

**Часлав Д. Копривица**  
Факултет политичких наука  
Београд

UDK: 341.231  
Оригинални научни рад  
Примљен: 20. 05. 2008.

## КАКО ПРОМИШЉАТИ СРПСКУ КРИЗУ?

*У овом чланку, који је почетни рад предстојећег вишегодишњег истраживања, покушавамо да испитамо узроке кризе српскога народа и српске државе, која не траје само посљедњих неколико година или деценија, него већ и стољећа. Главни проблем је дуготрајна неспособност Срба да консолидују национални идентитет и националну државу, што је условљено непрестаном нестабилношћу српске повијести, одсуством активнога става према властитој традицији и недостатком осјећаја самовриједности, што преовлађује српским националним „карактером“. Двије главне одлике данашње српске кризе јесу чињеница да као народ и држава нијесмо добро прилагођени данашњем свијету и његовој цивилизацији, што је, ако ћемо право, стални проблем модерне српске историје, те губитак виталности, којом смо у прошлости барем надокнађивали лошу „социјализованост“ у свијету којим су управљале водеће нације. Овај двоструки недостатак је врло неповољна претпоставка за суочавање с изазовима која у будућности несумњиво очекују нашу, да кажемо с Плеснером, „недовршену нацију“.*

Кључне ријечи: *Срби, Србија, криза, идентитет, цивилизација, традиција, виталност.*

### Увод

У овом чланку полазимо од тога да се наш народ (српски) и наша држава (Србија) налази у озбиљној кризи која је подједнако уздрмала наше суштинске основе, повијесне идеје и општа мјеста кристализовања нашег идентитета, као што је довела у питање и само наше постојање. Да ствар буде тежа, динамика кризе се не успорава, нити стагнира, већ временом добија све снажнији замајац, тако да се чини да ће нас одсуство одговора на тешке изазове с којима смо суочени у садашњем тренутку, у врло догледно времену суочити с још озбиљнијим искушењима на која ћемо још теже моћи да одговоримо. Криза се испољава у недефинисаности државнога простора, при чему није извјесно да ли би чак, у најнеповољнијем случају, губитак Косова и Метохије био посљедња тачка у галопирајућем низу сужавања наше државне територије који је започео 1991. Но, независно од тога у којим границама се простирала наша држава, још је озбиљнији проблем то што је непромијењена интенција спољнега окружења, тачније најмоћнијих држава које су највише заинтересоване за овај простор таква да се држава Србија дугорочно задржи у стању веома сужене суверености, с озбиљним посљедицама у смислу правне,

економске, безбједносне, па чак и културно-идентитетске неизвјесности и несигурности.

На другом мјесту, очљива је криза духовног идентитета и културних вриједности, што има и универзално-образовну, али и културно-националну компоненту. Ради се о томе да се ниво образовности и културне свијести нашег становништва упадљиво и непрекидно снижава, при чему то, између осталог, погађа социјализацију младих нараштаја у отаџбинској култури – што директно погађа репродукцију културног идентитета, те, коначно, и увјерење младих људи у саму *вриједност* припадности тој заједници, што мора бити неизоставно кохезивно ткиво сваке заједнице. Ово, дакле, нема везе тек с образовним нивоом становништва, већ представља интегративни чинилац, што се директно одражава на политички живот. С тим у вези је и дуготрајнији процес губитка националног идентитета који је резултат систематске државне политике која је започела завршетком Другог свјетског рата. Иако је комунистички тоталитаризам одавно постао ствар прошлости, последице ове политике су далекосежне и трајне, стога што је пракса културно-национално-историјске несамоувјерености и самооптуживања, у блажој форми, односно самоизошттавајућег порицања властите нације, њене културе и традиције, у оштријој форми, нешто што је, очигледно, надживјело својег непосредног историјског подстрекача – као што је и он (комунизам) само наставио с ранијим, вишестолољетним традицијама одбојнога става према српском чиниоцу.

Последица овога јесте озбиљна подијељеност унутар нације око питања основних вриједности, што не представља ствар неког вредносно-свјетоназорног плурализма, већ угрожава саме основе даљег постојања заједнице.<sup>1</sup> Оваква подјела је израз наше идентитетске неконсолидованости, односно историјске незрелости, захваљујући којој су добили право грађанства не тек анационалност, не национални агностицизам – што је начелно могуће и допустиво, већ национално конвертитство које је активно усмјерено против нације од које се одметнуло. Захваљујући томе, овакав став је чак признат као једна од могућих/дозвољених „политичких“ опција, а не нешто што би требало да се налази с оне стране политичких подјела – утолико што је његова интенција окренута против самога постојања ове заједнице као такве (као заједнице утемељење у традицији у којој је утемељена), због чега се ту и не ради о некој (допуштеној) политичкој, већ о (недопустивој) антиполитичкој опцији.

Наша држава се налази и у дуготрајној економској кризи, која угрожава могућност подмирења минималних потреба доброга дијела становништва.

---

<sup>1</sup> Ова суштинска поцијепаност заједнице готово да је беспримјерна у Европи. Једини, и то драстичнији случај поцијепаности политичке заједнице јесте Црна Гора, што је највећим дијелом последица културно-историјско-идентитетског инжењеринга којем је актелна власт прибегла у последњих непуних 10 година. Примјер Украјине, гдје такође постоји суштинска подјела, није упоредив стога што су њени различити дијелови историјски, културно и етнички хетерогени, што код нас, једнако као ни у Црној Гори, није случај.

Конечно, а можда и најважније, ниво наталитета у Србији, посебно ако се статистички занемаре неке од маргиналних група, далеко је испод степена који би обезбјеђивао голу биолошку репродукцију становништва, посебно већинскога народа. Дакле укратко: српски народ се у својој матичној држави налази у фази можда не толико упадљивог, али зато несумњивог, крајње драматичног и готово, како се сада чини, незауостављивог изумирања.

