

ЛАЗАР АТАНАСКОВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

КОНТРАДИКЦИЈЕ СРПСКОГ ПРОСВЕТИТЕЉСТВА: АУТОНОМИЈА И ЈЕДНОУМЉЕ²

Сажетак: Овај рад анализира појмове *учености, једноумља и народа* као карактеристичне за епоху српског просветитељства крајем осамнаестог и почетком деветнаестог века. Специфичност ових појмова оцртана је њиховом компарацијом са појмовима *аутономије, неслоге и космополитизма* као карактеристичним за западноевропско, у првом реду немачко просветитељство. У раду је спроведена компаративна анализа наведених појмова у њиховом друштвеном и политичком контексту. Овакво читање резултира оцртавањем концептуалног оквира одређујућег за потоње расправе у оквирима српског просветитељства, а које су се у значајној мери тичале супротстављености између *ауторитета и аутономије, неслоге и јединства, космополитизма и народа*.

Кључне речи: Просветитељство, српско просветитељство, Кант, Караџић, аутономија, космополитизам

Дефиниције просветитељства као историјског догађаја и као филозофског и литерарног покрета су многоструке и често противречне. Интересантно, током саме *епохе* контроверза око

¹ Е-mail адреса аутора: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Овај рад настао је у оквиру рада на пројекту Матице српске: *Етос ране српске модерности*

просвећивања није била мања него данас.³ Епоха коју данас називамо просветитељством постављала је питање: *Шта је то просвећеност?*⁴ Можда најупечатљивији одговор на ово питање представља Кантов текст објављен у *Берлинском месечнику* 1784. Кант, наравно, није био једини који је покушао да одговори на то питање, а није био ни први који га је поставио. Ипак, његов одговор је сасвим сажето изразио главни мотив просветитељства. Према Канту, просвећеност није ништа друго доли излазак човечанства из стања самоскривљене *незрелости*.⁵ Овај излазак давао је Канту повода да се нада како ће идеје ума коначно – макар у далекој будућности – наћи своје остварење у свету феномена.⁶ Но, тако нешто замисливо је тек полазећи од крајње индивидуалног практичног нивоа, јер субјекат просвећености није нико други доли појединац у чијој одговорности се налази и његово врло лично стање *незрелости*. Одатле и чувени мото: *Sapere aude* – *усуди се да знаш*, што у контексту Кантове филозофије не значи ништа друго доли: „Имај храбрости да користиш свој сопствени разум.“⁷

³ Шире видети Крстић, П., *О чему говоримо кад говоримо о просветитељству: Перике и гаће*, ИФДТ, Београд, 2016. О две супротстављене визије просветитељства видети од истог аутора Крстић П. „Перике и гаће, о представама просветитељства“ *Трећи програм* 150/2011, стр. 235-246.

⁴ Видети Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment: Nineteenth-Century Answers to Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Los Angeles, 1996. Посебно увод и предговор, стр. IX-44.

⁵ Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, AA VIII, 35-42. Сви цитати из Кантових дела овде су наведени према стандардном издању *Akademie-Ausgabe*. За превод на српски видети Кант, И., *Шта је то просвећеност*, *Архе*, 1/2004. стр. 260-264. прев. Јулијана Бели-Генц, такође видети превод у Кант, И., *Ум и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984. прев. Данило Н. Баста. У овом издању налазе се преводи за остале Кантове текстове на које ћемо овде реферисати из VIII тома *Akademieausgabe*.

⁶ Kant, I., *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, стр. 7-18. У даљем тексту *Idee*.

⁷ Kant, *Was ist...* стр. 35.

Бити просвећен, дакле, значи *бити независан*. Независан од чега: *Туђег расуђивања као сопственог,⁸ непропитаног ауторитета успостављеног на основу традиције, друштвене хијерархије или пак пуке навике и насиља*. Овакав став за собом је повлачио и специфичне вредности попут *аутономије, слободе и космополитизма*. У исто време, ово су биле и вредности новонастајуће грађанске класе која се формирала широм Европе крајем осамнаестог века у друштвима у којима су најпозније форме феудализма коначно посустајале пред нарастајућом снагом грађанства. Чувена *Скупштина сталеза* коју је сазвао последњи предреволюционарни француски монарх и *Заклетва на тениском терену* која је потом уследила, представљају симболични израз самопоуздања ондашње грађанске класе у Француској. Заједно са тим, просветитељске идеје *личне слободе и светског-грађанства* биле су могуће само у друштвеном контексту у коме је *економска и политичка моћ* старих владајућих елита слабила. Другим речима, за *грађане* је постало могуће да на захтев краља за помоћ у крајње директном и финансијском облику, одговоре са једноставним: *Не*. Наравно, тако нешто није свуда у Европи осамнаестог века било могуће. Већ у Прусској монархији, револуционарни догађаји из 1789. били су тешко замисливи. Но, то ипак не доводи у питање генерални друштвени контекст и претекст *просветитељства као епохе*, а који је могуће одредити као *новонасталу транзицију економске, а затим и политичке моћи са племства и клера на грађанске сталезе као носиоце економског и политичког живота*. Мотиви слободе и аутономије представљали су одраз овог стања на плану свести и идеја.

Упркос генералној тенденцији која је горе скицирана, чињеница је да је европско просветитељство било крајње фрагментирана појава – у широким цртама могуће је говорити о *енглеском, француском и немачком просветитељству*. Такође, могуће је говорити о аустријском јозефинизму, као и о

⁸ Исто.

специфичним просветитељствима у оквиру новонастајућих националних традиција. У последњем случају, када је реч о „малим“ европским просветитељствима, чини се да су одступања, идиосинкразије и друштвене специфичности до те мере изражени да се чак налазе у директној противречности са централним идејама просветитељског покрета на европском нивоу. Тако, примера ради, као једна од централних карактеристика српског просветитељства, појављује се веза са црквом и црквеним елитама у Хабзбуршкој монархији.⁹ На тај начин, чини се како главне тенденције просветитељског покрета какав се формирао у западној Европи, на ободима и периферији старог континента бивају модификоване у складу са специфичностима локалног друштвеног контекста и историјским приликама.

