем: *логос је смишљена и убеђујућа ријеч*. Ово није без утицаја на то што ријеч *аинос* почиње да означава тамно и загонетно говорење (упор. αἰνύμα, αἰνίσσομαι) у ком се смислу прикрива право значење, дакле говорење које претпоставља један *логос*. За разлику од *епос*, које почиње да означава хексаметрички стих и пјесништво компоновано у том стиху, већ третирано као „измишљено“, *логос* се односи на прозу (упор. λογογράφος) која у себи све више садржи захтев да буде убједљива, провјерена, потврђена. (106-107).

Почетно значење речи *логос* Богољуб Шијаковић очигледно везује за глагол *легеин*, говорити. У томе он није усаглашен; такво тумачење порекла речи *логос* у литератури преовлађује. Оно се налази и у *Српско-грчком речнику* Александре Марковић (2001). Шире објашњење овог појма Шијаковић је показао тиме што је упозорио да се то значење у нијансама разликује од других речи сличног значења (*аинос*, *епос*, *митос*) али и да са њима има сличности.

Самим пореклом идеје о *логосу* бавио се и један други наш аутор, Др Мирко Ђ. Томасовић, у књизи *Бог Логос* (2000) најсвеобухватнијој књизи о овој теми у савременој богословској литератури. Он каже: „Идеја о *логосу* није нова. Она је стара онолико колико је стар и људски род.“ (25). Разматрање саме идеје он почиње од староегипатске мисли о *логосу*, од *Споменика Мемфиске теологије*, око 2000 година пре Грка. За сам израз Томасовић каже:

Грчка реч „λόγος“ је прастарог индоевропског порекла и настала је апофонијом од глаголског корена λεγ – у значењу „реч“, „говор“; она супстантивира једно од многих значења глагола „λέγειν“. Основно значење тога термина је: *сабрати, скупљати, прибрати, урачунати, купити, уједињавати* итд. У таквом значењу израз „логос“ срећемо код Хомера. Међутим, према разноликој садржајној употреби појам логос може имати следећа главна значења: *усмено изражавање или говор и његов садржај, разговор, реторски говор, логичку мисао, исправно мишљење, заповест, доношење суда, однос, суштину и смисао неке ствари, одлуку* итд. Када се та реч не користи у строго граматичком значењу, тада она увек означава нешто „живо“ и стоји у директном односу са мислима оног ко је изговара. Отуда и логика. Можда није сувишно да подвучемо да је првобитно значење термина „логос“ било: *реч, прича, говор, а тек затим мисао и разум*. Тим се изразом прво означавала она реч која – како се замишљало – остаје у човеку, дакле и његова мисао и разум. (...) (33-34)

О самом термину логос Мирко Томасовић је рекао и ово: „Богатство садржаја тог термина је толико велико да се исти (термин) не може превести, у пуном његовом значењу, ни на један други језик“ (122). У складу с тим схватањем он је и свом преводу пролога *Јеванђеља по Јовану* реч Логос оставио непреведену. Изоставио је, доследно и у загради исписано (Ријеч) која се налази у верзији превода Синода Српске православне цркве.

Логос као конкретни тоталитет

На основу истраживања Богољуба Шијаковића о предсократовцима, на основу друге литературе, а уз властити труд, ја сам дошао до следеће систематизације значења појма логос у филозофској употреби.

1. Логос као супстанција
 - а. логос као архе
 - б. логос као парадигма

2. Логос као релација

- а. логос као ред, поредак, однос међу чињеницама
- б. логос као однос човека и света, микрокосмоса и макрокосмоса
- в. логос као однос човека са човеком и као говор
- г. логос као миксис и као ерос

3. Логос као ум

- а. логос као људски ум
- б. логос као божански ум
- в. логос као учење
- г. логос праксиса

Три основне карактеристике које из ове систематизације проистичу могу се означити изразима: *супстанцијализам, релационизам, логоцентризам*.

ПРОБЛЕМ РАЗДВАЈАЊА БИТНОГ ОД НЕБИТНОГ; ИСТОГ И РАЗЛИЧИТОГ

Двадесети век је, са већим интензитетом него раније, отворио један велики проблем: проблем раздвајања суштинског од појавног, битног од небитног, сличног од различитог, истог од другачијег, идентичног од неидентичног. Учинио је то не само у области феноменологије и у области аналитичке филозофије, већ и у области семиологије (посебно лингвистике).

а. На почетку 20. века јавио се Хусерл са својом феноменологијом, тј. са дисциплином која се бави проблемом долажења до чистих феномена. Главна његова амбиција била је да издвоји суштину од појаве, бит од феномена. Суштина, бит, схваћена је као нешто што је по природи атемпорално.

б. Хусерлов савременик Фердинанд де Сосир, у својим изучавањима језика, са или без ослањања на феноменологију, такође је инсистирао на раздвајању битног од небитног, посебно у разликама појединих гласова. Језички системи, по њему су егзистирали на разликовању језичких елемената.

Један од де Сосирових настављача, Жак Дерида, узео је категорију разликовности за своју главну категорију.

в. Филозоф који се у 20. веку посебно бавио језиком, био је Витгенштајн. Он је нарочито обратио пажњу на један од елемената бинарног двојства сличност – разлика, посебно обрађујући појам сличности. Често се у филозофској литератури цитира један део његове књиге *Филозофска истраживања*, који се тиче сличности. Он гласи:

66. Посматрај, на пример, процесе које зовемо «играма». Мислим на игре за плочом, игре картама, игре лоптом, такмичарске игре итд. Шта је свима њима заједничко? – Немој да кажеш: „Нешто *мора* да им буде заједничко, иначе се не би звале „игре“ – него *погледај* да ли је њима свима нешто заједничко. Јер, ако их посматраш, нећеш додуше видети нешто што би било заједничко *свима*, али ћеш видети сличности, сродности, и то цео један низ. Као што рекох: немој да мислиш него гледај! – (...)

А закључак овог испитивања гласи: видимо једну компликовану мрежу сличности које се међусобно прожимају и укрштају. Сличности у великом и у малом.

67. Ове сличности ја не могу боље да окарактеришем него изразом „породичне сличности“, јер се исто тако прожимају и укрштају сличности које постоје међу члановима једне породице: стас, црте лица, боја очију, пол, темпераменат итд. – И ја ћу рећи «игре» образују једну породицу.

Исто тако, породицу образују, на пример врсте бројева. Зашто ми нешто називамо „бројем“? Па, рецимо, зато што показује извесну – директну – сродност са више ствари које смо дотле звали број и тиме, може да се каже, стиче индиректну сродност са нечим другим, што такође зовемо *тако*. И свој појам броја проширујемо као што код предења проширујемо нит по нит. А јачина влакна се не састоји у томе што се нека нит провлачи целом својом дужином, него у томе да се многе нити међусобно преплићу.

Али кад би неко хтео да каже: „Свим овим творевинама је нешто заједничко – наиме дисјункција свих заједничких особина“ – ја бих одговорио: овде се ти само играш речима. Исто би

тако могло да се каже да се нешто провлачи кроз цело влакно –
наиме непрекидно преплитање ових нити. (70-71)

г. Овај исти проблем решавао је и Витгенштајнов нешто старији савременик Михаило Петровић Алас. Ево како изгледа један његов пасус који се бави истим: проблемом сличности међу различитим чињеницама.

За један скуп чињеница (S) каже се да су међу собом сличне са једног гледишта G, ако за њих постоји један скуп (F) заједничких појединости од интереса са тога гледишта; сличност се састоји у егзистенцији самог скупа (F). То чини да се скуп (F) може назвати језгром сличности чињеница (S) са гледишта G. Такве чињенице (S) припадају тада једној аналошкој групи везаној за гледиште G. У језгро сличности улази само оно што се, кад буде апстраховано ослободивши се спољног руха, различитог од једне чињенице до друге, покаже истоветно за све чињенице. Језгро, дакле, своди сличност, макако била површна или овлашна, на истоветност. (42)

Алас није био филозоф у оном смислу у којем је то био Витгенштајн. Он је био по струци математичар, а по оријентацији математички феноменолог. Свакако, по природи свога дара и деловања, био је аутентични мислилац. Из чисто научних разлога настојао је да одговори на питање које је превасходно филозофско: како се чињенице једне врсте пресликавају на чињенице друге врсте, тј. како се чињенице „имподерабилне природе“ (његов израз) могу пресликати помоћу материјалних чињеница. Његово откриће о кореспонденцији међу чињеницама универзалног је значаја: тиче се поезије, и науке и филозофије.

Из наведеног његовог пасуса као најважније треба уочити три ствари: а) аналошку групу чињеница, тј. чињенице које се пореде, б) тачку гледишта посматрача и в) језгро сличности које се при томе међу чињеницама може установити.

Од понуђених виђења сматрам да је и филозофски најутемељенија, али и практично најпримењивија, идеја Михаила Петровића Аласа. Помоћу те идеје можемо и да осветлимо и да об-

јаснимо овде истакнуте филозофске проблеме, као и да их укључимо у практична истраживања.

Питањима којима су се бавили Витгенштајн и Алас често су се бавили филозофи у прошлости, нарочито они који су учествовали у дискусијама око универзалија, тј. у спору о универзалијама. Ни у овом расправљању та питања не могу да буду заобиђена. Поготово што дискусија о универзалијама није дефинитивно окончана. Она се у наше време обнавља на плану конституисања једне младе дисциплине која се зове литерарна генологија а која се бави проблемима литерарних родова и врста.

ЛОГОС У ФИЛОЗОФИЈИ СТАРЕ ГРЧКЕ

Реч логос је, као што је општеприхваћено, први међу грчким филозофима, као термин, употребио Хераклит. Зато употреба тог термина увек асоцира на тог раног грчког филозофа. Али се не може сматрати да се та реч може односити само на мисао филозофа хераклитовске оријентације. Она се мора односити и на мисао филозофа другачијих оријентација, дакле оних који су логос тражили и видели другачије од Хераклита, а чија се мисао, такође, могла обухватити појмом логос.

У поглављу о милетској школи, дакле о првој грчкој филозофској школи, Бертранд Расел у *Историји западне филозофије* каже и ово:

Идеја правде, и космичке и људске, играла је у грчкој религији и филозофији улогу која није баш сасвим разумљива за савременог човека. И заиста, наша реч «правда» тешко да изражава оно што се мислило, али је тешко наћи неку другу реч која би била боља од ове. Изгледа да је мисао коју изражава Анаксимандар следећа: у свету треба да постоји једна одређена сразмера ватре, земље и воде, али сваки елемент (схваћен као бог) непрестано покушава да прошири свој домен. Међутим, постоји нека врста нужности или природног закона који непрестано успоставља равнотежу; тамо где је, на пример, било ватре, сада постоји пепео, тј. земља. Овај појам правде, појам граница које се не могу прелазити и које су вечито утврђене, био је један од најдубљих у грчком веровању. Богови су били подређени правди исто као и људи, али ова врховна моћ, сама по себи, није била лична и није представљала врховног бога. (46-47)

Расел и на другим местима варира мит о правди, рецимо на стр. 128:

Пре него што је почела филозофија, Грци су имали једну теорију или осећање у односу на космос које би се могло назвати

религијским или етичким. Према овој теорији свака особа или свака ствар има своје утврђено место или утврђену функцију. Ово не зависи од Зевсовог *fiat*, јер је и сам Зевс потчињен некој врсти законитости која управља другима. Ова теорија стоји у вези с идејом судбине или нужности, и нашла је нарочиту примену код небеских тела. Али тамо где има снаге, постоји тенденција да се прекораче праведне границе, и тако настаје сукоб. Нека врста безличног надолимпског закона кажњава *hybris* и успоставља вечити поредак који агресор покушава да повреди. Целокупно ово схватање, у почетку можда једва свесно, прешло је у филозофију. Оно се може наћи и у космогонијама раздора, као што су космогоније Хераклита и Емпедокла, и у монистичким доктринама, као што је доктрина Парменидова. Ово је извор веровања истовремено и у природни и у људски закон, и очигледно стоји у основи Платоновог схватања правде.

Говорећи о космичкој правди Расел говори, у ствари, о логосу. Овакво казивање о правди се не може свести на говор о говору, или на говор о језику, или на неко сабирање у снопље (целину вишег реда). Овде се у ствари највише говори о идеји правде. Идеја правде се може довести у везу и са оним што је говорила Олга Луковић Пјановић у својој докторској дисертацији посвећеној појму правде (дике) у грчким трагедијама. Код Тесле има, такође, поимања космичке правде. Код Дучића то је говор неба „мишљу тамном“ (песма *Сенка*).

Као и код „мислилаца“ Лепенског Вира, мисао о логосу била је и код Старих Грка плуралистичка. И она се може разделити на три основне оријентације које ћемо такође, као у случају Лепенског Вира, означити изразима *супстанцијализам*, *релационизам*, *логоцентризам*.

СУПСТАНЦИЈАЛИЗАМ

Логос као архе

На питање: шта је била главна преокупација првих грчких филозофа? Одговор је: да дођу до праначела свега што јесте. Праву природу њихове преокупације могли бисмо овако да преформулишемо. Постоји једно *икс* (*x*) које стоји у основи свега. То *x* ћемо назвати праначело, тј. на грчком *архе*. Шта је, у ствари, то праначело, архе, односно: шта је у ствари то *x*?

Исто питање су себи постављали и Милећани: Талес, и Анаксимандар и Анаксимен. Али су на њега давали различите одговоре. Талес је мислио да је праначело свега што јесте вода, Анаксимандар да је то апејрон, Анаксимен да је то ваздух. Касније су други филозофи давали нешто другачије одговоре. За свакога од њих оно *x* је било нешто друго. За Хераклита је то била ватра, а за Емпедокла су у основи свега четири елемента: ваздух, вода, земља и ватра. Питагора је, на пример, сматрао да је у основи свега број.

Сви овде наведени искази о ставовима најстаријих грчких филозофа су у основи разложни, поготово у контексту у којем су били изречени. У истом или сличном облику они се понављају у разним историјама филозофије. Међутим, у поређењу са оним како их је у својој поменутој књизи анализирао Богољуб Шијаковић, свођење на појединачна и сужена решења обично се представљало веома поједностављено. То се може видети на примеру Талеса. Талес је, по овом српском филозофу, тврдио и да је све вода, и да све има живот и да је све пуно богова. Шијаковић каже: „Ако сада сажмемо ставове "све је вода", "све има живот", „све је пуно богова“, можда ћемо доћи до изворне Талесове филозофије: вода је божански живот свега“ (145). Тај одговор је свакако далеко разложнији од оног: да је вода у основи свега.

Мени се чини да је од свих тих одговора најближи истини Анаксимандрово решење. За то решење се може казати да је најприхватљивије јер је најмање погрешно. Његов израз апејрон

најближи је ономе x . Анаксимандар је рекао: постоји нешто, неко x (што се може означити изразом апејрон, а та реч на грчком означава нешто бесконачно) које стоји у основи свега што јесте. Одговор на то питање Анаксимандар није дао, али није дао ни погрешан одговор, свдећи све на неки од «елемената» као што су вода, ваздух или земља. Он је, практично, питање праначела држао отвореним. Још у грчкој филозофској мисли тзв. атомисти, Леукип и Демокрит, то x идентификовали су као атоме. Они су рекли: атоми су у основи свега. У нововековној филозофији нешто се слично поновило када је Лајбниц тврдио: у основи свега су монаде.

Како би се могло назвати то за чиме се трага? На основу укупног досадашњег искуства, то нешто, називало се доста неодређеним изразом архе. Архе је Аристотел дефинисао као: почетак, повод, основа, порекло, начело, полазиште. Други су мислиоци израз архе тумачили нешто другачије, али у основи исто. Но и поред тога што се тако назива, то архе може да се односи и на супстанцију. Супстанција је оно што је непроменљиво у свакој чињеници. Другим речима, супстанција је нешто Присутно што чини основу сваке чињенице. Одгонетути то архе, дати одговор на то шта је архе, значи дати одговор на питање о супстанцији.

Парменид и откриће супстанције

Бертранд Расел у *Историји западне филозофије* поглавље о Пармениду почиње овако: „Грци ни у својој теорији ни у пракси нису нагињали умерености; Хераклит је сматрао да се *све* мења; Парменид му је узвратио да се *ништа* не мења.“ (66). Па ипак је Расел концизно, али довољно јасно, дао до знања да Парменидова резоновања нису без разлога. То је учинио у последњем пасусу поглавља о њему, у којем каже:

Оно што је каснија филозофија, све до најновијег времена, примила од Парменида, то није немогућност било какве промене (пошто би то био исувише велики парадокс), него уништивост *супстанције*. Реч «супстанција» није се појавила код његових

непосредних наследника, али је *појам* супстанција већ присутан у његовим спекулацијама. Претпоставља се да је супстанција трајни субјект разних предиката. Као таква, она је постала и опстала у току више од две хиљаде година као један од основних појмова филозофије, психологије, физике и теологије. (...) (70).

Са оваквим објашњењем Парменид се показује као релевантни мислилац античког света чија је мисао комплементарна са мишљу Хераклитовом. Шта је то Једно могуће је схватити ако се каже да је то Једно, у ствари, супстанција. Појам супстанције код Парменида још није ни јасан ни разрађен. Али је тај појам плодан, јер разликује Једно у Мноштву. Парменид је утицао на Платона. На његовом појму супстанције изграђене су и Платонове идеје, или модели, односно парадигме стварности.

Платон и Аристотел припадају систематском периоду грчке античке филозофије. И они су се бавили проблемима логоса, чак више него други филозофи. Њихово бављење оставило је дубоког трага на укупну мисао.

Шта је друго Платонова теорија идеја, него једна дубока разрада логоса схваћеног као супстанције. Платон каже: постоји мноштво коња, али постоји једна идеја (у значењу супстанција) коња, постоји мноштво кућа али постоји једна супстанција (тј. идеја) куће. Кад Платон каже да су у основи свега идеје, он истовремено уједињује две традиције: једну релационистичку, хераклитовску, која наставља Анаксагору и Питагору, али и другу супстанцијалистичку Парменидову, која тврди да се у свету ништа битно не мења. А кад тако чини, Платон наступа као метафизичар. Али кад, напротив, каже да су све ствари у емпијском свету само одрази тих непроменљивих идеја, он већ наступа као дијалектичар. Он тада има у виду релације. Јер тада, у ствари, говори овако: овај свет је састављен од јединства променљивог и непроменљивог. Тај Платон је и данас прихватљив. Филозофија до сада није умела да смисли ништа боље и истинитије. Тог Платона није битно изневерило ни његов настављач и опонент Аристотел. Аристотелова критика Платонове теорије идеја углавном се своди на то да су идеје хипостазирани појмо-

ви. Та критика је тежила ка томе да се Платон из света метафизике преведе у један емпиријски познат свет. Али она није укинула оно што је у његовој концепцији најбитније: став да се може говорити о супстанцијама, свеједно где се оне налазиле: у метафизичком свету или у нашим главама.

Проблемима супстанције бавио се и Аристотел, у *Метафизици*, посебно у поглављу о категоријама. Аристотел је тамо навео више категорија. Одувек сам мислио да то његово решење јесте интересно за историју филозофије, али да нема неку другу вредност. Ако треба да бирам између Платоновог и Аристотеловог решања, бирам Платоново: конзистентније је. На њему се може и даље градити и надограђивати. Оно Аристотелово може му служити само као корекција.

Дискусија о супстанцијализму (Спор око универзалија)

Под именом „спор око универзалија“ вођена је у средњем веку дискусија започета у доба антике о томе да ли тако нешто као што је супстанција, односно универзалија, односно идеја, односно парадигма, постоји. У одговору на то питање искристалисале су се две оријентације. Једна од њих, коју су представљали тзв. реалисти, заступала је став да тако нешто као што је универзалија реално постоји (зато су и названи реалистима). Друга је тврдила да тако нешто као што је универзалија, односно супстанција, не постоји, тј. да су универзалије (односно супстанције) само произвољно дата имена. Представници те оријентације називани су номиналисти. (По њима универзалија је само номина = име).

Тој дискусији се обично даје схоластичко обележје; она се приказује као нешто што је карактеристично за средњи век.

Моје виђење те дискусије, изнето у књизи *Логос и парадигма*, другачије је. Дискусија, по мени, има доста сродности са дискусијом о супстанцијализму коју је почела стара грчка филозофија. Само је ова средњевековна, посве природно, била на далеко вишем нивоу. Главни предмет и главни оријентир те дискусије јесте Платонова теорија идеја. Та дискусија, другим речима, отварала је питање да ли тако нешто као што је идеја (парадиг-

ма), уопште постоји и долазила је до става да опште може да постоји на три начина: пре саме ствари (*universalia ante res*), у самим стварима (*universalia in rebus*) или после саме ствари (*universalia post rem*). Оваква виђења, изнета током те дискусије, нарочито у ставовима Пјера Абелара, главног представника концептуалиста, углавном су се одржала и данас.

Расел, на кога се у овој књизи често позивам (јер је један од широко прихваћених историчара филозофије), о наведеном проблему казао је и ово:

Апсолутни минимум који преостаје, чак и по мишљењу Платонових највећих противника, јесте: да се ми не можемо изразити помоћу једног језика који је састављен од личних имена, него морамо имати општих речи, као што су «човек», «пас», «мачка» - или, ако немамо оваквих, морамо имати речи које везују, као што су: «сличан», «раније», и тако даље. Овакве речи нису само бесмислени гласови, и тешко би било разумети њихов смисао кад би се свет састојао искључиво од појединачних ствари – таквих које су означене личним именима. Можда постоје начини да се изађе на крај с овим аргументом, али нам он у сваком случају пружа једну чињеницу *prima facie* у корист општих појмова. Ја ћу га привремено примити као да је у извесном смислу тачан. Али ако ово прихватимо као тачно, то није никако случај и с осталим што Платон каже. (140)

Поражена страна у спору реалиста и номиналиста били су, и морали да буду, номиналисти. Њих није могла да подржи ни хришћанска Црква. Јер, поричући да постоји тако нешто као што је универзалија, супстанција, они су порицали и да постоји она највиша, најзначајнија универзалија као што је Бог. Зато се готово и не зна ко су били номиналисти.

Тако нешто као што су номиналисти закуцало је на врата филозофске мисли 20. века у виду постмодернизма. Француски филозоф Жан Бодријар, својом тезом о симулакрумима, тј. о симулирању значења, стварно је доспео на позиције које су блиске старим номиналистима. Сводећи значења на симулакруме, постмодернистички филозоф им је релативизовао садржај, укидао супстанцију.

РЕЛАЦИОНИЗАМ

У супротном смеру од размишљања о супстанцији у стварима, почев од предсократоваца, текла су она размишљања о односима међу стварима. Она се могу подвести под једно име: релационизам. Супстанцијалистичка и релационистичка мишљења се често прожимају, али се могу и третирати одвојено.

Логос као заједничко у различитом: душа ствари

Одговарајући на питање: на који су начин различите ствари повезане, односно шта имају заједничко, најстарији филозофи су обратили пажњу на дух, на душу. Душу има човек, душу има животиња, душу има дрво, душу има камен, душу има природа (физис), душу има и космос. Душа, то је нешто што је својствено свему. Шијаковић каже:

Талес уствари тврди да је свему постојећем иманентна неограничена бесмртна животна сила која се манифестује у вјечном и свеprisутном кретању и мијењању свјетске цјелине која је на тај начин животна, прожета животом. Ову *животност* свјетске цјелине најпогодније може да означи ријеч *психе* (74).

Психе је једна од главних тема ових античких филозофа. Помоћу психе се објашњава оно што је Михаило Петровић Алас називао кореспонденцијом међу чињеницама. Преко појма психе је и доведен у везу микрокосмос са макрокосмосом (167). Ево још једног карактеристичног детаља из Шијаковићеве књиге.

Зашто је Хераклит употребио баш ријеч психе у значењу „ваздух“? Он је сигурно морао знати за старо и употребно хомерско значење ове ријечи («животност») које уважавају Талес и Анаксимен. Па можда је то за њега пресудно; наиме: ваздух као једно од преображења вјечно живе ватре сам је животан, а психе је једина ријеч која упућује и на ваздух и на животност истовремено. Осим тога: зашто да и ријеч психе не буде у служби Ефешаниновог загонетања. (227)

Кореспонденција међу чињеницама, међу стварима, кореспонденција између микро и макро космоса тражила је логичко објашњење. Такво логичко објашњење антички филозофи су нашли у појму психе (234-235).

Логос као однос, ред, поредак

Другачије од Парменида, истим проблемима, бавили су се и Питагора и питагорејци. Они сасвим сигурно нису у праву кад су тврдили да је број у основи свега што јесте, јер се супстанција свега не може свести на број. Али су били у праву кад су за добар део стварности могли да кажу да је у њеној основи број. Дисциплине које се називају геометрија и аритметика, без чијег присуства се не може замислити наша цивилизација, имају основе у филозофији питагорејаца.

Питагорин логос

У својој *Историји западне филозофије* Берtrand Расел, у последњем пасусу посвећеном Питагори, представља овог филозофа као најутицајнијег човека западног света свих времена. Он говори и о његовом мистицизму, као и о другоме. Али је, у набрајању учинака његове мисли, главна тврдња да је Питагора открио математику и геометрију.

Од Питагоре није остао сачуван ниједан спис, чак ни одломак. Сва знања о његовим учењима и о учењима његових следбеника знамо посредно, из навода каснијих филозофа.

У књизи Лућана де Крешенца *Историја грчке филозофије. Предсократовци, I*, у одељку о Питагори, има једно место које гласи:

По Питагори, заправо, бројеви имају своју густину: у једном фрагменту Свеусипа *О питагорејским бројевима* јасно је назначено да је број Један тачка (нека врста атома), број Два је права, Три је раван а Четири чврсто тело. Даље, као доказ прецизира се да два Јединства Тачке установљавају линију, три Јединства Тачке раван а четири Јединства тачке геометријско (чврсто) те-

ло. Пошто све ствари на свету, заједно с нама, имају облик, могуће је раставити тај облик у скуп тачака или линија и, коначно, бројева. (1991:53)

Даље се у тексту открива да је Питагора сматрао да је скуп тих бројева ($1+2+3+4$) једнако десет. То значи да је Питагора већ био установио декадни систем.

Оваква Питагорина спознаја природе бројева била је истовремено и откривање двоструке природе броја. Број је, с једне стране, био супстанција, а с друге релација. Кад се, на пример, каже два, то је оно на шта се може указати (рецимо два ока, два ува, две ноге) али то је истовремено и нешто што је више од један, а мање од три. То значи да је тај број (као и сваки други) одређен односом: према већем и мањем броју. Сваки број има значење и вредност у релацији према другим бројевима.

Не можемо поуздано да тврдимо да је Питагора баш овако мислио, управо зато што ниједан његов спис није сачуван. Али с правом можемо да претпоставимо да је његово учење било овакво, или морало бити управо овакво, зато што је за то мишљење било карактеристично да се ослања на логос, да се заснива на логосу. А зато што је било засновано на логосу, можемо да сматрамо и да се оно, у основи одржало до данас и да ће се одржати сигурно и у будућности.

Питагора се бавио и тоновима у музици и односом тонова. Његово главно подручје био је испитивање логоса математике и геометрије. Тим логосом су се више бавили филозофи природе, које обично називамо научницима (Њутн, Галилеј, итд.). Па ипак је то бављење оставило дубоког трага: у новије време се често размишљало и дискутовало о односу логике и математике. Логос и једне и друге дисциплине тиче се устројства природе. Математичари и геометри Лепенског Вира су управо тај логос почели да откривају; Питагора је ишао њиховим трагом.

Логос као борба супротности

И од Хераклита остали су само фрагменти. Они ипак бар донекле илуструју његову дијалектичку мисао. То је мисао која све доследно види у супротностима. Ево неколико фрагмената који његову мисао најбоље могу да илуструју.

Пут нагоре и пут надоле један је исти.

Сунце је ново свакога дана.

Ватра живи од смрти ваздуха, а ваздух живи од смрти ватре; вода живи од смрти земље, земља од смрти воде.

Бог је дан и ноћ, зима и лето, рат и мир, ситост и глад; али он узима различите облике, као што ватра, када се помеша са мирисима, добија према сваком мирису своје име.

Овај свет, који је за све исти, није начинио ниједан од богова нити од људи. Али он је увек био, сада је и вечно ће бити увек жива ватра која се с мером пали и с мером гаси.

Рат је узрок свему.

Бертранд Расел, у књизи *Историја западне филозофије*, из које сам повadio и на властити начин представио наведене фрагменте, каже: „У метафизици Хераклитовој, као и у Анаксимандровој, доминира појам космичке правде, која спречава да се ова борба супротности икад претвори у победу једне или друге стране“ (62). Управо та космичка правда, која се брине о равнотежи супротних сила, израз је релационизма у сагледавању проблема.

Хераклиту је близак, свакако најближи, нешто од њега млађи филозоф Емпедокле. И њему је Расел посветио посебно поглавље. Основну мисао тога грчког филозофа најлакше ћемо представити помоћу једног фрагмента из Раселове књиге:

Дошао сам сада до његове космологије. Он је био тај – као што смо већ споменули – који је установио да су земља, ваздух, ватра и вода четири елемента (иако није употребио реч „елемент“). Сваки овај елемент траје вечно, али су се они могли мешати у различитим сразмерама и тако производити променљиве сложене супстанције које налазимо у свету. Они су се удруживали помоћу Љубави, а раздвајали Раздором. Љубав и Раздор били

су за Емпедокла првобитне супстанције, истога реда као и земља, ваздух и вода. Било је периода када је љубав јачала, и других, када је Раздор односио победу. Било је и једно златно доба када је Љубав била апсолутни победник. У ово доба људи су обожавали само Афродиту Кипранку (фрагмент 128). Промене у свету немају никакве сврхе, него су руковођене само Случајем и Нужношћу. Постоји један циклус: кад су елементи потпуно здружени Љубављу, Раздор их поново раздваја, па их онда опет Љубав постепено спаја; отуда је свака сложена супстанција привремена; само су елементи вечити, а заједно с њима и Љубав и Раздор.

Овде има извесне сличности са Хераклитом, али је Емпедокле бољи, јер оно што производи промену није само раздор, него Раздор и Љубав. Платон у *Софисту* (242) спаја Хераклита и Емпедокла. (73)

Емпедокле је, другим речима, још оштрије и прецизније развио Хераклитову мисао о супротицама (израз Лазе Костића). Лаза Костић, који се највише наслањао на Јераклита (његов израз) као и на Емпедокла, у једној ствари се више наслањао на овог другог. То је било у коришћењу појмова које је, следећи више Емпедокла него Хераклита, створио он сам. А он сам је створио изразе «разклад-у-складу» и «склад-у-разкладу». Ти изрази се тичу нечег битног: процеса промена. У низу мојих радова појмови на које се ти изрази односе навођени су, али у другом облику: као структурализација и деструктуризација. Ове савремене изразе преузео сам од Косика, а Косик их је преузео од Гурвича. Али су они веома блиски оним далеко старијим кованицама Лазе Костића из осамдесетих година 19. века.

Процесе представљене изразима деструктуризације-структуризације Шијаковић је, коментаришући Емпедоклове стихове, овако представио:

Вратимо се стихијама, тамо све почиње. – Вјечни процес састављања и растављања 'коријена' посредством Љубави и Заваде одвија се на глобалном космичком плану као цикличко смјењивање четири космичка периода: (1) апсолутна доминација Љубави која све сједињује у Сфаирос, (2) продирање Заваде у Сфаирос и њено уравнотежење с Љубављу, (3) превласт и апсолутна

доминација Заваде, (4) напредовање Љубави до апсолутне доминације; тада почиње нови космички циклус. (275)

Стара и нова мисао, очигледно је, имају континуитет. За те две мисли је карактеристично исто у различитом. (У основи иста мисао се на различит начин интерпретира).

Логос као миксис и логос као ерос

Шијаковић је у представљању Емпедоклове мисли обратио пажњу и на још један аспект супротности љубави и мржње и на њихово превладавање у виду полног мешања. У важном поглављу које се зове *Емпедокле с „корјенима“* Шијаковић каже:

Стихијни састојци су заправо *коријени* (ρίζματα), а представљени су у чудној алегорези *божанства*: 'Зевс блистави' је *ватра*, 'Хера животоносна' је *ваздух*, 'Ајдонеј' је *земља*, 'Нестис' је *вода* – тако је ЕМПЕДОКЛЕ расподијелио улоге у космичкој драми. Улоге су изгледа замишљене као два пара супротних полова: Зевс и Хера (ватра – ваздух), Ајдонеј и Нестис (земља – вода), при чему је избор можда уважавао блискост по густини. Ова *полна супротност* – а полна је супротност у митотворству основна супротност! подразумијева (сад види фрг. 8) оно што људи именују *pfisis* (рађање) а што је у ствари *mixis* (мијешање). (...) Наиме: мијешање (μίξις) је митска представа полног сједињавања. (266-267)

Овакво тумачење (полних) супротности у складу је са идејом борбе супротности код Хераклита и код Емпедокла. Шијаковић је међутим пропустио да обрати пажњу на једно још дубље тумачење Хераклитове мисли: на схватање ероса које је још увек далеко од тога да буде сведено само на полно мешање или на борбу супротности. То тумачење потиче од Анице Савић Ребац, из њене докторске дисертације *Предплатонска еротологија* (1932). Аница Савић Ребац је у тој својој дисертацији испитивала проблем Ероса у грчкој митологији и посебно његове рефлексије у филозофији и књижевности. Њена истраживања су показу-

ла да Хераклитова мисао није самородна: она је настала из једног вида грчке митске традиције у којој је Ерос главни јунак.

Поједностављено речено, суштина еротологије у овоме је. Многи грчки богови, у грчком митолошком Пантеону, симболизовали су сасвим одређене силе: Атена је симболизовала мудрост, Персефона плодност, Хефест ватру, Аполон меру, Дионис распусност, итд. Сасвим другачији од њих био је бог Ерос. Он се није могао поредити са другим грчким боговима јер је симболизовао нешто особито: јединство супротности. Одговор на питање зашто је тако, може се видети из његовог порекла. Једну од верзија Еросовог порекла налазимо у Платоновом *Симпозиону*. У томе најчувенијем дијалогу о љубави, прича се, између осталог и како је зачет Ерос. На некој гозби примакао се Пор Пунији; Ерос је настао као последица тог љубавног чина. Прича ће бити у пуном смислу схваћена ако се каже да је Ерос био син Обоља и Оскудице, Богатства и Сиромаштва, и да, самим својим пореклом, представља тежњу да се супротности превазиђу. Аница Савић је показала да је Ерос митски зачетник јединства супротности. Из њене *Предплатонске еротологије* ја сам повadio многе од израза који карактеришу овога Бога. По њој, Ерос је:

надличан - и - личан
неличан - и - личан
јавља се као појам - и - лик
јавља се као једно - и - све
јавља се као бог - и - свет
јавља се као носилац еманације - и - носилац враћања у божанство

двострук је у јединству
јединство је двострукости
садржи јединство у двојству
представља диференцијацију једног
(представља) уједињење диферентног
(представља) јединство универзалног и индивидуалног
(представља) симбол општег значаја и лично божанство
(представља) надличну моћ и личну страст
(представља) божанску екстазу - и - личну манију

(представља) надличну – и – личну љубав

Сједињује појам - и – лик
сједињује спекулативно – и – афективно
спој је интелектуалног – и – афективног

Изражава:
космичко – и – човечанско
космичко – и – афективно
изражава тежњу
изражава чежњу

Јавља се као демон ветра (кад треба узбудити душу)
и као демон светлости (кад је треба просветлити)

У побројаним особинама овога бога није тешко увидети да је он у себи самом противуречан: тј. да је јединство двојства. Та његова противречност је изражена митским језиком. Аница је укупну еротолошку проблематику интерпретирала на начин Лазе Костића. Она је у Еросу видела укрштај супротица. Другим речима, дијалектика је проистекла из еротологије; она је неодвојива од еротологије. Митска свест о еросу се, у овом погледу, јавља као праоснова дијалектике. Исто тако, и Хераклитов логос проистекао је из еротологије; он је од ње неодвојив. Језик мита из *Претплатонске еротологије* у великој мери кореспондира и са најизграђенијом дијалектиком, Хегеловом.

Оваквом подухвату испитивања еротологије, Аница Савић Ребац је примерила и свој истраживачки метод који је, као и код Лазе Костића, хераклитовски, дијалектички. О своме методу она говори у уводном делу своје књиге. Да би истакла *различност у једнакости*, односно *различност у јединству* онога што истражује, она се служила методом који такође подразумева јединство супротности. То јединство супротности она је представила следећим паровима израза:

детално испитивање – синтетско обухватање,
критичко разједињавање – синтетско амалгамисање,

принципско разједињавање – (принципско) амалгамисање,
дивергенција – конвергенција.

Отуда бисмо могли с правом за метод Анице Савић Ребац да кажемо да је дијалектички, јер има општа својства тога метода. Њен метод, који је по начину размишљања најближи схватањима Лазе Костића, у великој мери кореспондира са дијалектичким (дијалошким) методом њеног савременика Михаила Бахтина који ће тек касније постати чувен.

Аница Савић Ребац се, међутим, није бавила само митом, већ и еротологијом као антрополошким проблемом. Њена истраживања су показала како је Ерос све мање значао митску слику, а све више прерастао у појам, добијао карактер логоса. «Платон, којег тако тесне везе спајају и са Хераклитом и са орфичарима, спојио је логос и Ероса, као чисто духовни пут психе ка трансцендентном добру», каже она (51).

Овако наговештена природа Ероса у *Претплатонској еротологији*, разрађена је потпуније у њеној књизи *Античка естетика и наука о књижевности* (1955), посебно у поглављу *Ерос и идеје или о метафизичкој позадини Платонове естетике*. У томе се поглављу највише говори о Платоновом дијалогу *Тимај*. То је онај чувени Платонов дијалог у којем се он поново вратио својој теорији идеја. У том дијалогу Бог се јавља као демијург, тј. као градитељ. Демијург је, за Платона, онај Бог који ствара према идејама.

Ево једног значајног места из *Античке естетике и науке о књижевности*:

Одступање од безусловног спиритуализма довело је дакле у *Тимају* до једне нове конкретније дефиниције лепоте. Дакако, то одступање је само делимично, Идеје и Градитељ су најважнији, а они остају трансцендентни; али ипак је лепота о којој је реч у *Тимају* лепота видљивог света као *таквог*, склад душе и тела у њему, не само одраз Идеје којој води Ерос. *Ероса је овде заменио Градитељ* – оно што је Ерос у орфизму; и он је веза између два света, али он је принцип сасвим друге врсте него Ерос, не

субјективно-психички већ објективно-космички, не симбол филозофског заноса већ »бог који се стално бави геометријом«. Зато је и лепота у *Тимају* најсавршенија кад је најближе лепоти геометријских тела; симетрија великог и малог света, космоса и човека, има своје идеалне узорке у геометријским телима. (1985:146).

Лепо са добрим и истинитим чини, по Платону, ону његову највишу идеју, Калон. Достићи Калон, то треба да буде највиша човекова тежња. Та тежња се може евентуално постићи помоћу Ероса. Јер Ерос изражава (садржи) бит те тежње. Аница Савић Ребац је Платона сагледавала као филозофа у чијој је мисли имплициран Ерос. До дубље стварности, до идеја и идеала, може се евентуално доспети помоћу Ероса.

Сасвим јасно, Аница Савић Ребац је у свом недовршеном пројекту рекла нешто битно о нашој цивилизацији. Рекла је: да се та цивилизација мења, али да она у суштини остаје еротоцентрична. Еротоцентричност је бит цивилизације чији је главни представник Европа. Еротоцентричност је нешто што је у основи исто са логоцентризмом. Логоцентричка европска цивилизација исто је што и еротоцентрична.

Обимна и разноврсна истраживања Анице Савић Ребац могу да се сведу на неколико кључних закључака:

а) Истражујући еротолошке проблеме у претплатонском периоду, Аница Савић Ребац је дошла и до открића природе оног једног бога који стоји у основи свега што јесте. Тај бог је био Ерос, али он се, у Хераклитовој мисли, идентификовао као Логос. У Платоновом *Тимају* је идентификован као Демијург (градитељ), који гради према идејама. Тиме су откривене и саме основе логоцентризма. Бог, који је имплициран у тим истраживањима, сложене је природе. Он је и претеча пантеистичког бога, и претеча хришћанског Бога.

б) Историја еротологије којој је Аница Савић Ребац посветила пажњу, показују и да је еротоцентризам у основи логоцентризма, односно у основи сваке метафизике. То је потребно имати у виду да би се имала у виду и природа супротне тежње, тежње ка деконструкцији. Многи људи немају ништа против де-

конструкције логоцентризма. Али, верујем да би их много више било који су, у суштини, против деконструкције еротоцентризма.

Проблемом Ероса бавио се, у раздобљу између Ничеа и Анице Савић Ребац још један велики мислилац: Зигмунт Фројд. Он је открио да у људском бићу постоји више енергија. Две међу њима су основне: Ерос и Танатос. Ерос је енергија живота, љубави, пријатељства, напредовања. Танатос је енергија смрти, разарања, деконструкције. Издвајајући те две енергије и Фројд је мислио на начин претходних немачких мислилаца који су у поезији и уметности уопште издвајали бинарне типове. Фројд је те типове нашао унутар човека, тј. у унутрашњим човековим енергијама.

Ерос је, дакле, и пре Фројда, био спознат као енергија. Фројдова је заслуга што је открио да постоји и супротна енергија, она коју је идентификовао под именом Танатоса и која са Еросом стоји у односу негације и кореспонденције: управо као његов супротни пол по коме Ерос добија пуни смисао.

Логос у релацији: човек – човек

Сва претходна представљена истраживања логоса настала су у космолошком периоду филозофске мисли старих Грка. То је онај период у којем су се филозофи питали превасходно о космосу: шта је у његовој основи и како он функционише.

Антрополошки период у филозофији чини противтежу космолошком периоду. Он је, у старој грчкој филозофији, ставио у фокус својих разматрања човека. Чувене су речи софисте Протагоре: «Човек је мерило свих ствари: оних које постоје да постоје, а оних које не постоје, да не постоје.» У том периоду главни проблем филозофа више није космос, него човек сам и односи међу људима. Истине до којих су филозофи дошли у сваком од тих периода су се показале као комплементарне. Оне су показале да логос влада и микрокосмосом и макрокосмосом, да логос прожима и свет, као и сваког човека посебно, али и његове односе са другим људима.

У средишту разматрања овога периода, због таквог размишљања, нашла се комуникација међу људима. Проблемима у чијој је основи комуникација бавиле су се и у оно време и данас четири дисциплине: дијалектика, лингвистика, реторика и поезика. Од њих је најмање била развијена лингвистика. Пошто се она бави језиком, главна сазнања која спадају у ту дисциплину стицала су се у оквиру реторике, дисциплине која, међу осталим, разматра и употребу речи, односно језика у беседи. Различито од реторике, поезика разматра могућност комуникације и деловања превасходно другим средствима: мимезисом приче и карактера, али и на друге начине. Те друге начине ја сам означио изразом *корелатив*, који сам позајмио од Т. С. Елиота. Разлика између реторичког и поетичког начина изражавања са примерима и анализама, приказана је у уводном тексту моје књиге *Реч и корелатив* (1983): реторски говор се ослања на реч; поетски говор се ослања на корелатив.

Реторика

Реторика је најразвијенија дисциплина античког света. Она је за предмет имала беседништво, тј. била је наука о беседништву. Циљ је те науке био да одговори на питање: како сачинити добру, успешну беседу. После развоја који је трајао више од стотину година, резултати спознаја о беседништву су на систематски начин били изложени у Аристотеловој *Реторици*. Аристотел је у својој књизи посебно разматрао сваки од три основна чиниоца од којих зависи беседа: и *етос*, и *логос*, и *патос*. Етос, то је говорник, од чије личности, карактера, спреме, зависи судбина говора. Логос, то је, данашњим изразима казано, језиком обликовани текст који говорник треба да изговори, а патос: циљана осећања које текст треба да изазове у примаоцима. Трагом Аристотелових систематизација ишла су у римском периоду двојица реторичара (теоретичара беседништва): Цицерон и Квинтилијан. У делима Аристотела, Цицерона и Квинтилијана постигнути су највиши теоријски домети те велике дисциплине. Практично више него икад раније у Аристотеловој *Реторици* нашла су се у међусобно директној вези три логоса: логос етоса (тј.

говорника), логос логоса (тј. говора, текста), и логос патоса (тј. логос примаоца). Аристотелова концепција је ишла за тим да покаже како говор може да успе једино ако та три логоса буду у сагласности.

Једном од три основна чиниоца своје реторике, логосу, Аристотел је дао велики значај. Али је његов логос имао друго значење него код Хераклита. Изразом логос Аристотел је означаио говор. Иза његове концепције логоса, међутим, стоји и његова концепција језика. У космолошком периоду грчке филозофске мисли још се није инсистирало на јединству језика и мишљења. Аристотел је, међутим, у својим списима о језику, заступао став да су језик и мишљење неодвојиви, да је граматика логика говора. У истом смеру Аристотел реторичар је показао: да у логосу (тј. тексту говора) постоји логос, и да је он повезан са логосом који постоји у ствараоцу и примаоцу. И тако схваћени логос он је даље разрађивао. Текст говора отуда треба схватити као организовану целину, повезану са другим целинама комуникационог процеса: са етосом и патосом. Логос је, дакле, оно најбитније што стоји иза разних облика беседа. Што га више има, беседништво је све успешније.

Једна од дисциплина која се у семиологији развија тек после Другог светског рата, прагматика, а која се бави функционисањем знака, нашла се на сличној позицији са Аристотеловом реториком: од ње се очекује да поново решава проблеме које је Аристотел већ решавао. А то значи да решава проблем комуникације између логоса три међусобно повезана чиниоца: говорника, говора и примаоца.

