



Факултет педагошких наука
Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

Ружица Петровић

**ФИЛОЗОФСКИ ОГЛЕДИ
О ЉУДСКОЈ ПРИРОДИ И ОБРАЗОВАЊУ**



Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу
Јагодина

Ружица Ж. Петровић

**ФИЛОЗОФСКИ ОГЛЕДИ
О ЉУДСКОЈ ПРИРОДИ И ОБРАЗОВАЊУ**



Јагодина
2024

Издавач

Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу
Милана Мијалковића 14, Јагодина

За издавача

Проф. др Виолета Јовановић

Уредник

Проф. др Јелена Старчевић

Рецензенти

Проф. др Весна Трифуновић
Доц. др Ненад Стевановић

Лектура и коректура

Мср Марија Ђорђевић

Технички уредник

Владан Димитријевић

Дизајн корица

Проф. Слободан Штегић

Штампа

Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу
Јагодина

Тираж

50

ISBN 978-86-7604-237-1

Наставно-научно веће Факултета педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина, одобрило је објављивање овог приручника одлуком број 01-2676/1 од 23. 7. 2024. године.

© Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	5
ПОЉСКЕ УЧИОНИЦЕ — ПРВИ РЕАЛИЗОВАНИ ПРОЈЕКАТ ЕКОЛОШКЕ ШКОЛЕ У СРБИЈИ	7
ОСЛОБАЂАЈУЋА СНАГА ИГРЕ	15
ТАЛЕНАТ – ГЕНИЈАЛНОСТ – СВЕТОСТ У ФИЛОЗОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА	21
ЕТИКА ОБРАЗОВАЊА КАО ПРАКСА МУДРОГ ЖИВОТА	29
ФИЛОЗОФСКИ ПРИСТУП У ТУМАЧЕЊУ ЈЕРОТИЋЕВОГ РАЗУМЕВАЊА ПОЈМА НАПРЕДОВАЊА У ПРАВОСЛАВЉУ	37
ПАРАДОКСАЛНИ АСПЕКТИ СМРТИ	44
АКАДЕМСКО ПОСТУПАЊЕ ИЗ ДИСКУРСА ЕТИЧКИХ ТЕОРИЈА	50
ЕТИЧКИ КОДЕКС И МОРАЛНИ ИНТЕГРИТЕТ УНИВЕРЗИТЕТСКИХ НАСТАВНИКА	61
САМОЋА И СТВАРАЊЕ	71
БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ	78
ЛИТЕРАТУРА	79
SUMMARIES	87
БЕЛЕШКА О АУТОРУ	93

ПРЕДГОВОР

Приручник под називом *Филозофски огледи о људској природи и образовању* представља збирку радова насталих, углавном, у последњих пет година. Радови су ауторски, осим једног, и сви су у публикавању финансијски подржани од Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије.

Полазећи од става да познавање људске природе чини претпоставку утемељења ваљаних образовних постулата, актуализоване су теме које обрађују и повезују антрополошке и образовне феномене. Основна намера била је да се студентима који у оквиру програма студија изучавају предмет Филозофија образовања и васпитања омогући истраживачки сусрет са темама које нису заступљене у уџбеничкој литератури. Приручник треба да послужи као додатни материјал за продубљеније проучавање и деликатнији приступ питањима која се односе на феномен људског напредовања, односа самоће и стварања, слободе и игре, образовног и моралног интегритета наставника, као и на улогу филозофије у остварењу праксе мудрог живота.

Захваљујем рецензентима на научној оцени рукописа и Факултету педагошких наука у Јагодини на финансирању објављивања приручника.

У Панчеву
17. 6. 2024.

