

Зборник радова
РЕПУБЛИКА СРПСКА –
ПОЛОЖАЈ, ИСТОРИЈА,
ИДЕНТИТЕТ

Оригинални научни рад

УДК 94:323.1(=163.41)
(497.115)(497.6RS)

DOI 10.7251/
RCIRZ2201009V

Запримљено: 07.10.2022.
Одобрено: 07.11.2022.

КОСОВСКИ ЗАВЕТ И РЕПУБЛИКА СРПСКА

Слободан Владушић^{1*}

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност

Сажетак: У тексту се најпре расправља о природи Косовског завета. Настојимо да покажемо како се у језгру Завета налази подела на биолошку и заветну лествицу вредности. Прва афирмише задовољавање нагона и дели људе на изоловане појединце, а друга очување идентитета, које људе приближава једне другима. У даљем току текста указује се на црте које Завет повезује са апсолутним идентитетом, који настаје у античкој култури, из чега се може извести и његов етички потенцијал утемељен на праву човека да остане оно што јесте. Потом се показују рефлекси Завета у српској традицији (кроз вредност чојства), да би се затим на конкретним примерима из светске историје и савремености испитао однос Завета и Мегалополиса који, супротно Завету, афирмише биолошку лествицу вредности. На крају текста, покушавамо да покажемо да карактеристична, гранична позиција Републике Српске повољно утиче на разумевање Завета: наиме, егзистенција на граници међусобно приближава чланове једног колектива и омогућава им да боље разумеју заветну лествицу вредности коју Завет афирмише.

Кључне речи: Косовски завет, Република Српска, заветна лествица вредности, биолошка лествица вредности, апсолутни идентитет, Мегалополис.

^{1*} svladusic@ff.uns.ac.rs

Живимо у времену дезоријентације. Све тачке ослонца доведене су у питање. Разликовања на оно што је могуће да се деси и оно што је немогуће више нису валидна. Покушавајући да се оријентишемо окрећемо се метанарацијама, великим причама које нас прате кроз време и које нам већ генерацијама омогућавају да се оријентишемо у политичкој стварности сваког времена, помажући нам да одредимо начин како ћемо се у тој стварности понашати. У српском народу постоје две такве велике приче. Прва је светосавље: она преноси свест о нашој супстанционалној посебности и самобитности која не зависи од релације према неком другом идентитету. Друга таква велика прича је Косовски завет коме ће бити посвећен овај текст.

Дезоријентација је присутна и у разумевању великих прича. Неки људи и даље безрезервно верују у њих, неки би желели да верују, али не могу да их више себи објасне у овом времену, неки их се радосно одричу, а да не знају чега се све са њима одричу. То се дешава и са Косовским заветом. Волели бисмо да Завет личи на један чврст стуб од камена који, непромењив и усправан, траје кроз време. Волели бисмо да око њега постоји вечни и неупитни консензус који производи политичку моћ. Али Завет није, сам по себи, политичка моћ. Он је настао из недостатка те моћи, као завештање онима који ће доћи, као кодекс кога треба да се придржавају да би поново стекли ту моћ. Они који се Завета данас одричу не желе да створе политичку моћ помоћу њега, већ само да искористе неку већ постојећу Моћ којој би предали своју слободу и поклонили своју самобитност. У замену за такво одрицање од слободе и самобитности, они траже сигурност у свету и зрно моћи за себе, како би уживали у понижавању и мучењу оних који се тој Моћи нису предали.

Како да одговоримо људима који су се одрекли Завета? Одговор је једноставан: треба да га разумемо боље од њих и да га тим разумевањем пригрлимо као део наше личне животне приче, као наш лични доживљај, као наше лично искуство које нас чини блиским са свим другим људима, нашим сународницима, који су га осетили на начин сличан нама.

Морамо, дакле, почети од основног питања: шта је Косовски завет? Језгро тог завета представљају речи које патријарх Данило III (Бањски), у *Слову о свештом кнезу Лазару*, приписује кнезу Лазару: „Боља нам је смрт у подвигу/него ли живот са стидом”.² Кнез Лазар је ове речи изговорио пред

² Данило Бањски, „Слово о светом кнезу Лазару”, у: *Стара српска поезија, записи, натписи и аренге*, прир. Томислав Јовановић (Нови Сад: 2013), 87.

бој са отоманском војском на Косову пољу, уочи Видовдана, 1389. године. Завет се не може разумети без тог историјског контекста. Историја нас учи да српска војска није добила бој на Косову.³ Завет дакле, настаје после пораза, као израз стрепње пред будућношћу.

Да је српска војска победила на Косову пољу, Завет не би постојао. Победници, наиме, не размишљају о будућности, јер верују да је њиховом победом наступио крај историје. Они сматрају да је њихова победа коначна и да након ње наступа хиљадугодишње царство мира, односно хиљадугодишње царство њихове владавине. Мисао да поражени из пораза увек науче више него победници из победе тачна је утолико што победа увек подразумева слепило за будућност, а пораз изоштрени поглед према тој будућности, зато што је она према пораженима увек претећа. Дакле, ако немају политичку моћ да се обликују у будућности, шта онда поражени могу да ураде у будућности? Једино што им је преостало јесу речи – завет за будућност који треба да им помогне да опстану у времену које долази. А да би се опстало, потребно је зацртати неки циљ коме би се тај опстанак посветио и који би одређивео начин понашања у тој будућности.

Косовски завет је један такав чин којим се одређује циљ у будућности.

Прво, постоји политички циљ. Ту су ствари јасне: ми смо изгубили овај Бој на Косову, али желимо реванш. И ми ћемо том реваншу да посветимо нашу будућност. Тако Завет указује да је смисао будућности за Србе повратак на Косово и освета кнеза Лазара.

Међутим, Завет није само одређивање политичког циља у будућности. Он има и свој филозофски циљ: он жели да утиче на успостављање једне животне вертикале коју Срби треба да поштују и практикују, ако желе да опстану у будућности и остваре политички циљ који Завет прокламује. Та филозофска компонента Завета – која никако није у супротности са његовом хришћанском цртом – последица је осећања да пораз на Косову није било какав пораз. То је пораз који угрожава опстанак Срба као Срба. То је дакле, пораз који оставља огромне последице, а Косовски завет је покушај да се те последице предупреду и спрече, односно да се будућност која долази обликује тако да реванш буде могућ. Завет је отуда израз велике *стиваралачке моћи* коју је пре свега Српска православна црква задржала након српског пораза на Косову пољу.

Суочавање са отоманском империјом на Косову пољу био је за кнеза Лазара и српску војску рат у контексту Платоновог разликовање рата и неслоге: „Ако се, дакле, Хелени боре против варвара и варвари против

³ Владимир Ћоровић, *Историја Срба* (Београд: 2009), 253.