## Пролог

Шта чинити у овој ситуацији? На ово једноставно питање, које повлачи прегршт даљих, много сложенијих, не треба почети одговарати прије него се одговори на претходно питање, чије разумијевање, тачније: разумијевање чије незаобилазности, спада у саму срж дијагностике у коју залазимо чим поставимо питање „Како изаћи из кризе?“ Ријеч је о сљедећем. Ако је ситуација заиста овако драматична као што је горе истакнуто, а претпоставимо, хипотетички, чак и да је за који степен и мање драматична, како је могуће да то није најважније питање у јавности, у друштвеном дискурсу, у теоријском дискурсу хуманистике...? Када би грађанима ове земље била изричито предочена горња питања, вјероватно би се велика већина њих сагласила и са горе изнесеним оцјенама. Дакле, испада да се све то некако *зна*, али да, парадоксално, као да *не допире до свијести*, као да није важно, или, макар: као да је питање опстанка, које би требало да је питање свих питања, споредно у односу на нека ина, која би у односу на њега требало да су увијек и неупоредиво ефемернија. Али без обзира на драматичност описа наше кризне ситуације, оно што је у њој најдраматичније, и што кризу, онакву каква је горе описана, чини вишеструко озбиљнијом, јесте околност да се овдје о кризи озбиљно и не прича, да не постоји чак ни минимална, а камоли аутентична свијест кризе, да је на дјелу *заборав кризе*. А заборав кризе је не само један од симптома саме кризе – или макар фазе до које је она стигла – већ говори нешто и о „карактеру“ чланова кризом погођене заједнице.

Рећи да је потребно да преживимо – као народ са својом државом – нешто је што би, још увијек, макар већини од нас, требало да је саморазумљиво. Како је могуће да један народ, који је несумњиво угрожен у својем постојању, готово да нема свијест о томе? Како је могуће да његова елита, која би требало да је тога свјесна и која би требало да због тога звони на узбуну углавном остаје нијема по овом питању? Но, још једном: како је могуће знати да нестајемо, а да тај проблем, ипак, потискујемо, да се претварамо као да он не постоји?

Прво, ријеч је о колосалној самонеодговорности и незрелости која нас спрјечава да се озбиљно бавимо собом и својим постојањем – и то, претпостављамо, зато што знамо да је проблем огроман и што вјерујемо да надмашује наше моћи – због чега се, тобоже, и „не вриједи“ у њега упуштати; а затим, и ово је претпоставка, и о увиђању да нас бављење великим, одсудним питањима

ма нужно одвлачи од наших свакодневних, посебних дилема, потреба и проблема. Но, зашто бих ја, хипотетички реконструиремо колоквијални „аргумент“, „бринуо све бриге свијета“ када већ „свако гледа себе“ и када други и иначе, чак и да схвате шта радим, не би цијенили *мој* напор, већ би ме и ометали? На другом мјесту, ради се о томе да је у нашој заједници зацарио заборав вриједности живота као таквог – што је веома различито од цијењења властитога живота у његовоме пукоме *овдје* и *сада*, што је доминантна матрица понашања данашњих Срба – а што је, опет, у вези с губитком осјећаја самовриједности и достојанства који би требало да проистичу из саме свијести припадања заједници овога народа. Из тога разлога одржање његове егзистенције се не доживљава као вриједност. Да разложимо овај сегмент: на једној страни, витална декаденција, јер је, очигледно, ријеч и о томе, води потискивању свијести о вриједности људскога живота уопште, док морално-традицијска декаденција води забораву вриједности припадања властитом народу. И једно и друго свој израз налазе у култури хедонизма, моралне неосјетљивости, па и нискости – који су одавно попримили драматичне размјере и која су још увијек у замаху.

### **О неприлагођености Срба: између живота и цивилизација**

Као заједнички именитељ наших невоља у посљедња два стољећа модерне српске државности може се навести наша озбиљна неприлагођеност, односно неприлагођивост повијесним околностима. Чини се да с убрзавањем повијесне динамике постаје све видљивија и изразитија наша неспособност да пратимо текућа кретања. У повијести се често дешавало да народи с мањком повијесног искуства, па, дакле, и с мањком прилагођености односима који су уобичајени у цивилизованом стању, овај недостатак надокнађују „виталношћу“, способношћу преживљавања и прилогађовања какви су непознати народима који су у цивилизацији одомаћени. Међутим, нас је, по свему судећи, издала и ова све готово до недавно препознатљива тврдоћа и издржљивост. „Спремници“ природних сила су испражњени – што великим и прекомјерним губитком биолошкога фактора у двадесетом стољећу, што процесом модернизовања којим дурашни сеоски тип човјека све више бива смјењиван градско-индивидуалистичким који је и физички и психички осјетљивији и, што је најважније, све мање спреман на потчињавање државном ауторитету, а, коначно, и за жртвовање за народно-државне интересе. Природни живот је преображен цивилизацијом, с тим, што је у овом случају, изостало очекивано и преко потребно прилагођавање, што је иначе и један од смисаоних хоризоната модернизовања. Изгубили смо природну енергију, а улазницу за повијест нијесмо добили. Заострено речено, могло би се рећи да се то што се процес тзв. „модернизације“, као прилагођавање текућим повијесним кретањима, у нашем случају испоставио неуспјешним, може изразити и као декаденција живота цивилизацијом.

Стога би се могло рећи и да смо, због ове околности, „неприродни“ – и то у једном вишем смислу ријечи. Наиме, по „логици“ природногā, које се, примијењено на човјека, допуњава и оним специфично људским (као јединство природно-биолошког и цивилизацијско-културног), претпоставља се да „губитак“ на једној равни мора бити надокнађен „добитком“ на другој – и обратно. Уколико тога нема – нема ни опстанка. Ми смо управо у том стању: отуђени од природе, од онога здраво-природног у животу, а још увијек неприлагођени цивилизацији. Истрошили смо полетност некадашње историјске „младости“, при чему се нијесмо „социјализовали“ у заједници зрелих, признатих (цивилзованих) народа. Укратко, нијесмо стигли до *матуре*, а у међувремену смо се „уморили“, остајући у чудном стању некаквог „остарјелог дјетета“, вјечног недоношчета повијести које је у међувремену заборавило да се бори за себе. На нас се због тога могу примјењивати стандарди који не важи ни за цивилизоване, нити за виталне народе. Пошто немамо ниједну од ових предности, то смо себе оставили без икакве (само)заштите, због чега „међународна заједница“ – иако не мора нужно рефлектовати овај проблем на овакав начин – сматра да јој је допуштено да без посљедица на нас примјењује оне „стандарде“ које важе само за нас, дакле само за оне који не заслужују уважавање, а при томе су и неспособни да се бране.<sup>2</sup>

Ствар је утолико неповољнија што овај двоструки мањак значи да смо током своје повијести, „потрошили“ и онај природни „капитал“ којим се обично „плаћа“ прилагођавање цивилизацији. Другим ријечима, на темељу својих жртава нијесмо изградили оквир у којем је опстанак наше заједнице могућ, односно: иако смо „школу историје“ *платили* нијесмо и *научили* како да опстанемо, избјегавајући нове и нове велике жртве. Још горе, тзв. „победе у рату“, а „порази у миру“ су ратне побједе и жртве у очима оних нараштаја који су их подносили – а још и више у очима потоњих нараштаја – учиниле бесмисленим.