Ауторка

ПОЉСКЕ УЧИОНИЦЕ — ПРВИ РЕАЛИЗОВАНИ ПРОЈЕКАТ ЕКОЛОШКЕ ШКОЛЕ У СРБИЈИ

Промене у систему савременог образовања у погледу амбијента у коме се изводи настава усмерене су на измене које у оквиру затвореног простора обухватају: а) нова архитектонска решења учионица; б) редизајнирање намештаја и наставних средстава и в) високу техничко-технолошку опремљеност учионица. Међутим, све је више идеја које су усмерене на пројектовање и реализацију наставе у оквиру отвореног простора. Овакви начини рада нису били страни досадашњој образовној пракси, од античких филозофских школа у којима се мудрост стицала кроз Сократове дијалоге на вежбаљима, у сеновитом хладу платана Платонове Академије, у цветном врту Епикурове школе, испод насликаног трема стоичара, преко „школа у слободној природи” у Немачкој, Енглеској и Холандији почетком 20. века, све до данашњих школа и летњих кампова у природи. Овај текст има за циљ да на дескриптивно-аналитички начин прикаже и реafirмише идеју организовања наставе у природном амбијенту и то не само повремено већ и стално, и да у контексту досадашњих решења тог питања, како традиционалних тако и актуелних, истакне а) аутентичност; б) оригиналност; в) примењивост и г) вишеструку – здравствену, васпитну, креативну и еколошку вредност пројекта „уређених пољских учионица” Сретена Ацића у Мушкој учитељској школи у Јагодини.

Увод

Предмет овог рада јесте актуализација доприноса С. Ацића (1856–1933) у конципирању и практичној конкретизацији идеје пољских учионица. Његова констатација у *Предговору* првом издању књиге *Пољска учионица – хигијенско педагошка установа* да Мушкој учитељској школи у Јагодини „припада светски приоритет по питању уређених пољских учионица” (1924г; 1998 :6) била је потпуно тачна и важила је не само за време у коме је зачета почетком прошлог века, већ је и до данас остала на снази. Циљ овог рада јесте да покаже темељност и озбиљност како у идејном пројектовању, тако и у планској реализацији и употреби пољских учионица. Тежиште истраживања концентрисано је на аналитичко-дескриптивни приказ Ацићевог приступа

у осмишљавању, формирању и изградњи учионица у слободном, отвореном природном окружењу, ван затвореног школског простора. Спис који је Ацић посветио овој тематици као и историјско-искуствене чињенице и данас сведоче и потврђују величину његове замисли која је, за остварење, захтевала висок ниво знања из ботанике, медицине, педагогије и других наука, познавање потребних практичних вештина и надасве велики труд и истрајност са високом свешћу и очекивањем да ће се новим амбијенталним условима наставног рада остварити велика добробит за омладину, учитеље и народ у целини. Њихов значај Ацић је сагледао пре свега кроз здравствени фактор, тј. телесни и душевни развој и јачање, али и кроз остале важне функције: педагошку, етичку, естетичку, социјалну и еколошку.

Антропоеколошки разлози уређења учионица на отвореном

Криза западне европске културе коју су почетком 20. века најавили велики мислиоци захватила је не само духовно-морални план, већ се пренела и на еколошки. Све већи развој природно-математичких наука и технификација њихових знања допринели су томе да се нововековна крилатица *Знање је моћ* претвори у тежњу за потпуним овладавањем природом. Тиме је антички филозофски узор доброг живота као живота који је усклађен са природом и који се темељи на доживљају и свести о органској повезаности људског и космичког света замењен перцепцијом природе као објекта којим треба завладати и који треба потчинити. Имајући у виду такав однос према природи, Ацић је забележио: „Данашњи човек нема више разумевања за природу, ни поштовања према природи, ни обраћања природи, нити исчекивања благодати од природе, иако је човек сав од природе и у природи” (1924г; 1998 :16).

На трагу дубоког сазнања о човековој исконској повезаности са природом и увиђања опасности од појаве отуђења од ње, Ацић је визионарски антиципирао потпуно нов модел простора наставног рада који је задовољавао највише здравствене, педагошке и еколошке захтеве квалитетног образовања и то не само ондашњег времена, већ засигурно и садашњег и будућег¹.

¹ Учитељска школа представљала је у оно време савремени тип школе са интернатом за ученике и низом нових садржаја који су организовани у једну целину коју су чинили: школски парк, летње учионице, школске радионице, школска болница и апотека, летње купатило за ђаке, пољопривредно огледно и инструктивно добро. У главној згради се налазило 16 учионица, просторије за кабинете, канцеларије, сале, а на спрату спаваонице за ученике, соба за васпитаче, умиваоница са санитарним чвором. У посебној згради била је смештена трпезарија, економат, кухиња, перионица, магацин и остали пратећи објекти. У оквиру школског комплекса налазио се и стан за управитеља са осам одељења (pefja.kg.ac.rs/uciteljska-skola).