Аристотелова *Реторика* вероватно није прво дело у којем је израз логос изједначен са говором. Али је то сигурно прва велика књига у којој се то десило. Од тада ће израз логос све више значити: говор, односно реч. То је једно од значења које израз логос има и управо је то оно које је примерено грчком језику. Практично се једино то значење истиче као оно што стоји у основи логоса. *Нови завет*, преведен са грчког на старословенски, на почетку Јовановог *Јеванђеља*, тачно је преносио управо то значење: *Искони бе слово*. Ово место из *Библије*, на разним словенским језицима, понављало је тај првобитни превод. Тако

је дошло до тога да се значење које је реч логос имала код Хераклита (као закон, односно ред, поредак) напусти и да добије ново значење: говор, реч.

Логос као корелатив – поетика

Као што се није први бавио реториком, већ је био први њен систематизатор, Аристотел се није први бавио ни поетиком, већ је и у тој области био први велики систематизатор. Аристотел се у *Поетици* полемички надовезао на Платонове ставове; проблеме је решавао другачије него Платон. Али су и један и други филозоф имали оно битно заједничко: покушавали да проникну у логос поезије.

Аристотел, који је био Платонов велики опонент, сматрао је, као и Платон, да је бит поезије подражавање. Песник је, по њему, онај који воли да подражава; поезија је подражавање речима, а прималац је онај који воли да прати творевине подражавања. Тако је и он, у *Поетици*, рачунао са три чиниоца: Песником, Песмом и Примаоцем. Аристотелова *Поетика*, као и његова *Реторика*, на принципијелно истоветан начин решила је проблем три основна чиниоца комуникационог дијаграма; и у оба случаја његова решења су у сагласности са савременом семиолошком дисциплином која се назива прагматика.

Аристотел је, другим речима, тврдио да постоји, у принципу, исти логос и у поезији и у беседништву. Логос песника, Логос песничке творевине и Логос примаоца, у основи имају исти однос као што га у беседништву имају логоси беседника, беседе и примаоца. Оно што је у та два случаја у принципу различито, то су превасходно средњи чланови: беседа и поезија. Беседа је замишљена и представљена као логос говора; поезија као средство подражавања у којем је говор тек један од елемената. У Аристотеловој *Поетици* овим редом се представљају елементи драме: прича, карактери, говор и мисли. Говор, реч, дикција, речју језик - на претпоследњем је месту. Поезија и беседништво не граде на исти начин текст. Беседништво текст гради речима. Текст поезије гради се на подражавању корелатива, односно сло-

женијег знака од говора, тј. помоћу радње, јунака, мисли. Речи, тј. говор, стављене су у други план.

Време у којем живимо склоно је да књижевност схвати као уметност речи. Под насловом *Умјетност ријечи* у Загребу већ деценијама излази ауторитативни часопис намењен прева-сходно проучавању књижевности. По основној тези, садржаној у наслову, међутим, он више смера ка реторици него ка поезији. У наше време, другим речима, реторика је потиснула поетику. Упозорење да у античка времена то није било тако, и да су се те две дисциплине јасно разликовале, опомиње да говор поезије треба схватити не само као говор речима, већ и као «говор» дру-гим средствима, невербалним.

У Аристотеловој *Поетици* и *Реторици*, поготово у овој другој, збило се нешто битно са становишта употребе термина логос. Израз логос (у значењу говор) Аристотел је подигао не са-мо на на ниво Хераклитовог логоса, већ и логоса Питагориног (као броја) и логоса Протагориног (као човека који је мера свију ствари). Такав логос је, у ствари, логос беседништва. У *Поетици* он говор није изједначио са логосом, већ је логос поезије видео као много сложенији, састављен од више елемената, од којих је један од елемената сама реч.

Међутим, пре тога је ентузијастичка Платонова поетика отворила простор да се сагледа још један начин појављивања ло-госа: то је Бог, као стварни аутор песничког надахнућа, тј. пе-сничког говора. Бог ће се тек у каснија времена, после античког периода грчке филозофије, појмити као стварни логос, добити преимућства над другим логосима.

Решење субјект-објект релације

У време немачке класичне филозофије, оне коју симболи-зују Кант, Фихте, Шелинг, Хегел, испољио се као главни фило-зофски проблем субјект-објект релација. Један од најзначајнијих немачких филозофа у 20. веку, Ернст Блох, написао је књигу о Хегелу под насловом *Субјект-објект*. У књизи је он изразио став да свака филозофија зависи од решења субјект-објект рела-ције. У књизи *Методологија проучавања књижевности*, као и у

књизи *Логос и парадигма*, ја сам тај став кориговао. Доказао сам да тај став, уместо што се приказује као двочлани, треба схватити као трочлани: *субјект-праксис-објект*. Такав став је сасвим подударан са оним што су нудиле стара реторика и поетика и што нам сада нуде савремена семиологија и информатика. И старе, а поготово нове дисциплине оперишу терминима као што су пошиљалац-порука-прималац, енкодер-код-декодер, encoder – message - decoder. Развијена поетика, и развијена реторика сведоче да је однос између субјекта и објекта био представљен као трочлани још у античком периоду. Али он је као трочлани био представљен и кад се радило о односу микрокосмоса и макрокосмоса, и као проблем односа човека са човеком. Између субјекта и објекта (нпр. човека и човека) увек је стајао неки праксис преко којег се комуницирало. Та чињеница се једноставно не може заобићи.

ЛОГОЦЕНТРИЗАМ

Логос као ум

Поред претходно наведених виђења логоса постоји још једно чије се порекло везује за Анаксагору Клазомерског. Анаксагора је логос идентификовао са умом. Учинио је то у оквиру своје концепције хомеомерија. То је она концепција која се заснива на принципу: „у свему све“. Ту концепцију је Шијаковић овако представио:

– Ставом да је сваки део бесконачно дјелљив на дјелове који су и сами бесконачно дјелљиви на дјелове...и ставом да се у сваком дијелу налази дио свега... открива АНАКСАГОРА праву природу бесконачности: сваки дио бесконачности је и сам бесконачан. Оваквим доказним поступком се долази до тога да је и најмањи замисливи дио постојећег мноштва; у темељу постојећег је 'несводива' мноштво једнако последњих ствари“ (281)

Да би решио овако постављени проблем, Анаксагора је у игру увео ум. Појам ума он је видео у два појавна вида: као људски ум и божански ум. Анаксагорин став могу да илуструју неколико реченица из обимног цитата које је донео Шијаковић:

У свему дио свега је садржан осим ума, а у неким и ум.

Он је наиме оно најфиније од свих ствари и најчистије, а посједује потпуно знање о свему и има највећу моћ; и онима што имају 'душу', и већима и мањима, свима влада ум. И свеколиким обртањем владао је ум, тако да је обртању дао почетак. А започело је најприје да се обрће од маленог, а затим да се обрће више, а обртаће ће се још више. И смијешане ствари и издвојене и растављене све је сазнао ум. И какве су морале да буду, и какве бијаху, какве сада нису, и какве сада јесу и какве ће бити, све је распоредио ум... (282-283)

Шијаковић при крају одељка о Анаксагори коментарише идеју о уму овог филозофа следећим реченицама: „Овде треба још само ХЕГЕЛ да каже 'све стварно је умно'“. И наравно, када је на велику сцену ступио ум, на малој сцени је заиграла телеологија: све што јесте догађа се плански“ (285).

Бертранд Расел, у помињаној књизи, види да је овако схваћени логос присутан и у Платоновој концепцији. А само настајање Платонове концепције он је овако коментарисао:

Прво се одвојио свет интелекта од света чула; онда су се интелект и чулна перцепција поделили, свако понаособ, на две групе. Две групе чулне перцепције не интересују нас; а две врсте интелекта добиле су одговарајуће називе: «ум» и «фразум». Међу овима, ум је виша врста; он се бави чистим идејама, а његова метода је дијалектика. Разум је врста интелекта који се употребљава у математици; он је нижи од ума по томе што се служи хипотезама које не може да проверава. (138)

Затим је ова концепција и даље разрађивана. Нарочито је то чинио Аристотел. Она је постала посебно значајна за разумевање односа душе и облика. Раст те концепције је Расел овако представио:

Ум је онај део нас који разуме математику и филозофију, његови су објекти изванвременски, и отуда се може сматрати да је и он сам ван времена. Душа је оно што покреће тело и што опажа чулне објекте; њу карактерише самостална исхрана, осећање и покретљивост (413 б). Али ум има вишу функцију размишљања, која нема везе с телом или с чулима. Отуда ум може бити бесмртан, док остатак душе не може.

Да бисмо разумели Аристотелово учење о души, морамо се подсетити да је душа „форма“ тела и да је просторни облик једна врста „форме“. Чега, дакле, има заједничког између душе и облика? Мени се чини да оно што је заједничко јесте придавање јединства извесној количини материје. Део мраморног блока који касније постаје статуа још увек није одвојен од остатка мрамора; он још није «ствар» и још нема јединства. Пошто је вајар начинио статуу, она поседује јединство, које добија из свог облика. Дакле, битна физиономија душе, благодарем којој она представља «форму» тела, јесте та што она од тела прави органску целину, која као целина има своје сврхе. Сваки поједини орган има сврхе које леже изван њега; око узето само за себе не може да види. Отуда се могу рећи многе ствари чији су субјекти биљке и животиње узете као целина, а које се не могу рећи ни о једном њиховом делу. Смисао тога јесте да организација, или форма, доприноси њиховој супстанцијалности. Оно што пружа супстанцијалност једној биљци или животињи јесте оно што Аристотел назива „душом“. (182)

То исто Расел је изразио још конкретније у следећем пасусу:

Математика, свет идеја и целокупна мисао о ономе што није чулно имали су за Питагору, Платона и Плотина нечег божанског. Они су сачињавали активност *noûs-a* или бар нешто што је најприближније његовој активности од свега што можемо замислити. Интелектуални елеменат у Платоновој религији био је тај који је навео хришћане – нарочито аутора Јеванђеља по Јовану – да идентификује Христа са Логосом. У вези с овим Логос треба превести речју «разум», а ово нас спречава да употребимо «разум» као превод за *noûs*. Ја ћу се угледати на декана Инца употребљавајући «Дух», али с ограничењем да *noûs* има једно интелектуално значење које недостаје појму «Дух», у уобичаје-

ном смислу ове речи. Али ја ћу често употребљавати реч *nous* преведену. (291)

На основу овог става, Расел је сагледавао и проблеме Платинове филозофије.

С друге стране, недостатак Платинове филозофије састоји се у томе што је она подстицала људе да више гледају унутра него напоље: када гледамо унутра видимо *nous*, који је божански, а када гледамо напоље видимо несавршености чулног света. (298).

Сва битна одређења појма логоса спозната су и артикулисана већ у античком периоду Старе Грчке. На тим темељима изграђен је и логоцентризам и еротоцентризам човека европоцентричког круга.

Логос као наука-учење

У периоду античке Грчке није се само трагало за овако схваћеним логосом. У оно време конституисано је (или је почело да се конституише) више дисциплина које су у себи садржале појам логоса. Те дисциплине су практично захватиле све потенцијалне области сазнања. То су:

Логос правилног мишљења. Испољен је највише у Аристотеловој логици која се зове *Органон*.

Логос природе. Испољио се највише у Аристотеловој књизи *Физика*.

Логос принципа. Испољио се највише у Аристотеловој књизи *Математика*.

Логос ероса. Испољио се највише у митским и књижевним знањима која се тичу *еротологије*.

Логос етоса. Тај логос усклађеног међуљудског понашања испољио се највише у Платоновој *Држави* и у Аристотеловој *Никомаховој етици*.

Логос митоса. Испољио се у спознаји митова, у бележењу и изучавању грчке *митологије*.

Логос космоса. Испољио се у спознајама грчке космологије.

Логос беседништва. Испољио се у грчкој реторици.

Логос поезије. Испољио се у изучавању поезије, у поетици.

Логос и учења о логосу

Једна од дисциплина античког света узела је за предмет својих истраживања сам логос. То је била логика. Њу је као дисциплину засновао Аристотел, највећи систематизатор знања античког света. Дао јој је име *Органон*, што значи скуп оруђа за правилно мишљење. Логика је била велики људски продужетак који се тицао мишљења. Она је имала за циљ да моћи мишљења спозна и увећа.

Из логике се издвојио један део, методологија, чији је предмет био изучавање самих метода којим се долази до правилног мишљења. Методологијом је и сама логика била унапређена; добила је властити продужетак. Тиме је круг домета истраживања логоса у античкој Грчкој био заокружен.

СПОЗНАЈА ЛОГОСА: ГЛАВНИ РЕЗУЛТАТ АНТИЧКЕ ГРЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Кад се каже да је Прва филозофија у античкој Грчкој била онтологија, онда се то чини с доста разлога. Питања о којима се у антици највише расправљало тицала су се онога што јесте. Али овакво гледање на главни проблем грчке филозофије не мора да буде и сасвим тачно. Јер се тиче само онога што се може видети на површини. Расправљајући непрекидно о ономе што јесте, филозофи су се суочавали са једним још крупнијим проблемом: *логосом свега што јесте*. Отуда се с правом може казати да је стара грчка филозофија по свом карактеру била логоцентричка.

Све што јесте грчки филозофи су тражили у три чиниоца: у космосу (објекту), у човеку (субјекту) и у ономе што стоји између субјекта и објекта, у праксису. Грчка мисао, као целина, у сва та три чиниоца видела је логос. Али је било филозофа који

су логос видели у уму који потиче и изван ова три чинилаца, дакле у ономе што ће се касније називати трансценденција.

Грчка филозофија, иако логоцентричка, разликује се од логоцентричке средњовековне хришћанске филозофије. Логоцентризам се у грчкој филозофској мисли не испољава у једном виду, већ се испољава у више видова. За такво испољавање логоса у Мноштву употребљава се израз плурализам. Доћи ће време, у средњем веку, када ће на делу бити тежња да се логос појми као Једно што се на различите начине испољава. Таква појава се назива монизам. Плурализам грчке филозофске мисли замениће средњовековни хришћански монизам.

ЛОГОС У ХРИШЋАНСКОЈ ЦИВИЛИЗАЦИЈИ

Израз логос добио је у хришћанској цивилизацији друго значење од онога које је имао у античкој Грчкој. Израз логос је у новој цивилизацији означавао Бога. Главно место у хришћанској књижевности где се говори о логосу јесте почетак *Јеванђеља по Јовану*. Јованово *Јеванђеље* почиње реченицама у којима се помиње логос и које су цитиране, ваљда, више него иједне друге. *Нови Завет* је до сада више пута превођен и на српски језик. Сваки пут почетак Јовановог *Јеванђеља* преведен је донекле другачије, а сваки превод наглашавао је нешто друго. Сви преводи потичу од текста на грчком језику. Грчки изворник везује појам логоса за хеленску и хеленистичку традицију.

Ево неколико најважнијих превода почетка Јовановог Јеванђеља на српски језик:

Превод Вука Караџића (1847)

У почетку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч.

2. Она бјеше у почетку у Бога.
3. Све је кроз њу постало, и без ње ништа није постало што је постало.
4. У њој бјеше живот, и живот бјеше видјело људима.
5. И видјело се свијетли у тами, и тама га не обузе.

Превод Луја Бакотића (1936)

У почетку беше Реч, и Реч беше у Бога, и Реч беше Бог. 2. Она беше у почетку у Бога. 3. Све је кроз њу постало, и од онога што је постало ништа није постало без ње. 4. У њој беше живот, и живот беше светлост људима. 5. Светлост заблиста у тами, и тама је не обухвати.

Загребачки превод (1987)

- У почетку бијаше Ријеч,
и Ријеч бијаше код Бога –
и Ријеч бијаше Бог.
2. Она у почетку бијаше код Бога.
3. Све је по њој постало
и ништа што је постало
није без ње постало.
4. У њој бијаше Живот
и Живот бијаше свјетло људима.
5. И Свјетло свијетли у тами,
и тама га не обузе.

Превод у редакцији Синода СПЦ (1982)

- У почетку бјеше Логос (Ријеч), и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог.
2. Он бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог.
3. Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало.
4. У њему бјеше живот, и живот бјеше свјетлост људима.
5. И свјетлост свјетли у тами, и тама је не обузе.

Превод др Емилијана М. Чарнића (1990)

- У почетку беше Реч Божија, и та Реч беше у Бога, и Бог беше Реч. 2. Ова беше у почетку у Бога. 3. Све је кроз њу постало, и ништа, што је постало, није постало без ње. 4. у њој беше живот и живот беше светлост за људе. 5. И светлост светли у тами, и тама је не прихвати.

Ови преводи засновани су на истом предлошку, али они нису прервели исти текст, по значењу, потпуно исто.

а) Прва три овде донета превода су варијанте истога. Матрицу тога значења чини став: да је на почетку била реч, да је она била у Бога и да је Бог био (исто) што и реч. Вук је у свом

преводу израз ријеч писао малим словом. Бакотић и загребачки превод писали су тај израз великим словом (Реч, Ријеч).

б) Превод у редакцији Светог синода Српске православне цркве задржао је израз Логос из грчког оригинала непреведenu. У првом ставу уз реч Логос дао је у загради и превод Ријеч. Тиме је подвучено да је Бог био исто што и Логос, односно реч. Израз Логос и израз Реч писане су великим словом.

в) Емилијан Чарнић уместо израза Реч и Логос у првом ставу користио је израз Реч Божија. Тиме је хтео показати да израз Реч Божија не треба схватити исто као и израз реч у свакодневnoj употреби. Његов превод наглашавао је и Бога и Реч, али је маргинализовао значење израза Логос.

г) Сви преводи, а поготово они новијег датума, изражавали су истоветност Бога и Логоса (Бога и логоса), али и истоветност Бога и Речи (односно Бога и Божије речи). Па ипак су се у преводима испољавале разлике, нарочито у трећем ставу. Једно је кад се каже да је све постало кроз реч, а друго је кад се каже да је све постало од Логоса и кроз Логос.

Пет наведених исказа из Јовановог *Јеванђеља* потврђују да је веома тешко, по правилу немогуће, превести његове почетне ставове. Тешкоће потичу од самог израза логос, која се у употреби показује као хомонимна. О томе сведоче и проблеми превода ове речи на друге језике. Опширнији цитат који доносим потиче из текста младог теолога и филозофа по образовању Владимира Цветковића *Логос – пут ка стварности* (објављен у зборнику радова *Језик и стварност*, Никшић 2004).

Главна потешкоћа је прецизно одредити праву природу ове грчке речи. Да ли *логос* припада филозофији која даје првенство разуму, или има улогу медијума у комуникацији, или је пак логос нешто сасвим друго. Различите хришћанске традиције дају различите одговоре на то питање. То се не односи само на налажење еквивалента за *логос* у прологу Јовановог јеванђеља већ на откривање тајне *логоса* у целини. Најранији латински превод је можда најближе пренео пуноћу логоса без губитка суштине његовог значења. Рани преводиоци су изабрали латинску реч *conventus*, што је значило «сабрати се», а чије је значење покривало и сам појам «речи». Каснија значења које је ова латинска

реч добила се могу видети у румунској речи *cuvint*, која је и данас у употреби у језику румунске Цркве. *Cuvint* је употребљена као превод Јовановог *логоса*. Латинска реч слична речи *conventus* је *cognisco* (*cum* + *gnosco*), што значи да је нешто познато само „са“ (*cum*) другим. Ово указује само на интерперсонални карактер знања. Касније ће реч *verbum* заменити *conventus* у преводу логоса на латински и пуноћа ове грчке речи ће почети да опада. Данас, језици који су своју основу нашли на латинском усвајају за еквивалент грчком *логосу*, латински избор *verbum*. Тако је италијански превод логоса *la parola*, француски *la parole*, док је шпански *la parabola*. У Лутеровом преводу Јеванђеља по Јовану на немачки, као и на другим местима, *логос* је преведен са *das Wort*. Енглески преводилац је учинио то исто преводећи логос са *the Word*. Логос се појављује и у другим романским и англо-саксонским језицима у истом или сличном преводу. Ствари су другачије у традицији Словена. Пошто су они примили *логос* директно од Грка могли бисмо претпоставити да је *логос* Словена задржан у својој непатвореној пуноћи. Легат Свете браће, Св. Ћирила и Св. Методија, је превод свих важнијих црквених служби као и Јеванђеља и Апостола на језик Словена.

Света браћа, као добри познаваоци духа језика старих Словена су одлучила да *логос* преведу са *слово*. Слово је очувало све аспекте *логоса* – заједничко значење *речи*, као и *разума*, односно *ума*. Слово је и даље у употреби у многим словенским традицијама, али је само значење те речи померено у смеру значења појединачног словног знака или писмена. Реч као што је *словесно* говори о дубљем значењу првобитне речи *слово*. Тако је њено значење у истом тренутку било и нешто што је у сагласности са *логосом* или *логосно*, али и нешто разумно. Још једно од решења за преводјење грчке речи логос у словенској традицији је *сабор* или *збор*. Ова словенска реч је по својој природи блиска латинској речи *conventus*. Она покрива значења која се односе на сферу језика, али је у исто време указује на одређена окупљања. Реч *сабор* је корен из кога је изведена реч *саборност* или *саборност*. Ова реч се често употребљава у литургијском значењу, указујући на католичански карактер цркве. Она исто тако указује на начин које је Црква усвојила неке карактеристике самог *логоса*, од којих сигурно једна од тих карактеристика да сабира верне. Треба поменути да је у преводу *Логоса* из Јовановог Јеванђеља на кинески језик употребљена реч *мао*, која је

угаони камен религиозне и филозофске мисли на Далеком Истоку. (71-72)

Главно питање у поводу уводног одломка Јеванђеља по Јовану тиче се односа: Бог-Реч-Говор-Логос. Књига сарајевског, а сада новосадског, филозофа Мише Кулића, објављена под насловом *Језик прије језика* (2001), дотакла је, не само у наслову, већ и у идејама, питања која се тичу свих ових проблема. Пошто је писана хајдегеријанским језиком или, у другој терминологији, језиком спекулативне филозофије, њене идеје је тешко јасно разумети. Али је могуће разумети да је питање које је она отворила велико. Она је видела да је могао постојати неки »језик« пре језика, као система вербалних знакова, који није био вербалне природе, тј. да је постојао логос који је био садржан у знаковима и невербалне природе. Такав „језик“ је, рецимо, откривен у артефактима Лепенског Вира (које Кулић не спомиње). Теза изречена у наслову Кулићеве књиге, сама по себи, мени није далека. Ја заступам став да људи могу обилато комуницирати не само вербалним знаковима, већ и невербалним, али и да могу комуницирати помоћу корелатива, дакле посредним означавањем. Из таквог схватања проистиче став да „језик“ може да буде невербалан, али не и нелогосан.

У прилог тезе Мише Кулића, о „језику“ пре језика, или о „језику“ мимо вербалних знакова, може да се позове у сећање сукоб иконокласта и иконобораца. То је у основи била борба око тога да ли се може прихватити икоји други језик осим језика састављеног од вербалних знакова. Сукоб око икона збио се у средњем веку кад је реторика практично потиснула поетику. То је значило да је апсолутно првенство било дато изражавању помоћу речи, како је чинило беседништво, а да је изражавање путем слике и путем приче, којим се превасходно служила поезија (у античком смислу) било маргинализовано. Потреба да човек изражава верске представе и учења путем слике испољила се у виду иконолатрије или поштовања икона. Сврха залагања за говор сликама била је одговор на потискивање изражавања путем слике. Оно је истицало потребу да се у Цркви комуницира не само путем речи већ и путем слике.

У српској теолошкој литератури постоји значајно дело Јустина Поповића које се зове *Тумачење Светог Еванђеља по Јовану*. Јустин Поповић не преводи израз Логос, већ га задржава у изворном облику (тј. не изједначаје га само са изразом Реч/Ријеч). Иза тога његовог геста стоји и Јустинова *Догматика*, посебно њен одељак посвећен Светој Тројици у којем се разматра однос Бога Оца, Бога Сина и Бога Светог Духа, као једносушног Бога који се појављује у три ипостаси. Израз Логос (Бог Логос) својствен је трима ипостасима, а посебно треба нагласити да је својствен Богу Сину, тј. Христу, који је као Логос одувек постојао у Богу оцу па дакле и у Светој Тројици. Јустинова тумачења можемо да илуструјемо помоћу два његова одломка.

Иако је „у *Бога*“, Логос није ништа мањи од Бога: сва су божанска савршенства у Њему као и у Богу, те је Он по свему и свачему Бог, и то *Бог Логос*, зато је речено Духом Светим, преко светог тајновидца и боговидца: «и *Бог беше Логос*» - καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Значи: *Бог Логос* је посебна Личност у Богу, друго лице Свете Тројице. Тако: у *почетку* испред свих почетака стоји и постоји Света Тројица: Јер Бог Логос никада није одвојен од Бога Оца; он је стално и вечито „у *Бога*“ = πρὸς τὸν Θεόν. Он „нема почетка“ (1 Јн. 2, 19) (2001:8).

Да је Логос – Бог, и да је Бог заиста Света Тројица казује нам следећа благовест новозаветног громовника богочовечанске истине: „Логос беше у почетку у Бога“ – „Логос беше Бог“ (ст. 1). Значи: Бог Логос ни по чему није мањи од Бога Оца, нити је он по почетку каснији од Бога Оца... (2001:9)

Природа значења израза Логос у хришћанству може се боље разумети ако се доведе у везу са ставовима грчких предсократовских филозофа. Неке од тих веза су непосредне, а неке само посредне.

а) Израз Логос из Јовановог *Јеванђеља* по спољашњој форми је, рекло би се, адекватан изразу логос који је употребљаван у Аристотеловој *Реторици*. Израз логос у тријади *етос-логос-патос* означавао је говор који говорник преноси публици.

Он је истовремено, као средишњи члан тријаде, означавао и логику на основу које су први и последњи члан били повезани.

б) Праначело (архе) за којим су грчки предсократовци трагали, у *Јеванђељу* Јовановом идентификовано је као Бог, односно као Логос.

в) У Богу Логосу је спознато начело живота, као начело Ероса,

г) а ово начело (начело живота, тј. ероса), идентификовано је као светлост људима.

д) Бог је неодвојив од светлости.

У хришћанској литератури Бог је идентификован као врховни ум, главни носилац реда и поретка, што такође има ослонаца у значењу израза *логос* коју је имао у старој грчкој филозофској мисли.

Разлика између античког и хришћанског схватања логоса део и вид је укупних разлика између античког и средњевековног раздобља. За антички период карактеристично је постојање мноштва богова; за хришћанску цивилизацију карактеристично је једнобоштво. За античку цивилизацију карактеристична је демократија; за хришћанску је карактеристична монархија. У античком периоду је филозофска мисао плуралистичка и за њу је карактеристично постојање мноштва школа; за хришћанску цивилизацију карактеристично је да се филозофска мисао развија под окриљем теологије, у основи, ипак, као њена слушкиња. Слично је и са појмом логоса. Монизам је заменио антички плурализам. Главна дисциплина која се у хришћанском свету бавила логосом била је теологија. О томе шта је то теологија имамо значајно место у једном од кључних дела Николаја Велимировића *Религија Његошева*, које је он написао на почетку свог рада (1910), у одељку *Теологија Његошева*:

Теологија значи говор о Богу. Теологија је отуда или све или ништа. Цела природа и надприрода и подприрода – све је теологија; цео човек и сваки део на њему јесте теологија; цела ливада и сваки цвет у њој јесте теологија; Сиријус и Млечни Пут, небуле и метеори – теологија; Дунав и Копаоник, море и поларна светлост – теологија; историја планета и историја људи, истори-

ја радиоларија и историја сваког лептира, и сваког зрна песка, и сваке капи воде, и сваког знака светлости – теологија. Ако цела природа није теологија, онда теологија није ништа или природа није ништа. Ако цела природа не говори о Богу, ко ће онда веровати Исаји и Павлу, и Карлајлу и Божи Кнежевићу? Је ли цео свет око нас пустиња, шта вреди у тој пустињи вапијући глас о Богу једног пророка? Не вапије ли цела васиона о Богу, ко може без презрења чути вапијење једног човека? Погледајте љиљане пољске, и ако вам они не кажу ништа о Богу, неће вам казати ни сва раскош богатства и ума Соломонова. Отворите алгебру, и ако вам не покаже Бога, неће вам га моћи показати ни Мојсеј. Не видите ли Бога у логаритамским таблицама, не отварајте ни посланицу Римљанима; нашто? Нисте ли нашли Бога на Гренланду, не идите ни у Јерусалим, ни тамо га нећете наћи. Прочитајте једну строфу Пушкинових стихова, и ако вам се у њима не открије генијални поета, заклопите, оставите. Ако је овај свет «општега оца појезија», како Његош мисли, онда је Велики Поета морао себе испољити, генијалније од свих земаљских поета, у свакој строфи, у сваком стиху, у сваком гласу своје поезије, он није могао сакрити свога генија у крајеве неприступачне људским очима и људском разуму. Запитајте прво тицу, која вам падне пред очи, и она ће вам казати оно исто што и Таба, то јест, казаће вам да је Алах Велики Бог. Не могадне ли вам то тица казати, залуд ћете седлати камилу и ићи по Бога на Исток; вратите се сами – с камилом. (111-112)

Нововековна световна филозофија разликовала се од теологије. Може се чак с доста разлога казати да се нововековна филозофија родила у борби против теологије. За њу је, међутим, карактеристично да је проживела ту теолошку фазу, односно фазу логоцентричког монизма. Природни врхунац њеног развоја био је Хегел. За Хегела се каже да је главни представник панлогизма у филозофији. Његов панлогизам завршио се у томе што је на монистички начин извор логоса видео у Апсолуту. А како је Хегелов панлогизам изгледао, можемо видети из неколико реченица којим је у *Лексикону филозофа* ову појаву представио загревачки филозоф Данко Грлић:

То царство или тај систем појмова, изричито је јединствена цјелина; код њега се сви дјеломични појмови здружују у један

једини појам, у којем су сви ранији садржани као прости моменти. Божански основ свега опстојећег у једном је посебичном царству свих појмова и један етернални, укупни смисао влада свиме. У њему је сакривен сваки појединачни смисао, а вјечна, апсолутна идеја или ум трајни је садржај, који прожима све појаве и исказује сам суспстанцијалитет свијета: логос је фундамент, извор, основ и садржај битка, и као што битак не може бити алогичан, ирационалан, тако ни логос не може бити другачије структуриран но што је сам битак: оно што је умно је збиљско, а што је збиљско је умно. (1968:224)

ДЕКОНСТРУКЦИЈА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Ново раздобље у историји филозофије почиње са Ничеом, прецизније, са његовом објавом смрти Бога. Међутим, на тај чин не треба гледати као на изоловану појаву, већ као на догађај који је био најављиван и припреман у дужем раздобљу. То је био чин који је већ био најављен у доба ренесансе, а то значи још у 15. веку. Самим тиме што је значила повратак античким вредностима и моделима, ренесанса је означила и сукоб са хришћанским логоцентризмом. Ренесанса је из центра свога света искључила Бога, а на његово место поставила је човека. Опет је почео да важи став из антрополошког периода старе грчке филозофије да је човек мерило свих ствари. То је била епохална промена. Ниче је само на драстичан начин констатовао нешто што се у стварности већ било догодило.

Процеси који ће се после ренесансе дешавати међусобно су противречни. Од 17. до 19. века, у кључном раздобљу развоја филозофије на Западу, на изврстан начин поновиће се кључни периоди у развоју филозофије античке Грчке. Опет ће се јавити филозофи природе (Њутн, Кеплер, Галилеј, француски енциклопедисти) који ће се бавити скоро истим темама којима су се бавили и филозофи космолошког периода античке Грчке. Затим ће се јавити и упоредо са њима деловати филозофи који су мислили у основи слично филозофима антрополошког периода. Филозофе ове друге оријентације представљају енглески емпиристи (Бекон, Беркли, Лок, Хјум итд.) односно немачки и француски рационалисти (Лајбниц, Декарт). Најзад је дошло нешто што подсећа на систематски период филозофирања у античкој Грчкој чији су главни представници Кант, Фихте, Шелинг и Хегел. Последњи велики филозоф овог периода, Хегел, довео је своју филозофију до панлогизма. Она је у правом смислу била логоцентричка филозофија, јер јој је главни појам био Апсолут, што значи Бог.

Сва дешавања у мисаоном развоју, међутим, нису водила ка учвршћивању Бога на његовом престолу. Полако се припремала његова „сусмртица“ (израз Лазе Костића). У прилог сусмртице Бога ишле су и концепције природе у виду пантеизма или деизма. У 18. веку Бог ће се схватати само као први покретач. Под утицајем индуске филозофије у европску мисао, преко Шопенхауера, уселиће се ирационализам. Ирационализам ће бити доминантна оријентација код неких од најчувенијих филозофа краја 19. века: Бергсона и Ничеа. Ирационализам ће се устаљивати упоредо са рационалистичким натурализмом Дарвина и Спенсера. И једна и друга оријентација духовно ће припремати „смрт Бога“. Она није дошла изненадно, већ је њена објава била резултат развоја саме филозофске мисли.

Три филозофске парадигме Карла Ота Апела

Седамдесетих година 20. века немачки филозоф Карл Ото Апел изнео је став да се укупна филозофска мисао Запада може представити помоћу три парадигме које он назива: онтолошка, епистемолошка и семиолошка. Прва је карактеристична за Стару Грчку, када је Прва филозофија била онтологија; друга је карактеристична за Западну Европу када је Прва филозофија била епистемологија; најзад, трећа је карактеристична за Запад уопште, када је главна филозофска дисциплина постала семиологија.

Таквој подели се не може оспорити подлога. Она је природна и легитимна, ако се при подели пође, као што је учинио Апел, са становишта доминантне, Прве филозофије.

Са становишта доминације логоса, међутим, могућа је и другачија подела историје филозофије, али само на две филозофске парадигме. Једна парадигма би захватала филозофску мисао у којој је доминантан логоцентризам. Друга би захватала филозофску мисао у којој се логоцентризам деконструирало. И Апелова онтолошка, и Апелова епистемолошка парадигма нашле би се заједно у логоцентричкој парадигми, као две варијанте истог. Тек би се трећа нашла у парадигми деконструкције лого-

центризма. То значи да би један период у историји филозофије текао до Ничеа, а други од Ничеа па надаље.

Семиолошка парадигма се сигурно не може изједначити са постмодернизмом. Али се може казати да је постмодернизам један од најкарактеристичнијих израза и највиших домета семиолошке парадигме. Жак Дерида, један од главних представника садашњег постмодернизма и постструктурализма, видео је своје главне претече у Хајдеггеру и у Ничеу. Он је понекад истицао међу своје претече и Де Сосира и Витгенштајна. Тако чине и други филозофи ове оријентације као и они који пишу о њима.

Искристалисано је мишљење да кључну, преломну тачку, у историји нове филозофије (нарочито једног њеног вида, филозофије постмодернизма) чини Ниче. Ко год хоће да осветли ту парадигму доћи ће до Ничеа. Јер модерна семиолошка парадигма у филозофској мисли има корена баш у њему. Ниче је, дакле, једна од највећих раскрсница у историји филозофије; без увида у филозофску драму која почиње с њим не може се разумети ни филозофска мисао која је на сцени данас.

Ниче

Ничеу такво кључно место у историји филозофије не припада случајно. Оно му припада по томе што је први јасно и недвосмислено објавио «смрт Бога», односно (у другој терминологији) – распад метафизике или крај логоцентризма. Та његова обзнана биће основна карактеристика главне филозофске оријентације 20. века. Оспоравајући присуство Бога у свету, Ниче је оспоравао не само Присуство најбитнијег у свету већ и свега битног. (Оног чиме се бавила метафизика).

Са становишта нове филозофске парадигме која се рађала, међутим, Ниче је значајан још по нечему: он је унео нови дискурс у филозофију. Дотле препознатљиви филозофски дискурс, који је близак или готово исти са научним, Ниче је претворио у реторички. Са њим је филозофија постала беседништво, а то значи да је превасходно постала литература. Ничеанска филозофија се збива у језику. Језик, језички израз, а не аргумент, постали су израз филозофске снаге на коју се он ослањао.

Објављујући распад метафизике, преносећи тежиште филозофског дискурса на сам језик, Ниче је направио крупан заокрет у филозофији. На тај начин, темељно је подрио и онтологију и епистемологију, дисциплине које су биле логоцентричне. Упутио се у нешто ново.

Ниче је, по образовању, био класични филолог. Прва његова књига јесте *Рађање трагедије из духа музике* (1872). Ова књига је карактеристична по томе што су у њој идентификована два основна начела која стоје у основи културе Запада: дионизијско начело и аполонијско начело. Да се у уметности сукобљавају два начела, то није открио први Ниче. Шилер је, на пример, доказивао да постоје два типа поезије: наивна и сентиментална. Затим су нешто слично учинила браћа Шлегел. И они су видели да у поезији постоје два пола: класична и романтичарска поезија. У више наврата, посебно у *Разговорима са Екерманом*, и Гете је, упоредо са браћом Шлегел, или чак и пре њих, говорио о класичној и романтичарској поезији. Нешто касније од Ничеа, Хајнрих Велфлин је указивао да постоје два основна типа ликовне уметности, ренесансна и барокна. Велфлинова истраживања конституисала су се у искристалисаном виду у књизи *Основни појмови уметности* (1915). Смисао овде поменутих открића био је у томе што су она показивала да уметност, по својој природи, није једнолична већ да се може представити макар помоћу два бинарно постављена типа. Систем бинарних опозиција (карактеристичан за мисао о језику Де Сосира и Јакобсона) није откривен прво у лингвистици; откривен је у поетици и естетици.

Увид у постојање бинарних опозиција водио је ка спознаји њиховог смењивања у циклусима. Сама идеја о бинарним особинама и вредностима уметности имала је за резултат цикличну концепцију историје, посебно историје уметности, где се она најјасније потврђивала. Ничеово откриће бинарно супротних енергија, аполонијске и дионизијске, посебно је важно по томе што је он ова два супротстављена типа видео на почетку цивилизације, у најранијем периоду Старе Грчке. А смисао ових типологија био је да се унесе бар најосновнији ред у шаролику

природу уметности. Такође, откриће ових супротстављених типова могло је истовремено да се схвати и као откриће идеалитета помоћу којих се лакше и потпуније може савладати сложена уметничка стварност.

Негде у корену Ничеових виђења ових бинарних опозиција налази се и његова идеја о вечном враћању истог. Та се идеја тиче подручја којим се бави онтологија. Она има корене у античкој грчкој митској мисли. У европској мисаоној традицији она се уклапа у идеју о цикличком развоју коју је први у 18. веку развио Италијан Ђамбатиста Вико у *Новој науци*. У основи промена и Ниче је видео циклусе; отуда идеја о вечном враћању истог спада у круг идеја о цикличким кретањима у историји.

Ниче нигде тако није био близак дијалектичкој мисли као у својој првој књизи. У њој су елементи дијалектичког мишљења присутни самим тиме што се полази од јасно издвојених и означених супротности. Млади мислилац се још није био јасно филозофски определио у односу према тим супротностима. То ће учинити тек касније. А кад се као филозоф буде развио, постаће јасно да се његов развој није одвио ка дијалектичким могућностима које је отварала његова прва књига. Писац дела *Тако је говорио Заратустра*, *Ессе Ното*, *Воља за моћ*, определио се само за једно од два начела из своје прве књиге: за дионизијско начело, а оно друго, аполонијско, одбацио је. Управо тај Ниче, који је изабрао дионизијско начело, логично ће доћи до спознаје распада метафизике и објаве „смрти Бога“. Његова филозофска мисао од тога избора мислила је свет без Бога. Карактеристичан је његов став из књиге *Тако је говорио Заратустра*: „Ништа није истинито; све је дозвољено.“ (2006:262). Са таквог становишта Ниче је с ниподаштавањем говорио и о добрима и праведнима и о верницима свих вера; често је и величао зло. Прогласио је иморализам као принцип који треба следити. Затим је отишао и корак даље. Развио је тезу о натчовеку, хероју коме је све дозвољено да чини у свету незначајних људи. „Ја вас учим о натчовеку“ (9). „Натчовек је смисао земље“ (10). У свету без морала и без Бога као оријентира, није било ни места за љубав. А није чак било места ни за равноправност људи, ни за равноправност полова, мушкараца и жена. „Мушкарац треба да буде одгајан за

рат, а жена за ратников одмор: све друго је будалаштина“ (62). Иако пореклом од пољских племића (дакле Словен), Ниче је постао представник једног вида немачког духа. Онога духа који се у 20. веку манифестовао на разоран ратнички начин.

*Достојевски и руски истинотражитељи
и боготражитељи*

Истовремено са Ничеовим заокретом, чак и знатно раније, јавила се у филозофској мисли код Руса једна посебна оријентација, посве другачија од оне коју је најавио Ниче: то су руски боготражитељи. Један од првих међу њима био је Хомјаков (1804-1860). Кључна личност међу мислиоцима ове оријентације јесте Достојевски. Ставови Достојевског различити су од ставова Ничеових. То се нарочито може видети ако се упореде две њихове најважније књиге које су настале готово истовремено: *Браћа Карамазови* (1879-80) и *Тако је говорио Заратустра* (1883-1891). Разлике међу овим мислиоцима могу се истаћи у неколико кључних тачака.

Достојевски:

1. Бога има. Ако Бога нема, све је дозвољено.
2. Бог је љубав; човеков извор и утока.
3. Морал мора постојати. „Смири се горди човече“.
4. Лепота (у смислу: логос) ће спасти свет.
5. Оно чему човечанство треба да тежи није натчовек него свечовек.

Ниче:

1. Бог је умро; Бог више не постоји.
2. У свету без Бога нема места за љубав.
3. Морал је идеја нејаких.
4. Иморализам је принцип јаких.
5. Светом треба да влада надчовек.

Супротности у ставовима Достојевског и Ничеа најбоље се могу видети у природи двеју њихових поменутих књига. Оне

су на српском језику последњи пут изашле, једна за другом, 2006. године у издању *Вечерњих новости*, у библиотеци великих романа *Миленијум*. У полифоном роману Достојевског јунаци су трагали за истином, слично као што су трагали јунаци Платонових дијалога. Али је њихов животни контекст представљен реалније и природније. Ничеова књига условно се може схватити као роман. Она је, у ствари, зборник Заратустриних беседа о разним темама. То је по природи реторичка књига. У њој за истином не трагају личности разног порекла и судбине. У њој Заратустра, са свог становишта, без образложења и доказа, изриче своје истине. Достојевски и Ниче не репрезентују само два различита скупа ставова. Они представљају и два посебна дискурса.

Са победом Октобарске револуције у Русији је победила је Ничеова филозофска пројекција. Укинута је Бог, сторниран је морал (хришћански), лепота је стављена у службу револуције, а Лењин и Стаљин су подигнути на степен натчовека. Достојевски и као писац и као мислилац, али и његови следбеници у Русији, били су до краја маргинализовани. И на Западу се десило нешто слично. Ниче је доживео да га третирају као великог филозофа. О Достојевском се практично говорило само као о великом романописцу, а не и као о великом мислиоцу. Његове идеје биле су маргинализоване.

Међутим, и пре и после револуције, деловао је читав низ руских мислилаца у смеру који је означио Достојевски. Међу њима су: Владимир Соловјев, Николај Лоски, Вјачеслав Иванов, Сергеј Булгаков, Георгије Флоровски, Николај Берђајев, Лав Шестов, Павле Флоренски и други. Њихова мисао ни код Руса, ни другде није била довољно позната. Она је добила третман уско религиозног деловања. Слично је било и код Срба. Мисао двојице највећих српских теолога, св. владике Николаја Велимировића и оца Јустина Поповића, који су се надовезивали на Достојевског, из сличних или истих политичких разлога, такође је била маргинализована. Пошто су се консеквенце ничеанске мисли, доминантне у 20. веку, поприлично исцрпље и доспеле у ћорсокак, мисао ових православних мислилаца, која се развијала у истом веку, све више се показује као филозофски релевантна.

Сазнање да су Достојевски и Ниче антиподи настало је већ крајем 19. века. Код Срба је оно у пуном смислу испољено у значајном тексту Николаја Велимировића који је објављен 1910. под насловом *Достојевски и Ниче*. Др Николај Велимировић, који ће убрзо постати чувени Владика Николај, у више других каснијих текстова разрађивао је мисао Достојевског, посебно је разрађивао његову идеју свечовека.

У настављању идеја Достојевског још даље је отишао др Јустин Поповић. Авва Јустин је сачинио две међусобно повезане књиге: прва се зове *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (објављена први пут 1923); друга се зове *Достојевски о Европи и Словенству* (објављена први пут 1940). У овим књигама Јустин Поповић је још више него његови руски блискомишљеници дограђивао идејну основу великог словенског писца и мислиоца.

Постоји, међутим, још једна значајна мисаона опозиција ничеанској оријентацији на коју није обраћена довољна пажња. Она се јавља скоро у исто време када и Ниче. Њу чине двојица српских филозофа са краја 19. века. То су Лаза Костић и Божи-дар Кнежевић.

Лаза Костић

Лаза Костић, као стваралац, има нешто заједничко са Ничеом и много тога различитог. Лаза Костић је у свести својих поштовалаца пре свега песник и драмски писац, па тек онда филозоф. И по томе се разликује од Ничеа, који је био и песник, али који је, у свести својих поштовалаца, остао пре свега филозоф. И Лаза Костић је по (неформалном) образовању, као и Ниче, био хелениста. Сви српски хеленисти дужници су Лазе Костића.

Филозофско дело Лазе Костића може се свести на три књиге и више чланака. Филозофске књиге му се зову: *Основе лепоте са особитим освртом на српске народне песме* (1880), *Основно начело* (1884), и *О Змају* (1902). Прве две књиге су темом, начином мишљења и излагања, закључцима, међусобно повезане. Оне представљају два чина једне исте мисли. Било би по све природно да се ове књижице заједно штампају јер чине нераскидиву целину. Сасвим је другог карактера књига о Змају;

она чини другу целину. Филозофска мисао Лазе Костића може се сагледати преко те две основне целине. И у овим делима Лазе Костића има нешто што је слично Ничеу и нешто што је различито.