Из последњег следе и концептуалне потешкоће при покушајима мишљења појаве српског просветитељства. Уколико прихватамо да је *просвећеност* заједно са кантовским идејама *слободе и аутономије* ствар која се тицала нарастајуће моћи *буржоаске класе* у познофеудалистичким друштвима западне Европе, српско просветитељство се појављује као крајње несигуран пројекат, јер у Србији на прелазу из осамнаестог у деветнаести век грађанска класа у правом смислу готово да не постоји – класна структура предустаничке и устаничке Србије одређена је феудалним односима у позном Отоманском царству које је још увек готово нетакнуто капитализмом и западноевропским вредностима. У Србији градове насељава претежно турско становништво које се налази у улози феудалног господара у односу на хришћанско сељаштво.¹⁰ У том контексту, разумљиво је што је рана српска грађанска интелигенција у

⁹ Грдинић, Н., „Ка периодизацији српског просветитељства“ у Д. Иванић, В. Јелић, Н. Ристовић, *Век просветитељства у српској култури*“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2020. стр. 20-21.

¹⁰ Карацић, В. С., „Турско господство над Србима“ у *Први и други српски устанак, Живот и обичаји народа српског*, Будућност, Нови Сад, 1969. стр. 65-71.

Милошевој Србији, током 1820-их идеје *просвећености* и *учености* доводила у везу са *грађанском класом* која је насељавала крајеве северно од Дунава и Саве.¹¹ Ипак, одатле данас не би требало изводити необазриве закључке о српској грађанској класи у ондашњој Краљевини Угарској, као класи чије идеале и стремљења је лако могуће идентификовати са европским просветитељством. Економска моћ и политичка независност карактеристична за енглеску, француску и у мањој мери немачку буржоазију 19. века, није била главна одлика српског грађанства у Хабзбуршкој монархији.

Српска грађанска класа у јужној Угарској развија се у блиској вези са црквеном традицијом и хијерархијом. Црква је овде главна политичка сила и чувар религијског, а касније и националног идентитета. Последње је од одлучујућег значаја у погледу проблема моћи и независности новонастајуће српске буржоазије: она економски наступа пре свега у савезу са црквом или директно у оквирима цркве која се јавља као значајан економски субјекат у Аустро-Угарској монархији.¹² Тек ретко и бојажљиво српско грађанство на економском, а онда и на интелектуалном пољу, наступа независно. Но, чак и у случајевима наизглед самосталних грађанских интелектуалаца, попут Саве Текелије, српско грађанство је одлучујуће повезано са феудалним структурама хабзбуршког друштва – грађанин се на тај начин често појављује и као племић.¹³

Узевши наведене специфичности у обзир, тешко је говорити о еху западног просветитељства у српској интелигенцији. Такође, покушај да се српско просветитељство мисли као „мала“ верзија „великих“ просветитељстава или да се посматра из перспективе мање или више потпуног развоја просветитељских идеја и идеала, не обећава. Па чак ни онда ако

¹¹ Караџић, В. С., „Срби сви и свуда“ у *Етнографски списи*, Просвета, Београд, 1964. стр. 38-40.

¹² О томе видети Селимовић, М., *За и против Вука*, БИГЗ, Београд, 1987. стр. 31-35.

¹³ Исто, стр. 35-38.

се претпостави специфичност и аутономност његовог идејног оквира – пошто би последње подразумевало потпуно јасан став о не сасвим јасном и омеђеном предмету. Уместо тога, могуће је поредити идеје и вредности српске грађанске интелигенције са онима карактеристичним за њене западноевропске савременике – као и специфичне околности у којима су се такве идеје развијале. Резултати таквог читања историје идеја омогућавају стварање контрастних слика између централних стремљења европског просветитељства и његових облика на периферији, узимајући у обзир друштвене и економске специфичности као позадину понекад крајње различитих идеја, идеала и идеологија које називамо истим именом: *Просветитељством*.

Овај рад, представља уводну студију о археологији идеја српске буржоазије, идеја које обухватамо несигурним означитељем просветитељства. Таква археологија не покушава да буде свеобухватна и до краја исцрпна, она неће дати коначне одговоре и дефиниције. Уместо тога, она ће покушати само да осветли појединачне фрагменте рушевина историјског и друштвеног момента у његовој нужној непоновљивости. На тим основама можда је могуће сагледати како још и данас насељавамо просторе урушених идејних творевина и давно несталих светова. Често се традиција и њено баштињење свде на фарбање рушевина јарким бојама савремености, без превелике свести о чињеници да те рушевине и даље делом обликују крајолик наше данашње стварности – али само у њиховом рунираном и истрошеном стању. Зато, почетак овог текста који се позива на Канта, као и остатак који ће се изнова враћати његовим идејама, то не чини како би идеје кенигзбершког мислиоца биле истакнуте као мера према којој је неопходно одмерити домете нечега попут српског просветитељства – овде се не ради о мерењима „домета“. Уместо тога, потребно је показати на који начин несводиво другачији економско-друштвени контексти одговарају различитим идејним конструкцијама. Имајући у виду спрегу између друштвеног и идеалног, овде ћемо почети управо од крајње општих идеја

карактеристичних за просветитељство, а на које наилазимо код Канта: *аутономија, слобода и космополитизам*. Да ли су то вредности српске интелигенције осамнаестог века, да ли се смислено може говорити о одјецима таквог просветитељства на југу Краљевине Угарске и у западним деловима Отоманске империје? Тешко, уместо тога наилазимо на идеје као што је то *ученост* коју треба *следити*, *једноумље* коме треба *тежити* и *народ* који изнова треба *пробудити*.

УЧЕНОСТ И АУТОНОМИЈА

У свом одговору на питање *Шта је то просвећеност?* Кант је крајње радикалан по питању ауторитета *учености* – просвећени појединац би требао да верује пре свега *сопственом разуму*, не ослањајући се на туђ савет о коме сам не може слободно да просуди.¹⁴ Овакав став карактеристичан је за немачку универзитетску интелигенцију с краја осамнаестог века. Како је то Норберт Елијас приметио, ради се о сталезу уклоњеном из свих политичких дешавања који сопствену легитимацију тражи у образовању.¹⁵ Но, образовање о коме говоримо је врло специфично. Оно никад није *спољашња едукација*, већ је производ рада *субјекта на самоме себи*. Грађански интелектуалци сопствено признање траже кроз идеју *самопроизвођења* која се налази у оштрој колизији са привилегијама и стеченим утицајем карактеристичним за двор и племство.¹⁶ У Србији тог времена, као и у крајевима Хабзбуршке монархије у којима се рађа модерна грађанска свест код припадника српског народа, *ученост* се понекад налази у колизији са субјективном аутономијом. Она најчешће долази споља, њено место понекад је чак топографски одређено и смештено *с оне стране Саве и Дунава*.

¹⁴ Kant, *Was ist...* стр. 35.

