

Časopis **Arhe**
Edicija filozofske literature
Propaideia

Izdavač

Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
Odsek za filozofiju

Urednik

Dragan Prole

Recenzenti

Prof. dr Radomir Videnović
Prof. dr Branko Balj

Prelom i štampa

Sajnos, Novi Sad

Tiraž

150

Ova knjiga nastala je kao rezultat rada na naučno-istaživačkom projektu „Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine u međuratnom periodu“, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.
Broj Projekta: 179007.

ISBN
978-86-6065-624-9

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

371.3::1(497.113)(091)(082)
1(497.113)(091)(082)

TRADICIJA nastave filozofije. 10 / [urednik Dragan Prole]. - Novi Sad :
Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, 2020 (Novi Sad : Sajnos). - 154 str. ; 24 cm.
- (Edicija filozofske literature Propaideia / Časopis Arhe)

Tiraž 150. - Uvodnik: str. 7-10. - Beleška o autorima = Note on authors: str. 153-
154. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. -
Rezimeji na engl. jeziku uz svaki rad.

ISBN 978-86-6065-624-9

- a) Филозофија -- Средњошколска настава -- Историја -- Војводина -- Зборници
b) Филозофија -- Историја -- Војводина -- Зборници

COBISS.SR-ID 27691273

Odlukom Nastavno-naučnog veća Filozofskog fakulteta u Novom Sadu
od 12.12.2008. godine data je saglasnost za štampanje knjiga u okviru ove Edicije.

TRADICIJA NASTAVE FILOZOFIJE X



NOVI SAD, 2020.

SADRŽAJ

Uvodnik

[7]

Zvezda vodilja međuratne srpske filozofije:

Duhovni nestanak Dimitrija Mitrinovića u antropozofskom prevodu

Dragan Prole

[11]

Filozofski prilozi u glasniku profesorskoga društva između 1921. i 1930. godine

Damir Smiljanić

[33]

Vaspitanje tela putem umetnosti: Maga Magazinović

Una popović

[67]

O hirovitosti zakona

Počeci osnovnog i srednjeg obrazovanja žena u Srbiji

Mina Đikanović

[85]

Ksenija Atanasijević - filozofija i položaj žene u međuratnom periodu

Marica Rajković

[101]

O Lorencovoj filozofiji akcije

Nevena Jevtić

[119]

Preispitivanje pedagoške vrednosti religije u misli Prvoša Slankamenca

Stanko Vlaški

[135]

CONTENTS

The Foreword

[7]

*Intellectual leader of interwar serbian philosophy:
The spiritual disappearance of Dimitrije Mitrinović in anthroposophical translation*

Dragan Prole

[11]

Philosophical articles in Glasnik profesorskoga društva (1921–1930)

Damir Smiljanić

[33]

Education of the body through art: Maga Magazinović

Una popović

[67]

On capriciousness of laws

The beginnings of elementary and secondary education in Serbia

Mina Đikanović

[85]

Ksenija Atanasijević - philosophy and the position of women in the interwar period

Marica Rajković

[101]

Regarding Lorenc's philosophy of action

Nevena Jevtić

[119]

Rethinking of pedagogical value of religion in the works of Prvoš Slankamenac

Stanko Vlaški

[135]

UVODNIK

Istraživački tim na projektu *TRADICIJA NASTAVE FILOZOFIJE* iskoristio je produženje trajanja projekta 179007 tako što je uredio dve nove sveske. Donekle različita od svih dosadašnjih svezaka, sveska broj 10. posvećuje veću pažnju međuratnim filozofskim autorima i autorkama, a nešto manju didaktičkim, programskim i metodološkim istraživanjima. Prva grupa radova tematizuje opus Dimitrija Mitrinovića, Mage Magazinović, Ksenije Atanasijević, Borislava Lorenca i Prvoša Slankamenca. U drugu grupu spada analiza programskih inicijativa usmerenih ka reformama nastave filozofije unutar jedinstvenog Glasila profesorskog društva, a tu je i prilog koji analizira položaj i početke osnovnog i srednjoškolskog obrazovanja žena u Srbiji.

Prvi prilog Dragana Prole istražuje intelektualnu biografiju Dimitrija Mitrinovića, deteta hercegovačkog učitelja Mijaila i novosađanske Vidosave. Ovaj zagrebački i bečki student filozofije ostavio je izuzetan trag na generaciju koja će svoje najvažnije spise objaviti između dva svetska rata. Kao urednik „Bosanske vile“, ali i kao kulturni radnik i umetnički kritičar, Mitrinović je izuzetno rano, već tokom svojih dvadesetih godina, dosegao visoku misaonu zrelost. Zbog toga ga autor teksta naziva „srpski Šeling“, izražavajući žaljenje zbog toga što su antropozofija, teozofija i ruska mistika u potpunosti zasenili glavne tokove dvadesetovekovnih akademskih interesa, a time drastično umanjile doprinose koje je ovaj izuzetno nadareni filozof mogao da pruži svojoj kulturi.

Pregledan i inspirativan prilog Damira Smiljanića donosi analizu sadržaja jednog nastavničkog časopisa i prikazuje ga kao primer spremnosti jedne zajednice da ukaže na probleme u društvu koliko god ovo nastojalo da ostane indiferentno spram njenih zahteva i prigovora. Članak razmatra diskurs Glasnika profesorskog društva, posebno s obzirom na predloge za reformu nastave filozofije, poklanjajući posebnu pažnju aktuelnom problemu – mogućnosti da se

nastava filozofije u srednjim školama učini praktičnijom i deci pristupačnijom, i to uvođenjem etike kao novog nastavnog predmeta. Članak Mine Đikanović donosi prikaz, odnosno istorijsku genezu školskih reformi i zakonskih akata koji su postepeno učinili mogućim osnovno i srednjoškolsko obrazovanje žena. Kada je reč o savremenosti, autorka skreće pažnju da je težište pitanja o diskriminatornim karakteristikama obrazovnog procesa pomerenom ka problemima dostupnosti obrazovanja siromašnim slojevima, odnosno pojedinim etničkim grupama poput romske zajednice ili dece sa ometenošću u razvoju. Zaključak članka glasi da opšta dostupnost obaveznog obrazovanja još uvek, uprkos svim pomacima, nije postignuta.

Članak Une Popović istražuje pokušaje reformisanja srednjoškolskog sistema, koje je predlagala Maga Magazinović. Njena osnovna pretpostavka rukovodila se uvidom u naglašeno racionalni pristup deci, odnosno „idealistički“ kreirani tip obrazovanja koji nije bio u skladu sa antropologijom prvih decenija dvadesetog veka. Ako je obrazovanje u tadašnjoj Srbiji, a posle i Jugoslaviji, bilo skoro isključivo fokusirano na razvoj i oblikovanje duhovne strane čoveka, to je za Magu značilo da su deca bila obrazovana na jednostran, i time problematičan način. Celovito obrazovanje podrazumeva uključivanje čovekove telesne i čulne strane, pa je Magazinovićeva otuda videla estetičko obrazovanje kao mogući prostor ostvarenja savremenih pedagoških ideala, odnosno kao neophodnu dopunu već postojećem obrazovnom modelu, izgrađenom na teorijskim i racionalističkim pretpostavkama.

Prilog Marice Rajković analizira opus Ksenije Atanasijević, prve žene doktora filozofije, ujedno i prvog ženskog doktora nauka u Srbiji. U centar pažnje stavljen je projekat *Filozofskih fragmenata* zbog neobičnog zahteva da se prestane sa dotadašnjom praksom zasenjivanja prostote i zloupotrebe filozofske terminologije. Ona se ogleda u nameri verbalizovane simulacije vanredne učenosti smišljenim i uzastopnim nizanjem apstraktnih pojmova koji sami po sebi ništa ne saopštavaju, ali zauzvrat stvaraju konfuziju kod čitalaca. Svakako ne služi nikome

na čast da se priznanje filozofa stiže zahvaljujući katastrofalnom hermeneutičkom iskustvu „od čijih rogobatnih i sholastičnih stavova čitalac ne zna za sebe“.

Prilog Nevene Jevtić analizira filozofiju akcije Borislava Lorenca, markirajući u prvom planu određenje slobode s obzirom na fundamentalan zahtev samostalnosti. U njemu sloboda biva definisana kao „neprekidna aktivnost i borba“. Svrha aktivnosti, odnosno neprekidne i dosledne borbe za sve veći stepen samostalnosti, vezana je za izgrađivanje moralne ličnosti. Kao svrha ljudske slobode, moralnost je ujedno mišljena u smislu unutrašnjeg podsticaja, koji sa svoje strane doprinosi budućem osvajanju slobode. Autorka pokazuje idejne analogije koje Lorenca približavaju jenskom Fihteu, naglašavajući da je za filozofsko razumevanje moralnog fenomena ključan momenat napora. Kada insistiramo na upotrebi slobode onda zapravo ukazujemo na neophodnost nastojanja da vlastito područje slobode uvek iznova bude osvojeno.

Članak Stanka Vlaškog poklanja analitičku pažnju jednom od retkih, i utoliko dragocenijih spisa iz filozofije religije u horizontu savremene filozofije. Prvoš Slankamenac nam je ostavio u nasleđe misao koja, sasvim u duhu svoga vremena, religiju ne posmatra dogmatskim ili klerikalnim očima, nego u njoj vidi svojevrсни medij produbljivanja subjektivnosti. Nasuprot savremenom fenomenu *niveliranja* karakterističnom po izjednačavanju i „gušenju“ individue religija se ispostavlja kao kontrateg, kadar da se suprotstavi gubljenju najličnijih osobina. Religijom se, prema Slankamencu, može nazvati samo individualna religija, dok se u institucionalnoj religiji ogleda „samo ono što je u religiji mrtvo“.

Ovaj skromni jubilej, desetu svesku naše *Propaidea*, posebne edicije časopisa *Arhe* tematski posvećene metodici nastave filozofije i istraživanju njene tradicije pada u godinu 2020. Nju ćemo upamtiti kao specifičnu, drugačiju od svih predašnjih po pojavi novog virusa, koji je za razliku od sličnih prethodnika u

potpunosti promenio život mnogih, uključujući i akademsku zajednicu, koja je najveći deo svoga rada obavljala iz prostora kućne i porodične atmosfere. U potpunoj suprotnosti sa duhom agore, sa zajedničkim raspravljanjem o zajedničkim temama i problemima, nije bilo nimalo lako predavati, a verujemo ni slušati filozofiju emitovanu elektronskim putem iz privatnih odaja. Uvereni smo, živi govor i neposrednu komunikaciju ništa ne može da zameni i da nadoknadi. Otuda objavljujemo ovu svesku podsećajući da društvenu interakciju ne treba da uzimamo zdravo za gotovo, te da sa više pažnje negujemo neposredne susrete sa svojim kolegama, profesorima, prijateljima. Budući da su nas upravo ti susreti vremenom načinili ovakvim kakvi smo, uvereni smo da od ličnih iskustava, stečenih u doba izolacije nema boljeg upozorenja o intersubjektivnom poreklu filozofskog mišljenja.

DRAGAN PROLE

ZVEZDA VODILJA MEĐURATNE SRPSKE FILOZOFIJE: DUHOVNI NESTANAK DIMITRIJA MITRINOVIĆA U ANTROPOZOFSKOM PREVODU

Sažetak: Prvi deo teksta opisuje politički afinitet Dimitrija Mitrinovića, koji je u ranoj fazi bio neobično napredan, spreman da krene sam, u čemu vodeću reč više nije imalo puko prisvajanje narativa evropskih metropola, već razborito pomirenje nacionalnih tradicija transformisanih merodavnim oblicima modernog izražavanja. Upoznavanje sa teozofijom, antropozofijom i ruskom mistikom takođe je bilo u skladu sa savremenim pretpostavkama, ali je bilo kobno za dalji intelektualni razvoj. Stoga se od Mitrinovića ne sme očekivati veliki projekat institucionalnih reformi, stvarnost mu nije poslužila kao osnova na kojoj dalje gradimo. Drugi deo teksta govori u prilog neupotrebljivosti Mitrinovićevih ideja o potpunom čoveku (svečoveku).

Ključne reči: Mitrinović, svečovek, teozofija, antropozofija, savremena filozofija

NADMOĆ SAVREMENOG NAD ANTIČKIM I KLASIČNIM

Savremena filozofija neguje i ne skriva ambiciozne političke afinitete. Ideju da je moguće staviti filozofsko mišljenje u funkciju konkretnog političkog života ona je nasledila od idealizma, čiji trag u najmanju ruku seže od Platonove *Politeia*, pa do Hegelove posvete *Osnovnim crtama filozofije prava*. San velikih filozofa bio je da postanu vaspitači čovečanstva, u njemu je prepoznatljivo uverenje da znanje ima kapacitet za oblikovanje boljeg čoveka i bolje zajednice. Tako je kod Hegela na delu trougao u kojem filozof zauzima središnje mesto, jer sebe poistovećuje sa nezaobilaznom edukativnom instancom. Onima koji se obrazuju filozof pojmovno razjašnjava političku i pravnu strategiju vremena i time onemogućuje individualne zablude i kolektivna lutanja, zaslužujući na taj način naklonost i podršku vladajuće elite. Posveta, zabeležena u *Osnovnim crtama*, bila je upućena Altenštajnu, pruskom

ministru za kulturu, nastavu i medicinu. U sedište vlade ona je poslala implicitnu poruku da filozofsko poimanje može da potpomogne „blagorodne napore vlade“, i to tako što: „studentskoj omladini pomaže da dođe do ispravnih pojmova a mene čini dostojnim poverenja Vaše Ekselencije i Kraljevskih vlasti“¹. Istini za volju, politika savremenosti se u jednom važnom momentu značajno razlikuje od idealističkog pojma. Za razliku od idealizma, koji je veran tradiciji i vidi sebe kao njeno ostvarenje, potpuno pojmovno razjašnjenje, a time i najviši izraz, savremenost na prošlost gleda kao na jednu vrstu agonije, od koje se po svaku cenu moramo osloboditi. Početak, svežina, povratak izvornom koje se nalazi pre nas samih, otkrivanje nereda i preracionalnih elemenata subjektivnosti kao jedinih raspoloživih konstitutivnih medija – sve su to motivi koji svedoče o odbojnosti savremenog subjekta i o nelagodi koju on oseća u svom vremenu.

Ne radi se više o kritičkim korekcijama, ono što nasleđujemo nije moguće unaprediti idealističkim sredstvima, niti kritički niti racionalni pristupi više nisu dovoljni. Politika savremene filozofije naklonjena je projektu novog početka, blisko joj je samo drugo, novo, nedoživljeno. Sva je u ritualu prelaza, u iskoraku, napuštanju, poetici diskontinuiteta ali, na neočekivan i iznenađujući način demonstrira otvorenost za neke davnašnje ideale, za duh epike, davnih vitezova, opčinjenost prostotom prizemnog seljaka, čak i tzv. „primitivnog“ čoveka. Savremeni duh ne plete niti poput pauka, u njima nema sistema, pravilnih linija, postepenih povezanosti, pažljivo odmerenih razmaka i dodira. Umesto toga, veze se uspostavljaju spontano, bez posrednika, neočekivane su i iznenađujuće, smelo povezuju ono što se smatralo nepovezivim, a sa lakoćom se preskaču i zaobilaze čitave epohe i periodi.

Upravo u tom fenomenu otvara se pukotina, ili jaz usred savremenog mišljenja. Biti savremen znači obnavljati aktuelnim umetničkim sredstvima ono minulo, prastaro, htensko, ali biti savremen takođe može da znači i radikalno

¹ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, pismo, 06. 06. 1822., navedeno prema: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, prev. S. Bosto, str. 473.

odbijanje svih minulih oblika, poetski imperativ kreiranja distance i razmaka u odnosu na sve ono što je već viđeno. Mogu li se ova dva stava na neki način pomiriti? Misaoni lik ranog Dimitrija Mitrinovića vanredno je zanimljiv jer otelovljuje pomenuti raskorak, obuhvatajući oba pola savremenog odnosa prema stvarnosti. Rečju, predstava prema kojoj prošlost predstavlja nužan kontinuitet Mitrinoviću je bila mrska i neprihvatljiva, jer u isti mah i legitimiše i opravdava bedno stanje savremenih prilika. Doista, srpska filozofija bi na početku dvadesetog veka morala da uloži dosta mašte da bi svoju kulturnu prošlost pod viševekovnom tuđom vladavinom mogla da uključi u sagu o veličanstvenom napredovanju svetskog duha.

Spisi neobično rano sazrelog Dimitrija Mitrinovića nude uverljiv primer prepoznavanja političkog života kao izvora zajedničkih nevolja. Na osnovu tog motiva poželjan je raskid sa prošlošću, ali taj raskid ne sme biti potpun niti totalan, jer bi onda pokidao sve veze sa nasleđem, sa tradicijom, sa onim najvrednijim narodnog duha. S jedne strane, diskontinuitet je jedino prihvatljivo rešenje, s druge strane, taj diskontinuitet nipošto ne bi smeo da ugrožava kontinuitet u kojem se ono najstarije, arhaično i zajedničko preobražava u individualno, subjektivno i savremeno. Nema tu govora o pukom tradicionalizmu, niti o nemogućoj ravnoteži arhaičnog i savremenog. Tradicija nije tu da bi se očuvala netaknutom, ne radi se o tome da se od tradicije načini mumija, nego se ona transformiše savremenim umetničkim izrazom, i time postaje živi medij kolektivnog samoosvešćenja. Prevaga je nesumnjivo na strani individualnog u odnosu na kolektivno, beskonačno je pravo savremene subjektivnosti na ekspresivnost, s tim što se za sadržajem njenog izraza traga u najboljim produktima kolektivne baštine: „Tu je velika nadmoćnost moderne umetnosti nad antičkom i klasičnom: stara umetnost izražavala je svoje predmete onako kako oni intersubjektivno izgledaju; moderna umetnost ih izražava onako

kako oni izgledaju subjektivno. Pravo umetničke ličnosti izbilo je u našoj umetnosti svom silinom [...]“².

POLITIKA SAVREMENE FILOZOFIJE

Neobično je, neočekivano, pa i izuzetno retko da mladić u svojim dvadesetim godinama stekne misaonu zrelost koja mu omogućava da se suvereno kreće po nemirnom i nestabilnom polju savremenih napetosti, uočavajući najnovije formacije duha u sudaru sa preživelim, ali i retrogradnim naslednicima minulih vrednosti i ideja. Nije se interesovao za prirodne nauke i za filozofiju prirode, nije imao oca direktora gimnazije koji bi ga školovao zajedno sa decom koja su od njega bila starija celih šest godina, ali po svojoj intelektualnoj zrelosti, Mitrinović bi se mogao nazvati srpski Šeling. Čudo zvano Mitrinović sastoji se u demonstraciji izvanredno utrenirane kritičarske pronicljivosti, koja u trećoj deceniji života dostiže misaoni kapacitet za koji je i onima najboljima neophodno da zakorače u petu deceniju.

Patimo i od sadašnjosti i od prošlosti, uverava nas Mitrinović, nekada su nas sputavali osvajači, a današnji uzroci se prevashodno nalaze na političkoj adresi, adresi populizma i prostakluka. Za naredne redove deluje neverovatno da su zabeleženi pre više od stotinu godina: „Naša politika najčešće i nije politika razloga i mudrosti, nego politika autoriteta i krilatih reči. Malo je ljudi koji se miješaju u politiku, a kojima oči nijesu zakrvavile od partizanstva [...] Podvaljivanja, klevetanja, opadanja i laži čine, s malim izuzetkom osnovnu karakternu osobinu naše javnosti i naše žurnalistike; vrlo često se čini da se po gdje-gdje sasvim izgubio smisao za logiku i građansku čestitost. Naš život nije u stagnaciji, nego u

² Dimitrije Mitrinović, „Izložba Hrvatskog društva umjetnosti u Zagrebu“, *Sabrana djela I. O književnosti i umjetnosti*, Svjetlost, Sarajevo 1990, prev. P. Palavestra, str. 438.

grozničavom trzanju i stalnom vrijetanju, ali je naša sredina ipak tako kužna, tako moralno barovita i smrdljiva, mutna i nezdrava“³.

Posmatrana u savremenoj optici, Hegelova svetska povest među Južnim Slovenima nije imala šta da traži, jer se njihovo istorijsko iskustvo sa vekovima tuđinske vladavine ispostavlja kao beskrajni dokument tlačenja i beščašća. Deluje kao neuverljiva propaganda kada takvo iskustvo sebe reklamira kao „lukavstvo uma“. Nema umnosti iza zaustavljenog nacionalnog razvoja, ponižavani podanici strane krune i neželjenih, dalekih sultana ni uz najbolju volju ne mogu da veruju u tok istorije u duhu providenja. Za njih prosto ne može da važi Hegelova vodeća misao filozofije istorije da um vlada svetom. Kada su se oslobodili tuđinske vlasti, savremeni srpski pisci i pesnici našli su se naočigled krajnje neobičnog političkog ambijenta. Umesto napredovanja u svesti o slobodi oličenoj u postepenom formiranju zrele i polemički nastrojene javnosti, na delu je bilo nešto drugo. Svakodnevno nadmetanje pompeznim frazama i izbezumljujućim, razjarenim pokličima, kojima se iznad svega ponižavaju i bezočno vređaju oni koji drugačije misle. Argumenti koji napadaju *ad hominem* vodeće su sredstvo političkog dijaloga, mediji nepovratno kontaminiraju svest o zajednici i zajedničkom tako što ne znaju za meru u verbalnom progibanju političkih protivnika.

BORBENI MESIJANIZAM

Ipak, rezignacija nije rešenje, možemo da pristanemo na sve drugo samo ne na pasivni nihilizam. Mitrinovićeve reakcije na poeziju poput Disove zbirke *Utopljene duše* donose vanrednu osvešćenost u napetost između „iščašćenosti“ savremenog subjekta i njegovih uobličena u beznadežnim oblicima pojavnosti: „Pojava Disova, u pogledu morala njegovog, znači potrebu da on bude nemoguć i da

³ Dimitrije Mitrinović, „Demokratizacija nauke i filosofije“, *Sabrana djela II. Estetički i programski radovi*, Svjetlost, Sarajevo 1990, prev. P. Palavestra, str. 157.

se iz osnova promijeni kulturni ambijent u kom je on stvoren“⁴. Prvi susret sa ovakvom ocenom verovatno bi pomislio da se radi o konzervativnom kritizerskom slepilu spram neobično bogate pesničke imaginacije, jer nema sumnje da Disove slike i metafore otvaraju horizonte melanholije, nihilizma, propadanja – uverljive, nesvakidašnje, dirljive, do tada nepoznate srpskom pesničkom jeziku. Ipak, ne radi se o tome, jer Mitrinovićev najznačajniji doprinos našoj kulturi nalazi se upravo u razvijenom osećaju za savremeni senzibilitet, za konfiguracije subjektivnosti koja je iza sebe ostavila svoje klasične i idealističke pretpostavke.

Primeru radi, danas zaboravljeni nemački ezoterični ekspresionistički pesnik Alfred Mombert, „pesnik dušinog haosa“, kod Mitrinovića nailazi na topao prijem, na znake razumevanja, na prijateljsku podršku ludome vizionarstvu i hrabroj pesničkoj reči. Ovaj nićeanac koji za sebe kaže da ne zna na kojem brodu ploviti, pesnik cvetova haosa i nebeske opijenosti, biva više puta hvaljen zbog osvojene tačke posmatranja koja je prikladna savremenom trenutku. Nema više objektivne saglasnosti sa spoljnim svetom, nema samopouzdanog obuhvatjanja i prisvajanja, preostaje samo „intimna iskrenost“, „hrabra iskrenost“, „neposrednost duše“. Ishod svakako pokazuje intersubjektivnu, kulturnu i političku određenost pesničke reči, jer ono što je nemačkom pesniku dopušteno, srpskom nije dozvoljeno. Čini se da se smisao filozofske reakcije u umetničkoj produkciji vremena ne zadržava samo u formalnoj ravni diskurzivne politike. Ako se on pak ograniči na uspostavljanje jasno vidljive demarkacije, koja će hrabriti iskaze koji su neobični utoliko što nadilaze ustanovljene odnose zamislivog i pesnički iskazivog, onda se čini nedoslednim Mitrinovićevo veličanje Momberta, a kuđenje Disa. Ipak, Disova pesnička pojava je za Mitrinovića poziv na političku borbu protiv kulturnog ambijenta koji se stvorio poeziju zaduženu za pevanje sramote pod kojom živi naše pokolenje („Naši dani“).

Čini se da je u srpskoj kulturi Mitrinović među prvima progledao: *ključ savremene politike je kulturna politika*. Jednostavno rečeno, nakon Dimitrija

⁴ Dimitrije Mitrinović, „‘Utopljeni duše’ Vladislava Petkovića Disa“, *Sabrana djela I. O književnosti i umjetnosti*, navedeno delo, str. 261.

Mitrinovića postaje besmislena potraga za izrazima nesreće, sada je u središtu pažnje fenomen koji stvara nesreću, instanca koja uobličava „moral nesreće“. Utoliko napad na Disovu poeziju zapravo nije usmeren direktno na nju, nego na kulturni i politički ambijent koji je takvu poeziju učinio mogućom.

Imamo naknadnu pamet, znamo da u kulturnoj politici nije reč samo o sadržajima. Albanija za vreme vladavine Envera Hodže imala je na papiru idealnu kulturnu politiku. Sa državnog radija neprekidno je emitovana najkvalitetnija klasična muzika. Ali u toj muzici nije bilo nikakvog dodira sa nacionalnim melosom, sa odomaćenim duhom. Odbijala se ta muzika od ušiju slušalaca kao od glatke i hladne, ravne ploče. Mitrinović je hteo nešto drugo. Za razliku od savremenika Valtera Benjamina, za kojeg je bio karakterističan „slab mesijanizam“, nesklon da priziva „herojsku mitologiju“⁵, u slučaju našeg Dimitrija Mitrinovića najprikladnija formulacija političkog nastojanja čini se da je „borbeni mesijanizam“⁶. Borbenost se u Mitrinovićevom slučaju ispostavlja kao poziv na individuaciju posredstvom transformacije kulturnog nasleđa. U takvoj strategiji krije se Mitrinovićeva posebnost, ali se ona itekako da uklopiti u osnovne okvire avangardnih nastojanja, naročito kada je reč o njihovom afinitetu prema izvornim, „primitivnim“ kulturnim tvorevinama. Težnjom ka spoju subjektivnog i intersubjektivnog, individualnog i kolektivnog, savremenog i tradicionalnog Mitrinović je prenosio svojim savremenici upravo one impulse koji su se mogli osetiti kod najznačajnijih filozofa i umetnika njegovog vremena.

POVRATAK PRIMITIVNOM JE POVRATAK NARODNOM

Ključni avangardni zaokret ka primitivnom savršeno se uklapao u realnost srpskih kulturnih prilika. Budući da se viševekovno tavorenje pod tuđinskom vlašću

⁵ Roger Green, „Benjamin, Method and Weak Messianism“, *Journal for Cultural and Religious Studies*, Issue 19.3, University of Denver, 2020, str. 420.

⁶ Radomir Konstantinović, „Dimitrije Mitrinović“, *Biće i jezik V*, Prosveta/Rad/Matica Srpska, Beograd 1983, str. 454.

ne može okarakterisati kao plodan period kulturnog stvaralaštva, naši rani avangardisti su sve karte stavljali sa spoj starog i novog. Važno je da se podsetimo da se ono primitivno tada nije odnosilo na prostačka i neuljuđena ponašanja, nego je imalo naglašeno pozitivne konotacije izvornog, početnog, čistog i neuprljanog. Ranim avangardistima je izuzetno imponovala tendencija da se najsavremenije dopunjuje i dobija patinu autentičnosti posredstvom ostvarivanja dodira sa umetničkim oblicima koji su locirani s one strane dekadentne evropske civilizacije. Svoju relativno novu pojavnost na evropskoj kulturnoj mapi oni nisu doživljavali kao deficit, nego kao prednost, posebno ukoliko pođe za rukom uspostavljanje plodnih kontakata sa izvornim narodnim tekovinama i nekorumpiranim ljudskim genom. Međutim, za razliku od svojih kolega na evropskom zapadu, srpski su autori pozdravljali avangardni povratak primitivnom kao priliku za uspostavljanje izgubljenog dodira sa nekadašnjim narodnim genijem: „Kao da savremeni svet u krizi zaslužuje da bude pregažen, ukoliko je ono što ga gazi mlado, sveže, sirovo, nedotaknuto kulturnim kanonima [...] Dok su zapadnoevropski umetnici svoje ‘primitivce’ tražili i nalazili u svojim kolonijama, srpski umetnici su bili uvereni da se izvorna snaga preokreta, ‘varvarogenije’ nalazi unutar vlastitog etničkog materijala“⁷.

Dovoljno je ilustrativnih primera. Nastup Mokranjca sa Beogradskim pevačkim društvom u Hrvatskom narodnom kazalištu ispraćen je tekstom u kojem se Mokranjčeva muzikalnost ističe iznad Vukove pismenosti zbog toga što u „muzički crtež“ narodnih motiva unosi individualno shvatanje, uloživši veliki napor u harmonizovanje opštosti tradiranog narodnog duha i pojedinačnosti savremene subjektivnosti. U takvoj oceni možemo da prepoznamo i svojevrsni program savremene kulturne politike koja ima središnji zadatak da pomiri tradiciju i savremenost. Teškoće takvog projekta postaju jasnije čim osvestimo da nasleđe kolektizma nije nimalo lako prikazati očima individualnog, radikalno

⁷ Dragan Prole, *Jednakost nejednakog. Fenomenologija i rane avangarde*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, str. 135.

buntovničkog pogleda na svet: „Kritički rad Mitrinovićev, prvenstveno njegovo delovanje na širenju novih stvaralačkih ideja i u tumačenju modernog pesničkog senzibiliteta i izraza, značio je veoma mnogo u razvoju nove srpske književnosti i, objektivno, predstavljao ne samo jednu vrstu intelektualne i duhovne protivteže donekle već akademizovanoj kritičkoj školi *Srpskog književnog glasnika*, nego i istinsku stvaralačku pripremu za smelev i poletne prodore modernističke književnosti posle Prvog svetskog rata“⁸.

Prema Mitrinovićevom uverenju, spasonosni model savremeni čovek može da potraži zahvaljujući originalnom tumačenju Ničeove vizije čoveka budućnosti. Ilustracije radi, navešćemo jednu anegdotski podatak. Borivoje Jevtić svedoči da se tokom jednog razgovora sa Ivom Andrićem prisetio da su Mitrinovića zvali naglašeno „ničevskim“ nadimkom „Mita dinamit“⁹. Razume se, u mnogim tekstovima prisutni su manje ili više eksplicitne ničevske aluzije, pri čemu se iznad svega ističe napor Mitrinovićevog kritičkog „prevrednovanja“ demonstriran prevashodno u kritičkim tekstovima o aktuelnoj vajarскоj, muzičkoj i literarnoj produkciji. Naime, u ogledu naslovljenom *Načela genija. Politička beseda o Niču* nalazimo retku i za tumače savremenog obnovitelja Dionisovog duha sasvim neobičnu tezu, prema kojoj Niče svojom misaonom pojavom svesno simulira Antihrista da bi prikrio presudnu nameru, a to je dovršenje posla koji je započeo Martin Luter. Uprkos demonstrativnom ateizmu, nomadski filozof sa čekićem iznad svega drugog radi na transformaciji ideje spasenja iz onostranosti u ovostranost, iz nepoznatog, nadom omeđenog posmrtnog života u radikalno individuירani ovostrani život, emancipovan od običajnosti zajednice: „Ničevov zadatak je bio da izazove najveću napetost u modernoj etici. Ideja spasenja putem čiste individualne i svesne

⁸ Predrag Palavestra, *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića. Počeci srpske književne avangarde*, Slovo ljubve, Beograd 1977, str. 121.

⁹ Borivoje Jevtić, „Sećanja na Mitrinovića“, *Pisci i maske*, Veselin Masleša, Sarajevo 1962, str. 23.

volje – koja je postala osnova evropske etike u doba reformacije – kod njega je dostigla svoju apoteozu“¹⁰.

Polazne tačke na osnovu kojih se konstituisao horizont savremenih nićeanaca bile su fundamentalno drugačije i međusobno nesamerljive. Bilo je neobično važno izgraditi osećaj za odnos filozofske misli i stepena institucionalne i političke razvijenosti konkretne države u kojoj se ta misao uobličava. U tome nam nit vodilju nudi sugestija Borisa Grojsa, prema kojoj je savremeni umetnički, filozofski i politički projekat bilo moguće ostvariti isključivo u carskoj Rusiji. Naime, koliko god avangardisti besneli protiv kulturne prošlosti i proglašavali institucije umetničkog života grobljima i smetlištima, savremeni projekat revolucionarno novog vremena nije imao nikakve šanse u zemljama zapadne Evrope zbog toga što visoko poštovanje prema vlastitoj kulturnoj prošlosti tamo nipošto nije išlo ruku pod ruku sa radikalnim savremenim insistiranjem na rezu, na apsolutizovanom diskontinuitetu, na kreaciji sasvim drugačijeg kulturnog i nacionalnog programa.

Rečju, avangarde i savremena filozofija mogli su se pretvoriti u revoluciju tamo gde prema kulturnom nasleđu nije bilo izgrađeno bezuslovno poštovanje, nego je bila prisutna i izvesna distanca. Premda se pretežno pojavljuju u najrazvijenijim evropskim zemljama: u Nemačkoj, Holandiji, Francuskoj, rane avangarde su naišle na naročito plodno tlo u zemljama, gde su čitavi vekovi prepoznavani pod signaturama borbe za opstanak, poput Srbije i Rusije. Savremena temporalnost hoće iskorak, traga za odlučujućom razlikom, te zbog toga nije neobično da savremeno nadahnuće najviše odskače tamo, gde se sadašnjost doživljava kao dragocena prilika, dugo priželjkivana mogućnost, šansa za odskok o kojem prošlost nije mogla ni da sanja. Naročito je dragocena samosvest o načinjenom iskoraku, o promenjenoj matrici, o stečenoj razlici u odnosu na nekadašnje stanje stvari: „Za avangarde nije bila odlučujuća vera u autonomnu istinu ili etičku ispravnost onoga što je činila, već

¹⁰ Dimitrije Mitrinović, „Načela genija. Politička beseda o Niću“, *Sabrana djela III. Poezija i antropofilosofija*, Svjetlost, Sarajevo 1991, prev. P. Palavestra, str. 144.

uverenost u nužnost da svoju vlastitu sadašnjost reprezentuje posredstvom onoga, po čemu se ona najradikalnije razlikovala od svih drugih istorijskih epoha. Pravi kredo ruske avangarde sastojao se u slavnoj formuli 'vreme je uvek u pravu' i u zahtevu da se iz sadašnjosti odlučno ukloni sve što bi se estetički moglo da asocira na prošlost¹¹.

Grojsova poenta biva dodatno potkrepljena, ukoliko motiv ruskih avangardista uporedimo sa onim bečke secesije, koji je glasio „Vremenu njegova umetnost, umetnosti njena sloboda“. Naime, sloboda, o kojoj se ovde radi ne označava tek necenzurisani prostor ličnog umetničkog izražavanja, već se odnosi na otvorenu cirkulaciju umetničkih dela, i njihovo svesno otvaranje za javne prostore, u nameri da se tim delima obezbedi dodir sa najširim slojevima publike i time omogućiti da oblikuju kulturnu svest epohe. Rečju, umetnici secesije slobodnu javnu vidljivost prepoznavali su kao konstitutivni motiv za nastanak nove umetnosti, u čemu je okretanje leđa prošlosti imalo sasvim sporednu, sekundarnu ulogu. Ukupno uzevši, volja za novo tokom prvih decenija dvadesetog veka bila je duboko polarizovana, s jedne strane je odlučno odbacivala prošlost, dok je s druge odabranu prošlost u najslobodnijem maniru transformisala u dragoceni, nekorumpirani materijal savremenog umetničkog izraza.

OD NAJVEĆEG DUHOVNOG DOMETA DO VODENOG CVETA

Ako je spremnost na revolucionarni obrat bila znatno veća tamo gde nije bilo mesta za naročitim žaljenjem kada je reč o pozamašnim vremenskim odsecima vlastite kulturne prošlosti, onda neće biti neobično da su srpski avangardisti spadali među najglasnije i da su, barem izvesno vreme, njihovi programski spisi emitovali najveći zamislivi entuzijazam. Među njima vodeće mesto ponovo je zauzimao Dimitrije Mitrinović, retko kontroverzna i neobična figura našeg kulturnog nasleđa. Premda je recepcija njegovog rada za naše uslove sasvim zadovoljavajuća, neobično

¹¹ Boris Groys, *Die Erfindung Russlands*, C. Hanser, München 1995, str. 103.

je do koje mere su nepomirljive ocene o ukupnim domašajima, o delatnoj povesti Mitrinovićevih spisa. Prosto je neshvatljivo da unutar srpske kulture decenijama opstaje toliko nepopustljivo nesaglasje kada je reč o jednom od korifeja savremenog nacionalnog duha.

Treba odmah napomenuti da je relativno rano delo Dimitrija Mitrinovića počašćeno monografijom koja je svojim obimom i sistemskim obuhvatom napisana na uzoran način, tako da bi bila prava kulturna poslastica kada bi svi značajni srpski filozofi mogli da se pohvale delom takvog pristupa i kvaliteta. Naime, Mitrinović umire 1953, a nedugo nakon toga, 1977. Predrag Palavestra objavljuje knjigu *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića*, da bi nakon toga u Sarajevu priredio *Sabrana djela*, objavljena 1990-1991. Napokon, čačanski Gradac 2004. objavljuje tekstove objavljene u Engleskoj pod nazivom jednog od ogleđa, *Treća sila*. Nakon gotovo tri decenije od objavljivanja monografije o Mitrinoviću, pogovor ponovo piše Palavestra, upoznavajući čitaoce sa učinkom Mitrinovićevih spisa uz pomoć nesvakidašnje pohvale: „možda i najdalji duhovni domet jednog srpskog mislioca na modernoj evropskoj sceni“¹². Valja odmah napomenuti da kod ove ocene ne zbunjuje toliko „možda“ kao izraz akademske relativizacije vlastitog suda, i dopuštanja mogućnosti da nije baš onako kao smo mi tvrdili nego ipak drugačije.

Ono što je sporno prepoznajemo u paušalnom iznošenju toliko smeće teze. Naime, za očekivanje je bilo da najpre saznamo šta su konkretni kriterijumi „daljine duhovnih dometa“, pa da nakon toga sagledamo odmeravanje Mitrinovićeve daljine, sa onim koje su postigli njegovi savremenici poput Božidara Kneževića, kojeg je, primera radi, Radomir Đorđević nedavno označio kao „najboljeg srpskog filozofa istorije“¹³, ili Branislava Petronijevića, po mnogima „najistaknutijeg filozofa u Srba“, koji je održavao ličnu prepisku sa Francom Brentanom i Anri Bergsonom, a

¹² Predrag Palavestra, „Evropsko nasleđe Dimitrija Mitrinovića“, *Treća sila*, Gradac, Čačak 2004, str. 152.

¹³ Radomir Đorđević, „Zahvalnost za obnovu spomenika Božidara Kneževića“, *Politika*, Beograd, 31. 07. 2019. <http://www.politika.rs/sr/clanak/434801/Zahvalnost-za-obnovu-spomenika-Bozidara-Knezevica%20>

Poslednji put pristupio 03. 11. 2020.

ne bismo smeli da tek tako da zanemarimo ni daljine koje su postigli Miloš Đurić, Zagorka Mičić, Nikola Popović, Ksenija Atanasijević, ukoliko se zadržimo samo na najznačajnijim imenima srpske filozofije od početka veka pa do Drugog svetskog rata. Ovako, bez kriterijuma i bez uporedne studije, ostaje da Palavestrin sud svrstamo u dobro poznatu istraživačku pristrasnost, prema kojoj se pokazuje da dugogodišnje bavljenje nečijim delom biva kompenzovano preterivanjem, odnosno posrednim opravdavanjem uloženog truda na temelju daleko višeg vrednovanja dometa vlastitog istraživačkog izbora, što za posledicu ima bacanje senke na savremenike čiji opus bi bez mnogo interpretativnog napora mogao biti ocenjen kao značajniji. Mitrinović, prosto rečeno, nema nijednu monografiju u pravom smislu reči, njegov opus uglavnom se svodi na oglede i prikaze. Pored toga, Mitrinović relativno rano samog sebe diskvalifikuje kao relevantnog dijagnostičara savremenosti. Izborom antropozofskih i ostalih opskurnih duhovnih pomodnosti kao niti vodilja vlastitog misaonog horizonta, Mitrinović je sebe isključio iz onog kruga mislilaca za koje se može reći da su najpronijljiviji dijagnostičari savremenosti, kruga kojem je isprva sasvim sigurno pripadao.

Možemo samo da naslućujemo da se Palavestrina ocena rukovodila posredstvom dva heterogena rezona. Prvi je vezan za oblikotvornu moć Mitrinovićevih tekstova za generaciju mislilaca koja je stasavala u izuzetno plodnom i produktivnom međuratnom periodu. Rečju, nesumnjivo je velik onaj mislilac koji podstakne, inspiriše i formira čitav niz pisaca i filozofa produktivnog, vanredno značajnog opusa. Vredno je pažnje da su i Mitrinovićevi politički protivnici, poput Velibora Gligorića, sa kojim je Mitrinović imao zajedničko to što su obojici majke bile rođene Novosađanke, veoma rano uočili postojanje „intelektualne sekte“, izrasle na studiranju Mitrinovićevog dela: „U našem javnom životu već duže vremena radi jedna grupa ljudi koja ima više karakter neke sekte nego kluba intelektualaca [...] sva se posvetila obradi Mitrinovićevih ideja o trilogiji narodnog duha, narodnoj poeziji, Njegošu i Ivanu Meštroviću [...] jedan krak otišao je u biblioteku

savremenih jugoslovenskih pisaca (Niko Bartulović, Gligorije Božović, Dragiša Vasić, Vladimir Vujić, Siniša Kordić, Miloš Đurić, Milan Kašanin i drugi).“¹⁴

Drugi izvor motivacije za tako visoku Palavestrinu ocenu Mitrinovićevog opusa verovatno je bio u vezi sa internacionalnom karijerom, preciznije rečeno komunikacijom sa Vasilijem Kandinskim, tekstovima objavljenim u Nemačkoj, a kasnije i mnoštvom ogleda tokom višedecenijskog života u Engleskoj. Ukoliko je ciljano na „internationalnu karijeru“, onda moramo da priznamo da se sličnim, „bibliografskim daljinama“ ne mogu podičiti Mitrinovićevi savremenici. Koliko god ona mogla da predstavlja kriterijum demarkacije, nezgodno je suditi o Mitrinoviću posredstvom kriterijuma sa kojima se on po svoj prilici ni sam ne bi saglasio. Kada to tvrdimo, mislimo na jednu od najznačajnijih Mitrinovićevih ocena kritičkih slabosti i nedoslednosti za koju možemo da kažemo da u načelu još uvek zauzima značajan javni prostor i još uvek karakteriše rezon delatnika u duhovnim naukama. Prosto rečeno, mladi Mitrinović, koji je svojim kritičkim tekstovima uobličio visoke kriterijume čitave generacije, veoma teško bi pristao da se saglasi sa tezom da nečiji „evropski uspeh“ ujedno predstavlja i ulaznicu kojom se obezbeđuje najviše mesto u domaćoj kulturnoj produkciji. *En plus*, značajno pitanje je koliko se uspeha moglo postići na ekstremno apstraktnim i stvarnosti dalekim antropozofskim pozicijama. Osim u krajnje hermetičnim, sektaški raspoloženim krugovima, Mitrinović nije ostvario nikakav značajan akademski rezultat. Provesti decenije s one strane srpskog akademskog života i kritičke javnosti još uvek ne govori mnogo o filozofskim dometima, a da ne govorimo da samo po sebi nipošto ne pruža pokriće za ocenu da je reč o najboljem dometu na evropskoj sceni.