Зато је реafirмација његових идеја о извођењу наставе у посебно осмишљеним и конструисаним учионицама у природи, у простору око школске зграде и њихова практична примена, покушај вредан пажње како просветне тако и шире јавности. Тиме би се Ацићева мисија омасовљена пољских учионица по целој Србији, започета пре више од једног века, а прекинута Великим ратом, могла наставити данас као пројекат иновативног и престижног модела еколошки уређеног школског окружења. Сви разлози за увођење учионица које је Ацић имао у виду и данас имају своју оправданост, с тим што је она вишеструко увећана. Наиме, савремена цивилизација у којој доминира технички и технолошки развој омогућила је боље услове рада у школском простору који подразумевају квалитетнију градњу, адекватна архитектонска решења, добру опремљеност учионица дидактичким средствима, богатији библиотечки фонд, информатичке учионице, физкултурне сале. Али, целокупан процес наставе одвија се углавном у затвореном простору, а ако узмемо у обзир и програме целодневног боравак деце у школи, онда је он и временски много дужи него раније. Уколико томе додамо чињеницу да се после школских часова боравак деце наставља у затвореном простору у кући, уз активности које такође захтевају седећи положај – израда домаћих задатака, рад на рачунару и сл., онда су то већ довољни разлози за забринутост за физичко и душевно здравље деце и омладине.

Ацићеве васпитне постулати

За разумевање плана и решења за изградњу и употребу пољских учионица неопходно је упознати се са основним педагошким идејама С. Ацића, тј. његовим разумевањем феномена васпитања и његовом улогом у физичком, менталном и интелектуалном развоју и јачању како васпитаника тако и васпитача. Темељно полазиште просветног рада С. Ацића заснива се на тези да сваки организам има способност да се развије и усаврши и да тај процес зависи с једне стране од природних услова, тј. индивидуалног урођеног потенцијала и затеченог природног окружења, а с друге стране од вештачких услова, тј. утицаја социјалних фактора – породице, школе и друштва (Ацић 1998а: 3; 1892а). Међутим, као и Џ. Лок (John Locke 1632–1704), који сматра да је мало људи који су саздани тако да још од рођења теже снагом своје природе свему ономе што је изванредно (Лок 1950: 19), тако је и С. Ацић пошао од тога да је ретка људска индивидуа која је способна да развије властити потенцијал искључиво ослонцем на сопствене снаге. Стога је моћ васпитног утицаја сматрао релевантним фактором не само у побољшању социјалне интеракције, већ и у развоју урођеног потенцијала на начин да добре телесне и душевне особине јачају, а лоше закржљавају (Парлић-Божовић 2007). Добрим васпитањем може се постићи да се природно слаб телесни склоп физичким вежбањем, бораваком на свежем ваздуху,

дисциплинованим начином живота побољша и да се исто тако интелектуално слабији потенцијал подстакне на развој, вежбама мишљења, менталне пажње и памћења. Са оваквим ставом о вредности васпитања Ацић је био на трагу Русоове (Jean-Jacques Rousseau 1712–1778) мисли да све што нам недостаје при нашем рођењу и што нам је потребно кад одрастемо даје нам васпитање и образовање (Русо 1989: 9).

На питање са каквим се особинама данас рађа већина деце у Српству и какво је васпитање Ацић на основу искуствених резултата одговара да су нам телесне и умне особине као и способност за моралним развитком осредњи, да се породице не разумеју много у разумно васпитање, а да држава не зна шта ће пре да преуређује и поправља са врло малим материјалним средствима која има на располагању (1998б: 10; 1909б). Имајући овакво стање у виду Ацић је био уверен да се васпитање може унапредити и усавршити брижљивим, подесним и паметним деловањем, пре свега учитеља, те да је од свих дужности човекових најузвишенија, најугледнија и најопштија васпитачка (1998в; 1924в). А један од разлога тако високог уздизања ове дужности Ацић препознаје и у Спенсеровој (Herbert Spencer 1820–1903) мисли коју узима за мото свог дела *Васпитачеве забелешке*: „Васпитачки је посао божански – њиме се стварају људи. Њиме се васпитач приближава Богу – јер њиме преображава и усавршава свет” (Спенсер 1912: 14).