¹⁵ Елијас, Н., *Процес цивилизације*, ИКЗС, Нови Сад, 2001. стр. 60.

¹⁶ Исто, стр. 76-78.

Сјајан, премда релативно позни пример таквог мишљења представља *Мњеније најкњижевнијих људи у Србији* које је кнез Милош Обреновић дао да се састави, а поводом оцене превода *Новог завета* на српски језик који је сачинио Вук Стефановић Караџић. У кратком саопштењу које је сачинио Милошев писар, а који је потписао већи део српске интелигенције јужно од Саве и Дунава, једноставно се тврди: *Нисмо учени и нисмо просвећени, учена и просвећена класа нашег народа настањена је у Јужној Угарској. У складу са тим, уздржавамо се од сваког суда и ово питање препуштамо ученима да они просуде.* Или како то стоји у самом тексту:

Овим начином признавајући ми неспособност нашу у овој струци науке, а с друге стране сматрајући важност предмета, с којима се г-н Вук нами јавља, не можемо да се не дивимо високоучености његовој која му је дозволила оно од нас поискавати што је изван граница ума нашег! А има ли г-н Вук право претпоменуто од нас тражити и чинимо ли разуму сходно што га пред светом не застуљавамо у том, о чему ни поњатије не имамо, остављамо оним у ц. к. австриским државама живећим српским мужевима, који и нас у блискости својој добро познају, а који знаду и вежества г-на Вука, а к тому од којих и сама важност дела његовог сакривена није, нека они о том беспристрасно суде.¹⁷

Из Кантове перспективе, овакав одговор би одговарао *незрелости* и то крајње самоскривљеној. Вук би се такође сложио са тим, примећујући како потписници *Мњенија* треба само да користе сопствени разум уместо да га *дају господи на закуп*.¹⁸ Но, одбијање учених људи у Србији да се јасно одреде према питању *Светог писма* на језику који *разумеју*, није могуће

¹⁷ Овде пренето према тексту В. Мошина *Вуков Нови завет* из Караџић, В., *Нови Завет господи нашега Исуса Христа*, Просвета, Београд, 1964. стр. 545. У даљем тексту *Мњеније*.

¹⁸ Караџић, *Срби сви и свуда*, стр. 39. Иво Андрић посебно наглашава Вуково инсистирање на здравом разуму, видети Андрић, И., *О Вуку као писцу* у Караџић, *Први и други српски устанак*, стр. 32-33.

схватити на апстрактном нивоу *усвајања* или *неусвајања* аутономног мишљења као тековине *западног просветитељства*. Уместо тога, вреди обратити пажњу на списак учених имена која се налазе на крају *Мњенија* и оно што изгледа као још једна Милошева лакрдија са Вуком, почиње да добија сасвим другачије контуре. Потписници *Мњенија* можда јесу били *најкњижевнији људи* у Србији, али свакако да нису били и *политички најслободнији*. Овде се не ради о интелигенцији која своје упориште има у грађанству, већ о интелигенцији која је у највећој мери сачињена од *државних службеника* новонастале кнежевине.

Само по себи намеће се питање, због чега државни службеници и бирократе, при том образовани, не би могли да имају сопствени став о питању као што је то превод *Светог писма*? При том, неки од њих су и свештена лица. Одговор који овде нудимо је крајње једноставан: Због тога што њихова друштвена позиција није независна. Овде се не ради о грађанској класи која попут предреволюционарне и касније револуционарне француске буржоазије у 18. веку почиње да осваја политичке положаје и преузима државну администрацију – не ради се ни о немачкој грађанској класи која је углавном лишена такве могућности и због тога огорчена, премда не мање економски независна и политички амбициозна. Уместо тога ради се о класи која је на сваки начин везана за феудалне односе унутар релативно аутономног дела Отоманског царства којим је 1820-их година као књаз управљао Милош Обреновић.

Но, питање на које *најкњижевнији људи* у Србији одбијају да дају одговор 1820-их година, свакако да није питање које их се ни на који начин не тиче. Напротив, ради се о могућности да *Свето писмо* буде преведено на језик који је разумљив како њима, тако и њиховим сународницима и то пре свега у Кнежевини Србији. На уму треба имати да хришћанство у Милошевој Србији није говорило српски језик. Комплетно више свештенство је грчког порекла, док су литургијске књиге

које се користе или на грчком или на црквено-словенском.¹⁹ Један од најупечатљивијих коментара који описује стање поводом разумевања *Светих текстова* у ондашњој Србији, а који преноси Вук, казује како би превод светих текстова на српски могао да има погубне последице по веру народа, пошто би народ у том случају видео како у њима нема *чудеса*.²⁰ Вера за коју су се аутори претходне тврдње о *чудесима* залагали, дакле, није вера по слову и духу, већ је *народна вера* која на основу неразумљивости текстова закључује о њиховом изузетном карактеру и *тајнама* које ти текстови крију. Но, овакве бриге, карактеристичне за српску елиту оног времена, нису биле бриге непросвећених владара, какав је био, примера ради, Милош Обреновић, већ су уједно биле и бриге *учених и људи најкњижевнијих* који нису сматрали да је страх од народног читања *Светог писма*, или од *прљања светих ствари народним језиком*,²¹ у значајној супротности са идеалима *учености*.

Напротив, можда најснажнији аргумент против Вуковог превода *Светог писма* био је уперен на недостатак *учености* на Вуковој страни. Лукијан Мушицки, наводећи разлоге због којих Вук није уопште требао да дозволи себи да се упусти у један такав пројекат, снагу своје аргументације гради на одсуству Вуковог теолошког образовања и слабом познавању грчког језика.²² Уместо Вука, као компетентан преводилац, појављује се Атанасије Стојковић, чији превод и језик су учени кругови спремни да прихвате. Кругови о којима овде говоримо долазе пре свега из редова цркве и грађанства чија егзистенција је директно

¹⁹ То да су *црквени управитељи* у Србији по правилу Грци, примећују и аутори *Мњенија* и то наводе као још један разлог сопствене некомпетентности по питању Вуковог превода, видети *Мњеније*, стр. 545. Такође, Мошин, *Вуков Нови завјет*, стр. 526.

²⁰ Исто, стр. 527.

²¹ „Одговор ‘Господина са два крста’“ у Карацић, В. С., *О језику и књижевности III/2*, Просвета, Београд, 1964. стр. 34.

²² Ово су приговори које је Мушицки изнео у писму владики Стратимировићу, овде наведено према Мошин, *Вуков Нови завјет*, стр. 535.