Оваква мањкавост нас је довела у ситуацију да трпимо све то што трпимо од цивилизацијског окружења, тачније од онога што се назива „свијетом“, а што је, у односима према нама, врло често синоним за оне који нас не прихватају, уцјењују, а неријетко и вријеђају. Ми смо остали „примитивни“ – уколико је то истозначно с оним који је недовољно „цивилзован“, али смо изгубили „примитивном“ животу својствену способност преживљавања. Ријеч је о специфичној примитивности иза које није притајен никакав „ум“ – који би „природно“ понашање приводио некој цјелисходности која макар обезбјеђује одржање. Дакле, код нас Срба је на дјелу својеврсна „примитивност“

<sup>2</sup> Један од „аргумената“ западних сила због чега треба дати независност Косову и Метохији јесте да су Албанци спремни да се боре и умиру за своју независност, а Срби, по њима, више нијесу спремни да се боре и оружаним путем за повраћај дијела своје државне територије. Дакле, на једној страни, државноправни аргумент се у нашем случају у потпуности занемарује, док се, на другој страни, мањак „разлога“ за нашу ствар види у нашој невиталности.

која је у раскораку са виталношћу, чије је испољавање аутодеструктивно, која није у функцији отпора спољашњем угрожавању. Данас, „јединица одржања“ унутар наше заједнице, није скупина, већ појединци/јединке, тако да се често, у безусловном настојању на преживљавању сва средства, што и одликује примитивни живот, не окрећу према спољњем окружењу – које заједницу као такву доводи у ситуацију да се бори за опстанак – већ према саприпадницима те заједнице.

На једној страни, због узнапредовале цивилизованости, код нас се раскидају традиционалне везе, тако да је индивидуализам одавно превладао као форма културнога обрасца. Но, с друге стране, будући да још увијек нијесмо ријешили ни питање заснивања, нити питање опстанка заједнице, и скупно и појединачно смо изложени изазову одржања, при чему се на њега не одговара на разини заједнице, већ од појединца до појединца – што је и својствено индивидуализму. Наш парадокс је у томе што смо, иако у једну руку релативно цивилизовани, ипак суочени с изазовима с којима истински цивилизовани народи нијесу суочени, а на које, будући да смо, опет, недовољно цивилизовани, тј. да смо у једном другом смислу остали релативно примитивни, јер нијесмо у стању да реагујемо на начин својствен таквим народима. Укратко, изгубили смо животне предности примитивних заједница, а нијесмо стекли врлине цивилизованих, тако да на изазов преживљавања, који никако да у повијести ријешимо,<sup>3</sup> не одговарамо ни солидарношћу првих, нити диференцираном рационалношћу других, већ спорадично, неорганизовано, и махом једни против других, схватајући преживљавање као личну ствар, што само додатно, дакле сада и изнутра, појачава притисак на заједницу, убрзава пропадање и смањује изгледе за њен опоравак.

Иако се и примитивне и цивилизоване заједнице одликују значајно другачијим типовима окупљања, и једнима и другима је својствено да у ванредним околностима, посебно када је ријеч о угрожености, реагују *као* заједнице, а не као разбијена скупина не само изолованих него чак и међусобно антагонизованих појединаца. Код нас, међутим, није тако, и то, држимо, стога што је заједница као таква, у самој својој суштини, *незаокружена*, што никада није ваљано конституисана, а што се у посљедњих петнаестак година у карактеристичним, критичним ситуацијама показало безброј пута. Наша фактичка заједница је непрекидно подложна угрожавањима стога што, суштински гледано, и није заједница, што њен фактицитет не одговара ни некој минималној идеји узаједничности, због чега је она непрестано рањива. Спољња угрожавања, дакле, нијесу случајност – не само стога што је неко ријешило да нас излаже искушењима – већ зато што смо ми непримјерено остварили идеју за-

---

<sup>3</sup> Наравно, овај проблем се не може једном заувјек ријешити, јер бити у повијести значи стално бити суочен са задатком преживљавања и стално одговарати на њега. Међутим, ипак се може говорити о разлици – небитно је да ли само о квалитативној или о суштинској – између преласка прага повијеснога преживљавања (што је у нашем случају и даље спорно) и осигурања егзистенције и након тога.

једнице, што смо себе својом неутемељеношћу учинили изложенима и незаштићенима.

### О једној темељној антиномије српске повијести и политике

У посљедња два стољећа у заједници цивилизованих народа, с изузетком сразмјерно краткотрајних епизода – које су се ретроспективно заправо испостављале привидима – ми никада нијесмо били у потпуности, без задршке, и независно од перцепције условљени тренутним интересима, били прихваћени и признати. Како је наглашено, ми никада нијесмо били ваљано уклопљени у цивилизацију, и то посматрано по два кључна критеријума: разумијевања њених норми и понашања у складу са њима, уз *истовремено* настојање на самосталном формулисању/препознавању, а затим и на заштити својих интереса. Настојати и успјети и у једноме и у другоме – и то једновремено! – може се сматрати радним одређењем успјешне уклопљености у стање цивилизованости.

Ако оставимо по страни честе ситуације у којима су наше побуне против завојевача унутар поретка цивилизованих земаља, *због њихових интереса*, перципиране као реметилачки и „дивљачки“, наш однос према спољњем окружењу је често, и то не само од 1991., варирао између ових двају захтјева као двију крајности које нијесмо успијевали да једновремено измиримо, због чега смо били разумијевани или као једва сношљиви *enfant terrible* повијести и „цивилизованог свијета“ – у случају да смо настојали ка самоослобађању и самоуспостављању – или као неко ко је пуки *материјал повијести* с чијим субјективитетом не треба рачунати. Додуше, у једној самодопадљивој интерпретацији могло би се рећи да смо великим државама – наравно, не свима и не увијек – сметали кадгод смо покушавали да установимо своју субјективност, чега је, посебно у случају неких држава, заиста и било. Ипак, чињеницу да су и неки други, некада неслободни, народи успијевали да изађу из ропства, да се државно и национално конституишу и да прођу без оваквог „жига“ – који нам, на неки начин, приписују и они народи који су нам склони – требало би схватити као довољан повод макар за самопреиспитивање и у овоме смислу, али нипошто, наглашавамо, са намјером вјештачкога изумијевања неке наше кривице, што је, иначе, постао пречест манир не само код оних од нас који своју егзистенцију осигуравају оптуживањем народа унутар којега живе, којем, хтели-не хтели, реално припадају, него и код многих других, често и сасвим добронамјерних и, иначе, разумних људи.