¹⁴ Velibor Gligorić, *Mistika i mistifikatori*, Beograd 1930, [b.i.], str. 3.

NI EVROPSKO NI PAROHIJALNO: STRATEGIJA KRITIČARSKE SEIZMOGRAFIJE

Obratimo li ipak pažnju na afirmativne strane, pokazaće se da Mitrinović prvi prepoznaje Scile i Haribde na koje jednako mora da obrati pažnju konstitucija kritičkog stava. S jedne strane, preti potpuna asimilacija zapadnog gledišta, koja postaje problematična onda kada se bezrezervnim preuzimanjem tuđeg stanovišta, makar ono bilo i najviše zamislivo, zanemaruje i u drugi plan gura vlastito duhovno, kulturno i političko nasleđe. Misao se ne da prosto presađivati sa jednoga tla na drugo, ona ima uvek svoje mesto i svoje razloge nastanka.

Filozofija je tu da reaguje i da odgovori na aktuelne duhovne potrebe podneblja u kojem se rađa i u kojem nastaje, a potrebe Sorbone, Rima, Oksforda i Hajdelberga vrlo retko su sasvim saglasne potrebama Sarajeva, Ljubljane, Beograda i Novog Sada. Mitrinović ne ostavlja mesta sumnji da se druga strana opasnosti krije u bahatom pozivanju na parohijalne kriterijume, u neobrazovanom i nemuštom pristupu umetničkoj produkciji sa stanovišta koje joj ni po čemu ne može biti doraslo. Pravi kurs može se odmeriti između dve krajnosti, a ključ za njegovu orijentaciju krije se u odnosu prema vlastitom nasleđu. S jedne strane, pogubno je kada se ono oholo odbacuje, ignoriše, ne vrednuje i ne uvažava, pa makar se kritički sud gradio samo na čistoj klasici, na najvišim produktima određene umetničke produkcije. S druge pak strane, jednako štetna je supstancijalizacija tradicije, prema kojoj se ispostavlja da kulturna prošlost predstavlja nenadmašni kriterijum, alfu i omegu ukupnog stvaranja. Kultura se na taj način preobražava u puku tautologiju, u besmisleno i beznačajno ponavljanje onoga što smo već videli i čuli. Radikalno i dosledno primenjen kulturni konzervativizam predstavlja likvidaciju kulturne produkcije.

Međutim, Mirtinovićev visoko diferencirani osećaj za kritičku reč i kritički senzibilitet ne bi bio vredan naše pažnje da se zaustavio na trivijalnoj suprotnosti evropsko-lokalno. Štaviše, on uviđa da evropski model nije po sebi manjkav zbog

toga što nastaje u metropolama drugačije duhovne konstitucije u odnosu na provincijalne nedoslednosti i polovičnosti. Ne samo da nije dobro da uvežbavamo puku primenu bečkih ili oksfordskih kriterijuma na ovdašnjoj kulturnoj produkciji, te da na taj način težimo „civilizovanju“ i metropolizaciji vlastitih kulturnih produkata, nego nije uputno ni prisvajati „odveć današnje evropejstvo“. Najbolji kritičari uvek su umeli na naprave razgovetnu razliku između najviših „evropskih“ dometa pojedine umetnosti i pukog pomodarstva, odnosno onih kulturnih artefakata koji privuku pažnju i deluju sveže i inovativno, ali su po svom karakteru tek jeftina zavođenja koja će ubrzo biti zaboravljena. Nema sumnje da je Mitrinović privukao pažnju na sebe upravo takvim kritičarskim senzibilitetom: „Tako nam se i moderna i nacionalna umetnost, koje nema premnogo ali koja je vrlo visoka, nalazi između neprijateljskog nepoimanja što nemaju dobrog, ni dovoljno zapadno-evropskog umetničkog poimanja, i između neprijateljskog nepoimanja tih koji imaju tog zapadnog evropejstva ili odveć današnjeg ili rđavog, ili odveć na rđav, nesrpski, bezmoćni način“¹⁵.

SUŠTINA SUŠTINE

Politički afinitet Dimitrija Mitrinovića u ranoj fazi bio je neobično napredan, spreman da se zaputi samostalnim putem, u kojem vodeću reč više nema puko prisvajanje narativa evropskih metropola, nego razborito pomirenje nacionalne tradicije, transformisane merodavnim oblicima savremenog izraza. Upoznavanje sa teozofijom, antropozofijom i ruski misticima takođe je bilo saglasno sa savremenim pretpostavkama, ali je bilo fatalno po dalji intelektualni razvoj. Otuda od njega ne treba očekivati veliki projekat institucionalnih reformi, realnost njemu ne služi kao osnova na kojoj dalje valja graditi. Drastičan primer neupotrebljivosti Mitrinovićevih ideja o svečoveku na jugoslovenske, ali takođe i na bilo čije druge prilike došao je na dnevni red tokom poslednje posete zemlji, u leto 1930: „posle

¹⁵ Dimitrije Mitrinović, „Za jugoslovensku filosofiju kulture“, *Sabrana djela I*, navedeno delo, str. 346.

zavođenja diktature 1929. kralj Aleksandar je imao nameru da jugoslovensku unitarističku ideju učvrsti novim konceptom opštejugoslovenske nacionalne kulture [...] na ručku s kraljem, Mitrinović je navodno zaneseno govorio o istorijskoj šansi kralja-ujedinitelja da, jednostavnim dekretom, ujedini sve tri velike religije u državi i time ukine krvavu i zloćudnu nacionalnu podeljenost na konfesionalnoj osnovi¹⁶.

Činjenične datosti, suprotstavljeni interesi, ideološke razmirice, sve to kod Mitrinovića biva jednim potezom, po logici nekog čudesnog automatizma prevedeno u svejedinstvo, svečovečanstvo. Apstraktna magija teških reči koje izazivaju vrtoglavicu, jer više zbunjuju nego što razjašnjavaju, više zatamnjuju nego što rasvetljavaju, preuzeta je od teozofije, antropozofije, Gurđijeva, Uspenskog i ko zna kojih sve ne opskurnih zvezda međuratnog vremena. U magli preracionalnog vidovnjaštva, u atmosferi širenja ideje o spasenju čovečanstva posredstvom intuitivnog opsenarstva Mitrinović se gubio godinama, prosto promašivši one filozofske putanje kojima će se nastaviti vodeće tendencije evropske filozofije. Ne Brentano, nego Štajner. Ne Huserl, nego Gurđijev. Ne Bergson, nego Blavacka. Rezultat je mogao biti samo jedan, mnoštvo praznih konstrukcija koje nisu mnogo marile za vlastitu besmislenost i nisu ni pokušale da se ukrste sa vodećim učenjima istorije filozofije. Tako pozni Mitrinović sa lakoćom govori u „suštini suštine“, zanemarujući činjenicu da je još Aristotel trezveno učio da suština ne poznaje više ili manje, nema kod nje ni stepenovanja ni gradacije. Kada smo na terenu suštine prosto je besmisleno govoriti o onome „suštinskom suštine“. Mitrinović se okrenuo spiritualizaciji čoveka i sveta, povratnom, reverzibilnom istorijskom toku, kojim smo tokom prvih decenija dvadesetog veka došli do izuzetno popularnih stanovišta zapanjujuće banalnosti. Navešćemo samo jedan primer iz Štajnera: „Čovekova duša stoji naspram duhovnog sveta tako, kao što čovek stoji spram zaboravljenog postojanja, a do spoznaje toga sveta dolazi onda kada se probude moći slične onim telesnim moćima koje služe sećanju“¹⁷.

¹⁶ Predrag Palavestra, *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića*, navedeno delo, str. 331.

¹⁷ Rudolf Steiner, *Von Seelenrätseln*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweiz 1983, str. 131.

Na konstruisanom nebu apstrakcije sve deluje lako i dostupno, razlike se ujedinjuju, suprotnosti iščezavaju. Katolici postaju pravoslavni, muslimani stupaju sa hrišćanima u harmoničnu simbiozu, sa lakoćom nestaju razlike i napetosti. Poenta istine je u snaženju dobrote, mudraci su svi oni koji pomažu ostvarenju hegemonije etičkih nad svim ostalim fenomenima.

Nekada je Mitrinović podučavao, svestan da je došlo vreme drugog tipa junaštva, da su herojstva rata retka, ekstremna i krvava, a da su mnogo značajnija postignuća u kulturi, u kojoj valja biti heroj svaki dan, jer borci za duh nemaju prava na predah i na pauzu. Pozni Mitrinović pak, grmi da je stvaralaštvo u filozofiji završeno, da neće biti više velikih genija, ali da se moramo okrenuti mudrosti, jer ćemo u protivnom postati bezumnici. Prevedeno na svakidašnji jezik nema više šećera, nestalo je slatkiša, ali moramo biti okrenuti poslasticama, jer ćemo u protivnom propasti. Kao ni suština, ni besmislica ne poznaje gradaciju. Od ovoga ne može besmislenije. To više nije govor filozofa, iz Mitrinovića je naposljetku progovorio guru.

Poput Šelinga, rani Mitrinović nadmašio je sve u svojoj generaciji, pa i starije od sebe. Misleći s one strane aktuelnih ograničenosti i kulturnih inhibicija, Mitrinović je ostvario svoju zamisao društvene uloge kritičara. Kritičar nije puki tumač umetničkih dela najširoj publici, jer svrha kritike nije da podilazi postojećem ukusu. Umesto toga, kritičar treba da ocenjuje umetnost sa najviših standarda. Publika koja pristupa umetnosti sa takvih standarda naučiće da razlikuje umetnost od pseudo umetnosti. Tek pod takvim pretpostavkama postaće moguće da umetnik jednoga dana prevaziđe kritičara, zajedno sa njegovim standardima. Jedino pod uslovom da od umetnosti tražimo najviše što ona može da ponudi možemo da vaspitamo umetničku publiku i da podignemo ukupne standarde umetničke produkcije. Pozni Mitrinović je, poput poznog Šelinga, ujedinio najviše moguće zahteve uz veoma slabe domete. Predstava o vlastitoj veličini, umišljena samosvest gurua, sprečile su da „pozitivna filozofija“ i „filozofija svečoveka“ ispune ono što su najavlјivale i obećavale.

Poručujući nam usiljenu ničeansku frazu, prema kojoj se možemo izvući tek kada „zamešamo haos“¹⁸, Mitrinović je upečatljivo skicirao kako se vanredni talent gubi i nestaje usled pogrešnih izbora i loših odluka. Ako je ljudski život ukupnost odluka koje smo doneli i izbora koje smo načinili, Mitrinovićev se ispostavlja kao dramatičan primer samoskrivljene zbrke, nastale prisvajanjem onih ideja i tendencija koje nisu sačinjavale ništa više od pomodnog spektakla jednog vremena. Daleko zaobilazeći najznačajnije izraze svog vremena, Mitrinović je nepovratno propustio priliku koju je imao. A zaista je, po svemu što je pokazao već u prvoj deceniji intelektualnog rada, mogao da postane srpski filozof koji je postigao najviše domete na evropskoj sceni.

Navedena dela:

Đorđević, Radomir (2019) „Zahvalnost za obnovu spomenika Božidara Kneževića“, Politika, Beograd, 31. 07. <http://www.politika.rs/sr/clanak/434801/Zahvalnost-za-obnovu-spomenika-Bozidara-Knezevica%20> Poslednji put pristupio 03. 11. 2020.

Gligorić, Velibor (1930) *Mistika i mistifikatori*, Beograd 1930, [b.i.].

Green, Roger (2020) „Benjamin, Method and Weak Messianism“, *Journal for Cultural and Religious Studies*, Issue 19.3, University of Denver.

Groys, Boris (1995) *Die Erfindung Russland's*, C. Hanser, München.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1989), pismo, 06. 06. 1822., navedeno prema: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo, prev. S. Bosto.

Jevtić, Borivoje (1962) „Sećanja na Mitrinovića“, *Pisci i maske*, Veselin Masleša, Sarajevo.

Konstantinović, Radomir (1983) „Dimitrije Mitrinović“, *Biće i jezik V*, Prosveta/Rad/Matica Srpska, Beograd.

¹⁸ Dimitrije Mitrinović, „Estetičke kontemplacije I. O kritici koje nema ili Odbrana razgrađenosti“, *Sabrana djela II*, navedeno delo, str. 124.

- Mitrinović, Dimitrije (1990) „Estetičke kontemplacije I. O kritici koje nema ili Odbrana razgrađenosti“, *Sabrana djela II, Estetički i programski radovi*, Svjetlost, Sarajevo, prev. P. Palavestra.
- Mitrinović, Dimitrije (1990) „Izložba Hrvatskog društva umjetnosti u Zagrebu“, *Sabrana djela I. O književnosti i umjetnosti*, Svjetlost, Sarajevo, prev. P. Palavestra.
- Mitrinović, Dimitrije (1990) „Za jugoslovensku filosofiju kulture“, *Sabrana djela I, O književnosti i umjetnosti*, Svjetlost, Sarajevo, prev. P. Palavestra.
- Mitrinović, Dimitrije (1990) „‘Utopljene duše’ Vladislava Petkovića Disa“, *Sabrana djela I. O književnosti i umjetnosti*, Svjetlost, Sarajevo, prev. P. Palavestra.
- Mitrinović, Dimitrije (1990) „Demokratizacija nauke i filosofije“, *Sabrana djela II. Estetički i programski radovi*, Svjetlost, Sarajevo, prev. P. Palavestra.
- Mitrinović, Dimitrije (1991) „Načela genija. Politička beseda o Niče“, *Sabrana djela III. Poezija i antropofilosofija*, Svjetlost, Sarajevo 1991, prev. P. Palavestra.
- Palavestra, Predrag (1977) *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića. Počeci srpske književne avangarde*, Slovo ljubve, Beograd.
- Palavestra, Predrag (2004) „Evropsko nasleđe Dimitrija Mitrinovića“, *Treća sila*, Gradac, Čačak.
- Prole, Dragan (2018) *Jednakost nejednakog. Fenomenologija i rane avangarde*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad.
- Steiner, Rudolf (1983) *Von Seelenrätseln*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweiz.

DRAGAN PROLE

INTELLECTUAL LEADER OF INTERWAR SERBIAN PHILOSOPHY:
THE SPIRITUAL DISAPPEARANCE OF DIMITRIJE MITRINOVIĆ IN ANTHROPOSOPHICAL
TRANSLATION

Summary: The first part of the text describes the political affinity of Dimitrije Mitrinović, who was unusually advanced at an early stage, ready to set out on his own, in which the leading word is no

longer the mere appropriation of narratives of European metropolises, but the prudent reconciliation of national traditions transformed by trustworthy forms of modern expression. The acquaintance with theosophy, anthroposophy and Russian mystics was also in accordance with modern assumptions, but it was fatal for further intellectual development. Therefore, Mitrinović should not be expected to have a large project of institutional reforms, the reality did not serve him as a basis on which we build further. The second part of the text argues in favor of the unusability of Mitrinović's ideas about the complete human being (svečovek).

Key Words: Mitrinović, complete human, anthroposophy, theosophy, contemporary philosophy

DAMIR SMILJANIĆ

FILOZOFSKI PRILOZI U GLASNIKU PROFESORSKOGA DRUŠTVA IZMEĐU 1921. I 1930. GODINE

Apstrakt: *Glasnik Profesorskoga Društva* bio je u međuratnom periodu jedan od glavnih publicističkih organa pedagoške branše u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca. U ovom tekstu biće dat osvrt na priloge koji su se bavili filozofijom iz metodičko-didaktičke perspektive. Posebno će akcenat biti stavljen na one priloge u kojima se problematizuju razni aspekti estetičkog i etičkog obrazovanja u srednjoj školi. U završnom komentaru biće razmotreno pitanje šta se iz priloženih tekstova može zaključiti o statusu filozofije u ondašnjem pedagoškom sistemu.

Ključne reči: *Glasnik Profesorskoga Društva*, srednjoškolska nastava, filozofija, estetika, etika.

1. O JEDNOM VAŽNOM MEĐURATNOM PUBLICISTIČKOM ORGANU

Rad na naučno-istraživačkom projektu *Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine u međuratnom periodu* bio je članovima istraživačkog tima otežan nedostatkom materijala za rekonstrukciju modela i planova u skladu s kojima se izvodila nastava filozofije u onom vremenu. Druga otežavajuća okolnost bila je lokalna ograničenost – ako se uzmu u obzir samo srednje škole i gimnazije na prostoru današnje autonomne pokrajine Vojvodine, onda je jasno zašto je bilo teško naći prikladan materijal za dublju analizu. Konsekvenca toga bilo je proširenje istraživačkog zadatka, tako da se on nije poimao isključivo u užem metodičkom i didaktičkom smislu. S navedenim poteškoćama moglo se izaći na kraj na sledeći način: uzimanje u obzir šireg konteksta u kojem se razvijala filozofska misao na našim prostorima, proširivanje istraživačkog fokusa na školske ustanove izvan granica današnje pokrajine, proučavanja udžbeničke i ostale literature relevantne za temu. A bilo je moguće pronaći pojedince koji su bili prijemčivi za tendencije

ondašnjeg vremena i kritički ih promišljali tokom svojih pedagoških i drugih aktivnosti ili pak u svojim delima. (Kao primer za ovo poslednje mogu se uzeti prilozi o Svetislavu Banici, Milanu Ševiću, Arturu Libertu ili Marcelu Šnajderu.¹) Jedan od mogućih pristupa tematici moglo bi biti i razmatranje stručne publicistike, posebno one metodički i didaktički orijentisane – kao što su srednjoškolski nastavnici reflektovali filozofske probleme u određenim filozofskim i drugim stručnim časopisima, vremenom su i filozofi počeli otkrivati propedeutiku kao poligon za svoje misaone operacije. Iz tog razloga u ovom radu biće dat kratak pregled filozofskih priloga u jednom od najznačajnijih glasila za sve aspekte srednjoškolske nastave u Srbiji, od metodičkih i didaktičkih aspekata preko obrade aktuelnih tema kao i prikaza adekvatne literature do artikulacije interesa ondašnjih prosvetnih radnika u posebnim organima i udruženjima – reč je o *Glasniku Profesorskoga Društva*.² Vremenski će fokus ovog priloga biti ograničen na period od osnivanja navedenog časopisa, 1921. godine, sve do aprila 1930. godine, pre nego što je – uslovljeno promenom naziva države – maja 1930. godine preimenovan u *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*.³

¹ Upor. primera radi sledeće publikacije: Prole, D., „Nužnost duhovnog jedinstva Evrope. Filozofsko-istorijske refleksije Svetislava Banice“, u: *Tradicija nastave filozofije* V. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2011, str. 43–60; Vlaški, S., „Pitanje mogućnosti opštevažeće pedagogije u filozofiji obrazovanja Milana Ševića“, u: *Tradicija nastave filozofije* VI. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2012, str. 129–143; Prole, D., „Filozofska propedeutika i problem depersonalizacije iz rukopisne zaostavštine Milana Ševića“, u: *Tradicija nastave filozofije* VII. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 25–40; Smiljanić, D., „Filozofija kao odgovor na krizu duha. Nastava filozofije u kontekstu rehabilitacije idealizma kod Artura Libertu“, u: *Tradicija nastave filozofije* VII. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 59–77; Smiljanić, D., „Filozof kao govornik svoga vremena. Jeretička esejistika Marcela Šnajdera“, u: *Tradicija nastave filozofije* IX. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2019, str. 31–54.

² Upor. kratki prikaz (mada s fokusom na istorijskim priložima): Božić, I. A., „Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva. Beograd 1921–1936“, u: *Jugoslovenski istorijski časopis*. Godina II. Sveska 1–4, Ljubljana, Zagreb, Beograd 1936, str. 337–340.

³ *Glasnik* je u stvari „nasledio“ jedan drugi list Profesorskog društva koji je izlazio između 1890. i 1921. godine (s prekidom od sedam godina zbog dešavanja u Prvom svetskom ratu), list *Nastavnik*. Upor. uvodnu reč bivšeg urednika Jeremije Živanovića o istorijatu tog lista: Živanović, J., „Obnavljanje „Nastavnika“, u: *Nastavnik*. List Profesorskoga Društva. Sekcija Beograd, Knjiga XXIII, Beograd 1921, str. 1–2. Upor. takođe prikaz u *Glasniku*: Matić, S., „*Nastavnik*. List Profesorskog Društva. Sekcija

Ovaj važan organ imao je za cilj da objavljuje naučne i stručne radove u vezi sa srednjoškolskom nastavom, komentariše prosvetne (ne)prilike, predstavi projekte zakona o srednjim školama, predlaže reforme u srednjim školama, daje izveštaje i statističke podatke u vezi sa srednjim školama, prezentuje beleške o naprecima i novinama na polju nauke, nastave i metodike, kao i da daje izveštaje Ministarstva prosvete vezane za srednjoškolsku nastavu i izveštaje o radu samog Profesorskog društva (uključujući njegove kongrese), te zapisnike s redovnih sednica glavne uprave.⁴ Kako je to prvi urednik *Glasnika* Jaša M. Prodanović, inače profesor Druge beogradske gimnazije, u svom prvom obraćanju javnosti putem ovog glasila, naime 20. januara 1921. godine – ne bez izvesne patetike – primetio, zadatak ovog organa bio je da „[š]kolu i nastavu treba više približiti životu, a u isto vreme zadahnuti ih jakim moralom i čistim idealizmom“.⁵ Kao glavne zadatke Profesorskog društva Prodanović u svom programskom tekstu „Pred novim zadacima“ označava: „rad na učvršćivanju nacionalnog jedinstva“, „borbu za klasne interese“, „obezbeđivanje položaja nastavnika“, „rad na narodnom prosvetivanju“, „korenite reforme škole i nastave“.⁶

Poenta redovnog izlaženja ovog lista ležala je u tome da se ukaže na važnu kulturnu funkciju koju obavljaju srednjoškolski nastavnici, čiji rad se usled sve veće dominacije birokratije zapostavlja i nedovoljno ceni. Prvobitna koncepcija ovog lista bila je da izlazi jedanput mesečno (u sveskama od tri tabaka). Svakako je bilo izvesnih odstupanja u broju objavljenih svezaka, kao i u oblikovanju sadržaja (to pokazuju i ponekad ne baš pregledni sadržaji navedeni na početku svakog toma u kojem su objedinjeni svi prilozi jedne kalendarske godine). Poenta čestog izlaženja bila je takođe ta da što više onih uključenih u nastavni proces, dakle ljudi s pedagoškom misijom, isprati dešavanja na toj sceni, ustanovi tendencije vremena,

Beograd. Knjiga XXIII. Sveska 1. Maj–juni 1921“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga I, Beograd 1921, str. 392–394.

⁴ Na ovaj način opisan je program lista u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga I, Beograd 1921, str. 1.

⁵ Upor. Prodanović, J. M., „Prva reč“, u: navedeno delo, str. 1–2, ovde: str. 2.

⁶ Upor. o tome Prodanović, J. M., „Pred novim zadacima“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga I, str. 7–14.

kao i da artikuliše svoja prava kao politički subjekt, te da se izbori za njih. Otuda je razumljiv Prodanovićev energični apel: „Nastavnici moraju imati položaje koji potpuno odgovaraju njihovoj spremi, njihovom savesnom radu i velikoj ulozi koju vrše u javnom životu. Svako zapostavljanje nastavnika pogađa školu i nastavu, a preko njih i intelektualni i moralni napredak narodni. Vreme je da nastavnici što odlučnije i energičnije brane svoja prava. [...] Zato je [...] potrebno da svi nastavnici, u celoj zemlji, budu članovi Profesorskog Društva, da primaju društveni organ *Glasnik*, da ga rasprostiru i u druge redove naroda, da sarađuju na listu u granicama njegova programa, i da svuda šire ideje koje list bude zastupao. Samo tako snažnim i složnim radom može se postići cilj kome su se udruženje i list posvetili.“⁷ Iz reči glavnog urednika izvire podjednako briga i zamišljenost zbog položaja srednjoškolskih nastavnika u društvu kao i entuzijazam i svest o kulturnoj misiji što ju je trebalo negovati, a čijoj promociji je upravo trebao da služi novoosnovani pedagoški časopis.

2. PROMIŠLJANJE STATUSA NASTAVE FILOZOFIJE

Kakav položaj je tokom 20-ih godina XX veka imala filozofija kao nastavni predmet? Prilično nezavidan, kako to već odmah u prvom broju *Glasnika* pokazuje prilog Dragomira D. Ikonića sa simptomatičnim naslovom „U prilog reforme srednjoškolske nastave“. Autor u njemu ukazuje na „poslednje mesto“ što ga u nastavnom programu zauzima „*filosofska propedevtika*“: „Dok se program iz veronauke, čije se mesto u srednjoj školi može uvek osporiti, proteže na nekoliko strana, dotle je filofska propedevtika dobila jedva jednu stranu.“⁸ Problem tog predmeta leži u tome što nedostaje stručni kadar da ga predaje, a oni što ga drže često naginju ka improvizaciji, a njegova „sudbina“ zavisi od „lične inicijative,

⁷ Na istom mestu.

⁸ Ikonić, D., D. „U prilog reforme srednjoškolske nastave“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga I, str. 16–17, citat: str. 16.

ukusa i individualnih raspoloženja“.⁹ Prema Ikoniću neophodno je posvetiti daleko više pažnje i vremena ovom predmetu, a to znači da bi ga možda trebalo uvesti već u sedmom, umesto tek u osmom razredu ondašnje gimnazije. I u sadržinskom pogledu potrebne su promene. Kao prvo, logika i psihologija nisu dovoljne kako bi se učenici upoznali sa specifičnostima mišljenja i psihičkog života. Kao drugo, imalo bi smisla da se psihologija izučava pre logike, dok se u ondašnjem programu tražilo upravo suprotno. Kao treće, valjalo bi da se učenici na tom stupnju uvedu u pitanja „socijalne etike“. Na taj način omladina se ne bi samo obrazovala, nego i moralno jačala: „Razvijanjem ovog interesa i uvođenjem mladog čoveka u oblast najosnovnijih problema društvene zajednice, spasavali bi ga od svih onih kobnih uticaja koje vrši nezdravi i kužni život naših partija.“¹⁰ Što se tiče nastavnih sadržaja, autor predlaže da se oni predaju, „vodeći računa o potrebama doba i prilika u kojima se živi“,¹¹ a ne prema ličnim preferencijama nastavnika, inače će učenike „[m]etafizičar ... odvesti u oblast suvih apstrakcija, [a] konzervativac mračnim i navadnim misliocima“.¹² Zato Ikonić na kraju svog članka traži od Profesorskog društva da prepozna ozbiljnost situacije i reaguje prilikom izrade nastavnog programa za srednje škole u skladu s predloženim izmenama. Ikonićev prilog se tako uklapa u sliku koju danas posedujemo o statusu filozofije u srednjim školama u međuratnom vremenu.¹³

Jedan od retkih pokušaja da se promisli i osmisli koncept srednjoškolske nastave filozofije u *Glasniku Profesorskoga Društva* potiče od Marcela Šnajdera, srednjoškolskog profesora rodom iz Poljske koji je jedno vreme proveo i u Srbiji, predajući između ostalog i filozofiju, da bi na početku izbijanja Drugog svetskog rata zbog svojih socijalno kritičkih pogleda bio uhapšen i pogubljen od strane

⁹ Upor. isto.

¹⁰ Isto, str. 17.

¹¹ Isto (u originalu je korišćen kurziv).

¹² Upor. isto.

¹³ Upor. o „žalosnom položaju“ filozofske propedeutike u međuratnom periodu (makar na primeru jedne novosadske gimnazije): *Novosadska gimnazija. 1810–1985. Nastanak i razvoj*, Gimnazija „J. J. Zmaj“, Novi Sad 1986, str. 164 i sl[edeća] (Gaćeša, N. L., „Treći deo: 1918–1941“).

ustaških fašista.¹⁴ Njegov članak „Filozofija u srednjoj školi“, prvobitno objavljen u jednom sarajevskom pedagoškom organu godinu dana ranije, sa sitnim izmenama objavljen je i u *Glasniku Profesorskoga Društva*.¹⁵ Šnajder se na početku svog priloga osvrće na mesto filozofije u ondašnjem srednjoškolskom sistemu. Filozofija se u gimnazijama predavala kao Filozofska propedeutika i to u sledećoj formi: kao Logika u sedmom, te kao Psihologija u osmom razredu (svake nastavne godine po dva časa nedeljno), dok je u ostalim srednjim školama („realkama“) nastava filozofije bila predviđena samo za osmi razred (tri časa nastave sedmično). Šnajder prilično oštro kritikuje tadašnji sistem organizacije nastave filozofije i smatra ga „promašenim“. Glavni problem je što se srednjoškolac, dok se „uvađa u filozofiju“, kako to Šnajder kaže, „upoznaje ... s filozofijom – bez filozofije“. ¹⁶ Umesto da bude upoznat s filozofijom kao „univerzalnom disciplinom“, učenik se upoznaje samo parcijalno s nekim njenim subdisciplinama kao što je „nauka o zakonima duševnog života“ (psihologija) i „nauka o pravilnom mišljenju“ (logika). „Mjesto da uvede đaka u filozofiranje i upozna s novim načinom gledanja, koji se zove filozofski, tereti ona i onako umornu svijest srednjoškolca daljnim ‚zakonima i pravilima‘. Pod teškim oklopom ovih zakona i pravila mora da za početnika izdahne svaka filozofija.“¹⁷ Na taj način učenik ostaje uskraćen za „neodoljivost problema“ što čine „[ž]ivo bilo filozofske težnje“. Filozofija bi se učenicima mogla približiti tako što bi uvideli da u svakoj nauci mogu da se prepoznaju filozofski problemi. Šnajder posebno navodi primer *matematike* u kojoj se može naći bogat materijal za uvođenje u filozofsko mišljenje. Iako je po prirodi najmanje „stvarna“, matematika je po pitanju svoje primene najrealnija.¹⁸ (Ova fasciniranost matematikom nije slučajna,

¹⁴ Upor. o životu, srednjoškolskom angažmanu i delu ovog, može se reći, jeretičkog intelektualca već navedeni autorov prilog: Smiljanić, D., „Filozof kao govornik svoga vremena. Jeretička esejistika Marcela Šnajdera“.

¹⁵ Schneider, M., „Filozofija u srednjoj školi“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VII, Beograd 1927, str. 334–338.

¹⁶ Upor. isto, str. 335.

¹⁷ Na istom mestu.

¹⁸ Kao „daseinsfreie Wissenschaft“ – Šnajder ovde navodi Majnongovu karakterizaciju matematičke nauke. Upor. isto, str. 336.

pošto je Šnajder predavao i taj predmet.) Važna funkcija filozofije je takođe „stvaranje kritičkog duha“, a to znači kritički odnos prema činjenicama, korekcija stanovišta „ljudi od fakata“ da se znanje iscrpljuje u navođenju i pamćenju golih činjenica. Upravo matematika je dokaz za to, jer ona putem filozofske kritike može da pokaže da je svet više od pukog zbira činjenica. I u ostalim naukama može da se nađe dovoljno (empirijskog) materijala za filozofsko promišljanje, posebno što svaka od njih koristi pojmove čija se upotreba može filozofski ocrtati ili čak ograničiti (pojmovi sile, materije, atoma, kretanja, zakona, slučaja, života, razvoja, značenja i ostalih jezičkih segmenata). Filozofiju ne bi trebalo prezentovati kao gotov sistem, pošto to protivreči njenoj prirodi (problemska orijentacija); uz to bi učenicima trebalo da se dâ i uvod u *istoriju filozofije*. Čak bi se i sam predmet mogao onda poimati kao *uvod u filozofiju*, a ne kao filozofska propedeutika (pod ovom su bile objedinjene logika i psihologija). Na kraju svog članka Šnajder preispituje status filozofije i šta bi više odgovaralo prirodi samog predmeta, ali i ambicijama đaka. Iako smatra „da bi kult filozofskog mišljenja povoljnije prosperirao, kada bi filozofija bila izdignuta u kategoriju predmeta za izabrane đake“, ¹⁹ dakle da bude izborni predmet, ali on ipak smatra da to ne bi vodilo „željenom cilju“. „[S]tvaranje filozofskih „selekta““ moglo bi i iz tog razloga da bude problematično što su u ono vreme nastavnici „selektovali“ učenike za izborne predmete, a ovi su isto tako mogli da se u prevare u svom izboru, „pa [bi] se nesmotrenošću, koja može biti produkt nedovoljnog poznavanja, naprosto poništi[o] smisao „selekte““. ²⁰ Zato bi prema Šnajderu bilo bolje da ovaj predmet ostane obavezan za sve učenike. Ali i bez toga ostaju mnoga otvorena pitanja u pogledu statusa nastave filozofije unutar srednjoškolskog obrazovanja. Šnajder je makar pokušao da podstakne diskusiju tih pitanja. Nažalost, u prvoj deceniji svog postojanja pod tim imenom *Glasnik Profesorskoga Društva* nije više pružao prostor diskusiji tih i sličnih pitanja.

¹⁹ Upor. isto, str. 337.

²⁰ Na istom mestu.

Ono što ovde, u kontekstu organizacije nastave filozofije, može još da se navede jeste kritički prilog splitskog profesora Nika Berusa objavljen u devetoj knjizi *Glasnika*. Taj prilog bavi se ukidanjem nastave logike u realnim gimnazijama u školskoj godini 1929/30, iako je njen obim iznosio svega jedan školski čas nedeljno. Berus želi da pokaže da je to pogrešan potez i to iz tri razloga. Kao prvo, na taj način učenici ostaju uskraćeni za uvid u *unutrašnje veze* među pojedinim naukama ili pak u nemogućnost uspostavljanja tih veza. Uz to, logiku prati kao „teoretički korelat“ teorija saznanja (kao što pedagogiju prati psihologija ili tehničke nauke matematika), tako da je uključivanjem te perspektive moguće izučiti kako su strukturirani predmeti prirodnih, a na koji način oni duhovnih nauka. Maturantima koji neće slušati nastavu iz logike ta saznanja ostaće „terra incognita, a pojedine nauke ograničene kineskim zidom“.²¹ Kao drugo, zbog neupoznatosti sa učenjem o pojmu (i o pojmu pojma), učenici neće biti kadri da daju *definicije* naučno relevantnih pojmova. Kako to Berus kaže, ako inače učenici daju oko „30% pogrešnih ili nikakvih definicija (circulosa, tautologija, itd.)“ bez nastave logike biće ih bar „80%“.²² Tokom nastave pojedinačnih nauka učenici ne bivaju uvedeni u pravila ispravnog definisanja pojmova, tako da mogu samo dogmatski da prisvajaju ponuđena određenja pojmova. Oni prihvataju praktički značaj tih definicija, pri tome ne uviđajući njihovu teoretsku relevantnost. Kao treće, negativni efekat ukidanja logike kao nastavnog predmeta biće i nedostatak znanja iz *istorije filozofije*, pošto se u svakom udžbeniku iz logike pominju imena važna za razvoj filozofije i nauke. Bez te istorijske pozadine znanje srednjoškolca biće prilično osiromašeno. Otuda Berus ironično primećuje: „Budući naš abiturient [maturant – napomena autora, D. S.] biće u tom pogledu tabula rasa i može se dogoditi, da na višem tečajnom ispitu na pitanje, ko je bio Aristotel, odgovori, da je to bio pronalazač vijka.“²³ On je i protiv alternativnog predloga „zajedničke nastave“. Iluzorno je smatrati da će učenik biti

²¹ Upor. o tome Berus, N., „Ukidanje logike u VII razredu realnih gimnazija“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga IX, Beograd 1929, str. 717–720, ovde: str. 718.

²² Upor. na istom mestu.

²³ Isto, str. 719.

dovoljno upoznat sa osnovama filozofske nauke, ako se u osmom razredu realne gimnazije logika izučava zajedno s psihologijom. Ako se logika u potpunosti izbaci iz srednjoškolskog programa, Berusova vizija budućeg maturanta je prilično sumorna: „Svijest biće mu natrpana svakojakim znanjem, biće verziran de omnibus quibusdamque aliis, ali neće biti podoban, da o tome svome znanju niti sebi niti pogotovo drugima stvori sliku, što znade, kako se intelektualni život organski grupira i razvija – faliće mu kriteriji za to.“²⁴ Što bi se reklo: *Vae victis!*

3. PRILOZI O ESTETIČKOM OBRAZOVANJU U SREDNjim ŠKOLAMA

Estetika je u kontekstu srednjoškolske nastave specifična po tome što povezuje više predmeta, iako u užem smislu pripada oblasti filozofije. Interdisciplinarnost pristupa estetike ogleda se i u tome što su o njoj kao delu nastave svoja zapažanja u *Glasniku* iznosili i nastavnici koji se bave srpskim jezikom i književnošću. Tako je makar indirektno prepoznat značaj filozofskog promišljanja fenomena lepog i svega onog što je povezano sa umetničkom produkcijom i recepcijom umetničkih dela. Istina, nije bilo ideja da se uvede zaseban predmet Estetika, s obzirom da se očekivalo da nastava filozofije dobrim delom pokriva sadržaje te discipline – poenta je pre bila da se ideje estetike aktiviraju u drugim oblastima kao što su književnost, muzičko i likovno obrazovanje. Otuda ne čudi da je najduži prilog iz ove tematske oblasti posvećen estetičkom zasnivanju teorije književnosti (autor članka je Dragiša S. Lapčević – nešto kasnije biće dat prikaz tog rada).

Kao što je napomenuto, *Glasnik Profesorskoga Društva* pratio je metodičke i didaktičke trendove i u inostranstvu, a ne samo u okviru zajedničke države Srba, Hrvata i Slovenaca. Svakako je vrhunac aktivnosti Profesorskog društva u međuratnom periodu bila organizacija *VII Međunarodnog profesorskog kongresa* koji je održan u Beogradu od 25. do 28. avgusta 1925. godine. To je bio prvi veći

²⁴ Isto, str. 720.

kongres takvog tipa koji se održavao u našoj zemlji. Na kongresu su pored domaćih profesora bili zastupljeni predstavnici šesnaest zemalja iz Evrope i Amerike. Među glavnim referentima bili su A. Favijer [Favières] i „istaknuti borac i apostol nove radne škole“,²⁵ Adolf Ferijer [Adolphe Ferrière] (Institut Žan-Žak Ruso u Ženevi). Ne bez izvesne patetike Danilo Vulović, koji je u petoj knjizi *Glasnika Profesorskoga Društva* podneo izveštaj o aktivnostima na konferenciji, istakao je značaj ove manifestacije za „troimeni narod“ i njegovu afirmaciju na međunarodnoj pedagoškoj sceni: „Međunarodni Profesorski Kongres u Beogradu bio je jedna veličanstvena himna radu i napretku omladine, pesma o slobodnijem, pravičnijem i srećnijem čovečanstvu u budućnosti, koju su složno sastavili najistaknutiji predstavnici onih što ceo svoj naporni život stavljaju u službu uzvišenim idealima istine i lepote, dobrote i ljubavi i dragovoljno žrtvuju sebe, da bi mlađa pokolenja načinili boljim i srećnijim no što su oni bili.“²⁶ U institucionalnom pogledu taj kongres bio je važan i iz tog razloga što je u radu po prvi put učestvovao i savez profesora „Sjedinjenih država Severne Amerike“, što je Vulović prokomentarisao na sledeći način: „Beograd, nekada spona između civilizacija Istoka i Zapada, dobio je danas još jednu veću ulogu: u njemu je utvrđena stalna duhovna veza između Evrope i Amerike.“²⁷ Čak je i kralj Aleksandar poslao reč dobrodošlice gostima iz inostranstva, a neke od njih je lično primio 29. avgusta na Bledu, što zaista ukazuje na važnost ovog događaja za bivšu zajedničku državu.

Za jednu od glavnih tema ove manifestacije bila je određena sledeća: „*Estetsko obrazovanje učenika srednjih škola*“. Već pre održavanja Kongresa gospodin Favijer, profesor filozofije na Liceju u Lilu, naveo je niz pitanja koja je tamo trebalo diskutovati, a njihov je prevod objavljen i u *Glasniku*. Postavljena su, između ostalog, sledeća pitanja: na kojim predmetima se učenici upoznaju s metodama analize umetničkih dela, da li na časovima iz književnosti, plastične

²⁵ Vulović, D., „VII Međunarodni Profesorski Kongres u Beogradu“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga V, str. 505–515, Beograd 1925, ovde: str. 512.

²⁶ Isto, str. 505.

²⁷ Isto, str. 506.

umetnosti i muzičkog vaspitanja, da li je ta nastava poverena profesoru istorije ili nekom drugom nastavniku, da li postoje katedre za obučavanje kadra u toj oblasti – i, naravno, gotovo neizbežno – da li je ta nastava poverena profesorima filozofije i da li je uopšte prisvajanje estetičkih znanja prožeto filozofskim sadržajima. Možda ključno pitanje u ovom kontekstu glasi: „Zar vam se ne čini da u zemljama gde srednja nastava obuhvata filozofiju u pravom smislu, to estetsko obrazovanje može i treba da u filozofskom proučavanju estetike nađe svoj racionalni osnov i princip jedinstva[?]“²⁸

Na prvoj radnoj sednici Kongresa 26. avgusta pomenuti profesor Favijer dao je pledoaje za koncepciju nastave estetike kao zasebnog predmeta. Tako u zaključku predloženom od strane eminentnog francuskog gosta stoji: „VII Međunarodni Profesorski Kongres izražava želju: da se u srednjim školama kao zaseban predmet predaje estetička nastava, po naročito propisanom programu; da ta nastava bude obavezna [*sic!*] i to podjednako za devoјčice i dečake; da, naročito u prvim godinama, ne bude apstraktna, već da nauči đaka da gleda, da upoređuje, da razume pomoću upoređivanja; da nastavnici, koji budu predavali ovaj predmet, imaju naročite sprema za to i da raspolazu neophodnim priručnim pomoćnim sredstvima (projekcionim aparatima itd.); da ova nastava ima kao glavni cilj obrazovanje ukusa i osećaja za lepo.“²⁹ Na istoj sednici pročitana je i referat Jaše M. Prodanovića o istoj problematici, pa je usledilo „pretresanje, vrlo živo i raznostrano“. Naposljetku, učesnici Kongresa sročili su odluku u nekoliko tačaka, analogno Favijerovom zaključku: nastava estetike trebalo bi da se izvodi u svim školama, i to kao zaseban predmet, što pre, čak ako još i nedostaje posebno obučena kadra za taj predmet; poseban akcenat trebalo bi da bude na metodici istorije likovne i muzičke umetnosti, zatim na komparativnoj metodi, u sklopu čije primene će učenicima da bude jasno šta je ono svojstveno individualnim kvalitetima jednog umetnika, a šta on od uticaja duguje svojoj sredini i svome vremenu; ta nastava

²⁸ Favijer, A., „Pitanje o estetskom obrazovanju u srednjim školama“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga V, str. 131–132, ovde: str. 132.

²⁹ Isto, str. 510. (Ovo je prevod Favijerovih reči, kako ih daje Vulović.)

trebalo bi da se proširi i na muzičku umetnost. Pored mogućnosti uvođenja estetike kao zasebnog srednjoškolskog predmeta izlagalo se i diskutovalo i na drugu tačku dnevnog reda: „*Kojim metodama rada povećati đачku ličnu radljivost u srednjoj školi?*“³⁰ Dakle, na pitanja iz uže oblasti metodike nastave. Ovaj kongres tako nije bio važan samo zbog jačanja ugleda Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u svetu, nego i zbog opšte humanističke orijentacije, rada na „prosvetnom podizanju celoga čovečanstva“.