повезана са црквом. Из вида не треба изгубити улогу коју је црква играла у формирању образовних институција, стога не треба да чуди да су ставови црквених главешина у значајној мери били у складу са ставовима образованог грађанства у ондашњој српској дијаспори. Таква ученост никад није била крајње инклузивна и преносива на народ у целости, прост пук увек је остајао ван ње, а они који су завредели привилегије школовања били су одабрани да се уздигну из *народне простоте*. Вук, напросто, није припадао овој класи и тога је био више него свестан – такође, он није припадао ни феудалним елитама које су господариле унутар ондашње Србије. У исто време, поред све фасцинације обичним народом, Вук више није био ни његов део – сопственим образовањем, у највећој мери независно стеченим од стране ондашње српске грађанске класе и црквених институција, нашао се у позицији *самопроизведеног интелектуалца*. Као такав био је у великој мери усамљен и није чудно што су његове популарне идеје наилазиле на одлучан отпор.

Но, идеал *учености* карактеристичан за српску грађанску класу у Аустро-Угарској и хваљен од стране новонастајућих образованих сталежа у младој кнежевини, формирао се много пре дебата око Вуковог дела – он бива формиран са отварањем српских образовних институција под окриљем цркве у Хабзбуршкој монархији. Бити *учен* и *образован* у правилу је било могуће само уз директан контакт са црквеним образовањем. У исто време, упућеност црквених школа на образовне институције унутар Хабзбуршке монархије, подразумевала је и контакт са идејама европског просветитељства. Често се догађало да су највећи заговорници учености били управо свештеници и владике. Ово је уједно и један од разлога због којих радикални грађански индивидуализам карактеристичан за западно просветитељство, није имао значајнијег одјека међу српским просветитељима. Чак и најрадикалнији међу њима, попут Доситеја Обрадовића, никада нису одустајали од могућности *преношења* и *омасовљавања знања*. Одговорност индивидуе за

употребу свог разума за Доситеја је неспорна али никада није сама по себи довољна за просвећеност²³ – напротив, главни састојак његовог просветитељства је наука, коју је неопходно претходно стећи. Доситејева верзија просвећености тако је много ближа метафорици Платоновог *изласка из пећине*, него радикалним идејама ондашње европске грађанске класе. Интересантна је Доситејева склоност ка преношењу мудрих ставова, изрека или читавих етичких система у прилагођеној форми. Идеју аутономије тешко је без контрадикција повезати са просветитељско-мисионарским радом у коме се знање и ученост шире и преносе из одређених врела.²⁴ Манастирска ученост, којој се Доситеј неретко руга, бива замењена корисним мудростима које он прикупља на својим путовањима како би *просветио свој народ*. Кантово *Sapere aude*, за собом је повлачило наизглед потпуну несигурност, субјекат који би се ослонио само на свој разум изгубио би свако страно вођство (и управо то би га, према Канту, чинило зрелим), док је Доситејева дрзовитост која се огледала у одметништву од цркве, проналазила сигурност и вођство међу племенитим људима *просвећених народа*.

²³ *Савети здравог разума* нису савети свакодневне употребе разума, напротив, разлика између осећања и мишљења на којој Доситеј инсистира, за собом повлачи и хијерархијску разлику између неугог мишљења чулима и изображеног мишљења које је способно да проникне иза феномена, а које захтева науку: *Учених људи прекрасне мисли*. Јер како Доситеј примећује: „Сврх неколико ствари као дете мислити; и сврх сваке ствари зрело и разумно мислити; ту је толико растојање, колико небо од земље.“ Обрадовић, Д., *Изабрани списи*, Матица српска, Нови Сад, 1969. стр. 262. Ово издање биће коришћено за сва остала навођења Доситејевих дела, која ће бити наведена према наслову.

²⁴ Динамика између *одласка, прикупљања, писања, штампања и слања назад свом народу* на корист, карактеристична је за читав Доситејев просветитељски рад и он је често наглашавао своју улогу *преносиоца знања*: „Између толиког множества Србаља, хтео је Бог да се и ја родим, словесни човек будући, имам богодану власт другима мисли своје сприопштавати, и што сам добро и паметно од других чуо, другима казивати.“ Доситеј, *Совјети*, стр. 260. Такође, *Писмо Харалампију*, стр. 48.

ЈЕДНОМИСЛИЈЕ И НЕДРУШТВЕНОСТ

Претпоставка радикалне аутономије субјекта, карактеристична за просветитељску мисао позног осамнаестог века, са собом је повлачила и неуобичајену последицу: *Аутономни субјекат је постао недруштвен*, са инклинацијама које су идиосинкратичне и егоистичке, у исто време, друштво се појавило као средство за остварење врло личних и не нужно племенитих стремљења. Кант је 1784. године у свом популарном тексту написаном за *Берлински месечник*, то описао следећим речима:

Човек има склоност ка удруживању; јер се он у једном таквом стању, т.ј. стању развоја његових природних предиспозиција, осећа људскије. Ипак, он такође изразито стреми осамљивању (изолацији): јер он у себи такође среће особину недруштвености, да све жели једноставно према сопственом науму подесити, и стога очекује отпор са свих страна, као што зна и да је сам склон одупирати се другима.²⁵

Кант је тако, у гласнику Берлинског друштва среде – у исто време гласнику берлинског просветитељства – објавио како је стање неслоге карактеристично за човека, касније још додајући како је човек *криво дрво од кога се ништа право не може истесати*.²⁶ Дакле, људско стање је крајње контрадикторно, *quid facti* оно је још и бедно,²⁷ али то не значи да *не може бити боље*.²⁸ Штавише, управо снаге које га често гурају у беду, најситнији и идиосинкратични егоизми, снаге су које филозофу дају право да се нада како се ствари из перспективе *светске историје* крећу на боље, јер *природа је хтела да кроз међусобни друштвени антагонизам човека учини бољим* – друштвени

²⁵ Кант, *Idee*, стр. 20-21.

²⁶ Исто, стр. 23.

²⁷ „Човек не може спутати извесну огорченост када види људска дела на великој светској позорници...” Исто, стр. 17.

²⁸ Можда постоји „...историја са одређеним планом природе за бића која немају свој сопствени план.“ Исто.