Школе у природи – историјски контекст

Ацић је прихватио и унапредио најбоље педагошке идеје свога доба. Као прави научник, истраживач и учитељ, он их није само еклектички примао и примењивао, већ их је на аутентичан начин даље развијао користећи своја богата знања, искуства и вештине. Полазећи од става да просветни рад треба да обухвати не само теоретска знања из педагогије, медицине, психологије, логике и етике, већ и практичне вештине, он се трудио да његов програм рада буде такав да се будући учитељи оспособљавају како за стручан рад тако и за многа практична умећа. У складу са тим он је на површини од 10,5 ха формирао огледно и инструктивно пољопривредно добро за „ученичка вежбања” и „пољске учионице” за наставни рад, чиме се стекао важан услов за остварење још једне његове идеје зачете у време када је био ђак Учитељске школе. Наиме, већ тада је, како у *Предговору дела Пољске учионице* пише, „лебдео идеал да као учитељ Народне школе удеси згодно местанце, где ће поучавати своје ђачиће, у топлије доба године у зеленилу, у слободној природи изван загушљивих, зиданих школских учионица” (Ацић 1998г: 3). Овакав амбијент рада на отвореном није био непознат дотадашњој образовној пракси – од античких филозофских школа у којима се образовање стицало кроз Сократове дијалоге на вежбалиштима, у сеновитом хладу платана Платонове

Академије, у цветном врту Епикурове школе, испод насликаног трема стоичара, преко „школа у слободној природи” крајем 19. и почетком 20. века, све до данашњих школа и летњих кампова у природи.

Са идејом и реализацијом отворених школа Ацић се сусрео на филозофско-педагошким студијама у Бечу и Лајпцигу, да би 1898. године, боравком у Шведској и Норвешкој, наишао на „скоро остварен идеал”. Наиме, у то време отварају се многе школе под називом *школе у слободној природи, деца ја оћоравилишћиа за слабуњаву децу, шумске школе, сунчане школе, школе на чистом ваздуху, лећње радне колоније*. Такве школе формирају се у Великој Британији (1889), САД (1898), Белгији (1904), Италији и Француској (1907), Мађарској (1910). Њихово отварање и рад подржавали су лекари, педагози, психолози, учитељи који су свој ангажман и позитиван став потврдили кроз учешће на три конгреса: у Паризу (1922), Бриселу (1931) и ХанOVERу (1936). На конгресима су дати општи предлози принципа и метода рада школа у природи, што је требало да послужи као подлога за реформу тадашњег школства. Заједничко обележје свих ових школа била је њихова намена – за децу нарушеног здравља, са сметњама у развоју, ослабљеним видом или слухом и њихова лоцираност у периферним, шумовитим деловима града.

Треба поменути и већи број отворених школа подигнутих у Холандији (1928), Француској (1935), Данској (1938), Енглеској, на начин који је подразумевао нову архитектонску структуру, тј. учионице отворено-затвореног типа са великим прозорима којима се остварује широка доступност отвореног, осунчаног простора, са системом грејања који омогућава рад са отвореним прозорима и на хладном времену. Овакав тип учионица постоји и данас са савременим и врло иновативним архитектонским решењима прилагођеним високим захтевима образовног рада, који подржава Међународни комитет за васпитање у слободној природи са седиштем у Бриселу (Dudek 2000: 27).

Међутим, оно што Ацићев концепт пољских учионица чини оригиналним јесте њихова намена здравој деци, у окружењу школе на удаљености од највише 200 м, са одвијањем редовне теоретске и огледне наставе из готово свих предмета, са специјално конструисаним незиданим, зеленим простором за различит број ученика и за различите педагошко-наставне намене (Ђорђевић, Лазаревић, Недељковић 1998). Зато с правом Ацић истиче да његова замисао пољских учионица, тј. специјалних учионица у зеленилу слободне природе – у пољу, напољу, ван зидина школске зграде, намењених здравој деци, има „светски приоритет”. Ако томе додамо научну егзактност и прецизност у њиховом конструисању, као и поштовање строгих педагошких захтева у њиховој реализацији, онда слободно можемо тврдити да су по аутентичности и квалитету до данас остале непревазиђени узор.