Хелена, рећи ћемо да воде рат, да су по природи непријатељи и да то непријатељство и треба да се зове рат. Ако се, међутим, Хелени боре против Хелена, рећи ћемо да су они по природи пријатељи, а да је Хелада у таквом стању болесна и побуњена и такво непријатељство треба назвати неслогом".⁴ Држећи се Платонове поделе, видимо да је султан Мурат за кнеза Лазара био Странац зато што их је делио различит идентитет. Да се кнез Лазар на Косову пољу суочио са византијским царем, он пред собом не би имао Странаца, већ брата у Христу са којим има политички спор. Обе војске имале би исти православни идентитет, а ратовале би само за политичко првенство. На крају битке политичко првенство би припало једној или другој страни, али би православни идентитет остао нетакнут.

Будући да султан Мурат није био Лазарев брат у Христу, већ Странац, то значи да улог Косовског боја није било само политичко првенство, већ опстанак православног идентитета. Косовски бој је зато за Србе био бој у коме се није решавало само политичко првенство на Балканском полуострву, већ и судбина и опстанак православља. Срби су тај бој изгубили и тако се отворило питање будућности која је постала неизвесна. После Боја на Косову поставило се питање како Срби да опстану као Срби, сада када се изгубила политичка моћ. Завет је одговор на то питање.

Међутим, завет је исто тако и одговор на једну понуду, која је постала актуелна после битке, али се у *Слову о свештом кнезу Лазару* прећутно позиционира као понуда која је постављена пре саме битке. Ту понуду Србима даје Странац. Она се нигде не наводи, али је очигледно била присутна и у свести кнеза и у свести оних који су након пораза у Боју на Косову имали толико снаге и мудрости да створе Косовски завет. Ево како је та понуда султана Мурата могла да гласи: „Кнеже, моја сила је већа од твоје и у сукобу који се спрема сигурно ћеш бити убијен. Али, пошто сам великодушан, пружам ти могућност да преживиш. Да би живео, потребно је не само да признаш моје политичко првенство, већ и да се одрекнеш своје вере, свог идентитета, и да постанеш оно што ти ја кажем да будеш”.

Понуда је, дакле, актуелна колико пре боја, толико и после боја: од Срба се тражи да се одрекну свог идентитета, да постану оно што Странац од њих тражи, а он ће им у замену за то одрицање поклонити живот. У језгру ове понуде је *биолошка лествица вредности* на чијем се врху налази голи, биолошки живот, а на дну идентитет. Народ који пристаје на ову лествицу вредности нема за шта да се бори јер му Странац нуди живот, а одузима идентитет који за њега ионако нема никакву вредност. Онај ко

⁴ Platon, *Država*, prev. dr Albin Vilhar, dr Branko Pavlović (Beograd: 2002), 160.

пристаје на понуду Странца тај неће ни изаћи на бој на Косову јер нема вредности за коју би ставио свој живот на коцку. Он ће признати и политичко и идентитетско првенство Странца, он ће се деполизовати и тако измаћи из простора историје у коме се одвија борба за политичко првенство и опстанак идентитета. Самим тим, народ престаје да буде политички субјект јер више није у стању да разликује пријатеља од непријатеља.⁵

Речи које Данило Бањски приписује кнезу Лазару, „боља нам је смрт у подвигу/него ли живот са стидом“, јесу одговор и на понуду коју Странац нуди, али исто тако и на биолошку лествицу вредности на којој је највиша вредност голи живот. Одговор кнеза Лазара Странцу је, дакле – не: не пристајемо да сачувамо живот и одрекнемо се идентитета/вере. Зато нам је дража смрт у жељи да сачувамо идентитет и политичку субјективност, него живот у стиду зато што смо се идентитета и те субјективности одрекли. Кнежев негативан одговор се ослања на једну другачију лествицу вредности на чијем се врху налази идентитет, односно вера, а на дну голи живот.

То је *духовна* или *завешна* лествица вредности. Идентитет је овде повезан са правдом јер се жеља за одржањем свог идентитета види као моменат правде. Човек има право да буде оно што јесте, да штити свој идентитет. Смисао вредности идентитета у Косовском завету је управо у тој праведној скромности: није поента Завета да сви треба да буду православни, нити да треба убити оне који то нису, тј. оне који су неверници. Смисао је у томе да православи имају право да остану то што јесу – православни. Завет, дакле, повезује вредност идентитета и правду. Боље је борити се за правду и идентитет и у боју умрети, него купити свој живот плаћајући га идентитетом и правдом.

То је оно што је очигледно у одговору кнеза Лазара. Међутим, било би погрешно ако би се Завет протумачио *само* као добровољно одрицање од земног живота и прихватање смрти, како би се тако стакао небески живот – плата за чување верског идентитета на земљи. Тада би се Завет могао разумети само као судар сакралног и секуларног принципа, судар два типа живота, небеског и земног. Завет јесте и то, али није само то. Бог од нас, наиме, не тражи да умремо на овом свету, већ да у њему живимо на један посебан начин: да живимо сходно својој природи, а пошто смо људи то значи да живимо као људи, а не као животиње.

⁵ То више него јасно уочава Карл Шмит: „Sve dok neki narod egzistira u sferi političkog on mora sam (...) odrediti, razlikovati prijatelja i neprijatelja. U tome leži suština njegove političke egzistencije. Ako više nema sposobnosti ili volje za to razlikovanje, on prestaje da politički egzistira”. Karl Šmit, *Norma i odluka*, prev. Danilo Basta, (Beograd: 2001), 34.

Да бисмо разумели шта значи то да нам Завет поручује да живимо као људи, а не као животиње, морамо се посветити традицији која стоји иза Косовског завета, односно, иза лествице вредности на чијем се врху налази идентитет, а на дну голи живот. Заметак те традиције налазимо у античком афирмисању вредности апсолутног идентитета. Стари Грци су апсолутни идентитет схватили као способност човека да остане непромењен у сусрету са силом која тежи да га промени, било претњама, било обећаним уживањима. Грчки љубавно-авантуристички роман метафорички афирмише апсолутни идентитет, а он се налази и у језгру Хомерове *Одисеје*. Жеља Одисеја да се врати кући, Пенелопи и Телемаху, упркос чињеници да му нимфа Калипсо нуди уживања која је мало који смртник осетио, може се разумети само као испољавање Одисејевог апсолутног идентитета који симболизују Пенелопа и Телемах. Исто тако, Пенелопино одбијање просаца у тренутку када нема гласа од Одисеја јесте начин на који она афирмише свој апсолутни идентитет. Ова сцена са Пенелопом не показује само да је Пенелопа достојна Одисеја, већ и то да човек који чува свој апсолутни идентитет то не чини само за себе, већ увек за неког ближњег, односно у заједници ближњих која тај подвиг памти, одобрава и коме се диви.