антагонизам и потреба за институцијама и сигурношћу, налазе се у узајамно надопуњујућем односу.²⁹ Према томе, Кантово просветитељство *не претпоставља општи ум*, већ упућује субјекта на *сопствени ум*, чија стремљења и грешке могу бити разумљене као опште само онда када су усмерене на општост која укључује и туђу субјективност, дакле само у друштвеном контексту – илустративне су Кантове чувене формулације: „Поступај само према оној максими, за коју у исто време можеш да желиш да постане општи закон“,³⁰ „...човек и изнад свега свака умствена природа постоји само као сврха по себи, а не као средство за ма коју употребу...“³¹

Према томе, Кантово разумевање просветитељства је неспојиво са нововековним рационалистичким метафизикама типично одређеним оквирима Лајбниц-Волфове филозофије. *Просветитељство* се, за Канта, састоји у одустајању од *претпоставке* опште *рационалности* ка којој субјекат стреми, уместо тога, ради се о *аутономној субјективној рационалности која сопствену законитост препознаје као општу*, као *способну да буде универзализована*. Овакав сентимент који проналазимо код берлинских просветитеља, или касније у раном немачком идеализму, карактеристичан је за новонастајућу грађанску класу у западној Европи и незамислив је за дворске или аристократске мислиоце само неколико деценија раније – још је Монтескје претпостављао умску законодавност у универзуму у оквиру које је тек био смештен шаролики свет људских закона и институција.³² Већ за Канта, природа је остала без сопственог

²⁹ Исто, стр. 20-22.

³⁰ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, стр. 421. За превод на српски видети издање Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2008. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Арсенијевић.

³¹ Исто, стр. 429.

³² Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Flammarion, Paris, 1979. *Première partie, Livre 1, Ch. 1*. За српски превод видети Монтескје, *О духу закона*, Филип Вишњић, Београд, 1989. прев. Аљоша Мимица.

језика, али тихи Паскалов Бог сада је почео да поставља питања субјекту који је само у модусу наде и могућности могао да говори о свету сврха. Овоме треба додати и како је откриће језика и традиције у *Sturm und Drang*-у феномен који је само у предњем плану супротстављен амбицијама кантовске критике – свака метакритика делила је са Кантом одустанак од претпоставке рационалности одвојиве од људског субјекта. Грађанско просветитељство је апсолута померило са места оностраног суверена и преселило га у сферу људског ума и деловања. Разлика између Бога као идеје чистог ума и његовог откривења у језику је са филозофске тачке гледишта велика, но, оба приступа претпостављају одустанак од: *Филозофске и научне методе која би могла да проникне у рационалност космоса независну од људске субјективности*. Ову тенденцију, Хегел ће препознати као епохалну и изразити је чувеним речима из *Феноменологије духа*, по којима је сврха читавог система одређена императивом по коме је све стало до тога да се „... истинито схвати и изрази не као супстанција, већ исто тако као субјекат.“³³

Ипак, важно је имати у виду да се овде није радило само о новонасталом открићу слободе и аутономије – субјекат је постао и место несношљиве одговорности. Другим речима, рођена је *несрећна свест, егоизам, недруштвеност* итд. Чије посредовање и превазилажење су постали једна од главних брига западноевропске мисли. Традиција мисли о *неслози* и *недруштвености* као разлогу *настанка друшва* и покретачу историјског развоја, стара је колико и нововековна филозофија и развој либералног, односно грађанског мишљења. Од Макијавелијеве *похвале неслози*, преко Хобсовог става о *рату свих против свих*, до Локовог разумевања личне слободе, тема *недруштвености* је значајно одређивала тон дебата о

³³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. стр. 22-23. За превод на српски видети издање Хегел, Г. В. Ф. *Феноменологија духа*, Дерета, Београд, 2005. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Тодоровић, стр. 11.

друштвености и заједништву.³⁴ Кантова *недруштвена друштвеност*, као и Хегелова идеја антагонистичког односа у грађанском друштву, у великој мери су прозводи самопромишљања ове дуге традиције. Но, постојао је још један значајан разлог који је рефлексије о овој традицији чинио могућим: Кант и Хегел, као и остали припадници *учених сталежа*, припадали су милеу новонастајуће немачке грађанске интелигенције – њихова свакодневица није била одлучујуће одређена припадностима успостављеним друштвеним хијерархијама у виду племства и цркве.

С друге стране, у оквирима српског просветитељства, таква независност се испољава само ретко, и готово да је резултат случаја – Вукова појава, примера ради, само је један изузетака који потврђује правило. Пошто је грађанска интелигенција зависна од традиционалних институција, њен поглед остаје одређен структурама њихових идејних оквира,³⁵ са којима су идеје као што су *субјективна аутономија* и последична друштвена *неслога* неспојиве. Уместо тога, код аутора попут Јована Рајића, наилазимо на некарактеристичне мотиве за радикално просветитељство 1780-их година. Године 1794. излази Рајићева *Историја*, где у предговору *Љубитељу историје* аутор истиче *једномислије* као друштвени идеал.³⁶ Рајић примећује да је срећно оно друштво у коме свако врши своје дужности и обављајући их, то чини у виду имајући општу корист.³⁷ Идеја *опште користи* и *грађанске дужности* свакако да припада кругу идеја карактеристичних за европско просветитељство

³⁴ О почецима нововековне мисли о неслози, код Макијавелија, видети Миленковић, И., *Похвала Неслози: Макијавели против макијавелизма*, Федон, Београд, 2018.

³⁵ Илустративан је Селимовићев опис погледа на свет Лукијана Мушицког, Селимовић, *За и против Вука*, стр. 54.

³⁶ Рајић, Ј., *Историја разних славенских народова, најпаче Болгаров, Хорватов и Србов, Беч, 1794.* видети *Предговор љубитељу историје*, у оригиналу изостаје пагинација, тако да овде наводимо редни број странице предговора, стр. 4-5; 7-8. Грдинић, *Ка периодизацији*, стр. 22.

³⁷ Исто.

осамнаестог века, но, упадљиво је да у Рајићевом предговору изостаје друштвени антагонизам као интегрални део сваког људског друштва. Уместо тога, аутор *Историје словенских народа*, истиче самољубље као један од главних извора недаћа у људском друштву.³⁸

Јасно је да је црква имала своју друштвену улогу у Хабзбуршкој монархији, посебно међу српским становништвом – но, не треба из вида изгубити да је поред политичке улоге коју је Рајић несумњиво имао као владика, он уједно и особа са искуством манастирског живота. Из перспективе монашког живота, антагонизам је унапред искључен. Самим тим, саморазумљивости грађанске конкуренције и невоље неспутаног егоизма – који у оквирима грађанског друштва бива ограничен само једнаким интензитетом супротстављене воље – Рајићу се не појављују као очигледне. Друштво коме он припада није само полуфеудално, а полуграђанско друштво Јужне Угарске, већ је у исто време друштво монастичке организације живота, који је устројен на идеји *једномислија* коме егоизам представља искључиву претњу. Образовање Јована Рајића које је увек било везано за различите црквене институције, као и његово непосредно окружење, одговара црквеној традицији и идејама које се налазе у директној колизији са амбицијама све моћнијег грађанства у 18. веку.