Прве две Костићеве филозофске књиге, објављене само десетак година после Ничеове књиге *Рађање трагедије*, нису јој, по идејама, блиске и сродне. Основним идејама ове Ничеове књиге далеко је ближа његова књига о Змају. Као што је Ниче у историји културе старе Грчке идентификовао сукоб двају начела: аполонијског и дионизијског, тако је и Костић у песнику Јовану Јовановићу Змају идентификовао две силе у сукобу: змајску и славујску. Лаза Костић је приказао како се те две силе боре у истом човеку и песнику. Кад победи славуј у песнику, онда он даје остварења високог домета; тада је он аутентични лирски песник. Када победи у песнику змај, односно змајска сила или змајска снага, тада он остаје стихотворац, неаутентичан песник. Из једне збирке у другу, од једне песме до друге, Костић је пратио сукоб ова два начела и увек изнова потврђивао исправност свог виђења. Врлина Костићеве аналитичке мисли у томе је што је у песнику Змају видела не само јединство, већ и супротице. Помоћу супротица она је објашњавала успоне и падове, успехе и неуспехе једног те истог песника. По општем мишљењу које се испољава последњих деценија, Костић је ову своју анализу изводио, по правилу, успешно.

Инсистирањем на супротицама, тј. на бинарним опозицијама, Лаза Костић се укључио у један ток дијалектичке мисли који је претходио Ничеу, и од кога је Ниче почео. Тај смер се и после Ничеа наставио. Један од главних израза тог начина мишљења био је и Фројд. И Фројд је у човеку видео две бинарно супротстављене енергије: Ерос и Танатос, тј. енергију ероса (љубави и живота) и енергију танатоса (смрти и разарања). Нарушавање здравља Фројд је видео у нарушавању склада између тих двеју енергија.

Супротице у култури и уметности касније је сагледавао и Михаил Бахтин, за кога кажу да је највећи руски мислилац 20. века. Он је изградио посебан метод који је познат под именом дијалогски метод Бахтина. С разлогом се може тврдити да је

Бахтинов метод израстао на његовом осветљавању природе дела Достојевског. Велики руски писац је, и по своме методу, био велика и дубока опозиција монолошком методу реторског излагања Ничеа.

Млади Лаза Костић ушао је у свет откривених супротица када је полемисао са Светозарем Марковићем и Чернишевским. Костић је у тој полемици стајао на позицијама естетизма, супротстављајући се утилитаризму Чернишевског и Марковића. Слично је поступио и у књизи о Змају. Као што се, на размеђи супротица: утилитаризам – естетизам, јасно и одлучно опредељивао за једну страну, за естетизам, тако се Костић у књизи о Змају јасно и недвосмислено опредељивао у прилог славујске енергије у песнику Змају.

Па ипак, Костић је у свом дискурсу имао и нешто што ће га, у опредељењима, приближити науци, а удаљити од реторике. У књизи о Змају Костић се често бавио језиком, стилем и естетским ефектима свог „певидруга“. Чинио је то по правилу веома успешно и плодно. Према уметничким (песничким) текстовима, Костић се односио слично као и најистакнутији књижевни критичари онога времена: Љубомир Недић и Богдан Поповић, представници естетичке критике. Недић и Поповић, као теоретичари нове генерације и представници парнаса у уметности, понашали су се као опоненти према старом романтичарском песнику Костићу. Али су, као и он, показали велики смисао за анализу детаља у књижевним делима. Богдан Поповић није био први међу Србима који се текстовима бавио тако што је анализирао ред-поред, делић-по-делић, детаљ-по-детаљ. То је пре њега чинио Лаза Костић, највише и најсистематичније управо у књизи о Змају. Српска естетичка критика, коју су Недић и Поповић створили и представљали, не само да није заостајала, ни у теорији ни у практичним анализама, за другим европским модерним критичким оријентацијама, већ им је и претходила; претходила је: и стилистичкој критици, и руским формалистима, и немачкој школи интерпретације текста, и англоамеричким новокритичарима. У свему томе било је и доста удела онога што је претходно чинио Лаза Костић. Лаза Костић, међу изучаваоцима књижевно-

сти, био је сигурно један од оних који су знали вредност стила и израза, другим речима: вредности уметности речи.

Костић, међутим, није био само критичар стила и израза. Управо у његовој књизи о Змају, представљена је на најексплицитнији начин и његова особена поетика која је у директој супротности са поетиком књижевности и поезије схваћене као уметност речи. То је она поетика која каже да се поезија може стварати само у једном особеном стању: у стању међу јавом и мед сном. Функција песника није да буде „синтаксичар“ (став Малармеа), „односно радник на пољу риме и ритма“ (став Дучића). Функција је песника да направи „веран записник“ о ономе што се у стању „међу јавом и мед сном“ већ збило као поезија. Што вреднији записник, то вреднија песма. Поезија се не гради од речи; речи су у функцији верног приказа нечега што се у песнику као поезија догодило.

Скупа узев, дакле, у мисаоном обзору Лазе Костића о поезији постојале су две супротне тезе: теза о књижевности као уметности речи (мада тако није дефинисана) и теза о поезији као записнику о догађају. Те две тезе могу се схватити као комплементарне, а на природан начин својствене дијалектичком мислиоцу Костићу. Тек заједно оне могу да кажу пуну истину о природи поезије.

По идејама о борби супротица које је јасно и духовито идентификовао у песнику Змају, Лаза Костић сигурно није отишао даље од Ничеа. Али је, и то управо у овој књизи највише, испољио један метод излагања који чини супротност Ничеовом реторском методу излагања. То је дијалектички, или прецизније: дијалошки метод излагања, односно метод долажења до истине путем дијалога, којем је главни представник био Платон. По томе методу Костић се показао као сушта супротност Ничеу. Једна од битних карактеристика беседничке прозе уопште, макар и филозофски оријентисане, јесте да није битно шта је истина, већ како слушаоца и читаоца у нешто убедити. Зато је та врста дискурса стављала реч у први план. Костић је, међутим, у први план истакао истину. А према томе циљу изабрао је и примерио метод. До истине, Лаза Костић је хтео да дође путем дијалога опонената. У томе је био претходник дијалошког метода Бахтина.

Костић и Бахтин – то у методолошком смислу није исто али је нешто блиско; Ниче и Бахтин – то је нешто далеко. Не треба сметнути с ума да је Бахтин написао једну од најбољих књига о Достојевском: *Проблеми поетике Достојевског* (1928). За њега велики писац није био само објект испитивања. Био је и велика мисаона инспирација.

Даље од Ничеа, Лаза Костић је отишао у оним двома књи-гама које су раније настале: *Основи лепоте* и *Основно начело*. Но и те књиге није лако схватити без посебних објашњења. У књизи *Основи лепоте са посебним освртом на српске народне песме* (1880) Лаза Костић такође ни реч није рекао о српским народним песмама. О њима је нешто говорио у Поговору књизи, где је објаснио како је до књиге дошло: а она је настала подстакнута његовим јавним предавањем у бечком Научном клубу. Из самог тог предавања, које је уследило као Костићева реакција на ондашњу повику на Србе поводом српско-турског рата, види се да је Костић, са ослоном на српске народне песме, бранио три највише вредности Платонове метафизике: *истину, лепоту и доброту* (морал). То су вредности које ће ничеанска филозофска оријентација темељно рушити. У књизи *Основи лепоте* била је утемељена, а тек у следећој књизи *Основно начело* (1884) и разрађена идеја о укрштају. То је идеја по којој се Лаза Костић у филозофији издваја од других мислилаца и истовремено се идентификује као мислилац особених виђења за кога се може рећи да је у филозофији донео нешто ново. Ово се не сме превиђати.

Идеја о укрштају, то је нешто ново и у односу на Ничеа. Лаза Костић је у тој књизи мислио на други начин од Ничеа; отварао је нове путеве. У предмету и начину развијања ове идеје он је имао два основна ослонаца. Један ослонац му је био у старим грчким мислиоцима, предсократовцима, посебно у Анаксимандру, Хераклиту и Емпедоклу. Други ослонац је нашао у савременој природњачкој науци, посебно у Дарвину. Саму идеју о укрштају преузео је из Дарвинове теорије о укрштању врста. Али је он ову њему савремену теорију довео у везу са идејама поменутих предсократоваца. На тим ослонцима она је постала нешто сасвим друго од Дарвинове теорије: била је и продубљена и обогаћена.

У Уводу *Основама лепоте* Костић је овако дефинисао појам укрштаја:

Реч у к р ш т а ј опомиње нас да је време разложити каква је то истина, што су три јелинска мудраца назрели, познали и наго-вестили? Они су први познали, да је начело двојства, начело противности, управо п р е м о с т и, антитезе, начело које се у физичком свету најочевидније појављује у паралелограму снага, а у органском животу у закону с и м е т р и ј е и у к р ш т а ј а. Све је то једно једино начело. То ће се најбоље видети, кад успоре-дим оне појаве тога начела, што се на први поглед разилазе тако, да би човек рекао, да нису ни у чему сродне. То је закон симетрије и закон премости и укрштаја. (5-6)

Нешто даље, Костић је отворио питање и другог свог зна-чајног термина: термина хармонија.

Како се по развитуку речи армонија чини, јелински је народ оно сам слутио, што је Јераклит увидео и исказао, слутио је у свом урођеном порицању природе и њених закона, да све бива склапањем расклопа и расклапањем склопа, или складом раскла-да и раскладом склада, једном речи укрштајем. (10)

Супротице – то је нешто што је карактеристично за сваку дијалектичку мисао. Укрштај – то је корак даље и корак на ви-ше. Свака дијалектичка мисао не рачуна са укрштајем, односно са хармонијом, али хармонијом како је, на особит начин, види Лаза Костић. Изразима *склапање расклопа*, *расклапање склопа*, као и *склад расклада* и *расклад склада*, Костић, „све што бива“ види и као супротно, али и укрштено, укрштено на начин хармо-није. Израз хармонија јавља се код Костића у двоструком виду. С једне стране, она је супротност симетрији, а с друге стране, она је, у основи, исто што и симетрија, само исказана на други начин. Јер је и симетрија вид укрштаја.

Мисао о превазилажењу супротица постоји и код Хегела. Јер и његова дијалектичка мисао видела је свет као јединство су-протности. Хегел је, међутим, живео у 18. и на почетку 19. века када се научна мисао још није била расцветала. Он је, зато, мо-

гао да сагледава и образлаже превладавање супротности на спекулативном нивоу, без значајнијег ослањања на научне резултате. При крају 19. века, који је био не само век науке већ и век сцијентизма, Лаза Костић је своју филозофску концепцију заснивао на сцијентистичким основама. Његова објашњења проблема укрштаја заснована су на резултатима савремене науке. Поглавља и потпоглавља књиге *Основи лепоте* имају, на пример, овакве наслове: *Кичмењаци: Птице, Сисавци; Кости, Месо, Крв и судови јој, Живци и језгре им; Чула: Пип, воња и кус, Ухо, Око*. Ти наслови су одблесци сцијентизма; они сугерирају утисак као да их је писао биолог по струци. Још једна битна карактеристика разликује Костића од Хегела. Хегел је рачунао са тројством у дијалектичким променама: теза, антитеза, синтеза. Кад се било који процес обави кроз те три фазе, он постаје завршен. Хегел отуда мора да рачуна са крајем процеса, са крајем историје, са крајем уметности. Процеси борбе супротица код Костића заувек остају отворени. Ако уместо израза склоп употребимо израз структура, онда у једном те истом од „свега што бива“ и што има структуру, морамо да видимо и њену другу страну: антиструктуру. Обично се, бар у колоквијалном изражавању, израз склад изједначава речју хармонија. Костић хармонију види, дакле, другачије: и као склад и као раз-склад, односно раз-склад у складу.

Превладавање супротности, *премост супротица* на вишем нивоу, то је била Костићева опсесивна тема. У књизи *Основно начело* Костић је овако одговорио на питање шта је то симетрија:

Симетрија је *здружење, састав противности* два дела, управо две половине једне целине, или два или више предмета који се налазе један према другом, у простору, а и у времену. У симетрији се паралелограм снага појављује у чулима, оку ил' уху. У њој влада исто начело што у динамици удешава притег и одбој, атракцију и репулсију, центрипенталну и центрифугалну снагу, што одређује размере у клађењу клатна, што проводи зраке или трепете у појавама светлости, топлоте и звука; исто начело што господари појавама поларитета у електрици и магнетизму. (20-21)

Затим је Костић коректно навео више објашњења појма хармонија – док није дошао до његовог изворног значења, које је нашао у Хомера (26). Значење израза хармонија овако је представио:

У Омировој *Одисеји* има овај стих:

ὄφρα κε δοῦρατ' ἐν' ἀρμονίῃ σιν ἀρίρη (V. 361.)

Обично се реч *армоние* у томе стиху преводи са: *рупа* или *засекотина* (Фос: Fugen; Французи: trou, enfoncement). Ја бих рекао да би у српском најтачније било казати: жљеб, ужљебак, или заглавак (од прилике француско: jointe, jointure); те би онда тај стих гласио:

Док су год брвна ужљебљена у жљебовима.

За овакво схватање појма хармонија тешко да се може наћи потврда у филозофским речницима, у историјама филозофије и у историјама уметности. Тамо се, по правилу, уз овај израз, више инсистира на складу. То је нешто сасвим другачије од Костићеве премости. Не склад, него премост супротности, то је битна особина укрштаја.

Пошто је, у својој књизи, низом аргумената оповргао мишљења о значењу израза хармонија, са којима се не слаже, Костић је најзад дошао до овако синтетички образложеног решења:

Но време је да приступимо решењу питања, да кажемо своју мисао.

Шта је армонија?

Армонија је сасвим особита појава основног начела укрштаја, или, укрштај у одређеном, центрипенталном виду, склопљен крст.

Како то? запитаће нас читалац.

Да бисмо учинили ствар приступну и схвативу сваком чулу, почећемо своје разлагање најпростијим и најопипљивијим примером.

Кад погледамо начин како се углављују брвна једно на друго, у случају поменутог стиха Омировог, наћи ћемо да има само један још простији пример такве појаве, а далеко старији од Омира. То је зглавак од животињских и човечјих костију. У оба

је случаја однос између два саставна дела истоветан. Значајна је особина тог односа да се издигнута места једнога дела угибају у угнута места другога. Угибање је навек узајамно. Угнути део једне половине стискују уметак друге половине у истој мери, у којој се овај утуткује. Заоштрени крај брвна, утуткујући се у жлеб другога, налази се стиснут окрајцима жлеба. Исто је тако у зглавака костију.

Према томе је јасно, да се правац оба дела *укрштава*. Тај укрштај постаје видан, чисто нацртан, кад замислимо окрајке оба дела жлеба или зглавка продужене. У зглавака костура тај укрштај од продужених окрајака ужлебљених површина постаје далеко обилатији због облине тих површина.

Да објаснимо тај однос још боље малим једним опитом.

Узмимо две кости, које су биле састављене зглавком, раставимо их и окренемо једну кост на противну страну док она друга остаје у своје положају. Кад посмотримо крајеве тако према-постављених костију, опазићемо да су ивице једне и друге стране потпуно *симетријске*.

Шта то значи? Какве нам се последице показују из тога?

То нам објашњава опипљивим начином не само праву природу и најзначајнију особину армоније па и симетрије, него и њихову присну узајмицу.

То нам доказује да *армонија* није ништа друго до изврнута, или боље *склопљена симетрија*, и обратно: симетрија је изврнута, или боље *расклопљена армонија*.

Тај однос се може приказати и цртежом овако:

Симетрија:

><

Армонија:

>>

Према томе симетрија и армонија нису ништа друго до допуна, премица, контрола једна другој. Веза је између њих најприснија узајмица.

Армонија је синтеза симетрије. Симетрија је анализа армоније.

По томе како се природа није задовољила да зачне те две најважније појаве органског и свега другог живота из једне клице, из начела укрштаја, требало је да се и оне међу собом укрсте. Близнакиње начела крста, оплођене чистим укрштајем, симетрија и армонија су успеле да зачну васелену и да је роде, развију и населе вечним животом. (35-37)

Оваквих идеја нема ни код Достојевског, ни код Ничеа. Нема, у сличном облику изложене, колико знам ни код других филозофа. Доводећи у везу савремена научна сазнања, нарочито она из области биологије, са идејама предсократоваца Хераклита и Емпедокла, Костић је отварао пут у ново и неистражено. О проблемима симетрије и проблемима хармоније, у настајању и организовању света у којем живимо, разговори ће почети да се отварају тек са афирмацијом модерне физике и биологије. Има наговештаја да Костићева теза о симетрији и хармонији кореспондира са идејама у природним наукама. О томе је писао Зоран Мирковић, лекар и књижевник, у тексту *Лаза Костић као антиципатор савремених научних идеја* (Зборник Матице српске за књижевност и језик, XXXIV/3 за 1986). Могућности Костићеве мисли још нису испитане.

Костићев најплоднији настављач била је Аница Савић Ребац. Она је, такође, полазила од супротица, и то пре свега оних које је имао у виду млади Ниче: супротица дионизијског и аполонијског. Али је ишла даље од Ничеа и то у смеру Костићевом. Њено је највеће откриће у повезаности ероса и дијалектике. Аница Савић Ребац је схватила да је Ерос као бог различит од других богова управо по томе што представља јединство супротности. Ерос је по пореклу син Пора и Пуније, тј. Обиља и Оскудице. Као син обиља и оскудице он је двострук у јединству и чини јединство у двострукости. Као плод укрштаја супротности он је израз тежње да се супротности превазиђу.

На Костићевој тези о томе да се идеја укрштаја налази у основама лепоте, Душан Недељковић је, између два светска рата, 1936, Костићеву филозофску концепцију идентификовао као панкалистичку (у основи је свега Калон, лепо). Али је он ипак сузио значење израза Калон, прилагођавајући га изразу који је био у оптицају на Западу. Калон код Платона не значи само лепо. Тим изразом је код овог мислиоца означена идеја која се јавља, у три облика: као лепо, као добро и као истинито. Теза о Калону, која се везује за Костића, није сасвим подударна са идејом Достојевског да ће лепота спасти свет, али она са њом кореспондира. Са Достојевским, и другим боготражитељима, такође,

кореспондирају и идеје о добру и истини које су и Костићу биле блиске.

Костићева књига *Основно начело* има пет поглавља. У прва четири поглавља Костић је изнео своје тезе. У петом је тражио њихову потврду у стварности. Око половине петог поглавља, које је и последње (у првом издању књиге то је од 78-91. странице), аутор се послужио примерима који потврђују његову тезу о укрштају. Ево једног од најкарактеристичнијих примера. Могао је да га представи филозоф укрштаја и аутор песме *Међу јавом и мед сном*.

Како ли је присна узајамност, како ли је обилат загрљај и укрштај филозофије и појезије, разума и чувства, мозга и срца у француској књижевности! Ако има места ил' области на свету, где се јасно показује Дарвиново правило о *врлини укрштаја* (the good effects of intercrossing), онда је то јамачно у области француског духа. Појаве су тако речите, да француска књижевност има захвалити своје дивотно изобиље највише том укрштају, том присном загрљају филозофије и поезије, науке и маште, мозга и срца. (81-82)

Тезе о укрштају Лаза Костић је у овој књизи проверавао више пута, посебно на примерима из француске књижевности. Учинио је то и на једном конкретном случају. Анализирајући укратко Игоову песму *Магарац филозоф и филозоф магарац*, Лаза Костић вели:

Што су јаче укрштене силе, што је жешћи сукоб, што је силнији судар, тим већа мора да је укрштајна тачка, тим шире мора бити укрестилиште, тако, да је наличније на какву пукотину него на тачку. Сила је противности и укрштаја у замисли те песме толика, да продре у сав стил, она обаспе сваки стих, сваку реченицу. То је, у осталом, значајна црта Виктора Ига и најобилатији извор његове оригиналности. (83)

Скоро пола века касније, родоначалник енглеске нове критике, Ајвор Армстронг Ричардс, у књизи *Начела нове крити-*

ке (1924) представио је своју психолошку теорију вредности. По овој теорији, са психолошке тачке гледишта, на поезију се гледа као на систематизацију порива. Што више систематизованих порива, то вредније песничко дело. Међу стилским облицима вреднији су они стилски облици који представљају синестезис. Од књижевних жанрова највреднији је жанр трагедије, јер у себи уједињује највише порива. Ричардсова психолошка теорија вредности у великој мери је подударна са Костићевом идејом укрштаја. Израз синестезис близак је изразу укрштај.

Више Костићевих критичара и интерпретатора његових песама објашњавали су начелом укрштаја његове најбоље песме, поготово *Међу јавом и мед сном* и *Santa Maria della Salute*. Своје најбоље песме Костић је писао у духу свог начела. Тако је чинио и у својим књигама филозофске природе. Важно је приметити да ово начело, начело укрштаја, Костић није имао у виду у књизи о Змају. Можда у целој овој књизи укрштај, као термин, није уопште употребио. Он у појединачним Змајевим песмама није могао да види премост супротица. А није тражио ни откривао укрштај и премост супротица у Змајевом песничком делу као целини.

Ако сумирамо Костићеве идеје у односу на Ничеове и идеје Достојевског које смо изложили у по пет тачака, доћи ћемо до оваквих закључака:

1. По првој тачки, Костић је био религиозан човек. У својим филозофским списима, међутим, он се не наслања на хришћанску филозофску и теолошку мисао, већ на предсократовце и научнике свога времена. Своје основно начело, укрштај, он утемељује у онтологији и савременој му науци. Термином укрштај, а поготово његовим објашњењем, он сугерира логосност, односно логоцентризам. Крст је симбол логоцентризма, љубави.

2. По другој тачки, Лаза Костић својим начелом укрштаја, које у себи садржи начело хармоније, сугерира постојање еротоцентризма. Идеја еротоцентризма, у облику у којем ју је излагала Аница Савић Ребац, неодвојива је од дијалектике и од лого-

центризма. Лаза Костић је својим начелом укрштаја претходио Аничиној идеји еротоцентризма.

У односу на ставове из тачака 3, 4, 5. да се закључити да Лаза Костић, који је приказивао величину српских народних песама, не би никако могао да се сврста међу иморалисте или присталице идеје натчовека. Супротно од тога, Костић је у неколико махова истицао стихове у којима мајка Краљевића Марка саветује сина да не суди ни по бабу ни по стричевима, већ по правди Бога истинога. Бог, правда и истина окосница су Костићевог моралног начела. Ове стихове он истиче у време када је у међународним односима довођена у питање вредност истине и правде.

Лази Костићу Достојевски није био особито близак. Близка му је била традиционална западноевропска култура, логоцентрична и еротоцентрична, управо она против које се Ниче побунио. Али, судећи по његовим основним ставовима, Лази Костићу је био ближи Достојевски него Ниче. И Достојевски и Костић, разним путевима, стремили су у смеру логоцентризма.

Божидар Кнежевић

Да је мисаона оријентација Лазе Костића у нечему битном била мањкава, то се може установити у поређењу са другим значајним српским мислиоцем његовог времена, Божидаром Кнежевићем. У идејном смислу Божидар Кнежевић, филозоф историје, јесте супротност у односу на Лазу Костића. Изгледа да сам их само ја довео у везу у тексту *Књижевност и уметност у филозофији историје Божидара Кнежевића* (Словеса, Бања Лука, 1-2/1994). Костић и Кнежевић нису мислили исто, нису се позивали на исте ауторе или на исте идеје. Али они нису искључивали један другог, него су се допуњавали; њихова мисао је била комплементарна. Костић је на постојање основног начела, на укрштај (односно на симетрију и хармонију заједно), гледао са синхроне тачке гледишта; Кнежевић је на све проблеме којима се бави филозофија гледао превасходно са дијахроне тачке. Костић и Кнежевић, у ствари, једном истом прилазили су са разних страна. Костић је у свему видео укрштај супротица на начин симетрије и хармоније. То сагледавање одвијало се у синхроној

равни; другим речима запостављао је временску димензију. Божидар Кнежевић је доследно утврђивао однос међу чињеницама из дијахроне перспективе. Обраћао је пажњу превасходно на процесе, на промене, на историју. То је историја односа између онога што је било *пре* и онога што је дошло *после*; између *ранијег* и *доцнијег*. Ваљда више него иједан други мислилац, Кнежевић је, тачку по тачку осветљавао логос промена. То је чинио у првој књизи *Принципа историје* која се зове *Ред у историји* (1898). У другој књизи, која се зове *Пропорција у историји* (1901), Кнежевић се опет бавио процесима, али процесима пропорционализације. Главни проблем му је тамо био да се утврди логос односа између онога што је *више* и онога што је *мање* у историји. Логос ка коме тежи Костић: да осветли основно начело, јесте супстанцијалистички. Логос који је откривао Кнежевић био је усмерен ка осветљавању релација. Он се показивао као релационистички: то је онај логос који осветљава или регулише релације међу елементима или својствима елемената у природи и људском свету. Тај релационизам се исказује кроз односе супротности и противности међу елементима, кроз уношење релације са становишта пре или после, или релације више или мање. Све је у променама. По Кнежевићу, логос промена је основно начело свега што јесте. Кнежевић, међутим, јасно показује да и у самим променама има логоса.

Дијалог између Костића и Кнежевића није био успостављен за њихова живота. Ни у литератури није осветљено да су они са различитих страна прилазили Једном. Накнадно се бар може видети да они, тек заједно, представљају велики продор филозофске мисли. Логос виђен као основно начело свега што јесте, али и у логос променама, суштина су тога продора. У време када је логоцентризам почео да се нарушава, он је у мисли ове двојице српских мислиаца враћан у сам центар. И Костић и Кнежевић настављали су путем родоначелника дијалектике, Хераклита.

Филозофи с краја 19. века и доминантна мисао 20. века

У веку који је следио после Ничеа, Достојевског, Лазе Костића и Божицара Кнежевића, главни појмови су постали: битак, бивствовање, бивствујуће; феномен и суштина; тоталитет, тотализација; структура, структурализација, деструктуризација, деконструкција. Тих појмова нема код поменутих српских филозофа. Али има облика мишљења који са тим појмовима кореспондирају. Ови појмови су на неки начин у њиховој мисли имплицирани.

Мислећи о основном начелу свега што јесте, Лаза Костић је мислио о бити битка, о бивствовању и бивствујућем. Мислећи о симетрији и хармонији, он је мислио о суштинском у појавном. Мислећи о процесима промена и пропорционализације, Божицар Кнежевић је мислио о нечему што ће касније бити називано структурализацијом и деструктуризацијом, па и деконструкцијом. Мислећи о Богу, на хришћански начин, Достојевски и његови следбеници су отворили и питање Логоса као истине, али и питање морала и лепоте. Још је Соловјов (1853-1900) у својим говорима у спомен Достојевског изрекао битну карактеристику великог писца:

У својим уверењима он никада није делио истину од добра и лепоте; у своме уметничкоме стваралаштву он никада није истицао лепоту одвојено од добра и истине. (...) Истина је добро које промишља људски ум; лепота је добро и она истина, телесно оваплоћена у живу конкретну форму. И њено потпуно оваплоћење у свему – јесте крај и савршенство; у томе је смисао речи Достојевског да ће лепота спасти свет. (*Легенда о великом инквизитору*. Подгорица – Бања Лука 2002:64)

Не би се, отуда могло са пуно аргумената тврдити да је само ничеанска линија победила и опстала у европоцентричном свету. Она је тек са постмодернизмом постала доминантна. Ако је доминантна данас, то не значи да ће остати доминантна заувек, да ће трајно бити доминантна. Из садашње духовне кризе у коју је свет упао, човек се може извући помоћу других идеја. Те друге идеје су већ доживеле рану објаву; оне су постојале или

су их били нагостили, још у Ничеово време, мислиоци који су били маргинализовани. Вреди на такве идеје из прошлости обратити пажњу. То што је Лаза Костић све актуелнији, знак је потребе да се тражи излаз са ослонцем на мисаоне могућности које су се испојиле још у време када се утемељивала филозофија деконструкције логоцентризма.

Отварање питања језика

Крајем 19. века на непосредан начин било је увелико отворено питање језика, али и семиолошких система уопште. Три античке, класичне дисциплине које су се бавиле језиком: реторика, поетика и дијалектика, биле су доведене у нове односе, а јавила се и једна нова дисциплина, семиологија.

У свету античке Грчке тачно су била омеђена подручја бављења реторике, поетике и дијалектике.

Реторика је за предмет свога изучавања имала беседништво. Било је три врсте беседа: политичка, судска и свечана. Беседа која се говорила на политичким скуповима на тргу требало је да путем аргумената слушаоце на нешто наговори или убеди. Слично је било и са беседом која се изговарала на суду: она је требало да судије и пороту у нешто убеди или да на нешто наговори. И у једној и у другој врсти беседе акценат је био на снази аргумената; реч је била у позадини, у функцији аргумената. Тек у оној трећој врсти беседа, у свечаној беседи, која се изговарала у свечаним приликама, реч је избијала у први план. Биране речи је требало изговорити ради самог свечаног чина, свеједно да ли радосног или жалосног. Та врста беседа почивала је на уметности речи, и она је била најближа поезији. Стилска средства су отуда изучавана у оквиру реторике.

Поетика је такође имала омеђено и јасно подручје бављења: то је била поезија. Мислило се при томе на три врсте поезије: на оне које данас називамо епском, драмском и лирском поезијом. У епској и драмској поезији речи су превасходно служиле у функцији подражавања радње и подражавања јунака; оне су властиту вредност показивале тек у функцији подражавања. Поезија није сматрана уметношћу речи већ уметношћу подражава-

ња. Лаза Костић, који је био баштиник класичне културе, у књизи *О Змају* поезију тумачи као записник о ономе што се у песнику збива у стању „међу јавом и мед сном“. Тај одељак се завршава реченицом која гласи: „Што вернији записник, то боља песма“. То је био његов специфичан израз општег мишљења о природи поезије. Романтичар Лаза Костић није наглашавао, као други романтичари, да је поезија израз маште, већ је истицао да је она израз песниковог стања „међу јавом и мед сном“, што је довело до става о поезији као записнику.

Дијалектика се, у антици и касније, такође служила језиком, али је њен циљ био да се дође до истине. А да би се тај циљ постигао бирана је форма дијалога као најпогоднија. Лаза Костић је целу своју књигу о Змају написао у дијалогу. Дијалогом је требало да се дође до истине о Змајевој поезији. Истина се могла доказивати и у монолошкој форми. Али, дијалогска форма је, по својој природи, имала предност над монолошком формом.

Од помињаних личности (Достојевски, Ниче, Божидар Кнежевић, Лаза Костић) већина се служила језиком на очекиван начин. Достојевски је писао дискурсом романсијера (мада на специфичан начин), Божидар Кнежевић дискурсом филозофа, Лаза Костић дискурсом који је у функцији дијалектике, реторике и поетике. До битне промене у односу на природно и очекивано дошло је код Ничеа. Ниче је писао афористичким стилем. Иако филозоф, он је наступао као уметник речи. Његов циљ није био да докаже истину, већ да убеди и наговори. Разлике између беседника и филозофа су избрисане. Филозофија је постала уметност речи.

Хусерл и Хајдегер

Највећи немачки филозофи после Ничеа били су Хусерл и Хајдегер.

Хусерл је оснивач моћне оријентације у филозофији, феноменолошке. Феноменологија је себи ставила у задатак да осветли како се долази до суштине, па је анализирала управо тај епистемиолошки процес. Њена парола је била: натраг к самим стварима. А да би дошла до самих ствари, односно да би дошла до

њихових суштина, ова филозофска оријентација се нужно сусрела са једним међуслојем: са језиком. Открила је да је језик нешто што стоји између субјекта и објекта, као међуслој, као стакло кроз који се види стварност.

Какав је то језички међуслој јасно се може показати на примерима из литературе. Постоје писци чији је језик транспарентан, провидан: он је у функцији јасног сагледавања стварности. Пример за такав језик може да буде реалистички роман, усмерен ка томе да прикаже „стварност онакву каква она јесте“ У српској литератури такав језик су неговали Лаза Лазаревић и Иво Андрић. Али такав није, на пример, језик приповедача Боре Станковића, а поготово није такав језик Момчила Настасијевића. Кроз Настасијевићев језик стварност се назире као кроз мутно стакло. Да би се дошло до истине, до стварне мисли, до стварне идеје, потребно је савладати језичку завесу.

Хусерлов језик је, у основи, био транспарентан. Тај језик је био подређен откривању и показивању онога што је за Хусерла било битно. А битно је било да се спозна и осветли сама бит. Већ није био такав језик његовог најзначајнијег настављача Мартина Хајдегера. Он је изрекао једну од карактеристичних реченица за његову филозофију: „Језик је кућа битка“. Та реченица сведочи о помереном тежишту филозофије и филозофирања. Та помереност тиче се главне функције језика филозофије. Језик филозофије, пре Ничеа, као и пре Хајдегера, био је усмерен ка томе да се поћу њега саопште или пренесу идеје. Такав језик био је транспарентан, што значи да он такорећи није био видљив. Хајдегерава филозофија, међутим, збива се у самом језику. За Хајдегеров језик каже се да је метафоричан (тј. није прави научни), и да је у много чему и неразумљив. Хајдегер је створио посебну терминологију. Гајо Петровић, добар познавалац Хајдегера, у Предговору Хајдегеровој књизи *Битак и вријеме* (Загреб 1985, преводилац Хрвоје Шаринић) практично је морао да „преведе“ на филозофски језик све Хајдегерове термине. Преведен на обичан филозофски дискурс, Хајдегер не изгледа тако дубок. То сведочи и о томе да је Хајдегер учинио корак даље од Ничеа: и он је од филозофије правио литературу. Та литература се збива у језику; Хајдегеров дискурс се испољава и као уметност речи.

Витгенштајн: Језик као игра

Практично је у сличном смеру текла и филозофија логичког позитивизма. Прва и једина Витгенштајнова књига, објављена за време његовог живота, *Tractatus Logico-Philosophicus* завршава се следећом реченицом: «О чему се не може говорити, о томе се мора шутјети» (1960:189). Ова реченица је најбоља илустрација његове «филозофије неизрецивог» коју је, као проблем, наметнуо филозофским критичарима. Многи Витгенштајнови поштоваоци и критичари су често помињали овај проблем, али по правилу, нису и покушавали да га реше, односећи се према њему као да је стварно нерешив.

У другој значајној Витгенштајновој књизи, *Филозофским истраживањима*, која је изашла из штампе убрзо после његове смрти, проблем је разрешен у виду његове теорије „језичке игре“. Језик је, по Витгенштајну, једна врста игре која се одвија по одређеним правилима. У томе своме ставу, Витгенштајн није био усамљен у свом времену. Његов претходник, Фердинанд де Сосир, сматрао је да је језик систем арбитрарних знакова за споразумевање. Тај став у ствари подржава онај Витгенштајнов. Он га само на други начин изражава. Језик може да буде систем знакова ако се схвати да се ти знакови могу употребљавати као елементи игре. Језик као игра могућ је ако су знакови за споразумевање арбитрарни. Иако се Витгенштајн одрицао своје прве и до сада најцитиране књиге, између наведених ставова о језику као игри знаковима, и става о неизрецивом постоји теоријска сагласност.

О Витгенштајну постоји велика литература, од које ми је само део познат. Из тога што ми је познато могао сам да се уверим да се са поштовањем и страхопоштовањем говори о свим Витгенштајновим ставовима. (Ауторитети не дозвољавају да се размишља). Ја сам докторирао на Настасијевићу. Дело тога песника не потврђује Витгенштајнову тезу да оно о чему се не може говорити, о томе се мора ћутати. Највреднији Настасијевић је онај који изражава неизрециво. Такође, ја сам написао и књигу о песми Лазе Костића *Santa Maria della Salute*. Као аутор тих дела никако не бих могао да кажем да сам се бавио језичким

играма Костића и Настасијевића; морао сам да се бавим нечим много дубљим и обавезнијим. Бавећи се поезијом и литературом уопште откривао сам да језик само на површини може бити игра. Пошто језик има више слојева, он сведочи о дубокој и високој човековој вертикали.

Као писац *Методологије проучавања књижевности*, књиге која је, међу осталим, представила историјски преглед књижевних теорија, могу јасно да видим у чему је Витгенштајн грешио. Грешио је у неразликовању реторике и поетике као дисциплина и њихових предмета и средстава. Реторика се бавила означеним, а поетика оним што је речима неизрециво, али је изрециво у другим видовима комуникације. У својим тумачењима поезије, ја сам често морао да то неизрециво у поезији допуним речима. Чинио сам то посебно у тези о Настасијевићу, нарочито у интерпретацији циклуса *Глухоте*. Да бих неизречено претворио у условно изречено, ја сам много шта морао да додам; „места неодређености“ (израз Романа Ингардена) испуњавао сам могућим значењем. И у тумачењу песме Лазе Костића *Међу јавом и мед сном* (објављена је у мојој књизи *Реч и корелатив*, 1983) ја сам откривао шта „пише“ између строфа. Све интерпретације, уосталом, имају сврху да покажу шта „пише између редова“, у „местима неодређености“ које прималац мора да осмишљава.

У 20. веку главни проблем за филозофа више нису ни субјект, ни објект посебно. Главни проблем је оно што стоји између њих. То главно је постало праксис. Али не праксис као целина, већ оно главно у праксису што стоји између субјекта и објекта, а то је језик. А да би се језик схватио као главни човеков проблем, пут за такво виђење морао је претходно да буде припремљен. Припремио га је дотадашњи развој филозофске мисли.

СЕМИОЛОШКА ПАРАДИГМА

СЕМИОЛОШКА ПАРАДИГМА

Време у којем живимо је време постхајдегеријанске филозофије; у другој терминологији: постегзистенцијалистичке. Али оно је и време постструктуралистичке, тачније: постмодернистичке филозофије. Мишко Шуваковић, који је код нас један од главних представника постмодернизма у филозофији, пише у једном тексту објављеном у Летопису Матице српске за март 1995:

У двадесетом веку се филозофија не мисли, она се говори или пише /модерна/, односно, она се медијски производи или продукује /постмодерна/. (504)

Постоји и једна готово метафорична, готово алегоричка, употреба појма перформанс која дугује сећању на Ничеа: реч је о "театрализацији филозофије" или "филозофском перформансу". Театрализација филозофије према Петеру Слотердајку дешава се са Фридрихом Ничеом и означава крај филозофске метафизике (питање истине) постајући реторика (од Хајдегера преко Лакана до Дерида) или језичка игра (Витгенштајн). Лакан је на крају модернизма предавања из теоријске психоанализе реализовао као "психоаналитичке сеансе" или "шаманистичке ритуале иницијације" успостављајући своје учење као кретање трансфера и контратрансфера између субјекта, објекта и Другог. Филозофи и теоретичари као што су Лиотар, Бодријар, Дерида или Слотердајк своје дискурсе износе на сцене масовне културе градећи медијски спектакл. (508-509)

То што се десило у филозофској мисли 20. века има корене у збивањима у језику и око језика крајем 19. века када су се испољиле разлике у третирању језика код мислилаца као што су Ниче, Лаза Костић, Божидар Кнежевић, као и код следбеника Достојевског. Крајем 19. века никла је и једна нова дисциплина, семиологија, која ће битно утицати на збивања у мисаоним токовима 20. века.

Семиологија, као научна дисциплина, није исто што и семиолошка парадигма у филозофији. Семиологија има задатак да

на систематизован начин изложи сва знања о знаковима до којих се дошло. Различно од тога, семиолошку парадигму чини скуп ставова о филозофским проблемима заснованих на знањима из области науке о знаковима или заснованих на семиолошкој тачки гледишта. Семиологија и семиолошка парадигма нису исто, али су ипак међусобно повезане: и једна и друга заснивају се на знању о знаковима. Могле би да буду и контрола једна другој, као што се могу наћи и у раскораку.

Постоји међутим један велики проблем који потиче из саме семиологије. То је што она сама у својим решењима није јединствена дисциплина. Семиологија има два родитеља, Перса и де Сосира, који су је засновали скоро истовремено, али који су донели и различите оријентације у овој области.

Американац Чарлс Сандерс Перс (1839-1914) оснивач је прагматизма у филозофији. Са том оријентацијом и Американци су се, на велика врата, укључили у филозофски живот. За прагматизам је карактеристично да је у фокус свог истраживања узео људску праксу. А пракса (праксис) је у мојим виђењима решења тзв. субјект-објект релације онај средњи члан, који је неопходан у решавању релације субјект-објект. Место тога члана постаје јасно ако се релација испише у правилном виду: као субјект-Праксис-објект. Прагматизам, а и марксизам, на други начин пре прагматизма, ставили су акценат на тај средњи члан. На тај средњи члан ставља акценат и семиолошка парадигма у филозофији. Знакови и знаковни системи – то је оно што чини битну карактеристику ове филозофске оријентације.

Прагматизам има циљ да изучава праксу, а то значи да, у оквиру ње, изучава и људске продужетке (трагове). Међу најзначајнијим људским продужецима јесу знакови. Јер они могу да повезују људе кроз простор и време. Највећи допринос у филозофији коју је Перс изградио, у филозофији прагматизма, јесте у изучавању знакова. Знаковима су се бавили људи још од античких времена. Перс је изучавању знакова пришао као филозоф и дао је једну филозофску концепцију семиологије (на енглеском језику се семиологија /semiology/ назива семиотиком /semiotics/).

Крајем 19. и почетком 20. века деловао је у Женеви Фердинанд де Сосир (1857-1913) уз чије име се често употребљавају изрази: “отац савремене семиологије” или “отац савремене лингвистике”. Његова концепција знакова и његова концепција језика битно ће утицати и на савремену филозофску мисао, поготово на ону из доба постмодернизма. Сосирова семиологија /*semiologie*/ прилагођена је решењима која су потребна лингвистици и она су се у тој области потврђивала, а преко ње и у области изучавања књижевности.

Приручници из области семиологије веома често приказују и једну и другу оријентацију, персовску и сосировску. Али, у пракси текућег филозофског мишљења прихваћена је превасходно сосировска оријентација, а она друга, персовска, маргинализована је, сведена на академско бављење стручњака за семиологију. Посебно се тако десило у области проучавања књижевности.

Држећи предавања новосадским студентима из области теорије књижевности у периоду 1986-1991, ја сам хтео да проблеме из ове области изложим у складу са најновијим теоријским и научним достигнућима. Пошто су се најновија књижевнотеоријска достигнућа дешавала у области семиологије, одлучио сам се за семиолошки приступ. Али сам притом одлучио да не користим само врлине једне оријентације, сосировске, као што је у свету било уобичајено, већ да користим и могућности оне друге оријентације, персовске. То је главни допринос књиге која је из тих предавања настала, а зове се *Теорија белетристике* (1993).

Мој став у књизи *Теорија белетристике* био је овакав. Ниједна од те две оријентације, и сосировска и персовска, није за одбацивање, иако дају различите резултате. Ако су обе вредне, онда их обе треба и прихватити. Теоријско оправдање за такав став нашао сам у физици Бора и Хајзенберга који су, на комплементаран начин, прихватили и честичну и таласну теорију о светлости, јер су се обе показале и као добре, али и обе као ограниченог домета. Тек заједно, оне пружају задовољавајуће одговоре. За решавање једних проблема примеренија је једна па-

радика; друга је примеренија за решавање других проблема. То се увек показује на конкретним примерима.

Тако је било и са мојом применом идеја комплементарности персовске и десосировске оријентације у семиологији. Са становишта теорије комплементарности, греше сви они који игноришу могућности било које од ове две оријентације.

Да свет (а при том мислим пре свега на европоцентрични део света), у овоме поступа другачије, уверила ме је књига Најала Лусија *Постмодернистичка теорија књижевности*. Најал Луси је истакнути аустралијски професор. Од других књига из ове области његова се издваја као трезор информација о томе како се на Западу мисли о семиолошким проблемима који се тичу књижевности. Посебно је значајна због тога што овим проблемима прилази са постмодернистичке тачке гледишта. Мој сусрет са овом књигом био је сусрет са представником једне посве другачије оријентације од моје. Лусијева књига је учинила да своја схватања још једном преиспитам.

Моја и Лусијева књига појавиле су се готово истовремено. Моја се појавила 1993, а његова 1997. на енглеском; у преводу на српски 1999. Ове књиге имају нешто заједничко и нешто различито. Заједничко им је то што се обе наслањају на знања о знаковима. Кључ за успостављање разлика међу њима јесте однос према персовској и десосировској оријентацији у семиологији. Ја сам у својој књизи поступао тако да обе оријентације треба третирати равноправно и комплементарно. Најал Луси, у складу са мисаоном парадигмом коју представља, понашао се тако као да у семиологији постоји једна једина валидна оријентација, сосировска. Поред тих основних разлика постоје и друге које из њих проистичу. Те разлике не тичу се само двеју поменутих књига, већ и мисаоних оријентација иза којих стојимо Најал Луси и ја.

Разлике у нашим мишљењима не тичу се само индивидуалних особености теоретичара који живе на два различита краја света. Тичу се и мисаоних оријентација које, нужно, морају да дају и различите плодове. Зато управо те мисаоне оријентације треба ставити у фокус испитивања. То ће се најлакше учинити

ако се доведу у везу са основама и могућностима саме семиолошке парадигме.

Професор Луси се у својим излагањима ослања на главне филозофске ауторитете посебно у области постмодернистичке филозофије; њих настоји да настави и надогради. Супротно од тога, ја се доследно наслањам на семиологију као дисциплину; покушавам (настојим) да њене могућности изградим чак и ако су у супротности са ставовима ауторитета. Разлике (али и подударности) ових концепција моћи ће да се прикажу кроз три основе семиолошке дисциплине: семантику, синтаксу и прагматику. Да бих дошао до решања проблема у овој прилици, мораћу понешто из моје поменуте књиге да поновим па чак и да преузем.

СЕМИОЛОГИЈА

Природа знака

Семиологија је дисциплина која се бави знаковима. Знакови су најбројнији посредници међу људима, па и најзначајнији посредници између човека и света. Најкраћу дефиницију о томе шта је то знак дао је Умберто Еко. Он је знак дефинисао као нешто што представља нешто друго. Са становишта које се овде излаже знакове треба схватити као људске продужетке, а знаковне системе као системе људских продужетака.

Помоћу знакова човек комуницира са другим људима. Из знакова које ишчитава у природним објектима, човек ишчитава и могућа знања о својој околини.