Страдања којима ће бити изложен Одисеј и уживања којима ће одолети на повратку на Итаку сугеришу, дакле, његову верност Пенелопи, а преко ње и апсолутном идентитету. Суочавање Одисејеве жеље да се врати на Итаку и препреке које на том путу мора да савлада можемо разумети као сукоб између човека одређеног идентитетом и биолошких датости које прете и угрожавају тај идентитет. Те датости су или могућност уживања, тј. задовољавање телесних нагона, или претња смрћу која активира нагон за самоодржањем. Супротност апсолутном идентитету јесте, дакле, биолошки живот схваћен или као задовољавање нагона, или као жеља за сигурношћу.

Радикална верност (апсолутном) идентитету није, дакле, нешто што је инхерентно сваком човеку у свакодневном животу. До апсолутног идентитета човек мора тек да дорасте тако што ће успети да одоли својим биолошким датостима, својим нагонима. То је успело Одисеју, а он није обичан човек – он је епски јунак. Ако се сложимо са Лукачем да „свет епа одговора на питање како живот може постати битан”,⁶ онда су Одисеј и *Одисеја* конкретизација идеала који обичан човек тек треба да испуни у животу. Он не треба да се предаје биолошким датостима, као што је несвесно задовољење нагона и непрекидни страх од смрти, он треба да ове датости надвлада. То надвладавање биолошких датости је подвиг. Тек ако

⁶ Đerđ Lukač, *Teorija romana*, prev. dr Kasim Prohić (Sarajevo: 1968), 23.

је у стању да учини подвиг, живот човека ће бити важан, али и делотворан јер еп јесте прича о делотворном животу. Повратак Одисеја на Итаку јесте Одисејево дело у свету – тиме се он потврђује као субјект у свету. Да је остао у загрљају нимфе Калипсо, он то не би био.

Еп, дакле, ствара заједницу људи нудећи им свима јединствени смисао живота, односну духовну лествицу вредности на чијем се врху налази идеја подвига, а на дну пуки биолошки живот. Та заједница људи поштује подвиг, диви му се и памти га. Смисао и вредност човековог живота јесте у том подвигу, а не у дужини живота, што концизно и прецизно сугерише Ахилев избор кратког и славног живота уместо дугачког, али славом неиспуњеног.

Хришћанство унеколико модификује ову лествицу вредности антике, али њена структура остаје и даље иста. На дну је биолошки живот, голи живот, а на врху се налази апсолутни идентитет који се сада разуме као верност Богу и подвиг који ту верност потврђује. Као и у антици, подвиг јесте превладавање страха од смрти и превладавање нагонског живота. Мученик за хришћанску веру је онај ко је одбио понуду да му се поштеди живот у замену за промену вере, онај ко својим чином потврђује своју верност духовној лествици вредности.

На основу ових прелиминарних анализа видимо да се у одговору кнеза Лазара који бира смрт у подвигу, насупрот животу у стиду, не супротстављају тек смрт и живот, већ пре свега *два концепта живота*: један у коме је смисао живота у подвигу, у надмашивању биолошких датости човека, као што су страх од смрти и свемоћ нагона, а други је онај који је у кнежевим речима означен као стидан: то је потчињеност страху од смрти и прихватање нагонског живота као императива. Дакле, одговор кнеза Лазара, који чини језгро Косовског завета, није само хришћански, већ и ренесансно-хуманистички, будући да и хуманистичка идеја човека, сасвим хришћански, достојанство човека види у његовој *слободи* самоизграђивања што значи одвајања од пуког нагонског живота.⁷

⁷ Пико дела Мирандола у свом *Говору о достојанству човека* суштину човека види управо у могућности да самог себе изгради, што га разликује од животиње: „У човека, када се роди, већ је Бог Отач положио свакородна семена и клице за свакорсни живот. Шта ће од њих који човек у себи одгајати, оно ће у њему расти и плодове своје у њему donositi. Буде ли оно што побуђује биљно растенје, биће од њега биљка. Буде ли семе чуљности, он ће поживотинјити. А буде ли семе разума, постаће биће небеско. Буде ли, пак, семе духа, биће адео и син Божији”. Пико дела Мирандола, *Говор о достојанству човека*, прев. Синан Гуджевић (Београд: 1994), 33.

Дубина традиције на коју се ослања Косовски завет не значи да је сам Завет тек нека врста српске варијације једне универзалне античко-хришћанске вредности као што је апсолутни идентитет, тј. духовна лествица вредности која подржава његову вредност. Наиме, национални идентитет *није* слика света која се састоји само од ексклузивних вредности које су потпуно стране било ком другом националном идентитету. Ради се пре о томе да вредности које су заједничке различитим идентитетима имају *различитиу вредност и значај*, као и *различите консеквенце* у различитим колективним сликама света појединих народа. Косовски завет сугерише да је за српски народ од кључне важности духовна лествица вредности која од живота тражи подвиг: у контексту Косовског завета подвиг је победити страх од смрти и борити се за свој хришћански идентитет, борити се за то да човек остане оно што јесте. Косовски завет се темељи у вредности апсолутног идентитета, али у српском контексту добија и нове нијансе значења јер се у њему проширује поље значење подвига.

Косовски завет нам говори да је надилажење страха од смрти у борби за сопствени хришћански идентитет један подвиг. Међутим, превладати страх од смрти не значи само бити спреман за борбу како би се сачувао идентитет. Правладати страх од смрти значи превладати нагон за самоодржавањем у себи током борбе против непријатеља. Страх од смрти је, наиме, последица нагона за самоодржање по сваку цену. Превладати тај нагон значи превладати и начин борбе у коме бисмо по сваку цену желели да сачувамо свој живот. Подвиг није само у томе што пркосимо нагону за биолошки опстанак тако што пристајемо да се боримо за нешто више од пуког живота – подвиг је и у томе што током борбе не допуштамо да нагони овладају нашим односом према непријатељу. Ако током борбе нама овлада нагон самоодржања, онда и однос према непријатељу постаје нагонски, а то значи да наш однос према непријатељу карактерише мржња која нема граница јер тада ни страх од губитка живота нема граница.

Разумевање Косовског завета тражи да се подвиг прошири са спремности да се уђе у борбу како би се сачувао свој идентитет (то је вредност апсолутног идентитета) на спремност да се у самој борби превлада страх од смрти, односно да се човек у борби понаша као човек. Сачувати људскост у борби је *погви праведности* који показује да се борба и не води да би се само преживело, већ се води у сфери вредности. Зато је битно да човек у борби остане праведан, а не да праведност у борби жртвује нагону за опстанак, тј. испољавању мржње према непријатељу који му је довео у питање биолошки опстанак.