Интересантно је како Рајићева идеја *једномислија*, има своје античке корене. Још од Платонове *Политеје* идеја технократског уређења у коме *свако чини оно што ради најбоље* и што му је сходно томе стављено у дужност, играла је значајну улогу у утопистичкој мисли. Но, Рајићева идеја *једномислија* разликује се од Платонове по томе што власт никако није прерогатив оних који *знају како се влада* и према томе имају стварну политичку вештину, дакле Платонових филозофа, већ она остаје у рукама овоземаљских владара, који владају према феудалним принципима *заштите од непријатеља и очинског*

³⁸ Исто, стр. 10.

односа према поданицима³⁹ – дакле, суверен је гарант хармоније у друштву, а никако није демијург политичких институција. Овакав позни платонизам, највероватније посредован Рајићевим образовањем, остаје савршено уклопив у наизглед потпуно супротстављеним политичким контекстима. С једне стране, *једномислије* где се добри владар стара о поданицима, као што то чини рецимо Јосиф Хабзбуршки, изгледа као оваплоћење оваквог идеала. С друге стране, *једномислије* је једнако компатибилно са идејом народа који је изгубио своје јединство и нестрпљиво очекује своју националну ренесансу – српског и осталих словенских народа. Дакле, иако су политички гледано концепти мултиетничке империје као што је то била Хабзбуршка монархија и ренесансе појединачних народа у директној контрадикцији, идеал друштва какав налазимо у *Предговору љубитељу историје*, једнако је уклопив у оба. Такво друштво је у исто време и конзервативно и национално револуционарно, и идеално и реално – но, оно свакако није буржоаско друштво које се налази у директној супротности са владајућом феудалном хијерархијом.

КОСМОПОЛИТИЗАМ И НАРОД

Идеали француске револуције били су у исто време национални и космополитски, како Лиотар примећује у свом *Расколу*, универзална декларација о правима човека односила се на читаво човечанство, али се француски народ нашао као субјекат који је проглашава и осигурава.⁴⁰ Управо раскол између идеала националне републике и империје која сопствене идеале шири у складу са космополитском визијом, одговарао је динамици Наполеонових ратова који су обележили Европу у

³⁹ Исто, стр. 4-5.

⁴⁰ Lyotard, J. F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983. стр. 209-212. За превод на српски видети Лиотар, Ж. Ф., *Раскол*, ИКЗС, Нови Сад, 1991. прев. Светлана Стојановић.

наредним деценијама. Кантова визија *светског грађанског поретка* надилазила је контрадикције европске револуционарне и предимперијалне стварности. У својим списима о историји, као и у тексту о *Вечном миру*, Кантов поглед је потпуно одређен космополитским идеалом. Из такве перспективе као значајан предмет не појављује се комплексност новонастајућег националног питања карактеристичног за Европу на прагу модерног доба. *Вечни мир* претпоставља обуздавање освајачких апетита владара, чији интереси неизбежно долазе у колизију са интересима њихових поданика, односно грађана.⁴¹ Но, већ деценију пре Кантових визија о космополитској будућности, 1774. група гетингеншких студената ће палити Виландове слике евоцирајући сентимент античке Германије супротстављен страном просветитељском универзализму и космополитским идеалима.⁴² Треба у виду имати да се ради о испољавањима пангерманског и националног сентимента више од десет година пре француске револуције и више од четири деценије пре Варбуршког фестивала из 1817. Контрадикције између националног и универзалног протезаће се кроз читаву историју немачке класичне мисли, од раног просветитељства па све до половине деветнаестог века.

Напетост између космополитског и националног, партикуларног и универзалног, до те мере је одређујућа за западноевропску, а посебно немачку просветитељску мисао, да се може одредити као једна од њених темељних карактеристика. Но, њено поопштавање било би погрешно, српско просветитељство један је од примера на коме се оцртавају границе таквог поопштавања. Иако српско просветитељство несумњиво настаје у директном односу размене идеја са западним просветитељствима, однос између космополитског и

⁴¹ Kant, I., *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII, стр. 349-353.

⁴² Kleingeld, P., „Kant and Wieland on moral cosmopolitanism and patriotism“ u Pauline Kleingeld (ed.) *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. стр. 13-39.

националног код српских просветитеља се никада не појављује у онаквом облику у каквом се јавља код њихових западноевропских савременика. За Канта, примера ради, питање о космополитизму је у исто време питање о универзалној људској субјективности – Кантова филозофија не познаје националне границе, законодавство ума је увек универзално усмерено, чак и онда када је у супротности са појавном стварношћу. Дакле, Кантов космополитизам партикуларност народа не препознаје као релевантну бригу. Насупрот томе, српски просветитељи попут Доситеја, још увек неиздиференцирану националну перспективу разумеју као сврху њиховог космополитског начина живота. Овакав космополитизам не полази од *светског-грађанства* са својим универзализујућим амбицијама, напротив, он универзалност налази споља, у страним и далеким земљама са *корисним и штетним обичајима*, које *просветитељ доноси* свом народу како би му њихов пример био од користи.⁴³

Постоји сличност између Рајићевог и Доситејевог приступа, која је ближа латинском хуманизму, неголи просветитељству осамнаестог века. Док Рајићев предговор за *Историју* варира мотиве које налазимо у Ливијевом предговору његовој *Историји*, Доситеј такође користи мотив примера и подражавања, ослањајући се на приповедачку вештину као на педагошко средство. Примери добрих обичаја других народа, као и оних који нису такви, у Доситејевој *Животу и прикљученијима* излажу се на корист његовог народа. Подражавање онога што је добро, као и избегавање онога што је рђаво,⁴⁴ а о чему се сазнаје из путописа или историје, директно је супротстављено радикалним захтевима *Bildung*-а креираним од стране немачке грађанске класе која се крајем осамнаестог века бори за сопствену друштвену и политичку легитимацију. Другим речима, образовање у Србију у осамнаестом веку као да увек долази *споља* – фасцинација пред ученошћу северних сународника, коју

⁴³ Доситеј, *Живот и прикљученија*, стр. 56-57.