Иако не би требало да буде спора око тога да цивилизованост укључује оба ова момента, код нас је посљедњих година настао драматичан, иако очигледно неодржив и бесмислен спор између оних који се залажу за то да будемо „примљени у заједницу цивилизованих народа“ и оних који настоје на нашој аутономији. Међутим, спорова између ових двију позиција не би смјело бити.

Прво, бити цивилизован значи моћи бити и аутономан, те као такав и признат. Ако цивилизовани народи – са или без наводника – неки народ треба да признају не под *општим* условима које важе за њих, већ под *једним* условом – да он задовољава њихове конкретне налоге и да се влада у складу с њиховим интересима, тада се народ који би зарадио такво „признање“ нипошто не би смио похвалити да је примљен у заједницу цивилизованих, јер то подразумева бити примљен и прихваћен као неко ко је осталим актерима, макар начелно и макар идеално посматрано, раван – независно од тога што реална снага различитих држава неке чини утицајнијим. Ипак, ако је нека држава призната (као цивилизована) – што, очигледно, не подразумева само формалноправно признање – тада, без обзира на њену снагу, постоји минимално испод којег остале државе у опхођењу са њоме не могу да иду. Без обзира на чињеницу што, правно гледано, јесмо држава, неизвјесно је гдје се у нашим односима с неким моћним државама налази ова граница, као да ли она уопште и постоји.

На другом мјесту, настојање на одбрани аутономије, што је глас који долази из овога другога, националнога блока, не би смио бити схваћен као настојање на самовољном поступању и у унутрашњим и у спољњим пословима, без обзира на било каква спољашња ограничења. Ограничења аутономије би прије свега била иманентне природе, јер би подразумевала омеђености начелне, тј. правне и моралне природе, а не фактичко-емпиријске нарави – с обзиром на тренутну конјунктуру у међународним односима, тј. с обзиром на условљавања спољашњих чинилаца моћи. Цивилизованост и аутономија не само што се не би смјели искључивати – као што се код нас, у језику дневно-политичких међусобица често истиче: у смислу контроверзе између грађанизма и родољубља – већ цивилизовано стање нужно повлачи, садржи аутономију. С тим у вези можемо истаћи антиномију наше спољње политике, која изражава и драматику нашега повијеснога положаја, која је нашла израза у политичких споровима из деведесетих, али и након тога, између оних који су настојање на самосталном вођењу спољње политике разумијевали као природно настојање на властитој аутономији која приличи слободним људима, и оних других, који су настојања на одбрани аутономије називали „аутизмом“.

Без даљњег и непосредно би морало бити јасно да залагање за извршење налога моћних држава, које су нам, очигледно, и даље, уз неке изузетке, несклоне, за шта се залаже један дио политичких снага у Србији, нема много везе ни с аутономијом, ни с демократијом, ни са цивилизованом шћу. Штавише, такво понашање би нас директно одгурало на маргину на којој се налазе *нецивилизоване државе*. Али, са друге стране, би и разумијевање слободе као самовоље, што, чини се, на српском политичком, или макар парламентарно-страначком, спектру није ни заступљено, такође било неодрживо, и то не само прагматички него и теоријски, јер слобода, концептуално, као слобода, не може бити равна самовољи. Ако би се одустало од захтјева за аутономијом, за признањем, то би био сигуран начин да се задржи ауторитарно-„ма-



лољетна“ свијест, те да се спријечи пут ка продору тзв. „европских вриједности“ за које се, иначе, залажу антиизолационистички политички фактори у Србији. При томе би свака стратегија која би рачунала с тим да је потребно да чинимо „болне компромисе“ (што је у нашем случају често коришћени еуфемизам за оно што држава као таква не би смјела да прихвати) да би нас примили у клуб „изабраних“ држава које „дијеле исти систем вриједности“ потпуно илузорна. Прво, ако се на „путу ка Европи“ страни центри моћи у односу на нас навикну на наредбодавност, тада не би имали разлога да икада касније промијене свој однос – уколико ми не бисмо показали своје непристајање на то – чиме би се вратили на једну од алтернатива садашње ситуације: на неопходност да се у *борби за признање изборимо за аутономију*. Друго, ако би нас и примили у ту заједницу „изабраних“, то сигурно не би било стога што би сматрали да ми то „заслужујемо“ – пошто би чињеница да се према њима односимо вазалски за њих управо представљала доказ да им нијесмо једнаки и да не заслужујемо да припадамо таквој заједници држава (јер вазалство није једна од вриједности у којима те државе „уживају“) – већ зато што би, по властитој процјени, имали већу корист од нашега укључења, неко од наставка искључивања. Но, суштински гледано, њихов однос се и након формалнога признања уопште не би промијенио – што показује (и показиваће) примјер новопримљених чланица ЕУ.<sup>4</sup>

Оно до чега је, коначно, овдје понајвише стало јесте измирење двију крајности (послушност, односно пркошење „међународној заједници“), од којих је једна, грађанистичка, и реално политички отјелотворена, док се друга, национална, налази пред проблемом квадратуре круга мирне начелних захтјева за самоодржањем и самопоштовањем и уважавања реалности која нам, очевидно, не иде на руку. Аутономија, дакле, није никакав „луксуз“, није ствар никаквога неодрживога политичкога „идеализма“, већ она већ као таква представља компромис између ксенофобично-космофобичног аутизма, што на нашој политичкој сцени није заступљено, и безусловнога конформизма.

Иначе, конформизам, као психолошко-политички тип, када се добро „увјежба“, када се, дакле, навикне да све чешиће прави све суштинскије компромисе (читати: уступке), последице некога времена, будући да је у томе постао добро увјежбан, престаје да примјећује чињеницу прављења компромиса. Једнострано попуштање постаје саморазумљиви и једини замислив образац понашања – који чак престаје и да рефлектује своју особеност, тј. Попустљивост. У таквој ситуацији би, умјесто некога идентитета, зарад чијега очувања се ушло у компромисе, остала само функција прилагођавања, чиме би властито Ја било изгубљено.

<sup>4</sup> Додуше, ни однос према њима није идентичан, већ свака од тих држава је зарадила онолико признања колика јој је „специфична тежина“, али, још и више: колико је у интеракцији (а то ни изблиза нијесу само директни преговори о придруживању) са Бриселом успјела да избори.

## Трајност и вриједност момента традиције у Срба

Оно што се на нивоу историјске феноменологије политичке свијести, односно социјалнога понашања може закључити о нама јесте да нашим надгенерацијским осјећајем историјскога времена, једнако као и доживљајем егзистенцијалнога времена доминира осјећај привремености садашњег. Ипак, наизглед парадоксално, то што се садашњост реципира као привремена, непостојана, итд. – није повод да се предност даје нечему што надилази пролазност, већ се вриједним сматра управо она. Уколико је садашње стање повољно, настоји се да се оно што више продужава у будућност – без суштинскога урачунавања привремености и тога стања и своје егзистенције, па, стога, обично и без дјеловања ка ономе што ће доћи послије, и такве садашњости и мене.