Човек је и стваралац знакова, али он је и њихов интерпретатор. Што дуже траје људска врста све више је човеков свет испуњен знаковима.

Онтолошка природа знака може се веома лако проверити. То се може учинити на исти начин на који смо проверавали онтолошки статус појмова *чињеница*, *конкретни тоталитет*, *догађај*. Тамо смо набрајали појмове разне врсте. Могли смо, на пример, да кажемо: да је кап росе на лишћу и чињеница, и конкретни тоталитет и догађај. А на исти начин могли смо да прове-

римо и друге појмове. Нећемо моћи, с истим правом, да кажемо: кап росе на лишћу је знак, Морава је знак, *Крвава бајка* Десанке Максимовић је знак. Али можемо да кажемо и: поменути објекти *могу да буду* знак. Уосталом ево пуне провере:

Знак може да буде много шта.

Знак може да буде и космос, и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост на Дрини, шахт на канализационој мрежи, кап росе на лишћу.

Знак може да буде гвожђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Знак може да буде и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Знак може да буде бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Знак може да буде љубав Тристана и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка, благослов који је Растко Немањић примио од оца Стефана.

Знак може да буде радост док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сам доживео у Сопоћанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Знак може да буде Толстој, знак може да буде и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, знак може да буде *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Знак може да буде и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомену* Бранка Радичевића, десетерац у нашим епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу.

Онтолошки статус знака треба тражити и видети у сфери виртуелности. Знак *може* да буде све што постоји. Али све што постоји не мора да буде и знак. Да би нешто било/постало знак, мора да постоји субјект за кога знак јесте.

Знакова има разних врста. У мојој *Теорији белетристике* они су представљени на систематски начин тако да ће њихове поделе бити само пренесене у нешто скраћеном виду. И овде ће прво бити представљене оне поделе до којих је дошла сосировска оријентација у семиологији, а затим ће бити представљене оне персовске оријентације.

Врсте знакова према десосировској оријентацији

Знакови се, према десосировској оријентацији, могу делити на разне начине, према различитим критеријима. За те критерије је карактеристично да се одвијају у знаку броја два, односно у виду бинарних опозиција.

Природни и арбитрарни знакови.— Знакови се, на пример, могу разврстати на природне и вештачке (арбитрарне). Природни знакови су они који се јављају без уплитања човека. Грмљавина је знак могуће кише или олује; киша је знак за промене у стању пољопривредних култура, обилата киша је негде знак могуће поплаве, итд. Арбитрарни знакови, тј. знакови које је човек створио, немају или не морају да имају природну везу између ознаке и означеног. Климање главом код неких народа значи потврђивање а код других одрицање. Бела боја је код неких народа знак жалости а код других знак радости. Најраширенији знакови, језички знакови, по правилу, јесу вештачки, арбитрарни. За једну исту ствар, као што је на пример сто, у разним језицима постоје различите речи (ознаке): сто, стол, der Tisch, the table, le table, asztal, masa итд.

Мотивисани и немотивисани знакови.— Вештачки знакови могу, такође, да буду мотивисани или немотивисани, односно више или мање мотивисани. Бели мантили у здравственим установама, на пример, мотивисани су знакови (јер сугерирају однос према хигијени); плаве униформе милиционера немотивисани су знакови: полиција носи и униформе друге боје. Мотивисани знакови јавиће се понекад и у језику који је по дефиницији систем арбитрарних знакова. Тако ће бити, рецимо, у речима које имају ономатопејску функцију. У белетристици је употреба мотивисаних знакова већ сасвим честа, а понекад и посве уобичајена појава: код римованих песама, на пример, риме се, као знак, појављују на сасвим очекиваним местима; чак је и тзв. „изневерено очекивање“, као знак, мотивисана појава.

Репрезентативни и експресивни знакови.— Међу знакови-ма прави се и подела на знакове који нешто „представљају“ и на знакове који нешто "изражавају". Први од њих зову се репрезентативни а други експресивни. Звиждук или аплауз на позори-

шној представи или на утакмици израз је неодобравања или одобравања, покуде или похвале. Судијин знак на почетку утакмице, међутим, представља знак да утакмица може да почне; то је, према томе, репрезентативни знак. Са знаковима представљања и изражавања у литератури ћемо се често сретати. Неки текстови, на пример, више представљају нешто (нпр. *Зимско јутро* Војислава Илића), а други више нешто изражавају (на пример *Падајте браћо*, патриотска песма Ђуре Јакшића).

Симболи и сигнали.— Знакови се деле и на симболе и сигнале. Симболи, у тој подели, представљају знакове који на арбитран начин представљају неке појаве. Веза између ознаке и означеног у сигнаlima је обично непосредна. Они најчешће имају експресивну и апелативну функцију: јаук од бола и гест протеста сигнал су непосредног расположења.

Комуникациони и некомуникациони знакови.— Знакови се, такође, могу делити на комуникационе и некомуникационе. Дим на планини може значити да је у шуми избио пожар и тада је то знак некомуникационог карактера. Али дим на планини може (као у „вестерн“ филмовима) бити и комуникациони знак ако Индијанци свесно шаљу поруке једни другима.

Вербални и невербални знакови.— У свету знакова најбројнији су тзв. вербални знакови. Термин „вербални знакови“ имплицира и постојање знакова који нису вербални а који јесу знакови. Систематско бављење невербалним знаковима далеко је млађе од бављења вербалним знаковима. Бављење том врстом знака интензивније је тек последњих неколико деценија. Оно што се о њима зна још увек је далеко мање од онога што се зна о вербалним знаковима, тј. о језику. Проучаваоци литературе имаће најчешће посла са вербалним знаковима. Али да би свој посао успешно обавили, потребно је да имају увид и у невербалне знакове.

Персова подела знакова

Перс је сматрао да има три врсте знакова: индексни, симболички и иконички. Његова је подела знакова, дакле, тројна (тј. у знаку броја три).

Индексни знакови.— Индексни знакови указују на нешто неодвојиво између њихове појаве и њиховог значења. Ако видимо траг на снегу, то се може схватити као знак да је туда неко прошао; ако видимо велики дим у граду, схватићемо то као знак евентуалног пожара; ако ујутро, у соби, видимо замрзнуте прозоре, биће то знак да је напољу изузетно хладно. Индексни знакови изражавају блиску везу између означеног и ознаке: показивање прстом на нешто и његово именовање пример је за ту врсту знакова.

Многа белетристичка дела, сигурно, нису заснована на иконичкој основи; заснована су на индексној. Текстова индексне знаковне природе било је највише у доба романтизма или у доба тзв. романтичарских стилских формација. У време самог романтизма, на пример, уместо поетике мимезиса (опонашања), превласт је добила поетика појесиса, поетика израза. Уметнички текст, или уметничко дело, схватани су превасходно као израз ауторове личности; у то доба посебно је наглашавана и непосредна веза између аутора и текста. Дobar број романтичарских текстова могао би се управо тако и схватити: као индексни (експресивни) знак. У основи исти тај став садржан је и у идеји чешког структуралисте Јана Мукаржовског о уметничком делу као семантичком гесту. По тој идеји цео текст треба схватити као израз (семантички гест). Целу песму *Кад млидијах умрети* Бранка Радичевића, на пример, требало би схватити као израз жаљења за животом који нестаје.

Симболички знакови.— Симболи су, по Персу, у пуном смислу арбитарни знакови. Најизразитији представници симболичких знакова су вербални знакови. Ако се један исти појам, као, рецимо, појам стола, на разним језицима може означити различитим речима, то јасно показује да је веза између ознаке и означеног посве арбитарна. Симболима је, отуда, могуће много шта означити.

Белетристичка дела уопште састављена су од симбола, тј. од гласова и речи које су знакови симболичког карактера. Отуда

се може казати да је и белетристика, као и друге уметности, симболичког карактера.

На симболичке знакове, међутим, у белетристичким текстовима не морамо да гледамо само као на скупове арбитрарних знакова (речи) помоћу којих је текст материјализован. Можемо и целе белетристичке текстове да схватимо као организоване симболе, тј. да схватимо да један текст представља један симболички знак.

Као што сва белетристичка дела нису сачињена на основи индексне природе знака, или на основу његове иконичке природе, тако нису сачињена ни на симболичкој природи знака. Нека дела, међутим, јесу. Таква су, на пример, *Библија*, *Софоклов Цар Едип* или *Антигона*, затим *Божанствена комедија*, *Хамлет*, *Фауст*, *Моби Дик*, али и Његошева *Луча микрокозма*, *Santa Maria della Salute* Лазе Костића и Андрићева *На Дрини ћуприја*. Сва та дела, да би се у пуној мери разумела, траже укључивање у симболички поредак, траже познавање великих цивилизацијских симболичких система. Ван тога поретка немогуће је у пуној мери разумети једно од најдубљих људских остварења, Дантеову *Божанствену комедију*. Кад Елиот у есеју о Дантеу тврди да то дело није разумео до своје 46. године, то значи да му све дотле није било дато да га прими у симболичком поретку којем припада.

Иконички знакови.— Иконички знакови, насупрот симболима и индексима, имају сличност са оним што представљају. За њих бисмо најпре могли да кажемо да су мотивисани. На основу једног језгра сличности они упућују на друге објекте. Некад су се, на пример, изнад берберских радњи могли видети окачени берберски тањира, изнад поткивачких радњи потковице, изнад месарских радњи делови меса. После су их заменили знакови тих објеката: макете или слике берберских тањира, потковица, или меса. Иконички знакови (икона на грчком значи слика) функционишу, дакле, путем слике.

Став тартуско-московских семиолога да је уметничко дело модел стварности (онакве каква јесте или онакве каква може да буде) значи да тај модел чини скуп материјалних елемената

помоћу којих се нека стварност, емпиријска или имагинарна, пресликава. Између структуре елемената модела и елемената пресликане стварности, постоји језгро сличности. То значи да модел функционише на начин слике, тј. на начин иконичког знака.

Теорија модела у науци није одвећ стара. Она је практично присутна тек у 20. веку. У историји мишљења о уметности, међутим, срећемо је далеко раније, али у другим облицима. Најпре у виду теорије мимесиса код старих Грка, а затим у идеји о одразу стварности у 19. веку, и у идеји о објективном корелативу код Елиота. У најутемељенијем облику она се јавља код једног српског научника, Михаила Петровића Аласа, у његовој књизи *Метафоре и алегорије* (посмртно објављена 1968).

Не можемо да кажемо да је било која од ове две поделе знакова, сосировске и Персове лоша, да је за одбацивање. Исто тако тешко можемо да кажемо да било која од њих има апсолутну предност над другом. Највише комплементарности персовске и десосировске оријентације у семиологији има управо у овим систематизацијама знакова. И једна и друга подела, на властитим принципима, уносе ред у систем знакова. Поделе служе као одговарајући инструментарији реда. Оне се допуњују; комплементарне су.

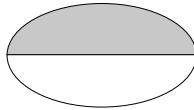
Од књиге Чарлса Мориса *Основи теорије о знацима* (1938) прихваћена је подела семиологије на три дисциплине: на *семантику* (која се бави односом знак-означено), на *синтаксу* (која се бави односом знак-знак) и на *прагматику* (која се бави функционисањем знака на линији пошиљалац – порука – прималац). Подела на ове дисциплине важи и за персовску и сосировску оријентацију. Резултати испитивања у оквиру ових двеју оријентација, међутим, различити су. Зато их треба, кроз сваку од ових дисциплина, што систематскије и што краће испитати.

СЕМАНТИКА

Сосировска и персовска концепција знака темеље се на њиховим различитим схватањима структуре знака. Сосир, и овде као и другде, природу знака осветљава у знаку броја два; Перс то чини у знаку броја три.

Сосирова концепција структуре знака

Знак, по Сосиру, има две димензије: акустичку слику (ознака, означавајуће, означитељ) и појам који означава (означено). Графички се то овако представља:



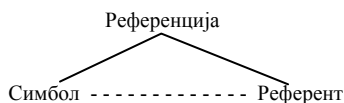
Реч коњ је, на пример, акустичка слика која представља појам коњ.

Реч сто, на исти начин, означава појам стола; реч кућа означава појам куће, реч кентаур означава појам кентаура, реч једнорог означава појам једнорога.

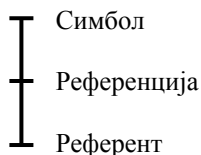
Таква концепција знака функционална је кад се тиче језика. Она је такође у могућности да објасни неке језичке појаве као што су полисемија и хомонимија. Она успешно објашњава и проблем стила, стилизованог говора, па и проблеме комуникације између пошilhaоца поруке и њеног примаоца, а још боље то чини у бахтиновској концепцији која пошilhaоце и примаоце поруке третира као сабеседнике.

Персовска концепција знака

"Филозофска" концепција знака, која се може везати за персовску оријентацију у семиологији, води порекло још од стоика. За разлику од сосировске дводимензионалне концепције, ова "филозофска" концепција рачуна са трима димензијама знака: са ознаком, означеним и објектом који је означен. Концепцију знака који подразумева постојање таква три елемента, односно димензије, најпотпуније су образложили семиотичари Огден и Ричардс у књизи *Значење значења* (1923). Три елемента знака они су представили у виду троугла и обележили их терминима који су посве различити од Сосирових.



На компоненте сличности између те концепције знака и Сосирове лакше би се указало ако би се она представила помоћу три нивоа, или помоћу три "спрата"; овако:



У таквом приказу Огден-Ричардсов термин *symbol* значио би исто што и акустичка слика, односно ознака, *signifiant* код Сосира. Термин *referentia* упућивао би приближно на исто што и термин означено, *signifié* код Сосира. Термин *referent* означавао би оно што лингвистичка концепција знака није имала у виду, што јој, тачније, није било потребно да има у виду: објект (или скуп објеката) на који се појам односи. Језичкој концепцији знака није било потребно да има увид и ту димензију знака: она се подразумевала јер је била обухваћена самим језичким појмом.

Да бисмо сосировску и персовску концепцију знака могли лакше да упоредимо, можемо их представити овако:

<i>Сосир</i>	<i>Ричардс и Огден</i>
ознака	симбол
-----	-----
означено	референција

	референт

Разлика између ове две концепције је јасна и видљива. Концепција Сосирова нема у виду ону трећу димензију, димензију референта. Она разликује *реч* кентаур од означеног *појма* кентаур. Она такође разликује *реч* коњ (ознака), од појма коњ (означено), али нема у виду и *објект* (Персов израз) или *референт* (Ричардс-Огденов израз), тј. нема у виду коња као конкретно биће које се може купити и продати, појахати и упрегнути. Сосирова концепција, другим речима, не прави разлику између фиктивних и истинитих бића, између истинитог и лажног, стварног и привидног.

Сосирова концепција и њени домети

Сосирова концепција прилагођена је испитивањима функционисања језика. У тој области ова концепција се показала као веома ефикасна. У мојој *Теорији белетристике* јасно је назначено у којим областима се та теорија показала као делотворна. То су: а) теорија стила, б) теорија стиха, в) теорија синонимних и хомонимних израза. У другим областима предност је имала персовска оријентација.

КЕНТАУРИЗАЦИЈА СЕМИОЛОШКЕ ПАРАДИГМЕ

Претходне странице о врстама знакова и о структури знака преузете су у скраћеном виду и уз адаптације, из *Теорије бе-*

летристике. Њихова функција је да пружи увид у могућности и персовске и сосировске оријентације. Пошто су обе оријентације на сцени, онда су се следбеници обично опредељивали за једну од њих. У мојим књигама *Теорија белетристике* (1993), а затим и у *Теорији књижевности* (1997), опет подвлачим, прихваћена је као оправдана и једна и друга оријентација и то тако што су сматране комплементарним. То значи да се не одбацују могућности и резултати испитивања ниједне од ових двеју оријентација. Оне се заједно имају у виду и служе као контрола једна другој.

Кад се поступи другачије, кад се изабере само једна оријентација, рецимо, сосировска, то може да доведе до једностраности. Крајњи резултат те једностраности можемо да назовемо *кентауризација знаковних система*. Ова појава је узрокована различитим односом персовске и сосировске оријентације према знаку.

Природу односа персовске оријентације према знаку можемо да илуструјемо на примеру знака коњ. Знак коњ има три димензије. То је реч коњ коју чујемо на српском језику (у другом језицима она другачије гласи: рецимо horse, cheval, Pferd). Реч коњ означава појам коња (схватање појма, у принципу, исто је за људе разних матерњих језика). Сам појам коњ је апстракција скупа објеката на које се он односи. Тај скуп објеката среће се у постојећем свету, односно у створеном свету. Коњ је једна врста кичмењака, четвороножна животиња која се слободно креће, вуче запрегу, може се јахати итд.

Лингвистичка оријентација у семиологији, чији је родоначелник Сосир није имала потребу да посебно указује и на трећу димензију, на димензију референта (тј. на ону која се односи на конкретни објект). Њој су биле довољне само две димензије знака да би функционисала. Трећа димензија, димензија референта, тј. димензија конкретних објеката на које се неки појам односи, толико је маргинализована да се може изоставити.

Разлике између ове две концепције су у њиховим различитим могућностима. Можемо их илустровати неким примерима. Речи: девојка, човек, коњ, у језичкој комуникацији, функционишу успешно у обема концепцијама. Оне су ознаке које означавају појмове. То су ознаке које означавају: појам девојка, појам

човек, појам коњ. Пошто сосировска концепција има у виду само две димензије знака (ознаку и означено), ова оријентација не прави разлику између наведених знакова и, рецимо, следећих: вила, кентаур, једнорог. Разлика између две врсте наведених знакова у томе је што ова друга (вила, кентаур, једнорог) нема и конкретне објекте на које се ти појмови односе, јер су то појмови без референата. Тај проблем треће димензије знака, заправо односа између појма и ствари, референта и референције, може се сагледати једино у персовској оријентацији. Она друга, сосировска оријентација, за тако нешто нема слуха. За овај систем знакова је практично свеједно да ли ће употребити знак типа девојка, или знак типа вила, знак типа коњ или знак типа кентаур. Знаковна природа језичког система је задовољена: ти знакови нормално имају обе димензије знака: и ознаку и означено. Трећа димензија се не тражи јер није нужна за сосировску лингвистичку теорију о језику као систему арбитратних знакова.

Иако је свим познаваоцима семилогије јасно да постоје разлике у виђењу знака персовске и сосировске концепције, иако многи од њих мисле да је персовска концепција знака свеобухватнија, ипак је, у пракси, претегла она која је изграђена на језичкој концепцији знака. Претегла је сосировска концепција, јер се она односи на најизграђенији систем знакова, на језик. То у пракси има значајне последице. Јер сведочи да је претегла она концепција која у пуном смислу може да одговори потребама знака типа кентаур (знак има свега две димензије) а не типа коњ (знак има три димензије).

Кентауризација семиолошке парадигме

Сосировска оријентација имала је несрећу да се њена примена прошири и изван њених природних могућности. Преовлада је пракса да се знакови уопште третирају као да су дводимензионални, тј. као да су сви без референта, односно као да су сви типа кентаур. Тако је дошло до извесне појаве у начину мишљења коју можемо да означимо изразом *кентауризација знаковних система*, или још тачније: *кентауризације семиолошке парадигме*.

Кентауризација семиолошке парадигме је појава карактеристична за семиолошке процесе. На жалост, она је у наше време имала више последица. Она је довела до неке врсте номинализма у филозофији, до симулакрума мисли и праксе, до деконструкције логоцентризма, до истицања начела арбитрарности као легитимног у свим областима.

1. *Номинализам* је стара филозофска оријентација из средњег века која је сматрала да тако нешто као што су универзалије не постоји, већ да постоје само речи које означавају универзалије. Главни филозофски проблем налази се у језику, тврде неки од најутицајнијих модерних филозофа (Витгенштајн).

а. „Језик се одвојио од стварности“. Тако пише у поменутој књизи аустралијског професора Најала Лусија *Постмодернистичка теорија књижевности*. Луси у својој књизи, износећи овај став, информисе о мишљењима других, а не изражава само своје мишљење. Језик се морао одвојити од стварности зато што почива на концепцији која не разликује знак типа коњ од знака типа кентаур, тј. која не разликује знак без референта од знака са референтом.

б. „Нема истине“ – такође пише у књизи Најала Лусија. Он тим ставом изражава један општи став постмодерне мисли. Нема и не може да буде истине у концепцији која на све знакове гледа као да су типа кентаур, дакле без референта. Пошто је оно што се ослања на истину, тј. референт, избрисано, истина нема на шта да се ослони. Самим тиме, брише се и оно што су стари филозофи називали супстанција. Супстанција је оно исто (универзалија) у различитом (појединачни коњи). Ако нема истине, нема ни супстанције. Ако нема супстанције, нема ни истине.

в) Однос ознаке и означеног постао је лабав и произвољан. Знакови мењају значења; значења постају све неодређенија, све су више зависна од контекста. Ту појаву је Жак Дерида назвао *дисеминација*. Дисеминација је једна од карактеристика постмодерног стања.

2. *Симулакрум*, као начин мишљења и понашања, одувек је постојао. Али, у свету метафизике и логоцентризма тежило се

ка истинитом, а не ка симулацији истинитог; зато је симулакрум био маргинална појава. Савремени француски филозоф Бодријар, међутим, открива да је симулакрум постао једна од основних карактеристика постмодерног доба. Он то посебно чини у књизи која се зове *Фаталне стратегије*. Те фаталне стратегије дешавају се уз помоћ симилакрума и од њих нема спаса док саме себе не униште. Ни Бодријар неки спас не види, јер се и за њега изгубио референт, дакле оно објективно стварно и постојеће на шта се појам односи. А кад референта нема, простор за симулирање је отворен.

Иако се симулакрум превасходно везује за постмодерно стање на Западу, примерима се може доказати да је он био делотворан и на Истоку, у комунистичким земљама. У Совјетском савезу, на пример, гладовало се, а званична доктрина је говорила да је социјализам, као друштво правде и једнакости, већ остварен у тој држави. Истовремено, говорило се да је капиталистички свет захватила још већа материјална беда. Слично је чинио и Јосип Броз у нашој земљи. И он је симулирао да се бори за владавину народа, а увео је диктатуру; јавно се борио за јединство Југославије, а изнутра је растурао; борио се за равноправност и једнакост свих, а увео је привилегије за свој естаблишмент.

Симулакрум је посебно карактеристичан за последњу деценију 20. века. Операција бомбардовања Југославије имала је официјелан назив “Милосрдни анђео”. Она је предузета са наводним циљем да се на Косову и Метохији спречи хуманитарна катастрофа. Интервенција је, међутим, изазвала истинску хуманитарну катастрофу за коју се не налази решење. Једно говорити, а друго радити – то у свету није посве ново. Ново је то да је тако чинити постало једно од основних обележја постмодерног стања.

3. *Деконструкција логоцентризма*. То је израз који је почео да употребљава француски филозоф Жак Дерида негде од шездесетих година 20. века. Он је подразумевао: а. деконструкцију метафизике, б. деконструкцију фоноцентризма и в. деконструкцију етноцентризма.

а. Израз метафизика има мноштво значења. Једно од незаобилазних значења метафизике везано је за Платона, првог и најизразитијег метафизичког филозофа. Платон је сматрао да је стварни свет, тј. свет идеја, различит од нашег емпиријског света, који је само одраз оног стварног метафизичког света. А свет идеја он је видео као вечно исти и стратификован. Међу идејама су највише и најважније три идеје које чине јединство, Калон. То су идеје лепоте, добра и истине. Са деконструкцијом те идеје сахрањује се метафизика и разарају се темељи европске цивилизације. У свеопштем рату против Срба (политичко-пропагандном, војном, економском) прво је деконструисана истина о овом народу; затим је кршењем међународног права (бомбардовање без одобрења Савета безбедности) деконструисано добро, односно деконструисан је међународни правни поредак; најзад је рушена (деконструисана) лепота Србије: људи, мостови, здања, здрава природа.

б. Идеја о деконструкцији фоноцентризма нарочито се трагично испољила на просторима Босне и Херцеговине у рату који су приредили и изазвали постмодернисти: и филолози, и филозофи и политичари. Пре разбијања Југославије важио је општи став да се у Босни и Херцеговини говори једним језиком. У то се могао уверити свако ко је тај језик слушао или читао. Ни данас се о том језику на може стећи другачија слика. Али данас, кажу, у Босни имамо три језика, српски, хрватски и босански. Само је политика и лингвистика постмодерне свести могла видети у говорима Босне и Херцеговине три језика. Пошло се од појма о три нације као императивне пројекције а занемарило се стварно стање језика.

в. И деконструкција етноцентризма такође се може показати на примеру Босне и Херцеговине. По критеријима који важе за све европске народе, једнојезична популација Босне и Херцеговине може да представља само један народ са три верске заједнице (православци, римокатолици, муслимани). Овакав етноцентризам опстаје код свих европских народа, па и балканских као што су Шиптари, на пример. Деконструкцијом етноцентризма у случају Босне и Херцеговине један народ разбијен је у три народа: Србе (тј. православце) и Хрвате (тј. католике) и муслимане

(од 1992. преименоване у Бошњаке). Нешто што одступа од свих европских стандарда, што је патолошко, симулира се као нешто нормално. Без икаквог зазора говори се о верским заједницама као етничким заједницама, а свакој од њих се приписују посебни језици који никад стварно нису постојали и не постоје као посебни. Само на овом терену три верске заједнице говоре три језика.

4. *Арбитрарност* је једно од обележја постмодерног стања. И оно је теоријски утемељено на семиолошкој парадигми која проистиче из Сосировог схватања језика као система арбитрарних знакова. Ако принцип арбитрарности влада у језику, она може да буде и у нечему другом што је предмет језика, дакле у свему. Тај став се нарочито манифестовао у политици.

У књизи Милана Брдара *Филозофија у Дишановом писоару* (2002:190-191) аутор је у дугачкој фусноти навео сведочење једне америчке агенције (Ruder & Finn) о томе како је обавила посао за неке од сукобљених страна у Босни и Херцеговини. Агенција је била ангажована од стране Хрвата и муслимана да прикаже Србе као ратне злочинце да би америчко јавно мњење преокренула на њихову страну. Директор те агенције се похвалио успешно и професионално обављеним послом. Из његовог сведочења је јасно да би он, да га је неко други ангажовао, урадио посао са сасвим супротним налазом. То, другим речима, значи да је, под окриљем владајуће парадигме, истина нешто арбитрарно: истина је оно што се прогласи за истину, а не оно што има упориште у стварности (у објекту, у референту).

Теоријску основу за арбитрарност у понашању и чињењу имамо у књизи *Постмодерно стање* Франсоа Лиотара. Највише простора у својој књизи Лиотар је посветио правилима легитимизације. Легитимизација није нешто ново и непознато. У мојој *Теорији белетристике*, са позивањем на литературу, тај проблем је третиран под именом конвенција (израз долази отуда што је договор конвенција постизан или овераван у конвенту, тј. скупштини). Основна идеја Лиотарова је: да је легитимно оно што неки ауторитет прогласи легитимним. А тај неко, ко има право да проглашава нешто легитимним, јесте онај који има моћ да тако чини. То су, по правилу, удружења, парламенти, институције

или појединци којима се верује. У нашем случају то је овако изгледало. По Хелсиншким документима границе држава нису могле у Европи да се мењају силом. Али су неке моћне земље то протумачиле тако да у случају Југославије могу да се мењају спољашње границе, али не могу да се мењају унутрашње границе. Распале су се државне границе једино признате државе Југославије, а унутрашње границе између република проглашене су спољним на начин који је био арбитран. Уважено је то што се спољне границе Југославије нису свиђале једним народима, а није уважено то што се другима нису свиђале унутрашње границе. Легитимизација јесте била арбитарна, али легитимизације мора да буде. Да би се она постигла, употребљен је симулакрум. Реч је о симулакруму демократије, људских права, једнаких права свих народа, међународног права и важних принципа међународних односа.

5. *Ојезиковљење семиологије.*- Негде почетком шездесетих година српски књижевни теоретичар Светозар Петровић у својој књизи *Критика и дјело* (1963) имао је поглавље које се зове *Лингвистичка инвазија у студију књижевности*. Нешто касније чувени амерички теоретичар Фредерик Џејмсон објавио је књигу под насловом *У тамници језика*. Поменути наслови јасно су назначавали дијагнозу о стању проучавања књижевности. Доминатна полазишта у тој области ослањала су се на језик, а упориште су имала у Сосировој концепцији. У то време још није био у употреби термин метанарација, који ће касније почети да употребљавају постмодернисти. Али је већ било у току стварање једне нове метанарације чији је главни јунак био језик и то у схватању које је наметала сосировска оријентација. Та метанарација има више карактеристика.

а. Једну од најизразитијих карактеристика могли бисмо да назовемо *ојезиковљење свих знаковних система*. Не само лингвисти, већ и теоретичари књижевности и филозофи, почели су да се понашају тако као да је сваки знаковни систем, у ствари, језик. Други знаковни системи само су разне варијанте манифестације језика. Један од најзначајнијих Сосирових следбеника,

Роман Јакобсон, сматрао је и семиологију и поетику делом лингвистике. Психоаналитичар Жак Лакан је своју психоаналитичку концепцију о симболичком поретку подредио језичкој концепцији: несвесно нам говори као језик.

У поменутој књизи Луси каже: „Структура језика је за Лакана таква да је 'језик' увек одсечен од 'стварности'. Оно што се схвата као значење (или означено) било које речи, на пример, увек ће бити резултат разлике те речи од свих других речи унутар посебног језика. Значење је, стога, резултат разлике, а резултат језика као система.“ (53) Овој сосировској концепцији подредили су своје филозофске концепције и протагонисти постмодернизма у филозофији Дерида и Лиотар. У књизи Најала Лусија наводи се и једна од критика која каже: понашајте се тако као да нема никаквих других знакова сем језичких.

Једно од најцитиранијих места у савременој филозофији јесте последња реченица из Витгенштајновог *Трактатуса* која гласи: „Оно о чему се не може говорити, о томе треба ћутати“. Пуни смисао та реченица може имати у оквиру концепције која каже да је све језик. Оно што није у складу са схватањем језика као система вербалних означитеља, то не постоји (односно: према томе се треба понашати као да не постоји). Инсистирање на моћи речи, а не на моћи корелације, нарочито у ставу да је књижевност уметност речи, имало је за последицу да је од двеју старих дисциплина које су се бавиле књижевношћу: реторике и поетике, у први план избила само реторика. Мада се у новије време паралелно говорило и о реторици и о поетици, теоретичари су се понашали као да је на делу само реторика. Тако нешто било је могуће јер је истовремено победила концепција која је игнорисала све друге знакове, па и оне које садрже литерарна дела: мотиве, јунаке, ситуације, егзистенте. Ова концепција је нарочито присутна у схватањима Пола де Мана, једног од главних представника постмодернизма, у његовим текстовима о реторици.

б. Природна последица опредељивања за премоћ реторике јесте став да је 'истина' нешто што се не може изразити речима (109). Пошто је комуницирање путем језика схваћено као комуницирање путем језичких знакова, који су дводимензионални (дакле типа кентаур, а не типа коњ), онда је била отворена мо-

гућност да се језик одлепи од стварности. Тако је извршена редукција комуницирања на сам језик. А то је проузроковало неколико последица.

У филозофији и у науци то је значило да је морао бити за- постављен референт, тј. присуство објекта, нечег објективног, што упућује на стварно постојеће и на стварност. Следећа три става Најала Лусија то јасно илуструју:

1) „Језик никад не може да буде истоветан са оним што именује. Стога језику увек мора недостајати оно што именује. (...) Сам недостатак унутар језика и сам јаз између речи и мисли је оно што стварност чини могућом, чинећи је наизглед присутном. (...) Сосировски заснована теорија језика ... брише стварност из система.“ (54)

2) У уметности је то значило да ће бити запостављени индексни знакови, они код којих је однос између знака и његовог извора нераскидив.

3) Такође је то значило потискивање иконичких знакова у уметности, односно потискивање миметичке концепције уметности. Миметичка уметност је практично све више искључивана из уметности.

в. „Идеја о језичким играма, коју је замислио Витгенштајн, а преузео Лиотар“, како каже Луси (109), карактеристична је за укупну савремену метанарацију о језику. У тој метанарацији налази се кључ за разумевање постмодерног доба. Мада те игре нису сасвим слободне, већ су подређене правилима легитимизације, оне ипак упућују на стање одлепљености језика од стварности. Каже Луси: „Будући да означено напосто представља структуралне последице једног система диференцијалних означитеља, за језик се може рећи да је празан: означено је управо оно што се не налази у том систему, мада може припадати њему.“ (55) Корен таквог односа према језику налази се у Витгенштајну. Он је предлагао, наводи Луси, да би о „знаку“ (и „истини“) требало да размишљамо као о унутрашњим својствима одређених језичких игара... у складу са различитим правилима и прописима различитих језичких игара. (109-110)

Са особинама које има, језик, другим речима, омогућује практично бесконачан број комбинација. Управо та комбинатор-

ност језика пружа примамљиву теоријску основу за разигравање маште код уметника. Свака уметност има и може имати свој „језик“ и сопствена правила комбинације. Отуда оваква концепција језика делује плодотворно и подстицајно на стварање уметничких дела. Сам језички систем у којем знакови функционишу оставља стварност по страни. То не мора увек да води ка оне-стваривању стварности, али обично ка томе води.

Насупрот ставу о језичким играма у Витгенштајновом смислу, постоји и један други став који гласи: језик је један од најзначајнијих архива које је човек створио. А то значи да није све у играма. Језик може да буде и трезор памћења и извор истине. Али, при томе се у језику рачуна и на ону трећу димензију, на референт.

г) Џон Остин и Џон Серл су открили једну значајну димензију језика: његову перформативност (тј. способност језика не само да информише већ и да и сам буде говорни чин). То је било значајно обогаћивање савремених знања о језику. Филозофи постмодерне су прихватили то откриће, али су га одвећ пре-нагласили, проширили. Испало је да је перформативна не само књижевност (што је за њу нормално) него да је у постмодерном стању перформативна постала и филозофија. А кад је постала таква, онда је угрожена и сама њена природа. Она је све мање филозофија, а све више перформанс. Један од начина да се изађе из садашњег стања савремене филозофске мисли, јесте да се умањи њена перформативност, односно да се сведе на праву меру. Другим речима, да филозофија поврати (обнови) своју референтност, да поново постане софија у трагању за истином, добрим и лепим.

*

На питање: да ли је, за кризну ситуацију у савременом свету крива, добрим делом, и филозофија постмодерног доба, мој одговор је потврдан. Да није било марксистичке филозофије сасвим је јасно да не би било ни комунистичких земаља. Да је филозофска мисао нашег времена била друкчија од ове постмодернистичке, и свет би био другачији, мање стресан за човека, са

више наде. Говор владајућих политичких структура на Западу има много заједничког са говором доминантне филозофске мисли на Западу. А те структуре не доносе свету само напредак него и патњу. Отуда је важно спознати и отклонити недостатке и погубности филозофске мисли. Да је то могуће види се и по томе што је извесно да ни сама семиолошка парадигма, да је прихваћена као целина, не би омогућила да нам се приреди овакав свет. Свет у којем живимо последица је једностране примене семиолошке филозофске парадигме искључиво у њеној сосировској варијанти. Другачије би било да су на делу биле и могућности које нуди персовска оријентација. Јер та оријентација не инсистира на арбитарности, не нуди кентауризацију знаковног система, не сугерира деконструкцију логоцентризма, не оправдава симулакруме. Та оријентација по својој природи не може да заступа став да је природно да се језик одвоји од стварности, јер она подразумева знање о референту; из истих разлога она не може да каже и да нема истине. Рачунајући са референтом и са референцијом (појмом) о референту, она рачуна и са истином. Грешке у филозофској и теоријској мисли очигледно постоје и њих треба исправљати. Они који себе сматрају мислиоцима, уколико би сматрали да све није игра, знали би да филозоф, у начелу, нема право на симулакрум. Он не чини добро ако се залаже за деконструкцију логоцентризма. Филозоф не треба да прихвати свакаква правила легитимизације, нити сме да одобри арбитарност у филозофирању. Али то не треба да чини ни политичар, ни правник, ни професор. Свет треба обнављати на својим природним изворима, на провереним вредностима.

Решење до којег сам дошао на претходним страницама даје очигледну предност персовској оријентацији над оном другом, десосировском. То значи да појам комплементарности треба схватити у конкретном виду.

Неколико наредних страница такође ће бити преузето у нешто скраћеном виду из *Теорије белетристике*. Сврха тога преузимања је да укажу на неке неискоришћене могућности персовске концепције у тумачењу књижевности.

Могућности тумачења са становишта персовске концепције

Концепција знака која је изграђена у традицији Перса налаже другачије размишљање о знаковима и њиховим елементима. У стварности се могу наћи примери који показују да знак постоји и функционише и без неког од та три елемента, односно са само једним или са два елемента. Ево неколико могућих комбинација на примерима који су познати.

1. *Постоји референт а нема референције или симбола.*— На пример, кад један природњак, открије неку непознату биљку, животињу, минерал или планету, он се сусреће само са референтом. Тек после изучавања може да стекне појам о том референту, а на крају и да му да име. Са појмом и именом знак ће добити све три димензије.

2. *Постоји симбол а не постоје ни референца ни референт знака.*— Деца, мали креатори језика, умеју да измисле или изговоре речи чије значење не знају. Једна од таквих речи може да буде, на пример, реч брата: на нашем језику она ништа не значи, нема ни референције ни референта, а ипак може да постоји као реч. Неко сутра може да конструише неку машину којој ће дати име брата; тако, евентуално, и тај елеменат знака може да добије све три димензије.

3. *Постоје симбол и референција а нема референта.*— Најчешћи пример за тај случај јесу митолошка бића: кентаури, виле, вештице, једнорози, сфинге итд. Код њих постоје и симболи (ознака), постоје и референције (кентаури се, на пример, дају и насликати и описати), али не постоје, у стварности, објекти на које би се референција и симбол могли односити. Знак коњ има три димензије: реч, појам и објект; знак једнорог има само две: реч и појам. У емпиријској стварности нећемо се срести са референтима митолошких бића: ни са једнорозима, ни са кентаурима као ни са вилом Равијојлом.

4. *Постоји референција, а не постоји ни симбол (ознака) ни референт.*— Један архитекта, на пример, може да замисли неки споменик или неки архитектонски објекат. Тај објекат, затим, може да буде изграђен (тј. да постоји на начин референта) и мо-

же да добије име (тј. да постоји и као симбол у Огден-Ричардсовом смислу).

Белетристичка дела (песме, приповетке, романи, драме) схватају се и као знакови. Требало би, у принципу, да она могу да се граде на сва три елемента знака. Али теба поћи и од претпоставке да се литерарна дела могу градити не само са ослонцем на све три, већ и са тежиштем на две или са тежиштем на једној од димензија знака. Другим речима: белетристичко дело, схваћено као знак, некад ће бити усмерено само ка референту, некад превасходно ка референцији, некад ка симболу. Дакле, некад ће бити усмерено ка двама димензијама знака, напосе некад ће бити усмерено и ка свим трима димензијама знака.

Најједноставније примере за ову тврдњу, изгледа, можемо да нађемо у једној изузетној књизи која се зове *Оловка пише срцем*. Њу су сачинили двоје психолога из Београда са однегованим књижевним образовањем, Јованка Вања Рупник и Будимир Нешић. Сваки од текстова у њиховој књизи састављен је од одговора на неко од питања из теста. А ти текстови, који су тако настали, лакше се, него сложене белетристичке творевине, могу разврстати према њиховој усмерености ка једној од три димензије знака: референту, референцији или симболу.

а. *Примери текстова за усмереност ка референту.*— У књизи *Оловка пише срцем* има највише текстова који су засновани са тежиштем на референту. Један од њих је и „песма“, тј. скуп одговора који су дати под насловом *Војник*:

војник је живо биће које је у војсци
војник је зато да виче разумем и да га шишају
војник је зато да се маршира и да буде рат
војник има изистинску пушку
војник има дебеле чизме
војник добије право писмо
војник зна песмарице напамет
војник прави свадбу кад се врати из војника
војник то је неки дедина војничина

Из наведеног текста лепо се види да деца, чији се одговори наводе, још немају изграђен појам војника, али имају у виду неког конкретног војника. То није ни чудно: појмовно се мисли тек на одређеном узрасту. Деца уопште рано усвајају речи одраслих, али садржај ових речи тек касније постане појмован. Примери из наведене „песме“ показују да деца, под речју војник, имају у свести конкретне менталне слике а не апстрактни појам војника. Ти примери могу да буду и лепа илустрација за претпојмовно мишљење које је деци нижег узраста својствено.

Дечји искази, међутим, могу да буду и илустрација једне од важних особина језика. Језик јесте систем знакова за разумевање. Али он јесте не само систем ознака (речи) већ и систем (језичких) појмова који ознаке прате. Човек који појмовно мисли вероватно би на питање шта је то војник рекао: да је то „припадник оружане војне силе“. Тај исказ сигурно би био прецизнија дефиниција појма војник од дечјих исказа наведених из књиге *Оловка пише срцем*. Али би он изоставио све оне разноврсне и конкретне менталне слике какве смо у наведеном тексту срели код анкетираних деце. Наведени искази о војнику показују колико деца, одговарајући на питање шта је то војник, мисле увек на неког конкретног војника а не на војника уопште. Другим речима, у њиховим одговорима, према терминологији Огдена и Ричардса, деца ознаке везују непосредно за референт, изостављајући референцију.

Међу разноврсним белетристичким текстовима доста је и оних који су израз „непосредног односа песника са светом“, слично као и код наведених дечјих одговора из књиге *Оловка пише срцем*. Ево, као пример, само прве строфе XXI песме из раног Давичовог циклуса *Детињство*:

Деда је умро,
сасвим обично,
као ништа,
као да спава,
као да ће сутра,
рано изјутра
устати
да оде
до тржишта.

Сличан начин „непосредног“ израза, „наивног“ или „конкретног“ односа према свету, био је доминантан у поезији примитивних народа. Он је уочљив и у лирици старогрчке песникиње Сапфо, а био је и доминантан начин исказивања код римских елегичара, посебно Проперција. Тим видом песничког израза стварали су и неки од најпопуларнијих песника нашега века, као што су Лорка и Јесењин, код нас Десанка Максимовић или Стеван Раичковић. Пример непосредног односа према објекту о којем се пева може да буде и песма Десанке Максимовић о Грачаници која почиње стихом: *Грачанице, кад бих те могла у небеса узнети!...*

Оскар Давичо био је песник свестраних могућности. Он није користио само овакав начин изражавања; користио је и друге.

б. *Примери за усмереност ка симболу (тј. ознаци).*– За овај тип исказа у књизи *Оловка пише срцем* мање је примера него за претходни тип. Један од најкарактеристичнијих је онај под насловом *Лакомост*:

лакомост је кад велика киша падне
па однесе лако мост
лакомост је оно црвено што се мажу нокти
мој брат што је велик па му је лако
лакомост је кад идеш бос преко моста
кад нешто хоћеш да једеш а оно нема
лакомост је неки лак мост
и кад неко некога насилу грли

Из наведеног текста лако је закључити да су деца била добили задатак да одговоре на питање шта је то лакомост. А из наведених одговора такође је лако закључити да ниједно од деце, аутора исказа, није навело ниједан пример који улази у обим појма лакомост. Њихови искази су остали тако без „покрића“: нису означавали ни појам (референцију) лакомости, нити случајеве (референте) који би ушли у појам лакомост. Задржавали су се, практично, само на плану израза, или у другим терминологијама: на плану симбола или ознака. Све што су аутори исказа

имали да учине јесте: да из једне димензије знака ишчитају њен смисао, тј. да се некако довију и тај смисао изграде. Мали аутори су се, као што видимо, вешто довијали да тај задатак обаве. Њихове грађевине су почивале само на плану израза (симбола, ознака), а резултат њиховог довијања – могли бисмо да кажемо – и нема непосредне везе са емпиријским светом (јер лакомост, као што знамо, нема везе са кишом и мостовима или машћу за нокте, итд.). За разлику од претходних случајева, у којима су се непосредно означавали референти, овде се срећемо са једном новом појавом: језиком је представљено или изграђено и нешто чега нема у емпиријској стварности. На делу је било стварање речима, помоћу речи. Оно може да нам буде почетни пример за увид у песничко стварање као „уметност речи“.

У белетристичком стварању одраслих има много примера који показују како песници каткад настоје да поезију изнедре из самог језика. Оскар Давичо, и у овом домену, пружа обиље поврда. Ево једне строфе из његове збирке *Настањене очи* (1956):

Миришем цвеће снега, ја сочим траве младе
и не иштем зрелих киша материње сисе.
Ја битке змија и лигњи гледам: љубав раде:
из мечке рис извлачи тешких жена обрису.

С правом можемо да кажемо да се ова Давичова песма збива пре свега у језику: она је, дакле, грађена на принципу уметности речи.

в. *Примери за усмереност ка референцији, тј. ка појму, тј. ка менталној слици.* – У књизи *Оловка пише срцем* најмање је примера који могу да илуструју тезу да се искази превасходно могу усмерити према референцији. Па и они примери које можемо да изаберемо нису толико изразити да би ван сваке сумње оставили питање о тој усмерености. Доносимо ипак један пример:

Изобиље

изобиље то је неко биље
што се набије у земљу
па после само избије
и има неко лишће
и то се биље једе
али није лепо
зато што је спанаћ

Дете, које је аутор овог исказа, доводећи у везу реч *изобиље* са речју *биље* (слично као у претходном случају) изградило је једну сложену менталну слику рашћења спанаћа. За ту слику је карактеристично да има неке везе са референтима и са емпиријском стварношћу, али и да је у њој емпиријска стварност прекомпонована.

Сличних примера усмерености ка грађењу менталних слика има и у поезији одраслих. Можемо их опет наћи код Оскара Давича, превасходно у збирци песама *Флора*, у поеми *Човек човек* и другде. Давичо своју плодност може да захвали, добрим делом, и променама модуса певања: он је поезију стварао користећи све три могућности знака: некад ослањајући се на референт, некад ослањајући се на симбол, а некад на референцију. У *Флори*, на пример, постоји једна песма која почиње овако:

Излазио си из мора поган а љут
што си бат један зван крвоврат
презиме није важно.
Носио си собом мутну отуђеност себи... итд.