⁴⁴ Исто, стр. 57.

можемо приметити у *Мњенију*, директно је самерљива са Доситејевим одушевљењем западним узорима или окретањем Русији међу црквеним круговима и одређеним круговима грађанске интелигенције. Контраст на коме Доситеј инсистира, контраст између народа међу којима је ученост и просвећеност већ значајно узнапредовала и српског народа коме тек предстоји такав развој,⁴⁵ у космополитизму проналази допринос националном препороду.

Човечанство, само по себи, није директна тема Доситејевог прегалаштва, уместо тога он свој рад оставља на корист своје нацији. Иако ће већ Вук, заједно са његовим следбеницима из деветнаестог века, креирати значајно друачију аксиолошку матрицу, у којој је управо највећа *вредност* и циљ његовог труда аутономни развој националног карактера – значајно је приметити како обртање Доситејевог става и даље остаје у оквирима опозиције космополитског и националног, према коме је свет увек оно што се налази одвојено и наспрам нације. Већ код Рајића, тај страни свет је препознат као опасан по српски идентитет, због злочина и нечасних људи српски народ је избрисан из историје и то је темељна неправда коју Рајић намерава да исправи својом историјом.⁴⁶ Код Доситеја пак, тај заборављени и успавани народ би требало пробудити страном просвећеношћу и научношћу, док је за Вука национални препород могућ само ослањањем на идентитет и традицију које је у њиховој изворности још увек могуће пронаћи и неговати. Но, код Рајића, као и код Доситеја и Вука, разлика између *света* и *нације* и усмереност на *нацију* може бити описана као константа. Посебно је интересантно то што идеје националног препорода и нације код српских аутора нису настале као реакција на космополитизам и универзализам рационалистичког просветитељства – што је свакако био случај у западној Европи, барем извесно у Немачкој, уместо тога оне се развијају кроз

⁴⁵ Исто, стр. 60-61.

⁴⁶ Рајић, *Историја*, стр. 12.

стремљења различитих класа и класних фракција у ондашњој Србији и Војводини, које теже, свака на свој начин, политичкој и економској независности. Последње је у исто време био и разлог због ког је ово универзално стремљење ка нацији добијало крајње контрадикторне изразе, који до данашњег дана суверено владају популарним друштвеним имагинаријумом у Србији. Интереси цркве, новонастајућег грађанства, државе и њених нових чиновника, племства и такозваног обичног народа који се углавном састојао од сељаштва, нису били јединствени – напротив, били су супротстављени. Ова супротстављеност је резултирала и различитим визијама народног и националног код писаца у ери српског просветитељства. Рајић, Доситеј и Вук, само су најмаркантнији примери три различите тенденције: Црквене, грађанско-националне и народне, односно пучко-демократске. Ниједна од ове три тенденције није остављала превише простора за метафизичка питања карактеристична за западне просветитеље, који, као у случају Канта, питају о томе: *Шта је то човек?* Уместо тога, питање у српском просветитељству је много пре центрирано око значаја националне партикуларности за људску егзистенцију, него око ове егзистенције саме по себи.

Коначно, значајно је да за српске интелектуалце Доситејевог и Вуковог формата, западноевропски космополитизам и универзализам није био непознаница. Посебно не у случају Доситејевог образовања, што је додатно видљиво због тога што он усваја његове поуке, али пре свега да би их *пренео на ползу Српском народу*.⁴⁷ Другим речима, Доситеј не негира значај космополитског универзализма, но, такав космополитизам није одговарајући околностима и бригама једног народа коме из Доситејеве перспективе *тек предстоји просвећивање по западном узору*. Ипак, перспектива Доситејевог, Вуковог или чак Рајићевог мишљења, остаје одређена националним хоризонтом, чији развој тек посредно доприноси

⁴⁷ Исто.

општијим идеалима хуманости. Таква перспектива која је у великој мери одређена специфичностима друштвено-економске климе у различитим класама ондашњег не увек национално свесног друштва, налазила се у готово потпуној сагласности са познопросветитељским или чак антипросветитељским интелектуалним тенденцијама на ширем европском нивоу – из Хердрове перспективе људски род напредује само кроз богатство појединачних народа који сви заједно сачињавају *ланац културе*.⁴⁸ Из такве перспективе, која ће водити до рађања интересовања за заборављене и изворне народне културе, настаје и интересовање за културе словенских народа у западноевропској, специфично немачкој интелигенцији. Но, овде никако не треба трагати само за слагањима и тенденцијама које се међусобно прате, уместо тога, пре се ради о међусобном надопуњавању и идејној компатибилности без директног утицаја и преношења. То ће рећи да интерес за народ и нацију код српских просветитеља није прости одраз ширих европских тенденција, већ је потребно разумети га у специфичностима контекста у коме настаје. У том погледу, Кантов космополитизам, као и супротстављање оваквом погледу на свет од стране Хердера и каснијих романтичара – никако није готов пар супротности чије преношење бисмо могли да констатујемо код српских просветитеља. Напротив, овде се пре ради о изразу грађанске независности коме традиционални идентитети више нису потребни, док национални још увек није формиран – Кантова грађанска класа, једном речју, није националног карактера и Кант у том погледу није био усамљен. У Србији пак, у којој грађанска класа у правом смислу не постоји, а политичка и економска моћ су у значајној мери одређени различитим варијететима феудалних односа, народ се појављује као једино

⁴⁸ Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965. стр. 337. За превод видети Хердер, Ј. Г., *Идеје за филозофију повести човечанства*, ИКЗС, Нови Сад, 2012. прев. Олга Кострешевих.

сигурно идентитетско упориште интереса најразличитијих класа и сталежа крајем осамнаестог века. Стога, одсуство космополитске перспективе у кантовском или просветитељском смислу, није недостатак српског просветитељства који се може приписати његовој неразвијености, већ је његова специфичност директно условљена друштвеним, економским и политичким околностима у којима се оно развијало.