Аутентичност и савременост Аџићевих еколошких учионица

У осмишљавању пољских учионица Аџић је био вођен вишеструком добробити која би се остварила њиховом изградњом и употребом. За ту намену он је издејствовао од тадашњег министарства да откупи 10,5 ха земље у близини школе. На површини од 9 ха настало је инструктивно пољопривредно добро за ученичка вежбања (1903), а на осталој површини од 1,5 ха изграђен је леп украсни врт (1903) са пројектованим пољским учионицама. Прва, полуамфитеатарска учионица почела је са радом 1906, да би до 1911. биле изграђене још четири. Важно је истаћи да то нису биле „природне учионице”, тј. онакве какве су постојале у затеченом природном окружењу, нити су биле импровизовано грађене. Аџић је био велики заговорник боравка и одвијања наставе у природи, тако да је сматрао да је боље изводити наставу и под крошњом једног самониклог дрвета него у затвореном простору. Међутим, ако настава може да се реализује у плански пројектованим, специјално осмишљеним учионицама у природном окружењу, онда њих треба конципирати тако да задовољавају високе здравствено-педагошке стандарде. Заиста, од првих европских, америчких, аустралијских и осталих еколошких школа, до данас популарних „школа у природи”, ниједан приступ њиховом пројектовању, изградњи и употреби није био толико обухватан и издашан у својој примени и ефектима као пољске учионице С. Аџића. О уверенисти самог креатора у њихову јединственост и корисност сведочи нам његова белешка из 1916. године о двојници професора Учитељске школе у Минхену који су били изненађени и зачуђени: како таквих учионица има у маленој Србији, и то за здраве ученике, кад их они у Немачкој још немају ни за болешљиве ђаке, као и изјава северноамеричког санитетског потпуковника из 1919. године да су за њега, човека од санитета, пољске учионице нешто најинтересантније и најважније од свега што је видео у нашој прелепој земљи, коју је целу пропутовао као инспектор североамеричких поратних добротворних мисија код нас (Аџић 1998г: 6–7; 1924г).

Током дводеценијског рада у МУШЈ Аџић је успео да реализује и успешно примени пет врста учионица, основних и допунских, и уради више десетина нацрта са детаљним описима њиховог изгледа, правилима о подизању, предлозима за најбољи избор зелене грађе у складу са типом и наменом, са предностима и слабостима, начином одржавања. У његовом спису *Пољске учионице* могу се наћи нацрти и описи следећих редовних и допунских еколошких учионица: *хладњак* (вењак); *сјенице*, под пузавим биљкама, под једним дрветом, под групом дрвећа, у полукругу; *амфиитеатарске учионице*, *полуамфиитеатарске* и *чисте амфиитеатарске*; *гимназијске*; *скровишта* и *шушњари*. Као учионица на отвореном служио је и цео школски врт и школско пољопривредно добро, нарочито у време кад нема зрелог воћа и других плодова. Врло интересантан тип учионица чинила су *скровишта*, места

у зеленилу, повучена од главних стаза и саобраћаја, где је заклон могао да нађе један или два-три ђака и да без сметње размишљају, уче, читају и разговарају у зеленилу и свежини. Једна таква учионица, удешена за конверзацију, пропитивање, „диспут”, изграђена је у украсном парку: „Улаз је био узан, а прилаз узаном лучном стазом, ограђеном тујама с обе стране, тако да су посетиоци били скривени од пролазника, као у некој зеленој соби, испуњеној ароматичним четинарским ваздухом, лековитим и благотворним за нежна младићка плућа” (Аџић 1998г: 38; 1924г). Као изврстан ботаничар, водио је рачуна и о томе које украсно биље, шибље, живе ограде или дрвеће треба засадити и у које доба године, имајући у виду њихове карактеристике, мирис, крошње, лишће, сенковитост, трајност и усклађеност са педагошким потребама. Са посебном пажњом бирано је и место. Осим што је требало да буду близу школске зграде, учионице су морале да буду на довољној међусобној удаљености, са засадима густог и високог шибља између како се не би реметио заједнички рад, на местима где нема прашине, буке и непријатних мириса, на сувој земљи, али не на брежуљцима где би биле изложене ветровима (Аџић 1998г: 43; 1924г). Главно осветљење учионице су добијале са југа, југоистока или југозапада, а само у крајњој потреби са истока и запада. Нацртом је било предвиђено за сваку учионицу да средина буде отворена за светлост чак и кад нарасте највеће дрвеће. Пошто се радило о зеленом материјалу унапред се знало да ће градња, раст пољских учионица трајати годинама, просечно 6–8 година, па се с обзиром на то морало предвидети како ће њихова конструкција изгледати и после тог периода, како би адекватно могле да служе својој намени.