Iste godine je u petoj knjizi *Glasnika* otštampan i izveštaj profesora Favijera o nameri da se estetika u srednjim školama predaje kao zasebni predmeti. Ministarstvo prosvete Francuske dalo je pozitivno mišljenje o uvođenju istorije umetnosti u nastavne programe srednjih škola, a upravo se od internacionalne federacije očekivalo da i ona podrži ovaj predlog zbog čega se o tome i diskutovalo u Beogradu. Upravo zahvaljujući estetičkom pristupu delima formirala se istorija umetnosti kao nastavni predmet. Favijer je smatrao da treba prevazići predrasude što ih estetičari imaju o istoriji umetnosti, a istoričari umetnosti o estetici – estetičar je „slabo informisan o stvarima umetnosti“, dok istoričar umetnosti u estetici vidi „samo sujetno deklamovanje, metafizičke sanjarije i dijalektiku gde težina termina jedino uravnotežava neozbiljnost suštine“.³¹ Zato bi bilo poželjno da odgovarajući nastavnici iz estetskog³² vaspitanja poznaju i jedno i drugo, da promišljaju suštinu lepog i drugih estetskih fenomena i njihovu pojmovnu artikulaciju, ali isto tako da metodički izučavaju razvoj umetnosti i umeju da estetske obrasce i uvide prikažu na konkretnim primerima i tako ih približe učenicima. Favijer brani ideju koncipiranja nastave iz estetskog vaspitanja protiv prigovora da bi učenik, slušajući nastavu iz tog predmeta, mogao da izgubi kontakt sa stvarnošću ili da se preda diletantizmu. Pa

³⁰ Isto, str. 512.

³¹ Upor. o tome „Izveštaj g. Faviera, profesora filosofije na Liceju u Lilu (Francuska)“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga V, Beograd 1925, str. 544–553, ovde: str. 548.

³² Mora se priznati da u prilogu izvesnu zbrku stvara nerazlikovanje pojmova *estetičkog* i *estetskog* obrazovanja. Valjalo bi napraviti jasnu distinkciju između tih pojmova: estetičko obrazovanje impliciralo bi upoznavanje sa estetikom, dok bi estetsko obrazovanje bilo ono koje bi se moglo steći u pojedinačnim umetničkim oblastima, odn. čijim sticanjem bi se formirala predstava o lepom bez njegove (teoretske) refleksije.

iako je trebalo da bude osmišljen kao vid dopunske nastave, predlog uvođenja estetskog vaspitanja imao je i izvesne *etičke* implikacije: učeći se na primerima iz istorije umetnosti učenici bi se upoznavali s načinom kako veliki umetnički stvaraoci u toku svog stvaranja ujedno rade i na sebi, na svojoj individualnosti, iskušavajući tako, ničeanski govoreći, „bolni ali plodni napor“ u izgradnji kompletnije čovekove ličnosti. Tako bi i *moral* mogao da poprими estetske crte i da njime učenici dodatno budu formirani u svom ličnom razvoju.

Odmah posle Favijerovog izveštaja u istoj knjizi *Glasnika* odštampan je tekst Jaše M. Prodanovića, njegovog prvog urednika, u međuvremenu penzionisanog profesora, a verovatno se radi o tekstu izlaganja koje je ovaj držao pred domaćim profesorima i stranim gostima na beogradskom kongresu. Prodanović se nadovezuje na izveštaj francuskog kolege i saborca za uvođenje estetskog vaspitanja u srednje škole i, kao prvo, govori o nezavidnoj situaciji u kojoj se ta ideja nalazi u našem kontekstu. Akcenat je ovde na intelektualnom i na moralnom obrazovanju đaka, a ne toliko na estetičkom. To može da se poveže s predrasudama o navodnoj nepraktičnosti umetnosti, što bi se reklo: neupotrebljivosti za svakodnevne potrebe – takođe i sa usmerenjem srednjo- i visokoškolskog obrazovanja da se na kraju pedagoškog procesa dobije „činovnik dorastao svome pozivu, marljiv i disciplinovan“, jedan šraf u birokratskoj mašineriji što treba da funkcioniše besprekorno.³³ Tako u našoj zemlji nije bilo sistematskih preduslova za razvijanje estetske kulture. Ostalo se pri upoznavanju s tehničkim disciplinama (npr. načinima crtanja), a izostala produbljena analiza umetničkih dela. Tome treba da se pridoda nedostatak izučavanja istorije umetnosti u tadašnjim srednjim školama (upoznavanje s njom svodilo se na par epizoda u nastavi istorije). Zanimljivo je da Prodanović i profesorima filozofije prebacuje da nisu umeli da doprinesu estetičkom obrazovanju omladine u našoj zemlji. Jedino su profesori književnosti do izvesne mere napravili pomak u toj oblasti, mada su se i oni ograničavali na manje bitne biografske i

³³ Upor. Prodanović, J. M., „Estetičko obrazovanje u srednjim školama Jugoslavije“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga V, Beograd 1925, str. 553–558, ovde: str. 553.

istorijske podatke, umesto da dublje ulaze u analizu estetskih vrednosti književnih dela. Prodanovićev predlog je da se u okviru univerziteta prvo izvede reforma nastave estetičkog obrazovanja, kako bi se obrazovao adekvatan kadar – tako podučeni profesori mogli bi onda da neguju „estetsko osećanje“ srednjoškolaca ili da ga makar probude u njima. Zanimljivo je šta on navodi kao jedan od glavnih razloga za zapostavljanje razvoja estetičkog obrazovanja kod nas – to je „filosofski i socijalni materijalizam“ s kraja XIX veka (navodi se primer Svetozara Markovića koji je tadašnjoj javnosti približio taj pogled na svet baveći se, pre svega, ruskim društvenim teoretičarima i reformistima). Estetičko obrazovanje smatralo se otuda „luksuzom bogataša i besposličara“: „U to vreme kod nas je pala reč da je Šekspir bio radnik nekoristan Društvu.“³⁴ Estetičko obrazovanje treba da neguje estetska osećanja, a ova se razvijaju u uskoj vezi s razvojem intelektualnih sposobnosti (moć zapažanja, fokusiranje pažnje, pronalaženje sličnosti itd.). S druge strane kultivisana estetska osećanja mogu da pomognu u razvoju socijalno relevantnih osećanja kao što je ono solidarnosti. Pa ipak, Prodanović smatra da se estetika ne treba koncipirati kao zaseban predmet iz sledećeg razloga: „Kad bi tako bilo, onda takva nastava ne bi imala nikakva uspeha za razvijanje estetičkih osećanja; sva nastava bi se svela na izlaganje suptilnih estetičkih teorija, vrlo teških za razumevanje, – a to bi bio težak teret i za profesore i za đake.“³⁵ Nastava estetičkih sadržaja trebalo bi da bude *praktično* usmerena, na posete muzejima, pozorištima, koncertima, ekskurzije na kojima se posmatraju znamenite prirodne lepote i velelepne građevine. I naposljetku – ono filozofski najinteresantnije! – valja se služiti *sokratovskom metodom*, naime „da učenici sami izraze svoje impresije, a da profesor samo dopuni, popravi, objasni, jače istakne njihove primedbe“.³⁶ Ili na primeru književnosti: „Najbolje je da učenik sâm pokuša načiniti estetsku analizu, makar i nepotpunu, jedne pesme, pripovetke, dramske scene ili odeljka kakvog romana. Profesor bi imao to da dopuni i ispravi,

³⁴ Isto, str. 556.

³⁵ Na istom mestu.

³⁶ Upor. isto, str. 557.

zadržavajući se samo na osnovnim i bitnim osobinama analiziranog dela.“³⁷ Uzor za uvođenje adekvatnih vidova nastave estetike mogu da se nađu u kulturni i umetnički naprednijim zemljama, ali ipak sve to valja prilagoditi i kulturnim prilikama u našoj zemlji. Ovom preporukom završava se Prodanovićev tekst kao prilog tematici uvođenja estetskog obrazovanja u srednje škole.

Seriju tekstova u vezi s međunarodnim kongresom i tematikom estetičkog obrazovanja u petoj knjizi *Glasnika* kompletira prilog Koste Đ. Nikolića u rubrici *Školski život*, neka vrsta osvrta na najznačajniji pedagoški događaj 1925. godine u Kraljevini SHS. On se uglavnom fokusira na diskusiju o uvođenju estetike kao zasebnog nastavnog predmeta. Nikolić pri tome podržava stav Jaše M. Prodanovića koji je jedini uz Aleksu Stanojevića bio protiv uvođenja samostalnog predmeta pod tim nazivom (to se može iščitati iz malopre prikazanog teksta). Time se ne želi reći da je estetičko obrazovanje nepotrebno – naprotiv, slično kao i Prodanović, Nikolić smatra da je takva vrsta obrazovanja preko potrebna, od najranijih dana, ali da se ona mora prilagoditi intelektualnim afinitetima učenika. On polazi od neke vrste „urođenog“ estetskog osećanja, osećaja za lepo (teza koja se svakako može osporiti), po analogiji sa sticanjem jezičke kompetencije kod dece i razvojem s time povezane senzibilitnosti (između ostalog brzo primećivanje grešaka prilikom izgovora reči, npr. kod stranaca). Već od ranih dana stiže se „smisao“ za ono što je lepo u vidu ljubavi za urednošću, tačnošću, harmoničnošću, učtivošću itd, a to što počinje da se razvija u „roditeljskoj kući“ valja dalje kultivisati tokom školskog obrazovanja. Zato i u srednjim školama treba da se vežbaju praktične aktivnosti zahvaljujući kojima će učenici „da obrazuju estetički ukus, da izazovu neodoljivu organsku potrebu: za uživanje u onome što je lepo“³⁸. U to spadaju crtanje, slušanje muzike i telesne vežbe (na taj način se kod učenika vežba rad ruku, osećaj za odmeravanje razdaljine i odnos linija, aktivnost uobrazilje, artikulacija glasa, elastičnost mišića, držanje tela

³⁷ Na istom mestu.

³⁸ Nikolić, K. Đ., „VII Međunarodni kongres profesora srednjih škola u Beogradu 1925. g. (Jedan kratak retrospektivan pogled na njegov rad)“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga V, Beograd 1925, str. 618–624, ovde: str. 620 i sl.

itd.). „Taj sistematski rad u raznovrsnom vežbanju jeste živi izvor svega onog što je estetičko u toj oblasti umetnosti, a što sve ne može nikako zameniti suhoparno učenje pravila i definicija Estetike.“³⁹ Dakle, učenicima nisu potrebne apstrakcije nego učenje na konkretnim primerima. Izučavanje estetike kao zasebnog predmeta ne bi pogodovalo učenicima zbog svog apstraktnog karaktera, samim time ni filozofska koncepcija takvog predmeta. To bi, tvrdi Nikolić, bilo još teže od matematike – jer dok i ova nauka u sebi sadrži izvesnu „poeziju“, razumljivu posebno onim učenicima koji imaju talenat za baratanje brojevima i njihovim odnosima, (filozofska) estetika je u svojoj suštini „stvar ukusa“, dakle nešto potpuno subjektivno (i ovo je, svakako, diskutabilno). Sve te apstrakcije su „suhoparne za mladičku dušu“ i mogu da budu razumljive samo studentima filozofije koji su već apsolvirali praktični kurs iz Estetike u srednjoj školi. Nezavisno od toga, estetski ukus se nikad ne sme razvijati na uštrb morala: „[K]od pravog, zdravog estetskog ukusa moraju se uvek prećutno (implicite) pretpostaviti postulati (neophodni zahtevi) onoga što je moralno.“⁴⁰ Tako etika dobija izvestan primat u odnosu na estetiku. Ali ono što pomalo čudi je da se i kod jedne i kod druge jednostrano ističe praktična kompetencija, dok se svaka vrsta teoretisanja isključuje ili smatra „suhoparnom za mladičku dušu“. Kao da se ono filozofsko treba isključiti iz ovih disciplina. Na kraju svog priloga Nikolić ipak smatra da nastava estetike kao zasebnog predmeta može da ima važan „propedevtički“ karakter, kako za praktični život tako i za fakultetsko obrazovanje.⁴¹

³⁹ Isto, str. 621.

⁴⁰ Isto, str. 624.

⁴¹ Nikolić je svoje ideje u gotovo nepromenjenoj formi ponovio dve godine kasnije u sledećem članku: Nikolić, K. Đ., „Estetika kao zaseban predmet u našim srednjim školama“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VII, Beograd 1927, str. 518–523. Ovaj članak, koji bi po današnjim naučno-publicističkim standardima važio za autoplagijat, ipak završava šturom konstatacijom što nedostaje u prvom članku: „Od interesa je, da ovde napomenem, da je u najnovijem programu uneta i *Estetika* (pod imenom „Umetnost“) i to samo u Humanističkoj Gimnaziji sa *jednim* čas. nedeljno u VIII. razr. – Mislim, da je ovo svakako dosta negalanatna pažnja prema *Umetnosti* (alias *Estetici*).“ (Isto, str. 523.)

Jedan od konkretnijih primera⁴² primene estetike na polje određene umetnosti ili, štaviše, zasnivanja te umetnosti na samoj estetici) dat je u članku profesora književnosti i umetnosti Dragiše S. Lapčevića „Moderna metoda Teorije književnosti (osnovana na Estetici)“.⁴³ U njemu se, kako je to već napomenuto u naslovu, treba prikazati nova metoda proučavanja književnosti koja se razlikuje od istorijsko-biografske i sentimentalističke što je ranije uglavnom praktikovana u srednjim školama. Lapčević joj daje naziv *induktivna metoda*: „Ova metoda je najshvatljivija, jer bazira uvek na konkretnim primerima; najintimnija, jer joj je osnova jedna filozofska kategorija; najnaučnija, jer se ništa ne ostavlja slučaju, i onome „*Tako meni izgleda*“.“⁴⁴ Ta metoda nema normativni, već samo deskriptivni karakter. A primer književnosti (pisane velikim slovom!) uzima se zato što je ona po mišljenju autora „najpogodnija za estetsku kulturu čoveka“⁴⁵, a ujedno i za „ličnu kulturu“. Iako se čini da je ovaj autor inspirisan modernim dešavanjima u književnoj umetnosti i umetnosti uopšte, on se služi klasičnim stereotipima o „Višoj Stvarnosti

⁴² Ovdje se može navesti i prilog Đorđa Mana objavljen u osmoj knjizi *Glasnika*. U njemu autor estetičko vaspitanje ne ograničava samo na nastavne sadržaje, nego ga proširuje i na oblikovanje školskog prostora u kojem učenici pohađaju nastavu (sprovođenje higijene, nabavka nameštaja, dekorisanje interijera, organizacija školskih koncerata i sl.), a takođe i na izradu udžbeničke literature što bi je trebalo dopuniti adekvatnim slikama i ilustracijama i time poboljšati njihov izgled. Mano traži da se preko estetskog interesa traži veza među predmetima, ali i da se veštine povezuju s naučnim predmetima; „estetski princip“ valja primeniti i u školskim radionicama i radnim (npr. zanatskim) školama. Takođe bi imalo smisla uvesti i zaseban predmet *Umetnost* (barem u višim razredima). Nastava bi se na tom predmetu izvodila *komparativno, analitički i istorijski*. Posebno bi akcenat bio na metodu *analize i konstrukcije*: „Analiza i konstruktivnost treba da uđu u krv našoj inteligenciji i stručnim radnicima, ako hoćemo da imamo organizovaniji, udobniji život.“ (Mano, Đ., „Estetsko vaspitanje i nastava umetnosti u srednjim i stručnim školama“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VIII, Beograd 1928, str. 73–77, ovdje: str. 76.) Ali nastavu umetnosti trebalo bi praktikovati i u „realkama“ i stručnim školama – poenta je „[p]reko lepog i preko veština dati volje za tehničko stvaranje“ (upor. isto, str. 77). A od nastave umetnosti bilo bi i ekonomske koristi, pošto bi mogao da se formira *umetnički obrt*. I kod Mana nije razjašnjeno da li i filozofska estetika može da poboljša kvalitet nastave i otvori nove perspektive.

⁴³ Taj članak je objavljen u više delova u šestoj i sedmoj knjizi *Glasnika*. Vidi Lapčević, D. S., „Moderna metoda Teorije Književnosti (osnovana na Estetici)“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VI, Beograd 1926, str. 490–495, 551–554; nastavak: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VII, Beograd 1927, str. 37–39, 98–100, 167–170, 228–231, 281–284, 342–344, 468–469, 542–545, 599–600. U *Glasniku* je takođe izašao prikaz njegovog udžbenika čiji autor se služio samo inicijalima svog imena. Upor. V. [prezime] D. [ime], „Dragiša S. Lapčević: *Teorija Književnosti osnovana na estetici*, Beograd 1927“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VII, Beograd 1927, str. 252. – Upor. takođe i kratku noticu o Lapčeviću u: Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009, str. 307.

⁴⁴ Lapčević, D. S., „Moderna metoda Teorije Književnosti (osnovana na Estetici)“, str. 490 (Knjiga VI).

⁴⁵ Upor. isto, str. 491.

Sveta“, „Idealima Čovečanstvima“, dakle pojmovima klasicističkog naboja. A takođe mu je stalo i do kategorije *lepog* zbog čega prvo razvija „estetski sistem dopadanja“.

Mnogobrojni su razlozi zbog kojih neko umetničko delo smatramo lepim: biološki razlozi (veza s ljudskim životom), „večiti motivi“ (oni nisu vezani za samo jedan istorijski kontekst, već se ponavljaju), gnoseološki razlozi (književnost doprinosi saznanju sveta i čoveka⁴⁶). Lapčević se redom bavi aspektima estetike što su od značaja za razumevanje književnih dela. Tako tematizuje tzv. *duševno preživljavanje*, pod čime može da se razume realni doživljaj fiktivnih događaja i radnji u književnim delima kao da su se stvarno desili, što u nama izaziva posebna osećanja (ona estetska, s obzirom da je dat njihov umetnički opis). „Čitajući lepu stvar, mi smo učesnici u događaju, i kao da posmatramo sam događaj pri čitanju.“⁴⁷ Posle ovog aspekta recepcije biva razmatran *estetski ideal* u književnosti. Taj ideal, što se sastoji u težnji k savršenijem obliku života, ima čak i ateoretski karakter.⁴⁸ Njegova koncepcija estetskog ideala ipak je prepuna metafizičkih konotacija, tako da možemo reći da Lapčević zastupa idealističku koncepciju umetnosti. On preporučuje „zajedničku analizu“, kako bi učenici na konkretnim primerima iz književnosti stekli uvid u prirodu „zamišljenog Lepog“. Proučavanjem književnih dela takođe može da se upozna *moral umetnosti*: „To je moral Lepoga.“⁴⁹ Zato se čitanjem književnih dela – posebno onih klasičnih: Lapčević navodi *Ilijadu* i *Odiseju* – čovek obrazuje i u moralnom pogledu. (Od tih dela treba odvojiti dela s moralnom tendencijom, jer ova spadaju u poučnu prozu.) Lapčevićeva preporuka za nastavnike je da sa učenicima pre svega obrađuju dela iz naše književnosti, naše narodne pesme, pošto su upravo ta dela prožeta navedenim moralom. Kako bi se spoznalo da

⁴⁶ U tom kontekstu Lapčević ukazuje na svoj spis pod nazivom *Umetnost kao nesvesna filozofija*, a inače često upućuje čitaoca na svoja dela, od kojih su neka napisana i na francuskom jeziku i objavljena u Parizu.

⁴⁷ Lapčević, D. S., „Moderna metoda Teorije Književnosti (osnovana na Estetici)“, str. 38 (Knjiga VII).

⁴⁸ „U krajnjoj instanciji ova nesvesna težnja savršenijoj formi života jeste težnja (volja) za usavršenjem rase – ima dakle svoj biološki razlog.“ (Isto, str. 39.) Ova Lapčevićeva konstatacija svakako nije neproblematična.

⁴⁹ Isto, str. 99.

ono etičko proizilazi iz estetskog, a ne obrnuto ovo drugo iz prvog, biće potrebno dodatno proučavanje moderne filozofske etike, pa će ovo moći biti preporuka za obrazovanje na visokoškolskom nivou.

Kao što se može očekivati, Lapčević forsira proučavanje onog *klasičnog* u književnosti. „U Klasičnom su najbolje izraženi večni zakoni duhovni koji vladaju u Umetnosti uopšte.“⁵⁰ I ovde se preporučuje proučavanje dela iz antičke i moderne klasike. „*Klasično delo je ono, u kome je na plemenito prost način (stil) izražen neki Estetski ideal opšte-čovečanskog karaktera, a koji sadrži veliku organsku sintezu večitih motiva.*“⁵¹ Poznavanje klasične literature podiže nivo estetske kulture i zato bi proučavanje klasičnog momenta u domaćoj i svetskoj književnosti značilo, kako to Lapčević kaže, „krunu svega poznavanja“.⁵² Primat estetičke analize mora da bude na samim delima, a ne na biografskim i istorijskim podacima, gramatičkim i stilističkim posebnostima tekstova ili drugim eksternim faktorima.

U duhu svojih metafizičkih postavki Lapčević se bavi raznim aspektima *umetničkog stvaralaštva*, pri čemu je i ličnost samog stvaraoca relevantna. Posebno mu je važno razdvojiti karakterne osobine *genijalnog* stvaraoca od prosečnog ili netalesovanog nadri-umetnika. Genijalnog stvaraoca karakteriše pre svega jaka intelektualna volja – to je glavna osnova od koje polazi sve ostalo. Zatim se prikazuju sledeće osobine: polipersonalnost ili mnogoličnost, interes za opštim čovečanskim momentima, dug intelektualni razvoj i visok stepen osetljivosti. Genijalni umetnik u sebi objedinjuje mnogo ljudskih karaktera, a na osnovu svoje duboke empatije on ume da prodre u tajne ljudske duše; njegov interes nije partikularan nego univerzalan, jer ga inače zanima samo razmatranje celokupnog ljudskog roda *sub specie aeternitatis*; njegove ideje se razvijaju polako, ali mu zato duh i u poznim godinama odlikuje „mladička energija“ zahvaljujući kojoj ostaje prijemčiv za najtanjanije duševne pokrete; da je vrlo osetljiv nije nešto negativno nego važan preduslov za produktivnost njegovog stvaranja, tako da još uvek može

⁵⁰ Isto, str. 100.

⁵¹ Isto, str. 168.

⁵² Upor. isto, str. 169.

da crpi produktivne impulse iz svog okruženja – osetljivost nije bolest genija nego njegova prednost u odnosu na umetničke mediokritete. Pored karakterološkog opisa ličnosti i sposobnosti genijalnog čoveka, Lapčević prikazuje i tri načina književnog stvaranja: *spontani*, *sistematski* i *artificijelni* način stvaranja. Nesvesno stvaranje kao tip stvaranja može da se prepozna posebno kod naroda s mlađom stvaralačkom tradicijom (kao primer mogu se navesti i pojedinci – Lapčević navodi Đuru Jakšića kome je nedostajalo adekvatno školovanje, ali koji je bez obzira na to veliki umetnik zahvaljujući spontanom doživljaju stvarnosti). Sistematsko stvaranje može da se nađe kod onih umetnika koji su školovani, ujedno kod onih naroda što imaju bogatu kulturnu tradiciju. I dok spontani stvaralac odbacuje motiv koji mu se ne dopada, sistematski obrazovani i izvežbani je u stanju da iskoristi i slab motiv. Naposljetku, artificijelni ili izveštačeni način stvaranja nalazimo kod manje produktivnih i netalesovanih pisaca i umetnika. Ona umetnost koja počiva na odstupanju od ideala klasičnog ili na imitaciji ranijih stvaralačkih obrazaca u velikoj je meri artificijelna. Na takav način stvorenim delima nedostaje lirski pokret ili psihološka dubina – na kraju i sama istina.

Svoj metodološki prikaz teorije književnosti inspirisan filozofskom estetikom Lapčević završava određenjem književnih pravaca. I u njima mora da se ispolji estetski ideal i da se – makar u crtama – nazre obeležje klasičnog dela (ono treba da prikaže *istinu o čoveku*). Navode se dva glavna pravca između kojih mogu da se lociraju svi ostali: *romantizam* i *realizam*. Romantičarska književnost oslanja se na maštu i slobodarski zanos, a prikazi stvarnosti često obiluju fantastičnim i mističkim elementima. Romantizam je bez obzira na svoj zanesenjački karakter u stanju da ostvari „estetski ideal“ i prikaže „višu stvarnost“. Naspram romantizma stoji realizam koji pokušava da oslika suštinu života, naglašavajući njegove karakteristične momente. On pokušava da uverljivo prikaže unutrašnji život čovekov za razliku od naturalizma koji je hteo da se ograniči samo na ono što se dešava pred ljudskim okom. „Ali, naprotiv, stvarna istina je uvek u vezi sa čovekom, jer čovek je

mera svih stvari.“⁵³ A to je u stanju da prikaže upravo realizam. Lapčević se ne udubljuje u prikaz razlika između književnih pravaca, već se zadovoljava ovom opštom karakterizacijom. Bez obzira na priličan opseg njegovog članka, prostor što mu je stajao na raspolaganju u *Glasniku* nije bio dovoljan da se ode u detalje, tako da se o ovima više može saznati u njegovim spisima koje je navodio u fusnotama.

4. PRILOZI O MORALNOM VASPITANJU U SREDNjim ŠKOLAMA

Znatno manje priloga u *Glasniku Profesorskoga Društva* ima o ideji moralnog vaspitanja nego što ih ima o onom estetičkom. To malo iznenađuje, s obzirom da je slično kao i estetičko vaspitanje, moralno vaspitanje nešto što nije ograničeno samo na filozofiju (konkretno: na etiku), nego podstiče i interes pedagoga, psihologa i proučavalaca društva. Koncipiranje etike kao samostalnog predmeta nije se uopšte razmatralo – o pitanjima etike i morala razmišljalo se pre u sklopu opšte koncepcije obrazovanja (dakle, moralna valjanost samih pedagoških ciljeva bila je od interesa za one koji su se bavili aspektima moralnog vaspitanja). U trećoj knjizi *Glasnika* povodom ove problematike obratio se u vidu četvorodelnog članka vrlo prominentni učenjak – Paja Radosavljević, čuveni eksperimentalni psiholog i profesor na Njujorškom univerzitetu.⁵⁴ U članku „Moralno vaspitanje“ on daje prilog iz „biološke pedagogike“, time zastupajući neku vrstu pozitivističkog stanovišta.⁵⁵

Pošto je glavni akcenat na *biološkoj* perspektivi, smatra se da obrazovanje treba ići dublje od kultivisanja duha i intelektualnih veština. „Ono što detetu treba nije intelektualno obrazovanje; ono što je njemu potrebno jeste razvije instinkata i potčinjavanje nižih višim prirodnim nagonima.“⁵⁶ Pri tome se instinkti ne uzimaju kao intrinzično loši. Postoje tri načina kako da se iz pedagoške perspektive postupa

⁵³ Isto, str. 599.

⁵⁴ Vidi Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, str. 215.

⁵⁵ Radosavljević, P., „Moralno vaspitanje. Jedan listić iz biološke pedagogike“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga III, Beograd 1923, str. 182–187, 246–253, 301–306, 421–424.

⁵⁶ Isto, str. 185.

sa instinktima: da se potiskuju, da se ne ograničavaju ili da se duhovno nadgrade („spirituališu“). Radosavljević treći način smatra najadekvatnijim. Stoga on zaključuje: „[P]roblem moralnog vaspitanja jeste problem transformisanja i spiritualisanja prirodnih nagona i njihovo stavljanje u službu više prirode – prikopčavanje njihovo za kakvu višu zvezdu ne nebu ljudskih ideala.“⁵⁷ Biološka nauka i psihologija treba da udruže svoje snage, kako bi se na njihovim osnovama izgradila pedagogija. Emocionalna komponenta je prilično zapostavljena, čak i od strane eksperimentalne psihologije. Pretpostavlja se postojanje „altruističkih“ osećaja kod ljudi i viših životinja. Pošto su se oni kasnije razvili od „nižih“ osećaja, za pretpostaviti je takođe da su oni deo razvoja viših životinjskih specija. Samim time reč treba da se dà i *teoriji evolucije*: „Dete moramo vaspitati u skladu sa zakonima evolucije. Što više budemo znali i o organskoj evoluciji, i o tehničkoj evoluciji i o moralnoj evoluciji, tim ćemo više znati i o pedagogiji.“⁵⁸ Jedan od „aksioma“ moderne psihologije po Radosavljeviću kazuje da je mišljenje *motoričkog* karaktera, što znači da svaka ideja u svesti ima tendenciju da se ispoljava sama od sebe, ali to se često ne dešava zato što jedna ideja u svom ispoljavanju biva sprečena od drugih ideja. Ne postoji misao ili neka druga aktivnost ljudskog duha, a da joj nije imanentan poriv da se ostvari ono što se zamisli, želi itd. „Po svome karakteru misao je motorička; ona je deo incipijentnog akta.“⁵⁹ To treba da se uvaži i u pedagoškom kontekstu: „Ono o čemu neprestance budete govorili deci to će ona naposletku i učiniti. To je psihološka činjenica.“⁶⁰ U okviru biološke pedagogije treba da se uvidi bliska veza između nervnog sistema, mišića i duha. „[N]aš je karakter ispisan na našem nervnom sistemu, i na našem mišićnom sistemu kroza živčani sustav. Red mišića ima svoju moralnu vrednost. Samoudržavanje i kontrolisanje samoga sebe počinje sa mišićnim preprečavanjem. Čovek [koji?] nije kadar da savlađuje svoje mišice teško da je sposoban da održi kontrolu nad svojim

⁵⁷ Isto, str. 187.

⁵⁸ Isto, str. 248.

⁵⁹ Isto, str. 249.

⁶⁰ Na istom mestu.

moralom. Preprečavanje ili inhibicija je neurološka strana onoga što zovemo samokontrolom u moralu, i znademo da sve što god obrazuje dete da kontroliše svoje mišiće daje mu i moralnog obrazovanja u obliku obrazovanja volje.“⁶¹ Tako bi motoričko i telesno obrazovanje, kao i ručno vaspitanje, mogli da doprinesu moralnom vaspitanju dece. Kada popusti mišićni napor, dakle mišići se opuste, neka akcija (čak ni ona duhovna) neće moći da se sprovede.⁶²

Pred pedagoške radnike postavlja se zadatak da održe *interesovanje* učenika, jer ono je jedna od „najvećih moralnih sila na svetu“ – ukoliko se uspešno rukovodi dečijim interesovanjem za nešto, onda će ona biti spremna da rade (i moralno) prave i valjane stvari. Ali nije dovoljno da se samo deca zainteresuju za nešto – i nastavnici moraju da budu zainteresovani za to, tako da i oni imaju zadatak da rade na tome. Šta vredi deci preporučivati čitanje klasične literature, ako je sami nastavnici ne čitaju! U sklopu moralnog obrazovanja takođe treba da se formira i *savest* pojedinca, zatim i potreba za *imitiranjem ideala*,⁶³ s obzirom da je moralnost i socijalna pojava. Treba proučavati originale, a ne gubiti se u tuđim interpretacijama. To se dobro vidi na primeru lepe književnosti: „Mi ju analiziramo, disekcirmo, izlažemo deci crtice iz piščevog života i prisiljavamo ih da uče trice i kućine pedantskih primedaba. [...] Najefektivnija interpretacija lepe književnosti jeste glasno čitanje pesme na najartističkiji način tako da čitav razred uživa.“⁶⁴

Radosavljević u svom članku ukazuje na *socijalnu* dimenziju nastanka morala i pri tome kritički analizira fenomen *plemenske moralnosti* (radi se o parcijalnom upražnjavanju morala koji se ograničava samo na pripadnike jedne grupe (jednog plemena), a ne važi za pripadnike drugih grupacija (plemena), tako da

⁶¹ Isto, str. 250.

⁶² Tako po Radosavljeviću jedan od razloga neuspešnih štrajkova leži u tome što se mišićna energija onih koji vode štrajk istroši, ukoliko on predugo traje, pa dolazi do njihove demoralizacije. Upor. o tome u istom članku, str. 251.

⁶³ To doslovno treba tako razumeti da đaci u samom nastavniku prepoznaju svoj uzor: „Nastavnik treba da je neko kom [koga?] je vredno podražavati, neko koji je kadar da stvara, atmosferu što potstrekava i intelektualno i moralno – osobe čiju moralnu silu čak odmah oseća čim stupi u svoj razred.“ (Isto, str. 423.)

⁶⁴ Isto, str. 302.

se ne preza čak ni od ubistva člana druge zajednice, pošto ono ne potpada pod moralne sankcije – naprotiv, može čak da se smatra nečim dostojanstvenim i slave vrednim).⁶⁵ Odnosi među narodima počivaju u velikoj meri na plemenskoj moralnosti (takođe i kod slovenskih naroda).⁶⁶ Iako je ta vrsta moralnosti imala svoj smisao u ranim fazama razvoja ljudskog društva, moderni narodi bi prema Radosavljeviću trebalo da je prevaziđu i da teže jedino validnoj, *univerzalnoj moralnosti*. A to postaje zadatak i moderne pedagogije: „Dete se mora navesti da se razvija od plemenske moralnosti u univerzalnu moralnost.“⁶⁷ Ali moral mora da se podučava kao i estetski smisao za lepo – na konkretnim primerima („efektima izvesnih pravaca vladanja“), nikako u obliku „stroge naučne etike“, koja navodno nema šta da traži ni u osnovnoj ni u nižim razredima srednjih škola. „Filozofska studija moralnih problema spada u okvir viših razreda srednjih škola, a naročito u oblasti univerzitetskog proučavanja.“⁶⁸ Slično kao i u slučaju estetičkog obrazovanja, filozofija treba da se drži podalje od učenika. Primat – makar kod Radosavljevića – preuzima biologija.

Izvesni M. M. Jovanović daje naizgled nešto konkretniji pogled na oblikovanje nastave moralnog vaspitanja u tekstu koji je objavljen u osmoj knjigi *Glasnika*.⁶⁹ Prema Jovanoviću etičko vaspitanje treba da se tiče kako problema „vaspitanja intelekta“, tako i problema „jačanja volje“. Učenici su po njemu sprečeni da u potpunosti posvete svoju pažnju ovoj vrsti vaspitanja, jer čini se da ih odbija teoretski karakter nastave, a takođe pritisak prilikom ocenjivanja da moraju da znaju šta se u „hrišćansko-etičkom smislu“ označava dobrim, a šta lošim (ili čak zlim).

⁶⁵ Radosavljević uskoću plemenske moralnosti demonstrira na primeru kako su Amerikanci postupali sa Indijancima ili Afroamerikancima. Navodno je u govoru na *Drugom internacionalnom kongresu za eugeniku*, održanom u Njujorku 1921. godine, skrenuo pažnju svojih „gordih“ američkih kolega na taj problem (npr. masovno ubijanje Indijanaca). Pitanje je samo da li je navedni kongres bio pravo mesto za to. (Upor. isto, str. 304 (fusnota).)

⁶⁶ Postavlja se i retoričko pitanje: „Šta je rat do li plemenska moralnost?“ (Isto, str. 305.) Pitanje, koje je i danas aktuelno.

⁶⁷ Isto, str. 422.

⁶⁸ Isto, str. 423.

⁶⁹ Jovanović, M. M., „Nacrt metodike etičkog vaspitanja u srednjoj školi“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VIII, Beograd 1928, str. 355–359.

Veronauka ne može da zadovolji svojom metodom navođenja manje-više proizvoljnih primera iz Biblije, pošto ovi nisu dovoljno uverljivi. Svako delanje, tako i ono etičko, pretpostavlja htenje, a ovo pak znanje. Psihološki je nemoguće da se istovremeno jave i znanje i htenje: „Ova psihološka činjenica zahteva da se prvo kod učenika obrazuju jasni pojmovi o etičkom dobru i zlu, te da on, u datim momentima, može sâm razlikovati šta je dobro i šta je zlo, kako bi mogao upravljati svoje htenje u pravcu onoga što je etički dobro.“⁷⁰ Zato je prvo potreban rad na pojmovima dobra i zla, pri čemu se razvija i – moglo bi se reći – „moralna“ inteligencija učenikova. Jovanović s pravom konstatuje da je u nastavi obično akcenat na proširivanju učeničkog znanja umesto na obrazovanju inteligencije, pri čemu se pod ovom razume ne samo sposobnost da se nađe izlaz iz problema, nego i da se izmisle nove opcije što pretpostavlja kreativnost. Zato je učenicima potrebno ukazati samo na određene momente prilikom rešavanja problema, a njima samima ostaviti da pronađu adekvatne načine za njihovo rešavanje. Učenici induktivno iz gradiva treba da izvuku pravila koja bi onda deduktivno primenjivali na druge primere. Time se ujedno obrazuje inteligencija i proširuje znanje. A tako će biti moguće u određenim situacijama pokazati šta je moralno valjano, a šta nije. Sledeći korak u etičkom vaspitanju srednjoškolaca jeste da se orijentišu prema nekom idealu koji će im dati smernice prilikom pripisivanja predikata dobrog i zlog: „sve što omogućuje realiziranje toga ideala jeste etičko dobro, a što sprečava njegovo realiziranje jeste etičko zlo.“⁷¹ Ti ideali ne smeju da protivreče prirodnim i istorijskim zakonima. Prema Jovanovićevim rečima oni moraju biti nacionalnog, pa čak i internacionalnog karaktera, ukoliko to nije u koliziji s nacionalnim usmerenjem. Uzimajući u obzir ono što je rekao o veronauci na početku članka, pomalo je iznenađujuće kad Jovanović konstatuje: „Jasno je da on [ideal – umetak autora, D. S.] nema ničega u sebi, što bi stajalo u suprotnosti sa uzvišenom naukom

⁷⁰ Isto, str. 356.

⁷¹ Isto, str. 357.

Hristovom.“⁷² Pored obrazovanja inteligencije i svesti o idealu kao prvom delu etičkog vaspitanja, kod učenika treba takođe da se jača njegovo htenje u pravcu realizacije tog ideala, što bi onda bio drugi deo te vrste vaspitanja. Često su egoistički motivi krivi za to što se ne realizuje ono što je dobro – nasuprot njima treba da se forsiraju altruistički motivi, kako oni humani tako i oni nacionalni.⁷³ Iako su teškoće s kojima se učenici susreću u okviru srednjoškolske nastave uglavnom „fiktivnog“ karaktera, istrajavanjem u naporima i jačanjem volje oni bi mogli da se izbore s njima i tako budu spremniji za konfrontaciju s „realnim“ problemima, a uz to bi se formirali i kao moralne ličnosti. Na kraju svog članka Jovanović predlaže formiranje raznih društava (posebno s nacionalnim (!) idealom) koja bi učenicima pomogla u realizaciji etičkog ideala (jedno od njih je podmladak Crvenog krsta). Ne bez patetike on zaključuje: „Od etičkog vaspitanja zavisi ne samo ugled škole, nego i egzistencija jedne nacije.“⁷⁴

Iako se ne bavi problemima nastave etike u užem smislu, u ovaj pregled publikacija iz *Glasnika Profesorskoga Društva* koje se bave moralnim vaspitanjem može da se ubroji i rasprava Miloša N. Đurića pod nazivom „Etos i tehnika u organitetu kulture“⁷⁵ – ako ništa drugo, onda zbog imena autora, jer svakako Đurić spada među najprominentnije filozofe što su objavljivali u ovom časopisu (pored Ksenije Atanasijević⁷⁶). U svom članku on promišlja odnos između *tehnike* i *etosa* i njihov doprinos razvoju jedne *kulture*. Tehnika doprinosi proširenju čulnog opažanja i akcionog radijusa ljudskog tela, obezbeđivanju individualnog i kolektivnog prosperiteta, uspostavljanju dominacije nad prirodom i materijalnim resursima,

⁷² Isto, str. 358.

⁷³ Pitanje je u kojoj meri su ovi kompatibilni jedni s drugima. Jovanović naglašava u većoj meri značaj nacionalnih motiva.

⁷⁴ Isto, str. 359.

⁷⁵ Đurić [na kraju članka stoji Gjurić (!)], M. „Etos i tehnika u organitetu kulture. (Jedno poglavlje iz neobjavljenog dela *Problemi Filozofije Kulture*)“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VII, Beograd 1927, str. 475–494. (Ovaj tekst je iste godine objavljen i kao separat.)

⁷⁶ Atanasijevićeva je objavila kratak osvrt na Kanta povodom dvestogodišnjice njegovog rođendana i prilog o Emanuelu Svedenborgu. Vidi sledeće publikacije: Atanasijević, K., „Imanuel Kant“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga IV, Beograd 1924, str. 283–285; Atanasijević, K., „Vizioner Emanuel Svedenborg“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga VI, Beograd 1926, str. 160–164.

oslobađanju čoveka od teškog fizičkog rada i široj raspodeli kulturnih dobara. Kao što se vidi, tehnika je vrlo korisna za čovečanstvo. Međutim, problem nastaje onda kada se ona osamostali i postane samoj sebi svrha. Đurić govori o „hereziji tehnicizma“, a zbog nje se „prekinula ... organska živa veza sa ontološko-kosmičkim krenom duhovnoga života, i prestalo se živeti duhovnim neophodnostima“⁷⁷, „[s]va se pažnja obratila na sredstva, na oštrenje i suptilno obdelavanje svega instrumentalnog, a izgubila se iz vida entelehija“⁷⁸. Zbog dominacije „mehaničke dresure“ i „veštačke organizacije“ delova kulture ugrožen je njen „prirodni organitet“. Pod pojmom *organiteta* podrazumevaju se stil, harmonija, celina i stapanje naučnih, filozofskih, moralnih, religioznih i ostalih relevantnih delatnosti u jednom društvu. Ono što jednu kulturu čini organskom jeste neka „vrhovna vrednost“ koja se provlači kroz sve produktivne aktivnosti onih što delaju i stvaraju u toj kulturi. Đurić to pokazuje na primeru poredivši različite evropske i svetske kulture (indijske, starogrčke, srpske itd.). Etos se određuje kao neka vrsta stvaralačkog podsticaja – bez njega nema produktivnog stvaralaštva u jednoj kulturi. On u prenesenom smislu baca svetlost na sve duhovne oblasti (nauku, filozofiju, moral, religiju, tehniku itd.), a posebnu vezu Đurić vidi između etosa i religioznog momenta: „Objektivisana religija i religiozitet otvaraju izvor etosu, kao što i etos osniva religiozne puteve.“⁷⁹ Gotovo metafizički on dodaje da se u strukturi etosa

⁷⁷ Upor. Đurić, M., „Etos i tehnika u organitetu kulture“, str. 480/8. [Druga cifra odnosi se na broj strane u separatu.]

⁷⁸ Na istom mestu.