Проширење смисла подвига на праведност у борби утиче тада и на проширење смисла стида. Живот у стиду сада није само нагонска жеља да се живи по сваку цену, жртвујући све друге вредности, пре свега идентитет. Сид сада изазива и предавање нагонској мржњи према непријатељу који прети нашем животу. Ако се предамо тој мржњи, онда ћемо починити злочине којих ћемо се касније стидети, а стидећемо их се зато што су ти злочини супротност идеји подвига, коме ваља посветити живот, и праведној борби да сачувамо властити идентитет. Подвиг од нас не тражи да мрзимо непријатеља и да према њему будемо звери јер се усудио да прети нашем биолошком животу. Подвиг од нас тражи да будемо људи и да останемо праведни током борбе, што значи да се боримо за наше вредности, а не само за наш биолошки живот.

Последица оваквог проширења појма подвига јесте концепт *чојства и јунаштва* који се развио у српској култури. Јунаштво је императив чувања себе од другог, односно чување биолошког живота. Али то јунаштво је ипак нечим ограничено. Ограничено је чојством, односно императивом човека да друге сачува од себе. Сачувати друге од себе значи сачувати друге од дивљања нагона за самоодржањем у нама самима. Уколико би тај нагон био неограничен, непријатеља не би требало само *поразити*, тј. отклонити опасност по свој живот и свој идентитет, већ га треба истребити јер би се само у том случају нагон за самоодржањем осећао сигурним. Концепт чојства и јунаштва сугерише управо то да непријатељ заслужује да се према њему понашамо као човек према човеку јер и он сам има могућност да дорасте до подвига. Српски концепт чојства и јунаштва није расистички у смислу да сугерише да само Срби могу да буду чојствени и нико други – он је универзалан у смислу да се српски однос према непријатељу креира на основу степена чојствености тог непријатеља. Непријатељ остаје непријатељ кога треба победити, али ако је непријатељ чојствен онда рат престаје да буде поље бесмисленог убијања и постаје простор слављења људског чојства, односно подвига над пуким биолошким нагоном самоодржања, будући да се непријатељи један према другом односе чојствено.

Овакво чојствено разумевања Косовског завета надилази историјске конкретности Завета зато што лествица вредности коју завет образује остаје у колективној свести Срба. Разуме се Први балкански рат 1912. године и повратак српске војске на Косово и на територију Старе Србије представљао је недвосмислено испуњење Завета у политичкој равни. Међутим, исто тако, Први балкански рат, као и онај Други, који се водио против Бугара, посведочио је како у српској колективној свести Завет више није обухватао само подвиг ступања у борбу, већ и подвиг начина борбе.

То нам је познато из књиге Драгише Васића *Карактер и менталитет једног поколења* (1919) у којој Васић инсистира на томе да српски војник у два балканска рата и Великом рату није мрзео своје непријетеље, него је остајао чојствен те да се по томе разликовао од бугарске војске. Важно је сагледати контекст настанка ове књиге. Она је реакција на Ле Боново неразликовање менталитета и карактера хришћанских народа на Балкану. Дакле, побуда Васићеве књиге није наметање теза о српској моралној супериорности да би се поражени непријатељ етички дисквалификовао. Васићева књига настаје из *одбрамбених* побуда зато што Ле Бон укида разлику између карактера и менталитета балканских народа, дакле, *њихових посебних идентитетских*, описујући их све заједно као дивље и нецивилизоване. Ево како Васић формулише Ле Бонов став: „У своме мишљењу о балканским народима г. Ле-Бон је непоколебљив. Ово је његово гледиште: О народе ове цивилизација се само очешала; она их није изменила. Њихови су наследни карактери непромењиви јер су стабилизовани и управљени религијским веровањима и расним мржњама. Ове расе се разликују религијом, језиком, аспирацијама и мржњама које су нарочито дубоке. Жестока мржња коју су мали балкански народи испољили против Турака последица је вековног угњетавања и она се манифестовала у бесној и дивљој освети угњетаваних према угњетачу. Ова наслеђена страст према Турцима била је жестока, али је она била још силнија између њих самих. Једном ослобођени од Турака, они се масакрирају без поштеде, тражећи да се увећају и пљачкајући и уништавајући своје суседе... Ропство турско беше, можда, политички режим најбоље прилагођен њиховом менталитету”.⁸

Васић у својој књизи показује зашто српска војска, па тако и српски народ, не може бити овако описан. Постоји огромна разлика између начина на који се бугарска војска понашала према српским цивилима⁹ и начина на који је српска војска третирала бугарске заробљенике и рањенике. Ево како тај однос описује Васић, уз очигледан, премда пригушен, бес према емпријски неутемељеним Ле Боновим генерализацијама: „Ако је когод хтео да у том погледу упозна Србе, најбоље би их упознао на Солунском фронту где се они већ више година налажаху ван отаџбине. Мрзети то

⁸ Драгиша Васић, *Карактер и менталитет једног поколења* (Нови Сад: 1919), XI-XII.

⁹ „Сви ужаси најстрашнијих периода људске историје, за које се мислило да се више неће повратити, живели су поново у оном делу Србије кроз који су прошли Бугари. Ту су се људи не само убијали, а жене силовале, него су биле примењене све врсте тортуре и практиковане су све врсте садизма почев од турског набијања на колац, па до канибалског печења на ватри – почев од силовања мајке у присуству кћери и кћери у присуству мајке, па до пуштања пса на жене и унакажавање полних органа”. *Исто*, 36.

је: имати урођену, необуздану, непомирљиву и смртну одвратност према некоме; а у јесен 1916. приликом српске офанзиве, земљаци г. Ле-Бона зграђаваху се гледајући како њихови савезници заробљеним бугарским војницима деле свој хлеб, често недовољан и за њих саме, и како ове благо и другарски распитују о местима кроз која пролажаху и о тамошњим приликама; мрзети, то је: са изразом дивљачког беса гледати омрзнутог, а истом приликом земљаци г. Ле-Бона беху очевици како се бугарски рањеници носе на мазгама пажљиво вођени од болничара, док поред њих малаксало корачаху српски рањеници, нимало лакше рањени од непријатељских".¹⁰

Мотив чуђења и зграђавања француских војника који Васић укључује у свој опис српског чојства сугерише *ексклузивношћ* тог чојства до кога српски војници дорастају ако се држе Завета, тј. ако идеју подвига прошире и на начин вођења борбе, а не само на спремност за борбу. Француским војницима је очигледно тако нешто било потпуно страни, Гиставу Ле Бону такође. Васићев полемички одговор Ле Бону јесте одјек Косовског боја на нивоу идеје, будући да Васић није био спреман да пристане на Ле Боново укидање српског националног идентитета преко његовог утапања у један заједнички, културно инфериорни балкански идентитет.