У сликама које ствара та песма, као и цела збирка, има и препознатљивих елемената реалности. Менталне слике које она доноси, међутим, нису плод језичког стварања; оне су плод песникове способности комбиновања елемената реалности и стварања нове реалности. Реалност која се тако ствара нема референата у емпиријској стварности на сличан начин као што их немају ни кентаур и једнорог. Оно по чему су Хофманове фантастичне приче, на пример, превасходно интересантне, није њихов је-

зички израз већ је то фантастични свет. Језик је у том случају од секундарне важности; он је у функцији представљања те новостворене стварности.

Много је вредних белетристичких дела која су на овај начин заснована. Међу њима и нека од највећих у својим жанровима: *Спомен на Руварца* Лазе Костића, *Гавран* Едгара Алана Поа, *Шумски дух* Гетеа, Дантеова *Божанствена комедија*: сва та дела тежиште имају превасходно на „менталним сликама“, на референцији.

Укратко: по лингвистичкој концепцији знака, све што се у белетристици дешава, дешава се у оној димензији знака која садржи материјални слој, акустичку слику, тј. реч.

Песнички језик је, доследно могућностима те концепције, схваћен као насиље над стандардним језиком, или као одступање од стандардног језика. На основу такве, дводимензионалне, концепције знака и природно је што се сматра да се белетристички текст заснива на речи и да његова снага почива у речи. Отуда је и природно што се белетристика поима као „уметност речи“.

По тријадичкој концепцији, међутим, само је један вид поезије усмерен ка стварању на основи симбола, или у сосировској терминологији, на основи - ознаке (речи). Доследно томе, само би се једна врста поезије или белетристике уопште могла назвати „уметношћу речи“. Белетристички текстови који се граде на основи усмерености ка референту поетске ефекте заснивају на „непосредности односа према свету“.

У Кафкиној приповеци *Преображај*, о човеку који се преображава у бубу, на пример, најважнија је, сигурно, сама замишљања а не како је она испричана. Не претерујемо ако кажемо да би и други писци могли тако замишљену причу да испричају. Кафка је и ту, као и у већини својих текстова (*Процес*, *Замак* итд.) био ненадмашан у самој замисли. Језик којим су његови текстови испричани је транспарентан (тј. прозиран), што значи и лако преводив: на сваком језику Кафка је велики писац.

Можемо, на крају, да закључимо да се потпунији увид у белетристичко стварање пружа више са становишта „философ-

ске“ него са становишта лингвистичке концепције знака. На „филозофској“ концепцији знака, сем тога, могуће је сачинити и једну типологију белетристике која уноси више јасноће у то белетристичко богатство. По тој типологији, међу белетристичким текстовима, могла би се разликовати три типа: *а.* онај који је усмерен на симбол, *б.* онај који је усмерен на референцију и *в.* онај који је усмерен на референта. Песници, а исто тако и прозни и драмски писци, свесно или несвесно предност дају неком од тих типова; на њима или на њиховим комбинацијама заснивају своје текстове. Маларме је, рецимо, градио на симболу, тј. на моћи речи, на неговању синтаксичких спојева речи; Зола је бирао стварност (референт) коју ће приказати; Кафка је градио на референцији, тј. на сликама које гротескно одступају од референтне стварности. Сличних примера, разуме се, има много. Али има песника и других белетристичких стваралаца који упоредо користе сва три типа (овде су приказана три таква типа у песничком делу Оскара Давича).

То што се дешава у стваралаштву поједних писаца, дешава се и у белетристичком стваралаштву уопште. То се, изгледа, најбоље да видети у литератури 19. века. У доба романтизма, на пример, доминирао је тип литературе који је, барем у прози, доносио фантастичну, новостворену стварност. Приповетке немачких романтичара: Хофмана, Клајста, Ајхендорфа, Тика и др. могле би да буду пример за ту врсту литературе. Она је сва била окренута референцији, тј. стварању „менталних слика“ о једној новоствореној стварности, са пресудним уделом фантастике.

У доба реализма доминантна је била, у европским литературама, проза усмерена ка референту, односно ка емпиријској стварности. Реалисти су тежили да емпиријски свет што верније прикажу.

У симболизму, који долази после реализма, у први план избија реч; тежи се ка томе да се поезија изнедри из самог језика, да се песничка моћ потврди превасходно у језику. Маларме је за себе говорио да је само „синтаксичар“. Својим радом на синтакси песничког израза он је свесно тежио да „онествари стварност“, то значи да песму, као знак, лиши и њене референције и

њеног референта, да учини да се поезија „збуде“ само у подручју речи, тј. у подручју симбола.

Коментар различитих схватања знака

Аутор *Теорије белетристике* и аутор *Постмодернистичке теорије књижевности* имали су различите ослонце. Најал Луси и теоретичари на које се он позива, имали су ослонце у Сосировој теорији знака. Ја сам се ослањао упоредно и на Сосирову концепцију знака и на Персову; третирао сам их као комплементарне. Са ослањањем на различите концепције ми смо имали и различита виђења и различите практичне резултате.

1. Сосирова концепција је усмерена ка томе да се читав знаковни систем представи као језик, односно као систем вербалних знакова. Та оријентација је практично редуковала знаковне могућности, јер је занемаривала референт, једну од три могуће димензије знака. Губљење референта из вида водило је ка губљењу везе и са стварношћу и са истином. И Платонова идеја подразумевала је постојање референта. Сосировој концепцији језичких знакова референт није био неопходан. Процес губљења везе са стварима, стварношћу, ја сам назвао кентауризацијом знаковног система. Он је довео и до губљења везе са истином.

2. Увид у постојање референта чини основну разлику сосировске и персовске концепције. Персовска оријентација тај увид има, сосировска га нема. За функционисање језичког знака увид у референт није важан, јер се вербално може комуницирати и без тога увида. Оно је важно за филозофску концепцију знака. Од филозофије се не тражи толико да има став о томе да ли језик успешно функционише. Од ње се тражи да нешто више говори о самој стварности са којом је језик у вези, пре свега да говори о проблемима истине и истинитости исказа.

3. Велики продори семилогије могу се у будућности очекивати у подручју изучавања невербалних знакова. Изучавање невербалних знаковних система, који све више постају предмет истраживања, могу се ослонити превасходно на персовску кон-

цепцију знака. На ту концепцију знака може се превасходно ослонити и тумачење текста и тумачење књижевног дела.

4. Преношење тежишта са сосировске на персовску оријентацију у семиологији требало би да има последица и у самој филозофији. У савременој фразеологији, која се бави семиолошким проблемима, могуће је видети да су у први план истакнути појмови означитеља и означеног. Та фразеологија јасно показује да иза ње стоји једна концепција знака, сосировска, она која води ка кентауризацији семиологије. Преоријентација ка уважавању и персовске семиологије (односно њено поштовање са тачке гледишта комплементарности оријентација) означила би повратак нормалном стању и у овој области.

5. Дошло се до сазнања да је проблематичан став сосировске семиологије и лингвистике да су знакови по природи арбитрарни. Показало се да је теорија о арбитрарности знакова један од начина да се укине конкретан однос према свету. Супротно од тога, персовска концепција знака, самим подразумевањем постојања референта, усмерена је да иза знакова види неарбитрарност, тј. мотивисаност и конкретност. И то је један од начина да се стварност сагледа дубље.

6. Као што постоји логос у систему вербалних знакова, који се изучава у оквиру дисциплине која се назива граматика, тако мора постојати логос у системима невербалних знакова. Један је од задатака семиологије да тај логос открије и осветли. То је ствар будућности.

СИНТАКСА

И у области синтаксе сретаћемо се са исто тако дубоким разликама које настају као последица примене концепција двеју семиолошких оријентација: сосировске и персовске.

Синтакса, као што је напред речено, бави се проблемима односа знак – знак. Полазна основа ове дисциплине у обема варијантама је разматрање проблема денотације и конотације.

Денотација и конотација

Денотација и конотација су међусобно повезане појаве.

Денотација упућује на примарну повезаност ознаке и означеног. Свака ознака има и своје означено. Реч јабука, на пример, денотира (означава) једну врсту воћа. Односи се на само воће и на дрво које то воће рађа. Можемо прстом показати и на воће и на дрво које се зове јабука и казати: ово је јабука. Између ознаке и означеног постоји јасна и недвосмислена веза.

Конотација упућује на секундарне облике значења. Са конотацијом се обично улази у област пренесених значења. Кад мајка Николетине Бурсаћа, познатог јунака Бранка Ћопића, каже: *Ницо, јабуко моја*, реч јабука није употребљена у примарном, денотативном, већ у секундарном, конотативном значењу. Тада реч јабука упућује на нешто лепо, блиско, драго, вредно.

Конотација се може схватити различито: у сосировској и у персовској концепцији.

Појам конотације је посебно разрађен у сосировској концепцији. Конотација се односи на везу једног знака са другим знаковима. Највиши домет схватања денотације у сосировској концепцији може се срести код Умберта Ека, у књизи *Семиологија и филозофија језика* чији сам одломак донео у својој књизи *Теорија белетристике*. Еко је своју концепцију представио једном схемом и додао јој коментар.

	ОВЦА	ЧОВЕК	ДЕТЕ	КОЊ
	+-----			
Она	овца	жена	девојчица	кобила
Он	ован	мушкарац	дечак	ждребац

По тој схеми свака реч денотира једно живо биће, али она очигледно конотира и са низом других ознака. Постоји очигледна повезаност између појмова: она, жена, девојка, кобила, овца, као и између речи: мушкарац, дечак, коњ, ждребац. Језик је, другим речима, систем знакова у којем сваки знак има своје место у односу на друге знакове. То је једна од главних теза сосировске концепције језика. Али то је само једна страна међусобног повезивања речи. Постоје и друге могућности њиховог сродства и повезивања. Конотативним везама, постојећа значења додају (стичу) нова значења. Те везе лингвисти и семиолози сосировске оријентације одлично знају и лако се сналазе у том домену.

Важно је, међутим да се зна да та врста конотације рачуна само са вербалним елементима, односно да не излази из природе вербалних веза.

Персовска концепција, међутим, може да понуди и друге могућности виђења појма конотације. За пример можемо да узмемо *Нови завет* и мит.

Христос је умео да говори служећи се и денотацијама, али и језиком богатим конотацијама. У савременој терминологији то би могло да се схвати да је био прави уметник речи. Али је умео често да се служи параболама. Параболе су обично поучне приче које се причају речима. Акценат у параболама је, међутим, не на испричаним догађајима, већ на поуци, наравоученију, поруци. Порука се преноси причом, а не изричитим саопштавањем.

Слично је и са митом. И митска прича се најчешће казује речима. Али митови се, такође, представљају и на други начин: сликом, скулптуром, ритуалом, мимом. Чак и у испричаним митовима, реч има подређену функцију; главну имају приче, догађаји, јунаци и њихове судбине. Митови се могу у правом смислу

разумети не у односу на друге речи, већ у односу на друге митове, у митолошким системима којима припадају.

Још изразитији пример који може да покаже да су у неким комуникацијама вербални знакови сведени на најмању могућу меру јесте симболичка логика или математика. Тамо се невербалним знаковима означавају појмови, а ти појмови се лако могу пренети на конкретну стварност, дакле на референте. Често су управо ти референти циљ. Њих, по правилу, сосировска семиологија нема у виду као што их има персовска.

Текст и контекст

Као што су повезани појмови денотација и конотација, денотат и конотат, тако су повезани и појмови текст и контекст. Они представљају само посебну и у принципу сложенију појаву денотата и конотата. Као што једна реч означава један појам (један садржај) тако и један текст означава један садржај. Као што конотат даје нову вредност и значење денотату, тако и контекст даје ново значење и вредност тексту.

Као што се разлике између двеју концепција, сосировске и пирсовске, јављају у тумачењу и денотата, а поготово конотата, тако се те разлике испољавају и у схватању текста, а поготово контекста.

Реч текст (на латинском језику: *textus*) значи ткање, плетиво, а глагол *textere* на истом језику значи ткати или плести. Израз текст, ако се правилно схвати, не тиче се одговора на питање: шта у основи свега јесте, већ на питање: како је то што јесте, тј. текст, организовано. Само порекло израза каже: то што јесте, текст, организовано је на начин ткања, плетења.

Израз текст се стварно тиче нечега битног, али се то битно тиче организације, а не природе онога што јесте.

Није случајно што је појам текст постао један од главних појмова у семиолошкој парадигми. Проблем је, међутим, у томе што сама семиологија нема јединствен одговор на ово питање. Две основне оријентације у семиологији, сосировска и персовска, разилазе се у одговору на питање: од чега се састоји сам текст.

Те се разлике посебно могу уочити у концепцији књижевног уметничког дела.

Концепција књижевног уметничког дела као јединства текста и контекста

Своју концепцију књижевног уметничког дела изградио сам у књизи *Живот песме Лазе Костића Santa Maria della Salute* (1981). До концепције сам дошао тако што сам прво начинио увид у релевантне концепције које се тичу овог питања; затим сам покушао да превладам противности међу њима; најзад сам створио властиту концепцију.

Пронашао сам да постоји пет основних концепција књижевног дела. У најкраћем, ових пет концепција се могу представити овако.

1. По првој, дело се схвата као документ о писцу. Ту концепцију су заступали позитивисти (рецимо, Тен и Шерер).

2. По другој, дело се схвата као текст. Ту концепцију су највише заступале књижевне школе које су деловале између два светска рата и касније (руски формалисти, немачки феноменолози, нова критика, структуралисти),

3. По трећој, дело се може схватити као документ о рецепцијом могућностима публике. Тај став су заступали припадници теорије рецепције (рецимо, Јаус).

Показало се да су три напред изложена схватања, сукцесивно доминантна у размаку од око стотину година (1867-1967) у сагласности са оним комуникационим дијаграмом: пошиљалац-порука-прималац. Најпре се инсистирало на писцу (пошиљалац), затим на тексту (порука) па на примаоцу (читалац). Закључио сам, тим поводом, да је у осветљавању овога проблема било логоса.

4. И у концепцији Светозара Петровића која дело схвата као јединство трију димензија: димензије текста, димензије писца и димензије примаоца, било је логоса. Она је логичан наставак претходних решења овог проблема. Она претходне концепције није негирала, већ је настојала да их превазиђе.

5. Петровић, који је до свога решења дошао методолошким путем, међутим, није узео у обзир једну концепцију која је такође већ постојала и била позната и популарна: Елиотову идеју о томе да текст постоји само у односу на друге текстове. То је идеја која ће се, код разних аутора, нарочито шездесетих година 20. века и касније, развити под називом интертекстовни, односно метатекстовни односи.

На критици претходних концепција, укључујући и концепцију Светозара Петровића, ја сам дошао до властите концепције која гласи: *Књижевно дело је јединство текста и контекста*.

За ову концепцију је карактеристично да се према претходним концепцијама односила метакритички: ништа није до краја прихватала, ништа до краја одбацивала, али их је превладала на вишем нивоу. Текст и контекст у пуном смислу одговарали су денотату и конотату. Из елемената који могу да уђу у бим појма контекста може се стећи увид и у садржај појма контекста. То могу да буду и други текстови, али и друга уметничка дела, затим језик, комуникациони и други знакови, писац и његов читалац, могућа многобројна и шаролика публика. Тако схваћен садржај појма примерен је персовској концепцији; сосиловска се у овом случају показала као преуска.

У књизи *Теорија белетристике* још једном сам вратио својој концепцији књижевног уметничког дела и доградио је у поглављу које се зове *Догађање белетристичког текста*. По тој довршенијој концепцији дело не би требало схватити само као јединство текста и контекста. Књижевно уметничко дело треба схватити као *догађај* који има своју структуру. Елементи те структуре су чињенице које чине и текст и контекст. Тиме је, практично, та теоријска концепција добила и четврту димензију: тј. ону која се појављује и код Ајнштајна, у теорији релативитета. Као што се на честицу гледа као на догађај, тако се, као на догађај, гледа и на књижевно уметничко дело.

Ова, укратко саопштена, концепција дела утемељена је на сазнањима семиологије о поступку и вредности денотације и конотације. Она је схваћена као њихова реализација. Али је учиње-

но и нешто више од тога: дело је схваћено као догађај, са свим последицама које из тога проистичу.

Текст у схватању постмодерниста

Познати српски хаиђин Владимир Станковић (хаиђин је аутор хаику песама) има песму која гласи: «Ако је песник / рекао да камен пева / онда и пева». Тај исказ је посве одржив као поетски. А то значи: одржив је у систему других поетских исказа. У неком другом систему (рецимо физике и биологије), тај исказ би био потпуно неодржив.

У семиологији, која се на легалан начин бави проблемом текста, међутим, отвара се један крупан проблем: како схватити текст. Најал Луси, у помињаној књизи *Постмодернистичка теорија књижевности*, каже: „Идеја да је све текст... обично се сматра централним начелом постмодернизма“ (10). Затим каже и ово: „Основа постмодернистичке идеје да је све текст“ (11). Идеја да је све текст потиче од главних представника постмодернизма, Француза Ролана Барта и Жака Дерида. Из овога става јасно произилази да ову тврдњу не би требало схватити као узгредну, неконцепцијску. Она спада у ред ставова који се тичу одговора на питање шта је то што је у основи свега што јесте. То значи да се ставовима да је у основи свега што јесте: апејрон, атом, монада, чињеница, придружио још један став: да је у основи свега што јесте текст. Тај став ћемо испитати тако што ћемо поново узети оно место из књиге *Логос и парадигма* на основу којег смо неколико оваквих тврдњи проверавали. Уместо израза: чињеница, конкретни тоталитет, догађај, покушаћемо да видимо како функционише израз текст.

Текст може да буде много шта.

Текст је и Космос и звезда Даница, и Земља, Аустралија, река Морава, мост да Дрини, шахт на канализационој мрежи.

Текст је гвожђе, водоник, ексер, прашина, атом, протон, неутрон.

Текст је и природа као целина, биљни свет, животињски свет, жирафа, бува, амеба, Кохов бацил.

Текст је бол у леђима, бол у души, бол у срцу; патологија костију и патологија нервног система, расап жеља.

Текст је љубав између Тристама и Изолде, брак кнеза Лазара и кнегиње Милице, Косовска битка; благослов који је растко Немањић примио од ова Стефана.

Текст је радост коју осећам док гледам јутарње сунце, осећање лепоте које сам доживео у Сопоћанима, понос који сам осећао док сам гледао споменик војводи Живојину Мишићу.

Текст је Толстој, текст је и жеља владике Рада да буде сахрањен на Ловћену, текст је и *Крвава бајка* Десанке Максимовић.

Текст је и осмо поглавље Гундулићевог *Османа*, октава у *Тузи и опомени* Бранка Радичевића, десетерац у нашим епским песмама, трохејска инерција у нашем александринцу.

Ова провера је показала да реч текст само присилно може да се нађе на местима на којима се употребљава. То, другим речима, значи да реч текст може да буде само симулакрум за све, али и да текст није и да не може да буде све. Све може да буде чињеница, а текст је само једна од чињеница, сасвим специфична. Текст може да буде само једна врста означавајућег, која има особине текста.

Деридина је грешка што је појму текст придао више значања него што тај израз природно може да понесе. То се може закључити ако се исказ «све је текст» упореди са три међусобно повезана става: а) све је чињеница; б) све је конкретни тоталитет; в) све је догађај. То су они ставови који су издржали проверу у првом делу ове књиге. Став «све је текст» не може се одржати. Може се само с правом казати: а) сваки текст је чињеница; б) сваки текст је конкретни тоталитет и в) сваки текст је догађај. Али се не може рећи: а) свака чињеница је текст; б) сваки конкретни тоталитет је текст, в) сваки догађај је текст.

То значи: а) текст је једна од могућих чињеница; б) текст је један од могућих конкретних тоталитета, в) текст је један од могућих догађаја. Сведено на основно, то значи да текст треба схватити само као једну од чињеница, један од конкретних тоталитета, један од могућих догађаја. То опет значи: Није у праву Дерида кад тврди да је све текст; нису у праву ни постмодерни-

сти кад од његовог става полазе као од основног начела. На основу погрешног начела они могу да дођу само до погрешних ставова и закључака.

Текстуалност и текстуализација

На овако погрешним, неприхватљивим начелима, у оптицај су убачена два појма: текстуалност и текстуализација. Текстуалност, то је оно што има особине текста. Текстуализација је процес који води ка текстуалности, ка стварању, прецизније ка „произвођењу“ текстова.

Текст, како га схватају постмодернисти, подразумева и сасвим одређен однос према стварима и стварности. На питање: каква је стварност, какве су ствари, код Лусија имамо овакав одговор:

Један од одговора би могао гласити (а квалификација је важна) да ми не знамо и не можемо знати. Сам појам «ствари онаких какве оне 'уистину' јесу» сам по себи представља последицу текстуалних операција тако да «стварност» никада није више од текстуалних пројекција: она је нешто на што текстови алудирају, на шта указују, за чим трагају, и што покушавају да напишају, али са чиме никада не могу бити идентични. „Стварност“ није напосто нешто што је већ ту, и што чека да буде текстуално представљено. Стога је, уместо да о стварности размишљамо као о нечему што долази *пре* текстуалности, могуће (поново се саветује предостројност) о самом овом појму размишљати као о резултату текстуалности. (Луси, 39-40)

Сасвим сигурно, текстови, као означитељи, јесу нешто што стоји између субјекта и објекта. То је онај праксис који двочлану релацију субјект-објект чини трочланом (субјект-праксис-објект). То исто важи и за језик као најзначајнији праксис. Али за језик знамо да се може различито односити према стварности. Он може да буде и прозиран и непрозиран (у другој терминологији: и транспарентан и нетранспарентан). Бар једну стварност која нам је позната, емпиријску стварност, он може да представи

различно: тако да се појављује у јасном или у потпуно затамњеном виду.

Постмодернистички појмови текстуалности и текстуализације пореметили су досадашње представе о стварању текстова, посебно о стварању песничких текстова. Језик сам по себи, сваки језик, не омогућује увек да се јасно види емпириријска стварност. Он је средство помоћу којег се стварност може и откривати и прикривати. Исто то може да се каже и за текстове, поготово оне уметничке природе.

Изворно значење израза поезија на грчком везана је за стварање. Под поезијом стари Грци разумевали су и оно што зовемо лирска, епска и драмска поезија. Постмодернисти, који инсистирају на текстуалности и текстуализацији поезије, негирају значање поезије као стваралачког чина. Ако је поезија производ текстуализације, онда се ту стваралачка улога субјекта изгубила. Самим тиме она више није поезија, губи своју бит.

И овакви ставови постмодерниста могу се проверити. Са извесним разумевањем би се могло мислити да је „радник на пољу риме и ритма“ Јован Дучић текстуализовао своје текстове као што је то, рецимо, чинио и Маларме, који је за себе говорио да је „синтаксичар“. Тешко би се, међутим, то исто могло мислити кад је у питању *Ђачки растанак* Бранка Радичевића или *Отаџбина* Ђуре Јакшића. Ови текстови су, као што је говорио Лаза Костић, били само „записник“ за нешто што се у песнику већ збило. За поменуте песме знамо да су плодови инспирације, а не рада на тексту, текстуализације. А кад кажемо да су Маларме или Дучић, Иго или Бранко или Јакшић творци врхунских песама, онда долазимо у ситуацију да са одбијањем говоримо да је поезија производ текстуализације. Бар у добром делу литературе, посреди је и нешто друго од текстуализације. Самим тиме и идеју текстуализације могли бисмо да узмемо као проблематичну.

Постмодернисти, одговарајући на ово питање, у складу са својом једносмерном сосировском оријентацијом, могу да кажу само овако: текст се састоји само од означитеља, тј. од знака и онога што је означитељима означено. То практично значи

да се текст састоји само од језичких елемената. У мојим књигама се говори да се текст тка или плете и од језичких и од нејезичких елемената.

Посебно, у *Теорији белетристике* управо овај став је испитиван и провераван. Скренута је, на пример, пажња и на то како је Аристотел одговарао на питање од којих се елемената састоји текст. У *Поетици* он је рекао да се текст трагедије састоји од приче, карактера, говора и мисли, што значи да се не састоји само од језика, тј. од вербалних елемената, већ да се састоји и од невербалних елемената. Затим: систематизована римска реторика је говорила да се беседнички текст састоји од теме, аргумента и језика (*inventio, dispositio, elocutio*). У обе те старе дисциплине, дакле, и у поетици и у реторици, реч (језик, говор) нашао се на трећем месту. Тек је код немачких феноменолошки оријентисаних теоретичара реч избила на прво место, посебно у теорији о слојевитости књижевних дела Романа Ингардена и у књизи Волфганга Кајзера карактеристичног имена: *Језичко уметничко дело* (1948). Али су и Ингарден и Кајзер били свесни и оних других нејезичких елемената који чине његов унутрашњи и његов спољашњи садржај; Ингарден је у тексту видео места неодређености, дакле, она која немају непосредног означитеља. Погрешили бисмо, као што то чине постмодернисти, ако бисмо схватили да се текст састоји само од вербалних елемената. Текст се састоји и од вербалних и од невербалних елемената. Кад се то превиди, прави се грешка са далекосежним последицама.

На питање: како је организован уметнички текст, ја сам прихватио одговор који је у теорији књижевности већ био дат. То је одговор да је текст организован око две осе: синтагматске и парадигматске. Те две осе су идентификовали структуралисти Сосир и Хјелмслев, затим Лотман. Споља гледано, испада да се, по овом питању, може сматрати да су моји ставови и ставови структуралиста и постструктуралиста подударају. Па ипак, схватање текста постструктуралиста и моје дубоко се разликују.

а) Текстуализација текста, како је виде постструктуралисти, производ је самоделатности текста. За мене, оно што се назива текст јесте резултат дијалога; дијалога субјекта који ствара

и текста који се понаша према својим законима, законима текста. Текст који сам ја створио, другим речима, није настао без мог удела, без уношења моје субјективности.

б) Такође, текстуализација текста, како је виде постструктуралисти и постмодернисти, креће се практично у равни деловања означитеља. То је у оквиру овакве концепције природно. Јер се означено схвата само као производ означитеља. По ономе како је ја видим, процеси стварања текста тичу се, по правилу, у принципу све три његове димензије: и ознаке, и онога што је ознаком означено и самог референта. За ту концепцију је карактеристично да на проблем текста гледа као на сложенију појаву. Она има далеко више ослоња у персовској оријентацији него у оријентацији десосировској.

Садржај текста

Различите концепције денотације и конотације тичу се и садржаја онога што текст може да значи, али и садржаја са којима текст може да конотира.

У савременој књижевнотеоријској мисли постоје две изразито опозитне концепције које се тичу природе књижевности. То су концепција белетристике као уметности речи (најзначајнији су им представници немачки филолози) и концепција белетристике као моделовања стварности (најзначајнији представници руски семиотичари).

Теза о томе да је књижевност уметност речи добила је упориште у сосировској семиологији. Та теза, у основи, кореспондира са оним осветљењем које је у овој књизи представљено као кентауризација знака.

Друга теза, она по којој на књижевност треба гледати као на моделовање стварности, претпоставља да уметност може да буде моделовање (организовање) бар три основна елемента:

а) језичке грађе, тј. језичких елемената текста.

б) нејезичке грађе, превасходно мотива.

в) организације нереченог, неказаног а у значењу присутног. Ова теза је нарочито плодно приказана у идеји о местима

неодређености која су препуштена читаоцима да их надограде. Иза ове идеје стоји највише Ингарден.

Идеја о књижевности као уметности речи, и она друга идеја о моделовању стварности која подразумева и кореспонденцију не само са вербалним него и са невербалним елементима, показале су се опозитним у стратешком смислу. Та разлика се посебно испољила у схватању контекста као односа текстовних и нетекстовних елемената, и као односа само вербалних елемената.

*Књижевно уметничко дело у схватању Ролана Барта
и Жерара Женета*

У књизи Најала Лусија *Постмодернистичка теорија књижевности* као репрезентативни теоријски текст у којем се говори о проблему уметничког дела узима се Бартов чланак *Од дела до текста* (1971). Главни део тога чланка гласи овако:

...Било би јалово покушати чињенично одвојити дјела од текстова. (...) Разлика је у овоме: дјело је дио супстанције која заузима дио простора књига (нпр. у књијници). Текст је методолошко подручје. Супротност нас може подсетити (а да уопће не репродуцира термин за термином) на Лаканову разлику између «стварности» и «стварног», једно се показује, а друго демонстрира; исто тако, дјело можемо видјети у књижарама, у каталогима, у испитним програмима, а текст је процес демонстрирања, он говори по неким правилима (или против неких правила); дјело се може држати у рукама, текст је садржан у језику, он егзистира само у покрету говора (или још боље, то је Текст зато што зна за себе да је текст); Текст није растављање дјела, то је дјело које је имагинарни реп Текста; или још, *Текст се доживљава само у дјелатности производње*. Из тога слиједи да текст не може застати (нпр. на полици књијнице); конститутивни покрет текста је у томе да пролази кроз (он напосе може проћи кроз дјело, кроз неколико дјела). (Преузето из књиге: Мирослав Бекер, *Сувремене књижевне теорије*, Загреб 1986:182)

Ако је све текст, онда је и оно што је вредно од дела, исто тако, текст. Делу отуда не остаје ништа друго него да буде само

артефакт, предмет на полици за књиге. Мада логична, таква концепција се ипак не може одржати. Не може се одржати, јер не одговара стварности на коју се односи. То се види по томе што је Бартов блискомишљеник Жерар Женет изградио другачију концепцију уметничког дела. Учинио је то у књизи која се зове *Уметничко дело* чији је први део објављен на француском језику 1994. Мој савременик Женет је до своје концепције дошао другачије од мене. Он није ни покушавао да има у виду различите концепције уметничког дела које би биле репрезентативне за разне школе у европоцентричном обзору. Он се посве једнострано определио за једну коју је својом вољом, дакле арбитрарно, изабрао. Та концепција потиче од филозофа Гликмана. Образовани теоретичар, неко ко уме да мисли о литератури, Женет је направио вредну књигу. (Показао је да се и на не баш најбољим премисама може направити добра књига.) Па ипак, то је књига добрих довијања, али не баш најчеститијих теоријских решења. Ма колико еластичан, Женет у свој књизи није могао да превазиђе оквире сосировске концепције о дводимензионалној природи знака. Бинарни појмовни пар иманентно-трансцендентно јасно означава темеље свог мисаоног порекла.

Интертекстовност и контекст

Филозофија и књижевна теорија које се заснивају на основама лингвистике, свој став о текстуалности доградиле су ставом о повезаности једног текста са другим текстовима, а ту повезаност означиле су синонимним изразима: интертекстовност или метатекстовност. Оба израза означавају у основи једно исто: један текст има значење у односу према другим текстовима. Пошто су текстови језичке природе, природно је да се интертекстовне и метатекстовне везе свode на везе језичке природе. Највиши израз, најочигледнији доказ везе двају текста сматра се цитатност. Кад се један текст цитира, дословно или у пренесеном значењу, јасно је да се ради о интертекстовној (или метатекстовној) вези.

У мојој *Теорији белетристике* та чињеница није прећутана. Само је списак аутора и школа које су се бавиле проблемима

интертекстовности и метатекстовности био нешто шири него што се обично приказује, такође и са дубљим историјским коренима. У посебним тачкама дато је укупно осам кратких увида у прилоге осветљавања међутекстовних односа. Тај кратак преглед је показао да нису први овим проблемима почели да се баве француски структуралисти (Јулија Кристева и Жерар Женет) већ компаратисти; да је најзначајнији теоријски продор учинио Елиот, а да су шездесетих и седамдесетих година, упоредо са Французима, значајне прилоге у овој области дали руски и словачки структуралисти и семиолози.

У поменутој књизи *Теорија белетристике*, поред приказивања међутекстовних односа, у поглављу које се зове *Контекст* (а представљен је као други пол од поглавља које се зове *Текст*) дато је читаво једно потпоглавље које се бави односом текста са нетекстовним чињеницама. То су оне везе текстова са вантекстовним чињеницама којима су се својевремено плодно бавили позитивисти и представници духовнонаучног метода, односно теорије рецепције. Те чињенице су, по правилу, не само вантекстовне, већ и нетекстовне природе.

И у овом приказу је моје разилажење са постмодернистима било дубоко и принципијелно. Постмодернисти су инсистирали на односу: текст – интертекст. Ја сам инсистирао на односу текст – контекст. Израз контекст подразумевао је и интертекстовне везе, али и оне друге: везе између текстовних чињеница које могу да буду вербалне и невербалне, као и међу самим вантекстовним чињеницама које такође могу да буду вербалне и невербалне.

Две перспективе

Перспективе које је нудила семиологија постмодерниста водила је ка томе да се сви знакови схвате као вербални. Пошто се, у савременој лингвистици, знакови по правилу схватају као арбитарни и симболички, онда би читав знаковни систем требало схватити као симболички поредак, као језик у симболичком поретку. Пароле: „све је текст“, и „све је језик“, деловале су у духу оснажења сосировске парадигме. Тако се ван система на-

шла она друга концепција знака, она по којој се све у знаковном свету не може свести на језик (тј. на систем вербалних знакова за комуницирање). По тој концепцији вербални знакови чине само један подзнаковни систем у систему знакова. Ако хоћемо да уђемо у знаковни систем као целину, треба имати у виду и друге подзнаковне системе.

Контекстуализација

Појам контекстуализације, бар у мом схватању, значи конституисање веза између чињеница текста и чињеница контекста. Чињенице текста могу да буду и невербалне и вербалне природе, а такве могу поготово да буду и чињенице контекста. Појам контекстуализације није нов. Њега су употребљавали и англоамерички новокритичари. Али су они при томе мислили на унутрашњу контекстуализацију унутар текста. Израз контекстуализација се може односити и на везе конкретног текста са чињеницама ван текста.

У сваком случају није исто говорити о интертекстовним везама и о контекстуалним везама. Ка осветљавању интертекстовних веза заинтересован је постмодернизам. Осветљавањем оних других веза бавили су се позитивисти и њихови наследници. У данашње време њима се баве присталице теорије рецепције. У мом је програму да се треба бавити и једним и другим везама.

ПРАГМАТИКА

Стотинак година после Ничеове објаве: Бог је мртав! дошло је до једне сличне објаве. Мишел Фуко, један од водећих француских филозофа из доба постмодернизма, објавио је да је субјект мртав, односно да је човек мртав!

За ову Фукоову објаву могућа су два основна тумачења. По једном тумачењу „смрт човека“ је природна последица „смрти Бога“. По другом – смрт субјекта је последица спознаје језика као игре. У правилима језика као игре постоји нешто што се зове субјект. Али тај субјект је само чинилац језика, елемент реченице. А ако је тако, он је, у ствари, само симулакрум субјекта. Као конкретна стварност он не постоји. Ништа лакше него на основу тих сазнања закључити да је и Субјект мртав. А то даље мора значити да је и човек мртав. Ни човек у свету симулакрума не може да буде нешто друго него симулакрум човека. Ничеово откриће „смрти Бога“ само је добило своју крајњу конзеквенцу. Тако некако испада по једној од главних Фукоових књига *Речи и ствари* (1966). У ауторовом Предговору тој књизи пише: «Ипак, дјелује утјешно и дубоко умирујуће кад помислимо да је човјек откриће скорашњег датума, фигура која нема ни два вијека, обична бразда у нашем знању и који ће ишчезнути чим ово знање нађе неки други облик.»

После појаве ове Фукоове књиге семиологија се снажно развила, тако да о проблему којим се она бави – а то је однос речи и ствари – данас знамо далеко више него што је Фуко шездесетих година 20. века знао, па чак и више него што се онда могло знати. Проблема односа речи и ствари Фуко је решавао практично само у оквиру семиолошке дисциплине која се зове синтакса или синтактика. То је она дисциплина која се бави међусобним односом знакова, па и местом субјекта у реченици. Из Фукоове књиге не стиче се утисак да се бавио проблемима ди-

циплине која се зове семантика, а поготово дисциплине која се зове прагматика.

Прагматика отвара другачије перспективе виђења од синтаксе. Синтакса се бави реченицама, па и реченичким субјектима и објектима и целинама вишег реда. Подручје бављења прагматике јесте функционисање знака на линији пошиљалац – порука – прималац. У тој дисциплини имамо, дакле, посла са стварним субјектом, а не са конструкцијом реченице. Прагматичка трочлана релација у разним концепцијама се различито изражава. На енглеском та релација гласи овако: encoder – message – decoder. На другим језицима формулације су сличне. Кад се таква релација конкретизује, она може овако да гласи: Марко – поручује – Марици. При томе је Марко субјект а Марица објект. Марица у тој концепцији може да буде само објект Маркових порука. Марко, као одашиљач порука, не мора да се схвати као субјект, већ као пошиљалац поруке, тј као нека врста машинске справе. Оваква прагматика грађена је на сосировским основама. Она природно води ка десубјектизацији субјекта. Фуко, који је израстао (као и већина његових савременика) из сосировске традиције, ствар је довео до краја. Тако је морало испати да је онај Марко, који шаље поруке, само симулација субјекта.

Међутим, поред оваквих концепција прагматике, постоје и друге, које сугерирају другачији исход комуникације. Различно од сосировске концепције, Бахтинова дијалогска концепција сматра да су Марко и Марица, као учесници у дијалогу, у ствари сабеседници. Они у дијалог ступају као социјалне личности. Ова дијалогска концепција не само да не игнорише субјекте у дијалогу, већ их и подвлачи. По тој концепцији субјект поруке није само Марко, већ су то и Марко и Марица. Објект је у, ствари, оно што постоји између њих; то је порука.

Прагматику као дисциплину је практично пројектовао више него што је засновао Чарлс Морис у књизи *Основа науке о знацима* (1938). Прагматика је млађа дисциплина и од семантике и од синтактике. Ова дисциплина се развила тек после Другог светског рата. У крупније датуме њеног развоја можемо убројати текст Романа Јакобсона *Лингвистика и поетика* (1958) и поја-

ву теорије говорних чинова у књизи Џона Остина *Како деловати речима* (1962).

У мојој књизи *Теорија белетристике* темама прагматике посвећено је доста простора. То је, пре свега, поглавље које се зове *Литерарна прагматика* (100-119) у њеном првом делу. А у њеном другом делу то је одељак *Догађај белетристичког текста* (213-240). У оба дела дато је довољно информација на основу којих се може ући у проблеме прагматике, а такође су дати и одговори на питања којима се бави ова књига.

Прагматика и обнова реторике

Мада се прагматика сматра новом дисциплином, односно поддисциплином у оквиру семиологије, она и није сасвим нова. Савремена прагматика има великог и значајног претходника у реторици коју су засновали стари Грци и Римљани. И стара реторика се бавила проблемом односа на линији ретор – говор – слушаоци. Тај однос је Аристотел, у својој *Реторици*, означио изразима *етос-логос-патос*. Смисао и задатак реторике био је: да се размотри сваки члан трочланог јединства посебно, али и да се истражи оно што их повезује тако што од њих чини једну целину. Стара реторика, кад је разматрала чиниоце као што су етос, логос и патос, имала је увек у виду конкретне људе (говорнике) а не машине. Нарочито је то чинила обрађујући први члан тог комуникационог дијаграма, етос, тј. карактер говорника. Најзначајнији римски ретор и реторичар, Цицерон, посветио је тој теми две обимне књиге: *Говорник* и *О говорнику*. Цицеронов став је да говор може да успе ако иза њега стоји етос, тј. озбиљан говорник. Етос је субјект који се изграђује за своју велику улогу. Његовом изграђивању класична реторика је посвећивала особену пажњу. Квинтилијанова *Обука беседника*, за коју се каже да је, у ствари, реторичка педагогија, почетак изградње реторике је видела у његовој породици и то још пре његовог рођења.

Реторика никад није престала да постоји. Али је већ од романтизма губила значај. Тако је било све до шездесетих година 20. века. Међу француским структуралистима било је оних који су се посебно заинтересовали за реторику. Шездесетих го-

дина Барт је држао предавања о старој реторици; Женет је откривао старе француске реторичаре и почињао да објављује серију књига под насловом *Фигуре*. У Лиону се појавила група реторичара под заједничким именом ем (μ). Мада су новореторичари, у духу времена, највише пажње посвећивали језичкој организацији текста (поруке) нису могли сасвим да заобиђу разматрање она друга два чиниоца (етос и патос). Обнављање реторике ишло је у прилог уверењима о књижевности као уметности речи, као и идејама о десубјективизацији субјекта у савременом свету. С друге стране, обнављање реторике и њених тема ишло је у прилог и супротним процесима: онима који су водили ка обнови интересовања за субјект говорника.

Мишел Фуко, постструктуралиста, близак неореторичарима, пред крај живота одржао је у Колеж д Франс 1981-1982. серију предавања која су убрзо била објављена под насловом *Херменеутика субјекта*. Главни проблем те књиге јесте мисао грчких филозофа који су се бавили проблемом припреме човека за живот. У читавом низу приказа појединих филозофа и њихових филозофских пројекција, он је осветљавао деловања конкретних историјских личности. Те личности се никако нису могле сматрати само лингвистичким чињеницама. Став који је из таквих приказа историјске стварности афирмисан, потврђивао је неминовност постојања и субјекта и човека. Најубедљивије је своје тезе о смрти субјекта порицао сам Фуко.

Обнова аристотеловске идеје о логосу комуникације

Главни проблем којим се бави одељак *Литерарна прагматика* у мојој књизи *Теорија белетристике* (1993) јесте логос. Тај многозначни термин у том одељку добио је и сасвим конкретну садржину. С једне стране, он се односио на оно што је Аристотел означио изразом логос, мислећи при томе на говор, тј. на текст који говорник треба да изрази пред публиком. У мојој интерпретацији је Аристотелов израз логос (говор) замењен савременим изразом – текст. Али ја ни израз логос нисам изоставио из употребе. Он је само добио шире значење. Тај израз се не односи само на средњи члан тријаде етос-логос-патос. Он се са-

свим јасно односи на сва три члана комуникационог дијаграма: на логос етоса, на логос текста, на логос патоса. Верујем да је моја интерпретација довела до крајних конзеквенци ону аристотеловску из његове *Реторике*. По њој је логос нешто што постоји и у тексту и у субјектима сабеседника: у субјекту пошиљаоца и у субјекту примаоца. Комуникација у пуном смислу се одвија када се та три логоса нађу у пуној сагласности. Степен сагласности (кореспонденција) та три логоса означава и степен могуће или остварене комуникације.

Оваква интерпретација логоса одступа од Аристотелове интерпретације истог појма, који се, као средњи члан налази између етоса и патоса. Међутим, она не одступа битно од реторичке прагматике, па ни аристотеловске. Она логос види и у говору/тексту, али и у чиниоцима које не можемо да изједначимо са логосом у Аристотеловом значењу. Она логос види и у сабеседницима и у самом говорном чину. Она подразумева да логос постоји и у употреби вербалних средстава, али и у невербалним чиниоцима који доводе до успостављања логоса комуникације.

Логос у основи комуникације

Да бих потврдио став да је у основи сваке комуникације логос, ја сам у одељку *Литерарна прагматика* испричао две приче. Једна од њих, српска народна, зове се *Насрадин-хоџа и Француз*. Она је у целини цитирана. Друга прича је *Украдено писмо* Е. А. Поа. Пошто је дугачка а широко позната, на њу сам само подсетио.

У првој од наведених прича, о Насрадину и Французу, приказана је комуникација ове двојице сабеседника која се догодила искључиво невербалним средствима: гестовима, мимиком. По причи, између Француза и Насрадина дошло је до привидне комуникације. Скуп ставова једног саговорника, преведен на вербални језик, никако није био сагласан са скупом ставова другог сабеседника. Анализа је показала да су и један и други саговорник, у процесу привидне комуникације, заступали потпуно различите скупове конгруентних и кохерентних ставова. Веза тих скупова била је могућа само на невербалном плану. Турски цар,

који је комуницирао језиком (речима) и са једним и са другим сабеседником, констатовао је да су се они споразумели и да су своје ставове излагали на конзистентан начин. У њиховој невербалној комуникацији, било је, дакле, логоса.

Украдено писмо Е. А. Поа тиче се једне посебне врсте комуникације. Сматра се да је ово прва детективска прича. Француски министар Д. украо је писмо једне личности краљевског рода да би могао да је уцењује. Служећи се полицијским методама, париска полиција је на све начине настојала да дође до украденог писма. Пошто њен напор није донео плода, случај је поверен детективу Дипену (претечи Шерлока Холмса и Поароа). Он је случај решио користећи логос као иманенцију и субјекта и објекта и поруке. Учинио је то тако што је настојао да продре у логос министра, у логос самог чина скривања и у логос полицајца који тражи скривено. Кад је «теоретски» решио овај проблем, а своје решење и практично проверио (видео да министар не скрива писмо, већ га држи на сасвим видљивом месту), и практични део повратка украденог писма је био решен. Била је ствар технике како решење проблема на безбедан начин потврдити.

Обе ове приче, свака на свој начин, потврђују став да је, у ствари, логос, а не (само) говор, у основи сваке комуникације. За логос није битно да ли се комуникација врши вербалним или невербалним средствима. У њему је садржан онај *Језик прије језика* како гласи наслов књиге Мише Кулића. У тој Кулићевој књизи нису представљене приче какве су у мојој *Теорији беле-тристике* представљене. Али те приче, на које се овде подсећа, јасно показују да се логос може узети као језик пре језика, као језик у самом језику, али и као језик после језика.

У прилог тези о ограничености вербалне комуникације навешћу три примера из књижевности.

а) Не треба никако сметнути с ума Волтерову тезу да му речи служе да прикрије мисли (а не само да их изрази).

б) Један јунак *Мајстора и Маргарите* Булгакова каже:

- Верујем! – најзад је ускликнуо глумац и угасио свој поглед – верујем! Ове очи не лажу! Та колико пута сам вам говорио да се основна ваша грешка састоји у томе што потцењујете значај човекових очију. Схватите, језик може да сакрије истину, а очи никада! Постављено вам је неочекивано питање, ви чак и не уздрхтате, у секунди овладате собом и знате шта треба да кажете да бисте сакрили истину, и говорите веома убедљиво, и ниједна бора вам се на лицу не покрене, али – авај – узнемирена питањем, истина са дна душе у тренутку ускоче у очи и све је готово! Она је примећена, а ви сте ухваћени! (2004: 190).