⁷⁹ Isto, str. 486/14. — Na ovom mestu valja spomenuti i prilog izvesnog Nikolaja Aleksandrova iz Valjeva što je pod nazivom „*Religija, Nauka i Filozofija* u njihovom uzajamnom odnosu“ izvorno objavljen u desetoj knjizi *Glasnika* (u drugoj i trećoj svesci, kratko pre preimenovanja časopisa). Upor. Aleksandrov, N., „*Religija, Nauka i Filozofija* u njihovom uzajamnom odnosu“, u: *Glasnik Profesorskoga Društva*. Knjiga X, Beograd 1930, str. 81–94, 161–172. (Ovaj prilog je iste godine objavljen i kao separat.) U njemu autor pokušava da posreduje između religije i nauke i da pokaže da je njihovo suprotstavljanje u stvari posledica jednog suštinskog nesporazuma. I religija i nauka zajedno rade na poboljšanju položaja čovečanstva: ona prva služi moralnoj kulturi, ova druga materijalnoj. Najvećeg protivnika u ovom posredovanju između nauke i religije autor vidi u filozofiji, „ako se ona ne obazire na božanske putokaze“. Ubeden u mogućnost pomirenja razumskog mišljenja i vere, on svoj spis završava gotovo mizološkim stavom prema filozofiji: „Neprijatelj religije može biti samo filozofija, kada je ona inspirisana i prožeta duhom bogoborstva, i jedino takva filozofija je stvarno kriva u sadašnjim razmiricama između pretstavnika religije i nauke.“ (Navedeno delo, str. 172/29. [Druga cifra odnosi se na broj strane u separatu.])

može prepoznati „neposredni doživljaj velikoga objektivnoga kosmičkoga ritma“, u kojem participiraju kako pojedinci tako i čitave kulturne zajednice. Istina, u svakoj posebnoj kulturi može da preovlada jedan ključni segment (to je u drevnom Egiptu bila arhitektura, u Indiji filozofija, u antičkoj Grčkoj umetnost, u starom Rimu politika i pravo itd.). Problem nastaje kada se jedna „duhovna zona“ apsolutizuje i kada prevlada sve ostale – i to je po Đuriću upravo problem u modernom dobu kada, pre svega na Zapadu, glavnu reč vodi tehnika i počinje da dominira *tehnicizam*. „Ekonomsko-tehnički sistem današnji sa pobedom industrisko-kapitalističkoga oblika produkcije razorio je koherentnu celinu kulturnog organizma i postao jedna izolovana i apsolutno idionomska oblast vrednosti. I danas, na žalost, nije više duh nego berza vrhovna i regulativna moć života.“⁸⁰ Zato je potrebna *reintegracija* svih razjedinjenih duhovnih zona, kako bi se obnovio organski karakter kulture („harmonična sinergija svih kulturnih zračenja“⁸¹). „Etički duh ne sme da dopusti da princip tehnikacije, princip rentabiliteta, dobije prevlast nad ostalim duhovnim oblastima.“⁸² Đurić od etičke purifikacije⁸³ očekuje povratak „spiritualiteta“, eliminaciju „beda i disharmonija“, ponovno uspostavljanje „kosmičkog jedinstva“ i „punoće kosmičkog života“. Iz ovih reči progovara entuzijazam nekoga ko je očaran tradicijom i klasičnim vrednostima, a to i ne čudi s obzirom da je sâm Đurić prevodio dela s klasičnih jezika.

5. ZAVRŠNI KOMENTAR

Prilikom odabira teme za ovaj prilog projektu autor je očekivao da će devet obimnih knjiga *Glasnika Profesorskoga Društva* teško moći da se obradi u sklopu jednog teksta. Međutim, njegova očekivanja su se samo delimično ispunila. Najviše priloga ima o oblikovanju estetičkog obrazovanja u srednjim školama, a posebno je

⁸⁰ Đurić, M., „Etos i tehnika u organitetu kulture“, str. 489/17.

⁸¹ Upor. na istom mestu.

⁸² Isto, str. 490/18.

⁸³ Ovo treba doslovno shvatiti: „Etos izvršuje čišćenje kulture od nekulture.“ (Isto, str. 491/19.)

važno ukazati na činjenicu da je Beograd 1925. godine nekoliko dana bio centar svetske pedagogije, kada je organizovan *VII Međunarodni profesorski kongres*, na kojem se živo diskutovalo upravo o perspektivama estetičkog obrazovanja i eventualnom uključivanju zasebnog predmeta estetičke orijentacije u srednjoškolski nastavni program. To je zaista događaj vredan pažnje i zato je u ovom tekstu bilo reći o njemu. Znatno manji je broj priloga o moralnom vaspitanju, a da je glavni tekst o toj temi delo jednog (istina svetski priznatog) profesora eksperimentalne psihologije ne govori baš u prilog struci, s obzirom da je bilo za očekivati da će ipak profesori i nastavnici filozofije nešto više moći reći o tome. Međutim, ono što je najfrapantnije je da u prvih devet knjiga *Glasnika* (i četiri sveske iz 1930. godine) gotovo da nema priloga o statusu nastave same filozofije, od onih opštih do onih više na organizaciju same nastave usmerenih. Istina, u onim malobrojnim priložima može da se prepozna nezadovoljstvo s načinom kako je koncipirana tadašnja nastava filozofije. Da to nezadovoljstvo i dan-danas traje, pokazuje da se stav prema filozofiji, njenom smislu i zadatku u okviru srednjoškolske nastave nije promenio, a to znači da su se neke predrasude o njoj, kao što je manjak poverenja u nju da utiče na mišljenje učenika (možda čak i samih nastavnika), održale i da bi ih ponovo trebalo preispitati. A to, naravno, ne isključuje samokritiku onih koji se bave filozofijom u profesionalnom smislu.

Ako bi se pod jedno geslo moglo podvesti bavljenje perspektivama estetičkog obrazovanja i moralnog vaspitanja onda bi ono – kao kod Marcela Šnajdera – moglo da glasi: *Filozofija bez filozofije*. Naime, većina autora gaji skeptičan stav prema samoj filozofiji – njeno prikazivanje problema povezanih sa određenjem pojmova lepog i dobrog čini se suviše apstraktno i komplikovano za učenike, pa se ne preporučuje njihovo uvođenje u ove oblasti putem čisto teorijske nastave. Treba se učiti na konkretnim primerima, a ne na opštim apstrakcijama. To je razlog zašto npr. estetika kao zaseban predmet ne bi bio čisto filozofski koncipiran, a nije se čak ni isključivalo da ga predaju oni upućeni u praksu određene umetnosti (dakle likovni ili muzički pedagozi ili pak teoretičari književnosti), a ne

filozofski obrazovani nastavnici. Jasno je da ne može filozofska estetika od nekoga da napravi umetnika – ali da li to znači da svako ko se praktički bavi umetnošću razume smisao umetničke delatnosti? Možda će neko reći – genije zna da stvara bez znanja pravila o stvaranju. Ali i to je poseban problem. Govor o genijalnosti je relikv romantičarskog diskursa koji je u stvari anahrona pojava u 20-im godinama prošlog veka. Avangardna umetnost je raskinula kako s klasicističkim tako i s romantičarskim obrascima stvaranja, a takođe je preispitala i ideje realizma. Simptomatično je da se u navedenim prilogima ne navodi nijedan avangardni umetnik – verovatno avangarda još nije bila sazrela za ulazak u estetički panteon školske pedagogije koja se još uvek zanosila idejama lepog, estetskog ideala i ideje čovečanstva (te ideje su kod Lapčevića – ne slučajno – ispisane velikim slovom). U prilog nefilozofskom karakteru predloženih planova za reformu estetskog obrazovanja govori i podatak da se ne diskutuju ni aktuelne estetičke koncepcije (jedan od retkih autora koji se pominje u Favijerovom prilogu jeste Ipolit Ten [Hyppolite Taine] kao predstavnik pozitivističke orijentacije). Većina priloga obiluje patetikom koja je neprimerena predmetu, a čak i ako se prihvati kao stilsko obeležje onog vremena, teško da ona može delovati uverljivo u današnjem vremenu. Patos je postao suvišan – ostavimo po strani da li je to dobro ili loše.

Slično stoji situacija i s prilogima o moralnom vaspitanju kojih je znatno manje u odnosu na one o estetici. Etike u smislu argumentativne discipline koja bi se približila učenicima kako bi mogli da prosude šta je u nekoj situaciji moralno valjano, a šta ne, a posebno da daju obrazloženje u prilog svog suda, ne samo da nedostaje, već se ne smatra ni onim ključnim. Umesto toga autori se paternalistički pozivaju na tradiciju i „stara, dobra vremena“, na nacionalne ideale i patriotizam, što se može opravdati i vremenskim kontekstom posle svega onog što se dešavalo sredinom prethodne decenije, ali što ne može da nas ubedi u postojanje volje da se promoviše strategija „dobrog argumenta“ i senzibiliziranja pogleda za probleme u svakodnevnom životu, te razumevanje sopstvenog vremena i njegovih moralnih problema i potreba. Taj tradicionalizam i klasicizam (ako bismo to mogli tako

nazvati) može se prepoznati i u jednom od, makar stilistički gledano, najrazrađenijih priloga, onome Miloša N. Đurića, što je razumljivo s obzirom na njegovu filološku pozadinu. Ali i Đurić se previše uživio u svoj metaforički jezik i retoričke figure, ne nudeći pogled na tehniku koji bi nam pokazao upravo njenu metafizičku suštinu (kako je to učinio pre svega Martin Hajdeger – što ne znači da se moramo saglasiti s njegovom interpretacijom). Da će nam etički preporod obezbediti osnove jedne „istinske“, „snažne“, „samostalne“, „iz narodnoga duha organski izrasle“, „slovenske“ kulture, a ova onda „osigurati ulazak u večnost“, zvuči rodoljubno i politički korektno s obzirom na ondašnje okolnosti – ali možda se isto tako može živeti i s tehnikom i multikulturnom orijentacijom, a možda i prolaznost nije tako loša. S druge strane Radosavljevićev prilog makar podstiče kritičko promišljanje „plemenske moralnosti“, iako je i njegov spoj „biološke pedagogike“ i „narodne etike“ prilično diskutabilan. A šta tek reći o prilogu Nikolaja Aleksandrova koji glavni razlog za moralna posrtnja svojih savremenika vidi u filozofiji koja neguje kritičko mišljenje? Ovde je komentar suvišan.

Možda se može steći utisak da je naš komentar nekorektan jer sudi o duhovnim tendencijama sa stanovišta današnjeg vremena. Svakako je autor spreman da po starom hermeneutičkom pravilu prizna da je i on pod uticajem svog *Zeitgeist*-a i da ne može bez „predrasuda“ da sagleda duhovnu situaciju onog vremena. Štaviše, spreman je i da prizna da ni danas stvari ne stoje bolje – filozofija nije u mnogo boljem položaju što se tiče njenog statusa kao srednjoškolskog predmeta. Ni u današnjim srednjim školama se ne predaju niti Estetika niti Etika kao zaseban predmet – a da to i jeste slučaj, pitanje je da li bi isključivo filozofski obrazovanima pripala privilegija da ih predaju. Svako doba ima svoja ograničenja, pa tako ni današnje ne stoji bolje u odnosu na ondašnje. Svakako je pohvalno što je u onom vremenu duži niz godina postojao organ koji je artikulisao interese i zahteve pedagoške zajednice i doprineo jačanju svesti onih zaduženih za vaspitanje mladih generacija i održanje stubova kulture. Tako i *Glasnik Profesorskoga Društva* treba uzeti kao primer spremnosti jedne zajednice da ukaže na probleme u jednom društvu

koliko god ovo ostalo indiferentno spram njenih zahteva i prigovora. Možda upravo današnjim prosvetnim radnicima nedostaje elan i entuzijazam ljudi okupljenih oko tog društva i časopisa. No dobro je što se i iz tradicije nešto može naučiti, bila ona tradicija jednog naroda, ili – znatno skromnije – samo tradicija nastave filozofije.

Literatura:

Aleksandrov, N., *Religija, Nauka i Filozofija* u njihovom uzajamnom odnosu, Beograd 1930.

Đurić, M., *Etika i tehnika u organitetu kulture*. Jedno poglavlje iz neobjavljenog dela *Problemi Filozofije Kulture*, Beograd 1927.

Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva. Knjiga X, Beograd 1930.

Glasnik Profesorskoga Društva. Knjige I–IX, Beograd 1921–1929.

Jugoslovenski istoriski časopis. Godina II. Sveska 1–4, Ljubljana, Zagreb, Beograd 1936.

Nastavnik. List Profesorskoga Društva. Sekcija Beograd, Knjiga XXIII, Beograd 1921.

Novosadska gimnazija. 1810–1985. Nastanak i razvoj, Gimnazija „J. J. Zmaj“, Novi Sad 1986.

Prole, D., „Nužnost duhovnog jedinstva Evrope. Filozofsko-istorijske refleksije Svetislava Banice“, u: *Tradicija nastave filozofije* V. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2011, str. 43–60.

Prole, D., „Filozofska propedeutika i problem depersonalizacije iz rukopisne zaostavštine Milana Ševića“, u: *Tradicija nastave filozofije* VII. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 25–40.

Smiljanić, D., „Filozofija kao odgovor na krizu duha. Nastava filozofije u kontekstu rehabilitacije idealizma kod Artura Liberta“, u: *Tradicija nastave filozofije*

- VII. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 59–77.
- Smiljanić, D., „Filozof kao govornik svoga vremena. Jeretička esejistika Marcela Šnajdera“, u: *Tradicija nastave filozofije* IX. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2019, str. 31–54.
- Vlaški, S., „Pitanje mogućnosti opštevažeće pedagogije u filozofiji obrazovanja Milana Ševića“, u: *Tradicija nastave filozofije* VI. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaidea, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2012, str. 129–143
- Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009.

DAMIR SMILJANIĆ

PHILOSOPHICAL ARTICLES IN *GLASNIK
PROFESORSKOGA DRUŠTVA* (1921–1930)

Abstract: In the time between the world wars *Glasnik Profesorskoga Društva* (*Courier of the Teachers Association*) was one of the most eminent journalistic organs of the pedagogical branch in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes. In the following text, a review will be given of the articles that dealt with philosophy from a didactic-methodical perspective. Special emphasis will be given to those articles that problematized various aspects of aesthetic and ethical education in high school. In the final comment, the author will discuss the question of what can be concluded from the presented articles about the status of philosophy in the then pedagogical system.

Keywords: *Glasnik Profesorskoga Društva*, teaching in high school, philosophy, aesthetics, ethics.

UNA POPOVIĆ

VASPITANJE TELA PUTEM UMETNOSTI: MAGA MAGAZINOVIĆ

Apstrakt: Ovaj rad posvećen je istraživanju pedagoških i teorijskih ideja Mage Magazinović, a u pogledu na razumevanje tela i njegove uloge u procesu obrazovanja. Analizom radova Magazinovićeve, nastojaćemo da pokažemo da je pozicija tela u datom kontekstu određena njenim antropološkim idealom celovite i harmonične ličnosti. Shodno tome, Magazinovićeva insistira na jedinstvu duše i tela, ali i na mogućnosti da telo oblikuje i obrazuje dušu. Pedagoški ideali Magazinovićeve se, tako, pokazuju kao osoben prodor pitanja tela u razvoj našeg obrazovnog sistema.

Кljučne reči: Maga Magazinović, igra, telo, estetičko obrazovanje, umetnost.

Srednjoškolsko obrazovanje u vreme Kraljevine Jugoslavije, nesumnjivo, nije bilo naročito orijentisano na telesnost, niti je uvažavanje tela u to doba predstavljalo jedan od rukovodećih principa razumevanja čovekove ličnosti i njene izgradnje. Upravo suprotno, čini se da bez mnogo oklevanja možemo zaključiti da je duša, a ne telo, u centru kako obrazovnog, tako i šireg kulturnog miljea tadašnje Jugoslavije. Ukoliko su kultura i obrazovanje trebalo da ponude nekakvo oblikovanje mlađih naraštaja, onda se ono pre svega odnosilo na karakter, odnosno na duhovne i duševne potencijale mladih ljudi, uz nezaobilazni cilj usvajanja „ispravnih” vrednosti i društveno prihvatljivih normi ponašanja.¹

Ipak, i pre Prvog svetskog rata, na našim prostorima deluje *Škola za ritmiku i plastiku*, koju je 1910. godine osnovala, a potom vodila i idejno izgradila Maga Magazinović, jedna od naših najpoznatijih teoretičarki igre, ali i istaknutih ženskih

¹ Ур. Закон о народним школама са свим уредбама, правилима и правилницима за његово извршење, Издавачко и књижарско предузеће Геца Кон, Београд, 1935, стр. 7-8, 236-237.

figura tog doba.² Ova škola, pored toga što predstavlja prvi takav institucionalizovani obrazovni profil kod nas, takođe se ističe i očiglednim odstupanjem od navedenog modela obrazovanja, jer nastava ritmike i igre, nesumnjivo, u svom centru mora da ima upravo telo. Svakako, ovde se ne radi o bilo kakvoj kulturi tela, već o specifično umetničkom odnosu prema njemu, odnosno o telu viđenom kroz perspektivu umetnosti. Ipak, navedeno nije od presudnog značaja u pogledu na prethodno istaknutu zanimljivost i odstupanje od uvreženih standarda tog vremena, o čemu, u konačnom, svedoči i način na koji je škola osnovana, te početni koraci njenog rada, to jest, postupna izgradnja senzibilnosti tadašnje kulturne i intelektualne javnosti za ovakvo bavljenje telom i umetnost igre uopšte.

U ovom radu želimo da razmotrimo način na koji se u školi Mage Magazinović razumevalo i vaspitavalo telo, te, posledično, da tako osvetlimo prve korake vidljivosti telesnog u našem obrazovnom sistemu. Kako je već navedeno, i kako će biti pokazano u redovima koji slede, u slučaju škole Mage Magazinović zaista je reč pre o vaspitanju, nego o oblikovanju tela, budući da antropološki, pa donekle i filozofski stavovi Magazinovićeve u celosti isključuju mogućnost instrumentalizacije tela, a samim tim i njegove objektivacije. Upravo suprotno, ideal obrazovanja za Magu Magazinović je celovita ličnost čoveka; utoliko je interesantnije sagledati na koji način se telo pokazuje kao važan element obrazovanja takve celovite ličnosti, te, posledično, i na koji način se ovakva pozitivna ocena tela potvrđuje pedagoškom praksom. Naš cilj je, dakle, da utvrdimo mesto i ulogu vaspitanja tela u pedagoškoj praksi Mage Magazinović.

² Prvobitni i pun naziv škole je *Škola za deklamaciju, estetiku, gimnastiku i inostrane jezike*. Škola je radila do 1935. godine, kada je proslavljen i jubilej dvadeset i pet godina njenog rada. Nakon zatvaranja škole, Magazinovićeva je oformila Studentsku folklornu grupu, sa kojom je gostovala kako u zemlji, tako i u inostranstvu, na Festivalu balkanskih narodnih igara u Istambulu 1936. i 1937. godine. Up. Šantić, J., „Maga Magazinović – Luk vekova”, u: Magazinović, M., *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000, str. 25.

TELO I OBRAZOVANJE CELOVITE LIČNOSTI

Osnivanje svoje škole Maga Magazinović nije videla samo kao poduhvat od ličnog interesa, već i kao doprinos kulturi i društvu tog vremena, a naročito tadašnjim obrazovnim institucijama i praksama, koje je ona smatrala manjkavim. Osnivanje škole i svoj pedagoški rad ona, tako, vidi kao „podstrek našem školstvu”,³ misleći pre svega na „zapoštaljeno školsko pastorče”,⁴ takozvano *estetičko obrazovanje*.

Naglasak koji Maga stavlja na estetičko obrazovanje, iako na prvi pogled očekivan, s obzirom na činjenicu da se radi o školi umetničke igre i ritmike, zapravo ima dublje osnove. Oni se tiču Maginog razumevanja prirode čoveka, a otud i smisla i funkcije obrazovanja: naime, Magazinovićeva je teorijski i svojim radom zastupala ideju celovitog i harmoničnog ljudskog bića, pri čemu se pod celovitošću i harmonijom pre svega misli na odnos duševnog i telesnog. Shodno tome, ideal obrazovanja koji je ona zastupala bilo je obrazovanje koje bi za svoj rezultat imalo upravo takvog, celovitog i harmoničnog čoveka. U tom smislu, bilo koji model obrazovanja koji bi zanemario bilo koju od strana ljudskog bića, duhovnu ili telesnu, za Magazinovićevu bi prosto bio pogrešan i manjkav, jer bi umesto harmonije proizvodio disharmoniju, a time i bitno osakaćivao ljudske potencijale.⁵ Utoliko je njeno razumevanje uloge i smisla njene škole, kao i maločas citirana primedba o *podstreku našem školstvu*, vrlo jasna posledica njenih antropoloških i pedagoških stavova. Ako je obrazovanje u tadašnjoj Srbiji, a posle i Jugoslaviji, bilo skoro isključivo fokusirano na razvoj i oblikovanje duhovne, pa čak i uže racionalne i moralne strane čoveka, to za Magu znači da je ono postavljeno na loše temelje, čak i

³ Magazinović, M., „Moj život”, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000, str. 284.

⁴ *Ibid.*, str. 285.

⁵ Zanimljiv kontraprimer nalazimo kod S. O. Avramovića, koji smatra da je prevagu zapravo već odnelo telo, i to u pogledu bavljenja sportom (fudbalom) van škole: „reč je o zakržljalošći, o dekadenciji duha, i o preteranom snaženju tela na račun duha.”. Ур. Аврамовић, С. О., „Духовна криза у школске омладине”, у: *Расправе, чланци и реферати*, Београд, 1931, str. 27. Vidi i str. 29.

u smislu da sopstvene ciljeve ne može ispuniti sredstvima koje za njihovo ostvarenje predviđa.

Zapostavljeno školsko pastorče, estetičko obrazovanje, naznačeno je kao odgovor na ovako postavljenu problemsku situaciju. Magazinovićeva, dakle, upravo estetičko obrazovanje vidi kao mogući prostor ostvarenja sopstvenih pedagoških ideala, odnosno kao mnogo potrebnu dopunu već postojećem obrazovnom modelu. Pri tome treba primetiti da Maga ovim ne pokušava da sprovede temeljnu revoluciju tadašnjeg obrazovnog sistema – niti ona ima bilo kakvu primedbu na obrazovanje u duhu sticanja znanja, pa čak ni protiv ideje obrazovanja kao područja moralnog vaspitavanja i usavršavanja. Magin odnos prema tadašnjem obrazovnom sistemu nije kritički u radikalnom smislu, već pre smera na njegovu dopunu i usavršavanje.

U konačnom, o tome svedoči i činjenica da je ona osnovala posebnu školu ritmike i igre, ne intervenišući mnogo u ustaljene prakse već postojećih obrazovnih institucija, iako je na Ženskoj školi u Beogradu predavala ritmičku gimnastiku, pa čak uspela da je na kratko uvede umesto fiskulture i u nekoliko osnovnih škola.⁶ Uprkos tome, Magino razumevanje tela i njegove uloge u obrazovanju radikalno odstupa od tad vodećih ideja o istom. Primer koji jasno pokazuje tu razliku nalazimo u *Zakonu o narodnim školama* iz 1935. godine, gde se kao cilj predmeta Telesne vežbe po sokolskom sistemu izdvaja: „Razvijanje i snaženje tela. Okretnost, samopouzdanje, istrajnost, disciplina, druželjublje, ponos i požrtvovanje”,⁷ a potom se tvrdi i da „[t]elesno vežbanje mora da služi nacionalnom vaspitanju. Zato stavljati vežbe uvek uz narodne i junačke pesme, kola, uvek u vezi sa narodnom istorijom, pesmom i muzikom”.⁸

Slično tome, Maga ne ide protiv nauke i razuma, a u korist umetnosti i estetskog; naprotiv, ona umetnost i nauku razume kao jednako važne činioce obrazovnog procesa. Estetičko vaspitanje, kako ga u duhu svog vremena Maga

⁶ Magazinovićeva je takođe predavala i filozofiju. Up. Šantić, J., „Maga Magazinović – Luk vekova”, str. 12.

⁷ *Закон о народним школама*, str. 89, 100.

⁸ *Ibid.*, str. 91.

naziva, tako podrazumeva ideju da je čoveka moguće oblikovati i obrazovati ne samo u pogledu upotrebe njegovih razumskih potencijala, već i u pogledu njegove osećajnosti i osetilnosti: razum i senzitivnost, dakle, nisu međusobno suprotstavljeni, već su jednako konstitutivni aspekti ljudskog bića.⁹ Ovaj Magin šilerovski ideal pomirenja racionalnog i iracionalnog u ime harmonizacije celine čoveka očituje se u još jednoj, već impliciranoj, Maginoj pedagoškoj ideji - ideji da je senzitivni aspekt čoveka od ključnog značaja za njegov razvoj, čak i u meri da od njegovog valjanog oblikovanja i vaspitanja zavisi i uspeh u ispravnom baratanju sa razumom. Šilerovska harmonizacija unutrašnjih moći i aspekata pojedinačnog ljudskog bića, tako, ima svoj makrokosmički odraz i na nivou društva u celini, odnosno na nivou obrazovnih praksi: ukoliko se one odlikuju zanemarivanjem obrazovanja senzitivnosti, a u korist fokusiranog razvijanja racionalnosti, *podstrek našem školstvu* moguće je ostvariti potenciranjem onoga što je prethodno bilo zanemareno.

Ideja estetičkog vaspitanja, koju zastupa Magazinovićeve, nije novina u školskom sistemu tog vremena. Naprotiv, kako čitamo u *Programima i metodskim uputstvima za rad u srednjim školama* iz 1936. godine, obrazovanje ima svoj intelektualni, moralni i estetički vid. Istina, ovako naglašen značaj estetičkog obrazovanja nešto je kasnijeg datuma u odnosu na ostala dva, značajno više zastupljena u tradiciji našeg srednjoškolskog obrazovanja. Ipak, to ne menja na stvari, već, po našem mišljenju, ukazuje na postepeni rast svesti o značaju *zanemarenog školskog pastorčeta*, kako ga Maga naziva.¹⁰

Estetičko vaspitanje, kako ga vidi Maga Magazinović, u jednom značajnom pogledu odstupa od načina na koji su se njegova uloga i smisao razumeli u okvirima tadašnjeg obrazovnog sistema, kako na nivou srednjih škola, tako i na nivou

⁹ Magazinović, M., „Moj život”, str. 285.

¹⁰ Tako u *Zakonu o narodnim školama* iz 1935. čitamo: „Sva ta izražajna sredstva podjednako su važna za obrazovanje te im se i podjednaka pažnja mora pokloniti. Dosada nastava to nije činila. Ona je poznavala gotovo isključivo samo jedno sredstvo duhovnog izražavanja: govor. Ako se crtalo, bojadisalo, ilustrovalo, obavljao ručni rad, to je bilo radi samih tih stvari, a ne u svrhe obrazovanja. U buduće i ova sredstva, kao način duhovnog izražavanja učenika, treba više negovati”. Up. *Закон о народним школама*, str. 240.

univerziteta. Naime, kako čitamo u *Programima i metodskim uputstvima* iz 1936. godine, estetičko obrazovanje usmereno je pre svega na kultivaciju „estetičkih” osećanja, odnosno na oblikovanje senzitivne strane ljudskog bića. Dalje, ovakvo obrazovanje, pored očiglednog „estetičkog” rezultata, zapravo ima posve vanestetički cilj – razvoj moralnog bića čovekovog: „Razvijajući estetička osjećanja, pomažemo učenicima da dođu do jedne sposobnosti, koja će im biti ne samo od koristi u praktičnom životu i služiti kao izvor najčistije radosti u njemu, već im omogućiti da lakše oseću najplemenitija pregnuća i ideale, koji su pokretali čovečanstvo na večnom putu ka dobru”.¹¹ Navedeni cilj ne iznenađuje, budući da su u aksiološkom smislu lepota i dobro u tradiciji našeg srednjoškolskog obrazovanja ustaljeno povezane vrednosti, pri čemu dobro ima nesumnjivi primat. Konačno, ovakvo usmerenje posve je u skladu sa opštim tendencijama srednjoškolskog obrazovanja u Kraljevini Jugoslaviji, koje je, kao svoj naročito važan cilj, imalo i oblikovanje učenika za primerene članove zajednice i društva.

Psihologistički ton određenja estetičkog obrazovanja, očigledan iz citiranih redova, tipičan je za razumevanje estetske dimenzije i njenih potencijala pre Drugog svetskog rata; o tome smo detaljnije govorili u radu *Vaspitna uloga estetskog iskustva. Psihologizam u „estetičkom obrazovanju”*.¹² Na prvi pogled, ova psihologistička tendencija u skladu je sa stavovima Mage Magazinović: kako smo već rekli, Maga smatra da je senzitivna i iracionalna strana čoveka obrazovanjem zapostavljena, odnosno da bi se ona morala dodatno fokusirati, budući da u suprotnom nije moguće ostvariti cilj harmoničnog oblikovanja celine ličnosti. Shodno tome, naglasak koji na estetičko obrazovanje – i to kao obrazovanje koje bi naročito razvijalo „estetička” osećanja – stavljaju *Programi i metoda uputstva* iz 1936. godine čini se ispunjenjem Maginih očekivanja. Ipak, to nije sasvim tako.

¹¹ *Programi i metoda uputstva za rad u srednjim školama*, Državne štamparije Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1936, str. 5.

¹² Popović, U., „Vaspitna uloga estetskog iskustva. Psihologizam u 'estetičkom obrazovanju’”, *Tradicija nastave filozofije IX, Edicija filozofske literature Propaidea*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2019, str. 111-130.

Najpre, kao što smo već pomenuli, pedagoške ideje Mage Magazinović podrazumevaju razvoj celovite i harmonične ličnosti, što bi dalje značilo da estetičko obrazovanje u tom kontekstu mora biti cilj po sebi, jednako vredno kao i obrazovanje drugih aspekata čoveka. U slučaju obrazovnih praksi njenog vremena, međutim, to nije slučaj: čak i kada je pozitivno vrednovano i naglašeno, estetičko obrazovanje uvodi se u cilju drugih obrazovnih ideala, te je zapravo podređeno – a neretko i sadržinski sankcionisano – društveno-moralnim vrednostima i izgradnji odgovarajućeg i društveno prihvatljivog ukusa. Za razliku od toga, Magazinovićeva u svojoj pedagoškoj teoriji i praksi ne postavlja nikakve sadržinske zahteve ili ideale: čak i zahtev za harmonizacijom nije postavljen sadržinski, već formalno, kako ćemo i pokazati u nastavku teksta. Drugim rečima, ideju estetičkog obrazovanja Mage Magazinović karakteriše produbljena svest o imanentnim obrazovnim potencijalima estetske dimenzije, potencijalima koji unutar same te dimenzije mogu diferencirati oblikotvorne prakse primerene njenom antropološkom idealu.

Otuda proizilazi i druga značajna tačka razlikovanja razumevanja estetičkog obrazovanja kod Magazinovićeve i u tadašnjem obrazovnom sistemu. Reč je, naime, o vrlo jasnom odstupanju od naglašenog psihologizma, koje se sprovodi u delo upravo osobenim Maginim razumevanjem tela, odnosno veze duše i tela. Magazinovićeva, naime, pod idealom harmonizacije čoveka ne podrazumeva samo racionalne i iracionalne, razumske i senzitivne *aspekte duše*, već jednako i *harmonizaciju duševnog i telesnog*. Telo, tako, skoro neočekivano ulazi u prostor obrazovanja, ne samo kao instrument čijim se oblikovanjem i usmeravanjem postižu određeni *duhovni* efekti, specifično estetsko zadovoljstvo kao cilj, već i kao po sebi značajan predmet obrazovnih praksi i oblikovanja ljudskog bića uopšte.

U skladu sa navedenim, Magazinovićeva govori o *istovremenom oblikovanju duše i tela*, pri čemu, ponavljamo, telo nije puki instrument oblikovanja duše, već se obrazovnim praksama sa njom jednovremeno vaspitava. Naravno, prostor takvog oblikovanja Maga vidi u ritmici i igri, odnosno u specifičnom odnosu

prema telu: oblikovanje tela koje bi se sprovodilo neumetničkim sredstvima, recimo nekim fizičkim vežbama bez estetskog karaktera, ne bi odgovaralo ciljevima Magazinovićeve, jer bi ono zanemarilo duhovnu stranu čoveka taman toliko koliko je ustaljeni model tadašnjeg obrazovanja zanemarivao njegovu telesnu stranu. Rešenje je, stoga, u srećnom spoju obe strane ljudskog bića, odnosno u praksi koja ih jednako angažuje, a takva praksa može biti samo umetnost. Tako, na primer, Maga eksplicitno potvrđuje da ritmička gimnastika „doprinosi razvoju harmonične slobodne ličnosti”, a ne samo tela.¹³

Kako vidimo, iako je u slučaju škole Mage Magazinović nesumnjivo na delu bilo obrazovanje u kontekstu igračkih praksi – ovo je prva škola moderne igre kod nas, principe rada na kojima je takvo uže umetničko obrazovanje bilo zasnovano Maga razume u značajno širem kontekstu. Štaviše, za nju postoji „opšte vaspitna vrednost ritmike u fizičko-estetskom vaspitanju”¹⁴ – vrednost koja se ne tiče samo značaja (stručnog) obrazovanja za ritmiku i umetničku igru, već i potencijala takvog obrazovanja u opštem smislu.

Prateći teorijske stavove Dalkroza (Emile Jaques-Dalcroze), Maga u centar ove specifične obrazovne prakse stavlja upravo ritam. Ritam je, verujemo, odabran kao centralna kategorija teorijske i pedagoške prakse Magazinovićeve upravo zbog toga što on može, bar prema njenom mišljenju, biti poveznica između duše i tela – zbog toga što i telo i duša reaguju ritmički i mogu ritmički da se ponašaju. Dalkrozova ritmika i plastika polazište su Maginog razumevanja tela, te bi se čak moglo reći da ova izuzetna teoretičarka, koju odlikuje velika samostalnost u pogledu iskivanja sopstvenih teorijskih pozicija – odnosno, koja nikada sebi nije dozvolila da bude puki predstavnik bilo koje igračke teorije ili škole, možda i ponajviše pristaje

¹³ Magazinović, M., „Moj život”, str. 313.

¹⁴ *Ibid.*, str. 295.

uz Dalkrozove ideje.¹⁵ Iznova, čini se da je razlog tome upravo Magina fascinacija ritmom, i to u prethodno naglašenom smislu moguće spone duše i tela.

Ukoliko se posmatra iz ove perspektive, telo više nikako ne može biti instrumentalizovano – materijalni objekt koji se koristi kao sredstvo ostvarenja čisto duhovno odabranih ciljeva, makar oni bili i umetnički. Drugim rečima, Magino razumevanje (igračke) umetnosti ne podrazumeva impoziciju duhovnih sadržaja i oblika na pasivno i kontrolibilno telo, čiji je zadatak samo da što bolje dopusti duhu da bude vidljiv, odnosno da se samo što više povuče u pozadinu, a za koju svrhu telo mora biti pripremljeno prethodnim često nasilnim obrazovanjem. U tom smislu Maga kaže: „istorijsko-tradicionalno gledište smatra umetničku igru kao ideal dematerijalizacije tela ljudskog. Tu je igra, u suštini, u osnovi borba tela protiv zakona teže – oterana ad absurdum u igri na vrhovima prstiju – čistoj akrobatici i virtuoznosti”.¹⁶ Telo, dakle, nije objekat manipulacije i disciplinovanja, već treba da sa sopstvenim potencijalima učestvuje u celovitom obrazovanju čoveka.

Dematerijalizacija tela o kojoj Magazinovićeve govori predstavlja već pomenuti tradicionalni ideal nadređivanja duha telu, odnosno pripisivanja duši kreativnih i umetničkih delatnosti, dok se, s obzirom na to, telo, iako nezaobilazno u umetnosti igre, sagledava kao nešto za nju skoro sekundarno. Drugim rečima, u ovom kontekstu telo se ne pokazuje *kao telo*, niti ono u igri učestvuje *kao telo*; ono gubi na svom telesnom karakteru i skoro prelazi u duh, te otuda Maga ukazuje i na konkretne elemente igre koji, paradoksalno, ovaploćuju takvo dematerijalizovano razumevanje tela. Svakako, ona istupa protiv takve dematerijalizacije tela, iako ne i protiv njegovog oduhovljenja: Maga, zapravo, vidi unutrašnji potencijal tradicionalne igre, u smislu mogućnosti da se telo pokaže kao prožeto duhom i njime određeno, a time i kao duhu srodno – ne njemu suprotstavljeno. Problem sa

¹⁵ Naime, čim se upoznala sa Dalkrozovim idejama, Maga je unela promene u nastavu u svojoj školi, a one su se naročito očitovale u izbacivanju časova recitacije iz programa. Kako možemo primetiti, fokus je sada očišćen od viškova i neposrednije fokusiran na telo. Up. *Ibid.*, str. 291.

¹⁶ Magazinović, M., „Odnos umetničke igre prema muzici”, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000, str. 439.

tradicijom nije, dakle, oduhovljenje tela, već nestanak tela usled preteranog potenciranja duha. U tom smislu, telu treba vratiti njegovo mesto i ulogu, a u konkretnom to znači da umetnička igra, kao i estetičko obrazovanje u ovom kontekstu, moraju krenuti od tela – od *materijalizovanog* tela. Drugim rečima, telo se *kao telo* može pokazati u umetničkoj igri, ono do ostvarenja svojih punih potencijala dolazi ako se živi estetski.¹⁷

Tradicionalne teze o instrumentalnoj prirodi tela, o telu koje se disciplinuje određenim pedagoškim praksama i slične, i dalje se mogu naći u spisima Magazinovićeve.¹⁸ Ipak, ni njih, kao ni jednako uvreženu razliku između duha i tela, u slučaju Mage ne treba tumačiti tradicionalno, već spram njenog ideala harmonizovanog i celovitog ljudskog bića. Magazinovićeva zadržava i određena pojmovna, kao i određena idejna rešenja poznata u antropološkim, pedagoškim i teorijsko-umetničkim pozicijama tradicije, ali im ona implicitno daje sopstveni smisao. Shodno tome, kada govori o instrumentalizaciji ili o disciplinovanju tela, Maga zapravo misli na njegovo oblikovanje, odnosno na onaj smer veze duha i tela koji ide *od duha ka telu*. Nesumnjivo, umetnička igra podrazumeva određene prakse kontrole i usmeravanja tela, a Maga to izvesno ne poriče. Razlika njenih pozicija u odnosu na tradicionalne je što za nju odnos duha i tela nije jednosmeran, odnosno što se kreativnost i oblikovanje ne zaustavlja na uticaju duše na telo, već podrazumeva istovremeno *delovanje tela na duh*, odnosno oblikovanje i vaspitanje duha telom.

Telo, dakle, može da oblikuje duh, koliko i duh telo; štaviše, ukoliko je cilj obrazovanje celovite i harmonične ličnosti, oblikovanje duha od strane tela nije samo zanimljiva mogućnost, već i pedagoška nužnost. Međutim, ukoliko je tako, onda se telo u ovakvoj teoriji i praksi pokazuje kao aktivno i delatno, nikako kao puka materija koja čeka spolja joj dodeljeni oblik. I ne samo to: ovakvo telo nije

¹⁷ Бурић, Ј., „Политика физичке културе, модерни плес и три наратива о Маги Магазиновић“, у: . Б. Дојчићновић, А. Вранеш, З. Бечановић-Николић (ур.), *Књиженство. Теорија и историја женске књижевности на српском језику до 1915. године*, Филолошки факултет, Београд, 2015, стр. 249.

¹⁸ Magazinović, M., „Ritmicka gimnastika“, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clío, Beograd, 2000, str. 430.

aktivno i delatno samo na razini materije, odnosno međusobnog uticaja između dva ili više tela, već ono praktično može da transcendiru svoju materijalnu prirodu i postane uzrok posledica u sebi stranom, nematerijalnom domenu. Zapravo, ono što Maga ovim tvrdi, iako nigde to ne eksplicira, je da je priroda čoveka *jedinstvo duše i tela*, odnosno da se pojmovi *duša* i *telo* moraju tretirati baš tako – kao pojmovi razdvojeni radom razuma, dok je u stvarnosti na delu njihova neraskidivost. Posmatrano iz te perspektive, pogrešno je govoriti o dva smera oblikotvorne delatnosti umetnosti igre – onom *od duše ka telu* i onom *od tela ka duši*; budući da su duša i telo u jedinstvu, oblikovanje se izvršava istovremeno na oba nivoa. Samim tim, telo i ne može biti pasivno u tom procesu.

Pored već pominjanog ritma, kao kategorije koja predstavlja poveznicu duha i tela u ovom kontekstu, Maga sa istom funkcijom dodatno uvodi i pojam *izraza*.¹⁹ Izraz, međutim, ne treba razumeti u duhu prethodno kritikovane impozicije duha telu, već kao *dušu u pokretu*, kako to kaže Magazinovićeve.²⁰ Iako ova formulacija na prvi pogled deluje kao tipično psihologistička i tradicionalna teza o aktivnom karakteru duše, kod Mage je na delu već pomenuto jedinstvo duše i tela, te stoga *dušu u pokretu* treba tumačiti kao dušu koja se kreće *u telu*, odnosno kao dušu čiji su pokreti vidljivi u kretanjima tela. Time kretanja tela nisu prosto spoljašnji izraz pokreta duše, već pokreti duše u ovom registru i ne mogu dobiti drugačiji izraz do u kretanjima tela. U tom smislu, izraz je zapravo ovaploćeno jedinstvo duše i tela na delu, ali takođe i pojam koji potvrđuje oblikotvorni i vaspitni značaj same igre: naime, izraz je kriterijum koji ukazuje na fokusirano jedinstvo duše i tela, budući da, ukoliko izraz izostaje, onda telo ne igra, već se prosto kreće u prostoru – onda ono nije mesto oblikovanja duše, već je njegov pokret mehanički.

Spram pojma izraza, pojam ritma ima više metodološku ulogu u Maginim promišljanjima. Naime, budući da Magazinovićeve zaista nastoji da igru razume polazeći od igre same, ona u velikoj meri odbija tada vladajuće teze o igri kao

¹⁹ Pojam izraza je, čini se, preuzet od Isadore Dankan (Isadora Duncan). Up. Magazinović, M., „Moj život”, str. 263.

²⁰ Magazinović, M., „Moderna umetnička igra”, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clío, Beograd, 2000, str. 436.

telesnom produžetku muzike, odnosno o igri kao umetnosti kojoj je nadređena druga umetnost, muzika.²¹ Ipak, Maga i ovde uočava zrno istine u onome što kritikuje, te upravo ritam izdvaja kao zajedničku osnovu obe umetnosti, premda insistira na tome da ritam u muzici nije isto što i telesni, odnosno igrački ritam.²² U pogledu hijerarhije umetnosti Maga, čini se, upravo igru postavlja kao hronološki prvu, te kaže: „Iz igre kao opšte osnovne izražajnosti čovekove celim telom, celim sobom u pokretu, razvile su se postupno sve ostale grane umetnosti”.²³ No, slučaj muzike čini se ipak posebnim: Magazinovićeva, izgleda, smatra da su muzika i igra isprva bile jedna jedinstvena umetnost, te da su se tek kasnije razdvojile, kao i da je u osnovi tog njihovog prvobitnog jedinstva bio zajednički koren ritma.²⁴ Otuda, ona sebi ovakvim posredovanjem ipak otvara prostor da muziku i igru blisko poveže, a da to povezivanje ne klizne u neprimetno i nevoljno potvrđivanje tradicionalne supremacije duhovnog (muzike) nad telom (igrom).

Za pitanje našeg rada veza muzike i igre značajna je u pogledu emancipacije tela kao tela u projektu oblikovanja i obrazovanja celovite i harmonične ličnosti. Reč je o već pomenutom Maginom „formalizmu”: tragajući za onim „imanentno muzičkim” – ritmom – u vanmuzičkom registru igre i tela, Maga zapravo pledira na otkrivanje imanentnih zakonitosti same umetnosti igre, a time implicitno propagira tezu o autentično telesnom zakonodavstvu igračke forme. Drugim rečima, igra ima sebi svojstvenu zakonitost, a ta zakonitost potiče primarno od tela i njegovih pokreta; igrač, koreograf, teoretičar igre ili pedagog imaju, onda, zadatak da otkriju tu zakonitost, te da igru i ostvaruju shodno njoj. Tako Maga kaže da igrački izraz može biti poput muzičkog, „da se iz ličnog iskustva dolazi do muzičkih zakona, harmonije i forme, a ne šablonski”.²⁵

²¹ Magazinović, M., „Odnos umetničke igre prema muzici”, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000, str. 438.

²² Up. *Ibid.*, str. 411.