Историјско-антрополошки посматрајући, чини се да, с изузетцима тек неког нараштаја, односно истакнутих појединаца који су их предводили, за Србе као да не постоји хоризонт, да то тако назовемо, *националнога трајања*. Тиме се жели рећи да већини, или макар некој критичној маси утицајних, у посљедњим нараштајима није особито стало до онога шта ће остати послије њих, што трансцендује границе њиховога постојања. О томе се не размишља, то се не опажа као нешто вриједно и, изнад свега, не чине се напори да послије нас/њих остане нешто трајно, вриједно, нешто што ће бити основа постојања и даљег надограђивања долазећих нараштаја.<sup>5</sup> То се, на примјер, види и по томе што је задужбинарство код Срба готово посве изумрло, док добротворни рад, ако оставимо по страни иностране даваоце, чак и када га, што је, прије, рјеткост има, често или стоји под сјенком сумње у погледу његових истинских намјера, или, просто, није оно за шта се издаје. Због чега је то тако? Један од смислова задужбинарства јесте нека врста враћања „дугова“ заједници од стране оних који су у финансијском погледу нешто постигли у оквиру те заједнице, захваљујући томе што су живјели *са* својим суграђанима. Задуживање задужбинара је, дакле, у једном смислу и одуживање. Подизањем/остављањем задужбине задужбинар „подиже себи споменик за живота“ – и утолико испуњава архетипску потребу за трајањем, уколико ће га се потоњи нараштаји сјећати, посебно они који буду директно уживали у задужбинском дјелу. Ово прекорачивање граница свог трајања на дијахронијској разини – у смислу: бити „жив“ и послије своје смрти – почива на претпоставци о вриједности своје заједнице као такве, о вриједности саме чињенице припадања њој и о вриједности трајања своје коначно-смртне егзистенције у сјећању, чињењу и живљењу потомства у ширем смислу ријечи. Ово трајање послије краја властите биолошке егзистенције представља трансцендовање

---

<sup>5</sup> Не може се рећи да та брига за оно што долази послије не постоји, али она се махом ограничава на бригу за материјално „обезбјеђење“ властитога потомства, што, дакле, по правилу, не укључује цјелину заједнице.

својих граница у временској, „хоризонталној“ равни. То трајање у традицијској равни – осим код неспорно међународних „величина“ – посредовано је и омеђено фактичким границама заједнице-нације, па се, утолико, овдје може говорити о задовољавању архетипске потребе за трајањем у простору националне трансценденције, која је као таква повијесна и стога трошна, те подложна суштинским заокретима и заборава. С друге стране, поред овог, фактичког хоризонта трајања кроз свој чин и послије земаљскога краја, једно од оправдања некадашњег задужбинарства је било и религијски мотивисано. Наиме, вјерујући људи су често сматрали да чињење добротинастава у „овоземаљском“ животу ставља у изгледе неку врсту посмртне „плате“, да се тако нешто, дакле, у очима апсолутне оностраности, оличене хришћанским Богом, може сматрати нечим повољним. Задужбинарење-доброчинство је на тај начин једновремено циљало и на дијахронијску и на „метахронсијску“ трансценденцију – и на памћење заједнице и на „памћење“ божанскога ауторитета.

У данашњем добу, пак, битно је само вријеме властитога живота, не оно што долази послије, па не и они који ће остати након нас. За безусловне моралне захтјеве, који се, обичајносно, махом везују за религијски протумачену трансценденцију, као и санкције које би она могла да донесе као да мало ко мари – иако смо свједоци, макар појавнога, оживљавања религиозности. Ипак, она се махом задржава само у равни појавно-ритуалног, при чему (такви) „вјерујући“ из начелних постава вјере не повлаче консеквенције на своје помишљање, жеље или на своје поступке. Ако, на једној страни, наше вријеме стоји у знаку одбјеглости Апсолута, а, на другој страни, ни повијесно-антрополошка димензија као таква нема вриједност – већ прије свега и изнад свега моје индивидуално Ја, његова тренутна стања, задовољства, тада као посљедица овога *изолационистичкога егоизма* може да настане само неки облик хедонизма, који, као што се може видјети, и код нас и на страни временом поприма, да то изразимо еуфемистички, и интелектуално и етички све „незахтјевније“ облике.

Хедонизам је, дакле, у вези са заборавама уопште – заборавама трансценденције, заборавама заједнице, заборавама традиције, заборавама вриједности, заборавама других – и све то стога што се жели мислити само на себе. Али човјек који у својем опстанку не рачуна на трансценденцију, кога не занимају ни традиција, ни вриједности, ни други људи – тај не може да се ваљано односи ни према себи, чак понајприје и управо према самој себи – тако да заборава свега поменутога води ка суштинском заборавама себе, тако да онај ко мисли само на себе, тај на себе заправо и не мисли ваљано, тј. не стара се о себи на начин на који би требало.

Хедонистички самозаборава, његова антиповијесна и антивјечна екстатичност, посљедица је губитка *вјере у континуитет* и *у смисао*, дакле у оно што трансцендује пролазно овдје-сада-моје. А овај губитак вјере је посљедица вишестолетног српског искуства неупоредиве надмоћи искуства повијести као пролазности, непостојаности, над искуством повијести као постојаности

смислене градње која побјеђује рушење и заборав, која „надтрајава“ човјекову биолошко-временску ограниченост. Из несразмјере ових двају искустава, прећутно и несвјесно (и то на национално-колективном нивоу), извучен је „закључак“ да се напор за стварањем нечега трајног, нечега што ће одговарати нормама и што ће осигурати дубљи смисао – не „исплати“. Међутим, овдје се налазимо у једном зачараном кругу, јер понашање у складу с овим обрасцем заправо потврђује овакву интерпретацију. Док год не будемо схватили да док не изградимо „нешто“ што је постојано, док се, дакле, у историјском смислу не консолидујемо и коначно самоутемељимо, дотле ће се овакво искуство увијек изнова дешавати, а овакве (само)интерпретације бити тачне.<sup>6</sup>

Успјешни од неуспјешних народа се вјероватно онајприје разликују по томе што код оних првих, због њихових повијесних искустава, у којима је било пуно простора за градњу, надовезивање и континуитет, није „изведен“ поменути закључак. Другим ријечима, надвременско-смислотворни хоризонт, као крајњи хоризонт дјеловања и мишљења у једној повијесној заједници, јесте национално-повијесно варијантан, а, будући да је такав, мора бити и промјенљив, што значи да повијесно искуство (прошлых) значајно утиче на текуће тумачење смислености, и на праксу њене производње.