Као учитељ, изузетно посвећен бризи за здравље и напредак омладине и народа. Аџић је функцију пољских учионица видео у њиховом профилактичком циљу, тј. предупређењу лошег утицаја зиданих учионица на телесну и душевну снагу оних који у њима бораве. Његова промоција учења на отвореном и спремност да се осталим школским срединама у Србији помогне у припреми и спровођењу тог пројекта били су тако велики да се његово деловање претворило у прави расадник украсног биља и дрвећа. Он је слао поштом пакете резница и семена шибља са стручним инструкцијама, а украсни врт у Мушкој учитељској школи у Јагодина, у коме је било 205 врста шибља и дрвећа са Балканског полуострва и 310 из целог света, био је оаза лепоте и креативности створене руком управника, учитеља и ђака те школе. О томе сведоче старе фотографије, као и податак да је краљ Петар Први после једне посете школи, 1915. године, затражио од С. Аџића стручну помоћ у пројектовању свог врта у Тополи (Аџић 1998г: 38; 1924г). Нажалост, мисија изградње пољских учионица као и култивисања зеленог школског простора у Србији прекинута је Великим ратом и никада касније није оживљена на тако озбиљан начин као што је била у замисли С. Аџића. Данашњи Факултет педагошких наука у Јагодина има привилегију да је директан наследник богате

и дуге образовне и еколошке традиције некадашње Мушке учитељске школе. На трагу материјалне и духовне заоставштине те школе, богатог Ацићевог библиотечког фонда и сачуваног дела ондашњег школског украсног врта, наставници и студенти настоје, пре свега, да сачувају то велико интелектуално и брижно култивисано природно благо и да реafirмишу улогу и значај Ацићевог целокупног доприноса екологизацији наставног простора.

Закључак

Пројекцијом пољских учионица С. Ацић је антиципирао њихов далекосежан и вишеструки значај: од хигијенског, педагошког, до социјалног, етичког и естетичког. Као добар познавалац природних наука и педагог, он је спознао и уочио да појава главобоље, тегобности у мишљењу, брзог умарања при телесном и умном раду, лошег расположења, безвољности, раздражљивости може бити узрокована честим континуираним и дугим боравком у затвореном простору. Повећана количина угљен-диоксида која се у таквим условима ствара може утицати на појаву ових стања. Ацић је не само претпоставио, већ се и непосредно уверио радећи укупно 22 године у пољским учионицама да извођење наставе на отвореном услед сталног притицања оксидисане крви у мозак чини децу орном за душевна напрезања, подстиче менталну пажњу и радозналост, а лепота биљног окружења ствара осећај складности и пријатности, која даље изазива благо и пријатно расположење које води ка истим радњама, а све то ка добрим навикама које се кристалишу у моралну личност спремну за добро делање. Свим овим разлозима и оправдањима за организовање наставе у природном окружењу Ацић додаје још један, а то је јачање „интимне везе социјалног развијања са природом”. Овај фактор је посебно истакао мислећи на то да се „околина игнорише” на рачун све веће упућености човека на људе и објекте, што води стварању „хиперсоцијалног бића” које преко „надприродног” води ка „ванприродном”. Ацић је кроз ово запажање антиципирао процес отуђења савременог човека, који је започео отуђењем од Бога проглашењем његове смрти, преко социјалног отуђења човека од човека, до отуђења човека од природе. Он је веома добро знао да иступање човека из природе значи његово одвајање од онтолошког извора његовог постојања, зато је имајући у виду далекосежне последице тог неприродног процеса свим својим бићем тежио да човека врати његовим исконским везама са природом, што је кроз модел пољских учионица веома успешно остваривао.

ОСЛОБАЂАЈУЋА СНАГА ИГРЕ

Предмет овог прилога јесте игра као антрополошки феномен који омогућава егзистирање између стварности и могућности. Циљ истраживања јесте да се диференцира саморазумљив, искуствени начин њеног тумачења, од разумевања њеног дубљег онтолошког смисла. Анализира се гледиште које игру сагледава из њеног супротстављеног односа према раду, као привремено одвајање од животне стварности, и гледиште које игру тумачи као начин бивствовања независно од тога да ли се у свим актуелним моментима живота испољава. Акцент је на игри као носиоцу радости и слободе егзистирања. Трага се за елементима праве игре која је довољна себи, која не иде преко игре, која није оптерећена коначним циљем, која је извор среће. Са интенцијом дубљег мисаоног захватања овог феномена, игра се доводи у везу са слободом, маштом, радом, свакодневницом и имагинацијом.