Један много шири, гласнији и судбоноснији одјек Завета од Васићеве књиге јесу демонстрације 27. марта 1941. године на којима се узвикивало *боље троб, него роб*, што је врло јасна језичка варијација на цитирано језгро Косовског завета. Тај узвик је истовремено и одговор демонстраната на понуду Хитлера на коју је Краљевина Југославија пристала потписујући приступање Тројном пакту у погребној атмосфери.

Спор за и против демонстрација који се данас води у српском друштву потпуно је легитиман. Мишљење по коме су демонстрације биле погрешне, јер су онемогућиле Србе да се извуку из Другог светског рата, као неутрална земља без огромних људских и политичких жртва које смо у том рату на крају доживели, полази од претпоставке да је Хитлерова понуда била коначна и непромењива. Међутим, оно што се заборавља јесте да у тренутку када непријатељу покажете да сте спремни да по сваку цену спасавате свој биолошки живот тада начин на који вас непријатељ перцепира не остаје исти онакав какав је био када сте добили понуду. Ви сада вредите мање јер сте показали своју слабост. Сем тога, треба узети у обзир и чињеницу да је геополитичка вредност Краљевине Југославије, а посебно њене српске компоненте, зависила ипак у доброј мери од постојања СССР-а. Да ли би Краљевина имала разлога да постоји у границама пре потписивања

¹⁰ Исто, 22.

Тројног пакта након евентуалне пропасти СССР-а на то питање нећемо добити одговор, али то не значи да не можемо да га поставимо.

Спор око корисности демонстрација 27. марта није само легитиман, већ и симптоматичан јер разоткрива дух времена у коме се данас размишља о тим демонстрацијама, али исто тако и о поштовању Завета који је надахнуо добар део људи који су тог дана демонстрирали на улицама Београда. Изостанак разумевања, па и довођење у питање смисла демонстрација, сугерише нам да наше доба није наклоњено Завету и заветној лествици вредности, те хуманистичкој и хришћанској традицији на коју се Завет ослања. То и јесте разлог зашто данас осећамо друштвену дезоријентацију која тражи да се поново промисли Завет. Да бисмо то учинили, морамо да сагледамо наше доба из перспективе Завета.

3

На почетку овог текста споменули смо велику дезоријентацију која карактерише наше доба. Појам дезоријентације омаж је Алану Бадјуу који га користи у својој занимљивој књизи *Значење Саркозија*. Опозиционо оријентисан према Саркозију, пре и после француских председничких избора 2007. године, Бадју објашњава Саркозијеву победу друштвеном дезоријентацијом. Бадју је поткрепљује чињеницом да је Саркози, одмах након избора, отишао на Малту у јахти једног свог пријатеља, милијардера.¹¹ Везу са богатством коју је политичка класа раније морала прикривати у име идеје политичке једнакости свих класа сада се показује отворено без страха да ће изазвати политичку штету. Идеја по којој политичка класа представља наставак олигархије, те да служи заправо њој, а не народу који јој даје демократски легитимитет, раније би изазвала скандал, док сада постаје прихваћена као нешто нормално. Зато изгледа као да је политички и друштвени систем изгубио моћ оријентације.

Мотив служења моћи, а не гласачима, Бадју користи да би извео једну опрезну паралелу. Наиме, он тврди да се кроз избор Саркозија у француско друштво провиди трансцендентални дух Петена, председника Вишијевске Француске, марионетске творевине која је настала након катастрофалног пораза у мају 1940. године од нацистичке Немачке. Бадју тврди да је Петен носилац става да „више треба да се плашимо рата, него пораза“ те да је „боље живети или макар преживети, него правити невоље“.¹²

¹¹ Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy* (London - New York: 2008), 27.

¹² *Ibid*, 15.

Иако Бадју, уверен сам, никада није чуо за Косовски завет, његово разумевање Петена је потпуно уклопљено у проблем лествице вредности коју Завет слави и оне коју излаже стиду. Петен симболизује биолошку лествицу вредности на којој голи живот заузима позицију највише вредности, што значи да треба избећи било какав облик борбе која би тај голи живот могла довести у питање. Цена тог избегавања борбе била је деполитизација, односно губитак политичког субјективитета и зато Француска под Петеном и није била независна држава. Насупрот Петену стоји Шарл де Гол, вођа француског покрета отпора. Наставком борбе против нацистичке Немачке Де Гол је са својом присташама изабрао вредност француског идентитета на коме се темељи политички субјективитет, а одбацио је покорности, односно живот у стиду. У Де Головом избору препознајемо верност заветној лествици вредности.

Бадју каже да је подршка Петену била масовнија од подршке Де Голу, што говори о томе да је француско друштво након пораза 1940. године углавном дало предност голом животу, насупрот борбе и подвига. Иако Бадју експлицитно каже да Саркози није Петен,¹³ аналогија је ипак јасна. Док је Петен служио Немце, Саркози служи „Јенки модел“ што значи „сервилност према моћнима, доминација за богате, напоран рад за сиромашне, систем надзирања за сваког...“.¹⁴ Пошто је Саркози добио изборе то значи да су се Французи сада демократски определили за биолошку лествицу вредности коју је поставио и Петен, а то је лествица на којој голи живот јесте највиша вредност. Саркози није творац те лествице, већ само њен политички репрезент.

Доминација лествице вредности у којој ништа није вредно стављања на коцку голог живота једна је од карактеристика *сћања Металополиса*. Мегалополис дефинишем као владавину антихуманистичке и антинационалне олигархије која дехомогенизује друштво и активно ради на промени идентитета народа, како би некадашњи идентитетски хомогени народ поделила на две касте: олигархијску, ону која влада, која упражњава транснационални идентитет и класу потчињених који су подељени на различите флуидне субнационалне, међусобно супротстављене идентитете како се никада не би могли ујединити у некадашњи Трећи сталеж и заједно извести револуцију против олигархијског „племства“.

Бадју је свакако пропустио да види да Саркози није фигура која заслужује да јој се посвети књига. Он је само један од извођача радова Мегалополиса. Тема Бадјуове књиге није требало да буде Саркози, већ сам

¹³ *Ibid*, 77.

¹⁴ *Ibid*, 16.

Мегалополис. Саркозијев неуспех на председничким изборима 2012. године није био последица неке успешне ре-оријентације која је наступила након времена дезоријентације. И након Саркозија Мегалополис наставља да обликује свест популације, прилагођавајући је својој неофеудалној, антихуманистичкој владавини. Временом се промена свести само радикализује, а дезоријентација увећава.

Знак увећавања дезоријентације јесте постепено укидање одговарајуће алиби реторике. Примера ради, Бадју пише како је Петен морао да се позива на национални идентитет како би прикрио потпуну сервилност нацистичкој Немачкој, тиме је желео да створи утисак да Француска и даље има неки суверенитет,¹⁵ што, разуме се, није било тачно. Међутим, ова национална реторика говори да се половином прошлог века још увек морао стварати привид неугрожености идентитета људи који су изабрали голи живот уместо тог истог идентитета.