в) Један јунак Достојевског у Браћи Карамазовима каже:

– Стој, причекај, добар си ти, зато ћу ја теби све његове особине саопштити; ја с њим већ одавно радим. Види, њему у браду треба гледати: брадица му је риђаста, гадна, ретка. Ако му брадица игра, а он говори и љути се, значи добро је, истину говори, биће нешто од посла; ако браду глади левом руком, па се смешка, е, тада значи: вара, хоће да подвали. У очи му никад не гледај, по очима ништа не можеш разабрати – мутна вода, варалица – гледај браду. (2006:290)

Наведени примери релативизују комуникацију путем језика и показују да комуникација невербалним средствима може да буде говорљивија.

*

Семиологија није само филозофија. Она је, истовремено, и теорија али и наука. Било би природно да се та три вида семиологије нађу у јединству и у различитости. Ка томе сам ја и тежио у својим претходним радовима.

Тако није поступано у радовима најчувенијих постмодерниста. Они су семиологију сводили на једну оријентацију, сосиловску; односили су се према њој као према филозофији. Нису је водили ка научним проверама. Стварали су од ње реторички дискурс.

Резултат до кога су постмодернисти долазили погубан је за семиологију, али и за човека који је, у крајној линији њен пра-

ви објект испитивања. Семилошка парадигма се претворила у лажну свест. Окачила се савременом човеку као камен око врата. Уместо да му помаже да нађе аутентичан излаз, она му у томе само одмаже.

У овој књизи се ствара простор да се семиолошка парадигма преусмери. Главни оријентир у томе преусмеравању треба да буде логос са својом историјом у европоцентричној цивилизацији. Један епохалан догађај у другој половини 20. века, откриће Лепенског Вира, учинио је практично могућим да се проблемима логоса, али и проблемима знаковних система, приђе другачије него што им се традиционално прилазило.

ЛОГОС ЛЕПЕНСКОГ ВИРА

Општи део

Кад говоримо о логосу и о митосу Старе Грчке, по правилу се позивамо на артефакте језичке природе. Тих артефаката нема довољно. Од филозофа предсократовског раздобља остали су само фрагменти. Од Хераклита, на пример, остало је 128 фрагмената. Од неких других филозофа остало је нешто више, а од појединих и мање. Колико је из Старе Грчке вредних ствари пропало најбоље можемо да видимо на примеру Софокла. Постоје сазнања да је он написао укупно 96 трагедија; од њих се свега неколико сачувало у целини и још само неколико у одломцима. Судбина Софокловог опуса поређена је са судбином Шекспировог опуса. Замислите, каже се, да су од Шекспира остали само *Хамлет*, *Магбет*, и још понеки одломци од других драма и комедија; колико би Шекспир био умањен!

Далеко од тога да су у језичким артефактима сачувани сви грчки митови. Класична књига Роберта Грејвса која се зове *Грчки митови* – то је само реконструкција грчке митологије. Лексикони грчке или римске митологије, то су само реконструкције онога што се о разним митовима зна. Истраживачи митова по правилу се служе артефактима језичке природе. Ретко када подсети се чињенице да су се митови представљали и у невербалном облику: разним скулптурама, цртежима на вазама а пуно је и сведочанстава да су се митови представљали у виду ритуала.

Цивилизација Старе Грчке простирала се, осим на подручју данашње Грчке, и на подручју Мале Азије, Балканског полуострва, Апенинског полуострва и Сицилије, а захватала је и средоземни део афричког континента. По пространству, то је била једна од највећих цивилизација старог света. Много од те ци-

визације нестало је без трага. Али је много и сачувано. Оно што је сачувано сведочи о великој ликовној уметности, великој књижевности, великој митологији; сведочи такође и о утемељеној науци античког грчког света и о његовој филозофији. Мало шта се са том грчком цивилизацијом може поредити.

У случају Лепенског Вира, односно лепенске цивилизације, имамо само археолошке остатке насеља на подручју једне увале у подручју Тердапа које је могло да омогући живот за свега стотинак људи у исто време. Али, имамо и друге археолошке налазе старчевачке и винчанске културе који представљају природан наставак Лепенског вира и лепенске цивилизације. Релативно мало откривених артефаката ове цивилизације може, практично, да стане у једну музејску зграду, нешто мало већу од садашње музејске поставке на подручју Лепенског Вира.

Да бисмо сазнали како је живео човек грчке цивилизације, у највећем броју случајева служимо се језичким документима: трагедијама, комедијама, еповима, лирским песмама, историјским списима, митским причама. Невербални документи: археолошки налази, служе тек као допуна. Пошто је старогрчка цивилизација до сада била сматрана и најстаријом европском цивилизацијом, природно је било да у њеном осветљавању и разумевању језички артефакти добију прворазредну улогу. Данас се сматра да се не може мислити без језика; да су језик и мисао нераздвојни. Ако хоћеш да мислиш, мораш имати језик, мораш мислити помоћу језика, заједно с језиком. А да ли је то и тачно?

То питање се најозбиљније поставља у вези са Лепенском цивилизацијом. Од ње није остао ниједан вербални артефакт. То, не значи никако да се Лепенци нису служили језиком, већ да су сви језички споменици нетрагом нестали. На питање: да ли икако и ишта можемо сазнати о чему су и како Лепенци мислили, одговор можемо да дамо само на основу сачуваних и пронађених артефаката. А то значи: ако обратимо пажњу на станишта која су градили, на начин њихове градње, на уређење насеља, на уређење унутар станишта, на артефакте који су ископани. Укупно узев, никако не можемо порећи став да су и Лепенци мислили.

На овај начин смо доведени у ситуацију да заузмемо став да се људска мисао не мора изражавати само помоћу језика, тј. само помоћу вербалних знакова. Такође смо имплицитно доведени дотле да морамо заузети став да се трагови мишљења морају тражити и у нејезичким (невербалним) артефактима. Другим речима, доведени смо и ситуацију да закључимо: човекову мисао прате знакови, али ти знакови не морају увек да буду вербални; могу да буду и невербални.

Али ни ту не морамо стати. С правом можемо да кажемо да се може мислити вербално и невербално. Уколико сматрамо да се може мислити само вербално, онда се сужава природа и могућност људског мишљења. Проблем о којем говорим третиран је у чувеној књизи Жака Дерида која се зове *О граматологији*. Књига је настајала управо у време кад је Лепенски Вир откриван; објављена је 1967. У њој се заузима оштар став против фоноцентризма. Тај став, на начин на који је био изложен и третиран, био ми је неразумљив. После откривања Лепенског Вира и Срејовићевих тумачења, лакше је било схватити да је западна цивилизација апсолутну премоћ дала вербалним знаковима (фоноцентризам). Срејовић се није бавио истим питањима којима и Дерида; израз граматологија или фоноцентризам се у његовој књизи и не спомињу. Драгослав Срејовић, откривалац и тумач Лепенског Вира, међутим, својим открићима дао је и практичну основу за схватање да невербални знакови имају исти третман као и вербални знакови. Његова открића морају имати последице и по саму филозофију језика као дисциплину: ова филозофија мора бити подређена једној широј филозофији која захвата и језик, али и још шира подручја од оних која захвата језик. Мора се тицати човекових знаковних система уопште.

Знаковни систем Лепенског Вира

Лепенски Вир је скренуо пажњу шире културне јавности најпре и највише монументалним скулптурама. Неке од њих су биле рибликог али и јајоликог и човеколиког облика; друге су имале неке интересантне шаре, треће нису имале сличне особине.

У поглављу књиге *Лепенски Вир* које се зове *Осмишљавање света*, Срејовић је описао ове фигуре и направио извесну њихову систематизацију. Значајан пасус у којем се та систематизација представља гласи:

Према ономе шта приказују и на који начин то приказују оне се могу сврстати у три групе: 1. фигуралне скулптуре моделоване у натуралистичком стилу, 2. скулптуре на којима су обликоване наизглед само апстрактне арабеске и 3. аниконичне и семи-аниконичне форме. (98)

У књизи *Лепенски Вир* нема индикација да је Срејовић био озбиљније информисан о основама семиологије као дисциплине; нигде, на пример, не помиње ни Сосира, ни Перса. Пада у очи, међутим, да се његова подела знакова у основи подудара са Персовом поделом знакова, по којој се сви знакови могу поделити на иконицке, индексне и симболичке знакове. Оно што Срејовић назива «фигуралне скулптуре» у пуној мери одговара Персовим иконицким знаковима; наизглед апстрактне арабеске одговарају Персовим индексним знаковима, а аниконичне фигуре одговарају симболичким знаковима. Све три врсте знакова он је у својој књизи коректно описао.

Треба почети од знакова које Срејовић назива „фигуративним скулптурама моделованим у натуралистичком стилу“ ако хоћемо да схватимо шта је знак уопште. У другој терминологији – то су Персови иконицки знакови. Најлакше је схватити шта је то знак ако имамо слику некога и нечега, па ту слику схватимо као његов знак. Фотографија Његошева није Његош, већ слика (знак) Његошеве личности. Иконицки знакови су прави знакови. Они се заснивају на пресликавању: њихово значење можемо познати по томе шта представљају. А да је нешто симболички знак, можемо знати тек у оквиру симболичког поретка, односно система знакова исте или сличне природе. Такође, индексни знак можемо препознати тек кад нешто што је сасвим природно схватимо као знак, или као део знаковног система. Срејовић је јасно видео да фигуралне скулптуре представљају одређене знакове. Али све скулптуре Лепенског вира нису се мо-

гле уврстити у фигуративне (иконичке) знакове. Неке од њих (које су симболичке природе) биле су ослобођене аналошке везе са оним што представљају; зато су ти знакови по природи симболички. Други су тако везани са оним што изражавају да се може поставити питање да ли су уопште знакови: то су они које Перс назива индексним знаковима, а Срејовић знаковима који само споља личе на арабеске а који нису арабеске. Једноставно речено: неки од тих знакова су прави (иконички, фигуративни); други су посве својевољни, могуће и произвољни; трећи су знакови условно: у систему других знакова.

Чињеница да Срејовић (вероватно) није знао за Персову поделу знакова, а да је ипак дошао до исте поделе знакова као и Перс, повољно говори о његовом открићу. Знаковне системе које је Перс откривао у развијеним цивилизацијама, Срејовић је открио у најстаријој познатој цивилизацији. Ови знакови, како испада по Срејовићу, имали су своју функцију у духовном животу човека Лепенског Вира. Та функција је различита од оне која је имала циљ да човеку Лепенског вира обезбеди биолошку егзистенцију. Биолошка егзистенција човека Лепенског Вира била је обезбеђена превасходно локацијом станишта и урбанизацијом насеља.

У осветљавању својих открића, Срејовић се показао као одличан херменеутичар. Тумачећи невербалне артефакте, он је показао да је човек Лепенског Вира имао и развијен духовни живот, такође и развијен религиозни живот и већ изграђену митологију; чак и нешто што би се могло назвати филозофијом живота.

У књизи *Лепенски Вир* у поглављу које се зове *Организовање простора* говори се о томе како је човек Лепенског Вира организовао своје насеље, како је градио своје станиште, како је градио огњишта и жртвенике. У изучавању ових тема, Срејовић се понашао као класични археолог. Али је он, својим коректним описима, дао довољно основа да се и други артефакти Лепенског Вира, а не само скулптуре, схвате као знакови.

Срејовићева истраживање је значајно јер је довело до открића целе једне старе цивилизације са развијеним знаковним системом, мада нема сачуваних вербалних знакова. Истраживач

се нашао у ситуацији да, и без вербалних знакова, у корену, у траговима, у материјалним артефактима, ишчитава истину о духовном и мисаоном животу човека Лепенског Вира. Та чињеница мења укоренење представе о односу језика и мисли.

СУПСТАНЦИЈАЛИЗАМ ЛЕПЕНСКОГ ВИРА

Један од аспеката у сагледавању логоса јесте онај који смо означили изразом супстанцијализам. Супстанцијалистичка оријентација у истраживању логоса тражи одговоре на два основна питања: прво је питање од чега је све настало, односно где је почетак свему, а друго је питање: шта је то непроменљиво у променљивом. Код старих Грка, предсократовских мислилаца, одговор на прво питање тражен је у покушају да се пронађе архе (прапочело); одговори на друго питање налажени су у настојању да се пронађе основна парадигма (ејдос, идеја).

Драгослав Срејовић није имао намеру да се бави филозофијом, односно њеном историјом. Али је он и нехотице давао релевантан материјал који се тиче филозофских питања, онога што се тиче архе и онога што се тиче природе парадигме (тј. Платонове идеје).

Архе

Ево два пасуса из одељка *Осмишљавање света* из Срејовићеве књиге *Лепенски Вир*, који неодољиво подсећају на трагање грчких предсократоваца за праначелом.

Велики облутак, постављен иза огњишта и усађен дубоко у тле испод пода, означава духовно средиште светилишта, а самим тиме и центар микро- и макро- космоса културе Лепенског Вира. Његов положај утврђен је одмах, при крају фазе Ia, али не и значење. Шта су све у првом тренутку становници Лепенског Вира хтели да искажу овом аниконичком формом, тешко је наслутити. Извесно је, међутим, да су постављањем облутка уз огњишта симболично пренета у кућу два основна елемента спољашњег света: камен и вода. Осим Сунца, чврста стеновита обала и брза река једине су трајне и делотворне силе у простору око Ле-

пенског Вира; из њиховог сталног додира настаје облутак који, за разлику од осталих облика, има јасно порекло и историјат. Овај камен који се креће не осећа се стога као део неживе материје, већ као једина форма у природи која је истовремено и жива и вечита. Снаге воде и свих бића која у њој бораве сједињују се у облутку са чврстином камена и силама живог света које он носи. Облутак с тога лако прераста у симбол; он је, у ствари, огромно јаје испуњено мноштвом енергије, бића или слика које теже да пробију танку спољашњу љуску, да се осамостале и да дођу на свет. Снаге овог симбола активно делују на појединце и данас. (141-142).

На сличан начин, исту тему о праначелу (како га је могао схватити човек Лепенског Вира), Срејовић је коментарисао поводом фигуралног (тј. иконичког) знака:

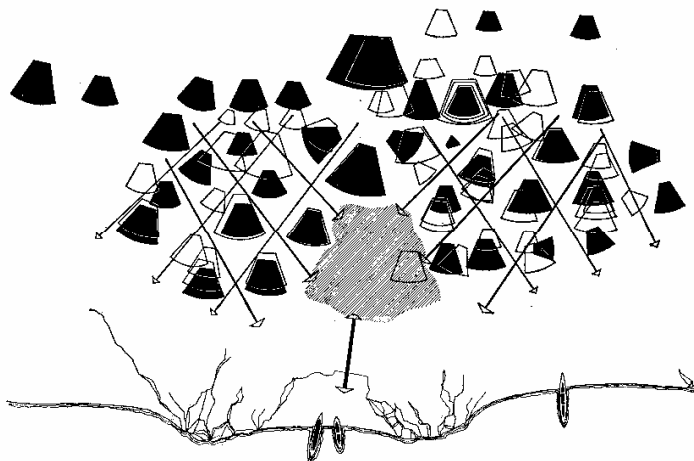
Скулптура постављена изнад главе покојника сахрањеног испод зачеља грађевине бр. 40 (фаза Ic) представља у ствари човека-рибу, а исти мотив приказан је и на скулптури која је откривена у средишту pročеља куће бр. XLIV (Лепенски Вир II). Пошто фигуралне представе из фазе Ib никад немају риболике црте, очигледно је да постоји одређена веза између покојника сахрањених у светилиштима и скулптура на којима је људски лик приближен изгледу рибе. Чини се да је дубље размишљање о смрти побудило ново интересовање за прошлост: првобитна концепција о настанку органског света из воде и камена јасније је формулисана, и то на тај начин што је риби, у општој генези дато хронолошки приоритетно место и најзначајнија улога. Тиме је утврђен не само почетак света, већ је омогућена и нека врста историјског мишљења, сагледана је цела прошлост, а у свести је формирано сазнање о бројним претходним генерацијама, о прародитељима и прецима. Ако је риба прво живо биће рођено из воде и камена, онда она мора бити и родоначелник целог људског рода. Ова ликовна идеја вероватно је образложена у прочељу светилишта куће бр. XLIV: риболика фигура фланкирана је скулптурама од којих једна приказује жену, а друга мушкарца, можда прамајку и праоца становника Лепенског вира. Међутим, ова „тријада“, која сугерише постојање посебног риболиког божанства у религији културе Лепенског Вира, настала је релативно позно. Она се вероватно развила из убеђења да су сви људи деца реке, односно потомци човека-рибе, или из једног

мита у коме вода, камен, облутак, риба, јелен и људска глава заузимају значајно место. (143)

Из онога што је Срејовић „прочитао“ у пронађеним артефактима испада да праначело за човека Лепенског Вира треба видети у води. Тај став за познаваоце историје филозофије није нов. Нешто слично је у својим сачуваним фрагментима говорио и Талес, најстарији познати грчки филозоф. Талес је живео у 7. веку старе ере. Он је, дакле, артикулисао ставове о којима имамо невербална сведочанства још код Лепенаца.

Логос као супстанција и парадигма

У поглављу *Организовање простора*, које се тиче урбанистичких и архитектонских решења Лепенског Вира, Срејовић је донео једну скицу насеља, насталу на основу снимака ископавања. Она представља слику једне од фаза у историји Лепенског Вира. То је ова слика.



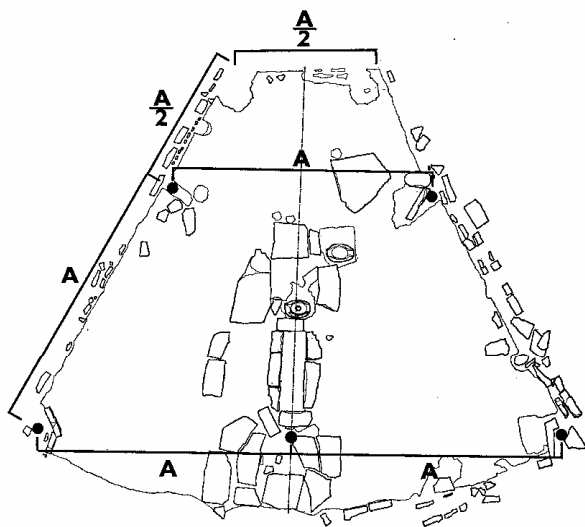
На слици има укупно 36 црном бојом означених „кућа“. Поред неких од њих су, необојено, означене и неке од других „кућа“ из ранијих фаза.

Голим оком се види да су ова станишта разних величина; да су скоро сва окренута у истом смеру и да су сва истог облика. То што се види голим оком Срејовић је у својим анализама и описао. Величина станишта је од 8 до 28 квадратних метара. Сва су окренута ка Дунаву који на том месту, источно од Лепенског Вира, тече правцем север-југ и сва су прављена према једном истом моделу. Модел чини трапез под углом од 60 степени са заобљеном предњом, дужом страном.

Филозофским језиком казано: све куће имају једну исту супстанцију. При томе израз супстанција треба схватити као оно што је битно и непроменљиво у небитном и променљивом. Супстанција је оно што је Присутно (Хајдегеров израз) у сваком од ових објеката. У основи сваке од кућа налази се, дакле, иста *идеја* куће (Платонов израз). Срејовић је архитекту и урбанисту Лепенског Вира називао генијалнима. Платон би сигурно констатовао да је овај архитекта, као демијург, градио свој архитектонски и урбанистички свет према *идејама*.

На питање: да ли у организацији насеља као целине има реда, односно, да ли у изградњи свих кућа има логоса, одговор је потврдан. Са таквим одговором сложио би се и Срејовић. (Ја само другачије изражавам његову мисао).

Као што је скицом представио насеље, Срејовић је једном скицом представио и једно од станишта („кућа“) Лепенског Вира. То је следећа скица:



Ова скица детаљније представља тлоцрт једног станишта. Срејовић је и овом скицом откривао природу модела и унутарњу организацију „куће“. Свако станиште је имало огњиште сазида-но у облику правоугла. На челу огњишта налазио се жртвеник са отвором у облику круга. Други елементи (нпр. «камени столо-ви») су били променљивог облика, а скулптуре (оне сада већ чу-вене, монументалне) нађене су у „кућама“ из одређених периода (не свих!) Лепенског Вира.

О чему сведоче ове скице? Оне сведоче о томе да постоје материјални знакови који потврђују да је човек Лепенског Вира знао шта је оно што ће касније бити названо *супстанција, модел, парадигма, идеја*. Он је био претходник не само Парменида, већ и претходник Платона. Парменид – то је онај грчки предсократо-вац који је тврдио да се у свету ништа не мења. Тај Парменидов став је још јасније елебориран код Платона. Јер, и по Платону, оно битно, идеја, не мења се; мењају се само одрази идеја, дакле оно што је небитно.

РЕЛАЦИОНИЗАМ АРТЕФАКАТА ЛЕПЕНСКОГ ВИРА

Логос као однос елемената станишта

Прва Срејовићева скица, она која представља урбану целину Лепенског Вира, показује неколико особина које се тичу логоса. Ово су Срејовићеви налази:

а) Насеље Лепенског Вира, представљено на слици, показује да је у његовом уређењу вођено рачуна о правцима комуникације. То су оне изукрштане «улице» чије је правце Срејовић означио стрелицама.

б) Сва станишта су била окренута Дунаву,

в) Сва станишта су била окренута ка истоку, ка излазећем сунцу.

Све ово што смо рекли потврђује да је било логоса (у значењу реда) у односу човека према околини и према свету у којем живи, као и према другом човеку.

Сличне односе показује и друга овде пренета Срејовићева скица. Она показује да је у трапезоидном облику станишта садржана и *симетрија* (два дела станишта су на симетричан начин истоветна). Такође, она показује да је у постављању бочних линија станишта поштована и *пропорција*: једна и по дуж чини ту као и другу бочну линију. Равнострани троугао, који је уграђен у станиште, засечен је по трећини оних симетричних дужи. И у томе је поштован принцип пропорције. Исти принцип је поштован и кад су грађена огњишта. Она су грађена у облику правоугаоника, у односу 1:2, 1:3 или 1:4.

Претходни налази следе као закључци изведени на материјалу који је археолог могао да сними. Они су у највећој мери потврђени на основу конкретних истраживања. Сва ова открића тичу се онога што је археолог могао да нађе на земљи у виду остатака. Станишта су, међутим, имала и свој надземни део. Срејовић је и тај део реконструисао. За ту реконструкцију је карактеристичан начин на који су греде углављиване у под и повезиване на врху, на „кровном делу“. То је чињено на начин *хармоније*. Израз *хармонија* употребљен је овде у значењу које му је

дао Лаза Костић, а Костић је то значење ишчитао из грчког језика, од Хомера, где реч хармонија значи брвно, тј. означава начин на који се гради брвно: усецањем једне греде у другу.

Круг, трапез, симетрија, пропорција, хармонија, као обележја станишта Лепенског вира, и ред у њиховом распореду – то су све изрази који, упркос различитости, указују на нешто битно: на супстанцију која је поштована при градњи ових станишта, и на ред којим су појединачна станишта међусобно организована. Кратко речено, у цивилизацији Лепенског Вира било је логоса. Оно што је као невербална мисао о геометријским облицима већ постојало у Лепенском Виру, то ће се у вербалном облику појавити у Платоновом Дијалогу *Теет*.

Ова анализа археолошких налаза Лепенског Вира показује да је и Питагора имао претече; да су те претече поштовале логос до кога ће тек он доћи. Али ова анализа потврђује да се логос може схватати и у једном од главних значења које данас израз логос има: у значењу ред, поредак, закон, мера, симетрија, хармонија.

Логос као однос човека и света

Приликом реконструкције станишта Лепенског Вира Драгослав Срејовић је морао да издвоји више геометријских облика. То су: *круг, угао, троугао, трапез, правоугаоник*. Ти облици, у својој савршеној форми, нигде се не могу наћи у природи. О њима можемо да говоримо само као о апстракцијама (идеалитетима) које су садржане у конкретним артефактима.

Круг је садржан у свим жртвеницима, јер су сви жртвеници кружног облика. На питање зашто је то тако, задовољавајући одговор може нам дати Аласова теорија пресликавања. Између жртвеника, на самој средини „куће“, чија је горња површина увек исклесана у облику круга, и Сунца које Лепенац свакодневно види, постоје битне разлике. Али постоји и језгро сличности. То је његов облик. Правећи жртвеник у облику круга у свом станишту, Лепенац је уносио у њега, на симболичан начин, извор живота. Овом ставу не противрече ни тумачења која у жртвенику виде слику пупка. У оба случаја он је слика круга.

Из спољнег света Лепенац је у своју «кућу», и у њен сам облик, унео и други битан геометријски облик. То је *угао*. Постоји једно брдо на румунској страни Дунава, које је становник Лепенског Вира често могао да види. Ивице тога брда су тако окомите да се њихова визура јасно оцртава у облику слова Λ , рецимо у облику угла од четрдесетак степени. Куда год је погледао према планинским венцима, Лепенац је увек могао да види како планински венци заклапају извесне углове. Као што је могао да уочи круг, тако је Лепенац могао да препозна и угао.

У сталном додиру са спољним светом, човек Лепенског Вира је често могао да се среће са два основна геометријска облика, са кругом (Сунце, Месец) и са угловима. Та два геометријска облика су, међутим, дијалектички повезана. Круг се састоји од 360 углова. Сваки унутрашњи угао подразумевао је и свој комплементарни додатак, спољашњи угао. Спољашњи и унутрашњи угао увек су морали да заклопе круг. Ако је круг могао да симболизује целину, унутрашњи угао је могао да симболизује део те целине, нешто појединачно, индивидуално.

Сви други геометријски облици изведенице су из односа круга и угла. И они су најчешће били створени тако да представљају нешто пресликано из света са којим се Лепенац сусретао.

Ја сам дуго мислио да је облик основе куће-храма у виду трапеза настао путем пресликавања облика Ћердапске клисуре: две косе окомите линије завршавале су се на равној површини воде Дунава, горе спојене закривљеном линијом небеског свода. И даље ми то изгледа уверљиво. Међутим, Живојин Андрејић, који је из мог текста о Лепенском Виру прихватио логику пресликавања Михаила Петровића Аласа, обратио је пажњу на други модел за основу лепенске «куће». Он је своју пажњу усмерио ка брду Трескавац, са друге стране Дунава, баш насупрот Лепенског Вира. То брдо током дана више пута мења изглед, зависно од временских прилика и положаја Сунца, али увек доминира пределом. Лепенац га је могао доживљавати и као свето брдо. На фотографији брда Трескавац Андрејић је повукао линије које обележавају контуре брда и добио је нешто сасвим слично трапезоидном облику „куће“ Лепенског Вира. То, другим речима, значи да је Лепенац у основи своје „куће“ могао да прслика об-

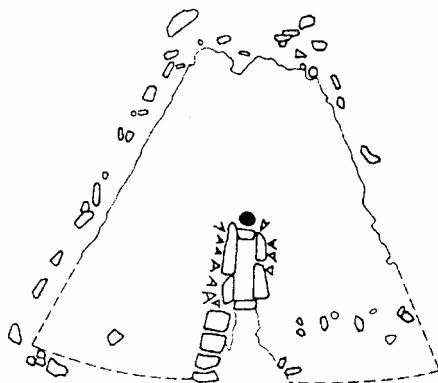
лике брда Трескавац, као што је могао да преслика и облик пресека Ђердапске клисуре. И облик *правоугла* Лепенац је могао уочити у спољашњем свету. Аналогна веза између нечега виђеног у спољашњој стварности и облика станишта које је сам градио, успостављена је на основи феноменологије пресликавања. Човек Лепенског Вира се преко ових облика укључио у свет који га окружава.

Геометријски облици не морају, међутим, да буду схватани само као геометријски облици, као геометријски појмови; могу да буду схватани и као знакови. А знакови се, по дефиницији, схватају као нешто што представља нешто друго.

Археолог Срејовић је сасвим јасно и опредељено монументалне скулптуре Лепенског Вира третирао као знакове. Помоћу ових знакова он је тумачио унутрашњи свет Лепенца, пре свега његову митологију и његову религију.

Створила се, међутим, једна баријера коју Срејовић није могао да савлада. То је појава извесних геометријских облика, односно знакова, који су се налазили око огњишта у кући Лепенског Вира. Срејовић је у *Лепенском Виру* донео и фотографију и скицу тих облика и знакова. То је ова фотографија и ова скица:





Фотографија и скица илуструју исто: облике и знакове распоређене око огњишта. Те геометријске облике Срејовић је називао „загонетним троугловима“. Чинио је тако јер није на убедљив начин могао да протумачи њихову сврху.

Радивоје Пешић, који је схватио значај открића Лепенског вира, видео је ове геометријске облике као словне знакове. Он их је тако и третирао и јасно идентификовао: Λ , Δ , Λ . На основу ова три словна знака реконструисао је могући *Буквар Лепенског Вира*. Буквар се састојао од постојећих знакова и комбинација које они омогућују – укупно 48 словних знакова. Потврду да су такви знакови могли постојати нашао је у артефактима Винчанске цивилизације која је настала неколико хиљада година после лепенске а на истом подручју. Пешић је нашао да у винчанској цивилизацији постоји већ развијено писмо. Називао га је *винчанско писмо* или скраћено *винчаница*. Затим је потврдио своје открића да је винчанско писмо једнако са писмом, азбуком, елементом, старих Етрураца. Његова открића су направила прави преврат у мишљењу о постанку писма. Показало се да, на овом ступњу научних сазнања, порекло писма не треба везивати за Месопотамију или Египат, већ за Лепенски Вир и Винчу. По Пешићу су најпре настали знакови Лепенског Вира, па елемента (тј. азбука) винчаница која је једнака са етрурчицом, а затим сва

друга алфабетска писма. Са винчаницом и етрурчицом разне азбуке имају доста заједничких елемената. Са рунским писмом имају заједничка 4 словна знака, са феничанским 7, са грчким 9, са српском ћирилицом чак 20.

Пешић и Срејовић, међутим, нису нашли прави кључ за објашњење постанка и природе првих знакова у функцији писма. И Пешић, као и Срејовић, називао их је «загонетним троугловима» и ту су направили очигледну грешку. Само за један од наведена три знака може се рећи да је троугао. То је знак Δ. Други знак, Λ, јесте угао, а не троугао, а трећи, Α, комбинација је троугла и два угла. Зато је исправнији је став да је у основи сва три знака угао, а не троугао. Круг и угао, као део или исечак круга, основни су елементи у конструкцији темеља куће Лепенског вира. Тек кад се проблем тако разреши, тј. тек кад се угао издвоји као основни геометријски облик који се налази у основи словног знака, могуће је решити проблем. Ако се тако поступи, мора се рећи да је знакова (словних) у Лепенском Виру укупно пет а не три. Јер, осим три знака, која је издвојио Пешић, као знак треба урачунати и круг (са жртвеника) који је још старији и јавља се у ранијој фази лепенске куће. У том случају, имамо четири, а не само три знака. Осим тога, знак Λ (ћирилицом слово л) кад се преокрене, односно гледа са супротне стране – даје знак V (латинично слово). Кад се исти знак постави водоравно као < или >, добије се знак који се среће у другим писмима (рецимо, у етрурчици). Лого садашње београдске телевизије „Авала“ сачињен је на основу разних положаја једног угла; овако: ΛVΛΛΛ. На основу четири, односно пет или шест словних знакова Лепенског вира у облику угла (како их схватимо), комбинацијом елемената и њихових положаја, могуће је прићи реконструкцији настанка алфabetских система као што су винчаница или србица, етрурчица, грчко писмо, латиница, ћирилица, глагољица.

Ако се угао (а не троугао) схвати као основни елемент у обликовању алфabetских знаковних система, онда је могуће на исти начин, помоћу угла као основног елемента, протумачити настанак и обликовање тзв. арапских бројева, односно цифара којима се бројеви означају.

Да дођем до сазнања о томе како су могле настати арапске цифре мени је омогућио један руски емигрант у Немачкој, Борис Шапиро, песник и предавач на неком техничком факултету у Регенсбургу. Спријатељила нас је заједничка тема, Пушкин. На моју опаску да сам у Пушкиновом музеју у Петрограду, на писниковом радном столу, видео превасходно неке рачуне и рачунања, са арапским цифрама, он ми је испричао како су у Пушкиновим хартијама нађени облици којима се практично реконструирале настанак арапских цифара. По Шапироу, Пушкинова реконструкција овако изгледа:



1 2 3 4 5 6 7 8 9 0

Цифре су обликоване тако да представљају број углова: у цифри 1 - један угао, у цифри 2 - два угла, 3 - три угла, 4 - четири угла, 5 - пет углова, 6 - шест углова, 7 - седам углова, 8 - осам углова, 9 - девет углова и, најзад, 0 - знак без углова.

Бројеве ретко када можемо срести онако како су горе оцртани. Обично их срећемо исписане на стилизован начин, са обликом линијама. А кад се испишу само правим линијама, открива се да је у конструкцији тз. арапских цифара поштована логика збрајања углова.

Можемо отуда да закључимо: два система знакова, алфабетско писмо и цифре бројева од 1 до 9 заснивају се на открићу угла, као основног продуктивног геометријског облика. Овај закључак још више оснажује Пешићеву тезу о пореклу алфабетског писма. Пешић је логиком винчанице и етрурчице успоставио везу са познатим алфабетским писмима: феничанским, критским, грчким итд. Такву логику, кад је у питању знаковни систем арапских цифара, граматолози нису констатовали. Но и без њиховог доприноса могуће је тврдити да је логика

збрајања углова довела до обликовања цифара, које су (колико се засад зна) по пореклу индуске, а не арапске.

Откуда они „загонетни троуглови“

Од више геометријских облика, који се у стаништима Лепенског Вира појављују као знакови (О, Λ , V, Δ , A), за прва три можемо да кажемо да су пресликана из природе, а за остала два да су конструкције, односно комбинације.

Одговори на питање откуда баш ови знакови, а не неки други, садржани су већ у самој реконструкцији станишта Лепенског Вира, за коју је основни материјал пружио Срејовић.

Почињући да прави станиште, Лепенац је морао да се послужи шестаром (тј. кочићем и канапом) и прво што је учинио јесте да опише круг, дакле знак без углова. То је, у систему арапских цифара нула (О), а у систему алфabetског писма слово О.

Друго што је морао да уради, то је да сачини угао. Преносећи дужину полупречника круга на две тачке на кружној линији, и повезујући те тачке са центром, добио је угао. То је онај угао у облику слова Λ , односно V.

Повезујући, затим, правом линијом две тачке на кружној линији, заједно са већ исцртаним линијама угла, добио је троугао, тј. грчки знак делта.

Најзад, издвајајући само теме угла хоризонталном линијом, добио је знак A.

Ништа се, дакле, у знаковном систему Лепенског Вира, који се доводи у везу са словним знаковима, није десило произвољно и мимо градитељске праксе. У конструисању свих знакова било је логоса и праксиса.

(Знатно опширније о овим проблемима и виђењима писао сам у књизи *Српска писма* (2006, у њеном првом делу које се зове *Алфabetска писменост*).

ЛОГОЦЕНТРИЗАМ ЛЕПЕНСКОГ ВИРА

Човек Лепенског Вира као део организоване заједнице

Као што је био део организованог насеља, у којем је имао своје место, човек Лепенског вира је био (морао бити) део организоване људске заједнице. Он је морао да се удружује са другим људима да би скупљао и чувао храну, да би подизао кућу, да би сахрањивао своје мртве. Чим се каже да је човек био део организоване људске заједнице, ма како у повоју, и ма како неизграђене, самим тиме су се отварале неколике могућности које ће бити карактеристичне бар за неколико дисциплина које ће се касније развити: за политикологију, социологију, економију и етику. Све би те дисциплине могле понешто да кажу о човеку Лепенског Вира као делу организоване људске заједнице. *Homo politicus, homo economicus, homo ethicus*. Човек Лепенског Вира стварао је и извесне предмете који су у наше време доживљени као уметнички. Он је дакле био и *homo aestheticus*.

Срејовићев приказ живота људи Лепенског Вира, указује, међутим, на још нешто битно. Он човека Лепенског Вира приказује и као *homo religiosus*. Срејовићева археологија је убедљиво показала да човек Лепенског Вира има два центра: један је центар у његовој „кући“, на самом жртвенику, односно у простору иза жртвеника који Лепенац обликује постављајући три скулптуре у облику троугла.

Други центар Лепенца налази се у средишту самог насеља. Реконструкције су показале да се у средишту насеља увек налази највећа „кућа“ и (релативно велика) пољана испред ње. Та два центра производ су логоцентричке мисли Лепенца. Они су доказ да је Лепенац имао у виду и трећи центар, који трансцендира и његово станиште и насеље. Тај центар је Сунце које представља средиште космоса.

Поруке Лепенског Вира

Најстарији грчки филозофи живели су од 7-4. века пре нове ере; то је доба старо мање од три хиљаде година. Откриће

Лепенског вира показало је да је далеко пре грчке цивилизације, 4-5. хиљада година пре овога грчког доба постојала једна старија цивилизација у Подунављу и на Балкану, сасвим близу подручја старогрчке цивилизације. Од ове старије цивилизације, на овом подручју, нису остали вербални трагови. Али су остали материјални докази о њеној природи и њеним достигнућима. Откривалац ове цивилизације, Драгослав Срејовић, прецизно је описао своје налазе у књизи *Лепенски Вир* (1969) а затим и у другим књигама. Његова открића показују да су стари Грци, а поготово грчки мислиоци, имали у тој цивилизацији велике претече. Једног од таквих претеча Срејовић назива „великим архитеком“ лепенске цивилизације. Срејовићева открића су вишезначна. Нарочито су значајна она која се тичу митоса Лепенског Вира. Пошто нас превасходно овога пута интересује логос, само ћемо на та открића обратити пажњу. Срејовић је открио да су у најдубљем слоју до којег је својим ископавањима доспео, у Прото Лепенском Виру, сва станишта била обликована у виду круга (вероватно слично индијанским шаторима). Али је у слојевима које је означио као Лепенски Вир I, II, III, доспео до сазнања о основним геометријским облицима: углу, троуглу, квадрату, правоуглу, трапезу.

Питагора, Еуклид, али и геометри 17-18. века, и каснијих времена, имали су, дакле, своје велике претке у архитектама и геометрима Лепенског Вира. Њима се зато треба враћати да се не би погубили конци у завојитим путевима историје људске мисли.

У том смеру упућује и један став из *Филозофије језика* Мухамеда Филиповића:

Прва предност геометрије над дотадашњим физичким и метафизичким мишљењем и методом дедукције из чистих принципа мишљења који одговара том схватању, који владају у антици и схоластичкој мисли, била је у томе што геометрија своје истине демонстрира и показује као очигледне, не доказујући их спекулативно и на темељу дедукције, као што су то радиле друге знаности, па и сама алгебра, односно аритметика. (1987:157-158).

Овај цитат потиче из одељка *Емпиризам и рационализам у схватању језика*, који се односи на филозофску мисао 17-18. века. То је било и доба у којем се посебно развијала геометрија. У то доба рађају се и идеје о стварању симболичког језика. И ова оријентација у мишљењу модерног човека има корене у цивилизацији Лепенског Вира.

Логос и графија Лепенског Вира

Навешћемо сада и једно мишљење о могућој вези између геометријских облика нађених у Лепенском Виру, схваћених и протумачених као графеме, са српским језиком. То тумачење је донела Вера Милосављевић у тексту *Логос и графија Лепенског Вира* (прештампан је у њеној књизи *Чувари имена*, 2004). Ауторица је посебно обратила пажњу на графеме Г и Л које се у више архајских писама (винчанско, етрурско, венетско, феничанско, старогрчко) и пишу и изговарају као и на српском. „Два поменута гласа и слова имају важну, носећу функцију у неким кључним речима српског језика, које су опет незаобилазне у опису станишта Лепенског Вира. (...) Те карактеристичне речи, значајне за ово разматрање, јесу: *лог*, *угао* (у старом српском: *угал* или *угол*), *глагол*, *глава*“ (149). Прву од поменутих речи, *лог*, коментарисала је овако:

Основно значење речи **лѡг** јесте: станиште, лежиште, седиште. У другом издању Вуковог *Српског рјечника* реч **лѡг** преведена је на немачки као *das Liegen* и на латински као *cubitus*. Ови преводи су веома прагматични и не изражавају све значењско богатство српске речи. Академијин *Речник српско-хрватског народног и књижевног језика* дефинише основно значење речи **лѡг** као: 1. легало (животиња) 2. лежај, постеља, 3а. смештај, распоред земљишних слојева, 3б. лепо прилегање (камена) на оне испод њега (што би се могло изразити појмовима сложај, слагање, углављивање). Овај речник наводи још једну реч истога корена која гласи **лѡга** са различитим значењима: скровиште за животиње или склониште за људе, лежај (постеља) али и: боловање, односно дуго лежање у постели. **Лѡга** значи и: пасмина или раса. **Логов** се зове млади коњ који се привезује да каска уз коња који вуче запрегу.

Лексема лђг је веома честа у творби сложених речи. Она је једна од оних носећих речи у српском језику помоћу којих се граде многобројне изведенице различитих значења. Овде се не наводе многобројни називи научних дисциплина почев од археологије и биологије до стоматологије, фармакологије, феноменологије и других које су преузете из грчког и латинског језика. У обзир су узете само оне изведенице од речи лђг које означају појмове, радње и својства, битне за српски језик као систем.

Од именице лђг изводи се глагол ложити. Реч ложити била је доскора незаобилазна у свакодневном животу. Ложило се у сваком људском станишту од времена изума ватре до проналаска и широке примене електрицитета. Ложити и лђг асоцирају и на огањ и на огњиште. Огњиште у српском језику је симбол за људско станиште што је иманентно и значењу речи лђг. Лексеме огањ и лђг блиске су и по звучању. Већина изведеница од речи лђг настале су додавањем различитих предлога. Прва по азбучном реду је именица брлог и глагол брложити. Следи: вртлог, вртложити. Глог, гложити (се). Залог, залагај, заложити, залагати. (Већина ових глагола могу да буду и повратни као: залагати се, итд.). Излог, изложити, излагати. Налог, наложити, налагати. Облог, обложити, облагати. Одлагати, одложити. Парлог, (за)парложити. Подлог, подлога, подлагати, подложити. Полог (у смислу: 1. јаје које се ставља кокошки носиљи у гнездо да зна где треба да снесе; 2. земљиште) положити, полагаати. (Већина ових глагола има најразличитију употребу. На пример: полагаати испит или рачун и полагаати храну стоци.) Предлог, предложити, предлагати. Разлог, разложити, разлагати. Слог, слога, сложити, слагати. Талог, таложити, сталожити. Улог, уложити, улагати. Од ових изводе се даље именице типа: улагач, предлагач, ложач итд. и глаголске именице као: полагање, улагање, затим, придеви: положен, сталожен итд. Корен лог имају и речи: положај, положеник, положајник (у којима је палатализацијом г прешло у ж, као и у другим таквим случајевима). На исти начин постала је и реч ложа. Али, од корена лог, уз замену гласа г гласом к (услед једначења по звучности) настала је и именица локва (воде или крви) – место испуњено течносту, затим, глаголи локати; подлокати (у смислу ждерати, халапљиво пити; водом поткопавати). Ту су и именице ложница (постеља) ложица (жлица, кашика) које такође имају у основи лог. А да ли је реч логор (логоровати, логораш)

настала од српског лог или од немачког Lager, како мисле неки наши лингвисти, око тога се не треба спорити. Наведена изворна значења речи у српском језику са кореном лог, која проистичу из народног живота, уверљиво указују на старост лексеме лог. Карактеристика наведених значења је да она, у већини, означавају место. Но, није реч о било каквом месту него него о једном конкретном, важном месту које је, у одређеном контексту, главно. Зато би име лог сасвим одговарало као вербална ознака за станишта или куће у археолошком насељу Лепенски Вир. А именом логор могла би се означити целина насеља.

Мноштво значења речи лог и њених изведеница у српском језику јасно и убедљиво указују на везу са грчком лексемом логос. Могуће је да *логос* потекао из српског језичког система и да су Грци ову реч, без карактеристичног суфикса за грчки језик, преузели од Срба (тачније: од Прото-Срба). Ако неко не буде сагласан да ту реч схвати као изворно српску, моћи ће јој наћи корене у староевропском језику. Светислав Билбија је, у књизи *Староевропски језик и писмо Етрураца*, каже да је такав језик постојао, али да је он био, бар са 80%, старосрпски.

Проблем о којем говоримо није нов. Са њим се суочила још Олга Луковић-Пјановић у својој докторској тези на француском језику посвећеној пробему правде (*δίκη*) у Софокловим и Еурипидовим трагедијама (1969). Олга Луковић је показала да грчка реч дике није била само старогрчка. Та реч је веома присутна у српском и у другим словенским језицима. То исто се, очигледно, показало и на примеру речи лог/ос (*λόγ-ος*). Ова реч, у свом скраћеном облику, као лог, са веома великим творбеном функцијом и репродуктивном моћи, сведочи о својим дубоким коренима у српском језику. Речи са кореном лог у грчком језику је несравњено мање.

Традиционални став да све потиче од Старих Грка, па и реч логос, доведен је у овом случају у питање. Отворена је могућност да се мисли да реч логос има старије и дубље корене од грчке цивилизације. Откриће Лепенског Вира, као и све што из тога открића следи, налажу да се проблем схвати озбиљно и да се традиционални ставовови о овом проблему преиспитају.

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Обнављање логоцентризма – то није нека пројекција која тек треба да се оствари у будућности. Идеја логоцентризма није никад била сасвим одсутна из европске мисли. Али је била скрајнута, потиснута.