Увод

Овај оглед бави се филозофским испитивањем феномена игре као елементарне функције људског егзистирања, са основном сврхом откривања онтолошке структуре игре као јединствене суштине, општеважеће за све облике и начине њеног појављивања. У истраживању се полази од става да дечју игру карактерише највећи степен аутентичности, слободе и чисте непосредности, али да она кроз присуство универзалних својстава једнако обележава и каснија животна доба. Истраживање се неће посебно бавити елементима, правилима и средствима игре, нити њеним конкретним формама или садржајима карактеристичним за одређено животно време, већ ће се дискусија о игри одвијати у правцу њеног издвајања као посебног феномена људског живота и одређења њеног антрополошког смисла, са посебним акцентом на слободи као претпоставци игре и слободи као енергији која се у игри ослобађа.

Ка филозофској интерпретацији игре

Основу људског постојања чини подељени карактер човековог бића који се испољава кроз свест о „ту-бивствовању” и кроз сталну тежњу за „увек-бивством” (Хајдегер 2007). Фундаментално полазиште филозофске

антропологије јесте бивствовање људског бића у ововременом трајању са непресушном потребом да прекорачи његову темпоралну омеђеност. Парадокс те ситуације који је још Кант уочио јесте обдареност ума снагом да тежи трансцендирању феноменалног света, али не и стварном моћи да иступи из њега. У тој подељености између животне позиције „сада-биће” и антиципиране „увек-биће” отвара се простор за феномен игре као једног од најдубљих порива којим човек тежи да потре трајање у времену и задовољи потребу спајања стварног и могућег.

Питање игре може се отворити у подручју науке, у којој се она сагледава као антрополошка појавност коју карактеришу бројни облици манифестације у разним областима људског деловања. Истраживање игре може се усмерити и на филозофску раван из које се тумачење усмерава на њено бивство. Ту наилазимо, као и код свих других појава чија се суштина настоји појмом обухватити, на два ограничења. Једно се тиче саме природе игре, која је по свом карактеру тешко ухватљива и која се као таква опире сваком појмовном одређењу и дефинисању, а друго је условљено друштвеном употребом датих појмова. Напор филозофије да маркира ова ограничења може се препознати у Хегеловом ставу да све што је познато није самим тим и сазнато само зато што је познато (Хегел 2005: 34), који упућује на привид разумевања неке ствари који најчешће долази као резултат саморазумљивог односа према њеном поимању, које се одвија у хоризонту непосредне, површне, искуствене интерпретације. Међу појавама са којима се свакодневно сусрећемо, за које везујемо уобичајену, „одомаћену” познатост, без дубље мисаоне рефлексije о њеној природи, значајно место заузима управо – игра. Она је једина форма бивствујућег која се задржава у међупростору између стварног и могућег. Чињеница је да колико је непосредно испољавање и доживљај чине животно присутном и блиском, толико је покушај мисаоног поимања чини неухватљивом (Финк 1984). Отуда би требало да се, у једној ваљано заснованој филозофији игре, она, као феноменолошки облик људског егзистирања, ситуира у онтолошку раван, као модус испољавања суштине људског бића и гносеолошку, као начин смисленог тумачења тог испољавања. Притом, треба озбиљно узети речи Хајдегера, који је на једном заједничком семинару са Финком на Универзитету у Фрајбургу рекао да нема ниједне речи и ниједног појма који не би могли употребом да буду излизани те да ми стога морамо појмове сваког дана изнова да мислимо (Heidegger 1993: 126). Ова опаска упућује на могућност многих неспоразума који настају као резултат или различитих тумачења исте ствари због различитог логичко-језичког полазишта, или погрешног тумачења ствари због појмова који не изражавају њихову суштину и које је потребно ревидирати.

Слобода као претпоставка игре

Сваком човеку је игра позната из личног искуства, из непосредног учења у њој. Она није туђа ниједном човеку, чак и онда када није непосредно у њој и када за актуелну животну фазу не представља доминантан вид испољавања живота. Међутим, познатост и препознатљивост игре у контексту непосредности често потискује питање дубљег разумевања њене суштине и места у човековом животу. У том смислу, у обрнутој сразмери стоје човекова исконска потреба за игром и стварни значај који јој се даје. Она се у ограниченом схватању или везује за период детињства и занемарује као саставна, градивна компонента свеукупног човековог постојања, или се ставља у супротстављен однос према раду, у коме се доживљава као предах од обавеза и теже стране животне реалности. Такав приступ удаљава је од њене праве природе и чини је ближом тривијализацији (Финк 1979).