Сада та национална реторика више није потребна. Анализа биографије Емануела Макрона, актуелног председника Француске, јасно показује његову везу са банкарском олигархијом,¹⁶ а у том светлу постаје занимљива да је подршку за своју кандидатуру добио од партије коју је сам основао годину дана пре председничких избора 2017. године, на којима је учествовао као дефакто самостални кандидат, а не као кандидат неке од традиционалних француских политичких партија. Ако је Бадју сматрао да је скандал то што се Саркози 2007. одмах укрцао на јахту свог пријатеља милијардера, јер указује на нескривену везу између политичке и економске елите, онда је Макрон само метастазирање тог процеса. Макрон, наиме, сведочи да је потчињеност политичке класе олигархији постала толико очигледна, толико јасна и толико нормална да је више нема потребе маскирати фасадом постојећих политичких партија. Олигархија може сама ступити у политичко поље преко свог директног репрезента.

Порекло Макронове политичке појаве и успеха објашњава његову изјаву у Лиону, коју је дао између првог и другог круга председничких избора, 2017. године, на којима је први пут био изабран за председника Француске. Макрон је тада изјавио да не постоји француска култура, већ само култура у Француској.¹⁷ Његова изјава не може бити схваћена другачије него као

¹⁵ *Ibid.*, 77.

¹⁶ Одредница „Emanuel Macron” на Википедији: [https://sr.wikipedia.org/wiki/Емануел Макрон](https://sr.wikipedia.org/wiki/Емануел_Макрон), приступљено 11.09.2022.

¹⁷ Par Yves Jégo, „Emmanuel Macron et le reniement de la culture française”, *Le Figaro*, 06.02.2017. <https://www.lefigaro.fr/vox/politique/2017/02/06/31001-20170206ARTFIG00209->

укидање француског националног идентитета у име различитих идентитета у Француској. Па ипак, Макрон је добио изборе и постао је председник Француске. То нам говори да се већина Француза није успротивила укидању свог националног идентитета чиме је потврдила да је процес неолибералне промене свести народа толико одмакао да вероватно више не може да буде промењен. Од националне државе изгледа као да је Француска збиља постала друштво које одликује мултикултурална ситуација „која почива на следећим претпоставкама: хронолошки и просторни суживот целине или дела култура који нису толико у додиру, колико су постављење једне поред друге”.¹⁸ Другим речима, овде се француски народ распада на различите културе лишене свог политичког субјективитета, које егзистирају једна поред друге као једна мањина поред друге мањине, што упућује на изостанак комуникације и имплицитну затегнутост између њих. Те културе могу да се боре међусобно за привилегије, али не и за власт јер им је власт постала недоступна. Власт припада олигархији која влада преко национално обезличених особа, верних пре свега њој, а не народу или мањинама из којих потичу. То значи да позиције у власти, која се поставља између олигархије и различитих мањинских култура, заузимају људи који немају за кога да начине подвиг јер немају никог ближњег. Ближњи су се распали на заједницу оних који мисле само на себе и своје нагоне и који зато не могу да цене подвиг. Тако власт има једино себе, што значи своје нагоне, па власт постаје начин задовољавања нагона, а не вођење политике, односно испољавање подвига који ће једна заједница памтити и коме ће се дивити.

На овом месту можемо се питати какав нас свет очекује у будућности уколико би Мегалополис људе дресирао тако да прихвате живот у стиду, а одрекну се смрти у подвигу. Као што овај текст показује, иза ове језгровите формулације стоји заправо избор између две лествице вредности. Косовски завет афирмише духовну лествицу вредности на чијем се врху налази подвиг, што значи моћ човека да превлада страх од смрти и своје нагоне те тако сачува свој идентитет, али и могућност деловања у свету у име заједнице којој припада. Мегалополис афирмише биолошку лествицу вредности на чијем се врху налази голи живот, што значи усамљеничко предавање нагону за самоодржањем и свим осталим нагонима. То је деполитизован живот у коме се јединка одриче подвига и политичког деловања у свету. У замену за одрицање од подвига добија дозволу да се неометано предаје

emmanuel-macron-et-le-reniement-de-la-culture-francaise.php, приступљено 11.09.2022.

¹⁸ Данијел Анри Пажо, „Од мултикултурализма до интеркултуралности”, у: *Сусрет култура – зборник култура*, ур. Љиљана Суботић (Нови Сад: 2006), 27.

различитим биолошким нагонима, у замену за одрицање од деловања у свету она своју вредност гради на статусним симболима трошења.

Разуме се, компарацију ове две лествице вредности немогуће је направити јер им недостаје заједнички члан. Оно што, међутим, можемо да урадимо јесте да у савременом свету пронађемо аутентичне догађаје који могу бити објашњени избором лествице вредности коју су људи учинили. Није случајно што ће се кроз такве догађаје структурно поновити ситуација у којој је створен Косовски завет, а то значи у којој се људи опредељују за једну или другу лествицу вредности, тј. за подвиг борбе или за живот у стиду.

4

На сајту РТ-а, 17. октобра 2021. године, објављења је вест из Филадельфије која на први поглед има само локални карактер и значај, па није јасно зашто би се једна глобална медијска кућа коју финансира Руска Федерација заинтересовала за њу. Па ипак, реперкусије догађаја су, као што ћемо видети, огромне. Вест говори о човеку који је у препуном вагону приградске жељезнице силовао једну жену, а да жртви не само да нико од путника није притекао у помоћ, већ није позвао ни полицију.¹⁹ Није тешко погодити равнодушност путника према силовању жене. Дакле, замислите да се пред вашим очима одвија сцена силовања, а да нити ви, нити било ко од људи у вашој близини не устаје да помогне жртви. Потпуно је небитно да ли су путници скретали поглед – што би говорило да су у себи још увек осећали неки стид што не реагују – или су мирно посматрали догађај, који за њих и није никакав догађај. Та разлика не игра никакву улогу. Оно што игра улогу зашто се РТ заинтересовала за ову вест јесте да догађај у вагону приградског воза за Филадельфију разоткрива реалне последице програмирања људске свести да прихвати лествицу вредности на чијем би се врху нашли голи живот и слободно испуњавање нагона. И заиста прихватање те лествице вредности јесте оно што спаја напасника који је силовао жену и путнике који нису разговали, само што је код њега на делу била жеља да испуни сексуални нагон, а код њих жеља да по сваку цену осигурају своје животе тако што неће предузети ни најмањи ризик који би напасника окренуо против њих. Зато се нико није осмелио да позове полицију. Укратко речено, у ситуацији када су се симболички опредељивали за Завет, а то би значило да учине подвиг,

¹⁹ „Man arrested for allegedly raping woman on commuter train in Philadelphia as other passengers watched, did nothing”, RT, 17.10.2021. <https://www.rt.com/usa/537695-woman-raped-on-crowded-train/>, приступљено 11.09.2022.