Од две велике могућности које су човеку биле понуђене крајем 19. века: једне коју је нудила Ничеова мисао, и друге коју је нудила мисао Достојевског, задуго је била предоминантна оријентација која се наслања на Ничеа. Поготово је тако било у Русији. Димитрије Калезић у студији *Руска филозофија у 20. вијеку* (Филозофски годишњак, Бања Лука, бр. 2/2004) говори о једном броду који је, пред победничким револуционарима, одвео из Русије највећу памет овога народа. Руски мислиоци, настављачи Достојевског у емиграцији, мало ће коме нешто озбиљно значити. У Русији су њихова места заузели филозофи друге оријентације. А управо у првој земљи социјализма остваривала се Ничеова идеја натчовека у виду и преко култа личности. Мораће да прође време да се реконституише и потврди мисао следбеника Достојевског. Имена које Калезић наглашено помиње су: Солловјов, Лоски, Вјечеслав Иванов, Трубецки, Шестов, Флоровски, Булгаков, Карсавин, Зјенковски, Берђајев. А то нису сви мислиоци које би требало имати у виду.

По оријентацији, по основним карактеристикама, овим руским мислиоцима треба придружити и двојицу Срба: Николаја Велимировића и Јустина Поповића, поготово овога другог. Николај је био више теолог и беседник; Јустин више теолог и филозоф. И они спадају међу најзначајније настављаче Достојевског. Можда је Јустин Поповић и стварно његов најзначајнији настављач. Осим израза боготражитељи, за ове настављаче Достојевског би одговарао термин истинотражитељи, још прецизније, трагаоци за логосом. Поготово би Јустина Поповића требало схватити као логотражитеља.

Јустин Поповић као догађај

Млади богослов Благоје Поповић, родом из Врања, који је у монаштву добио име Јустин, имао је срећу, да га као талентованог младића за време Првог светског рата српска влада пошаље у Русију на школовање. Због Октобарске револуције морао је да оде из Русије. Послали су га, затим, у Енглеску, у Оксфорд. Тамо је урадио докторску тезу. Али теза није била прихваћена: у тези је млади српски теолог одвећ заступао истину православља, а оштро је критиковао римокатоличанство и протестантизам. Исту тезу, под насловом *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*, објавиће по повратку у Београд 1923. Докторираће 1926. у Атини, на грчком језику, тезом о св. Макарију Александријском. Веома рано признат је као један од најобразованијих српских теолога. Између два светска рата постао је професор Теолошког факултета у Београду. У то време написао је први део *Догматике*; други и трећи део написани су после рата. Ова књига је једна од најцењенијих књига те врсте у хришћанском свету.

Други чин живота и делања оца Јустина Поповића сасвим је другачији од првог. Нове комунистичке власти су га одмах уклониле са Теолошког факултета. Професор Јустин Поповић се након тога настанио у једном од мање познатих манастира у Србији, у манастиру Ћелије код Ваљева. У овом манастиру он је проживео најплодније године свога рада. Овде је написао и своје животно дело: *Житије светих* у 12 томова, за сваки месец у години. Ниједан хришћански народ нема тако обимно дело о животима светаца.

Слава Јустина Поповића порасла је нарочито после његове смрти 1979. године. Већ више година, манастир Ћелије издаје укупно дело Јустина Поповића у две серије. Једну, у 12. књига, која је у целини двапут издата, чине поменута *Житија светих*. Другу серију („црвену“ по боји корица) чине његова теолошка и филозофска дела у 30 књига. Међу њима и његови радови који спадају у херменеутику светих јеванђеља, затим књиге молитава, беседа и проповеди. Дело аве Јустина импресионира својим обимом. Има познавалаца његовог дела који кажу да је ава Ју-

стин „дарован српском народу“. Нећу погрешити ако кажем да је он једна од највећих личности у српској историји.

Јустин Поповић није самоникао. Он је израстао из дуге историје Српске православне цркве, али и из српске културе. Бар један српски мислилац, кога вероватно никад није цитирао, Божићар Кнежевић, ипак је присутан у његовој мисли. Ја сам код њега налазио и трагове мисли Лазе Костића.

Ава Јустин је међу делатницима Српске православне цркве имао једног великог претходника: св. владика Николаја Велимировића. Говорио је о њему као о највећем Србину после Светог Саве. Николај и Јустин су две оделите личности, али могу се схватити и као два чина једног истог догађаја. Њих је животна судбина повезала. Манастир Ћелије налази се свега десетак километара од Лелића, родног места владике Николаја, где је Владика подигао лепу цркву у спомен својих родитеља; и где се чувају његове мошти после преноса из Америке. За владика Николаја се говори да је један од највећих црквених писаца свих народа и времена. Исто се већ говори и за његовог наследника Јустина. Први је већ проглашен за свеца; питање је дана када ће бити канонизован и св. Јустин. Његов гроб, у Ћелијама, одавно је постао место ходочашћа.

Владика Николај и Јустин Поповић баштиници су православне духовности уопште, руске православне мисли Достојевског, а посебно српске светосавске традиције. Владика се на Достојевског надовезивао у списима о теодулу и свечовеку; Јустин је настављао његову мисао у својој докторској тези, али и свуда касније, у својим теолошким и филозофским делима.

Величина Јустиновог укупног дела не може се објаснити без истицања доприноса сестринства манастира Ћелије. Ове врне монахиње спознале су да међу собом имају генија, или великог Божјег угодника, правог Богочовека. Схватиле су да им је Богом одређено да омогуће да ава Јустин до краја испуни и доврхуни своје дело. Игуманија Манастира, мати Гликерија, била је најближа помоћница великом духовнику. Она му је стварала неопходне услове да дело доврши. После његове смрти она се постарала да се његово дело објави. Постала је, као и манастир,

део великог догађаја који собом представља живо дело Јустина Поповића.

Али и ава Јустин је благодатно деловао на личности које су га походиле и помагао им на путу обожења. Међу младим теолозима четворици је поклонио посебну пажњу. То су, касније, митрополит црногорско-приморски Амфилохије, епископ херцеговачки Атанасије, епископ рашко-призренски Артемије и епископ новосадски и бачки Иринеј. Српска православна црква оснажена је делом аве Јустина.

Јустин Поповић као писац, херменеутичар и филозоф

Јустин Поповић је највише познат као теолог. Његова *Догматика*, у три књиге, незаобилазна је литература у богословским студијама. Млади богослови уче се и на другим његовим делима. За црквену књижевност, па и за српску књижевност уопште, нарочито су значајна његова житија светаца. Он је настављач велике традиције старе српске житијне књижевности. Та књижевност се, после много деценија сумњи и истраживања, све више сагледава и изван оквира унутарцрквене употребе, као уметничка књижевност. Још се, на жалост, не практикује да се у студијама књижевности уз највеће српске писце 20. века, као што су Бора Станковић, Андрић, Црњански, Меша Селимовић, изучавају, као књижевне творевине, и поједина дела владике Николаја и оца Јустина. Хвале вредно је уношење њихових текстова у поједине антологије и њихова обрада у магистарским и другим радовима од стране младих научних радника на пољу проучавања књижевности.

Тридесетак година на Филозофском факултету у Новом Саду предавао сам херменеутику (у другој терминологији – тумачење књижевних текстова). Та дисциплина је у нас била позната по представницима загребачке филолошке школе (Шкроб, Флакер). Временом сам уочио да је ова школа само наставила немачку интерпретацију текста. Затим сам схватио да се у нас на сличан начин херменеутиком бавио још крајем 19. и почетком 20. века Богдан Поповић. А онда сам открио и да се тим послом још пре њега бавио Никодим Милаш. У ствари, све је почело

Номоканоном Светог Саве који је први српски херменеутичар којим се можемо поносити. Најзад сам спознао да је врх српске (и не само српске) херменеутике Јустин Поповић. Његова тумачења светих јеванђеља су ненадмашна.

Оца Јустина сам почео да примам претежно као филозофа. У филозофским лексиконима, у прегледима српске филозофије, Јустин Поповић је, као филозоф, маргинализован. Обично га представљају сасвим укратко, понегде га само помињу, а негде ни толико. У овој мојој књизи, *Обнова логоцентризма*, посвећеној филозофским темама, чији је овај текст део, на Јустина Поповића се гледа превасходно као на филозофа.

Филозофско дело Јустина Поповића

Јустин Поповић био је један од оснивача Српског филозофског друштва (1936). То значи да је он себе сматрао и филозофом. У његовом огромном делу тешко је издвојити оно што је превасходно филозофско од оног што је превасходно теолошко. Па ипак, бар четири његове књиге могле би се издвојити као филозофске. То су: прва његова докторска дисертација *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (1923), па иста та књига прерађена и објављена 1940. године под насловом: *Достојевски о Европи и Словенству*, затим *Светославље као филозофија живота* (1953) и *Филозофске урвине* (1957). Књига *Филозофске урвине*, иако објављена 1957. у иностранству, састављена је од текстова који су претежно настали и били објављени између два светска рата. То значи да је она, фактички, друга по реду филозофска књига Јустина Поповића. Тим редом вреди је и читати да би се уочио развој његове мисли.

Две књиге Јустина Поповића, у чијим се насловима помиње Достојевски, у ствари су једна иста књига, само прерађена и допуњена. Осим у књигама о Достојевском, аутор је и у другим двама филозофским књигама говорио о сличним идејама и износио сличне ставове. Синтеза његове укупне филозофске мисли јесте *Светосавље као филозофија живота*. Читалац ће најбоље схватити овога филозофа ако прочита све четири његове филозофске књиге. А ако би морао да бира једну, онда би то била

књига *Светосавље*: она чини сажетак укупне филозофске и теолошке мисли Јустина Поповића.

У овој филозофској књижици Јустин Поповић је мисао светосавске традиције, мисао Достојевског и властиту мисао, представио као једну и означио ју је као светосавље. Свети Сава је свакако појава старија од Достојевског. Сам Јустин је изникао из светосавских корена. Својом књигом он је изразио јединствену структуру ове оријентације мишљења.

Логос - окосница јединства филозофске и теолошке мисли

Трагање за логосом, мишљење логосом, било је основа античке грчке филозофске мисли. Логос је био и основна преокупација хришћанске теолошке мисли. Те две мисли су се отуда преплитале. О томе сведочи и књига Драгољуба Драгојловића *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма* (1998). Неоплатонизам и неоаристотелизам смењивали су се у историји хришћанства. Био је један тренутак кад су се хришћански Логос и филозофски логос нашли у пуном јединству. То се десило у Хегеловом филозофском систему. Хегел је извориште свих решења нашао у Апсолуту. Апсолут је Хегелова конструкција, а он је по садржају нешто у основи исто као и Логос (односно Бог). Чувена је Хегелова реченица: „Све умно је стварно; све стварно је умно“. Та реченица је карактеристична за садржај Хегелове филозофије. Њена је основна карактеристика – панлогизам.

Јустин Поповић се, колико сам запазио, нигде не позива на Хегела. Али он са њим има нешто битно заједничко. То је Логос као основно полазиште. Обојица полазе од тога основнога појма. Хегел је, упркос чињеници да полази од Логоса увек у основи филозоф. Јустин Поповић, иако полази од појма који је и теолошки и филозофски, увек је у основи теолог. Ава Јустин, међутим, има и једну димензију ретку код теолога. То је филозофска димензија.

Јустин Поповић је сигурно један од најдоследнијих панлогиста после Хегела. Логос је, на још видљивији, истуренији начин истакнут у основи свих његових решења.

То се нарочито јасно показује у његовој књизи *Светосавље као филозофија живота*. Шест поглавља ове књиге имају ове наслове: *Светосавска филозофија света, Светосавска филозофија прогреса, Светосавска филозофија културе, Светосавска филозофија друштва, Светосавска филозофија вредности и мерила, Светосавска филозофија просвете*.

У тим поглављима на систематски начин представљена је ауторова логоцентричка концепција. Другим речима: представљен је систем решења са заједничким полазиштем и исходом који су у Логосу.

Кључ свега је у логосу. Тако би се могла парафразирати основна мисао Јустина Поповића изнета у поглављу *Светосавље као филозофија света*. Ова мисао, без накнадне интерпретације, могла би се најбоље представити тако што би се из текста издвојиле неке кључне реченице и донеле без коментара. На пример:

Сва наша знања о свету и човеку, сва наша пророковања о њима, сабирају се у једно знање и пророштво. То знање, то пророштво гласи: овај видљиви свет стоји и постоји на – невидљивостима, невидљивостима којима нема ни броја ни краја... (2001:181)

... у овом видљивом свету најважније је оно што је невидљиво, неопипљиво, несагледно. (182)

Све у свему: невидљиво је срце видљивог, језгро видљивог. Видљиво није ништа друго до љуска око невидљивог. (183)

Значи: Све оно што је најглавније у човеку јесте невидљиво. И још: човек у ствари живи оним што је невидљиво у њему. Када то невидљиво напусти човека, онда тело умире. (184)

Будимо искрени: сва три света: и космос, и земља, и човек представљају неке невидљиве силе, обучене у материју. (185)

Логика света? Има ли овај свет логику, свет у свим својим појединостима и у својој свеобухватној целини? – Да, има: Бог Логос је једина логика света; у Логосу је и логика, само у Лого-

су. То је за српску душу пронашао и утврдио, он наш први филозоф, Растко. (188)

А то значи: све у свету, од анђела до црва, од сунца до атома, има свој логос и своју логику, и то – божански логос и божанску логику; па још са овим неминовним додатком: све у свету и постоји ради те божанске логосности и ради те божанске личности. Без тога, свет је алогосно и алогично чудовиште. (188)

Све зрачи Логосом, све је логосно и логично. Све има свој божански смисао, божански циљ, божанску вредност, све - сем греха, сем зла. (188)

И свет је свет Логосом, и живот је живот Логосом. Логос је и у атому и у васиони; од врха до дна – све је од Њега, све је у Њему, све је кроз Њега. (189)

Господо, ви сте осетили, прво начело светосавске филозофије свега јесте: свет је богојављање. А друго, шта је друго начело? – Човек је богослужење. Богојављење је природа света, а богослужење је циљ света. Кроз свет Бог јавља себе. На богојављење човек одговара богослужењем. (191)

Овде изложена Јустинова концепција може се тумачити на два основна начина: теолошки и филозофски. Филозоф би рекао да је он све у свету тумачио логосом и помоћу логоса. Теолог би рекао: да је он све у свету тумачио Богом. Разлике између та два начина нису у дубинској, већ у површинској структури. Мени је блиска и теолошка мисао аве Јустина. Радије се, међутим, опредељујем за њене филозофске основе. Верујем да оне могу да буду добро примљене и од људи разних конфесија. Филозофија може да буде универзалнија од теологије.

Јустин Поповић је још био жив када сам ја бранио своју докторску дисертацију *Поетика Момчила Настасијевића* (1974). У њој се помиње књига *Достојевски о Европи и Словенству* (1940) и круг српских писаца који су настављали духовну оријентацију Достојевског: Исидора Секулић, Милош Ђурић, Ксенија Атанасијевић (разуме се и Настасијевић, који се доводи у исти контекст). Тек после рада на књизи о Настасијевићу, а на-

рочито почев од *Методологије проучавања књижевности* (1985), логос ће постати моја опсесивна тема. Поједине моје реченице о логосу из ове књиге подсећају на оне у књизи *Филозофија светославља* за чије постојање нисам знао (објављена је у Минхену 1953). Неке сличне могао сам прочитати у навођеној књизи о Достојевском. Сличност се није јавила због непосредног утицаја.

Проблем аутентичности и смрти

Проблем аутентичности и смрти спада у најзначајније филозофске проблеме 20. века. Тако кажу зналци савремене западне филозофије.

Јустин Поповић се бавио и тим проблемом; сасвим конкретно и прецизно чинио је то у књизи *Светосавље, у одељку Светосавска филозофија прогреса*. На сам проблем и на његова решења опет могу да укажу цитати из тога поглавља који следе.

Рађајући се на свет, човек је од првог момента кандидат за смрт; и не само то, него чим се роди – већ је осуђен на смрт. Утроба која нас рађа није друго до рођена сестра гроба. Излазећи из мајчине утробе човек већ ступа на пут који води у гроб. (193)

Кроз историју у човеку се изродило једно убеђење: ако у овом свету има ичег неопходног, онда је то смрт. (194).

Је ли могућан, је ли логичан, је ли оправдан, је ли потребан прогрес у свету, у коме је смрт – најнеодољивија неопходност? А то потезање значи: има ли смисла овакав свет, овакав живот, овакав човек? (195)

ако је смрт неопходност, онда људски живот нема смисла. (195)

Господо, суочите проблем смрти са ма којом филозофијом, старом или новом. Гле, сва се логика свих филозофија слива у један принцип: категорије људског мишљења доказују немогућ-

ност победе над смрћу: смрт је логична последица трошности човековог бића, стога је смрт неизбежна неопходност... (196)

Господо, вредност, праву вредност сваке науке, сваке филозофије, сваке религије, сваке културе пронаћи ћете, ако их прочитате у контексту са смрћу. И кроз науку, и кроз филозофију, и кроз многобројне религије човек покушава да победи смрт, и никако не успева... (197-198)

Не варајмо себе: смрт је тријумф тираније и трагизма, и авај – пир ироније и комизма... Јадно и комично је биће човек, кад му је суђено да живи у воденици смрти.... (198)

Несрећном и исмејаном бићу што се човек зове немогуће је апсолутно немогуће, победити смрт. Шта онда? Има ли излаза? – Да, има. Оно што је немогуће човеку, показало се могуће само једном бићу у свим световима. Коме? – Богочовеку Христу. Богочовек Христос је победио смрт. Чиме? – Својим васкрсењем. (198)

До васкрсења он је учио људе победи над смрћу, али је тек васкрсењем победио смрт и дао људима силе да и они побеђују смрт и у души и у телу свом. (199)

Господо, васкрсење Богочовека Христа је преврат, први радикални преврат и прва истинска револуција у историји човечанства. Оно је поделило историју на два дела; у првом је владала девиза: смрт је неопходност; у другом почиње да влада девиза: бесмртност је неопходност. (201)

Из факта васкрсења Христовог родила се филозофија васкрсења, која непобитно показује и доказује да је неопходност: не – смрт, већ бесмртност; не победа смрти већ победа над смрћу. (201)

Црква и није друго до непрекидно и бескрајно продужавање једног догађаја, једног факта: васкрсења Христовог. (201)

Једини смисао људског постојања у овој вододелници смрти јесте лична бесмртност сваког људског бића. (204)

«Шта је бесмртност?» пита велики хришћански филозоф Св. Исак Сирин, и одговара: «Бесмртност је осећање Бога». Осећати Бога значи: осећати се бесмртним. (204)

О, сужен је европски човек, феноменално сужен, и опатуљен, и смањен, и сведен на разломак и одломак човека, јер је из њега истерано свако осећање бескрајности и бесконачности. А без бесконачности може ли човек уопште постојати; И ако може постојати, има ли смисла његово постојање? Зар без тог осећања бесконачности није он – мртва ствар међу стварима и пролазна животиња међу животињама? (205-206)

Ако нема бесмртности и вечног живота ни у човеку ни око човека, онда је за човека животињу сасвим природан и животињски морал; онда – да једемо и пијемо, јер ћемо сутра умрети. (206)

Господо, према хуманистичком човеку и његовом прогресу стоји Христов човек, светосавски човек са својим богочовечанским прогресом. Основно је начело богочовечанског прогреса: човек је прави човек једино Богом, једино Богочовеком; другим речима: човек је прави човек једино бесмртношћу, тј. савлађивањем свега смртног и сваке смртности, победом над смрћу. (207)

Богочовечански прогрес има свој богочовечански морал: у њему се сав живот руководи и динамизира Богочовеком. (208)

За Св. Саву прогрес је ово: стећи Господа Христа, живети Њиме, у Њему, и ради Њега, и на тај начин савладати грех и смрт у себи и у ближњима око себе. (210)

На питање о аутентичности човека теолог Јустин Поповић има одговор: *стећи господи Христа, живети Њиме, у Њему и ради Њега.*

Али он има одговор и о човековом продужетку. Христ је, васкрсењем, продужио да живи у вечности, тј. у оном свету. Такав продужетак човеку може да нуди религија. Филозофија, међутим, може да укаже на чињеницу да сви можемо да имамо продужетке и после смрти и да преко продужетака настављамо

живот. Свој живот настављамо преко деце, преко рођака, пријатеља, следбеника, народа којем припадамо, преко човечанства. Што више таквих продужетака имамо, можемо да кажемо да смо се на аутентичнији начин остварили.

Проблем отуђења и појам Богочовека

Марксистичка филозофија, која се јавила средином 19. века, довела је до победе комунизма у низу земаља. Своју велику раширеност у 20. веку ова филозофија дугује сигурно владавини социјализма-комунизма у тим земљама. Марксистичка оријентација, и после распада источног блока, имала је и још има присталице у разним деловима света. Један од одговора на питање зашто је та оријентација била толико раширена, може се наћи у чињеници да је марксизам имао значајну есхатолошку компоненту. Марксизам се, другим речима, бавио питањима којима се бавила и хришћанска религија, али је на та питања давао другачије одговоре. Ти одговори су, једно време, интелектуалној јавности могли да буду занимљиви и привлачни.

Једну од најкраћих и најсликовитијих паралела хришћанства и Марксове филозофије дао је Берtrand Расел у *Историји западне филозофије*. Учинио је то у поглављу *Филозофија и теологија св. Августина*, у одељку *Божја држава*. То је ово место:

Јеврејски калуп за историју, прошлу и будућу, састоји се у снажном позиву угњетенима и несрећнима свих времена. Свети Августин је овај калуп саобразио хришћанству, Маркс социјализму. Да се разуме Маркова психологија, требало би употребити следећи речник:

Јехова – дијалектички материјализам
Месија – Маркс
изабрани – пролетеријат
црква – комунистичка партија
долазак царства небеског – револуција
пакао – кажњавање капиталиста
миленијум – комунистичка заједница

Изрази на левој страни дају емоционални садржај израза на десној страни, и баш та емоционална садржина, која је била блиска свима онима који су добили хришћанско или јеврејско васпитање, учинила је вероватном Маркову есхатологију. (1962:358)

Раселова *Историја западне филозофије*, писана за време Другог светског рата, објављена је на енглеском 1948. године; на српском 1962. Само појединци су тада били неомарксисте. Нео-марксизам се јавља као оријентација тек пошто је филозофија марксизма, у Стаљиново доба, била компромитована. Нео-марксисте су у Марковој филозофији тежили да нађу „хуманистичко језгро“, да истакну њену антрополошку димензију. Један од главних центара неомарксистичке филозофије био је у Југославији. Њено најважније гласило био је загребачки часопис *Праксис* (главни уредници су били Гајо Петровић и Руди Супек). Сарадници *Праксиса* називани су праксисовцима по имену овога часописа, а само име часописа дошло је отуда што су ови неомарксисте сматрали да је за Маркса главна категорија пракса (праксис) а не одраз. Праксисовци су имали једну велику тему којом су се бавили, као главном темом марксизма. То је проблем алијенације, односно отуђења. Та тема у Раселовој *Историји*, у одељку о Марксу, није ни поменута, па самим тиме, преко ње, није ни доведена у везу са хришћанством. Као један од главних проблема Маркове филозофије, и ова тема мора се имати на уму. И она, другим речима, има свој адекват у хришћанству. О теми отуђења праксисовци су често писали и расправљали. У *Филозофском рјечнику* (1965), који је рађен у редакцији Владимира Филиповића, о проблему алијенације постоји једна од најопширнијих одредница (више од три ступца) коју је писао Милан Кантрга. За представљање проблема биће довољно да се наведе њен почетак, тј. три пасуса.

Алијенација (lat. alienatus, fr. aliene = оно што не припада себи него nekome или nečemu drugome), (*psihol.* i *med.*) mentalni poremećaj, duševna odsutnost, bolesno stanje.

Алијенација (отуђење, нем. Entfremdung, i samootuđenje, Selbstentfremdung) је један од централних проблема Маркове филозофије.

Preuzet je od Hegela koji njime određuje otuđenje ideje u prirodu, pa je priroda za nj »drugobitak ideje« (Anderssen der Idee) pojam alijenacije preko Feuerbacha – koji ga kritički primenjuje na samu Hegelovu filozofiju i antropologizira ga (u kritici kršćanstva i religije uopće, s osnovnom tezom da je bog otuđeni vlastiti duh čovječji) – ulazi u same temelje Marxove ontologijsko-antropo-logijske koncepcije.

Budući da polazi od duha (ideje) kao osnovnog principa, za Hegela se pojmom otuđenja utvrđuje upravo otuđenje samog duha (ili njegova najvišeg oblika, samosvijesti = čovjeka) u stvar, u predmetnost. Stoga je opredmećenje duha (pomoću čovjekova rada) bilo nužno u povjesti (kao prošlom, kao onom što se već zbilo) za konkretizaciju i samorazvitak duha, ali se on iz te njegove spoljašnjosti i drugotnosti, iz tog opredmećenja = otuđenja, mora vratiti k sebi samome kao ono unutrašnje. Tako za Hegela ukidanje otuđenja znači ukidanje predmetnosti, čime se onda čovjek smatra kao nepredmetno, spiritualističko biće.

И следећи одељци ове одреднице су исто овако садржајни и информативни. Они се превасходно тичу интерпретације Марксовог схватања отуђења. Мора се, међутим, обратити пажња на два става која се приписују Марксу. Један је: да он избегава и критикује „сваки есенцијализам“, а други је да он „поставља тежиште на отуђење самога човјека тј. његове бити...“

Изучавање Марксовог схватања отуђења, као и изучавање схватања неомарксиста, посебан је проблем. Али и без тога изучавања, из саме ове одреднице, није тешко уочити несагласност става неомарксисте Кангра а) по којем човек има неку бит (од које се отуђује, или која му се отуђује) и става б) да се, кад је у питању човек, не прихвата никакав есенцијализам. Ако човек (Човек) има бит, суштину, супстанцију, онда има и есенцију. А ако има есенцију (од које се отуђује, која му се отуђује), онда не може сувисло да се говори о отуђивању без узимања у обзир есенцијализма. Са оваквим полазним ставовима, разговори о отуђењу човеком били су осуђени на јаловост. Неомарксисте су много говорили и писали о овој теми, али су резултати углавном били мршави. Постмодернизам, који је последњих деценија постао доминантна филозофска оријентација свуда па и у бившим социјалистичким земљама, одгурнуо је разговор о теми отуђења у страну.

Подсећање на Хегела поводом ове теме је сврсисходно. Хегел је говорио о отуђењу, али није одбацивао есенцијализам. Мисао овога филозофа је есенцијалистичка. Она је не само есенцијалистичка, већ је и панлогистичка. Хегелов систем се не може схватити без логоса који чини и његову есенцију. У основи Хегеловог система је Логос, који он изједначава са Апсолутом, тј. са Апсолутним духом. Самим тиме Хегел има нешто битно заједничко са хришћанском мишљу, па и мишљу српског теолога и филозофа Јустина Поповића, за чију мисао се такође у пуној мери може говорити да је панлогистичка. Јер Јустин Поповић такође свој филозофски и теолошки систем гради на Логосу. Он о логосу (Логосу) мисли и као теолог и као филозоф; њега је, отуда лако доводити у везу са филозофијама и филозофима логистичких опредељења и темеља. Кад о Логосу говори као о Богу Оцу, Богу Сину и Богу Светом Духу, он мисли као теолог. Његова и филозофска и телошка мисао је логистичка. *Догматика* је највиши израз и домет логизма у мишљењу. Широко познати немачки филозоф Хегел може помоћи да се Јустин Поповић боље разуме и као филозоф и као теолог.

У својим књигама Хегел на више места говори о материјализацији духа, или о одуховљењу материје, тј. о јединству супротног. Ево једног карактеристичног места из његове *Естетике*:

Оно што човек, уплетен са свих страна у коначност, тражи у томе погледу, то је регион неке више, супстанцијалне истине, у којој све супротности и противречности коначнога могу да нађу своје крајње решење, а слобода своје пуно задовољење. То је регион истине саме по себи, а не регион онога што је релативно истинито. Највиша истина, истина као таква, јесте разрешење највише супротности и највише противуречности. У њој супротност између слободе и нужности, између духа и природе, знања и његовог предмета, између закона и нагона, једном речју у њој супротност и противуречност, ма у којој се форми појављивале, немају никакве вредности и никакве силе као супротност и противуречност. На основу ње види се да нити је слобода сама за се, то јест као субјективна и независна од нужности, нешто апсолутно истинито, нити пак да се нужности, изолованој за се, сме

приписати истинитост. Обична свест, међутим, не излази из ове супротности, те или очајава у противречности или је одбацује и помаже се на неки други начин. (*Естетика*, I, 1959:145)

Хегел по правилу размишља о јединству противречног или супротног, или о различитости и супротности у јединству. Другобитак настаје када се оствари јединство у различитости. То се нарочито остварује у уметности. Тамо се осварује јединство духовног и материјалног, субјективног и објективног, општег и појединачног, слободе и нужности.

Јустин Поповић, и у својој филозофској, као и у теолошкој мисли, потпуно се уклапа у смер оне дијалектичке мисли која инсистира на супротностима и на њиховом јединству. Дијалектичност те мисли садржана је у самом појму Логоса на којој он гради свој теолошки и филозофски мисаони систем. Природа те мисли може се и конкретно илустровати. То се посебно може учинити на примеру његовог схватања Христове природе, које је Јустин изложио у другој књизи *Догматики*.

Сва божанска откривења о Исусу Христу сливају се у две истине. Прва је истина: Исус Христос је истинити Бог, а друга: Исус Христос је истинити човек. И ове две сливају се опет у једну и спасоносну истину: Исус Христос је истинити Богочовек. Не само Бог, нити само човек, већ Богочовек. Али, иако истинити Бог и истинити човек, Исус Христос је ипак једно лице, не два. Иако су у њему две природе, божанска и човечанска, Он ни у ком смислу не представља два посебна лица већ једно једино, и то Божанско Лице, Лице Бога Логоса, који је у своју Божанску Ипостас примио човечанску природу. По суштини својој божанска природа и човечанска природа разликују се бескрајно и неизмерно. Али богочовечанско чудо Личности Христове састоји се баш у томе, што су ове две бесконачно различите природе сједињене Ипостасју Логоса у једно чудно и недељиво јединство. И док у том чудесном ипостасном јединству разлика између божанске и човечанске природе остаје, ипак она није таква да би свака природа имала своје посебно лице, од чега би се добила два оделита лица, два Христа, од којих би један био Бог, а други човек. (*Догматика*, II, 2004: 97-98)

Хегелова дијалектика подразумевала је промене у постојању супротица. Те промене Хегел је изразио ставом: теза, анти-теза, синтеза. Са синтезом се, практично, циклус промена завршава и може да почне нови. У дијалектичкој мисли Јустина Поповића постоје супротице, али се процес не завршава. Његова дијалектичка мисао је ближа мисли Лазе Костића о укрштају, него дијалектици Хегеловој. Лаза Костић је видео укрштај супротица, али није им видео крај: видео је у укрштају највише домете сусрета супротица.

Јустин Поповић није остављао много трагова о својој лектури мимо теолошких оквира. Поређење са Хегелом и са Лазом Костићем отуда не можемо да утемељимо позивањем на јасне цитате. Можемо само да се позивамо на сродност идеја: дакле на нешто суштастено, што може да карактерише мисао ове тројице помињаних мислилаца.

По некој инерцији раздвајања теологије од филозофије, тешко ће се ко усудити да Јустина Поповића доведе у везу са дијалектиком. Па ипак, и за њега се може казати да је био «скроз наскроз дијалектички дух», како је Предраг Вукадиновић написао за Лазу Костића (у предговору *Основном начелу*, 1963:17). А да је Јустин управо дијалектички мислио и објашњавао један од највећих проблема хришћанске религије, саму личност Исуса Христа, то може да покаже и следећи одељак из друге књиге *Догматике*. Овде ће бити наведен отприлике само пети део двеју страница већег формата, које могу да репрезентују како дијалектичку мисао, тако и херменеутику у прилазу једном од најсложенијих људских творевина: *Новом Завету*. Али и овако скраћен овај одељак може да покаже природу мисли оца Јустина. То је ово место:

Ако Он није био тело, нашто онда Марија? А ако није Бог, кога онда Гаврил назива Господом? Ако није био тело, ко је онда лежао у јаслама? А ако није Бог, кога су онда славили Анђели што су с неба сишли? Ако није био тело, ко је онда био повијен у пелене? А ако није Бог, коме су се онда клањали пастири? Ако није био тело, кога је онда обрезавао Јосиф? А ако није био Бог, у чију је онда славу звезда ишла по небу? А ако није био тело, кога је онда Марија хранила својим млеком? А ако није био Бог,

коме су онда мудраци донели дарове? Ако није био тело, кога је онда Симеон држао у наручју? А ако није био Бог, коме је он онда говорио:пусти ме с миром? Ако није био тело, кога је онда Јосиф узео и бежао у Египат? А ако није био Бог, на коме се онда испунила реч: Из Египта дозвах сина свог? (О. 11, 1)? Ако није био тело, кога је онда Јован крстио? (*Догматика*, II, 2004:148)

Наведени одломак тиче се једног теолошког проблема; он је сав представљен у теолошкој терминологији. Укупна теолошка терминологија не мора да буде у пуној мери различита од филозофске. У наведеној другој књизи *Догматике* има место које Јустин Поповић цитира из једног значајног црквеног документа: из „тако званог Атанасијевог симбола“. У њему се налазе и ови изрази, који се односе на природу Христову: *двојство у јединству* и *јединство у двојству* (105). Те изразе је употребљавала Аница Савић Ребац у књизи *Предплатонска еротологија* да би објаснила природу Ероса. Чињеница је да су истим својствима окарактерисани Богочовек Христос и један особити грчки бог, Ерос. Ерос је израз митске мисли код Старих Грка. Он је и симбол нечега што се зове љубав. Израз: Бог је љубав (кад се мисли на хришћанског Бога), има пуно смисла ако се доведе у везу са старогрчким богом Еросом. И хришћански Бог је у својој природи Љубав, а то значи Ерос. Величина поменутих књиге Анице Савић Ребац и у томе је што је у Еросу, у његовој двојној природи видела претечу Хераклитовог Логоса. Хераклитовог Логоса нема мимо тога да је јединство у двојству, двојство у јединству. А кад тако кажемо, сасвим јасно испада да филозофска мисао Јустина Поповића не сеже само до Хегела. Она сеже и до Хераклита, оца дијалектике, али и још дубље, до оног препечатног Логоса, који је у основи Хераклитове дијалектике, а који који је у суштини (по пореклу) Ерос, тј. који је љубав. Ова веза није случајна и накнадна. У већ наведеној књизи Драгољуба Драгојловића *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма* (1998), Хераклит је један од најчешће помињаних филозофа. И његова мисао је у основи хришћанске филозофије.

Мисао Јустина Поповића је по природи таква да се може представити и другом терминологијом, филозофском. Сам ава

Јустин даје основе и за такво представљање. Он не говори само о Богу и његовој тројној ипостаси; говори и о три ипостаси Логоса. Овако изражен и представљен Логос, у мисаоном склопу Јустина Поповића, који није само теолог већ и филозоф, има сличну функцију као и Хегелов Апсолутни дух. Као што Хегел често говори о оваплоћењу духа, о материјализацији духа, или о одуховљењу материје, тако и Јустин често говори о оваплоћењу Логоса, посебно кад је у питању личност Христова. Теолог Јустин Поповић, често је варирао ставове о укрштају супротица: тј. о јединству двојства или о двојству у јединству. Терминологија ближа или идентична са филозофском, чини да је Јустинову мисао релативно лако преводити на језик филозофије.

У двојству: Богочовек, оваплоћени Логос, очовечени Бог, обожени човек, постоји једна компонента која је нематеријална, невидљива, духовна, и друга која је супротно од тога: материјална, видљива, недуховна. На питање: која је од тих страна важнија, одговор је јасан. За Јустина може да буде важнија само она нематеријална, невидљива страна, она која је везана за сам Логос. Јустин се није двоумио око човекове есенције. Он је сматрао да свака људска јединка има нешто божанско у себи. То божанско, од јединке до јединке, нигде није једнако. Највише божанског било је остварено у Богочовеку Христу, који је истовремено и Бог и човек. Христос у пуној мери постоји и као једно и као друго; тј. као јединство двојства, односно као укрштај супротица. Да има толико божанског у себи као што је имао Христ – то је највиша мера којој сваки човек може да тежи. Неко ће, у тој тежњи, то постићи више, неко мање; без те тежње нема разотуђења (дезалијенације). Тежња ка Христу, као идеалу, треба да буде права људска тежња. Идеал је „Бити Христ“ – тако је писао Момчило Настасијевић, писац из Јустиновог духовног круга.

Као и други нововековни филозофи, и Јустин Поповић се бавио проблемом људске суштине. Тај проблем је он решавао на два међусобно повезана начина: теолошки и филозофски. У његовом решењу истог проблема та два начина нису у неслагласју.

У теолошком смислу: људска суштина налази се у трансценденцији, тј. у Богу. Човек, као физичко биће, дакле, своју суштину има изван себе самог. Али тај став не треба доследно

тако схватити. Пошто је Бог створио све постојеће, у свему постојећем налази се и божански удео. Људска суштина није, дакле, одвојена нити може да буде одвојена од божанског, од логосног. Тек кад је Бог почео да бива изгнан из људског света, кад је човек а не Бог (Логос) био проглашен за мерило свих ствари, онда се и о Богу могло мислити као о трансценденцији (дакле као о нечему што постоји мимо човека). Од тада је, по Јустину, човек и кренуо на пут без Бога.

Јустин Поповић доследно Бога схвата као Логос. То се најбоље може потврдити његовим тумачењем јеванђеља по Јовану, нарочито његовог чувеног почетка. По Јустиновом тумачењу почетка Јовановог *Јеванђеља* у почетку није била Реч, већ је био Логос. Сви остали ставови подложни су томе основном. Тако је, у духу Јустинових тумачења, редигован превод који је приредио Свети синод Српске православне цркве. Логос, који је био у почетку, увек је присутан у свету, и увек треба да буде присутан. (Одсуство логоса знак је патолошког).

Јустин Поповић се нигде непосредно не бави проблемом отуђења, на начин на који су се бавили неомарксиста. Али он се тим проблемом бави на посредан начин. Његови одговори су јасни и доследни; они проистичу из логике његове мисли. Човек се отуђује када се отуђује од Бога. Другим речима: човека отуђују када га отуђују од Бога. Или, у другој терминологији: човек се отуђује када се отуђује од логоса. Кад се логосно у човеку потисне уиме материјалних ствари, човек постаје реификован, поставарен. То је један од највидљивијих видова човековог отуђивања. Али се човек отуђује и када се отуђи од Цркве, као тела Христовог, као сабрања живих и мртвих с Богом.

Марксова филозофија, филозофија неомарксиста, не могући да реши питање суштине човека, није могла да реши ни питање његове дезалијенације. Јустин Поповић у књизи *Светосавље као филозофија живота* (1953) тај је проблем решавао у духу (православног) хришћанства, његове традиције, али и европске логоцентричке традиције. Религија има одређено место у човековом животу; људски проблеми, као целина, не могу се решавати без религиозних проблема. Потпунија је она мисао која филозофију и теологију доводи у склад и јединство, него мисао ко-

ја било коју од тих дисциплина игнорише. Јустин Поповић има предност над другим мислиоцима зато што је био и теолог, али и филозоф, и што је основне проблеме обе те дисциплине решавао на принципијелно исти начин.

Секуларна српска филозофија такође се огрешила о Јустина Поповића. И она је његово дело игнорисала зато што га није познавала, нити хтела да га упозна. Данас се о Јустину Поповићу говори као о једном од највећих мислилаца у православној теологији свих времена и народа. Још нисмо спознали да у њему имамо једног од највећих филозофа 20. века, не само српских.

Човекобог и Богочовек, хуманизам и логоцентризам

Као што је Ниче самом објавом „смрти Бога“ учинио велику прекретницу у филозофији, тако је и велики противник Ничеа, а следбеник Достојевског, Јустин Поповић, донео прекретничку концепцију – да је човеку све кренуло наопако са појавом хуманизма. Са појавом хуманизма, у први план је истакнут Човекобог: тј. човек који има својства Бога.

Полазећи од појма Богочовека (тј. човека који има и треба да има божанско у себи, као своје суштатство) Јустин Поповић је извео један од највећих преврата у историји филозофије: довео је у питање и саму основу нове европске цивилизације: идеју хуманизма.

Хуманизам се као идеја јавља при крају средњег века. Бог, који је дотле био у центру човековог света, од тада постаје све више маргинализован. Нови европски свет изграђен је на идеји хуманизма. На тим основама израсла је и ренесанса. Име ренесанс, подсећало је на поновно рађање старих античких вредности. Оно је упућивало на повратак вредностима антрополошког периода у античкој грчкој филозофији. За тај период карактеристична је она Протагорина максима: „Човек је мерило свих ствари“.

У нововековној култури одгајан је став да су хуманизам и ренесанса донели апсолутно позитивне вредности, насупрот средњовековних, мрачних, којима су се супротставиле. Тај став, негован више векова, постао је предрасуда, тј. нешто од чега се

полази пре него што почне да се расуђује. Последњих неколико векова готово све историје филозофије, сви речници филозофских термина, прављени су у знаку велике човекове „победе“ над Богом.

Јустин Поповић се најдоследније супротставио таквом становишту. У поглављу *Светосавска филозофија културе* он светосавску филозофију живота супротставља оној хуманистичкој, која је довела до савременог европског човека и каже:

На чему почива култура европског човека а на чему култура светосавског Богочовека?

Европска култура почива на човеку као на темељу. Човеком се исцрпљује њен програм и њен циљ, њена средства и њена садржина. Хуманизам је њен главни архитект. Сва је изграђена на софистичком принципу и критеријуму: човек је мера свих ствари, видљивих и невидљивих, и то – европски човек. Он је врховни стваралац и давалац вредности. Истина је оно што он прогласи за истину; смисао живота је оно што он прогласи за смисао; добро и зло је оно што он прогласи за добро и зло. Кратко и искрено речено: европски човек је себе прогласио за бога. (214)

Треба се ослободити Бога, - то је јавна или потајна чежња многих неимара европске културе. Они на томе раде кроз хуманизам и ренесанс, кроз русовљевски натурализам и разбарушени романтизам, кроз позитивизам и волунтаризам, кроз парламентаризам и револуционизам. А смелији међу њима створили су лозинку: треба убити Бога! Најзад је најдоследнији неимар и најискренији исповедник европске културе – Ниче, са врха човекоманијске пирамиде егизма, објавио вест: «умро је Бог!» (217)

Пошто ни Бога ни бесмртности нема, онда је човеку ради самоодржања - све допуштено. Допуштен је грех, допуштено зло, допуштен злочин. Позитивистичка наука је објавила: све што бива – бива по природним законима. (216)

Не чудите се! – грех не може постојати за човека, за кога не постоји Бог, јер је грех – грех пред Богом. Ако Бога нема, онда – ни греха нема, ни зла нема, ни злочина нема. (216)

Шта остаје од човека, када се из тела његовог извуче душа? – Леш. Шта од Европе, када се из тела њеног извуче Бог? – Леш. Истерали су Бога из васионе, зар није постала лешина? Шта је човек који пориче душу у себи и у свету око себе? Ништа друго до – униформисана иловача, ходећи мртвачки сандук од иловаче. (218)

Финале је дирљиво тужан и потресно трагичан: човек – бездушна ствар међу бездушним стварима. (219)

Зграда европске културе, зидана без Христа, мора се срушити, врло брзо срушити, пророковао је видовити Достојевски пре 90 година, и сетни Гогољ пре 100 година... И на наше очи збивају се пророштва словенских пророка. (...) Настала је свеопшта пометња: човек човека не разуме, душа душу не разуме, народ народ не разуме. (223)

Таква је, у главним линијама својим, култура европског човека. А каква је култура светосавског Богочовека? На чему почива она – Она почива на личности Богочовека Христа. Бог је постао човек, да би човека уздигао до Бога. То је почетак и завршетак, између којих се креће православна светосавска култура. Њена је девиза: Богочовек да буде у свему први, да буде све у свему. Не само Бог, нити само човек, већ Богочовек. (219)

Какав је циљ светосавске културе? Циљ је: да што више божанског оствари у човеку и у свету око човека; другим речима: да оваплоти Бога у човеку и свету. (220)

Огроман је регистар потреба које савремени човек жудно измишља. И ради задовољења својих многобројних бесмислених потреба, људи су ову звезду Божију претворили у кланицу. А човекољубиви Господ је давно открио оно што је *«једино потребно»* сваком човеку и свему човечанству. Шта је то? – Богочовек Христос и све што Он собом доноси: Божанска истина, Божанска правда, Божанска љубав, Божанска доброта, Божанска светлост, Божанска бесмртност, Божанска вечност и сва остала Божанска савршенства. (221-222)

Човек богочовечанске, светосавске културе никад није сам: кад мисли, он – Христом мисли; кад дела, он – Христом дела;

кад осећа, он – Христом осећа. Једном речју: он непрестано живи Христом Богом. (222)

Коме ћемо ићи: европском човеку или светосавском Богочовеку? Пођемо ли првом, претворићемо се у пролазног мољца; пођемо ли другом, претворићемо се у бесмртног творца светосавске богочовечанске културе. (225)

Човече, sei stolz und glücklich – буди горд и срећан! поручује европском човеку завршитељ европске културе, Ниче. Смырысь гордый человек! = смири се, горди човече! поручује словенском човеку апостол православне културе, Достојевски. Смири се горди човече, смири се пред вечном Христовом истином и правдом! (226)

Филозофија Јустина Поповића има једну битну карактеристику. Она је критика пута којом је човек кренуо од времена хуманизма. Такође она је критика филозофије која у први план истиче човека без логоса у себи. Истовремено, она је пројекција обнове логоцентризма.

Израз хуманизам добио је у новом веку значење покрета за афирмацију човека, насупрот његовој потиснутости у средњем веку. Крајњи домети те оријентације у којој се човек представља као Човекобог показали су се у Ничеовој концепцији натчовека. У тој концепцији конкретан човек сведен је на голу егзистенцију. Линија мишљења Достојевски – Јустин истакла је другу визију, Богочовека, тј. човека са божанском искром (Његошев израз) у човеку. Та концепција је у правом смислу хуманистичка.