*

* *

Супротстављености које су овде скицирне, између субјективне аутономије и ауторитета учености, друштвеног антагонизма и једноумља, као и националног и космополитског погледа на свет, свакако да не представљају исцрпан појмовни вокабулар контрадикција српског просветитељства крајем осамнаестог и почетком деветнаестог столећа. Ипак, оне су одређујуће за читав низ тадашњих расправа. Супротстављеност између *здраворазумске аутономије* и *ауторитета учене традиције*, одређујућа је како за Вуков подухват превођења *Новог завета*, тако и шире, за његов реформаторски рад на пољу језика и културе. Пример *Мњенија најкњижевнијих људи* којим смо се овде послужили као илустрацијом, представља само једну у мноштву маргиналних расправа која је била обележена овом супротношћу. Много касније у деветнаестом веку, чак мање познати аутори, попут Димитрија Тирола и Вукашина Радишића, у чисто језичким расправама, постављаће питање о томе да ли је превод светих текстова на народни језик потребан и *ко би требало да разуме ове списе*.⁴⁹ Радишић ће приметити како у једном друштву није неопходно да *баи свако зна све*, па тако познавање светог текста може остати резервисано само за учене

⁴⁹ Радишић В. „Мисли о Србском језику с одговором на: Високоученог господина Димитрија П. Тирола мњеније о употребљавању страдателне честице Се“, *Уранија*, Београд, 1838. стр. 193.

сталеже који познају црквени језик. Тирол и Радишић су о статусу народног језика расправљали крајем 1830-их, ипак, њихова наизглед чисто језичка расправа тицала се и политичких питања, јер друштво у коме прерогатив учености остаје резервисан само за срећне појединце, а које је Радишић предлагао, налазило се у оштром контрасту са идеалима модерног грађанства, чије идиосинкразије и антагонизми нису били лако уклопиви у економске и политичке структуре ондашњег друштва, како у устанничкој Србији, тако и у Аустро-Угарској монархији. Коначно, однос између универзалног и партикуларног, космополитског и националног, страног и традиционалног, обележиће не само политичку историју српског деветнаестог века, већ и дебате о српској култури током деветнаестог и двадесетог века. Скицирати обресе ових дебата, довести их у везу са супротстављеним и контрадикторним појмовима и трагати за њиховом друштвеном, економском и политичком позадином, значи истраживати обресе ране српске модерности у њеним непрегледним апоријама и неразрешеним контрадикцијама. Последње пак, насупрот духу конформизма који захтева и ствара традиције које би могао следити, значи ослободити традицију захтева савремености – јер, само традиција која је ослобођена од намере да се у њено име било шта захтева, може се сматрати традицијом ослобођеном терета конформизма.⁵⁰

ЛИТЕРАТУРА

Андрић, И., „О Вуку као писцу“ у Караџић, В. С., *Први и други српски устанак. Живот и обичаји народа српског*, Матица српска, Нови Сад, 1969.

⁵⁰ О овом мотиву видети Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974. str. 695; за превод видети у Бенјамин, В., *Есеји*, Нолит, Београд, 1974. прев. Милан Табаковић.

- Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“ у Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Бенјамин, В., *Есеју*, Нолит, Београд, 1974. прев. Милан Табаковић.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965.
- Kant, I., *Akademieausgabe*:
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV
 - Kant, I., *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII
 - *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, AA VIII
 - *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII.
- Kleingeld, P., „Kant and Wieland on moral cosmopolitanism and patriotism“ у Pauline Kleingeld (ed.), *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Крстић, П., *О чему говоримо кад говоримо о просветитељству: Перике и гаће*, ИФДТ, Београд, 2016.
- Lyotard, J. F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983.
- Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Flammarion, Paris, 1979.
- Рајић, Ј., *Историја разних славенских народа, најпаче Болгаров, Хорватов и Србов*, Беч, 1794.
- Радишић, В., „Мисли о Србском језику с одговором на: Високоученог господина Димитрија П. Тирола мњеније о употребљавању страдателне честице Се“, *Уранија*, Београд, 1838.
- Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment: Nineteenth-Century Answers to Twentieth-Century Questions*, Universtity of California Press, Los Angeles, 1996.
- Грдинић, Н., „Ка периодизацији српског просветитељства“ у Д. Иванић, В. Јелић, Н. Ристовић, *Век просветитељства у српској култури*, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2020.
- Елијас, Н., *Процес цивилизације*, ИКЗС, Нови Сад, 2001.
- Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2008. прев. Никола М. Поповић, ред. Милош Арсенијевић.
- Кант, И., *Ум и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984. прев. Данило Н. Баста.
- Караћић, В., „Срби сви и свуда“ у *Етнографски списи*, Просвета, Београд, 1964.

- Караџић, В., „Турско господство над Србима“ у *Први и други српски устанак, Живот и обичаји народа српског*, Будућност, Нови Сад, 1969.
- Караџић, В., *О језику и књижевности III/2*, Просвета, Београд, 1964.
- Крстић, П., „Перике и гаће, о представама просветитељства“, *Трећи програм 150/2011*, стр. 235-246.
- Лиотар, Ж. Ф., *Раскол*, ИКЗС, Нови Сад, 1991. прев. Светлана Стојановић.
- Миленковић, И., *Похвала Неслози: Макијавели против макијавелизма*, Федон, Београд, 2018.
- Монтескје, *О духу закона*, Филип Вишњић, Београд, 1989. прев. Аљоша Мимица.
- Мошин, В., „Вуков Нови Завјет“ из Караџић В. *Нови завјет господа нашега Исуса Христа*, Просвета, Београд, 1964.
- Обрадовић, Д., *Изабрани списи*, Матица Српска, Нови Сад, 1969:
- *Живот и прикљученија*
 - *Писмо Харалампију*
 - *Совјети здраваго разума*
- Селимовић, М., *За и против Вука*, БИГЗ, Београд, 1987.
- Хегел, Г. В. Ф., *Феноменологија духа*, Дерета, Београд, 2005. прев. Никола М. Поповић.
- Хердер, Ј. Г., *Идеје за филозофију повести човечанства*, ИКЗС, Нови Сад, 2012. прев. Олга Кострешевећ.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CONTRADICTIONS OF SERBIAN ENLIGHTENMENT: AUTONOMY AND UNANIMITY

Abstract: This paper approaches concepts of *earning*, *singlemindedness*, *and nation* as characteristics of the epoch of Serbian enlightenment at the end of the 18th and beginning of the 19th century. The specificity of these notions is outlined through their comparison with the notions of autonomy, antagonism, and cosmopolitanism as characteristics of Western European and

German enlightenment. This paper conducts a comparative analysis of the selected concepts in their social and political context. Such a reading results in an outline of a conceptual framework defining later disputes in the Serbian enlightenment disputes converging with the opposition between authority and autonomy, antagonism and unity and cosmopolitanism and nation.

Keywords: Enlightenment, Serbian Enlightenment, Kant, Karadžić, autonomy, cosmopolitanism

Primljeno: 28.2.2023.

Prihvaćeno: 11.5.2023.