Када у искуству с повијесним преовлађују рушење, потискивање и заборав, смисаони континуитет с прошлим се не успоставља сјећањем на оно што је у својој потрајалости реално-опипљиво, обавјештавањем код оваплоћених свједочанстава прошлогā, већ митском или квазимитском свијешћу. Таквом праксом покушава се компнензовати дисконтинуитет и исфабулисати смисао, а све у функцији задовољења потребе за знањем о почетку – што је у вези с чињеницом да је људска потреба за причањем митова (почетка) није повијесно-контингентна, већ архетипска и стога непролазна – а тиме и за, посљедичним, легитимисањем досадашњег трајања, па и саме садашњице. Такво стање се тешко може измијенити развитком историјске културе, те напредовањем историјске науке, што се у нашем, српском, случају без потешкоћа и данас може видјети.<sup>7</sup> У нашим јавним интерпретацијама чак и најно-

---

<sup>6</sup> То и објашњава, привидни, парадокс напоредности примјера масовнога јунаштва у борби за своју нацију и једва нешто мање масовне њене издаје – што одликује, чини се, готово читав низ запамћене српске повијести. Они који се жртвују на неки начин осјећају (а понекад и знају) да једном треба створити оно што ће бити, колико је то у повијести могуће, трајни основ постојања будућих нараштаја од којих се неће изискивати онакве и онолике жртве какве је повијест изискивала и од предака и од садашњег, „жртвеног“ покољења. Неудобност нашег повијесног положаја се види у томе што ми још увијек ни изблиза нијесмо ријешили нека од својих кључних националних питања, што се и даље налазимо у ситуацији у којој је врло могуће да би нам за рјешење тога проблема биле потребне и нове жртве, при чему, међутим, у нашем народу тренутно преовладава такав хедонизам, апатија, невјера, несрчаност – који не иду на руку оваквој интенцији.

<sup>7</sup> Као илустрацију квазимитских интерпретација повијести, у овом случају породичних, можемо навести примјер непознавање породичнога поријекла. Овај недостатак се често надомјешта причом о неком анонимном праплетку који је тобоже негде у Црној

вијих догађаја колају, чак и владају, нека тумачења која су у несхватљивом нескладу с научном утемељеношћу, због чега их можемо назвати „квзимитским“.<sup>8</sup> Наиме, у тумачењу своје повијести склони смо мистификовањима и искривљавањима чак и када то није последица (превелике) временске удаљености, те недостатка одговарајућих извора. Оваква културна пракса није тек ствар навике него је и у вези с чињеницом што је у нашој историјској науци једва видљив напор за адекватним разумијевањем најскорашњијих догађаја, што је, опет, последица ширег, за Србе културно препознатљивог, одсуства и свијести о значају традиције, али и одсуства систематске бриге о њој. Све ово, разумљиво отвара широк простор за најразличитије идеолошке,<sup>9</sup> често интересно, па чак и лично, мотивисане интерпретације. Треба нагласити да ове квзимитске интерпретације и заборав (властите) традиције, односно заборав значаја ње као такве, јесу два лица истог проблема, којима се у овим случајевима приступа из различитих углова, односно са различитих вредносних стајалишта.

Уколико се ова два става сучеле у неком друштвено-културном, или чак политичком контексту, тада ће, наизглед, „неутрални“ *атрадиционализам* лако прерасти било у квзимитски традиционализам, који сам по себи представља неуротични покушај компензације до тада непостојећег активног односа према традицији, или у изричито *антиатрадиционализам*, чија ће носећа теза бити или (неутемељена) предрасуда да традиција као таква смета или да наша традиција – о којој такви, због пређашњег *атрадиционализма*, ни не знају много – таква каква јесте, представља препреку савременом животу и

---

Гори (алтернативно се, додуше доста рјеђе, у овим причама појављује и Херцеговина) „убио неког пашу“, због чега је морао да бјежи, при чему је због „крвне освете“ – иако се овдје не ради тек о крвној освети већ о, драматичнијој, одмазди господарећег слоја/народа над потлаченим – промијенио презиме (иако су презимена сразмјерно нов феномен који се у ранијим вјековима сматрао својеврсним изразом привилегије). У свакој од ових типских прича прецима се приписује слободарска свијест и јуначки чин – што је, очигледно, у функцији породичне вредносне аутоинтерпретације, чак и када потомци више не придају такав значај том догађају и уопште традицији. Таквих случајева је несумњиво било, али када се емпиријски схвати колики број људи прича овакву причу, тада постаје јасно да није ријеч тек о рудиментарним остацима сјећања на неки стварни догађај, већ о типској митској приповијести која се некима и дешавала, а коју су и остали преузели као тобоже и њихову породичну причу.

<sup>8</sup> Додатак „квали“ овом одређењу треба да да негативни вредносни предзнак, који митско читање и митска свијест као такви немају.

<sup>9</sup> Када кажемо „идеолошки“, имамо у виду симплификовања и на нивоу чињеница и на нивоу методолошке апаратуре интерпретирања, чиме желимо рећи да постоје и неидеолошке интерпретације – које, наравно, могу и не бити примјерене, али не из поменутих разлога. Тиме желимо да нагласимо и да не сматрамо одлучујућим приговор/аргументацију, који се везују за Ничеа и одређене струје Постмодерне, по којој свако интерпретирање представља стратегију чији смисао и циљеви трансцендендују когнитивни простор, због чега би се тумачење и знање, у начелу, могли сматрати заступницима интереса, односно идеологије.

добрим алтернативама које се тобоже нуде. До оваквога профилисања и конфротирања ће лако долазити, уколико се стекну за то погодне околности, управо зато што атрадиционализам, ма колико био далеко од сваке сувисле предодце и о идеји традиције и о њеној конкретной фактичности, представља форму прећутне, пререфлексивне, па чак и превербалне, праинтерпретације по којој савремености прошлост није потребна, по којој савременост саму себе носи, једнако као што је власна да „самостално“, без икакве рефлексije о традицији, оцјењује себе и пројектује своју будућност. Оваква пра-интерпретација је, наравно, теоријски неодржива – не због става према некој одређеној традицији, већ због историјски непросвијећенога превиђања традиције као темеља свеколикога предочавања, дјелања и мишљења у цивилизованом стању. У кризним ситуацијама, пак, када дотадашња упоришта духа, социјалнога живота, његових вриједности, почну да издају, људи или покушавају да на брзину дођу до упоришта – резултат чега су претјеране, идеолошки сужене или напросто измишљене интерпретације властите повијести – или се ово „бивање без традиције“ (не на фактичком, већ на аутоинтерпретативном нивоу) настоји усталити као изричита норма – у виду генералног антитрадиционалистичкога става. Ако је горе било ријечи о нашој неприлагођености цивилизацији – посматрано из угла међународних односа, тада овакав став према себи и својој традицији указује на још један суштински, цивилизацијски дефицит, који је још важнији од претходно поменутог и којег он, чини се, на неки начин и условљава.