На неки начин, и у филозофској мисли Јустина Поповића десио се ренесанс. Као што је филозофија ренесансе обнављала нешто што је већ постојало у антрополошком периоду Античке Грчке, тако и филозофија Јустина Поповића обнавља нешто што је већ постојало у европском средњем веку када је централно место имао Бог а не човек. Човек Новог века васпитаван је тако да о средњем веку има представу као о мрачном. Отуда ће са резервом примити идеју о било каквом враћању нечему што је било карактеристично за средњи век. Идеја Јустина Поповића ће се

лакше прихватити ако се каже да је то, у ствари, мисао о обнови или ренесанси. Ова ренесанса позива да се Бог врати у обезбожени свет али тако што ће човек ићи ка Богу; да се логос врати у односе међу људима али на путу Христове истине и правде; да се логосу стреми у филозофији, у праву, етици, естетици; да се крене у другом смеру од онога којем је човек био окренут у 20. веку.

Светосавска филозофија друштва

Јустин Поповић је сва своја основна решења изводио из једног главног појма, из појма Логоса. И сва решења која се тичу човека изводио из појма Богочовека. На тој основи градио је и своју социјалну теорију, тј. теорију о људском друштву.

Логички се намеће закључак: ко реши проблем човека, решио је и проблем друштва, сваког друштва, од најмалобројнијег до најмногобројнијег: од породице до човечанства. (228)

Господо, не изгледа ли вам по овом еванђелском свезакону, да Богочовек решава идеално и реално и проблем човека и проблем човечанства, и проблем личности и проблем друштва. (230)

Као што се из човека, логички и природно, извија и развија човечанство, тако се из Богочовека, опет логички и природно, извија и развија богочовечанство. (231)

Ви осећате, ја говорим о светосавској Цркви. Шта је њена суштина? – Богочовек Христос. Отуда све што је светосавско има богочовечански карактер: и сазнање, и осећање, и воља, и мишљење, и живот, и друштво. Бог је у свему на првом месту, човек на другом; Бог води, човек је вођен; Бог ради, човек сарађује. (232)

Православни су тиме православни што непрекидно имају ово осећање богочовечанске саборности, загревајући га и чувајући га молитвом и смерношћу. (233)

На европском Западу хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је смањиван, преиначаван, сужаван, и најзад сведен на човека: на непогрешног човека у Риму, и не мање непогрешног човека у Лондону и Берлину. Тако је постао папизам који од Христа узима све, и протестантизам, који од човека тражи најмање, па често и ништа. (234)

Свођењем хришћанства, са свим његовим бескрајним истинама богочовечанским, на човека, учињено је то, да је западно хришћанство претворено у хуманизам. (235)

Каква трагична нелогичност: свуда присутном Богу и Господу Христу постављати заменика! (235)

Но и ако догматизиран, западни хришћански хуманизам није могао не задржати у себи све погубне противречности европског хуманизма, које су једнодушне у једној жељи: у протеривању Богочовека са земље на небо. Јер је хуманизму главно и најглавније, да човек буде највиша вредност и највише мерило. Човек, а не Богочовек. (236)

Излаз који Јустин види за човека као друштвено биће јесте: Вратити Бога не само у човека, већ и у његове односе са другим људима; вратити га у друштвени живот. У другој, нетеолошкој терминологији, то значи: вратити логос у друштвени живот, у породични живот, у непосредне и конкретне односе међу људима.

Светосавска филозофија вредности и мерила

Развијајући исти основни појам, појам Логоса, у конкретизовани појам Богочовека, Јустин Поповић дограђује свој филозофско-теолошки систем: сасвим јасно и конкретно одговара о проблемима вредности које човек има и којих треба да се држи. При томе, он се држи једне традиције, традиције светосавског православља и традиције платоновске филозофије која јој је у основи.

У Јустиновом поступку дешава се нешто посебно. Он се стално позива на светосавску традицију а при томе не цитира ни

једно једино место из дела Светог Саве нити неког од његових блиских сарадника и настављача, као што су Доментијан или Теодосије, на пример. Али то не значи да је његова интерпретација без ослонаца. Мисао Светог Саве није се оваплоћивала само на вербалан начин. Она се оваплоћивала и другачије: кроз дела која је оставио за собом, кроз традицију и предање. Управо тако уграђену светосавску мисао отац Јустин је оваплоћивао вербалним језиком. Себи је, на скроман начин, дозвољавао да артикулише ту мисао, да буде њен садашњи интерпретант.

Такође, Јустин Поповић, нигде не помиње Платона. Па ипак, може се казати да му метафизика коју је Платон артикулисао у својој теорији идеја није страна. Све идеје, по Платону, нису једнако вредне. Највреднија је она која се зове Калон а која се јавља у три вида: као идеја Добра, Истине и Лепоте. Платонистичка филозофија ушла је у хришћанску традицију, нарочито у православну. Један од главних њених настављача, био је, према зналцима, апостол Павле. Платонове три идеје филозоф Јустин Поповић везао је за Богочовека Христа. Он при томе није мислио само као теолог већ и као филозоф: доследно је из једног истог појма, појма личности Богочовека, изводио све највише вредности. Његово становиште можемо опет да најбоље изложимо цитирајући његове речи.

Страшно је рећи, али – хуманизам је у ствари највеће зло, првобитно зло човеково. У име тог првобитног хуманизма човек је протерао Бога у надчовечанску трансцендентност, и сав могао да потпуно обезбожи себе, да потпуно избаци из себе боголике одлике свог духа; оне су остале да се и у његовом хуманизму појављују у облику чежње за бескрајним прогресом, за бескрајним знањем, за бескрајним усавршавањем, за бескрајним постојањем. Свесно и несвесно, у свима борбама које човек води у своме хуманизму, он тежи да поврати себи изгубљену боголикоост. (244)

Кроз све своје хуманистичке носталгије човек у ствари вапије за – Богочовеком. (...) Он једини утољава све глади боголиког бића људског: и глад за бескрајним животом, и глад за бескрајном правдом, и глад за бескрајном истином, и глад за бес-

крајним добром и глад за свима уопште божанским бескрајно-
стима. (244)

Човек, вођен Богочовеком, све своје нормира Богом, те тако
достиче идеално савршенство, и собом представља најидеалнију
синтезу Божјег и човечјег, духовног и вештаственог, оностраног
и оностраног. (245)

Зар не видите, живот сваког човека посебно и свих људи
скупа, само је увод, припрема и предпрема за тај најсудбоно-
снији чин људске драме: Богооваплоћење? Јер је смисао и циљ
човека и свега рода људског: оваплотити Бога и све што је Бож-
је. (241)

Вечни живот се храни и одржава вечним добром, и вечном
правдом, и вечном истином, и вечном мудрошћу, и вечном све-
тлошћу. И када је Спаситељ објавио: «Ја сам живот», самим тим,
Он је себи објавио и ово: ја сам Добро, ја сам Правда, ја сам
Истина, ја сам Мудрост, ја сам Светлост. Пошто је он све то у
исти мах, то је Он и највише мерило свега тога. Својом свесавр-
шеном личношћу безгрешни Богочовек представља у роду људ-
ском једини непогрешни критеријум и живота, и добра, и прав-
де, и истине и мудрости, и светлости. Све у свему: Богочовек је
највиша и најсавршенија вредност, једина вечита вредност, а ти-
ме и због тога највиши и најсавршенији критеријум, једини ве-
чити критеријум истине, живота, правде, светлости доброте и
мудрости. (250).

Чим је је Богочовек Христос постао за њега највиша вред-
ност, он (Свети Сава – П. М.) је ради Њега оставио све дотада-
шње највише вредности: и оца, и мајку, и браћу, и отаџбину, и
царство, и богатство, и у Њему нашао – шта? Све саме непрола-
зне и вечне вредности: вечну божанску истину, вечну божанску
Љубав, вечну божанску Правду, вечну божанску Доброту, вечну
божанску Мудрост; а сврх свега: божанску бесмртност своју и
живот вечни. Зато је, као и апостол Павле, све остало сматрао за
трице, само да Христа добије и да се нађе у њему. (251)

Овај одељак о вредностима и мерилима завршава се цита-
том стихова из народне песме *Урош и Мрњавчевићи*, онима у ко-
јима мајка Јевросима заклиње сина Марка да не говори ни по ба-

бу ни по стричевима, већ по правди Бога истинога. На етичку вредност тих стихова, пре Јустина Поповића, обратио је пажњу Лаза Костић у делу *Основи лепоте са посебним освртом на српске народне песме* (1880). Та народна песма је једна велика дискусија о вредностима. На Марка, као на судију о томе коме ће припасти српско царство, покушава да утиче неколико претендентата на престо. Сви разлози које претенденти износе Марку јесу према људским мерилима. Мајка Јевросима препоручује сину једино мерило: правду Бога истинога. И Костић и Јустин су разликовали Божју правду од људске правде. Панкалиста Лаза Костић је цео свој спис градио на идеји да је лепота (српских народних песама) саграђена на логосу. Логос је затим, протумачио као *Основно начело*, како се зове његова следећа књига о истом. Јустин Поповић и Лаза Костић нису мислили на исти начин, нису се изражавали исто. Лаза Костић, међутим, није био изван традиције у којој је мислио Јустин Поповић.

Светосавска филозофија просвете

У првом пасусу поглавља које се горе помиње стоје ове реченице: „Човек је нешто што треба усавршити и довршити. Стога је главни циљ просвете: усавршити и довршити човека“ (254). Човек се може усавршити и довршити помоћу просвете. Одговор Јустина Поповића о овом питању је и кратак и јасан: „човек се просвећује Богом“ (257). Он је у складу са његовим основним појмом: Богочовеком. У набрајању «главних смерница и одлика светосавске филозофије», посебно је важна 4. тачка у којој се та просвета формулише овако: «свака људска делатност: философија, наука, занатство, земљорадња, уметност, просвета, култура, добија своју непролазну вредност када се освети и осмисли Богочовеком» (264).

И Јустинова концепција просвете, дакле, замишљена је у складу са логоцентризмом. И просвету као институцију која обликује човека треба ологосити.

Сва решења, која је отац Јустин нудио у књизи *Светосавље као филозофија живота* су доследна и једноставна. Кад човек схвати њихову логику, може лако да схвати њихову филозо-

фују и њихову теологију. Она се могу свести на став: треба пронаћи затурени логос; вратити му централно место у мишљењу и у животу које му припада.

ЗАКЉУЧЦИ

Основно питање којим се ова књига бави јесте логос. Она логос хоће да види у свету, у човеку, у догађају, у свему. Са становишта тога виђења и полемише са супротним концепцијама.

Историјска прича о овој теми показује да је спознаја логоса везана са појавом цивилизације. Она открива да је логос везан не само са појавом грчке цивилизације, већ и са много старијом цивилизацијом Лепенског Вира. Може се, отуда, с правом тврдити да је свака следећа цивилизација имала свој логос. То се може односити и на римску и на сваку потоњу цивилизацију.

Логос се не испољава увек на исти начин. Испољава се и у виду монизма и у виду плурализма. У новије време дошао је у центар пажње кроз своју негацију: у виду деконструкције логоцентризма.

Током миленијума човековог постојања метанарација о логосу показала је да га треба схватити као динамички, односно конкретни тоиталитет. То значи да се категорија логоса стално мења иако он у основи остаје стално исти. Сазнање да је у овом историјском тренутку на делу деконструкција логоцентризма не значи да ће свет престати да буде логосан. Логоцентризам се може и мора обновити.

Обнова је нешто што се на свету стално дешава и одвија у циклусима. Сваког дана се обнавља нови дан, обнавља се јутро, подне и вече. Сваке године долази до обнове: до обнове пролећа, лета, јесени и зиме.

Све се на свету не обнавља. Појединачни човек се рађа, живи и умире; исто се дешава са биљем и животињама. Али се рађају нове биљке, нове животиње и нови људи. Обнавља се свет као целина. Умиру једне идеје, али се рађају друге. Неке идеје се обнављају и живе.

Обнова логоцентризма – било би пожељно да се деси после дугих процеса његове деконструкције. Али то не значи да ће се неизоставно десити и без човековог удела. Једно од озбиљних упозорења савремене филозофске мисли јесте: да нема „гвоздене логике“ по којој ће се ствари одвијати мимо хтења, пројеката и намера субјеката. Субјективне снаге усмерене ка обнови логоцентризма постоје у цркви, у држави, у школству, у судству, свуда. Обнове логоцентризма ће бити ако се у процес обнављања укључе и те снаге којима је до обнове нарушеног логоса у нашем свету стало. Промене ће бити јаче и уколико су и снаге промена јаче.

Највидљивији и најједноставнији начин обнове логоцентризма тиче се одговора на тезу о смрти Бога. Смрт Бога истовремено је била смрт Логоса и смрт Ероса. Треба настојати да се и Бог, и Логос, и Ерос врате у свеукупни људски живот.

Логоцентризам се може поново обновити у једном општем процесу обнове: ако наука поново постане наука, филозофија филозофија, теологија теологија, а човек поново стекне амбицију да буде аутентичан човек, тј. биће са логосном (у другој терминологији богочовечанском) суштином. Напор да се таква обнова оствари потребан је савременом човеку и савременом свету. Тај напор никако није и безнадежан. Супротно од постмодерниста који подразумевају да се тако нешто не може учинити, у овој књизи се могућност обнове логоцентризма сматра извесним. Филозофске парадигме се смењују, па се тако може очекивати да парадигму деконструкције логоцентризма уз извешан напор смени парадигма његове обнове. Нова парадигма нуди садашњем свету и друге перспективе.

ДОДАТАК

ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Ово што нашој земљи последњих недеља чине земље НАТО пакта има неке везе са доминантним идејама у тим земљама.

Доминантна филозофска оријентација на Западу данас је филозофија деконструкције. Њен главни представник је француски филозоф Жак Дерида, који је, такође, и један од главних представника постструктурализма. Дерида је чест гост америчких универзитета где такође има утицаја и следбенике. Његов би се ауторитет данас могао упоредити са ауторитетом који је пре двадесетак-тридесетак година имао немачки филозоф Мартин Хајдегер, главни представник егзистенцијализма. Као што је Хајдегер често помињан, имитиран, тако се нешто данас чини и са Деридом. Његови следбеници имитирају и његов особени језик, као што је то раније чињено са језиком Хајдегеровим. Између егзистенцијализма и филозофије деконструкције постоји нескривена веза, као што постоји између егзистенцијализма и Ничеа. Ниче-Хајдегер-Дерида означавају смер филозофског мишљења Запада који се превасходно бави човеком и његовим вредностима.

Ниче је, у филозофској мисли, незаобилазан по томе што је први објавио смрт Бога, односно најавио распад метафизике. Он је, такође, у свету без Бога, открио један од најглавнијих механизма понашања човекових: вољу за моћ. Филозофија егзистенције, која, по дефиницији, даје предност егзистенцији над есенцијом, потврдила је тај смер. Један од карактеристичних Хајдегерових ставова јесте да је филозофија, после предсократоваца, кренула кривим путем, путем метафизике. Филозофија деконструкције иде корак даље. Она истиче став да треба деконструисати метафизику, односно да треба деконструисати оно што чини бит метафизике: логоцентризам.

Сви знамо шта значи израз конструкција. Прва реч која се у речницима налази јесте: грађење. Израз деконструкција значи разграђивање изграђеног, тј. разграђивање конструисаног.

Не може се тако лако и укратко објаснити ни шта је то метафизика, ни шта је то логоцентризам, јер су ти изрази вишезначни. Па ипак се основна и конкретна значења тих израза могу знати.

Израз логоцентризам, означава нешто што у основи има логос. А реч логос значи много шта, али пре свега: Бог, ред, поредак, закон, норма, реч, језик. Иако су та значања различита, она су међу собом и кохерентна: означавају конкретна значења нечега у основи истог. Тамо где има (природног) реда има и Бога; а тамо где у језику влада логос влада и ред.

Пример за неку конкретну појаву логоцентризма може да буде наш Универзитет. На нашем универзитету предају се предмети који се

зову: социо-логија, психо-логија, еко-логија, имуно-логија итд. Оно *логија* у називу тих предмета говори о томе да се они заснивају на логосу. Има међутим, назива предмета и дисциплина који немају то *логија* у називу (нпр. право, економија, медицина) али би га могли имати уколико би се термилошки систем уједначио. Право се бави логиком правних односа, економија логиком економских односа, медицина логиком добијања болести и њиховог лечења итд. На Филозофском факултету постоји једна катедра која се зове Катедра за хунгарологију. Али би се и Катедра за словакистику, с правом могла назвати и Катедром за словакологију. Ја предајем предмет који се зове Методологија проучавања књижевности, други предају методологије других научних дисциплина, а постоји и предмет који се зове Општа методологија: она је део логике и бави се формама сазнања, али и логосом свих дисциплина. На основу реченог може се закључити: наш Универзитет, а тако је и са другим универзитетима, јесте једна изразито логоцентричка институција, односно институција заснована на логоцентризму.

Друга, али још старија логоцентричка институција, јесте црква, поготово хришћанска црква. Она је сва утемељена на спознаји да је Логос (Бог) у основи свега и да даје смисао свему и на овом и на оном свету.

Трећа велика логоцентричка институција јесте држава. Она почива на установљеном поретку права и дужности грађана, на функционисању служби и регулисању односа међу њима и људима у њима.

Држава, црква, универзитет, школски систем уопште и други слични системи, то су тековине наше цивилизације која се гради више хиљада година. Кад се теза о потреби деконструкције логоцентризма преведе на језик конкретних импликација, онда су резултати поражавајући: та филозофија стреми ка рушењу наше цивилизације, која није савршена, али се ипак одржава и функционише јер је саграђена на логоцентричним основама. Свако одступање од тих основа води у патологију.

Мени се може с правом приговорити да филозофија деконструкције није баш стремилa таквом виду рушења логоцентричних система. Мој одговор је: да та филозофија, на жалост, није свесна својих импликација. Тежећи да деконструише логоцентризам уопште, та филозофија је морала имати свој финале у рушењу цркава, кућа, мостова, друмова; у убијању људи.

Други приговор мојој критици те филозофије могао би да буде овакав: Неправедно је приговарати филозофији деконструкције да је тежила ка деконструкцији науке, државе итд. Она је изричито тежила деконструкцији метафизике.

Али и на тај приговор може се аргументовано одговорити. Кад се каже метафизика, а мисли се на филозофију (а не, рецимо, на религију) прво име које се не може никако заобићи јесте Платон. Платон, прави метафизичар, мислио је да поред света привида у којем живимо постоји један истинити (вечно исти) свет, тј. свет идеја. Све идеје у том истинитом, правом метафизичком свету, нису и једнако вредне. Међу њима су највредније три, које чине јединство, Калон, а те идеје су: идеја истине, идеја добра и идеја лепог. Управо тим идејама бавили су се и други филозофи, а у својим несавршеним филозофским системима и Кант и Хегел. И на тим идејама почива наша цивилизација.

Управо смо у прилици да видимо шта се добија кад се деконструише идеја истине. Западни медији почивају на деконструкцији те идеје. А садашњи западни политичари, њихови парламенти и институције своју стратегију граде на деконструисаној идеји истине. Истинито је само оно што одговара њиховим интересима.

Пре него што су бомбе почеле да падају по нашој земљи, деконструисана је идеја добра у виду права и морала. НАТО земље погазиле су и Повељу Уједињених нација, читав низ међународних аката и уставе својих земаља. Погазили су и све етичке норме које су у нашем свету постојале, убијајући једне цивиле да би спасавали друге које су такође изложени терору својих пројектила.

Јустин Поповић, наш велики теолошки и филозофски писац, истицао је да није добро што је ренесанса узела човека за мерило свих ствари. Јер тиме је почело релативизовање мерила и вредности. Мерило, по Јустину, може да буде Богочовек, а не Човек. Оно што нам се догађа у ове дане не би било могуће по Богочовеку, или Човеку са великим Ч, тј. Исусту Христу. Не би, такође, заиста било могуће по људима који се зову Ремзи Кларк, Франц Вебер, Патрик Бесон, Петер Хандке. Али је сасвим могуће по људима који се зову Клинтон, Солана, Шредер, Ширак, Фишер. И они су некакви људи, али су као људи лишени богочовечанског у себи, лишени су есенције (логоса) људског. Због тога што је тако, то није само српска, већ је и општа трагедија. Младићи који српску земљу и народ кажњавају насиљем, и сами су у власти насиља. Никаква срећа неће одгајати народе и људе који деконструишу истину, добро и лепо да би другима нанели зло.

Оно што нам се данас догађа, могуће је да се чини у свету деконструисане метафизике, другим речима у свету без Бога. Управо јуче су четири верска поглавара у нашој земљи: патријарх Павле, београдски муфтија Јусуфспахић, надбискуп Перко и рабин Данон, замолили заједнички и јавно да НАТО престане са бомбардовањем. Пре тога су исто

молили руски патријарх Алексеј и римски папа Јован Павле Други. Нису их послушали они који за Бога не хају.

Филозофија деконструкције логоцентризма подразумева и деконструкцију језика који је заснован на логоцентричким основама. У том логоцентричком заснованом језику, у језику у којем се логос налази у његовој основи, где је логос исто што и језик, постојала су правила. Правила су постојала и у песничком језику који се обично служи пренесеним значењима. О томе сведоче граматике, реторике, стилистике и поетике. У свету деконструисаног логоцентризма правила више не важе: извршена је потпуна дисеминација језика. Сада борци за демократију знају само за силу; хуманитарном мисијом се назива мисија изазивања хуманитарне катастрофе; борци за слободу медија сада руше телевизијске куће; они који себе називају хуманистима сравњују бомбама читаве градске четврти, ракетама гађају возове и аутобусе пуне путника. Речи су полуделе, тврдио је, наводећи ове и друге примере, наш колега Јован Делић на овој трибини. То је једна од последица деконструкције логоцентричког заснованог језика.

Много је питања о томе какав може да буде излаз из ситуације у којој смо се нашли. Неки од тих одговора су политички, неки економски, социјални, психолошки итд. У сфери идеја мој одговор јесте: да треба обновити логоцентризам. Обнова логоцентризма значи: обнова права, обнова морала, обнова истине, обнова лепоте. Исто тако: враћање Бога на место које му у религијском свету припада; па даље и обнова деструираног (дисеминираног) језика. То је обнова свих вредности на којима је наша цивилизација постојала, другим речима духовна обнова.

Одговор који дајем није инспирисан само тренутним збивањима. У више мојих књига, супротно од филозофије деконструкције, понекад и изричито полемички са њом, инсистира се на логосу који јесте и мора да буде корен свега. У тим књигама се на логос гледа као на нешто динамично, чега постајемо свесни кад почнемо да се бавимо структурама. Структуре, такође, нису нешто статично; оне су производ процеса, а процеси из којих оне настају, нису једносмерни, већ међусобно противречни; то су, у ствари, процеси деструктуризације и структурализације. И у одвијању тих процеса, бар у основи, има логоса.

Са становишта такве концепције, стање у којем данас јесмо може се схватити као стање деструктуризације логоцентризма. Али то није и не може да буде крај тих процеса. Јер истовремено се дешава и нешто супротно: структурализација деструираног. Свету у којем живимо нужно следи обнављање, нова структурализација логоцентризма.

На питање: да ли та концепција има потврде у пракси, у реалном животу, одлучно бих одговорио потврдно. Управо док ово говорим, пред црквом Светог Саве у Београду служе литургију два патријарха, московски Алексеј и српски Павле. На телевизији се види оно што доскора није било могуће видети: десетине хиљада људи присуствује том молитвеном чину. И он не значи друго до један знак победе логоцентризма. Логоцентризам је оно што окупља десетине хиљада људи на јавним трговима у Београду и другим градовима у Србији, Црној Гори и Републици Српској; што окупља не само Србе, већ и њима ближе по мишљењу и осећању, на мостовима и на трговима у разним градовима света. Логоцентризам је остварење националног јединства (које дуго нисмо имали), јединства власти и народа, народа и војске, народа и полиције. Примећено је да у овој великој невољи нашим народом влада један исти дух. Тај дух је у ствари српски логос или логос српства. Основа тога духа је света српска реч Косово (у другој терминологији: логос Косова).

Управо у тој великој обнови логоцентризма, српски народ се у овом тренутку нашао у жижи светскоисторијског процеса. У том процесу српски народ заиста највише страда, али и највише чини да се тај процес обнове (успостављања) логоса у свету деконструисаног логоцентризма обнови. Нетачан је израз да Срби у том процесу учествују као мали народ; они у њему учествују као малобројни народ. Неки од многобројних народа су се у тим процесима показали као мали. Такође, није тачна процена да смо ми у тој борби усамљени. Већина православних земаља, на челу с Русијом са нама је. Са нама је и Кина, Индија, готово све азијске, афричке, латиноамеричке земље. Савезника, појединаца, имамо и у оних 19. земаља које су нас нападе. Сви у тим земљама који су за поштовање права, морала, истине, лепоте и Бога, наши су потенцијални савезници. Јер се ми, у овом тренутку, не боримо ни против једног народа, него за поштовање логоса у односу међу људима и народима, за обнову вредности наше цивилизације које снаге деструкције хоће да униште. Пошто се ти процеси одвијају по извесном логосу, ја сам оптимиста: логоцентризам ће све више побеђивати, или света (са словенским значењем светлости и мира у тој речи) више неће бити.

(Говорено 13. априла 1999. године на протестном скупу на Новосадском универзитету против агресије НАТО на Југославију).

НАКНАДНО ДОПИСАНО

Данас је 13. април 2008. Протекло је тачно 9 година од излагања које сам имао у време бомбардовања Србије. И поред толико протеклог времена, срећом, не морам да мењам тезе које сам онда изнео. И данас се са још више уверења залажем за обнову логоцентризма.

Обнова логоцентризма у међувремену постала је светски процес. Процес се одвија највише у виду борбе за очување два облика логоса: за поштовање међународног права, а против примене двоструких стадарда. У том процесу значајан удео има Србија. Она више није усамљена: на њеној страни су неке од највећих светских земаља: Русија, Кина, Индија, Индонезија. То је, у свари, борба за враћање логоса у свет у којем живимо. А то значи и за обнову логоса у земљама и међу народима који су били или још увек јесу и против Срба и против Србије.

Оно што је видљиво да се дешава на политичком плану није толико видно да се дешава и на филозофском. Али не треба губити наду. Свету у којем живимо потребна је другачија филозофија од оне која је данас доминантна: од филозофије деконструкције.

НАВЕДЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел, *Метафизика*. Превео др Бранко В. Гавела. Београд 1960.
- Аристотел, *Органон*. Превела Ксенија Атанасијевић. Београд 1965.
- Аристотел, *Политика*. Превела Љиљана Црепајац. Београд 2003.
- Аристотел, *Реторика*. Превео Марко Вишић. Београд 1996.
- Бахтин, Михаил. *Проблеми поетике Достојевског*. Превела Милица Николић. Београд 1967.
- Бекер, Мирослав. *Сувремене књижевне теорије*. Загреб 1986.
- Библија. Цитирани преводи из издања: Вук Караџић (1952), Лујо Бакотић (1936), Вук Караџић и Синод Српске православне цркве (2005), загребачки превод (1987), др Емилијан М. Чарнић (1990).
- Билбија, Светислав. *Староевропски језик и писмо Етрураца*. Чикаго 1984. Фототипско издање Београд 2001.
- Блох, Ернст. *Субјект-објект*. Превели Станко Бошњак и Милан Кангрга. Загреб 1959.
- Бодријар, Жан. *Фаталне стратегије*. Превео Михаило Видаковић. Нови Сад 1991.
- Борхес, Хорхе Луис. *Усмени Борхес*. Превели Анђелија Станојевић и Предраг Марковић. Београд 1990.
- Велимировић, Николај. *Религија Његошева*. Владика Николај, *Избрана дела* у 10 књига. Књига прва. Глас цркве, Ваљево 1996.
- Велимировић, Николај. *Достојевски и Ниче*. Владика Николај, *Избрана дела* у 10 књига. Књига друга. Глас цркве. Ваљево 1996.
- Велфлин, Хајнрих. *Основни појмови уметности. Проблем развика стила у новој уметности*. Превела Марија Ђорђевић. Сарајево 1974.
- Вико, Ђамбатист. *Начела нове знаности*. Превеле Татјана Вујасиновић-Роић и Сања Роић. Загреб 1982.
- Witgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Preveo Gajo Petrović. Zagreb 1960.
- Витгенштајн. *Филозофска истраживања*. Превела Ксенија Гађански Марицки. Београд 1967.
- Давичо, Оскар. *Песме*. Београд 1959.
- Derida, Jacques. *O gramatologiji*. Prevela Ljerka Šiifler-Premec. Sarajevo 1976.
- Diels, Hermann. *Predsokratovci*. Zagreb 1983.
- Достојевски, Ф. М. *Браћа Карамазови*. Превео Јован Максимовић. Београд 2006.

- Драгојловић, Драгољуб. *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма*. Нови Сад 1998.
- Екерман. *Разговори с Гетеом*. Превели Станислав Винавер и Вера Стојић. Београд 1970.
- Керовић, Радивоје. *Човјек у средишту*. Бања Лука – Нови Сад 2002.
- Керовић, Радивоје. *Историја филозофије, I, II*. Бања Лука 2006.
- Кнежевић, Божидар. *Човек и историја*. Књига у редакцији Драгана Јеремића садржи три књиге Божидача Кнежевића: *Ред у историји, Пропорција у историји и Мисли*. Нови Сад - Београд 1972.
- Коларић, Иван. *Филозофија*. Горњи Милановац 1998.
- Коларић, Иван. *Филозофско теолошки лексикон*. Горњи Милановац 2000.
- Косик, Карел. *Дијалектика конкретног*. Превео Крешимир Георгијевић. Београд 1967,
- Костић, Лаза. *Основи лепоте у свету са особитим освртом на српске народне песме*. Нови Сад 1880.
- Костић, Лаза. *Основно начело*. Нови Сад 1884.
- Костић, Лаза. *О Змају Јовану Јовановићу*. Нови Сад 1989.
- Лиотар, Жан Франсоа. *Постмодерно стање*. Превела Фрида Филиповић. Нови Сад 1988.
- Луиси, Најал. *Постмодернистичка теорија књижевности*. Превела Љиљана Петровић. Нови Сад 1999.
- Маклуан, Маршал. *Познавање општила – човекових продужетака*. Превео Слободан Ђорђевић. Београд 1971.
- Марковић, Александра. *Српско-грчки речник*. Београд 2001.
- Милосављевић, Вера. *Чувари имена*. Београд 2004.
- Милосављевић, Петар. *Поетика Момчила Настаасијевића*. Нови Сад 1978.
- Милосављевић, Петар. *Живот песме Лазе Костића СМДАС*: Нови Сад 1981.
- Милосављевић, Петар. *Реч и корелатив*. Београд 1983.
- Милосављевић, Петар. *Методологија проучавања књижевности*. Нови Сад 1985.
- Милосављевић, Петар. *Теорија белетристике*. Ниш 1993.
- Милосављевић, Петар. *Теорија књижевности*, Београд 1997.
- Милосављевић, Петар. *Логос и парадигма*. Београд 2000.
- Милосављевић, Петар. *Српска писма*. Бања Лука 2006.
- Ниче, Фридрих. *Рађање трагедије из духа музике*. Превели Ирма Лисичар и Вера Стојић. Редактор др Милош Н. Ђурић. Београд 1960.

- Ниче, Фридрих. *Тако је говорио Заратустра*. Превео Бранимир Живојиновић. Београд 2005.
- Његош, Петар Петровић. *Горски вијенац. Луча Микроkozма*. Београд 1967.
- Ogden, C. K. and Richards, I. A. *The meaning of Meaning*. London 1949.
- Austin, John. *How To Do Things With Words*. Oxford 1962.
- Павловић, Бранко. *Филозофски речник*, 1987.
- Петровић Алас, Михаило. *Метафоре и алегорије*. Београд 1968.
- Петровић, Светозар. *Критика и дјело*. Загреб 1963.
- Платон. *Држава*. Превео Албин Вилхар. Београд 1969.
- Платон. *Ијон, Гозба, Федар*. Превео Милош Н. Ђурић. Београд 1970.
- Поповић Јустин. *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*. Београд 1999.
- Поповић, Јустин. *Достојевски о Европи и словенству*. Београд 1999.
- Поповић, Јустин. *Догматика*. ИИИ. Београд 2003-2004
- Поповић, Јустин. *Светосавље као филозофија живота*. Београд 2001.
- Поповић, Јустин. *Филозофске урвине*. Београд 1999.
- Поповић, Јустин. *Тумачење светог Еванђеља по Јовану*. Београд 2001.
- Радишић, Светозар. *Скривено мисаоно оружје*. Београд 2003.
- Расел, Бертранд. *Историја западне филозофије*. Превела Душанка Обрадовић. Београд 1962.
- Ребац Савић, Аница. *Предплатонска еротологија*. Нови Сад 1985.
- Ребац, Савић Аница. *Античка естетика и наука о књижевности*. Нови Сад 1984.
- Речник Филозофских појмова*. Редакција Арним Регенбоген и Уве Мајер. Превео Александар Гордић. БИГЗ, Београд 2004.
- Ричардс, Ајвор Армстронг. *Начела нове критике*. Превели Никола Кољевић и Душан Пувачић. Сарајево 1964.
- Рупник, Јованка Вања и Будимир Нешић. *Оловка пише срцем*. Београд 1972.
- Соловјов, В.С. *Из говора у спомен Достојевског*. У књизи *Легенда о Великом инквизитору*. Подгорица – Бања Лука 2002.
- Срејовић, Драгослав. *Лепенски вир*. Београд 1969.
- Срејовић Драгослав, Љубинка Бабовић. *Уметност Лепенског Вира*. Београд 1983.
- Томасовић, др Мирко Ћ. *Бог Логос*. Београд –Атина 2000.
- Филиповић, Мухамед. *Филозофија језика*. Сарајево 1987.
- Филозофски лексикон*. Уредио Владимир Филиповић. Загреб 1965.
- Фуко, Мишел. *Ријечи и ствари*. Превео Никола Ковач. Београд 1966.
- Фуко, Мишел. *Херменутика субјекта*. Превели Милица Козић и Бранко Ракић. Нови Сад 2003.

- Ciceron. *De l'orateur, I-III*. Tradduit par Edmund Courbaud. Paris 1950.
- Ciceron. *L'orateur*. Traduit par a Yon. Paris 1964.
- Хајдегер, Мартин. *Битак и вријеме*. Превео Хрвоје Шаринић. Загреб 1985.
- Хегел, Г.В.Ф. *Естетика*, I, II, III. Редакција Николе Поповића. Београд 1959-1961.
- Хомерова *Илијада*. Превео Милош Н. Ђурић. Нови Сад 1962
- Хомерова *Одисеја*. Превео Милош Н. Ђурић. Нови Сад 1962.
- Џејмсон, Фредерик. *У тамници језика*. Превео Антун Шољан. Загреб 1978.
- Шијаковић, Богољуб. *Bibliographia Praesokratica*. Belles Lettres. Paris 2001.
- Шијаковић, Богољуб. *Mythos, physis, psyche*. Никшић 2002.

РЕГИСТАР ИМЕНА

- Абелар, Пјер 76
Ајнштајн, Алберт 22-23, 176.
Ајхендорф, Јозеф фон 169
Алас, Михаило Петровић 16, 39,
68-69, 77, 147, 206-207
Алексеј, руски патријарх 260-261
Анаксагора 74, 92
Анаксимандер 18, 70, 72, 80, 118
Анаксимен, 72, 77
Андрејић, Живојин 207
Апел, Карл Ото 108
Аристотел 43-44, 48, 73-75, 88,
93-96, 103, 181, 189-191
Архимед 38
Атанасијевић, Ксенија 59, 229
Аћимовић, Мирко 15, 60
Бабовић, Љубибнка 32
Бакотић, Лујо, 98, 100
Барт, Ролан 177, 183-184, 190
Бахтин, Михаил 177, 183-184, 190
Берђајев, Николај 113, 221
Бекер, Мирослав 183
Бекон, Френсис 107
Бергсон, Анри 108
Беркли, Џорџ 107
Бесон, Патрик 259
Билбија, Светислав 217
Блох, Ернст 91
Бодријар, Жан 76, 137, 154
Бор, Нилс 139
Борхес, Хорхе Луис 39-40
Бошњак, Бранко 62-63, 65
Брдар, Милан 156
Броз, Јосип Тито 154
Булгаков, Михаил 54, 221
Вебер, Франц 259
Велимировић, Николај 104, 113-
14, 221-224
Велфлин, Хајнрих 110
Вико, Ђанбаптист 65, 111
Витгенштајн, Лудвиг 15, 18-21,
33, 67-69, 109, 132-133, 137,
153, 158-160
Волтер 192
Вукадиновић, Предраг 237
Галилеј, Галилео 79, 107
Гелен, Арнолд, 37
Гете, Јохан Волфганг 168
Гликман, Џек 184
Гогољ, Николај 243
Грејвс, Роберт 195
Грлић, Данко 105
Гундулић, Иван 17, 21-22, 142,
178
Гурвич, Жорж 81
Давичо, Оскар 164-167, 169
Данилевски, 28
Данон, Ицак, рабин 259
Данте, Алигијери 146,
Дарвин, Чарлс 108, 118-119, 124
Декарт, 107
Делић, Јован 260
Демокрит 73
Деретић, Јован И. 260
Дерида, Жак 67, 109, 137, 153-
154, 158, 177-178, 197, 257
Дилс, Херман, 65
Доментијан, 247

Достојевски, Ф. М. 54-112-114,
 116, 123-124, 126, 128, 130,
 137, 193, 221-222, 225-226,
 229, 241, 243-244
 Драгојловић, Драгољуб 226, 239
 Дучић, Јован, 71, 117, 180
 Ђурић. Милош Н. 59, 229
 Еко, Умберто 141, 172
 Елиот, Т. С 88, 146, 147, 176, 185
 Емпедокле 80-82, 118, 123
 Еуклид 214
 Еурипид 217
 Женет, Жерар 183-185, 190
 Зенон 42
 Зјенковски 221
 Змај, Јован Јовановић 114-16, 125
 Зола, Емил 169
 Иванов, Вјачеслав 113, 221
 Иго, Виктор 124-125, 180
 Илић, Војислав 144
 Ингарден, Роман 133, 181, 183
 Јакобсон, Роман 110, 158, 188
 Јакшић, Ђура 144, 180
 Јаус, Ханс Роберт 175
 Јесењин, Сергеј 165
 Јовић, Видојко 30
 Јусуфспахић, муфтија 259
 Кајзер, Волфганг 181
 Калезић, Димитрије 221
 Кангрга, Милан 233-234
 Кант, Емануел 91, 107, 259
 Караџић, Вук Ст. 98-99
 Карсавин, Л. П. 221
 Касирер, Ернст, 46
 Кафка, Франц 168-169
 Квинтилијан, Марко Фабије 88,
 189
 Кеплер, Јохан 107
 Кијук, Предраг Драгић 51
 Клајст, Хенрик фон 169
 Кларк, Ремзи 259

Клинтон, Бил 259
 Кнежевић, Божидар 114, 126-128,
 130, 137, 223
 Коларић, Иван 19, 37-38, 62
 Косик, Карел 16, 30, 39, 81
 Костић, Лаза 28, 40, 59, 81, 84,
 108, 114-121, 123-130, 132-
 133, 137, 146, 168, 180, 206,
 223, 237, 249
 Крешенцо, Луђано 78
 Кристева, Јулија 185
 Кулић, Мишо 102, 192
 Куросава, Акиро 25
 Лајбниц, Готфрид Вилхелм 18,
 73, 107
 Лакан, Жак 137, 158
 Лазаревић, Лаза 131
 Леукип 73
 Лиотар, Жан Франсоа 137, 158-
 159
 Лок, Џон 107
 Лорка, Фредерико Гарсија 165
 Лоски, Николај 113, 221
 Лотман, Јуриј 181
 Луси, Најал 140, 153, 158-159,
 170, 177, 179, 183
 Лутер, Мартин 101
 Маклуан, Маршал 38-42, 45
 Максимовић, Десанка 16-17, 20,
 22, 142, 165, 178
 Маларме, Стефан 117, 169, 180
 Малер, Густав 52
 Ман, Пол де 158
 Марјановић, Милош 60
 Марковић, Александра 64
 Марковић, Мирослав 59-60
 Марковић, Светозар 116
 Маркс, Карл 49, 232-234
 Милаш, Никодим 224
 Милосављевић, Вера 215
 Мирковић, Зоран 123

- Мишић, Живојин 16-17, 20, 22,
 142, 178
 Морис, Чарлс 147, 188
 Настасијевић, Момчило 15, 131-
 133, 28-29, 239
 Недељковић, Душан 123
 Недић, Љубомир 116
 Немањић, Растко, види Св. Сава
 Нешић, Будимир 163
 Ниче, Фридрих 87, 107-118, 123,
 125-126, 129-131, 137, 187,
 221, 244, 257
 Нурејев, 52-53
 Његош, Петар Петровић 55, 146,
 198, 244
 Њутн, Исак 79, 107
 Огден, К. К 149-150, 163-164
 Остин, Џон 160
 Павле, Јован Други, папа 260
 Павле, Патријарх срски 259, 261
 Павловић, Бранко 59, 62
 Парменид 42, 71, 73, 74, 78, 204
 Перс, Чарлс Сандерс 138, 145,
 147-150, 198-199
 Перко, Франце, надбискуп 259
 Петрарка, Франческо 52
 Петровић, Гајо 19-20, 131, 175-
 176
 Петронијевић, Бранислав 59
 Пешић Радивоје, 61, 209-211
 Питагора 72, 74, 78-79, 91, 206,
 214
 Пјановић, Луковић, Олга 61, 71,
 217
 Платон 11-12, 42-44, 47, 63, 71,
 74-76, 83, 85-86, 91, 93-95,
 113, 117-118, 123, 155, 170,
 200, 203-204, 206, 247, 259
 Плеснер, Хермут, 37
 Плотин 95
 По, Едгар Алан 168, 191-192
 Поповић, Богдан 116, 224
 Поповић, Јустин 51, 103, 113-114,
 221-231, 235-242, 244-250, 259
 Проперције 166
 Протагора 87, 91, 242
 Пушкин, Александар 211
 Радичевић, Бранко 17, 21-22, 142,
 145, 147, 180
 Радишић, Светозар 46
 Радовић, Амфилохије 51-52
 Раичковић, Стеван 165
 Расел, Берtrand 22-23, 42, 44, 48,
 70-71, 73-76, 78, 80, 93, 232-
 233
 Ричардс, Ајвор Армстронг 125,
 149-150, 163-164
 Рупник, Јованка Вања 163
 Савић Ребац, Аница 59, 82, 123,
 126, 238
 Свети Сава 16-17, 20, 22, 142,
 178, 225, 231, 247
 Сапфо 165
 Секулић, Исидора 229
 Селимовић, Меша 224
 Серл, Џон 160
 Слотердајк, Петер 137
 Сократ 12, 42
 Солана, 259
 Соловјев, Владимир 113, 128, 221
 Сосир, Фердинанд де 66-67, 109-
 110, 132, 138-139, 148-151,
 156-157, 159, 170, 181, 198
 Софокле 195, 217
 Спенсер, Џон 108
 Срејовић, Драгослав 29-33, 61,
 197-206, 208, 210, 212-214
 Стаљин, Ј. В. 113
 Станковић, Борислав 131, 224
 Станковић, Владимир 177
 Супек, Руди 233

- Талес 72, 77, 202
 Тен, Иполит 175
 Теодосије 247
 Тесла, Никола 71
 Тико 169
 Тојнби, Арнолд 28
 Толстој, Л. Н. 16-17, 20, 22, 142, 178
 Томасовић, др Мирко Ђ., 64-65
 Трубецкиј 221
 Ћопић, Бранко 172
 Ћузулан, Спасоје 60
 Филиповић, Владимир 62, 233
 Филиповић, Мухамед 63-65, 214
 Фихте, Јохан Готлиб 91, 107
 Флакер, Александар 224
 Флоренски, Павле 113
 Флоровски, Георгије 113, 221
 Фројд, Зигмунт 87, 115
 Фуко, Мишел 187, 190
 Хајдегер, Мартин 25-27, 109, 130-131, 137, 203, 257
 Хајзенберг, Вернер 139
 Хандке, Петер 259
 Хегел, Г. В. Ф. 62-63, 91, 93, 105, 107, 119-120, 226-227, 234-239, 259
 Хераклит 60, 62-65, 70-74, 77, 80-85, 89, 91, 118, 123, 127, 195, 238-239
 Хезиод 64
 Хјелмслев, Луис 181
 Хјум, Дејвид 107
 Хомер, 64, 121, 206
 Хомјаков, 112
 Хофман 167, 169
 Хусерл, Едмунд 66, 130-131
 Цветковић, Владимир 100
 Цицерон, Марко Тулије 88, 189
 Црњански, Милош 224
 Чаплин, Чарли
 Чарнић, Емилијан 99-100
 Џејмсон, Фредерик 157
 Шапиро, Борис 221
 Шаринић, Хрвоје 131
 Шекспир, Вилијам 52-53, 195
 Шелинг, Ф. В. Ј. 91, 107
 Шелер, Макс, 37
 Шерер, Вилхелм 175
 Шестов, Павле 113, 221
 Шијаковић, Богољуб 59-61, 63-65, 72, 77, 81-82, 92
 Шилер, Фридрих 110
 Ширак, Жак 259
 Шкреб, Зденко 224
 Шлегел 110
 Шопенхауер 108
 Шредер, Герхарт 259
 Шуваковић, Мишко 137

Регистар имена саставио Бојан Радић

Петар Милосављевић
ОБНОВА ЛОГОЦЕНТРИЗМА

Издавачи

Књиготворница Логос – Ваљево
ЈАСЕН – Никшић – Београд

За издаваче

Владимир Костић
Војо Станишић

Рецензенти

Иван Коларић
Љубинко Милосављевић
Богољуб Шијаковић

Уредник

Слободан Костић

Припрема

Бранко Милосављевић

Корице

Мирјана Исаков

Штампа

Принт - Ваљево