²³ Магазиновић, М., *Историја игре*, Просвета, Београд, 1951, стр. 6.

²⁴ Up. Magazinović, M., „Odnos umetničke igre prema muzici”, str. 438.

²⁵ Magazinović, M., „Moj život”, str. 313.

Time, konačno, uviđamo i značaj tela u pedagoškoj teoriji i praksi Mage Magazinović: u svojoj prirodi, telo se ne otkriva s obzirom na nešto sebi spoljašnje, već s obzirom na sebe samo, s obzirom na sopstvene zakonitosti koje prevazilaze one koje opisuje fizika, kao nauka o svim, a ne samo ljudskim telima. Umetnost igre je posrednik u tom postupku, a time i, pedagoški gledano, dopuna obrazovanju u domenu nauke, jer samospoznaja koju ona otvara ukazuje na mogućnost da se i ličnost čoveka celovito izgradi s obzirom na umetnošću stečene uvide o ljudskoj prirodi. Igra je, tako, „izraz njegovog [čovekovog – prim. U.P.] najjačeg i najdubljeg unutrašnjeg života”.²⁶

Ovakav značaj ritma Maga je preuzela od Dalkroza, ali i od Labana (Rudolf von Laban): Labanovi takozvani *plastički zakoni* ukazuju upravo na ovu imanentnu formu i zakonitost igre i telesnog izraza, a plastika u tom pogledu dodatno doprinosi za Magu značajnim naglaskom na vizuelnosti. Tako ritam, koji asocira na auditivno, sa jedne strane, odnosno plastika, koja je zastupnik vizuelnog, sa druge strane, spojeni za Magazinovićevu daju ispravnu i telu primerenu kombinaciju. U skladu s tim, u svojoj pedagoškoj praksi ona izgrađuje program tehničkih baletskih vežbi koje su sa muzikom usklađene upravo po liniji ritma, odnosno uklapanja – ali ne i nivelacije - muzičkog i igračkog ritma.²⁷

Igra, tako, predstavlja spoj dve dimenzije ljudskog postojanja, temporalnog i prostornog, a ta činjenica za Magazinovićevu je dovoljna da ona igru razume kao delatnost od izuzetnog antropološkog potencijala. Kao delatnost koja, da bi uopšte mogla da se realizuje, mora da angažuje celo ljudsko biće, igra proizvodi svest o svemu što ljudsko biće jeste, a time se ona zapravo otkriva i kao prostor slobode – odnosno, kao prostor spoznanja slobode. Ova sloboda se, po njenom mišljenju, očituje doslovno u samoj igri, odnosno u igrom ovaploćenoj i otkrivenoj

²⁶ Magazinović, M., „Obrazovanje ženskinja u Srbiji”, u: *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000, str. 426.

²⁷ Up. Magazinović, M., „Moj život”, str. 293.

samozakonodavnosti tela: igra je, tako, prostor u kojem telo dolazi do sopstvenog izraza na osnovu sopstvene prirode.²⁸

Iako Maga Magazinović u svojim radovima telo ne tematizuje kao poseban problem, već primarno govori o igri, upravo se na primeru odnosa zakonitosti i slobode, koji je, kako smo videli, konstitutivan za igru, problem tela implicitno pokazuje kao ključni poligon izgradnje njenih ideja. Tako Maga, kada želi da ilustruje neku poentu u vezi sa igrom, relativno često ukazuje na način na koji se telo u datoj situaciji ponaša, ali i oseća; tipičan primer toga je njeno postojano pominjanje neprirodnog opterećenja stopala u klasičnom baletu. Svakako, opozicija zakonitosti i slobode imanentnih igri oličena je kod Magazinovićeve takođe i u opoziciji klasičnog baleta i moderne igre (dominantno predstavljene igračkom poetikom Dankanove). I u tom pogledu Magine ocene i kritike različitih igračkih poetika i škola izvedene su s obzirom na poziciju, ulogu, ali i mogućnosti da se u datom okviru telo živi i u potpunosti izrazi. Primera radi, u slučaju Dankanove Maga smatra da „pokreti čovečjeg tela u igri moraju odgovarati sklopu i prirodi tog tela”.²⁹

Posebno je interesantno da ovakvo razumevanje odnosa duše i tela, pa i umetničke igre, Magazinovićeva naročito vezuje za pedagošku praksu, odnosno za učenje i podučavanje umetničke igre. Naime, za razliku od igre kao dovršenog umetničkog dela, koje se posmatra sa kontemplativne i receptivne distance, igra koja još uvek nije dovršena, kojoj se tek prilagođavamo, sa kojom se duševno i telesno suočavamo kroz obrazovni proces, mnogo jasnije pokazuje sve njene antropološke, a time i pedagoške potencijale. Jednostavnije rečeno, to kako igra kao spoj duhovnog i telesnog povratno utiče na celinu ljudskog bića, odnosno kako ga ona određuje i oblikuje, najbolje se vidi iznutra, praćenjem samog tog procesa. Utoliko možemo smatrati da su i opštiji teorijski stavovi Magazinovićeve o prirodi igre izgrađeni ne samo na osnovu njenog ličnog igračkog iskustva, već podjednako i na osnovu njenog pedagoškog rada.

²⁸ Tako Maga razrešava i napetost između tradicionalnog (ruskog) belog baleta i moderne igre. Up. *Ibid.*, str. 287.

²⁹ Magazinović, M., „Ritmicka gimnastika”, str. 426.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Nakon razmatranja opštih crta razumevanja tela i igre Mage Magazinović, te antropoloških ideja sa kojima je takođe u vezi, na kraju našeg istraživanja potrebno je preciznije ukazati na obrazovne potencijale koji iz navedenog proizilaze.

Naime, kako smo videli, umetnost plesa za Magu je umetnost koja u svojoj realizaciji zahteva celokupno biće čoveka; time se, zapravo, tvrdi i to da ova umetnost angažuje celokupno ljudsko biće, čime, kako smo i ranije tvrdili, ona zadobija status specifične delatnosti oblikotvornog – to jest, samooblikotvornog, a time i vaspitno-obrazovnog karaktera. U pitanju je, nešto slobodnije govoreći, estetsko samooblikovanje, koje bi načelno trebalo da odgovara zadacima estetičkog obrazovanja predviđenog tadašnjim školskim sistemom. Iako je Magino razumevanje estetičkog obrazovanja drugačije usmereno, odnosno fokusirano na sasvim osobeno razumevanje odnosa duše i tela, ipak se između njih može povući interesantna veza – i to upravo u pogledu toga kako ono telesno može doprineti obrazovanju i oblikovanju duhovnog.

Maga, naime, tvrdi da se ovim putem dolazi do *pojašnjenja* osećanja, a time i do *pojašnjenja* celokupne estetske i senzitivne strane čoveka.³⁰ Ovo pojašnjenje osećanja, međutim, nije nikakvo racionalno ili teorijsko pregalaštvo, već podrazumeva unapređenje i usavršavanje estetske dimenzije u pogledu njene receptivnosti, dodatnu senzibilizaciju naše duše, uključujući tu i uži smisao estetskog kao čulnog opažanja. Senzibilnost čovekova je, očekivano, onaj aspekt duhovnog koji je u najtešnjoj vezi sa telesnim, a time i onaj koji će najpre pretrpeti oblikovanje od strane telesnog. Istovremeno, budući da je senzibilnost nezamisliva bez tela, ona za Magazinovićevu predstavlja i mnogo potrebnu platformu koja ostvaruje i iznosi jedinstvo duše i tela, odnosno celovitog ljudskog bića, do kojeg joj je toliko stalo. U tom smislu, obrazovanje i vaspitanje, odnosno usavršavanje senzibilnosti, jeste možda i primarni cilj Maginog programa.

³⁰ Up. *Ibid.*, str. 429.

Kao što smo pomenuli, takvom cilju plesna umetnost posebno je primerena, čak i više nego druge umetnosti. Razlog tome je specifična povezanost umetnika i umetnosti u plesu, jer oni se u plesnoj umetnosti ne mogu razdvojiti, što nije slučaj sa vajarstvom, slikarstvom i slično.³¹ Upravo ovo jedinstvo igrača i igre je, čini se, i razlog zbog kog Maga smatra da ova umetnost može biti prostor sagledavanja i izražavanja svih aspekata ljudskog bića, celokupnosti ljudske ličnosti. U pogledu obrazovne ideje, ples, kao ovaploćenje jedinstva duhovnog i telesnog u njegovom istovremenom zakonodavstvu i slobodi, daje sintetički pogled na različite momente humaniteta i njihove veze, ne favorizujući ni jedan na uštrb drugog. Isto je, svakako, na delu i u pogledu pojedinca, koji, pored uvida u opšte odlike čoveštva, zajedničke za sve ljude, upuštanjem u igračku praksu može iskusiti isto, ali na značajno konkretniji način, te se time upustiti i u sasvim partikularnu samospoznaju. Konačno, ova mogućnost otvorena je za sve ljude, shodno njihovoj prirodi; ona ne važi samo za talentovane plesače.

Obrazovni potencijal igre, međutim, ne zadržava se isključivo na samoodnošenju. Iako mu daje primat, Magazinovičeva je svesna i mogućnosti da pleše spram publike, koja samo posmatra ples, može zadobiti zanimljivu obrazovnu i kulturnu funkciju. U tom smislu, Maga ističe *društveni karakter* plesa, te kaže: „Smer igre, kao i umetnosti uopšte jeste socijalno opštenje među ljudima, težnja da se svoja raspoloženja prenesu na druge, da sebe drugima saopšte”.³² Kako vidimo, ovaj društveni karakter plesa zapravo je zasnovan na njenom komunikativnom potencijalu, a on se, pak, fokusira na *saopštavanje sebe drugima*. Pod tim, međutim, Magazinovičeva ne podrazumeva da se među članovima društva komunicira neki specifični izraz ličnosti igrača, iako je i to nesumnjivo na delu. Pre, Maga cilja na komunikaciju celokupnog događaja plesa, u smislu njenog otkrivalačkog, oblikotvornog i harmonizujućeg karaktera. Takva komunikacija, onda, predstavlja i

³¹ Alternativno igri, Maga u ovom smislu ističe i teatar, premda igra i dalje ima prednost utoliko što podrazumeva samoodnošenje. Up. Magazinović, M., „Moj život”, str. 263.

³² Магазиновић, М., *Историја игре*, стр. 7.

svojevrsni poziv drugima da učine isto ili slično, poziv ostvaren u praksi i doslovno telom u plesu; utoliko ples i u ovom pogledu ima obrazovni potencijal.

Literatura:

Аврамовић, С. О., „Духовна криза у школске омладине”, у: *Расправе, чланци и реферати*, Београд, 1931.

Ђурић, Ј., „Политика физичке културе, модерни плес и три наратива о Маги Магазиновић”, у: . Б. Дојчићновић, А. Вранеш, З. Бечановић-Николић (ур.), *Књиженство. Теорија и историја женске књижевности на српском језику до 1915. године*, Филолошки факултет, Београд, 2015.

Закон о народним школама са свим уредбама, правилима и правилницима за његово извршење, Издавачко и књижарско предузеће Геца Кон, Београд, 1935.

Магазиновић, М., *Историја игре*, Просвета, Београд, 1951.

Magazinović, M., „Moj život”, у: *Moj život*, прир. Ј. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Magazinović, M., „Odnos umetničke igre prema muzici”, у: *Moj život*, прир. Ј. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Magazinović, M., „Moderna umetnička igra”, у: *Moj život*, прир. Ј. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Magazinović, M., „Ritmичка гимнастика”, у: *Moj život*, прир. Ј. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Magazinović, M., „Образовање женскиња у Србији”, у: *Moj život*, прир. Ј. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Popović, U., „Vaspitna uloga estetskog iskustva. Psihologizam u 'estetičkom obrazovanju’”, *Tradicija nastave filozofije IX, Edicija filozofske literature Propaidea*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2019.

Programi i metodска uputstva za rad u srednjim školama, Državne štamparije Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1936.

Šantić, J., „Maga Magazinović – Luk vekova”, u: Magazinović, M., *Moj život*, prir. J. Šantić, Clio, Beograd, 2000.

Una Popović

EDUCATION OF THE BODY THROUGH ART: MAGA MAGAZINOVIĆ

Summary: This paper is about pedagogical and theoretical ideas of Maga Magazinović, with respect to her understanding of the body and its role in the educational process. On the basis of the analysis of Magazinović's works, I'll try to show how Maga's anthropological ideal of holistic and harmonious person influenced and determined her understanding of the body. Relying on this ideal, Maga Magazinović insists upon the unity of the soul and the body, and she also believes that the body can form and educate the soul. Pedagogical ideas of Magazinović will, therefore, be presented as a specific intrusion of the question of the body in our educational system.

Key words: Maga Magazinović, body, dance, aesthetic education, art.

MINA ĐIKANOVIĆ

CO HIROVITOSTI ZAKONA POČECI OSNOVNOG I SREDNJEG OBRAZOVANJA ŽENA U SRBIJI

Sažetak: Emancipacija žena presudno zavisi od mogućnosti obrazovanja, zbog čega je obrazovni sistem dugo odolevao pokušajima da se izjednači obrazovanje devojčica i dečaka. Diskriminacijski karakter obrazovnog procesa nije, dakako, samo rodne provenijencije. Ideja sveopšte dostupnosti obrazovanja još uvek nije u potpunosti ozbiljena čak ni u „razvijenim“ državama, što je posebno uočljivo na primeru marginalizovanih i osetljivih društvenih grupa. Ipak, ono što poveseo izdvaja problem obrazovanja devojčica jeste činjenica da u mnogobrojnim slučajevima kroz povest nisu postojale klasne, etničke i druge prepreke školovanju ženske dece, već samo rodno određenje *per se*. Dodatni otežavajući faktori samo su usložnjavali problem, ali kamen spoticanja bio je naprosto *pogrešan rod*. U isto vreme, rodno uslovljeno obrazovanje u izvesnoj meri je zamačivalo klasne razlike. Rad je posvećen problemu početaka obrazovanja devojčica u osnovnim i srednjim školama u Srbiji.

Ključne reči: obrazovanje, žena, pol, rod, gimnazija, škola

Prema podacima Državnog zavoda za statistiku, u školskoj 2018/19. godini je u 515 redovnih srednjih škola nastavu pohađalo 249455 učenika. Razlika između broja dečaka i devojčica je nešto manja od 1800 u korist dečaka, odnosno, 50.4% dečaka naspram 49.6% devojčica. 31.2% devojčica koje su iste godine završile srednju školu maturiralo je u gimnazijama. Gimnazijsku maturu obavio je 21.4% dečaka koji su završili srednje škole¹. Prema statističkim podacima iz 1900. godine, državne gimnazije u Srbiji pohađalo je 3596 učenika, od toga 98 devojčica². Statistika je neumoljiva: za nešto više od jednog veka, učenice su od nepuna 3 procenta zastupljenosti stigle do većine u gimnazijama. Namera nam je da u osnovnim crtama izložimo nesumnjivo tegoban put koji su i individualna i kolektivna svest morale preći do ovakvog bilansa.

¹ <https://www.stat.gov.rs/sr-latn/vesti/20200629-srednje-obrazovanje-kraj-skolske-201819-godine/?s=1103>

² Up. Vujošević, M. L., „Obrazovanje žena do Drugog svetskog rata na primeru Kragujevca“, Uzdanica, XIII/1, 2016, str. 159.

Povest obrazovanja u biti je povest prevazilaženja privilegija i odbacivanja predrasuda. Dostupnost obrazovanja tesno je povezana sa svešću o njegovom značaju i taj osobeni *circulus vitiosus* nije jednostavno razobručiti. Veliki Aristotel smatra da je rob oruđe koje govori, a žena nesposobna da ovlada svojim ćudima – šta će onda robovima i ženama obrazovanje koje prevazilazi zahteve svakodnevnog obdelavanja predviđenih obaveza koje slobodnim muškarcima omogućuju dokolicu za filozofiranje³? Zašto bi u srednjevekovnim uzusima postojale škole odvojene od crkve? Kakvog bi dobra moglo doneti prosvetljenje naroda? A kad je narod već dovoljno prosvetljen da mu valja osnivati i gimnazije, zašto bi se usud iskušavao pripuštanjem Evinih kćeri u područja muškog sveta? Nije li upravo sramotno dopustiti ženskom detetu da pohađa „viška“ škole, čak i kada je to moguće uz veliku muku? Šta će siromasima srednje obrazovanje kad ih i osnovno odvajaju od nadnice? Iz perspektive savremenog sveta na prvi se pogled mogu učiniti neobičnim ovakvi komentari, međutim, tek kasni dvadeseti vek donosi liberalizaciju i defragmentaciju obrazovnog procesa: „Moderni obrazovni sistemi u Evropi još nose tragove klasnih i rodnihi hijerarhija koje su dugo karakterisale mreže školstva. Do druge polovine dvadesetog veka u većem delu Evrope je srednje obrazovanje ostalo privilegija mladića iz srednjih klasa, dok se osnovno obrazovanje ticalo siromašnih i većinom devojčica“⁴.

Koliko se kroz vekove polagalo na obrazovanost sinova, toliko se zaziralo od obrazovanja kćeri. Čak i kada se obrazovanje ženske dece smatralo prihvatljivim ili poželjnim, u bitnom se razlikovalo od obrazovanja dečaka jer je neizbežno imalo „needlework“⁵ komponentu, odnosno, fokusiralo se na predmete vezane za

³ Zapravo, helenski svet poznaje ideju obrazovane žene – hetere – samo što joj odriče pravo na ono što se smatra ispunjenjem ženske svrhe, naime, na udaju i reprodukciju. Drugim rečima, žena koja poseže za obrazovanjem kao „muškim“ pravom mora se odreći porodičnog života kao „ženske“ svrhe.

⁴ Rogers, R, “Educating Europeans”, *Encyclopedie pour une histoire numerique de l'Europe (online)*, ISSN 2677-6588, published on 22/06/20, consulted on 10/11/20. Permalink <https://ehne.fr/en/node/12271>

⁵ Rodžersova primećuje da su istoričari dugo naglašavali sistem kojim su i religijske i sekularne škole bile usmerene ka obezbeđivanju radne snage, dok su naučnici koji se bave pitanjem roda primetili da su poruke školovanja devojčica, sa svojim insistiranjem na ručnom radu, poučavale devojke da im je mesto u kući.

domaćinstvo. Jednako se tako smatralo da je devojkicama osnovno obrazovanje sasvim dovoljno s obzirom na sposobnosti i zahteve te da nema smisla dopuštati devojkicama da nastavljaju školovanje. Ponovo, dopuštanje školovanja nakon osnovne škole po pravilu je bivalo usmereno ka „stručnim“ školama, u najboljem slučaju učiteljskim. Napokon, odlazak učenica na studije bio je toliko efemerna pojava da se za mnoge godine poimence mogu nabrojati studentkinje pojedinih znanosti⁶.

Odnos *nelagode* prema pitanju ženskog obrazovanja nije karakteristični izum ovih prostora već strukturna poteškoća uslovljena samim temeljima obrazovanja koji sežu daleko u evropsku povest. Naprsline u samorazumljivim strukturama konzervativnog sistema školstva kroz vekove su mukotrpno produbljivane različitim apelima pojedinih grupacija prosvetiteljskih tendencija. I u zapadnoj Evropi prve polovine devetnaestog veka su devojkice podizane prevashodno da budu „dobre supruge i majke“ te su bivale isključene iz liceja i koledža u Francuskoj, gimnazija u Nemačkoj, elitnih javnih škola u Britaniji⁷: „Bilo je teško i zamisliti da žene rade poslove koji nisu domaćičkog tipa i da u intelektualnom smislu budu konkurentne muškarcima“⁸. Više od dva milenijuma od vremena kada su stari Grci kao najviši zadatak čovekov postavili da bude dobrim građaninom dobrog polisa, žena još uvek ima zadatak da bude dobra supruga i majka: još, dakle, nije uspela da se dovine do statusa ljudskog bića!

Rusoova analiza problema vaspitanja u *Emilu* osnažila je stanovište o nižoj prirodi žena i učinila ga opštim dobrom duhovnosti ondašnje Evrope: „Čim je jedanput utvrđeno da čovek i žena nisu istoga sastava ni s obzirom na karakter ni s obzirom na temperament, iz toga sledi da ne mogu primiti ni isto vaspitanje (...)

⁶ U Srbiji je prva studentkinja – vanredna – primljena u Veliku školu (koja je tada obuhvatala studije filozofije, prava i tehnike) 1871. godine. Draga Ljočić je „na predavanja morala da dolazi u pratnji profesora“, a već naredne godine otišla je u Cirihi i upisala studije medicine (Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd 1996, str. 58). Tek 1887. upisane su prve dve redovne studentkinje.

⁷ Rogers, R, “Educating Europeans”, ibid.

⁸ Krstec, T, „Pravo na obrazovanje žena“ u *Neko je rekao feminizam* (prir. A. Zaharijević), Beograd 2007, str. 62.

stoga celokupno vaspitanje žena mora biti podešeno prema ljudima. Dopadati im se i koristiti im, biti ljubljene i poštovane od njih, vaspitati ih u mladosti, i brinuti se za njih kad odrastu, tešiti ih i savetovati ih, ulepšati im i zasladiti život: to su dužnosti žena u svim vremenima na koje im treba obraćati pažnju od njihova detinjstva⁹. Žena je, dakle, akcidenција, a ne supstancija, ona nije *causa sui* te ni njeno obrazovanje ne treba da služi njenoj dobrobiti, već dobrobiti muškarca: oca, muža, brata, sina. To znači da se sama žena ne može ni pitati o tome kakav bi sadržaj obrazovanja želela za sebe ni kakvi su joj afiniteti i sposobnosti. Procenu njenih talenata obavljaju muškarci i među njima neguju one koji će odgovarati pretpostavljenoj ulozi žene u patrijarhalnom društvu. Vulstonkraftova s pravom pobija Russove predstave o prirodi, sklonostima i dužnostima žene kao usmerene ka nedoličnim motivima: „Dalje u tekstu [Ruso] dokazuje da žena treba da bude slaba i pasivna, zato što je telesno slabija od muškarca; iz toga zaključuje da je bila stvorena zato da mu ugađa i da mu bude podređena, i da je njena dužnost da bude *prijatna* za svog gospodara - da je to, dakle, veličanstveni cilj njenog postojanja. Međutim, da bi pohoti dao nešto lažnog dostojanstva, insistira na tome da muškarac ne bi trebalo da primenjuje svoju snagu, nego da, kada traži uživanje sa ženom, zavisi od njene volje“¹⁰. Žena, dakle, vlastitu svrhu nalazi izvan sebe, u muškarcu, ona nema vlastiti princip u sebi, već joj je princip da se dopadne i da bude *prijatna*. Prijatnost žene je dugo bila movens organizacije obrazovanja ženskog roda, jer se smatralo da je *prijatnija* žena koja ima odgovarajuća „ženska“ znanja i veštine komunikacije.

Može se sa sigurnošću tvrditi da je koren naznačenih strukturnih poteškoća razlika između privatnog i javnog koja se kroz povest gotovo poistovećuje s razlikom svrhe muškog i ženskog roda. Tako je i tradicionalna doktrina ljudskih prava upotrebljavala distinkciju između javnog i privatnog kako bi marginalizovala

⁹ Rousseau, J-J, *Emil*, str. 427-429 (citirano prema: Vulstonkraft, M, *Odbrana prava žene*, Filip Višnjić, Beograd 1994, str. 111).

¹⁰ Vulstonkraft, M, *Odbrana prava žene*, str. 109-110.

ogrešenja o prava žena time što ih smešta u privatnu sferu¹¹. Čak ni stavljanje problema obrazovanja u središte pozornosti u vremenu prosvetiteljstva nije raskrinkalo navodno „privatnu“ prirodu ženske osobnosti te se smatra da je ženama obrazovanje potrebno jer će tako uspešnije obavljati uloge supruge i majke: „Revolucionarne reforme nijednog trenutka nisu pobudile sumnju u posebnost ženskog obrazovanja, koja je proizlazila iz smeštanja žena u privatnu, 'kućnu' sferu života“¹². Zatvaranje ženskog roda u sferu privacije još uvek se pokazuje kao kamen spoticanja u brojnim segmentima života i još uvek se patrijarhalni obrazac javnog života perpetuira posredstvom „pozitivne diskriminacije“ žena koja ponovo zaključava žene u rodnost, samo što rod sada nije diskvalifikujući već kvalifikujući element.

Distinkcija privatno – javno kao pandan distinkciji žensko – muško zapravo je raskrinkana u Platonovoj *Državi*. Platonov Sokrat sažima čitavu potonju povest borbe za obrazovanje žena u vrlo jednostavno pitanje: „Ako, dakle, želimo da žene upotrebljavamo za iste stvari za koje i muškarce, onda ih moramo istim stvarima i poučavati, zar ne?“¹³. U prvi plan on ističe fundamentalni problem na koji će ukazati i Meri Vulstonkraft u svom kapitalnom delu *U odbranu prava žene* gde pokazuje da se obrazovanje žena kreće u zatvorenom krugu pretpostavki da žena nije podobna da radi jer joj se ne dozvoljava da bude obrazovana, a nije obrazovana jer joj se ne dozvoljava da radi. Da bi muškarci i žene bili jednako sposobni da obavljaju različite poslove, mora im se pružiti jednako obrazovanje. Platon argumentuje u prilog tezi da to što muškarci i žene imaju „različite prirode“ ne znači da ne mogu obavljati iste poslove, jer je reč o tome *šta* se podrazumeva pod različitom prirodom: „Mi se čvrsto i ratoborno držimo toga da različite prirode ne smeju imati iste poslove, ali nikako nismo ispitali za kakav smo pojam tada vezali različitu i istu prirodu (...) Na taj način bismo mogli postaviti pitanje i da li je priroda ćelavih ljudi

¹¹ Up. Guld, K., „Promišljanje ženskih ljudskih prava“ u *Ljudska prava. Preispitivanje ideje* (prir. Đ. Pavićević), Sl. glasnik, Beograd 2011, str. 252.

¹² Ivanović, N., „Obrazovanje žena: izazov zajednici“, *Reč*, no. 65/11, Beograd, 2002, str. 174.

¹³ Platon, *Država*, Dereta, Beograd 2013, 451e.

i priroda onih sa kosom ista a ne suprotna, pa kad bismo se složili da je suprotna, mogli bismo, ukoliko ćelavi obavljaju obučarske poslove, da to ne dopustimo onima sa kosom, a ukoliko obučarski posao obavljaju oni sa kosom, da to ne dopustimo ćelavima“¹⁴. Glaukon odgovara da bi to bilo smešno, kao što uistinu i bi. Ipak, hiljadama godina Zapadna civilizacija ne vidi ništa smešno u činjenici da sistem organizacije i privatnog i javnog života počiva na srodnoj pretpostavci. Platon eksplicitno navodi da sposobnost muškarca, odnosno, žene, za neki posao niukoliko ne zavisi od toga što „ženski rod rađa, a muški oplođava“. Doduše, nešto kasnije dodaje da žena po svojoj prirodi može učestvovati u svim poslovima kao i muškarac, osim što je u svim slabija¹⁵, ali to ne umanjuje bitno izvanrednu vrednost analize razlika između muške i ženske prirode. Napokon, Sokratovo „vajanje“ vladara, zbog koga mu Glaukon komplimentira pred kraj sedme knjige *Države*, ne prolazi bez Sokratovog prigovora da je izvajao i *vladarke*¹⁶, jer pitanje mogućnosti za dijalektiku nije zavisno od pola, već od sposobnosti.

PRILIKE U SRBIJI

Premda je u prvom aktu o osnivanju Ministarstva prosvete („Popečiteljstva prosvete“) određeno da mu je zadatak da osniva „dobro uređene više i niže škole, radi obučavanja mladeži srpske obojega pola“¹⁷, u praksi su mizogini stavovi usloveli pomeranje obrazovanja mladeži ženskog pola ka „primerenijim“ oblastima. Jovan Sterija Popović radio je kao načelnik prosvetnog odeljenja u ministarstvu prosvete od 1842. do 1848. godine te bio zaslužan i za zakon koji je postavio osnove školskog sistema. Smatrao je da „nije dovoljno samo to da ženska deca idu u osnovne škole sa dečacima, nego da bi za njih bilo korisno otvarati i devojačke škole

¹⁴ Ibid, 454 b-c.

¹⁵ Ibid, 455e.

¹⁶ Ibid, 540c.

¹⁷ Citirano prema: Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 51.

sa programom prilagođenim ženskim potrebama¹⁸. Ženske potrebe su, dakako, varijacije na „needlework“ temu koje ne ugrožavaju poslušnost kćeri i suprugâ, uz elemente poput stranih jezika, lepog pisanja i ponašanja i slično. Slično je bilo i na severu Evrope, ženska postignuća podrazumevala su ples, muziku, slikanje i crtanje te, naravno, vez¹⁹. S jedne strane, Sterijin stav o tome da je potrebno da se i devojčice školuju uistinu je progresivan i prosvেćen. S druge strane, progresivnost ostaje u senci predrasude da patrijarhalni nazor određuje „ženske potrebe“ s obzirom na ishode koje patrijarhalni nazor smatra poželjnim.

Prema uredbi o ženskim školama (1846. godine), ženska deca su sa šest godina polazila u osnovnu školu koja je imala tri razreda u trajanju od po dve godine: „Učenice su pre podne učile, kao i dečaci, gradivo osnovne škole, a posle podne učile su ženski rad“²⁰. Devojčicama su nastavu držale isključivo žene, a nije postojao osoben nastavni plan i program, „već je bilo predviđeno da se, za razliku od muške škole, ne uči gramatika, zemljopis, istorija i stilistika, nego da se u okviru ženskog rada uče veštine pletenja i vezenja, kao i lepo ponašanje“²¹. Uz državne škole su osnivane i privatne ženske škole, mahom za devojčice iz bogatijih i obrazovanih porodica, jer su širi krugovi stanovništva smatrali školovanje devojčica uzaludnim. To nije specifikum ovih prostora, već evropsko iskustvo XIX veka: „S početka 19. veka, engleske porodice srednje i više klase imale su znatno drugačiji odnos prema obrazovanju njihove dece u odnosu na njihove parnjake iz niže klase jer je pristup kulturi i njenim obeležjima bio deo onoga što im je davalo status u društvu“²². Kao primer može poslužiti izvanredna studija o engleskim

¹⁸ Up. ibid, str. 51.

¹⁹ Rogers, R, „Educating Europeans“.

²⁰ Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 52.

²¹ Vujošević, M. L., „Obrazovanje žena do Drugog svetskog rata na primeru Kragujevca“, str. 158. Vujoševićeva dodaje da se „u kasnijim nastavnim planovima uočava tendencija rodnog usmeravanja gradiva, pa se u nastavnom planu za osnovne škole iz 1899, pored standardnog predmeta Ručni rad, pominje predmet Poznavanje prirode sa poljoprivrednim poukama za muškarce i poukama iz domaćinstva za devojčice u ženskim školama“ (loc.cit, fusnota).

²² Rogers, R, „Educating Europeans“. Pošto je, u engleskoj porodici srednje klase, od žene zavisila predstava o statusu porodice, njeno obrazovanje je zahtevalo odgovarajuću pažnju (Up. Davidoff, L, Hall, C, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle-Class, 1780-1850*, University of Chicago

prilikama u XVIII i XIX veku²³. Pošto je, u engleskoj porodici srednje klase, od žene zavisila predstava o statusu porodice, njeno obrazovanje je zahtevalo odgovarajuću pažnju. Da se slučajno ne bi pomislilo da je neophodno zaposliti kćeri iz ekonomskih razloga, unutar porodica je počela da se naglašava važnost „beskorisnog“ obrazovanja – devojke nikako nisu smele da se osposobljavaju za obavljanje nekog posla, već naprosto radi sticanja „lepih“ veština²⁴. Devojčice iz siromašnijih porodica i seoskih sredina bile su dvostruko diskriminisanе po pitanju obrazovanja: ne samo da se smatralo da im edukacija nije neophodna, već nisu mogle računati ni na eventualni prestiž koji bi motivisao roditelje da ih usmere ka obrazovnim institucijama.

Već 1857. godine donet je propis po kome devojčice i dečaci u Srbiji više nisu mogli pohađati osnovnu školu zajedno, a segregacija nije podrazumevala samo odvojene učionice, već različite zgrade, tj. da se „ženska deca ne uče u jednoj istoj sobi u kojoj se uče muška, no da i ženska škola ne bude u jednom istom zdanju, niti u jednoj istoj avliji, gde se škola za mušku decu nalazi, no da ona bude u odvojenom zdanju i u odvojenoj avliji“²⁵. Ova segregaciona politika dugo je pružala otpor liberalnijim nazorima i predstavljala jedan od najznačajnijih kamenova spoticanja kada je reč o ravnopravnosti obrazovnih prilika. U uslovima u kojima je osnivanje bilo kakve škole izuzetan poduhvat, formiranje posebnih devojačkih institucija nikako nije moglo biti visoko na spisku prioriteta. Otuda je zabrana zajedničkog školovanja praktično značila da školovanje devojčica postaje gotovo nedostupno²⁶.

Press, Chicago 1987, p. 289). Same autorke ove uticajne knjige, u uvodu u prerađeno izdanje, naglašavaju da su istraživanja vršile s obzirom na konkretne lokalitete ruralnih okruga Saffolka i Esekse i industrijskog grada Birmingema, ali da to ne znači da su odustale od „veće slike“, jer su smerale ka tome da kažu nešto uopštenije o odnosu između roda i klase u konkretnom periodu. I na primeru problema zastupljenosti učenica u Velikoj novosadskoj pravoslavnoj gimnaziji može se uočiti generalni odnos prema pitanju ženskog obrazovanja u Srbiji tog vremena.

²³ Up. Davidoff, L., Hall, C, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle-Class, 1780-1850*, p. 289)

²⁴ Ibid, p. 290

²⁵ Pecić, J., *Prosvetni zbornik zakona i uredaba*, Beograd 1897., cit. prema: Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 52.

²⁶ Zajedničko školovanje se pokazuje i kao preduslov izjednačavanja kurikuluma za devojčice i dečake: „Školski sistemi u Evropi dvadesetog veka iskusili su brojne strukturne promene s dolaskom

Značajan pomak u izjednačavanju obrazovnih prilika dogodio se 1882. godine, kada je Stojan Novaković, koji se zalagao za obrazovanje žena, zakonski propisao obavezno šestogodišnje školovanje za decu oba roda. To je značilo da će dečaci i devojčice sticati osnovna znanja istog sadržaja i u jednakom trajanju te da obrazovanje ženske dece ne predstavlja kuriozitet ni privilegiju viših klasa, već opštu normu. Međutim, petnaestak godina kasnije, obavezno školovanje za devojčice smanjeno je na četiri godine, uz znatno pojednostavljen školski program i stav da je polna segregacija nužna nakon navršenih deset godina života²⁷. Obrazovanje devojčica je tako zavisilo od dobre volje donosilaca odluka, među kojima – treba li uopšte napominjati – nikada nije bilo žena. Jednako tako, svaki benevolentan zakon vrlo bi brzo bio zamenjen restriktivnim te se pitanje obrazovanja ženske dece pokazalo kao permanentna smena progressa i regressa.

Po završetku osnovne škole, devojčice su mogle da se upišu jedino u Višu žensku školu u Beogradu, koja je – trirazredna u trenutku osnivanja 1863. godine – do 1888. prerasla u šestorazrednu. Ni u gimnazijama ni u realkama u to vreme nije bilo učenica. Pored očite funkcije pružanja daljeg obrazovanja, Viša ženska škola je za svoj bitni zadatak imala obučavanje učiteljica za ženske osnovne škole, ali i „ženska odeljenja u mešovitim školama, koja su sve brojnija“²⁸. Poziv učiteljice bio je, širom Evrope, pristojan izlaz iz obaveze sleđenja patrijarhalnih obrazaca bračnog života, s obzirom da su učiteljice uglavnom bile neudate žene. Ovo ostaje karakteristično i u međuratnom periodu: „U Austriji, Francuskoj i Pruskoj ove škole obučavale su žene da postanu učiteljice ili guvernantke, što je predstavljalo respektabilnu profesiju za neudatu ženu iz srednje klase u mnogim delovima

sveobuhvatnog srednjeg obrazovanja nakon Drugog svetskog rata i generalizacije zajedničkog obrazovanja. S ovim potonjim, posebno, distinkcija između iskustva školovanja dečaka i devojčica postala je mnogo manje očigledna kako su odvojene škole s različitim programima i učiteljima prestale da postoje“ (Rogers, R, „Educating Europeans“).

²⁷ up. Vujošević, 158. Nastavni plan i program u Novakovićevoj koncepciji škole podrazumevao je veronauku, srpski jezik sa slovenskim čitanjem, zemljopis, istoriju srpsku i opštu, račun i geometriju, crkveno i svetovno pevanje te gimnastiku. loc.cit.

²⁸ Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 54.

Evrope“²⁹. Sve veći broj devojčica u klupama podrazumevao je i sve veći broj žena za katedrama.

Paradoksalno, potreba da se učenice drže podalje od glavnih tokova školovanja i odvajaju od učenika i učitelja uslovlila je nužnost da se učiteljice ozbiljnije obrazuju i tako otvorila put rodnoj liberalizaciji obrazovnog procesa kao takvog. Viša ženska škola predviđala je dodatnu godinu školovanja za buduće učiteljice, a glavni predmeti u toj školi bili su „hrišćanska nauka, srpski jezik sa literaturom, opšta i srpska istorija, zemljopis, računica, prirodopis, pedagogika sa metodikom, lepo pisanje, ženski rad, igranje, gotovljenje jela sa dijetetikom, a fakultativno jedan jezik, crtanje i muzika. Kasnije su uvedeni predmeti fizika, hemija i domaća tehnologija“³⁰. Premda je očita inklinacija ka negovanju *ženskih znanja*, mora se ipak primetiti da je kurikulum obezbeđivao sasvim pristojno opšte obrazovanje budućim učiteljicama. 1891. godine je Viša ženska škola osnovana i u Kragujevcu, a obe su izgubile funkciju edukacije učiteljica 1896. godine, kad je osnovana trirazredna ženska učiteljska škola u Beogradu. Od te godine, više ženske škole služile su samo opštem obrazovanju devojaka, a nakon četvorogodišnjeg školovanja je bilo moguće upisati školu za učiteljice.

Zvanična web prezentacija nekadašnje Velike novosadske pravoslavne gimnazije navodi da su prve učenice upisane u tu školu u školskoj 1894/95. godini³¹, dok je Karlovačka gimnazija otvorila vrata za *Karlovačanke* tek 1907. godine. Interesantan je podatak da su Karlovačku gimnaziju isprva mogle pohađati samo meštanke. Reč je o svojevrsnoj garanciji doličnosti, s obzirom da su devojčice uvek bile blizu brižnog oka roditelja i rodne sredine. Kraj XIX i početak XX veka donosi, dakle, mogućnost da i učenice pohađaju gimnazije. Ipak, put do gimnazija za žensku decu nije bio nimalo jednostavan. Prve gimnazijalke morale su se osloniti na blagonaklonost direktora gimnazije koji je imao diskreciono pravo da im odobri ili

²⁹ Rogers, R, “Educating Europeans“. Rodžersova pominje Francusku kao jednu od retkih zemalja u kojima nije postojala zabrana za udate učiteljice.

³⁰ Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 54.

³¹ <https://jjzmaj.edu.rs/istorija/>

odbije upis: „Od školske 1874/75. godine, sa odobrenjem ili bez odobrenja ministra prosvete, direktori gimnazija počeli su da primaju i žensku decu na školovanje“³² te je praksa prethodila zakonskom osnovu. Zvanični ulazak učenica u gimnazije je omogućen osobenim pravnim lukavstvom: dopuna Zakona o Višoj ženskoj školi iz 1879. godine predviđala je da „učenice koje su završile neki razred u gimnaziji ili realki sa najmanje dobrim uspehom mogu preći u naredni razred Više ženske škole“, čime je tek uspostavljena praksa primanja devojaka u gimnazije dobila pravno pokriće.

Da diskreciono pravo direktora ne ugrozi kontinuitet otvaranja gimnazija za devojke pobrinuo se tadašnji ministar prosvete Stojan Bošković koji je objavio raspis kojim je podsetio na uvedenu dobro praksu i upozorio: „Ali, moglo bi se dogoditi da koji od starešina školskih ovome i protivno postupi. Da se ne bi ovo pri kojoj školi u napredak dogodilo, ja sam našao za potrebno da pogledom na pomenuti član zakona o Višoj ženskoj školi, naglasiti vam da je *sasvim umesno, zakonu i suvremenoj pedagogiji suglasno, potrebi i shvatanju našeg naroda sasvim pogodno* da žensku decu po položenom prijemnom ispitu, i sada i u napredak primete i gimnazije do god se, kao što izjavih, ne stvore povoljne prilike u širem razmeru za više obrazovanje ženskinja“³³. Bošković se, dakle, ne poziva samo na zakon niti daje deklarativnu mogućnost da direktori po svojoj volji nekažnjeno primaju učenice, već pledira za gimnazijsko obrazovanje devojaka, jer ga smatra neophodnim! Reč je o pozivu direktorima da učestvuju u prosvetiteljskoj aktivnosti koja bi u budućnosti omogućila sveobuhvatan zakon koji neće biti na štetu obrazovanja devojaka. Ipak, uspeh mu je bio ograničenog trajanja, a koncept je naišao na tvrdoglavo odbijanje pojedinih direktora da upisuju učenice³⁴.

³² Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 55.

³³ Pecić, 320, italik M.Đ.

³⁴ Tako je Đura Kozarac kao novopostavljeni direktor Prve beogradkse gimnazije obustavio upis učenica koji su prethodna dva direktora započela 1880. obazrivo i tegobno. (Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 56). Otuda u beogradskim gimnazijama nije bilo učenica sve dok početkom XX veka nije osnovana Prva ženska gimnazija.

Nevolja s ovakvim pokušajima reformisanja školstva u pogledu učešća učenica u obrazovnom procesu bila je upravo u proizvoljnosti: „Ali te 'progresivne' reforme završavale su se tek kao pokušaji suštinskih reformi jer su nosile u sebi i klicu svog neuspeha. Pored toga što su bile ukorenjene u tradicionalnom shvatanju ženskih uloga i obaveza, te promene nametane su odozgo, i to od strane malog broja obrazovanih vladinih nameštenika, čiji bi odlazak ubrzo dovodio do prestanka sprovođenja progresivnih reformi“³⁵. Nepostojanje odgovarajuće javne svesti omogućilo je da zakoni o obrazovanju zavise isključivo od donosilaca zakona. Ukoliko bi trenutni ministar blagonaklono gledao na pitanje obrazovanja devojaka, zakon bi bio povoljan po žensku decu. Ukoliko bi ministar smatrao da je obrazovanje žena nepotrebno, zakon bi udaljio devojke od obrazovnog procesa.

Tako je Andra Đorđević, konzervativni ministar prosvete, već 1894. godine poništio objavu Stojana Boškovića i zabranio upis učenica u gimnazije, obarajući stav po stav Boškovićevog prosvećenog poziva: „Ova neobična pojava ženske dece u srednjim školama ukoliko je *nenormalna* u toliko je i *nepodobna* i *neumesna* za doba dečijeg uzrasta. Za nju nije bilo oslonca u zakonima srednjih škola, niti se može pravdati 'suglasnošću i suvremenom pedagogijom', a niti 'potrebama i shvatanjem našega naroda' (...) nje nema ni u drugim kulturnim državama, a ako se i nađe kakav slučaj, ograničen je samo na kakvu stručnu školu“³⁶. Naredna školska godina morala je započeti bez devojaka u prvim razredima gimnazija i realki. Potonji ministri prosvete opet su nastojali da učenicama dozvole pristup u gimnazije i realke, premda samo u niže razrede. Ova *hirovitost* karakteriše gotovo čitavu povest legislative o ženskom obrazovanju u Srbiji.