превазиђу страх од смрти и помогну жени, или против њега, путници су се определили против. Седели су мирно, док је напасник силовао жену.

Сада можемо доћи до једног изненађујећег закључка. Одрицање од Завета није само одрицање од једног националног идентитета или од подвига као смисла живота. То је одрицање и од сопствене људскости. Фаворизовање биолошке лествице вредности нужно води ка урушавању разлике између човека и животиње. Оно што човека разликује од животиње јесте управо могућност да се својом вољом дистанцира у односу на нагон. Хуманистички концепт човека који гради себе уместо што се препушта нагонима наслања се на хришћански и антички идеал који такође вреднује човека на основу његове моћи да управља својим нагонима, тј. да сам одлучује у којој мери и у којим контекстима ће да им се препушта. Самим тим, онај који увек повлађује својим нагонима (јер не види никакав разлог да им било када не повлађује) и ко такво повлађивање види као своју слободу, тај се дистанцира и од саме фигуре човека, од онога што га есенцијално чини човеком. Биолошка лествица на чијем се врху налази вредност голог живота води нас тако до света у коме ће људи у сфери идеја бити претворени у животиње неспособне да одоле својим нагонима, па ће самим тим бити подложни и радикалној дресури. Бивши човек, а садашња човеко-животиња понашаће се онако како га буду дресирали да се понаша кроз систем казне и награде, дакле путем разликовања нелагодности и угођаја, што значи да специфично људске вредности неће више имати никакав утицај на његово понашање. Свака од таквих човеко-животиња биће усамљена у суочавању са Мегалополисом јер неће постојати никаква вредност већа од њихових индивидуалних голих живота, која би могла да их окупи, уједини и изведе у поље деловања насупрот Мегалополису.

Ове напомене објашњавају понашање путника у возу поред којих је напасник могао мирно да силује жену, без бриге да ће неко од присутних да га у том испуњавању сексуалног нагона омете или спречи. Осећање да се пред њима дешава неправда, односно да једна жена невинно страда није могло путнике да покрене на акцију зато што прихватање биолошке лествице вредности искључује било какву вредност појмова као што су правда или истина. Пошто су прихватили биолошку лествицу вредности људи који су гледали силовање нису били спремни за подвиг јер није било вредности у име које би тај подвиг начинили.

То нас доводи до следеће чињенице: биолошка лествица вредности укида осећање заједнице. Иако су делили исти простор, путници у вагону нису чинили никакву заједницу. Они су, просто речено, били и остали збир јединки које не могу да делују заједно, осим ако нису инструиране од стране неке директне

моћи. Таква радикална појединачност сваког од путника није случајна. Она је последица промене свести коју је извршио Мегалополис. Пошто је власт Мегалополиса тиранска, свест популације се активно мења тако да она не буде у стању да се ослободи тираније. То значи да популацију треба поделити на јединке између којих не постоји никакав однос поверења и заједништва.²⁰ Сцена у возу, коју сам описао, показује последице такве промене свести у којој више не постоји никакав ослонац могућег заједништва, осим ако се то заједништво не схвати негативно. Сви се слажемо да између нас не постоји никаква веза.

5

Постоје, дакле, две лествице вредности. Прва је *духовна* или *завешна* по којој је смисао човековог живота у праведном подвигу којим човек успоставља власт над својим нагонима, постаје део заједнице ближњих и делотворни јунак сопствене будућности, чувар свог идентитета и права да буде оно што јесте. Друга је *биолошка* по којој је смисао човековог живота у чувању голог живота, односно испуњавању нагона зарад којих се жртвују све остале вредности (идентитет, правда), па чак и статус човека: јединка остаје усамљена и деполитизована, без сопствене будућности.

Принципи либерализма би налагали да људи сами изаберу којој би се лествици вредности приклонили. Међутим, живимо у доба Мегалополиса који нема никакве везе са либерализмом. Он активно мења свест популације како би она прихватила биолошке лествице вредности. На тај начин Мегалополис осигурава своју олигархијску тираниду, а највећи део популације, за сада на плану идеје, поистовећује са животињама.²¹ Промена

²⁰ Аристотел овако класификује методе одржавања тираниде: „Svi ti metodi mogu se, ukratko, klasirati u tri klase jer je cilj tiranide trostruk: prvo učiniti podanike poniznim, jer niske duše nikada nisu sposobne za zaveru. Drugo, posejati nepoverenje među građane jer tiranide neće pasti pre nego što građani steknu poverenje jedni u druge. Stoga, tirani progone plemenite ljude, jer su neprijatelji njihove vlasti ne samo zato što nisu u stanju da se pokoravaju despotskoj vlasti, već i zato što imaju poverenje u sebe same i stiču poverenje drugih ljudi i zato što nisu sposobni da izdaju ni sebe ni druge. Treći cilj tiranide je oslabiti građane i oduzeti im mogućnost za neki od poduhvata jer niko ne preduzima ono što je nemoguće, pa prema tome ni rušenje tiranide, ako nema moći da je sruši”. Аристотел, *Politika*, прев. Михаило Ђурић (Београд: 2003), 160–161.

²¹ Поистовећивање човека и животиње имплицира се, врло јасно, у Хараријевом бестселеру *Homo Deus*: „Nijedno istraživanje naše božanske budućnosti ne sme da zanemari našu životinjsku prošlost, niti naše odnose prema drugim životinjama – zato što su odnosi između ljudi i životinja najbolji model koji imamo za buduće odnose između superljudi i ljudi”. Јувал Ноа Харари, *Homo Deus*, прев. Татјана Бижић (Београд: 2018), 90.

свести се не дешава на насилан начин, кроз јасну опозицију две лествице вредности, напротив, Мегалополис замагљује разлику између заветне и биолошке лествице вредности, као што прикрива и крајње последице одустајања од заветне лествице вредности и демонтаже идентитета. Он истиче императив испуњавања нагона и негирања подвига као нешто нормално, здраворазумско, па у оптици Мегалополиса испуњавање нагона није усмерено против било којих других вредности. Људи се изјашњавају као хедонисти, гласно говоре да ни за шта не би дали свој живот (пре него што их ико за шта пита или нешто тражи од њих) или понављају да је живот само један, чиме желе да сугеришу да је у њему све дозвољено. Загледа ни у своје нагоне као у једину стварност, ти људи не само да нису свесни крајњих импликација својих речи, него нису свесни чега се тим речима све одричу. На крају, они неприметно замењују реални свет виртуелним, утопијским у коме се никада неће поставити питање првенства нагона у односу на подвиг. Они почињу да личе на наивне људе који кроз свет иду затворених очију. Зато нико од њих никада неће ни видети како напасник силује неку беспомоћну жену, ма колико се то близу њих догађало. За разлику од слепих људи који компензују недостатак вида другим чулима и штапом којим напипавају реални свет јер се света и даље плаше, ови наивни људи, чијом је свешћу Мегалополис у потпуности овладао, *огдијају* да виде свет зато што су уверени да ће се за њих у том свету побринути онај коме се поковавају.