Не би било примјерено рећи да је код Срба укоријењено неповјерење према традицији, јер *неповјерење*, чак и ако се устали као априорни став према традицији, подразумијева неку врсту активног односа према њој, односа након којег, ипак, може да уследи и њено процјењивање у појединостима. Међутим, код нас је ријеч о небризи за традицију, о пропуштању да се схвати њен значај уопште, а затим и о неспремности да се према њој заузме неки став. Ријеч је прећутном атрадиционализму народа који се понаша као да традиција не постоји, који као да није у довољној мјери одомаћен у повијести, као повијести цивилизације и културе, који, стога, игнорише просту, чак и здраворазумски неспорну чињеницу да је живот садашњице увијек могућ само као живот из традиције. Традиција, наравно, може бити оваква или онаква, може бити мање или више примјерена неком нормативно потврђеном стајалишту, па је стога као таква увијек подложна преиспитивању али свако дјелање у данашњици јесте могуће на основу неке фактичке подлоге – коју припрема традиција која је већ одувјек и свуда око нас. У њој, свакако, нема готових одговора на све, једнако као што ни сви њени „одговори“ нијесу увијек добри, али, каква год она била, добро је што је има, јер док је има постоји основ и за (њену) промјену. Утолико је и најгора традиција боља од нетрадиције, јер, у првом случају, постојећа традицију је садашњим дјеловањем и мишљењем могуће преиначити, док је у другом случају живљење без традиције, у неку руку, равно живљењу без цивилизације. Човјек који нема

никакву традицију јесте онај који је тек на почетку цивилизованог стања – или који га чак можда уопште није ни досегао. Ознака цивилизованости јесте традиционалност – не као неки вредносно позитивни став према традицији, већ као упућеност на традицију – а понашање *као да* традиција не постоји, као да није око нас и као да нас већ не одређује, једноставно је *нецивилизовано*. Атрадиционализам, било да је криптоантитрадиционалистички, било да је криптоквазитрадиционалистички, представља показатељ неодомаћености у цивилизацији, нецивилизованости која није посљедица никаквог отуђења од цивилизације, већ недовољне уклопљености у њу. Утолико, наш атрадиционализам није ни постмодерни, али није ни премодерни, како претпостављају неки критичари тобожњег српског традиционализма, јер премодерност би требало да буде ознака за снажну утемељеност у традицији – чега код нас, изван сваке сумње, нема, макар не у неком аутентичном виду. И овдје се, дакле, још једном – као и када смо указали на необичност истовремене неприлагођености цивилизацији и отуђености од витално-природног – показује теоријска специфичност српског случаја.

Зашто је човјеку, како малочас рекосмо, потребна нека подлога у дјелању и мишљењу? Зато што је у својем бићу, а тиме и у својем знању и разумијевању – коначан. Када не би био такав, тада би он и без овога ослонаца могао да зна – и оно што јесте и оно шта треба да чини. Они који тврде да је могуће без традиције, штавише и против традиције, прећутно износе тезу да смо ми данашњи неупоредиво бољи од некадашњих, да они нијесу успјели да створе ништа вриједно, док ми данашњи и без њихове и без ичије помоћи можемо да ваљано сагледамо и да ваљано дјеламо. То је облик својеврсне презентацијалистичке препотентности код које се полази од тога да су садашњи живот и садашње мишљење, само зато што су садашњи, вреднији и способнији од прошлих. Овим се заправо одриче повијест у својој једноставној истини: ако је човјек коначан, тада ниједан нараштај не може све, не може сам, без „помоћи“ прошлих и без завјештања за будуће.

Немар садашњих према прошлости и традицији није израз виталистичког отпора онога што је живо према ономе што више није и што оно прво спутава. Традиција је жива кроз своја дјела у која је уграђен живот прошлих покољења. Њихова дјела, а то је оно што нас окружује, у чему и полазећи од чега данас живимо, јесу оваплоћење напора, мисли и дјела прошлих нараштаја, те залога садашњег и будућег живота. Но живот, строго гледајући, не може бити дијељен на прошли садашњи и будући, јер он, уколико је живот, представља јединство ових трију временско-витално-мислећих димензија, тако да сваки говор о прошлом или садашњем животу представља, додуше незаобилазно, појмовно упрошћавање. Традиција је, дакле, облик у којем одређено-изражени живот, као уколико је био прошли, наставља да живи у садашњости. Традиција у себи носи живот и као таква не само да му није супротна – као што прећутно претпоставља атрадиционализам, или као што изричито тврди антитрадиционализам – већ она уопште представља форму његовог одржа-

вања. Понекад се дешава да нам традиција ускраћује неке и од добрих алтернатива које бисмо жељели да имамо – и то не мора бити само привид – али то се дешава и у животима свакога од нас: прошле поступке „вучемо“ за собом, понекад нас не само усмјеревају (у „позитивном“ смислу) у ономе што радимо у данашњици него нас и ограничавају (у „негативном“ смислу). Али, ваља имати на уму да је условљеност прошлим нешто на шта се жалимо само када смо у прошлости учинили нешто што из перспективе садашњости изгледа као грешка, али се на то никада не жалимо када вјерујемо да смо у прошлости и добро поступили. Дакле, условљавање прошлим као такво јесте претпоставка цивилизованог бивања и претпоставка на разуму и слободи засноване егзистенције, при чему та условљеност, још једном наглашавамо, никада није неопозива и непромјенљива.

Када се нешто чини у садашњици, у својем животу, то се чини превасходно с идејом да то има смисла за нас сада и овдје. Но уколико учињен надмаши временске границе својега учинитеља, тада је већ ријеч о *традицији*, што значи да традиција често и не настаје с намјером да постане традиција. Посматрано из тога угла, традиција представља чин, хтијење, подухват, итд. чији је смисаони хоризонт чињеница постојања (прије свега као садашњег) заједнице. Но ако се традиција посматра из перспективе од садашњег ка будућем, тј. ако се узме у обзир да нешто од онога што је учињено за данашњицу „претиче“ и за будућност, она је *улагање* у своју заједницу – у будућим временима. То улагање је врло често – посебно код онога што је највредније – напорно, тегобно, а понекад изискује и крајња одрицања. Дакле, традиција као *стварање* нечега смисленог у некој догледној садашњости јесте облик жртвовања за заједницу. С друге стране, традиција, посматрана из перспективе од садашњег ка прошлости, јесте (свјесно или несвјесно, овакво или онакво) очување онога што је у прошлости у њу улагано, односно јесте облик *сјећање* на жртву.