Temeljna reforma školstva pod palicom Andre Đorđevića izvršena je 1898. godine i „najnepovoljnije se odrazila na školovanje ženske omladine“³⁷. Novi Zakon o narodnim školama predviđao je dvogodišnju pripremu za osnovnu školu i četvororazredne osnovne škole obavezne za svu decu. Uvedene su dvogodišnje

³⁵ Ivanović, N, op.cit, str. 189.

³⁶ Prosvetni glasnik 1894, str. 393-394, italik M.Đ.

³⁷ Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, str. 57.

produžne škole i građanske škole za mušku decu. Za žensku decu su predviđene „devojačke škole“, usmerene ka proširenju osnovnih znanja i, prevashodno, ka unapređenju „u ženskom radu i domaćem gazdinstvu“. Zakon o srednjim školama je gimnazije odredio kao pripremu za univerzitet i izričito zabranio upis učenicama. Ovaj zakon nije bio poguban samo po učenice, već i po siromašnije učenike, jer su uvedene takse i školarine³⁸. Na taj način su gimnazije postale obrazovni centri za mladiće iz dobrostojećih porodica, dok je siromašnim dečacima i devojkicama iz svih klasa praktično zatvoren put ka visokom obrazovanju.

Ipak, hirovita priroda odnosa prema pitanju ženskog obrazovanja nije se mogla održati pod pritiskom narastajuće javne svesti o potrebi da se ženama pruže iste mogućnosti obrazovanja. Početkom XX veka je restriktivni zakon Andre Đorđevića izmenjen te je povećan broj gimnazija i predviđeno osnivanje jedne potpune ženske gimnazije u Beogradu, a „devojke su uskoro stekle pravo upisa i školovanja u srednjim potpunim i nepotpunim opšteobrazovnim školama bez obzira da li su one osnivane kao posebne ženske ili kao mešovite škole“³⁹. Na taj način trasiran je put ka izjednačavanju prava na obrazovanje za svu decu bez obzira na pol. U kasnijim decenijama XX i počecima XXI veka, težište pitanja o diskriminatornim karakteristikama obrazovnog procesa u većoj meri se pomera ka problemima dostupnosti obrazovanja siromašnim slojevima, specifičnim etničkim grupama poput romske zajednice ili deci s problemima u razvoju. Opšta dostupnost obaveznog obrazovanja još uvek nije postignuta, a napredak u svesti o ljudskim pravima omogućuje da se problem sagleda na drugačiji način. Kao što je bilo neophodno da se žena odredi kao punopravno ljudsko biće da bi počela borba za njeno pravo na obrazovanje, tako je nužno uvideti da još uvek postoje kategorije stanovništva kojima obrazovanje nije dostupno naprosto zato što se uopšte ne smatra da im je obrazovanje potrebno. Dug je put još pred nama.

³⁸ Up. ibid, str. 59.

³⁹ Ibid, str. 58.

Literatura:

- Božinović, N, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd 1996.
- Davidoff, L, Hall, C, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle-Class, 1780-1850*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Guld, K, „Promišljanje ženskih ljudskih prava“ u *Ljudska prava. Preispitivanje ideje* (prir. Đ. Pavićević), Sl. glasnik, Beograd 2011.
- Ivanović, N, „Obrazovanje žena: izazov zajednici“, *Reč*, no. 65/11, Beograd, 2002.
- Krstec, T, „Pravo na obrazovanje žena“ u *Neko je rekao feminizam* (prir. A. Zaharijević), Beograd 2007.
- Pecić, J., *Prosvetni zbornik zakona i uredaba*, Beograd 1897.
- Platon, *Država*, Dereta, Beograd 2013,
- Rogers, R, “Educating Europeans”, *Encyclopedie pour une histoire numerique de l’Europe (online)*, ISSN 2677-6588, published on 22/06/20, consulted on 10/11/20. Permalink <https://ehne.fr/en/node/12271>
- Vujošević, M. L, „Obrazovanje žena do Drugog svetskog rata na primeru Kragujevca“, *Uzdanica*, XIII/1, 2016.
- Vulstonkraft, M, *Obrana prava žene*, Filip Višnjić, Beograd 1994.

MINA ĐIKANOVIĆ

ON CAPRICIOUSNESS OF LAWS

THE BEGINNINGS OF ELEMENTARY AND SECONDARY EDUCATION IN SERBIA

Abstract: Emancipation of women depends decisively on the possibility of education. For that reason, the educational system has for long resisted endeavours to equate education for boys and girls. Discriminatory character of the educational process is not, of course, directed only towards gender. The idea of comprehensive availability of education still is not completely conducted even in “developed” countries, which is particularly obvious in examples of marginalized and sensitive social groups. However, what historically distinguishes the problem of girl education is the fact that in most cases in history there were no class, ethnic or other obstacles for education of girls, but only gender as such. Additional aggravating circumstances have only complicated the problem, but the main issue was simply the wrong gender. At the same time, gendered politics of education has, to certain extent, obscured the

class differences. The paper is focused on problem of the beginnings of elementary and secondary education of girls in Serbia.

Key words: education, woman, sex, gender, gymnasium, school

MARICA RAJKOVIĆ

KSENIJA ATANASIJEVIĆ - FILOZOFIJA I POLOŽAJ ŽENE U MEĐURATNOM PERIODU

Sažetak: Tekst predstavlja pokušaj da se rasvetli naučno-pedagoški doprinos jedne od najznačajnijih filozofskih figura u međuratnom periodu, a da se ujedno i preispita na koji način je društveno-politički položaj žene toga doba ograničavao moguće perspektive tog doprinosa. Profesionalni odnos između Ksenije Atanasijević i drugih filozofa koji su oblikovali pedagoško-naučnu klimu u prosvetnom sistemu Kraljevine SHS/Kraljevine Jugoslavije može da ukaže i na dalekosežnije konsekvence i društveno-istorijske struje na ovim prostorima. Uz to, prikaz odabranih dela Ksenije Atanasijević rasvetljava širi kontekst i pruža uvid u percepciju ideje filozofije i njenih ciljeva u obrazovanju jedne epohe. Tekstovi koji čine delo *Portreti žena* posebno se tematizuju kako bi se pružio uvid u autentičnu studiju o ženskom pitanju u međuratnom periodu.

Ključne reči: filozofija, Ksenija Atanasijević, međuratni period, nastava filozofije, položaj žene.

KSENIJA ATANASIJEVIĆ - DOPRINOS ISTORIJI FILOZOFIJE

*Ali ne samo u modernom vremenu,
kad je ženama uglavnom osigurana mogućnost da se neometano udubljuju u
ozbiljan rad,
- iako se i sad još često spotiču o prepone nepoverljivosti, surevnjivosti i
potcenjivanja ljudi,
- nego i u samom početku istorijskog doba, kad ta mogućnost nikako nije ni
postojala,
bilo je žena koje su jačinom i topline svoga talenta, i širinom i svestranošću svoje
erudicije,
bile potpuno ravne ljudima¹.*

Na početku svakog istraživanja koje za predmet ima nastavu filozofije u međuratnom periodu neophodno je naglasiti razmere i širinu tog poduhvata. Naime, nastava filozofije se nikako ne ograničava na usvajanje informacija i podataka o istoriji filozofije, nego uvek ima za cilj i obrazovanje uopšte, koje opet povlači i

¹ Atanasijević, K., *Portreti žena*, Plavi Jahač, Beograd, 2010., str. 57.

vaspitanje i kreiranje celokupnog duha jednog vremena i načina na koji mladi ljudi dobijaju osnove za stvaranje kritičke svesti prema svetu u celini. To dalje znači da se nastava filozofije manje bavi onim „šta misliti“, a mnogo više onim „kako (se može) misliti“. *Programi i metodska uputstva za rad u srednjim školama* iz 1936. nedvosmisleno podsećaju da se nikada ne sme izgubiti iz vida da se „od filozofske nastave traži, u prvom redu, da vrši vaspitni uticaj i da usavršava opšte obrazovanje“². Prema tome, udžbenici korišćeni za nastavu filozofije usko su povezani sa širim korpusom filozofskih dela koja su objavljivana u pomenutom periodu i koja su činila misaoni okvir za uspostavljanje čitavog sistema obrazovanja i vaspitanja, ne svodeći se isključivo na izbor iz istorije filozofije. Uz to, profesionalni odnosi među vodećim autorima tog doba nisu se ticali samo poslovnih odnosa među stručnjacima, već su - kao i mnogo puta u istoriji filozofije - kreirali čitavu naučno-pedagošku klimu i uticali na razvoj filozofije u celini. Zbog pomenutih razloga potrebno je rasvetliti ključne filozofske aktere i događaje koji su obeležili međuratni period, a figura Ksenije Atanasijević je nesumnjivo jedna od tih figura.

Ksenija Atanasijević (1894-1981) je bila prva žena doktor filozofije, ujedno i prvi doktor nauka u Srbiji, koja se na početku naučne karijere fokusirala pretežno na helensku filozofiju, napisavši niz dela o Sokratu, Platonu, Aristotelu, pitagorejcima i Epikuru. Posebno interesovanje pokazivala je prema jonskoj filozofiji prirode, kao i prema starogrčkom atomizmu i Demokritu. Takva interesovanja rezultirala su u osobenom učenju koje razvija na temelju starogrčkih etičkih koncepcija i antropološko-psiholoških tema³. Pomenuti doktorat odbranila je 1922. na temu „Brunovo učenje o najmanjem“ - Ksenija Atanasijević prva je „eminentna filozofkinja kod nas; prva je stekla akademsku titulu doktorke nauka na

² *Programi i metodska uputstva za rad u srednjim školama*, Državna štamparija Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1936., str. 355-356.

³ “The Life and Work of Ksenija Atanasijević (1894–1981) – Psychology and Anthropology as the Inevitability and Necessity of Philosophy”, Aleksandar Damjanović A., Milovanović, S., Jovanović A., Cvetić, T., Jašović-Gašić, M., u: *Collegium antropologicum*, Vol. 38 No. 2, Beograd, 2014., str. 773-774.

Beogradskom univerzitetu (1922); prva izabrana za univerzitetsku nastavnicu u zvanju docentkinje (1923). Na Filozofskom fakultetu Beogradskog univerziteta predavala je klasičnu, srednjovekovnu i noviju filozofiju i estetiku. Iako prva i, u svoje vreme, jedina žena - predavač na Beogradskom univerzitetu, nije mogla da se održi i da napreduje akademskoj zajednici. Univerzitetska karijera joj je nasilno prekinuta 1936. godine, a ona prinuđena da napusti državnu službu⁴.

Učenje koje koncipira je obimno i originalno, napisala je niz studija, prevodila kapitalna dela filozofske literature sa starogrčkog i latinskog na srpski jezik, „napisala mnogobrojne rasprave o feminizmu i pacifizmu, bila je polemičarka, objavljivala književnu, muzičku, pozorišnu i likovnu kritiku“⁵. Uvek u matici aktuelnih idejnih tokova, pisala je „o najnovijim delima filozofske produkcije, feminizma, pacifizma, psihologije, političke i religijske misli i književnosti“⁶. Dela Ksenije Atanasijević prevedena su na engleski, francuski, nemački, bugarski, holandski i češki jezik, učestvovala je u radu međunarodnih feminističkih, pacifističkih i filozofskih skupova i kongresa; bila je članica uprave i potpredsednica feminističke organizacije *Ženski pokret*⁷. Među prvim ženama u ovdašnjoj sredini izabrana je 1928. godine, za članicu Pen kluba; bila je eminentna saradnica Kolarčevog narodnog univerziteta od osnivanja. Koliko je bila avangardnog duha vidi se i po tome što su je privlačile i inspirisale ne samo moderne ideje, nego i mogućnosti jednog novog medija kakav je, između dva svetska rata, bio Radio Beograd, preko čijih je dugih i kratkih talasa održala desetine predavanja. Glavna dela Ksenije Atanasijević su: *La doctrine métapyisique et géométrique de Bruno exposée dans son ouvrage „De Triplici Minimo“* (1923), *L'atomisme d' Epicure* (1927), *Filozofski fragmenti I-II* (1929-1930), *Penseurs yougoslaves* (1937), *Smisao i vrednost egzistencije* (1968).

⁴ Vuletić, Lj., „Ksenijini porteti žena“, u: *Portreti žena*, Atanasijević, K., str. 155.

⁵ Loc. cit.

⁶ Loc. cit.

⁷ Ibidem, str. 156.

Od tekstova Ksenije Atanasijević preuzetih iz časopisa, dnevnih novina i iz rukopisne zaostavštine posthumno su priređene i objavljene knjige: *Srpski mislioci* (2006), *Antička filozofija* (2007), *Etika feminizma* (2008)⁸. Filozofska radoznalost Ksenije Atanasijević izvorno je podstaknuta delima Branslava Petronijevića, melanholijom Božidara Kneževića i delima *književnih titana Dostojevskog i Njegoša*⁹.

Uprkos navedenom uspehu, ili možda upravo zbog njega, Ksenija Atanasijević je pretrpela ozbiljnu profesionalnu i akademsku nepravdu: nakon kritičkog osvrta na rad o Kantu, čiji je autor bio Nikola Popović, profesor na Beogradskom univerzitetu, naučno-filozofska zajednica, koju je vodio upravo spomenuti autor rada o Kantu *obrušila se na nju kao lavina*¹⁰. Nažalost, umesto slobodne filozofsko-kritičke diskusije između Atanasijevićeve i Popovića, dogodio se akademski skandal prepun kleveta, neosnovanih optužbi, otežavanja procedura izbora u zvanje i drugih ugrožavanja lične i profesionalne slobode. Skandal se završio njenim napuštanjem univerziteta nakon optužbi o navodnom plagijatu. Javnost je bila podeljena, ali *muški tradicionalizam (šovinizam) je pobedio u tadašnjem zvaničnom srpskom filozofskom establišmentu*¹¹. Nakon tog skandala Ksenija Atanasijević postaje još povučenija i još se pažljivije posvećuje filozofiji utehe, analizirajući pojave poput zavisti, cinizma, žeđi za slavom i spletki i opisuje vlastite mehanizme odbrane od ovih krajnje nemoralnih proizvoda ispraznih i umišljenih duhova koji rađaju krajnje disonantne ljudske odnose¹².

Ksenija Atanasijević ostavila je toliki opus dela i studija iza sebe da bi bilo nemoguće istaći značaj svakog od njih, pa ćemo zbog toga usmeriti fokus na neke od njih, pre svih na *Filozofske fragmente*. Pred nama su dva toma pomenutog dela, prvi,

⁸ Loc. cit.

⁹ "The Life and Work of Ksenija Atanasijević (1894–1981) – Psychology and Anthropology as the Inevitability and Necessity of Philosophy", Aleksandar Damjanović A., Milovanović, S., Jovanović A., Cvetić, T., Jašović-Gašić, M., str. 773.

¹⁰ Ibidem, str. 775.

¹¹ Loc. cit.

¹² Loc. cit.

koji je objavljen 1929. godine i drugi, koji je objavljen 1930. godine. *Filozofski fragmenti* predstavljaju „pokušaj da se u obliku aforističkih odlomaka izrazi jedan filozofski stav, naročito u odnosu na metafizičke, etičke i psihoanalitičke osnovne probleme“¹³. Forma aforizama odabrana je zbog toga što je autorka smatrala da *nije ogrešenje o ugled filozofije* ako se razumeju novi filozofski pravci, budući da je kontinuirano izlaganje, „u stvari, i kod najboljih sistematičara ostajalo prividno“¹⁴. U prvom tomu *Filozofskih fragmenata* reč je o metafizičkim odlomcima, ali uz izostavljanje kako konvencionalnog obima metafizike (povećanjem istog), tako i uobičajenih metafizičkih podela. Drugi tom obuhvata *negativni i normativni deo*¹⁵ etičkih razmatranja.

Projekat *Filozofskih fragmenata* odmah na početku zahteva da prestanak prakse i gledišta da je „samo onaj pisac filozof od čijih rogovatnih i sholastičnih stavova čitalac ne zna za sebe“ i neprobojnog privida da samo „raspređanje golih apstrakcija, suvih kao dvopek“ ima autoritet i filozofsku snagu i da je potrebna „igrarija pojmovima“, od koje čitaoci „ostaju premoreni, kao da su fizički vukli terete“¹⁶. U okviru prvog toma svojih *Fragmenata* Atanasijevićeva ispituje probleme Boga, beskonačnosti, odnos između saznanja i osećanja, i - naposljetku - problem čovekovog života u okviru tih tema. Svakako, bez obzira na metafizičke teme, primetan je stav autorke ne samo prema univerzitetskim prilikama, nego i prema međuljudskim odnosima koji obeležavaju tu deceniju njene karijere. Zaključci koje donosi usmereni su ne samo na konkretne povode, nego i na rasvetljavanje složenosti ljudske duše u celini: „Bezgranično se zgrane čovek kad vidi spisak svojih neprijatelja. Ima ih tu čije ime nikad u životu čuo nije. Otuda i jeste u svetu toliko zla što ima tako mnogo nadmetanja, zavirivanja u tuđe poslove i brljanja po tuđim sudbinama i životima. I što ima, od svega u životu najjezovitije pojave:

¹³ Atanasijević, K., *Filozofski fragmenti*, tom I, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1929., str. 5.

¹⁴ Loc. cit.

¹⁵ Loc. cit.

¹⁶ Ibidem, str.5-6.

mržnje radi mržnje. Kako da se branimo od ljudi koji nam fanatički rade o glavi zato što im samo naše biće pada na mozak?“¹⁷. Upravo će kroz taj - prilično lični - primer autorka objasniti svoj stav da pobeda osećanja i afekata nad logikom i razumom uvek predstavlja gubitak za čoveka samog.

Etička razmatranja, koja čine suštinu drugog toma *Fragmenata*, prikazuju se kroz još više isprepletane filozofske i lične impresije. Ukoliko je sukob kroz koji je Ksenija Atanasijević priošla na univerzitetu mogao imati bilo kakvih korisnih posledica, onda su to zapažanja i analize međuljudskih odnosa, koje se objedinjuju u nekoliko studija, ali se možda najdetaljnije sprovode upravo u drugom tomu *Fragmenata*. Navešćemo jedan od tih uvida: „Najlepše ostvarena pravičnost koju naš um može da izmisli, bila bi da niko ne polaže pravo na našu ličnost, i da je niko ne koči. Ali, otkad pamtimo, nezavisan zamah nismo uspevali da obezbedimo sebi ni mudrošću, ni lukavstvom. A najviše su nam naškodili oni, koji su razbijali utonulost u mladalačke naše vedrine.“¹⁸.

PORTETI ŽENA - AUTENTIČNE STUDIJE O ŽENSKOM PITANJU

Tekstovi u kojima je Ksenija Atanasijević tematizovala značajne ženske istorijske i književne likove objavljeni su pod naslovom *Portreti žena*, čime je omogućen koherentan pristup inače fragmentarnim studijama. Tekstovi obuhvaćeni pod objedinjenim naslovom *Porteti žena* su sledeći:

1. Egipatska carica Kleopatra
2. Pesnikinje i filozofkinje Stare Grčke
3. O emancipaciji žena kod Platona
4. Žene u Euripidovim tragedijama
5. Žene u Eshilovim i Sofoklovim tragedijama

¹⁷ Ibidem, 130.

¹⁸ Atanasijević, K., *Filozofski fragmenti*, tom II, Prosveta, Beograd, 1929., str. 62.

6. Ibzenova shvatanja žene
7. Jedan feminist starog veka
8. Pitagoreičarka Theana
9. Sveta Tereza iz Avile kao spisateljka
10. Knjiga legenda o najpopularnijoj francuskoj svetici i junakinji Žan d'Ark
11. 80-godišnjica od smrti Žorž Sandove.

.

1. Prvi od pomenutih tekstova, „Egipatska kraljica Kleopatra“ objavljen je u nastavcima u časopisu *Misao*, u martu 1925. i otpočinje sledećim rečima: „U Starome Veku ističe se i jedna izrazita Orientalka, misirska carica Kleopatra. Po duhovnoj razvijenosti i obrazovanosti slična Grkinjama, ona je bezobzirnim ostvarivanjem svojih namera i nebiranjem sredstava da do kraja zadovoljava svoju vlastoljubivost i ambiciju ravna Rimljankama. Kleopatrini komplikovani politički smerovi davali su pravac njenome životu, preplavljenom nemimim događajima, i vrednom analize u svim pojedinostima.“¹⁹. Nasuprot onim interpretatorima koji u Kleopatrinoj ličnosti pogrešno ističu erotičnost pre njenih drugih osobina, Ksenija Atanasijević kao dominantnu ističe njenu crtu žudnju za moći. „Ona je samo jedno strasno želela: da pod sobom vidi što više pobeđenih zemalja. Zato je svesno birala moćne Rimljane da joj oni krče put slavi [...] egipatska carica ostaje jedna od najprivlačnijih ličnosti staroga veka, jer je znala da kraljevski sprovodi svoju volju, i jer je umela da umre na izvanredno gospodstven način.“²⁰. Tekst pruža niz istorijskih podataka i daje uvid u politička previranja, rasvetljavajući pri tome ulogu koju Kleopatra nosi ne samo za egipatsku, već i za rimsku i svetsku istoriju. Pri tome, uprkos brojnim primerima i živopisnim detaljima o ličnosti i životu Kleopatre i njenih političkih saveznika i protivnika, Atanasijevićeva odoleva da njen lik redukuje na šarmiranje moćnih muškaraca i anegdote o tepihu i ujedu zmije²¹.

¹⁹ Atanasijević, K., *Portreti žena*, str. 8-9.

²⁰ Vuletić, Lj., „Ksenijini porteti žena“, str. 159.

²¹ Više u: *ibidem*, str. 158-159.

2. Na početku teksta „Pesnikinje i filozofkinje Stare Grčke“, objavljenog u nastavcima u časopisu *Misao* tokom januara i februara 1924., Ksenija Atanasijević daje ocenu trenutnog stanja sa ženama u nauci, navodeći da danas „više nije potrebno dokazivati da žene sa velikim smislom stvaraju u književnosti i umetnostima, da sa sigurnim uspehom rade na nauci, i da stiču sve temeljniju podlogu za svoje usavršavanje“²². Rezultati koje žene ostvaruju u raznim organizacijama, sprovedenim i sa savesnom doslednošću i sa energičnom istrajnošću, njihovi naučni pronalasci i umetnički produkti koji mogu da izdrže takmičenje i sa najizvrsnijim produktima ljudi - „da podsetimo samo na epohalna otkrića Sonje Kovaljevske ili gospođe Kiri, na duboko etičke romane Džordža Eliota i na bele seveme fantazije Selme Lagerlef, na spiritualnu osećajnost Elizabete Brauning i na živ izraz Hristine Roseti, ili na Miting visoko talentirane Marije Baškirčev, sa koga pulzira život, - sve su to presudne činjenice da se sa stvaralačkom moći žene mora računati“²³. Ali ne samo u modernom vremenu, kad je ženama uglavnom osigurana mogućnost da se neometano udubljuju u ozbiljan rad, nego i „u samom početku istorijskog doba, kad ta mogućnost nikako nije ni postojala, bilo je žena koje su jačinom i toplinom svoga talenta, i širinom i svestranošću svoje erudicije, bile potpuno ravne ljudima“ - i baš ta pojava je „konačni argumenat da je neistina sve ispredanje o tobožnjoj inferiornosti žene, da je ona bila uvek dovoljno nadahnuta da izrazi svoja osećanja, i uvek dovoljno zainteresovana da zadovolji težnje svoga duha, čak i onda kad je njena potreba za intelektualnim životom nailazila na daleko rapavije i nesmišljenije udarce no što ih dobija moderna žena, i onda kad su okolnosti za njeno usavršavanje bile u svakom pogledu kukavne“²⁴. Na sličan način kao i u tekstu o Kleopatri, Atanasijevićeva predstavlja pesnikinju Sapfo (Safo) fokusirajući se na njeno delo i njenu plodnu umetničku produkciju, ne svodeći njen lik i delo na anegdote i neproverene podatke kojima se interpretatori često služe: „Srednja atička komedija (404-340 g.)

²² Atanasijević, K., *Portreti žena*, str. 57.

²³ Loc. cit.

²⁴ Loc. cit.

parodisala je Safo, dve stotine godina posle njene smrti, i stvorila o njoj ružnu sliku. Pod naslovom „Safo“ ostalo je šest komedija, od komediografa Ameipsiasa, Amplisa, Antifana, Difilusa, Efipusa i Timoklesa, a pod naslovom „Faon“ dve od Antifana i Platona. U svima njima Safo je bezobzirno karikirana“²⁵.

U tekstu se dalje navodi kako, premda bi bio *vanredno prijatan posao spasti reputaciju jedne velike žene*, nije čak reč ni o tome, te da je dovoljno samo napomenuti „da je neprijateljstvo komediografa prema Safo možda poteklo iz predrasuda Atinjana o ženi“²⁶. Atanasijevićeva ističe da je „kod Jonaca uopšte, a naročito kod Atinjana“ položaj žene bio veoma težak - dok su Atinjani davali najbolje proizvode u svim oblastima duhovnog života, „atinske žene, zatvorene u jedan nepristupačan deo kuće, nisu se pomaljale“, a pravila o obrazovanju koje žena treba da dobije formirala su se postepeno i to u pravcu stava da ženu treba naučiti „da vodi kuću i zapoveda služavkama, i da neguje decu dok su mala“²⁷. Paradoksalno, jedino je heterama bilo dozvoljeno da kultivišu svoj duh i da učestvuju u javnim poslovima, naglašava se u tekstu, uz dodatni komentar da je „Atina dala samo jednu veliku ženu, Aspaziju, veoma uticajnu ličnost u atinskoj politici, čuvenu i po tome što je prva osnovala u svojoj kući vrstu literarnog serkla. Međutim, Eolci i Dorci bili su širokogrudiji prema ženama. Kod njih se očuvala stara grčka tradicija, kako je opisana u mitologiji i epskoj poeziji, i po kojoj žena uzima učešće u društvu i javnim zabavama. Eolskim i dorskim ženama bilo je dopušteno da slobodno izražavaju svoje misli i osećanja. Na taj način mnoge od njih došle su do literarne slave“²⁸. Atinjanima, koji su ubeđeni da žena treba da ostane *zazidana između četiri kućna zida*, morala se učiniti preterano slobodna žena koja je pisala pesme, kao ljudi, i u njima javno govorila o svojim osećanjima. Zato sa najvećom obazrivošću treba primiti tvrđenje konzervativnih komediografa, koji su rasprostrli netačno shvatanje da je i sama Sapfo bila hetera.

²⁵ Ibidem, str. 61.

²⁶ Loc. cit.

²⁷ Ibidem, str. 61-62.

²⁸ Ibidem, str. 62.

U Sparti su postojala udruženja žena, navodi se dalje, na čelu kojih su stajale najtalentovanije i najobrazovanije žene, gde su se mlade devojke obrazovale i učile da pevaju i recituju. Slično tome, „žene na Lezbosu ustanovile su kult umetnostima, samo u većem obimu i intenzivniji, jer je, u opšte, u temperamentu Eolaca postojala jedna pasioniranost, pred kojom su bleдела osećanja Doraca i Jonaca. Toga kulta radi obrazovani su klubovi gde se negovala poezija i muzika. Izgleda da je Safo bila centar najvećeg takvog estetičkog kluba, namenjenog da služi Muzama“²⁹. Pored Sapfo, u tekstu „Pesnikinje i filozofkinje stare Grčke“ pominju se: prva antička pesnikinja Eutemis; dorska pesnikinja Erina; pesnikinja Korina, koja je pet puta pobedila Pindara; Mirtis iz Bizanta, mati tragičara Homera; Anite sa Peloponeza; Nosis iz donje Italije. Uz njih, Atanasijevićeva navodi i filozofkinje, dodajući da su pesnikinje ipak dale značajniji doprinos: „Jer ni jedna Grkinja nije stvorila originalan filozofski sistem, po zanačaju ravan sistemima grčkih filozofa. Ali ima nekoliko grčkih žena koje su se bavile filosofijom, duboko je poznavale, i imale za nju stvarnih zasluga. Od njih su osobito markantne kiničarka Hiparhija, praktičnom primenom moralne doktrine, u čiju je istinitost iskreno verovala, i neoplatoničarka Hipatija, svojom visokom naučnom i filozofskom erudicijom, uzvišenošću i dostojanstvom svoga karaktera i svojom jezivom i nezasluženom smrću“³⁰. O filozofkinjama Stare Grčke Ksenija Atanasijević dopunjuje stav u tekstu objavljenom (8.) u *Pravdi*, 1927 godine, posvećujući ga „Pitagoreičarki Theani“ i ističući njen doprinos u načinu na koji žena počinje da razume svoju ulogu.

3. Jedan od filozofski najznačajnijih tekstova iz pomenutog opusa predstavlja tekst pod naslovom „O emancipaciji žena kod Platona“, objavljen za *Ženski pokret* u oktobru 1923. Tekst započinje uvidom da mislioci starog veka, gotovo bez izuzetka pripisuju ženi „drukčiju i nižu prirodu nego čoveku“³¹ i određuju joj potčinjeni rang u porodičnom i društvenom životu. Ostalo je „mnogo otrovnih epigrama u kojima se pesnici maliciozno ismevaju osobinama žena, i gde

²⁹ Ibidem, str. 63.

³⁰ Ibidem, str. 72.

³¹ Ibidem, str. 83.

im mane surovo karikiraju. Gotovo svi stavovi grčkih filozofa, koji govore o ženi, negativni su i neprijateljski. Samo Platon, najviši duh antičkog vremena, ima o njoj mišljenje sasvim suprotno uobičajenom shvatanju onoga doba, mišljenje tako dalekovido, da i danas može da bude interesantno, napredno i blisko³². Atanasijevićeva ističe da su Spartanke bile najemancipovanije žene stare Grčke, koje su živjele daleko slobodnije nego Atinjanke i da se može zaključiti da je tip spartanske žene „po svoj prilici, poslužio kao model Platonu za razvijanje njegovih širokih pogleda o ulozi žene u državi“³³ koji su prevazilazili ono čime je on mogao da se inspiriše u Atini: pitanje o emancipaciji žene kod Platona neraskidivo je sraslo za „njegovu intelektualnu konstrukciju jedne idealne države“³⁴, koju je dao u svim pojedinostima u dijalogu *Država*.

Glavni interes Platonov upravljen je bio na državu: za njega, politika je proširena etika, a dužnost svakog građanina je da se posveti državi; od toga ne čine izuzetak čak ni filozofi: najsavršeniji oblik vladavine *jeste onaj gde vladaju filozofi, dakle sofokratija*: društvo će biti srećno tek kad njegovi vladari postanu filozofi, ili kad filozofi postanu vladari. Dakle nemoguće je izdvojiti srž Platonove teorije o ženama iz njegove opšte političke doktrine, a ne onepotpuniti je: upravo se u *Državi* pojavljuje teza da se ženama “mora dati pravo da učestvuju u svima sužbama u kojima učestvuju ljudi iz prva dva staleža idealne države (a u njoj, po Platonovoj zamisli, postoje tri staleža: državnički, vojnički i zanatlijski sa zemljoradničkim). A ako žene treba da služe istim ciljevima kojima ljudi, onda se one moraju i obrazovati isto kao ljudi. Dakle i žene moraju da uče muziku i gimnastiku”³⁵. *Gimnastikom će očeličiti telo, a muzikom će kultivisati dušu* - muziku će učiti da ne bi gimnastikom postale suviše surove, a gimnastiku da ne bi muzikom postale suviše meke. Isto tako žene treba da se vežbaju i u ratnoj veštini - reći će se, možda, da je ovo poslednje protivno običaju, i zato smešno, ali „Sokrat misli da se treba odupreti navici i onome

³² Loc. cit.

³³ Ibidem, str. 84.

³⁴ Loc. cit.

³⁵ Ibidem, str. 85.

što je uobičajeno, jer je nedavno još Grcima izgledalo sramno i smešno ono što sad samo još varvarima takvo izgleda³⁶. Postavlja se ključno pitanje: da li se žena po svojoj prirodi bitno razlikuje od čoveka? Svi su se, ranije, složili da razne prirode treba da se bave raznim stvarima; međutim (ako se prihvati da je priroda čoveka i žene različita) sad se slažu u tome da razne prirode moraju da se bave istim stvarima: u stvari, „ne postoji ni jedan posao za ženu kao ženu, niti za čoveka kao čoveka, jer su među oba roda prirodne sposobnosti na isti način podeljene“³⁷; zato žena može da vrši sve poslove koje i čovek, ali je u svima njima žena slabija nego čovek.

Žene će, dakle, moći da se vežbaju u borilištima, one će, dalje, uzimati učešća na zajedničkim gozbama, u ratu, i u svim državnim službama. Pri tome ne treba zaboravljati da se ženama *moraju davati lakše dužnosti*, zbog toga što je njihov rod (fizički) *slabiji*. Izuzetno, kad se pokažu sposobnima za to, žene će zauzeti najviša mesta u državi i uzdići će se čak i do *posmatranja ideje dobra*³⁸. Tekst ukazuje na *najčudniju tačku u ovome pitanju*: „po Platonu, žene su zajedničke, a deca su opšte dobro. Ne postoji više porodica: niti otac poznaje svoga sina, niti sin poznaje svoga oca. Ideja Platonova nije promiskuitet, nego on traži da se zaključuju privremeni brakovi između zdravih ljudi i žena, da bi se na taj način došlo do što snažnijeg potomstva“³⁹. Zajednicu dece Platon određuje na sledeći način: sva deca treba da budu podjednako voljena, i da u svima starijima vide svoje roditelje, a u svoj deci svoju braću i sestre - brak i porodica „razvijaju antisocijalana i antidržavna osećanja; zato je najbolja ona država gde ne postoji svojina, i čiji su članovi organski povezani, kao delovi tela“⁴⁰.

Platon oštro ističe kolika će biti dobit kad se otklone dva uzroka disharmonije između države i ličnosti, naime svojina i porodica - pošto u „njegovoj

³⁶ Loc. cit.

³⁷ Ibidem, str. 86.

³⁸ Loc. cit.

³⁹ Loc. cit.

⁴⁰ Ibidem, str. 87.

državi dva viša staleža neće imati ničega, sem tela, oni će biti razrešeni svih sporova oko imanja i novca. A ukidanjem pojedinačnih porodica koje su često u neprijateljstvu, i gotovo uvek tuđe jedna drugoj, zato što nemaju zajedničke interese, iščeznuće sve lično pred idealnim jedinstvom države⁴¹. Slobodni od svih neprijatnosti, građani će *živeti bolje od pobednika na olimpijskim igrama*, jer će i oni i njihova deca dobijati od države hranu i sve što je za život potrebno, ističe Atanasijevićeva, dodajući da je Platon „u programu svoga aristokratskog komunizma (jer, po njemu, komunizam nije za masu, nego samo za više ljude; on najnižem staležu svoje države daje pravo svojine i porodice) imao i puštanje žena na sve položaje u državi. I ako je komunistički projekat Platonov do sada ostao utopija, njegova koncepcija da žena može i treba da deli sve poslove sa čovekom, i da učestvuje u svim pozivima u kojima i on, sve se potpunije ostvaruje“⁴².

Ključna teza pomenutog teksta sadržana je u stavu da je Platonov *vizionarski genije* prvi dospao do istine da „između čovekovih i ženinih podobnosti za rad ne postoji nikakva bitna, kvalitativna razlika, nego samo kvantitativna; da žena nema drukčiju prirodu nego čovek, nego da je samo finija, i zato donekle slabije konstitucije od čoveka. Zato je on objavio da ne postoji razlika u sposobnostima čoveka i žene koja bi bila odlučna za izbor poziva, i širokogrudno priznao da žene izuzetno mogu svojom razvijenošću da daleko za sobom ostave ljude“⁴³. Atanasijevićeva zaključuje tekst snažnim rečima: koliko je „svežija i istinitija argumentacija velikoga filozofa iz V veka pre Hrista od argumentacije po nekog intelektualca iz XX veka posle Hrista, koji će se čak pozvati i na autoritet primitivnih naroda, kod kojih je žena još uvek rob, da bi onemogućio modemoj ženi pravo na pozive za koje je pokazala dovoljno zrelosti“⁴⁴. Te reči će se nažalost pokazati kao vizionarske i kada je u pitanju upravo život Ksenije Atanasijević, budući da će i sama postati žrtvom šovinističkog i mizoginog progona.

⁴¹ Loc. cit.

⁴² Loc. cit.

⁴³ Ibidem, str. 87-88.

⁴⁴ Ibidem, str. 88.

4., 5. Kada je reč o položaju žene u grčkim tragedijama, Ksenija Atanasijević im posvećuje dva teksta: „Žene u Euripidovim tragedijama“, pisan takođe za *Ženski pokret*, 1924. godine, i „Žene u Eshilovim i Sofoklovim tragedijama“, pisan za časopis *Misao* iste godine. „Galerija Euripidovih žena bogatija je no Eshilova i Sofoklova zajedno, obojenija je i bliža nama“, navodi se u prvom tekstu, uz komentar o „tobožnjem mizoginu Euripidu“⁴⁵. Euripidove „heroine“ koje se pominju u tekstu su Alkestida, Andromaha, Hermiona, Hekaba, Poliksena, Makarija, Alkmena, Ifigenija, Jelena (Helena), Kreuza, Fedra i Medeja⁴⁶ - nesumnjivo je, „prema ovoj izložbi Euripidovih žena, da se on, ozbiljnije no i jedan antički pisac, zainteresovao ženama, da je bio siguran poznavalac njihovog mentaliteta, i da ih je tretirao tako, da se može proglasiti za sve drugo pre no za ženomrscu“⁴⁷. Sa druge strane, u okviru teksta o ženama u Eshilovim i Sofoklovim tragedijama, navode se sledeće značajne ženske figure: Atosa, Antigona (pominje se i Eshilova, ali se u tekstu tematizuje pre svega Sofoklova), Klitemnestra, Jokasta, Elektra i Dejanira: dva „velika grčka tragičara stvorila su dakle nekoliko ženskih tipova klasično prečišćenih i kristalnih, i time trajno privlačnih za sve docnije dramatičare klasičnih tendencija i ukusa“⁴⁸.

6. Tekst „Ibzenova shvatanja žene“, objavljen u Letopisu Matice Srpske 1927. godine rezultira zaključkom da je „norveškom moralisti“ naročito „ležao na duši težak položaj žene“ i da je smatrao da jedna viša etičnost u društvu može da se zasnjuje tek poništavanjem štetnih i nemoralnih predrasuda koje „ometaju razvijanje svih mogućnosti koje u ženi leže, i sputavaju puni zamah njenih sposobnosti. Tako kontroverza o feminizmu ili antifeminizmu kod Ibzena ne izgleda samo proizašla iz dokolice, nego i iz neuviđanja glavne stvari: da je u norvežaninovome stvaranju sve manje glavno nego težnja da se iz ljudskih odnosa isključe sve podređenosti i

⁴⁵ Ibidem, str. 90.

⁴⁶ Ibidem, str. 90-104.

⁴⁷ Ibidem, str. 104.

⁴⁸ Ibidem, str. 116.

zavisnosti, zasnovane na površnim konvencijama, a sankcionisane društvenim slepilom i zlom“⁴⁹.

7. U tekstu „Jedan feminist starog veka“, objavljenom 1926. u *Pravdi* Ksenija Atanasijević spasava od zaborava stoičara Musonija Rufa, koji *priznaje svakome biću vrednost i pravo na potpuno razvijanje svih njegovih sposobnosti* i „pravoumno vidi u ženi sve osobine koje postoje u čoveku, i buni se što joj se ne priznaju. Još više, on zahteva da se i žene bave filozofijom, jer je uveren da će to imati dobrih posledica. Time on u ono doba povređenim i zapostavljenim pravima žena daje veliko i lepo zadovoljenje [...] Feminizam, koji se u ovome vremenu nalazi u odsudnoj fazi, može da se dostojno pozove na logične i znalačke stavove stoičara Muzonija Rufusa“⁵⁰.

9. U tekstu „Sveta Tereza iz Avile kao spisateljka“, objavljenom u časopisu *Reč* 1928. godine Atanasijevićeva podseća da *današnje žene mogu, uglavnom, da razviju svaku svoju sposobnost, i da postanu ono za šta su po prirodi opredeljene*, dok su U Španiji Filipa II svi obimni talenti i sva besprimema duševna kompleksnost Tereze iz Avile mogli da budu upućeni „samo pravcem verskoga misticizma. Ali taj fatalni uticaj sredine ipak ni u koliko ne čini manjom figurom španske svetice, kojoj je monaštvo katolicizma istrglo iz grudi srce koje je još kucalo, i koja je u svojoj izvanrednoj duševnoj dinamici, nosila neobično isprepletane sposobnosti religioznog pesnika i vizionara, mislioca, psihologa i organizatora“⁵¹.

10. Ksenija Atanasijević ne upada u zamku da težak položaj žene u bilo kojoj epohi redukuje na „ženski problem“ - naprotiv, ona u tome vidi ljudski problem i problem čovečanstva. To se najbolje pokazuje u tekstu o Brusonovoj knjizi o Jovanki Orleanki, objavljenom u *Vremenu* 1932 godine - „mučeništvo Orleanske Device, dostiže visinu tragičnosti onih što ostaju najređi dokaz o nesavladljivoj rđavštini i praznoj gluposti ljudskoj: pre svega Golgote Isusa Hrista,

⁴⁹ Ibidem, str. 125-126.

⁵⁰ Ibidem, str. 130.

⁵¹ Ibidem, str. 139-140.

učitelja ljubavi prema bližnjima, osuđivanja Sokrata, majstora dialektike, da popije otrov, i spaljivanja Đordana Bruna, entuzijasta beskrajnih vaseljenskih prostranstava“, gde su muke jedne žene prikazane kao ekvivalent onoga što su prošli mnogi veliki ljudi u istoriji čovečanstva.

11. Konačno, tekst povodom 80. godina smrti Žorž Sand, objavljen u *Republici* 1956. godine predstavlja završnicu fragmentarnih studija o znamenitim ženama, stvarnim i fiktivnim, koje je Atanasijevićeva predstavila pre svega tokom 1920.-ih godina prošlog veka.

Prikaz ključnih momenata navedenih tekstova imao je za cilj da pokaže formiranje jedne autentične i sistematske misli o ženskom pitanju, misli koja je imala odjek i publiku u međuratnoj epohi i njenim raznolikim generacijama. Objavljivanje navedenih tekstova u okviru jedne knjige pokazuje sled i sistematičnost koje su ih karakterisali čak i pre tog objedinjenja, jer ističe u kojoj meri su naizgled fragmentarni uvidi pripadali jednom složenom i duboko promišljenom istraživanju.

ZAKLJUČAK

Nesrazmernost između filozofskog opusa Ksenije Atanasijević i teškoća koje je imala na svom profesionalnom i životnom putu možda na najefektniji način potvrđuje upravo ono o čemu je bilo reči u tekstovima objavljenim u *Portretima žena*. Upravo su se zapažanja o kompleksnom i teškom položaju žene u ranijim epohama pokazala važećim i za XX vek, čime su se pomenute teze i stavovi samo potvrdili. Uvidi da je Platon imao više sluha i razumevanja za žensko pitanje od mnogih savremenih autora pokazuju se kao tačni upravo na ličnom primeru same autorke.

Ističući da se od filozofske nastave traži, u prvom redu, da vrši vaspitni uticaj i da usavršava opšte obrazovanje, udžbenike korišćene za nastavu filozofije

posmatrali smo kao usko povezane sa širim korpusom filozofskih dela koja su objavljivana u pomenutom periodu. Navedena dela činila su misaoni okvir za uspostavljanje čitavog sistema obrazovanja i vaspitanja, ne svodeći se isključivo na izbor iz istorije filozofije. Uz to, profesionalni odnosi među vodećim autorima tog doba nisu se ticali samo poslovnih odnosa među stručnjacima, već su - kao i mnogo puta u istoriji filozofije - kreirali čitavu naučno-pedagošku klimu i uticali na razvoj filozofije u celini.