Тако се питање разлике заветне и биолошке лествице вредности на крају претвара у питање перцепције света, начина на који га видимо односно желе да га видимо. У унутрашњости Мегалополиса постоји само утопијски свет који замењује реалност. Међутим, Мегалополис још увек није свемоћан, што значи да постоји и његова граница. И та граница је веома важна зато што се са тог простора, са простора границе, још увек може сагледати свет онакав какав збиља јесте.

Република Српска је једна таква географска, историјска и политичка граница. Најпре, ако се обрати пажња на њену карту, видимо да Република Српска готово да не поседује територијалну дубину. Она као да је саздана од једне продужене границе. Друго, Република Српска је настала као последица једног крвавог разграничења, што је била жалосна, али исто тако и логична последица желе већег дела југословенских народа да више не живе у заједничкој земљи. Најзад, у политичком смислу, народ је створио Републику Српску како би ограничио моћ других народа над њим самим.

Република Српска посредује модалитет живота који називамо животом на граници. Овај модалитет живота карактерише непрекидно политичко

суочавање припадника различитих народа. За разлику од Мегалополиса, где различити народи живе као мањине, као робови различитих националности лишени политичког субјективитета, народи који живе на граници јесу политички субјекти у међусобном додиру. Разуме се, народи који се додирују на граници не морају да буду у стању вечног рата. Они могу да сарађују у доба када напетост између њих опадне или када политички интереси фаворизују ту сарадњу, али сама њихова политичка субјективност оставља могућност рата тако да сам рат представља такорећи подсвест њихове историјске егзистенције. Док робови Мегалополиса, који бораве у сферама утопије, траже да рата не буде, као да је питање рата или мира икада зависило од жеље робова, или не примећују његове назнаке, или чак његову реалност, попут оних путника у вагону који нису приметили силовање, људи који живе на граници не желе рат, али су свесни могућности да се он догоди.

Ово свесно присуство могућности рата утиче на људе, припаднике народа који су у додиру. Сваки појединац осећа претњу која није само индивидуална, већ је национална, колективна јер на граници постоји јасна свест да лична судбина зависи од колективне судбине. Самим тим сународници нису више, као у Мегалополису, безлични други, који постоје само утолико што помоћу њих задовољавамо своје нагоне. На граници сународници постају ближњи зато што је претња која се осећа заједничка. Та претња структурно подсећа на ситуацију у којој се нашао кнез Лазар, а то значи да претња не постоји само на политичкој равни, него и на равни идентитета. Уколико користимо термине Арнолда Тојнбија, та претња има статус јединственог сусрета са Странцем²² који прети заједници уништењем – не само политичким, већ и идентитетским. Да би заједница преживела, по Тојнбију, она треба да пред тим притиском развије своје стваралачке могућности како би превладала претњу. Развијање стваралачких могућности заједнице одвија се истовремено и у колективној сфери, али и у личној сфери у којој се индивидуални напредак или усавршавање у било којој области свесно доводи у везу са опстанком заједнице.

Из Тојнбијевог концепта јединственог сусрета можемо да наслутимо какву корист Република Српска може да извуче из своје граничне позиције. Развијање стваралачких могућности заједнице, њено јачање у сфери колектива и сфери појединца одговара увећању моћи да се делује у свету. Онај ко жели да преживи у свету мора да прихвати заветне лествице вредности која негује подвиг, а то значи дистанцирање од испуњавања

²² Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, прев. др Ђурица Крстић (Београд: 2002), 62.

нагона у корист увећања моћи да се делује у свету. Република Српска, услед своје граничне позиције, има ту могућност да боље разуме Косовски завет и да прихвати заветну лествицу вредности јер интензивније осећа политичку претњу. Самим тим Република Српска се отворено суочава и са Мегалополисом који тежи да укине заветну лествицу вредности и да нас све претвори у робове који ће бити задовољни ако у животу могу да задовоље своје биолошке нагоне. Зато рат, који имплицитно прети Републици Српској у сфери односа са Мегалополисом, постаје очигледан и присутан као реална могућност. Мегалополис ће са своје стране покушати да ослаби вредност границе у Републици Српској, што значи да ће настојати да наведе њено становништво да напусти границу и повуче се у унутрашњост Мегалополиса те тако прихвати биолошку лествицу вредности. Република Српска ће насупрот томе морати да развије системски начин промовисања вредности границе и завете лествице вредности како би одбранила своје становништво од моћи Мегалополиса.

Уколико у томе успе, Република Српска неће само потрајати, него ће пружити и један могући образац борбе против Мегалополиса.

ЛИТЕРАТУРА

- Aristotel. *Politika*. Prev. Mihailo Đurić. Beograd: 2003.
- Badiou, Alain. *The Meaning of Sarkozy*. London - New York: 2008.
- Бањски, Данило. „Слово о светом кнезу Лазару”. У: *Стара српска поезија, записи, напisi и аргенте*. Прир. Томислав Јовановић, 87–91. Нови Сад: 2013.
- Vasić, Dragiša. *Karakter i mentalitet jednog pokolenja*. Novi Sad: 1919.
- Jégo, Par Yves. „Emmanuel Macron et le reniement de la culture française”, *Le Figaro*, <https://www.lefigaro.fr/vox/politique/2017/02/06/31001-20170206AR-TFIG00209-emmanuel-macron-et-le-reniement-de-la-culture-francaise.php>.
- Lukač, Đerđ. *Teorija romana*. Prev. dr Kasim Prohić. Sarajevo: 1968.
- Mirandola, Piko dela. *Govor o dostojanstvu čoveka*. Prev. Sinan Gudžević, Beograd: 1994.
- Пажо, Данијел Анри. „Од мултикултурализма до интеркултуралности”, У: *Сусреш култура – зборник култура*. Ур. Љиљана Суботић, 23–30. Нови Сад: 2006.
- Platon. *Država*. Prev. dr Albin Vilhar, dr Branko Pavlović. Beograd: 2002.
- Тојнби, Арнолд. *Проучавање историје*. Прев. др Ђурица Крстић, Београд - Подгорица: 2002.
- Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*. Београд: 2009.
- Narari, Juval Noa. *Homo Deus*. Prev. Tatjana Bižić. Beograd: 2018.
- Šmit, Karl. *Norma i odluka*. Prev. Danilo Basta. Beograd: 2001.