Но тамо, као код нас, гдје је традиција као таква небитна, дакле, традиција не у својој каквоћи, већ уопште у својем постојању, тамо њено очување, посебице: сјећање на жртве учињене у њој – а цјелокупна цивилизација као таква представља напор, представља отпор ентропији и инерцији, па утолико и један вид жртве – добија не само непримјерене него и недостојне форме. Жртва се, да то још једном кажемо, код нас – онаквих какви сада и већ одавно јесмо – не „исплати“, јер своје жртве лако заборављамо, тако да они који долазе у прилику да размишљају о жртви, познавајући своје сународнике (укључујући, наравно, и себе), лако могу да закључе да их се убрзо нико не би сјећао, а камоли осјећао неку захвалност. Иако жртвени чин, односно жртвено дјело, имају вриједност по себи, за онога који „разматра“ могућност своје жртве – мада животне околности понекад не дају много времена за размишљање – суштински момент може представљати и процјена изгледа за евентуалну захвалност и сјећање на оно што би он, евентуално, учинио.



„Култура заборав“, ако се тако може казати, код нас је необично „укоријењена“, и тешко би се могла објаснити само као плод трауматичних повијесних околности, које су наш народ, природно, често нагониле и на реакције у виду колективног потискивања и заборављавања. Ми заборављамо и када не морамо, када нас нико и ништа на то не нагони. И у мирна времена, када нема туђина који би нас у томе спрјечавао, ми заборављамо оне који су пуно учинили за нас – рецимо наше претке који су се за нас жртвовали. Немар и назахвалност потомака према прецима код нас није тек, иначе често паушално изношени приговор, то није ствар нечије вредносно-психолошко условљене перцепције, већ је то једна социоисторијска чињеница, која нас прати и након, да тако кажемо, повратка у повијест с почетка 19. стољећа, што би требало да подразумијева и његовање и институционализованих форми социјалног сјећања. Међутим, ове форме не могу почети ни од чега, већ се морају позвати и на преинституционалне, животне – ритуализоване или свакодневно-случајне – облике сјећања, који управо код нас заказују.

У Европи, гдје се посвуда срећу различите праксе сјећања, као изричитог одношења према традицији, гдје пуно тога што се тренутно чини зависи од могућности његовог подупирања неком формом традиције, и гдје су, стога, у највећој мјери усавршене и форме „изумијевања традиције“ (у добром смислу ријечи, а не у смислу насилних, неутемељених конструкција), тешко да би се могао срести народ који је мање склон сјећању, који се са мање осјећаја захвалности и обавезе спомине својих жртава, својих мртвих, од Срба. Брига о мртвима, о жртвама, изискује један облик психичке енергије, за шта се код нас колоквијално, па и од оних који би, гледано по положајима које заузимају, требало да су мјеродавни, сматра да „оптерећује“, да „гуши“ савремени живот и да се, у неким случајевима се чак и то каже, ради о „некрофилији“. Али овдје само можемо поновити оно што смо већ рекли за традицију, која представља очување живота: без жртава и смрти некадашњих не би било данашњег живота; штавише, данашњи живот, тј. свагдашњи живот, представља, додуше повијесно покретљиви „телос“ свих прошлих напора и жртава. Онај ко не цијени жртве које су уграђене у садашњи живот – то није никакво патетично идеолошко претјеривање, већ сама истина – тај, у ствари, не уважава своју заједницу, своје савременике, не уважава, коначно, ни себе. Ако нека заједница не уважава прошле жртве, тада она највјероватније не би била спремна да цијени ни жртве које би она у некој садашњаци могла да поднесе.<sup>10</sup>

Но заборав прошлогā не може остати без посљедица по однос према будућности. Ако прошлост, садашњост и будућност представљају три димензије јединственог живота, тада „ампутирање“ прошлости погађа постојање садашњег нараштаја тако да ће он највјероватније бити неодговоран према

<sup>10</sup> Као рјечит примјер за ово може да нам послужи однос према нашим цивилним и војним жртвама у ратовима од 1991. до 1999.

долазећим генерацијама – јер ће се фиксирати искључиво за димензију садашњости. Ова, да је тако назовемо: *психологија пропасти свијета* је у цивилизацијско-културном смислу погубна, јер ко живи као да након њега неће бити ничега, тај се неће трудити да потомству остави неке темеље и неке вриједности на које би се оно могло надовезати – због чега је код млађих нараштаја у Србији неријетко присутан осјећај озлојеђености на старије, који им, тобоже, нијесу ништа пружили и омогућили. Чак и када би било тако – а то, априорно посматрајући, никада не може бити пуна истина, једнако као што је и најпростим емпијским посматрањем јасно да то није тако – овакав став представља само потврђивање и продужавање културе неодговорности и суштинскога малолетства. Наиме, то што садашњи нараштај живи као да послје њега нема ничега, свој еквивалент налази у увјерењу долазећих нараштаја да је неко други био обавезан да им „створи услове“ и да им „обезбиједи егзистенцију“. И једно и друго је и теоријски неодбрањиво и практично неодрживо, због чега „психологија“ пропасти свијета и реално за последицу мора имати пропадање.

**Chaslav D. Koprivitsa**  
Faculty of Political Science  
Belgrade

*S u m m a r y*

### **SERBIAN CRISIS: HOW TO REFLECT ABOUT IT?**

In this article, which is just an initial paper within a few-year-long research, we are trying to identify causes of the crisis which the Serbian state and the Serb people experience – not just in the last few years or decades, but, as we believe, already for centuries. The main problem is Serbs' long-lasting incapability to consolidate both: the national identity and a national state, which is caused by permanent instability of Serbian history, absence of an active attitude toward their own tradition and a lack of notion of self-virtue which dominate the Serbian national "character". There are two main difficulties of the present-day Serbian crisis: the fact that our people and their state are not well-fitted to the contemporary world and its civilization, which is, as a matter fact, quite a permanent issue in modern history of the Serbs, as well as the loss of vitality, which in the past at least substituted the poor success in "socialization" in the world ruled by major nations. This dual shortcoming is a very unfavorable prerequisite for facing challenges which are doubtlessly expecting our, to say it with Plessner, "uncompleted nation".

*Key words:* Serbs, Serbia, crisis, identity, civilization, tradition, vitality.