Literatura

- Atanasijević, K., *Filozofski fragmenti*, tom I, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1929.
- Atanasijević, K., *Filozofski fragmenti*, tom II, Prosveta, Beograd, 1929.
- Atanasijević, K., *Portreti žena*, Plavi Jahač, Beograd, 2010.
- Damjanović A., Milovanović, S., Jovanović A., Cvetić, T., Jašović-Gašić, M., "The Life and Work of Ksenija Atanasijević (1894–1981) – Psychology and Anthropology as the Inevitability and Necessity of Philosophy"; u: *Collegium antropologicum*, Vol. 38 No. 2, Beograd, 2014.
- Programi i metodska uputstva za rad u srednjim školama*, Državna štamparija Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1936.

MARICA RAJKOVIĆ

KSENIJA ATANASIJEVIĆ - PHILOSOPHY AND THE POSITION OF WOMEN IN THE INTERWAR PERIOD

Summary: The text is an attempt to shed light on the scientific and pedagogical contribution of one of the most important philosophical figures in the interwar period, and to re-examine how the socio-political position of women at that time limited the possible perspectives of that contribution. The professional relation between Ksenija Atanasijević and other philosophers who shaped the pedagogical-scientific climate in the educational system of the Kingdom of SCS/Kingdom of Yugoslavia may indicate

more far-reaching consequences and socio-historical currents in this area. In addition, the presentation of selected works by Ksenija Atanasijević sheds light on the broader context and provides insight into the perception of the idea of philosophy and its goals in the education of an era. The studies that were later published under the title: *Portraits of Women* are specifically analysed in order to provide insight into an authentic study of the women's issue in the interwar period.

Key words: philosophy, Ksenija Atanasijević, interwar period, teaching philosophy, position of women.

NEVENA JEVTIĆ

O LORENCOVOJ FILOZOFIJI AKCIJE

Apstrakt: Ovaj rad predstavlja ogled o Lorencovoj filozofiji akcije onako kako je ona izložena u njegovom tekstu *Misao i akcija* (1930). Polazeći od Lukačeve definicije sistema „delimičnog racionalizma“, ovaj rad će prvo situirati Lorencov program filozofije akcije u okvire racionalizma koji služi iracionalnom cilju. Na osnovu toga, analiza Lorencovog shvatanja akcije pokazaće dalje kako čovekova racionalnost služi njegovoj moralnosti koja je snažno religijski (iracionalno) konotirana. Kao problemi s posebnim psihološko-filozofskim značajem, biće izdvojena dva negativno vrednovana primera *conditio humana* (sanjalice i fanatika) koji svedoče o pogrešnim iracionalnim ciljevima čovekove aktivnosti. Na koncu, rad će izvesti neke zaključke o posledicama Lorencovog filozofskog programa u vezi sa smislom čovekove političke akcije.

Ključne reči: filozofija akcije, aktivnost, moralnost, religija, politika, Lorenc

[Proleter] ne prolazi uzalud kroz surovu, ali prekaljujuću školu *rada*.
Nije posredi to što ovaj ili onaj proleter ili čak celi proleterijat u datom trenutku *zamišlja* kao
svoj cilj...

Njegov cilj i njegova istorijska akcija prednaznačeni su čulno jasno,
neopozivo u njegovoj vlastitoj životnoj situaciji,
kao i u celoj organizaciji današnjeg građanskog društva.
Engels – Marks, *Sveta porodica*

U tekstu *Misao i akcija*, Lorenc je istakao kako je njegovo određenje predmeta i osnovnih principa psihologije pod uticajem psihologa kao što su Ribo (*Théodule-Armand Ribot*) i Pjer Žane (*Pierre Ganet*), ali prominentnu ulogu u ovom tekstu imaju filozofi poput Bergsona („najveći današnji filosof“¹), Kanta („najveći filozofski mislilac“²) pa čak i Fihtea. Dotični tekst nije relevantan isključivo sa stanovišta psihologije, već ova knjižica predstavlja još jedan argument u prilog njegovog, može se reći, generalnog stava da teorijske rasprave u psihologiji vode neminovno u filozofiju. Svoj udžbenik *Psihologija*, Lorenc je pisao na tragu Džejmsovih *Principa psihologije*, a o određenim filozofskim problemima koji su

¹ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 136.

² Isto, str. 135.

proizilazili iz intenzivne teorijske rasprave o nekim tehničkim terminima psihologije (pojam *ja*, *samosvesti*, *ličnosti*), raspravljalo se na drugom mestu³. Ovom prilikom, predmet analize biće filozofska osnova i domet Lorencove „filozofije akcije“, onako kako je ona izložena u tekstu *Misao i akcija*. Rasprava o akciji i mišljenju kao čisto psihološkim fenomenima, odvela je pisca iz sfere psihološkog ka filozofskom razmatranju odnosa pojmova *akcija* i *mišljenje*. Ovaj se misaoni odnos predstavlja kao idealna struktura ljudskog stvaralaštva uopšte, čime je obuhvaćeno kako naučno i umetničko stvalaštvo, tako i normativni sistemi poput etike i estetike.

Uopšteno govoreći, osnova Lorencove „filozofija akcije“ se pokazuje upravo onako kako je Lukač u *Povesti i klasnoj svesti* odredio (premoderni) delimični sistem racionalizma. Racionalizam u ovom svom istorijskom uobličenju poseduje sledeću ključnu karakteristiku, da „sva 'racionalnost' stoji u direktnoj neposrednoj vezi sredstva sa svrhom, s poslednjim, razumu posve onostranim doživljavanjem biti svijeta“⁴. Lukačevo određenje može se primeniti na Lorencov misaoni stil baš zbog toga što kod njega racionalizam stoji u službi, tačnije predstavlja sredstvo jednoj višoj, „iracionalnoj“ svrsi – religijsko-moralnog tipa. Pitanje „krajnjih problema“ ljudske egzistencije, njegove budućnosti i smisla celokupnog civilizacijskog razvoja, kod Lorenca zaista počivaju u nekoj za ljudski razum nedostižnoj ravni. S jedne strane, Lorenc stalno govori o akciji kao privilegovanom iskustvu stvarnosti, kao najpouzdanijem kriterijumu spoznaje i samospoznaje. Akcija je način na koji se misao ostvaruje i dobija naročitu dimenziju mišljenja koje je investirano u stvarnost, koje odlučuje i podrazumeva angažovanje volje, savlađivanja strasti njihovom racionalnom artikulacijom. Međutim, kao vrhunac programa ove naročite filozofije akcije Lorenc postavlja religijsku veru, tačnije veru koja predstavlja akciju ostvarivanja moralnog ideala (Hrist). Moralni ideal, kako to tvrdi Lorenc, jeste „idejna sila koja se oseća kao zakon i zapovest

³ Jevtić, N., „Lorencovo shvatanje vaspitanja samosvesti i ličnosti“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*, str. 97 – 110.

⁴ Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest*, str. 186.

Najvišeg⁵. Racionalnost, ukoliko se ona uzme kao sinonim za čovekovo nastojanje da naučno i filozofski objasni vlastitu realnost, može imati samo dopunsku ulogu jednog višeg reda „istine“ ili „stvarnosti“, kome u krajnjoj liniji teži ali ga ne dostiže. S druge strane, kod Lorenca su prisutni i preostali motivi koje Lukač ističe kao karakteristike racionalizma u ovom naročitom smislu. Na jednom načelnom nivou, odnos znanja i volje kod Lorenca skiciran je na sledeći način: suočena s realnošću i onim datim, misao (re)konstruiše i transfiguriše datost i stvarnost u vlastiti predmet, ili kako on kaže „sadržaj misli“, što se takođe može izraziti i Lukačevim rečima s zanemarljivim „gubitkom u prevodu“ kao „razumsku pojmljivost“ činjenica. Metodološki posmatrano ova razumska pojmljivost stvarnosti prepuštena sebi funkcioniše bez imanentnog podsticaja ka postavljanju pitanja o „problematičnosti primene razumskih kategorija“⁶. Lorencovi stavovi kojima se objašnjava specifičnost naučne spoznaje mogu se razumeti upravo tako da stoje na liniji neproblematičnosti: „Naučna realnost je utvrđena, objašnjena, tj. iz misli izvedena realnost. Naučno mišljenje je upravo konstruktivno, stvaralačko, u koliko samo stvara svoje predmete, kao u matematici“⁷. Matematički model ima naročiti smisao i težinu iz racionalističke optike i za filozofiju je od posebnog značaja ovo referisanje na matematički model. Doduše, filozofiji u ovom kontekstu pripada uloga jedne instance koja neguje mišljenje o mišljenju, kao „nauka o nauci“. Kod Lorenca to znači da filozofija predstavlja mišljenje koje je relativno nezavisno od iskustva i koja sabira i problematizuje „ono što se mora pretpostaviti da bi se data stvarnost mogla objasniti“⁸. Demarkaciona linija između filozofije i nauke najjasnije izlazi na videlo sa ovim problemom celine ili totaliteta stvarnosti. Konačno, filozofija komplementira nauku čineći jedan celovit sistem racionalističkog

⁵ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 132.

⁶ Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest*, str. 195.

⁷ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 134. Uporediti s Lukačevim stavom o tome da se ovako shvaćen sistem racionalizma u matematici pokazuje kao potpuni identitet pojmljenja i proizvođenja, te je stoga matematička spoznaja i metoda referentna i za filozofsko mišljenje (Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest*, str. 195).

⁸ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 137.

mišljenja koje je suštinski neproblematično u svojoj optici i osnovnim kategorijama⁹, dok istovremeno obe zajedničkim snagama služe religiji.

Međutim, posebna se dimenzija ove filozofije akcije otvara u tački u kojoj ona specifično shvaćenu slobodu dovodi u vezu s naročitim mišljenim procesom vaspitanja. Sprega slobode i vaspitanja jedna je među posebno istaknutim temama u filozofskim sistemima klasičnog nemačkog idealizma, a posebno kod Fihtea. Na taj način se u ovom Lorencovom tekstu pažnja čitaoca usmerava na, iako ne uvek eksplicitan, ipak veoma važan dijalog između filozofije akcije i Fihteovog filozofskog sistema slobode. Poglavlje u kome Lorenc raspravlja o slobodi naslovljeno je „Najviša aktivnost: sloboda“ i obiluje mnogim prepoznatljivim fihteanskim motivima: počev od stava koji tvrdi kako je najviša aktivnost upravo moralna, preko toga da je moralna volja uslov čovekove teorijske delatnosti, te konačno da „najvišu aktivnost zahteva samovaspitanje“¹⁰. Od velikog je značaja činjenica da se u raspravi o slobodi zapravo najviše govori o moralu. Pri tome se sloboda određuje, s obzirom na fundamentalan zahtev samostalnosti, kao „neprekidna aktivnost i borba“. Takva aktivnost, kao stalna i dosledna borba za sve veći stepen samostalnost, ima za cilj moralnost. Kao svrha ljudske slobode, moralnost je ujedno mišljena i kao unutrašnji podsticaj ka doslednom i uvek iznova sprovedenom osvajanju slobode. Poput Fihtea, Lorenc zaključuje da je za filozofsko razumevanje moralnog fenomena ključan ovaj momenat napora, insistiranja na upotrebi slobode i njenom samopotvrđivanju u neprekidnom nastojanju da vlastito područje uvek iznova osvaja¹¹. Izvodeći iz ovoga još jedan sloj u određenju slobode, Lorenc tvrdi da je ona ujedno i svest o mogućnosti da delamo ovako ili onako, podrazumevajući pri tome sasvim izvesno slobodu izbora, ali uz to i mogućnost da

⁹ Naznačeno shvatanje filozofije predstavlja prevlađujući stav među nastavnicima i metodičarima Kraljevine Jugoslavije između dva rata. O tome videti: Jevtić, N., „Nastava filozofije i duh 'modernog realizma'“, u: *Tradicija nastave filozofije VI*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 2012, str. 75–82; Jevtić, N., „Svetomir Ristić i problem filozofije“, u: *Tradicija nastave filozofije VII*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 2013, str. 109 – 121.

¹⁰ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 130 - 131.

¹¹ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 133.

život „udešavamo prema svojim idejama“¹². Ove ideje u krajnjoj liniji, što se tiče Lorencovog shvatanja cilja čovekovog usavršavanja, obezbeđene su religijskim učenjem. Cilj religije je ostvarenje moralnog ideala, a njena je doktrina onda sasvim sigurno depozit „idejnih sila“ i ona instanca koju je nužno konsultovati u nastojanju da se vaspitanjem oblikuje moralni karakter čoveka. Prema fihteanskom ključu koji je i do sada bio sasvim prikladan, ovakav se ishod ne mora razumeti u protivrečnosti s idejom o slobodi kao „apsolutnom početku“, budući da je kod Lorenca jasno to da tek polazeći od primata slobode može da se razume „izbor neslobode“, odnosno religijsko-moralnog cilja koji podrazumeva upravo „svestan i dobrovoljan“ izbor „savlađivanja i žrtvovanja samog sebe“ i „rada za druge“¹³.

„Najaktivniji je onaj koji je najmoralniji“, tvrdi Lorenc, „koji radi dalekih ciljeva budućnosti vlada samim sobom“¹⁴. S obzirom na to da je ključni egzistencijalni *Stimmung* moralnosti napor, borba, fokusiranost na ciljeve, logično je da su krajnji moralni ciljevi upravo daleki ciljevi budućnosti. Ovo su ciljevi koji predstavljaju ljudske aproksimacije vrhunskog moralnog ideala čiji je neprikosnoveni egzemplar Isus Hrist, na osnovu koga se tek u grubim potezima daje neizvesnoj i nepoznatoj budućnosti neki ljudski smisao. Ova eshatološka usmerenost na budućnost nadalje predstavlja ključni momenat moralnog pogleda na svest koji je čovek fokusiran na vlastitu sadašnjost i svakodnevicu. Kod Lorenca se, međutim, naziru i dva ekstremna slučaja koja svedoče o „greškama“ koje mogu nastati pri fokusiranju ili usmerenju čovekovih aktivnosti. Ove greške su zapravo posledice manjkavosti alternativnih „idejnih sila“ ili ideala u čovekovom životu. Kao po pravilu, ove aberacije su mnogo zanimljivije od uspešnog modela.

¹² Op. cit.

¹³ Isto, str. 131.

¹⁴ Isto, str. 130.

PRVI EKSTREM: SLUČAJ SANJALICE

Jedan način na koji je Lorenc shvatao „duševni poremećaj“ govori o svojevrsnom gubitku budućnosti, okrenutosti ne *ka* već *od* budućnosti, nemogućnosti da se budućnost misaono anticipira odnosno „predviđa i tako reći stvara, priprema u mislima“¹⁵. Ovakvo shvatanje poremećaja kao bolesti sećanja, odnosno bolesti usled koje je osoba uronjena u sećanja i tako reći izgubila budućnosni horizont, zavisi od njegovog shvatanja mišljenja kao aktivnosti. Aktivnost koja je unutrašnja struktura svih čovekovih stvaralačkih napora, suštinski je otvorena ili usmerena ka budućnosti. Tradicionalno je „moć duše“ čiji je domen carstvo sećanja i reprodukcije na osnovu sećanja fantazija. Fantazija se, prema Lorencu, smešta između krajnosti apstraktnog mišljenja i čulnog opažanja. Ona je posebno interesantna zbog toga što, kao modus sintetičkog mišljenja, počiva u osnovi „snevanja, bilo u snu ili na javi“. Fantastično mišljenje podrazumeva takođe svojevrsni gubitak budućnosti u onom smislu u kome se njome fantazira o nečemu čije je (buduće) ostvarenje nemoguće. Ukoliko je fantazija prepuštena sama sebi, ona stvara sebi lažni svet ugodnosti i izostanka bilo kakvog otpora i izazova. Loren tvrdi da „fantazija vidi ono što želi. Ona ne poznaje različne mogućnosti i razloge, za i protiv, kao mišljenje“¹⁶. Ovakav subjektivni smisao fantazije ima zapravo smisao jednog mehanizma ometanja, korumpiranja saznanja stvarnosti i delanja unutar nje. Fantazija ovde ima svoj osnov u želji i emocionalnim doživljajima, te se snažan psihološki uticaj fantazije u krajnjoj liniji, kod Lorencu, prepoznaje u „gubitku smisla za realnost“ od strane fantasta. Ovaj gubitak smisla za stvarnost u suštini je gubitak budućnosne orijentacije.

Na koji način? U odeljku u kome Lorenc raspravlja o fantaziji i njenom odnosu spram mišljenja, prečesto se ponavlja motiv njihovog sučeljavanja. Lorencu je možda i najlakše da pođe od onoga što se pokazuje kao jasna razlika. Mišljenje je

¹⁵ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 22.

¹⁶ Isto, str. 24.

samo po sebi sposobno za plansko, disciplinovano i „celishodno odabiranje i uređivanje“ sredstava, predstava i slika, zarad ispunjenja nekog cilja ili zadatka. Prijemčivost za takvu disciplinu, međutim, Lorenc ne vidi u fantaziji. Po sebi, ona nema imanentnog podsticaja ka planskom izvođenju svojih slika, ona nema neki svrsishodni kriterijum želje. Mišljenje sa svojom disciplinom, koja proizilazi iz njegovog interesnog usmerenja ka određenom cilju i zadatku u skladu sa stvarnošću, pravi je lek protiv uzaludnosti fantaziranja. „Pravo mišljenje, aktivno, naporno razmišljanje, u cilju saznanja prave stvarnosti, najbolji je lek protiv nerazumnih želja i nada, nerazumne ljubavi i mržnje koje vladaju fantazijom“¹⁷.

Međutim, postoji i jedno pozitivno shvatanje fantazije odnosno njenog fundamentalnog doprinosa aktivnosti i budućnosnoj orijentaciji mišljenja. Lorenc ne poriče niti izbegava pozitivističku „činjenicu“ da mišljenje po sebi nema jasan i direktan stvaralački karakter. Ono zahvata u fantaziju kao rezervoar „produktivne, konstruktivne duhovne sile“¹⁸. Fantazija ima svog udela u igri, umetnosti ali i u naučnoj delatnosti. Mišljenje i fantazija su međusobno prožeti, premda se njihova razlika najjasnije vidi ukoliko bi stajali jedan naspram drugog kao dominantni elementi našeg duhovnog života. U elementu mišljenja, zaključuje Lorenc, čovek je zaista aktivan, dok se u fantaziji upravo pasivizira, prepušta jednom nasumičnom toku predstava, slika i želja, koji ovladava njime i koji teško da može da kontroliše. „Otuda i neaktivni sanjalo može biti vrlo aktivan u svojim snovima, u kojima se u toliko više zadovoljava i precenjuje, u koliko manje na delu ogleda svoje stvarne (ne „uobražene“) sposobnosti. Samo aktivnošću, duhovnom i fizičkom, aktivnim mišljenjem i delanjem saznajemo stvarnost, koja čini otpor – često vrlo bolan – našoj volji i akciji“¹⁹.

Konkretizovanje aktivne prirode čoveka navodi Lorenca na stavove poput „Misao i akcija su prvobitno nerazdvojni“ ili „Ukoliko je akt prosuđivanja ili procenjivanja sud je izraz i naše volje, ne samo razuma. A to je u stvari svaki

¹⁷ Isto, str. 26.

¹⁸ Isto, str. 25.

¹⁹ Isto, str. 24.

aktivan, samostalan sud²⁰. Aktivnost i misao su nerazdvojni, volja i mišljenje se mogu zapravo tek veštački razdvajati. Svakoј čovekovoј aktivnosti stvarnost pruža otpor, a to bi onda moralo da važi i za mišljenje. U skladu sa time, već na narednim stranicama je moguće pročitati i to da „prava, istinita stvarnost je nezavisna od ljudske volje“²¹. Stvarnost je oblikovana i funkcioniše prema zakonima koji ni u krajnjoj instanci ne upućuju na čoveka i njegovu volju. Prema Lorencu, iz toga proizilazi upravo da čovek može znati šta da očekuje od stvarnosti, budući da će ona funkcionisati ili pružati mu otpor na predvidiv način. Od toga, naime, zavisi njegova prognostička sposobnost, koja je u krajnjoj liniji i ključna pogodnost racionalizma. Čovek može na osnovu poznavanja tih pravilnosti predvideti budućnost, kalkulisati s njome znajući da ona ne zavisi od njegove volje.

Međutim, upravo na tu usmerenost ka budućnosti računamo prilikom određivanja prirode čovekovog mišljenja i ciljeva duhovnog života. Budućnost koja se može predvideti zapravo nije ona budućnost o kojoj zavise krajnji ciljevi i smisao čovekovog života. Na jednom ranijem mestu, Lorenc je izneo jednu vikoovsku tezu da čovek možda najbolje poznaje ono što je sam stvorio: „Akcija, delanje, stvaranje omogućava najpotpunije posmatranja i saznanje, jer čovek najbolje poznaje ono što sam može stvoriti“²². Imajući i to mesto u vidu, Lorenc ili protivreći sebi ili podrazumeva da se, poput Diltajevog metodološkog dualizma, razdvaja svet prirodnonaučne nužnosti i svet duhovne čovekove produkcije. Međutim, to nije slučaj. Prema Lukačevom opisu delimičnog racionalizma, koji je ovde uzet kao shema filozofske osnove Lorencove filozofije akcije, predmet spoznaje jeste „pojmljiva stvarnost“, stvarnost „prevedena“ u predmetnost. Predmetnost, koja je na koncu proizvod racionalnog mišljenja, ne iscrpljuje stvarnost uopšte. To onda važi i za još-ne-aktuelnu stvarnost, odnosno budućnost. Ona „budućnost“ koja se može, oslanjajući se na racionalni aparat, predvideti nije budućnost u pravom smislu te reči.

²⁰ Isto, str. 32 – 33.

²¹ Isto, str. 35.

²² Isto, str. 18

Stvarnost nije iscrpljena racionalnom spoznajom. Stvarnost sama nije proizvod naše misaone-voljne akcije, već je uvek pretpostavka ljudske delatnosti i konkretno, saznanja. Najviše istine, tvrdi Lorenc, proizvod su intuicije i verovanja (a ne racionalnog saznanja)²³. Zapravo, istina je kod Lorenca mišljena tako da pripada domenu budućnosti. „Istina je za nas nedostižni ideal, najviša vrednost“²⁴. Apsolutna istina ne može biti dostignuta racionalnim putem. Iz ovoga proizilazi i to da smo na istinu upućeni kao cilj svih ciljeva, a to ne važi samo za filozofiju, već i za nauku, što znači da je svaku duhovnu disciplinu moguće posmatrati kao moralnu akciju²⁵. Budući da podležu tom najvišem cilju ili vrednosti, za njega je jasno da nauka i filozofija ne mogu stajati u suprotnosti sa religijom, već bi tačnije bilo reći da su u odnosu saradnje u služenju religiozno-moralnom cilju. U toj tački gde prestaje mogućnost čovekovog racionalnog spoznavanja, a otvara se carstvo vere odnosno transcendencije, izlučuje se, kao poziv, smisao čovekovog duhovnog stvaralaštva i aktivnosti uopšte. U svom obuhvatnom totalitetu stvarnost ne može biti pojmljena, jer je njena ključna dimenzija – budućnost – suštinski nespoznatljiva. To je jasno, na primer, i iz ovog Lorencovog stava: „Verovanje je isto tako i osnovna naučna pretpostavka da se zakoni, koji upravljaju našim mišljenjem i sačinjavaju sam „čisti“ razum, podudaraju sa zakonima stvarnosti“²⁶. Na veri počiva ta (iracionalna) neminovnost „da će u svetu i sutra, i uvek, vladati u glavnom ista zakonitost koja vlada danas“²⁷. S obzirom na celinu ili totalitet ne može biti pojmljena, ali to ne sprečava da se delovi celine, „drugi ljudi, društvo u kome živi“, sve bolje proračunaju i podrede sve uspešnijoj „tehničkoj“ (pri čemu Lorenc posebno ističe pedagošku, medicinsku, ekonomsku tehniku²⁸).

Međutim, postoje dimenzije stvarnosti koje su pristupačne neposrednom, intuitivnom saznanju. Vera prevazilazi racionalno saznanje, a Lorenc je konkretizuje

²³ Isto, str. 136.

²⁴ Isto, str. 137

²⁵ Isto, str. 132.

²⁶ Isto, str. 136.

²⁷ Loc. cit.

²⁸ Isto, str. 131.

na jedan naročiti način: preko interesantnog izbora pojmova kao što je „inelektualno opažanje“, koji dodatno pojačava utisak o diskretnom dijalogu s fihteanskim sistemom. Vrste intelektualnog opažanja za Lorenca vidljive su u primerima naučne, umetničke, pesničke i religiozne intuicije, ali – a ovo je posebno zanimljivo - i afektivnog i mističkog saznanja²⁹. Fantaziji je ovde poreknuta bilo kakva uloga. Bez obzira sa kakvom snagom originalnosti nastupaju, proizvodi fantazije ne mogu nikada predstavljati intuitivno, afektivno ili mističko saznanje, budući da fantaziju od intuicije upravo razdvaja taj ključni nedostatak neposrednosti intelektualnog opažanja. Fantazija je ukotvljena u vodama sećanja, istorije i jednog sveta nastalog preobličavanjem onoga preživljenog. Ovo preživljavanje preživljenog, koje se opire parcijalnom realizovanju idejnog materijala pohranjenog u istoriji, vodi impotenciji karaktera. Čak i naizgled „najfantastičnije ideje“, kao što je ona o čovekovom letu ili produženju životnog veka, bile su podvrgavane uvek novim eksperimentalnim pokušajima realizacije! Upravo usled manjka te budućnosne usmerenosti ka ostvarenju svojih mahinacija, proizvodi fantazije ostaju puki fantazmi i snovi. Pored toga, od racionalnog i planskog mišljenja je razdvaja i ključni nedostatak autoritativnosti, odnosno nemogućnost da se odupre diktatu vlastitih želja i somnabulističkog života. U krajnjoj liniji, iz ovog proizilazi da izvori vere, koji imaju direktnu liniju s budućnošću i koji su merodavni za naš praktički život, a na kojima počiva i naša teorijska racionalistička sposobnost predviđanja, ne mogu nikada da se pomešaju s psihopatologijom „sanjalice“!

DRUGI ESKTREM: LJUBAVNIK, TVRDICA, FANATIK

U akciji se postiže najbolji pristup stvarnosti, međutim, čista misao transcendirira stvarnost kao što se uopšte uzdiže iznad svakog svog predmeta spoznaje. Lorenc tvrdi: „Zato čovek, u koliko se saznaje, u koliko je misao (duh), ne može samom sebi stavljati nikakve granice, te dopušta najviše mogućnosti: slobodu

²⁹ Isto, str. 137.

duha i besmrtnost. Nemogućno je i zamisliti da bi čovek ikad mogao da sazna svoju vlastitu budućnost i tako ograniči sebe, svoj duh, onim što će biti, što zna da mora biti, ma šta on želeo, mislio, delao“³⁰. Život daleko prevazilazi našu moć racionalnog mišljenja, to je do sada već dosta puta rečeno. Budući život duha zatvoren je dodatnim preprekama pred našim racionalnom pogledu. Ono naučeno, ono stečeno i naviknuto, ne predstavlja adekvatnu optiku. Smisao se čovekove egzistencije crpi iz te potpune, iracionalne otvorenosti ka budućnosti. Stoga je i najintenzivniji napor, prema Lorencu, po kome se prepoznaje moralna aktivnost itd., opisan kao „borba za ideale“³¹, jer predstavlja upravo nešto najteže – držati pred duhovnim okom te daleke ideale kao moralne motive podrazumeva epske asketske snage duha kakve se još samo mogu sresti kod Kanta. Iskušenja, međutim, dolaze „odozdo“, od naših „kratkoročnih“ ciljeva, odnosno onih motiva koji bi se kantovskim rečnikom mogli nazvati heteronomnim. Umesto dalekog, hladnog plamena „moralnog ideala“, često se okrećemo konkretnoj vatri strasti i želja da bismo ogrejali rigidne zahteve moralnosti. Lorenc o tome kaže sledeće: „I u mišljenju su najmoćnije, da ne kažemo najstrasnije, one navike (misli) kojima se zadovoljavaju najjače potrebe i nagoni, najdublje težnje i želje. To su misli o predmetu ljubavi kod zaljubljenoga, o novcu kod tvrdice, o veri ili o politici kod verskog ili kod političkog fanatika itd.“³². Ovaj spisak likova intenzivne žudnje ima zapravo smisao opisivanja pogrešnog mehanizma fokusiranja ili pogrešne motivacije naših aktivnosti. Ljubavnik, tvrdica i fanatik ovde su filozofski likovi kojima se dijagnostikuju problematične tendencije racionalnosti.

Ove najintenzivnije navike mišljenja se, međutim, moraju razlikovati od navika u mišljenju uopšte kao njihov upravo ekstreman slučaj. „Intelektualni ili misaoni automatizam“ Lorenc pominje u kontekstu nekakvih ustaljenih misaonih navika kojima je čovek podložan, kao na primer kretanje poznatim i dobro utabanim stazama, kao najčvršća, *ready made* uverenja o političkim, religioznim, filozofskim

³⁰ Isto, str. 37.

³¹ Isto, str. 128.

³² Isto, str. 102.

predmetima. Na individualnom planu, na koji se ovde najverovatnije misli, ovaj automatizam ne mora nužno da znači i konformizam, već više služi „rasterećenju“ predstave o konstantno aktivnom i svesnom intelektualnom životu čoveka. Automatizam govori o jednom sloju pasiviteta koji je proizvod aktivnosti, o jednom relativno obrazovanom i habituelnom liku duhovnog života, koji je zahvaljujući izvornoj slobodnoj aktivnosti postao trajnija i automatizovana „druga priroda“. Ovako shvaćen automaton služi zapravo ukazivanju na svojevrstu pasivizaciju čovekove aktivne prirode i njegovom prepuštanju ustaljenom toku kao sasvim „normalnom stanju“³³. Nasuprot tome, ljubavnik, tvrdica i verski / politički fanatik predstavljaju tako očvrslu naviku koja automaton pretpostavlja slobodnoj aktivnosti. No, to nije sve.

Prema onome kako stvari stoje kod Lorenca, racionalnost je sredstvo iracionalnosti. Racionalnost, čak, ima svoju osnovu u onome iracionalnom, kao svojoj životnoj snazi i pokretaču: „Osećanja i nagoni daju mislima potrebnu motornu snagu iako je glavni motor volja“³⁴. Moguće je onda pretpostaviti da je, umesto u veri, ta životna snaga u slučaju ljubavnika, tvrdice i fanatika nađena u iracionalitetu strasti i žudnje. Svaka aktivnost (kao i bilo koji konkretan rad) može da se okvalifikuje kao moralna, prema Lorencovom učenju, ukoliko čovek u njemu „zaboravlja samog sebe“³⁵ te služi višem cilju. Iako bi se još možda i složio da verski i politički fanatik, ljubavnik donžuanovskog kova i molijеровski tvrdica zaista gube i zaboravljaju sebe hipostaziranjem predmeta svojih žudnji, ovi „ideali“, hipostazirani objekti strasti, nagona i potreba, ne predstavljaju, prema njegovom shvatanju, „opšte ljudske“, „visoke“ ciljeve³⁶. Strasti, nagoni, potrebe i želje jesu „motorno gorivo“, čija je podzemna, tamna iracionalnost izrazito drugačija od uzvišene iracionalnosti vere, a snaga poziva koji ona upućuje, može se pretpostaviti, počiva na momentu „svesnosti“, „dobrovoljnosti“. Taj poziv ka služenju visokim

³³ Isto, str. 99 – 100.

³⁴ Isto, str. 44.

³⁵ Isto, str. 132.

³⁶ Isto, str. 125.

idealima ne bi imao plemeniti karakter ukoliko bi u bilo kom trenutku podrazumevao neki oblik prinude. U onom fanatizmu strasti i želje, međutim, ukoliko se uzme u psihološkom smislu „poremećaja“, na šta Lorenc najverovatnije i smera, sve govori o kompromitovanju čovekove slobode kao otvorene i slobodne aktivnosti.

Akcija je čovekova svesna, razumna radnja. Prava akcija je svesno ostvarenje cilja, ukoliko cilj postoji isprva kao misao. Tako shvaćena akcija predstavlja realizaciju misli. Međutim, interesantna je uslovljenost koju Lorenc ističe u nastavku: da bi se misao ostvarila (bila akcija u pravom smislu te reči) mora biti moguće proizvesti promenu u stvarnosti. Istoj onoj stvarnosti koja je nešto ranije određena kao nezavisna od naše volje. Posledice čovekovog delanja bi barem načelno trebalo da imaju dovoljno snage i intenziteta da proizvedu promenu u stvarnosti, ali u skladu s načelnom racionalističkom paradigmom prema kojoj su zakoni stvarnosti u skladu sa našim razumom. Realizacija misli kao akcije menja zapravo „smisao“ čovekove egzistencije, ili barem menja njen pečat ili težinu: „Svaka akcija čovekova, naročito uspešna, uvećava tako reći njegovu realnost, jer ona predstavlja deo stvarnosti koji je njemu najbliži i najbolje poznat, zato što mu je on uzrok, tvorac“³⁷. Volja je sposobnost izvršenja odnosno ostvarenja misli, ona je jednostavno rečeno mišljenje u praksi. Volja je pojam od ogromnog značaja za Lorenca, budući da se s voljom izjednačava čovekov (moralni) karakter, njegova samosvest, ličnost itd³⁸. Međutim, vodeći se Lukačevom analizom delimičnog sistema racionalnosti, postalo je shvatljivo to što Lorencovo pozivanje na aktivnu, stvaralačku ili čak radnu prirodu čoveka ne podrazumeva izjednačavanje realiteta i praksisa, kako je to slučaj primerice kod Fihtea ili Marksa. Iako je motiv koji se ponavlja *ad nauseam* upravo pozitivno vrednovanje aktivnosti, stvaralaštva, usmerenosti ka budućnosti, nije ostavljeno previše prostora za razmatranje raznovrsne dinamike unutar praktičke sfere. Štaviše, celina modernog čovekovog

³⁷ Isto, str. 40.

³⁸ Lorenc, B., *Psihologija*, str. 331.

praxisa kod Lorencia je svedena na moralni praxis, te je svaki vid praxisa, kao što je na primer njegovo socijalni život ili političko organizovanje, shvaćen kao „teženje“ ka ostvarenju moralnog ideala, koji je u suštinskom smislu momenat eshatološkog horizonta u pravom smislu te reči. „Ovozemaljskom“ čovekovom praxisu preostaje da se odvija u odnosu na racionalistički pojmljen kauzalitet prirode, pri čemu praxis podrazumeva prevashodno čovekovo racionalno upravljanje prirodnim silama³⁹.

* * *

Lorencov program filozofije akcije smešta se na dohvat političke osvešćenosti, ali je nikada zaista ne doseže. Politički ideal suštinski je moralni ideal. Ipak, Lorenc ni u kojem slučaju nije politički slep spram događaja Oktobarske revolucije, kao svojevrsnog „političkog eksperimenta“ koji je na prostoru Rusije u toku. Ruku na srce, u intelektualnom prostoru međuratne Jugoslavije afirmisati ovaj revolucionarni događaj kao praktični pokušaj realizacije „moralnog ideala“, a ne posezati za figurama fantaste ili fanatika koje stoje u pripravnosti kao svojevrzni „poremećaji“, predstavlja čin intelektualne hrabrosti. Revolucionarni „politički eksperiment“ u Rusiji, kako on oslovljava taj događaj, predstavlja pokušaj ostvarenja jednog kolektivnog „socijalnog ideala“ koje je predmet političke akcije. U svom udžbeniku *Psihologija*, on je o idealnom socijalnom ja govorio takođe potvrđujući moralnost kao njegov istinski izvor: „Svaki čovek postavlja sam sebi kao ideal jedno idealno socialno Ja, kako to Džems [William James – prim. N. J.] veli. Na kraju krajeva to je, razume se, jedan religiozno-moralni ideal, čije je ogledalo savest“⁴⁰.

Ukoliko bi uopšte moglo da se detaljnije govori o političkoj akciji kod Lorencia, natuknice bi bile sledeće: motivi iza političkog angažmana svakog pojedinca počivaju u njegovoj savesti i moralnom uverenju, a ona „organizaciona

³⁹ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 122.

⁴⁰ Lorenc, B., *Psihologija*, str. 330.

fikcija“ koja bi imala najviši moralni legitimitet da se nametne kao „politički ili socijalni ideal“ bila bi (religijska) zajednica moralno savršenih ljudi. Koji se politički program, međutim, sme usuditi da obznani vlastiti „stepen savršenosti“ odnosno svoj sadržaj savesti kao onaj ka kome čovečanstvo teži od momenta pada na ovamo? Kao pokušaj da se radikalno unapredi kvalitet čovekovog života i njegovo dostojanstvo, revolucija za Lorenca predstavlja „preskupi politički eksperiment“⁴¹, pošto politički program tih promena nužno odstupa od rigoroznog moralnog ideala. Iako je njihov neuspeh principijelno zagarantovan, ovi propali pokušaji su srž jedne prilično melanholične ideje progresa koja prožima Lorencova shvatanja politike. Sa svakim političkim neuspehom na tlu svoje *civitas terrena*, prema Lorencu, u čoveku bi jačala predstava o neprikosnovenosti moralnosti, kao i njegova hrišćanska trpeljivost i usmerenost na nepoznatu budućnost⁴². Na kraju krajeva, zajednica krojena prema moralnom idealu iz religijskog uvoza nije cilj koji zavisi isključivo od čovekove aktivnosti, već sasvim sigurno kao odlučujuću instancu podrazumeva božansku intervenciju. Čovekova racionalnost ovde služi budućnosti čije ostvarenje prevazilazi njegove moći⁴³.

Literatura:

Engels, Fridrih / Marks, Karl, *Sveta porodica*, Beograd: Kulutra, 1964.

⁴¹ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 128.

⁴² Ovo se može zaključiti iz komentara o preskupoj ceni političkog eksperimenta u Rusiji u vezi s kojim se Lorenc nada da će proizaći „duhovno ojačanje“ ruskog naroda. Loc. cit.

⁴³ Poređenja radi, Mozes Hes će na Marksovom tragu formulisati jednu filozofiju čina s ateističkom poukom, pošto je jasno da ukoliko se s idejom o čovekovoj stvaralačkoj prirodi i autonomiji ide do njenih krajnjih konsekvenci, to se učenje mora definitivno odrediti spram religijskog autoriteta. Za razliku od Lorenca, koji je u religiji video granicu ali i mehanizam ostvarenja moralnosti kao izraza i smisla čovekove autonomije, te utoliko nije video ili nije smatrao potrebnim da eksplicitno problematizuje razloge za ovo samoograničenje čovekove autonomije religijskim autoritetom (što se tradicionalno radilo posežući za problemom čovekove prirode uopšte), Hes će se prema religiji postaviti materijalistički. Stoga je kod Hesa moguće naći stavove poput ovog: „Teološka svijest je velika laž, princip sveg ropstva (i gospodstva) čemu je podvrgnuta naša vrsta dok god ne spozna ideju života kao još izvanjsku, dok god još ne spozna samosjestan čin. Kada se u sadašnjosti počinje tome uterati put, teološka svijest se povezuje s postojećim materijalnim moćima, s *institucijama koje je sama oživotvorila* i pomoću kojih suzbija slobodan čin duha – što je vrlo prirodna alijansa, alijansa oca i sina, obojice koji brane svoju kuću – obiteljska alijansa koju ne treba potcenjivati“. Hess, M., *Filozofija čina*, str. 31.

- Hess, Moses, *Filozofija čina*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- James, William, *Principles of Psychology*, Vol. 1 & 2, Harward University Press, 2007.
- Jevtić, Nevena, „Nastava filozofije i duh ‘modernog realizma’“, u: *Tradicija nastave filozofije VI*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 2012, str. 75–82.
- Jevtić, Nevena, „Svetomir Ristić i problem filozofije“, u: *Tradicija nastave filozofije VII*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 2013, str. 109 – 121.
- Jevtić, Nevena, „Lorencovo shvatanje vaspitanja samosvesti i ličnosti“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 2019, str. 97 – 110.
- Lorenc, Borislav, *Misao i akcija*, Beograd: Izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1930.
- Lorenc, Borislav, *Psihologija*, Beograd: Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića, 1926.
- Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed, 1977.

NEVENA JEVTIĆ

REGARDING LORENC’S PHILOSOPHY OF ACTION

Abstract: This paper represents an inquiry into Lorenc’s philosophy of action as it is developed in his text *Thought and action* (1930). Taking Lukacs’s notion of system of partial rationality as a starting point, this paper will firstly situate Lorenc’s program of philosophy of action in the framework of rationality that serves irrational goal. Analysis of Lorenc’s understanding of action will furthermore demonstrate how man’s rationality serves his morality which has strong religious connotations. As problems with special psychological-philosophical meaning, two negatively valued examples of *conditio humana* (a dreamer and a fanatic) will be singled out since they are a testimony of problematic irrational goals of human agency. Finally, the paper will draw some conclusions regarding the consequences of Lorenc’s philosophical program concerning the meaning of man’s political action.

Keywords: Philosophy of action, Agency, Morals, Religion, Politics, Lorenc

STANKO VLAŠKI

PREISPITIVANJE PEDAGOŠKE VREDNOSTI RELIGIJE U MISLI PRVOŠA SLANKAMENCA

Sažetak: Nakon uvodnog osvrta na ono u čemu se mogla prepoznati specifičnost ispitivanja religije u povесnom kontekstu rađanja Kraljevine Jugoslavije, autor razmatra način na koji se religija kod Prvoša Slankamenca mogla sagledati kao filozofski problem. Smisao Slankamenčevog rada na obelodanjenju individualnog doživljaja kao jezgra religioznosti, autor nastoji da sagleda u svetlu obuhvatnijeg filozofskog poduhvata kritike onoga što je međuratno doba prepoznavalo kao ograničenja racionalističkog filozofskog nasleđa kao takvog. Ocrtavajući razloge zbog kojih je pitanje vrednosti za filozofe međuratnog doba moglo postati primarno filozofsko pitanje, autor razmatra značenje Slankamenčevog stava da vrednost religije jeste njena sposobnost da intenzivira život individuuma otvarajući mu pogled ka učešću u punoći i jedinstvenosti opšteg životnog toka. O tom stavu raspravlja se i s obzirom na pedagoške implikacije koje bi on imao u Slankamenčevoj misli. Kod Slankamenca se pokazuje da se od religije ne može ništa naučiti, kao i da se ništa ne može zaista naučiti u religiji, ali: s osećajem da se u procesu sticanja i proširivanja znanja uzima učešće u progresu roda – a to za Slankamenca jeste religijski osećaj – sam saznajni proces dobija polet koji mu je neophodan.

Ključne reči: Prvoš Slankamenac, religija, nauka, individualnost, doživljaj, vrednost, život, aktivnost, obrazovanje

„Zadaća svih kulturnih tendencija u budućnosti je da oslobode duh čovekov od robovanja svojim delima.“

Vladimir Vujić i Prvoš Slankamenac¹

JUGOSLOVENSKE RELIGIJSKE APORIJE

Za očekivati je bilo da u jednoj državi kakva je bila Kraljevina SHS/Jugoslavija stavovi prema religiji i religioznosti budu ambivalentni. Okupljanje južnoslovenskih naroda u jednu državu 1918. godine značilo je i da će se pod njenim svodovima okupiti različita religijska nasleđa.² Religijska iskustva južnoslovenskih naroda i nacija slovila su činiocima – često i ključnim – njihove povесne i duhovne

¹ Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd 1923., str. 164.

² O heterogenosti religijskog bića Kraljevine Jugoslavije videti Perović, M. A., „*Interbellum* i gimnazijska filozofija“, u *Tradicija nastave filozofije V, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2011., str. 18-19.

samorefleksije. Takva samorefleksija živela je ponajpre zahvaljujući prosvetnom radu. Vodeće srpske prosvetne ustanove iz nekadašnjih habzburških krajeva koji su, ujedinjenjem sa Kraljevinom Srbijom, malo potom ušli u sastav novouspostavljene južnoslovenske monarhije, gimnazije u Sremskim Karlovcima i Novom Sadu, bile su, primerice, pod upravom Srpske pravoslavne crkve sve do početka treće decenije XX veka. Tek tada su došle pod državnu upravu.³ Da bi pak nacionalna, odnosno nadnacionalna odrednica „Jugosloven“ imala perspektivu za plodan budući život, ali i da bi takvu budućnost mogla imati sama Jugoslavija kao država, različitost religijskih nasleđa južnoslovenskih naroda morala je biti ostavljena po strani. Povesno religijsko sećanje Južnih Slovena nije bilo jedinstveno i kao takvo nije moglo biti temelj zajedničnosti na kojoj bi se izgradila njihova nova država. Nije ono moglo biti ni naprosto potisnuto. Budućnost jugoslovenske države u ključnoj meri je zavisila i od uspešnosti u nastojanjima njenih kulturnih delatnika da pokažu da je samoidentifikacija jugoslovenskog naroda moguća i pored svesti o religijskim različitostima koje u njemu pulsiraju. Paradoksalno, jedan od najbitnijih zadataka bio je da se pokaže da religijska raslojenost Kraljevine Jugoslavije, pa i religija kao takva, nije najbitniji problem u njenom životu.⁴ Od uspešnosti u njegovom rešavanju zavisila je i mogućnost uspostavljanja jedinstvenog vaspitno-obrazovnog sistema na jugoslovenskom tlu.

³ Povodom detaljnih informacija o radu dve najstarije srpske gimnazije u Vojvodini u ovom, prelomnom periodu, videti Kaluderović, Ž., „Autonomnost Karlovačke gimnazije u kreiranju nastave filozofije u periodu od 1917. do 1941. godine“, u *Tradicija nastave filozofije VI, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2011., str. 19-34; Kaluderović, Ž., „Autonomnost Novosadske gimnazije u kreiranju nastave filozofije u periodu od 1914. do 1941. godine“, u *Tradicija nastave filozofije VII, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2012., str. 41-57.

⁴ Podsećajući na dane rađanja južnoslovenske monarhije, Dragan Novaković tako beleži: „Postojanje brojnih nacija i različitih vera na teritoriji koju je obuhvatala država Južnih Slovena, odlučujuće su doprineli da regent Aleksandar već 6. januara 1919. godine izda Proklamaciju kojom je garantovana ravnopravnost svih vera u Kraljevini i potvrđeno eliminisanje povlašćenog položaja i državnog statusa pravoslavne crkve u Srbiji i Crnoj Gori dogovoreno Krfskom deklaracijom.“ (Novaković, D., „Versko zakonodavstvo Kraljevine Jugoslavije“, u *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, v. 33, br. 2 (2012), str. 941).

RELIGIJA KAO PROBLEM

Rečima jednog od značajnih filozofskih pregalaca međuratne Jugoslavije, Prvoša Slankamenca (1892-1952), kojima se napominje da „prema svemu je jasno da problem religije nije pravi filozofski problem; upravo i nije problem“⁵ krčena je jedna od putanja kojom se u svom istraživanju religijskog fenomena kretala jugoslovenska međuratna filozofija. Ovaj rođeni Titeljanin, katiheta-suplent u Srpskoj pravoslavnoj gimnaziji u Novom Sadu u poslednjoj godini Velikog rata i prvim poratnim godinama i docniji profesor skopskog Filozofskog fakulteta, u nizu svojih spisa, pa i u svojoj doktorskoj disertaciji „O metodi psihologije religije“ odbranjenoj 1923. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu⁶, problemski je i sa svim raspoloživim filozofskim oruđima pristupao tezi kojom se religiji poricao status istinskog filozofskog problema. No, neophodno je naglasiti da se izrazom „problem religije“ kod Slankamenca tek u izvedenom značenju može ukazivati na smisao koje bi religija kao oblik duhovnosti mogla imati po način organizovanja života jedne države. Taj smisao za Slankamenca je od drugorazrednog značaja. Šta uopšte za njega jeste *problem religije* u svom primarnom smislu?

Moderno i savremeno doba religiju je označilo kao problem otud što je u njenim težnjama da približi čoveka smislu čak i onih pojava i događaja koji mu nisu neposredno shvatljivi time što će ga približiti božanskom biću, onome večnom i razrešenom od svakog empirijskog uslova, videlo rudimentarnu formu potrage za garantom racionalnog ustrojstva sveta. U vremenima snažnog uzleta prirodnonaučne racionalnosti i stalnog sužavanja oblasti onoga što ne bi moglo biti objašnjeno

⁵ Slankamenac, P., „Nauka i religija“, u *Letopis Matice srpske*, godina XCIX, nov.-dec. 1925., knjiga 306. – sveska 2-3., str. 108.

⁶ O pojedinostima iz Slankamenčevog života, ali i o njegovim doprinosima na polju etnopsihološkog ispitivanja religije, više je bilo reči u našem radu „Pedagoška’ Jugoslavija i filozofsko zasnivanje etnopsihologije“ (u *Tradicija nastave filozofije VII, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2012., str. 154-157; izvori za biografske podatke: Prodanović-Aleksić, Lj., „Dr. Prvoš Slankamenac“, u *Sedamdesetpet godina Katedre za pedagogiju*, Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije, Beograd 1967, str. 176-180; Petrović, Z., „Biobibliografija Prvoša Slankamenca – pokušaj rekonstrukcije“, u *Pedagogija* 2008/LXIII, 1, str. 129-144; *Izveštaj o Srpskoj pravoslavnoj velikoj gimnaziji u Ujvideku za školsku godinu 1917.-1918.*, Novi Sad 1918., str. 18).

empirijskim putem i što ne bi moglo biti kvantitativno izraženo, sve je ukazivalo na to da je u toku bespovratni proces postepenog smanjivanja duhovnog prostora na kojem bi religija mogla biti delotvorna. Taj proces na koncu bi imao da dovede do dokidanja religije kao relikta prošlih vremena u saznavnim nastojanjima ljudskog duha. Nauka bi otud imala da stupi na mesto religije.⁷ Umesto da prihvati da što je veća oblast onoga što možemo saznati empirijskim putem, to ostaje manja regija onoga u čemu živi potreba za religijskim smislom, te da, stoga, mogućnost opstajanja religije u savremenom dobu jeste veliki misaoni problem, Prvoš Slankamenac sugerise da bi suštinu religije trebalo promišljati na drugačiji način. Naglašava da se u dobu supremacije prirodnonaučnog saznanja religija može pokazivati u svom problemskom licu samo ukoliko se merila prirodnonaučne racionalnosti prihvataju kao merila za vrednost religijskih postignuća. Prateći misaonu putanju koju je među prvima prokrčio romantičarski propovednik Fridrih Šlajermaher [Friedrich Schleiermacher], sa Slankamenčevih pozicija može se tvrditi da bitnost religije uopšte nije u tome što bismo njome na specifičan, rudimentarni način saznavali bilo šta – niti o bogu, niti o svetu, niti o nama samima.⁸ Suština religije nije saznanje i saznavnim aršinima uopšte se ne može odrediti njena vrednost. Ono bitno religije jeste u religijskom *osećaju*⁹, odnosno *doživljaju*¹⁰.

⁷ Slankamenac, P., „Nauka i religija“, str. 104.

⁸ Videti i Vatimo, Đ., „Doba interpretacije“, u Rorti, R./Vatimo, Đ., *Budućnost religije*, prir. S. Zabala, Albatros plus, Beograd 2011., prev. R. Kalik, str. 50.

⁹ Premda se od misli romantičarskog propovednika distancira s obzirom na primedbe da je on ipak bio teolog koji nije imao dovoljno snage da preispituje i sopstveni hrišćanski svetonazor, da je i sam baštiniio racionalističko filozofsko nasleđe i da nije dovoljno jasno odredio sadržinu religijskog osećaja, Slankamenac isto tako naglašava da je Šlajermaher bio prvi teolog kod kojeg je razvijena metodska svest o sekundarnom karakteru teorijskih stavova u religiji, kao i o tome da „ono što je bitno i primarno u religiji, to su osećaji i sklonosti, koje pokreću delatnost religioznih ljudi“ (prema: Slankamenac, P., *O metodi psihologije religije*, Rad Jugoslavenske akademije nauka i znanosti, knjiga 231, Akademijaska knjižara Stj. Kugli, Zagreb 1925., str. 15).

¹⁰ Ključni stavovi Slankamenčeve doktorske disertacije upućuju na to da se o religijskom osećaju treba misliti kao o samom jezgri religijskog doživljaja, mada ti nisu kod ovog mislioca uvek potpuno strogo diferencirani. U svojoj disertaciji *O metodi psihologije religije* on tako, komentarišući rezultate do kojih se na polju psihologije religije došlo na evropskom kontinentu, beleži da se kod ženevskog psihologa Teodora Flurnoja „bitnošću religioznog života imaju držati neposredni doživljaji ličnog duševnog života: religiozni osećaji, sklonosti i voljne radnje“ (str. 13). Potom pak zapisuje da je u njegovom dobu „već nesumnjivim postalo uverenje u nauci o religiji, da se bitnost njena ima tražiti i nalaziti u osećajnom životu, dakle u neposrednosti religioznih doživljaja“ (str. 19), pa i da „bitnost i težište religioznog

Slankamenac, međutim, nema nameru da jednim potezom mišljenja precрта etapu u duhovnoj povesti čovečanstva za koju je religija postala problemom. Nema on nameru ni da lamentira nad propuštenom mogućnošću da ljudska religioznost ranije prihvati neposrednost osećaja i doživljaja kao svoju bitnost. Njegov je pristup znatno delikatniji. Upravo je napredak nauke taj koji je, kako primećuje Slankamenac, pomogao religiji da, nakon vekovnih lutanja, prigrli ono što sama istinski jeste i da sebe poštedi neosnovanih saznavnih pretenzija. Tako shvaćena, religija svoje postojanje neće opravdavati polemišući s naukom, niti će na naučnom horizontu savremenosti biti sagledavana kao *problem*. Prema Slankamencu, religija i nauka dve su potpuno odeljene sfere ljudskog duha. Nema nade da bi se ikad između njih mogao uspostaviti kompromis. No, za kompromisom između religije i nauke, sa Slankamenčevog stanovišta, nema ni potrebe: „Nimalo nije opravdano vulgarno mišljenje da je potreban kompromis između njih. Naprotiv, što se dalje drže jedna od druge i što manje prelaze okvir svog funkcionalnog dejstva u životu, tim će biti intimniji i harmoničniji odnos između njih.“¹¹

S obzirom da osećaji uvek jesu individualni, unikatni i da ih se ne može sasvim verno oponašati, kada se bitnost religije pronade u njima, a ne u predstavama, učenjima, obredima i sl., čitav institucionalni i socijalni aspekt religijskog života morao je biti premešten na margine interesovanja istraživača koji je svoju pažnju posvetio religijskom fenomenu. Otud religija primarno pripada sferi interesovanja psihologije. U tome Titelmanin sledi i sugestije američkog filozofa Viljema Džejsma [William James].¹² Utoliko, istraživač koji bi očekivao da u Slankamenčevim zapisima o religiji naprećac pronade predlog za rešenje

doživljaja leži u osećajnom životu“ kao u jednoj njegovoj komponenti (str. 28). O ukupnosti religioznih doživljaja Slankamenac govori kao o „religioznom iskustvu“ (str. 36).

¹¹ Slankamenac, P., „Nauka i religija“, str. 108.

¹² Napominjući da se o religiji načelno može govoriti s obzirom na dva njena aspekta, institucionalni i individualni, Džejsm ističe da će u predavanjima koja će držati na Univerzitetu u Edinburgu, a na osnovu kojih će 1902. godine nastati značajna studija *Raznolikosti religioznog iskustva*, zanemariti institucionalnu stranu religije, pitanja o crkvenoj organizaciji i sistematsku teologiju, kako bi se, u meri u kojoj je to moguće, ograničio na ličnu religiju, „čistu i jednostavnu“ (prema James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2017., prev. N. Horvat, str. 29).

jugoslovenskih religijskih aporija, ostao bi razočaran. Religioznost vrelo svoje snage ima u intimnosti doživljaja, a time što bi jedan religijski doživljaj poprimio socijalni i institucionalni oblik odustajalo bi se od onoga što ga zapravo čini religijskim doživljajem. Prema Slankamenčevim rečima, „karakteristična je pojava socijalnog života, da ugušuje individuu u tome smislu, da mu otupljuje najličnije osobine njegova života.“¹³ Na drugom mestu on će biti još određeniji. Tvrdiće da se religijom može nazvati samo individualna religija, dok se u institucionalnoj religiji ogleda „samo ono što je u religiji mrtvo“. Indikativna je i Slankamenčeva napomena: „Nije to slučaj samo u religiji, nego je to opšta pojava u životu“.¹⁴

Osporavanje vrednosti socijalnog aspekta religioznosti i isticanje alogičke prirode onoga što religija jeste po svojoj suštini, dve su strane jedinstvenog duhovnog poduhvata. Kako to tumačiti? U temeljima samorazumevanja zapadne kulture položen je aristotelovski uvid u to da se ljudska zajedničnost može graditi samo na ljudskoj racionalnoj, logosnoj prirodi, odnosno na ljudskom promišljenom govoru. Depotenciranje socijalnog aspekta religioznosti otud nužno zahteva depotenciranje logosnosti, kao elementa za koji se pretpostavlja da jeste u osnovama zajedničnosti kao takve, i obratno: isticanjem alogičke suštine jednog fenomena nužno se dovodi u pitanje mogućnost njegovog istupanja u medijum zajedničnosti. Potrebno je postaviti pitanje: kakav je vrednosni predznak kod mislioca poput Prvoša Slankamenca imalo isključivanje religije iz regije kojom gospodari racionalnost?

Obelodanjivanje alogičke suštine religije kod Slankamenca bilo je deo rada na sveobuhvatnom misaonom poduhvatu kritike logocentrizma. Na temelju logocentrizma zapadna filozofija je tokom dva i po milenijuma gradila sebe. Afirmativno vrednovanje alogiciteta religije trebalo je da pomogne da se iznova odrede vrednosti na kojima će počivati buduće obrazovanje i kultura budućeg doba uopšte. Prvoš Slankamenac je na taj način postao delom snažnog duhovnog talasa

¹³ Slankamenac, P., *O metodi psihologije religije*, str. 35.

¹⁴ Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 102.

koji začeli mislioci poput Ničea [Friedrich Nietzsche], Diltaja [Wilhelm Dilthey], Bergsona [Henri Bergson], Džejmsa¹⁵, talasa koji je najzad i preplavio obale filozofskog mišljenja nakon što se ono suočilo s užasima Velikog rata. Za filozofiju međuratnog doba upravo su ti užasi predstavljali napuklo ogledalo u kojem se ogledao iskrivljeni lik zapadnog logocentrizma – „moć“ znanja koja je postala pretnjom za čovečnost uopšte.¹⁶

VREDNOST RELIGIJE ZA ŽIVOT

Viljem Džejms, jedan od vodećih predstavnika filozofskog pragmatizma, pružio je ključni misaoni podsticaj Prvošu Slankamencu u njegovom suočavanju s religijskim fenomenom. Za američkog filozofa, na polju filozofskog proučavanja religije od programskog je značaja bilo uočiti razliku između onoga što on naziva egzistencijalnim sudom i vrednosnog suda. Osluškujući odjeke hjumovskog razlikovanja vrednosnih i indikativnih sudova, Džejms egzistencijalnim sudovima namenjuje ulogu forme misli u kojoj se obelodanjuje priroda, geneza, poreklo i

¹⁵ Ksenija Atanasijević u svojoj recenziji zajedničke, programske knjige Vladimira Vujića i Prvoša Slankamenca *Novi humanizam* oštro je osudila misaoni pravac koji je prepoznala kao dominantan u Vujićevoj i Slankamenčevoj kritici logocentrizma. Jedna od najznačajnijih srpskih filozofkinja u recenziji indikativnog naslova „Unižavanje filozofije“ pisce *Novog humanizma* tako optužuje za vulgarizaciju misli Anrija Bergsona i Viljema Džejmsa. Beleži da su u „nefilosofskom stavu“ i bez prethodnog ovladavanja osnovnim filozofskim pojmovima „dali sebi slobodu da preduzmu razrušavanje intelektualističkog pravaca u filozofiji uopšte“, ali i da je njihov glavni motiv zapravo bio da destruiraju „zvanični kurs“ tadašnje jugoslovenske filozofije (prema: Atanasijević, K., „Unižavanje filozofije“, u Atanasijević, K., *Srpski mislioci*, Plato, Beograd 2006., prir. I. Marić, str. 193-194). Kako će to docnije objašnjavati Slobodan Žunjić, kod Vujića i Slankamenca zapravo je bila reč „o protestu protiv jednostranosti i potpunog zanemarivanja stvarnog života u tadašnjoj akademskoj filozofiji Petronijevićevog tipa (kojoj je, kako napominje Žunjić, Ksenija Atanasijević tada još bila bliska – op. S. V.), a ne o odustajanju od ozbiljnih filozofskih zahteva i istraživanja“ (Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009., str. 276). Vredi pak spomenuti i da je već u recenziji Slankamenčeve doktorske disertacije *O metodi psihologije religije* Atanasijevićeva vrlo afirmativno sudila o misaonim dometima ove studije. O Slankamenčevoj knjizi ona je govorila kao o „prvom pokušaju u nas procenjivanja svega što je do sada urađeno na psihologiji religije“, o velikoj naučnoj objektivnosti s kojom su u njoj izloženi rezultati, da se u njoj racionalistička orijentacija ipak pokazuje neophodnom, jer pomaže da religija izgubi oreol svetosti koji je onemogućavao da postane predmetom psiholoških istraživanja, te da je, naposljetku, ovom knjigom otvoren nov put „radu na filozofiji u nas“ (prema Atanasijević, K., [O metodi psihologije religije], u *Srpski mislioci*, str. 214-215).

¹⁶ Prema: Prole, D., „Filozofija života i 'Nova kultura'. Neoromantizam Vladimira Vujića“, u *Tradicija nastave filozofije VI, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2012., str. 42.

povest određenog fenomena. No, ti sudovi ne mogu lišiti fenomene o kojima se sudi njihove vrednosti, kao što nisu dovoljni ni da bi se samo na osnovu njih tim fenomenima priznala vrednost. Sa džejmsovskih pozicija, religioznost jeste jedna činjenica ljudskog psihičkog iskustva. Umesto da se istraživači iscrpljuju pitanjima o njenom poreklu i genezi u psihičkom životu pojedinca, ključno je postaviti pitanje o vrednosti religijskog iskustva. Od presudnog je značaja primetiti pri tom da tu vrednost nije moguće redukovati na saznavnu teorijsku vrednost. Stalo je do uspostavljanja harmonije u totalitetu duševnog života čoveka: „Ono što naše misli obilježava kao dobre, njihovo je svojstvo unutarnje sreće, a smatramo ih korisnima zbog njihova slaganja s ostalim našim mišljenjima ili zbog toga što odgovaraju našim potrebama“.¹⁷

Prvoš Slankamenac oberučke je prihvatio Džejmsov poziv da se o religioznom životu sudi „isključivo na temelju njegova ishoda“.¹⁸ Odluka da poglavlju programske knjige *Novi humanizam*, koju je napisao u saradnji s još jednim istaknutim međuratnim filozofskim delatnikom Vladimirom Vujićem¹⁹, da naslov „Vrednost religije“, ne može, zbog toga, biti protumačena kao manje ili više nasumično posezanje za jednim terminom koji bi u filozofiji već imao status *terminus technicus*-a. Pragmatički okret ka vrednosti shvaćenoj kao ishod izražavao je smisao znatno dubljeg i obuhvatnijeg prevrata u samom ontološkom stavu filozofije. Sve što jeste može biti mišljeno s obzirom na svoju vrednost, jer vrednost tu i jeste shvaćena kao primarni smisao bića. Sa stanovišta filozofskog pragmatizma, ukoliko se npr. ideja boga nameće kao princip organizacije života individuumu i kao takva po taj individuum ima realne posledice, o toj ideji mora se razmišljati kao o onome što jeste, pa i kao o onome što se pokazuje *bićevitijim* u odnosu na predmete koji nam se, doduše, pokazuju u svom empirijskom realitetu, ali koji ne pobuđuju našu veću pažnju. Može se o njoj razmišljati čak i kao o onome što dopušta da naš

¹⁷ James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, str. 19.

¹⁸ Isto, str. 23.

¹⁹ O Vujićevoj misli detaljno u gorecitiranom članku Dragana Prola „Filozofija života i 'Nova kultura'. Neoromantizam Vladimira Vujića“.

misaoni pogled usmerimo *povrh* pitanosti o bitku bića ohrabrujući nas na delatnost.²⁰ Pitanje o vrednosti utoliko može biti shvaćeno kao pretumačenje fundamentalnog filozofskog pitanja o bitku.²¹ Prožimajući džejmsovske uvide sa stavovima koje je iznedrila vitalistička filozofija Anrija Bergsona, Slankamenac napominje da o religiji treba suditi s obzirom na vrednost koju ona ima za čoveka. Titelmanin, stoga, naglašava da vrednost može imati samo ono što čovek nalazi u životu kao stvarnost²², te da pitanje o istinitosti ili neistinitosti religijskih tvrdnji – nagoveštavajući da i sama istina jeste jedan oblik vrednosti – mora odstupiti u korist znatno dalekosežnijeg pitanja o vrednosti koju religija ima po *ljudski život*. Povodom pitanja o (ne)realnosti objekata na koje su usmereni religijski doživljaji, on ističe da božansko biće jeste ono realno u doživljaju i za doživljaj. Pojašnjava to u duhu filozofskog pragmatizma: „Javlja li se kao posledica tih doživljaja aktivnost u životu, znači da su to realne pojave, da se one ne mogu obići i da imaju punu vrednost. Život prima samo ono što je snaga, što pokreće, što stvara i usavršuje.“²³

Vrednost za ljudski život koju Slankamenac smatra za merilo i smisao svega postojećeg nije kod njega esencijalistički shvaćena. Prema Slankamenčevoj belešci, koja odiše ničeanskim duhom, vrednost čovekovog života, naprotiv, jeste u njegovom stvaralačkom odnosu prema totalitetu svog života, pa tako i u stvaranju onoga što će za njega biti vrednost. Sam pojam kulture Slankamenac shvata kao čovekovu životnu stvaralačku aktivnost i kao rezultate te aktivnosti istovremeno, a ne kao ono što bi se moglo valjano sagledati s pogledom na bilo koje svoje dovršeno i izolovano delo.²⁴ Na drugom mestu on o kulturi govori i kao o „sposobnosti

²⁰ Precizno je to sažeo i Džon Djuj [John Dewey], još jedan od vodećih filozofa američkog pragmatizma: „Priznaje se da su objekti religije idealni i to nasuprot našem sadašnjem stanju. Šta bi se izgubilo ukoliko bi se takođe priznalo da su oni meritorni za ponašanje samo zato što su idealni? Čini se da pretpostavka po kojoj bi ti objekti religije već egzistirali u nekoj regiji bitka ne bi ništa dodala njihovoj sili“ (Dewey, J., *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven & London 2013, str. 38-39).

²¹ O filozofskoj povesti pojma vrednosti i pretpostavkama na osnovu kojih je tom pojmu u savremenom filozofiranju mogao biti priznati ontološki prioritet detaljno u Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 380-382.

²² Prema: Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 95.

²³ Isto, str. 115.

²⁴ Prema: Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 130.

razvijanja života“.²⁵ Kako pobliže razmišljati o stvaralačkoj aktivnosti i razvijanju života na polju religijske kulture?

Za Slankamenca, tradicija religije koja je polazila od ljudske vere u transcendentnog Boga prestala je da pokreće život u pravcu njegovog stvaralačkog ispoljavanja, jer je svojim ontološkim pretpostavkama devalorizovala i samu ideju kretanja, dinamike. Upravo u kretanju Slankamenac vidi smisao svake vrednosti u životu. Uniženjem kretanja na aksiološkoj skali unižava se život sâm. Prema Slankamencu, takvo unižavanje nastupalo je u svakoj religiji koja okretala leđa životu zarad vernosti misaonom konstrukt apsolutizovanog božanskog bića kao večnog, nepromenljivog, svesavršenog i potpunog realiteta. Ka takvom biću može težiti misaonost, ali ono se ne može nastaniti i u unutrašnjosti čovekovog neposrednog doživljaja. Za Slankamenca pak ono što čovek ne nalazi u sopstvenom životu za njega ne može imati vrednost. Ničearski zahtev za prevrednovanjem vrednosti kod Slankamenca poprima i smisao rada na prevrednovanju onoga što bi – kao ono božansko – bilo temelj svake vrednosti. Umesto „nategnutog i izvitoperenog“ teološkog pojma o bogu, Slankamenac religioznost usmerava ka bogu koji će biti shvaćen u svojoj progresivnosti, u delima te progresivnosti, ali i kao progres sâm – kao život.²⁶

Teza o potrebi obogotvorenja života kod jednog mislioca poput Slankamenca ne bi smela da ima transcendentni smisao. Život jeste na način stalne individualizacije, stalnog remećenja sopstvenog kontinuiranog toka i prevazilaženja svojih individualizovanih oblika. Ovaj proces nije samo jedna od funkcija života, nego jeste *jeste* života samog. Život nije transcendentni subjekat kojem bi se spolja pridodavali ovi ili oni predikati. Utoliko se kod Titeljanina moglo govoriti o individualnosti doživljaja kao onome čemu se jedino može priznati vrednost u religiji. Jedino stalnom individualizacijom i novim religijskim doživljajima religija podstiče ono što će Slankamenac s Anrijem Bergsonom nazvati životnim poletom.

²⁵ Slankamenac, P., *Pedagogija i psihologija*, „Stara Srbija“, Skoplje 1926., str. 1.

²⁶ Up. Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 100.

Ukoliko sve u ljudskom životu jeste vredno time što je nastanjeno u sferama doživljaja, vredi postaviti pitanje šta, prema Slankamencu, izdvaja religijski doživljaj u odnose na druge njegove tipove.

Specifičnu vrednost religijskog doživljaja Slankamenac, naime, vidi u tome što se njime na najautentičniji način doživljava učešće ličnog života u totalitetu životnog toka kao takvog. Lični religijski doživljaj tako se pokazuje vrednim time što – upravo kao ono što je za nas najintimnije – omogućava da prevaziđemo barijere naše personalnosti! Istinski ličnim religijskim doživljajem mi osećamo jedinstvo sa svim ljudima – tj. *sa-osećamo* s njima – i to povrh svakog religijskog i političkog oblika socijalnog organizovanja koje baštini savremeno čovečanstvo.²⁷ Sopstvenu životnu aktivnost mi tada doživljavamo kao momenat totalne aktivnosti života samog. Bez takvog doživljaja, prema Slankamenčevom mišljenju, nije moguć pravi stvaralački život.²⁸ Najintenzivnija i najindividualnija životna aktivnost ujedno je prevazilaženje granica individualnosti. To će Slankamenac nazvati *punim i jedinstvenim preživljavanjem i izživljavanjem života*. Ono će u prvom redu biti omogućeno religijom koja će sopstvenu suštinu nalaziti u svojoj orijentisanosti ka životu, a ne ka transcendentnoj Istini. Takvu religiju upravo će orijentisanost ka životu opominjati da odoli da bilo kom svom životnom uobličanju nameni insignije jedne, jedine i istinite religije koju bi čovečanstvo potom ćutke prihvatalo. Pasivnim prihvatanjem stavova već formiranih religijskih doktrina životni polet biva sputavan. Zbog toga se, s pogledom na Slankamenčevu koncepciju, može tvrditi ne samo da mi od religijskih doktrina ništa ne učimo, nego da se, u strogom smislu, ni u samoj religiji ništa ne može učiti, a što bi kao takvo bilo vredno da se zaista nazove religijom. Kako napominje Titelmanin, religija u tom pogledu deli sudbinu umetnosti: „Religiozno saznanje neko ili postoji ili ga nema. Ako ga nema, religiju ne može

²⁷ Videti: Isto, str. 155-157.

²⁸ „Funkcionalna uloga religije u životu nije u tome da pruži apsolutnu istinu o bitnosti sveta i života, nego da stvori takvo duhovno raspoloženje u čoveka u kojem će on najbolje osetiti vezu između svoga života i života svemira. To je bezuslovno potrebno za svaki stvaralački život“ (Slankamenac, P., „Nauka i religija“, str. 106)

usaditi u njega niko nikakvim sredstvima, kao što niko ne može stvoriti od nekog umetnika ako se on nije rodio za to.”²⁹ Religijom, prema tome, ne učimo, niti se u religiji možemo učiti, ali Slankamenac ostavlja mogućnost da bi, onda kada kod pojedinca postoji svojevrsni religijski talenat, on mogao *učiti i saznavati drugačije*.

UČITI DRUGAČIJE?

Prema Prvošu Slankamencu, u religiji orijentisanoj ka životu nestaje svaka stroga hijerarhija, prevazilaze se fiksirane razlike bića i gube se „strogo uokvireni oblici“ koje je u život „geometrijski ocrtao“ razum. Najveću prepreku onome što je nazvao totalnim *izživljavanjem* života Slankamenac vidi baš u praksi „u kojoj se čovek služi samo delimičnim saznanjem pojedinih predmeta“. Neće, međutim, za njega biti dovoljna ni težnja ka *potpunom* saznanju pojedinih predmeta. Potpuno saznanje jednog predmeta istodobno vodi povrh granica njegove partikularnosti, a za to naučna racionalnost nije spremna. Stalo je, prema Slankamencu, da pokušamo da obuhvatimo *sve* pojave, a to nije moguće kategorijalnim aparatom naučne racionalnosti. To se može učiniti samo „jedinstvenim *doživljajem* punoga života“.³⁰ Time što, zarad potrage za uniformnošću, zanemaruje doživljajnu sferu života, ono što se opire svakoj strogoj klasifikaciji, nauka, prema Slankamencu, čoveku postaje daleka. Bežeći od nelagode onoga neklasifikovanog, nauka sebe lišava najplodnijih podsticaja za svoj dalji razvoj.³¹ Slankamenac ističe da proces obrazovanja u naučnom znanju svoj istinski cilj može ispunjavati samo onda kada je onaj koji usvaja znanja u stanju da ih prihvata svojim autentičnim doživljajem, jer će se jedino na taj način ukazati šansa da se naučna znanja dalje razvijaju, a ne samo da se ostaje pri njihovoj reprodukciji.³²

²⁹ Slankamenac, P., *O metodi psihologije religije*, str. 39.

³⁰ Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 99 (podvukao S. V.).

³¹ Up. Isto, str. 185.

³² Up. Slankamenac, P., *Pedagogija i psihologija*, str. 8.

Sugestivno je poređenje za kojim poseže Slankamenac da bi objasnio u kakvoj se poziciji neminovno nalaze oni koji naučnom racionalnošću žele da ovladaju životom: „Svi oni, koji pokušavaju da iščupaju iz života nešto ograničeno, i da mere vrednosti života tegovima racionalističke logike, ostaju pored puta, kao ranjenici i bolesnici što ostaju iza pobedonosne vojske koja goni napred, da nikad ne osete slast i draž neposrednog i intenzivnog doživljaja pobeđe.“³³ U savremenom dobu težnje ka specijalizaciji znanja dostigle su svoj zenit. U Slankamenčevim spisima najjače se, po pravilu, čuje glas upozorenja da se takvom specijalizacijom rasparčava biće čoveka i umrtvljuju njegovi stvaralački potencijali. S druge strane, Slankamenčevi vitalistički uvidi i po ovom pitanju dopuštaju da se stvari sagledaju i u jačem svetlu. Bez upojedinjavanja, remećenja kontinuiranog životnog toka i uspostavljanja njegovih sve specifičnijih oblika – koje se u saznoj sferi uspostavlja kao sve veća i veća specijalizacija znanja – nema ni života samog, i utoliko je ono nužno i za duhovni život čovekov. Stalno upojedinjavanje jeste ono čime život sebe u svojoj imanenciji čini bogatijim. No, život se sputava i ukoliko njegovim specifičnim oblicima u njihovoj izolovanosti pokušamo da pridamo apsolutnu vrednost. Sa Slankamenčeve tačke gledišta, svaki takav pokušaj sputavanja ostaće kratkog daha: čovek će izgubiti korak za životom za koji se svojom delatnošću dotad borio, i to samo zbog toga što će ostati rob – sopstvenog dela. Za Titeljanina, nauka nije u stanju da sama čoveka izvede u slobodu. Religija, međutim, to može da učini. U slobodu shvaćenu kao „opšti tok života“, prema njegovom stavu, religija – kao i umetnost – može da unese čoveka.³⁴ Nije, dakako, religija kod Slankamenca shvaćena kao pretpostavka bavljenja naukom, kao što ona nije ni pretpostavka, niti cilj obrazovanja. Ipak, ukoliko smisao za nju postoji, onaj ko se bavi naukom svom radu može dati „višu, kosmičku sankciju“³⁵. Kao duhovni prozor u totalitet života – prozor kroz koji čovek sopstvene aktivnosti sagledava i

³³ Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 119.

³⁴ Isto, str. 162.

³⁵ Slankamenac, P., „Nauka i religija“, str. 108.

kao aktivnost sveta – religija se za Slankamenca pokazuje i u svojoj neposrednijoj pedagoškoj vrednosti.

Fragilnosti Slankamenčevog vitalističkog preispitivanja vrednosti religije mogu se, s obzirom na pojedinosti njegovih analiza, tražiti u onome što se kroz povest filozofije i inače pokazivalo kao fragilna strana nastojanja da se formama neposrednosti svesti poput osećaja ili doživljaja priznaju apsolutna prava u religijskoj sferi.³⁶ U tom pogledu, Titelmaninovo strogo diferenciranje individualnog i socijalnog aspekta religije, odnosno onoga neposrednog i onoga oposredovanog u njoj, u određenoj meri se i samo pokazuje kao *ne-životno*, tj. apstraktno. Primera radi, psihologija je kod Slankamenca shvaćena kao nauka koja je pozvana da ispituje religiju kao oblik duhovnosti koji je bitno ličnog karaktera, i to tako što će proučavati sačuvane ispovesti individua čiji su religijski doživljaji bili izrazito intenzivni. Socijalni aspekt religioznosti ona mora ostaviti po strani. Može se, ipak, razmišljati i o tome da je već jezičkom – ispovednom – artikulacijom individualni religijski doživljaj spontano istupio u sopstveni društveni lik i da su barijere između ova dva aspekta religije prevaziđene uvek kada o nečijem religijskom doživljaju znamo *bilo šta*.³⁷ Jezička artikulacija onoga individualnog i neposrednog u tom pogledu uvek već jeste i njegova medijacija. No, Slankamenčeva misao od interpretatora zahteva da pogled usmeri pre svega ka njenoj celovitosti. Kao celina,

³⁶ Te slabosti najpreciznije je razmatrao Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. Videti npr. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov, str. 50-54.

³⁷ Fridrih Šlajermaher, mislilac koji je za Slankamenca, ostao značajan samo kao jedan od pionira ili preteča psihološkog ispitivanja religije, u svojim *Govorima o religiji* osvetlio je dijalekticitet koji je imanentan religijskom zrenju ukoliko je ono zaista religijsko zrenje: kao zrenje onoga beskonačnog, ono ne može ostati zatomljeno u konačnosti individualnog života. Ono mora biti podeljeno s drugima, a to se dešava upravo time što pojedinac progovara o sopstvenom religioznom iskustvu (videti: Schleiermacher, F. D. E., *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Naklada Breza, Zagreb 2011., prev. Ž. Pavić, IV govor, str. 83-109).

ona nije ni živela drugačije nego kao zahtev čoveku da unosi *celog sebe* u sve što čini.³⁸

Literatura:

Atanasijević, K., *Srpski mislioci*, Plato, Beograd 2006., prir. I. Marić.

Dewey, J., *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven & London 2013.

Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov.

Izveštaj o Srpskoj pravoslavnoj velikoj gimnaziji u Ujvideku za školsku godinu 1917.-1918., Novi Sad 1918.

James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2017., prev. N. Horvat.

Kaluđerović, Ž., „Autonomnost Karlovačke gimnazije u kreiranju nastave filozofije u periodu od 1917. do 1941. godine“, u *Tradicija nastave filozofije VI, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2011., str. 19-34.

Kaluđerović, Ž., „Autonomnost Novosadske gimnazije u kreiranju nastave filozofije u periodu od 1914. do 1941. godine“, u *Tradicija nastave filozofije VII, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2012., str. 41-57.

Novaković, D., „Versko zakonodavstvo Kraljevine Jugoslavije“, u *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, v. 33, br. 2 (2012), str. 939-965.

Perović, M. A., „*Interbellum* i gimnazijska filozofija“, u *Tradicija nastave filozofije V, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2011., str. 9-28.

Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.

Petrović, Z., „Biobibliografija Prvoša Slankamenca – pokušaj rekonstrukcije“, u *Pedagogija* 2008/LXIII, 1, str. 129-144.

³⁸ Up. Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, str. 119.

- Prodanović-Aleksić, Lj., „Dr. Prvoš Slankamenac“, u *Sedamdesetpet godina Katedre za pedagogiju*, Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije, Beograd 1967, str. 176-180.
- Prole, D., „Filozofija života i 'Nova kultura'. Neoromantizam Vladimira Vujića“, u *Tradicija nastave filozofije VI, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2012., str. 35-53.
- Rorti, R./Vatimo, Đ., *Budućnost religije*, prir. S. Zabala, Albatros plus, Beograd 2011., prev. R. Kalik.
- Schleiermacher, F. D. E., *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Naklada Breza, Zagreb 2011., prev. Ž. Pavić.
- Slankamenac, P., „Nauka i religija“, u *Letopis Matice srpske*, godina XCIX, nov.-dec. 1925., knjiga 306. – sveska 2-3., str. 101-108.
- Slankamenac, P., *O metodi psihologije religije*, Rad Jugoslavenske akademije nauka i znanosti, knjiga 231, Akademijaska knjižara Stj. Kugli, Zagreb 1925.
- Slankamenac, P., *Pedagogija i psihologija*, „Stara Srbija“, Skoplje 1926.
- Vlaški, S., „'Pedagoška' Jugoslavija i filozofsko zasnivanje etnopsihologije“ (u *Tradicija nastave filozofije VII, Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2012., str. 151-168.
- Vujić, V./Slankamenac, P., *Novi humanizam*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd 1923.
- Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009.

STANKO VLAŠKI

RETHINKING OF PEDAGOGICAL VALUE OF RELIGION IN THE WORKS OF PRVOŠ
SLANKAMENAC

Abstract: After the introductory comment on the specificities of the inquires concerning religion in the historical context of the birth of the Kingdom of Yugoslavia, the author considers the way that religion could be seen as the philosophical problem in the work of Prvoš Slankamenac. The author

tries to consider The meaning of Slankamenac's work on establishing individual experience as the core of religion in the light of the broader philosophical interwar critique of the limits of rationalistic philosophy in general. Marking the reasons why the question concerning values have become the primary philosophical question in the interwar period, the author interprets the meaning of Slankamenac's thesis that the value of religion lies in its ability to intensify the life of the individual allowing him insight into his participation in fullness and unity of general stream of life. This thesis is examined regarding its pedagogical implications that could be seen in Slankamenac's work, too. Slankamenac shows that we cannot learn anything by religion, nor we cannot learn anything in religion, but with a feeling that we during the process of gaining and expanding the knowledge we participate in the progress of humanity – for Slankamenac, that is a kind of the religious feeling – the process of knowledge gains impulse it needed.

Keywords: Prvoš Slankamenac, religion, science, individuality, experience, value, life, activity, education

BELEŠKA O AUTORIMA

Dragan Prole (1972) je redovni profesor Ontologije i Filozofske antropologije i šef Odseka za filozofiju. Autor je niza knjiga, od kojih su neke *Huserlova fenomenološka ontologija*, *Um i povest. Hajdeger i Hegel*, *Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji*, *Humanost stranog čoveka*, *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*. Napisao je i objavio više od stotinu filozofskih članaka.

Damir Smiljanić (1972) je redovni profesor Filozofske metodologije, Filozofije jezika i Epistemologije. Objavio je knjige *Filozofska pozicionalnost u svetlu perspektivizma*, *Metafilozofski ogled*, *Sinestetika. Skica patičke teorije saznanja*, *Iritacije. Sinestetički ogledi*, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije i Atmosfera smrti*, kao i brojne filozofske članke.

Una Popović (1984) je vanredna profesorka na predmetima Filozofija sregnjeg veka, Filozofija novog veka, Logika i Filozofija prirode. Objavila je knjige *Jezik i bivstovanje. Fundamentalna ontologija jezika i Istina čulnosti. Baumgarten i problem zasnivanja estetike*, kao i brojne filozofske članke.

Mina Đikanović (1984) je docentkinja na predmetima Etika, Filozofija prava, Filozofija ekonomije i Metodika nastave filozofije. Napisala je i objavila veći broj filozofskih članaka.

Marica Rajković (1984) je docentkinja na predmetima Estetika, Filozofija umetnosti, Filozofija kulture i Filozofija tehnike. Napisala je i objavila veći broj filozofskih članaka.

Nevena Jevtić (1982) je docentkinja na predmetima Transcendentalna filozofija, Spekulativna filozofija, Filozofija politike i Filozofija prirode. Napisala je i objavila veći broj filozofskih članaka.

Stanko Vlaški (1987) je docent na predmetima Transcendentalna filozofija, Spekulativna filozofija, Filozofija religije i Logika. Autor je većeg broja filozofskih članaka.

Svi autori zaposleni su na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu.

NOTE ON AUTHORS

Dragan Prole (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology and the Head of the Department of Philosophy. He is the author of the numerous books, including *Husserl's Phenomenological Ontology*, *Reason and History*, *Heidegger and Hegel*, *Foreignness of Being*, *Contributions to the Phenomenological Ontology*, *Humanity of the Foreigner*, *Internal Abroad*, *Philosophical Reflection of Romanticism*. He wrote and published more than hundred philosophical articles.

Damir Smiljanić (1972) is a Full Professor of Philosophical Methodology, Philosophy of Language and Epistemology. He is the author of the books: *Philosophical Positionality in the Light of Perspectivism*, *Synaesthetics*, *Irritations*, *Essays in Synaesthetics*, *Aporetics*, *An Outline of Philosophical Methodology* and *Atmosphere of Death*. He wrote and published numerous articles in philosophical journals.

Una Popović (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy. She is the author of the books *Language and Being*, *Fundamental Ontology of Language* and *Truth of Sensibility*, *Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*. She wrote and published numerous scientific articles.

Mina Đikanović (1984) is an Assistant Professor of Ethics, Philosophy of Right, Philosophy of Economics and Methodics of Philosophy Teaching. She wrote and published numerous scientific articles.

Marica Rajković (1984) is an Assistant Professor of Aesthetics, Philosophy of Art, Philosophy of Culture and Philosophy of Technics. She is the author of numerous scientific articles.

Nevena Jevtić (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism, Philosophy of Politics and Philosophy of Nature. She wrote and published numerous articles in philosophical journals.

Stanko Vlaški (1987) is an Assistant Professor of Classical German Idealism, Philosophy of Religion and Logic. He is the author of numerous scientific articles.

Contributors work at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.