Човек је биће способно не само да се игра већ и да се разумевајуће односи према игри. Антропологија стално поставља границе разликовања човека од осталих живих бића, које људски дух настоји да потврди. Из перспективе понашања не може се видети оно „специфично људско у игри”. Оно је садржано у могућности издвајања себе наспрам света и самосагледавања. Животиња нема ни властиту зоологију којом успоставља себе у свету. Она је напросто у њему. Међутим, гледиште којим човек из антропоцентричне равни покушава да сагледа и диференцира себе у односу на остали живи свет постало је последњих деценија, нарочито са развојем „дубинске екологије” и „еколошке етике”, предмет врло утемељених критика. Наиме, поставља се питање колико је оправдано и меродавно да човек из визуре властитог бића, ма колико оно било сложено и духовно јако, вреднује друге врсте. Да ли је оправдано да мерила којима валоризује себе и своје понашање у свету универзализује и генерализује? Уместо сталног упоређивања и истицања колико је човек напреднији и супериорнији од животиња, са сталном тенденцијом њиховог обезвређивања, треба их посматрати као бића чија је вредност управо у самосвојности и посебности њихове природе, која је људима, нажалост, осим случајева посвећених истраживача, још увек веома далека. У том смислу, када говоримо о игри не би требало упоређивати игру животиња са људском игром, јер се ради о два света од којих један само учествује у „игри” своје врсте, а други настоји и да је сагледа. Та ограничавајућа димензија човека у односу на рефлексију игре животиња не ограничава га у саморефлексији.

Међутим, поставља се питање колико је он у стању да себе прати у игри и открива њен смисао. Филозофија игре настоји да игру уздигне на ранг теоретског промишљања, да прекорачи подручје њене емпиријске појавности и да у центар свог сазнајног поља стави иманентно разумевање њеног битка (Узелац 1987). Међутим, иманентност игре је у слободи, спонтаности и импулсивности, који су појму тешко ухватљиви елементи, јер игра одбија

од себе једнозначност, уоквиреност и дефинисаност. Као „чиста непосредност живота”, она се супротставља мисаоном захватању и довођењу до појма (Ниче 2012). У напетости која се јавља између игре и мишљења игре изражава се различитост бивства по себи и појма о његовој егзистенцији. Они који се играју у игри су, доживљавају њену атмосферу изнутра. А свако иступање из ње захтева мисаоно дистанцирање, које је и удаљава од ње. Ипак, оно што игру чини привлачном и неодрљивом јесте њена моћ да под своје окриље прими не само актере, већ и посматраче и да тиме једнако уживање пружи не само онима који су њени носиоци већ и онима који су споља увучени у њу. Најбољи пример представљају приказивачке игре. Гледаоци знају да је медијум игре позорница, да су глумци на сцени узели на себе улоге које нису њихове животне и да је њихова игра нешто нестварно, али као играње она је егзистентна. Као таква она је у стању да и кроз појединачан израз који не подразумева ниједног стварног појединца учествује у општости као парадигматична фигура. Она има моћ да нестварном свету да значење надстварног и то тако што у оном који прати игру ствара доживљај који је идентичан са оним који учесници игре доживљавају. Тиме она постаје огледало људске судбине, помоћу којег сваки појединац саучествује у игри тако што кроз другог види себе. У том контексту, иако игра навлачи на себе маску обмане и остварује се на фиктивној сцени, она није обмана јер се тим елементима не користи да би привид представила као стварност, већ као медијум израза. Зато се изведено дело зове „позоришна игра”, јер су ликови само приказани, „играни”, без амбиције да пониште смисао драмског ефекта игре и да створе илузију реалног збивања. Управо та примеса свести да је радња озбиљна, а да је стварност играна, даје узвишен смисао сценској игри, одвајајући је од дечије игре која се креће у илузији, без дистанце према оном што се игра и са утапањем у то (Хартман 2005). Одсуство конкретних облика и манифестација игре у „сада-времену” не значи иступање човека из позиције *homo ludens*-а. Као што радом човек успоставља себе као *homo faber*-а и задржава ту антрополошку одредницу свог бивства, без обзира да ли у свим животним добима подједнако учествује у том „царству нужности”, исто тако ни степен учешћа у игри и заокупљеност њом кроз различите фазе постојања не мењају њен конститутивни значај за човека (Huizinga 1992).

Када кажемо да је игра основна функција човековог постојања, то не значи да она то обележје мора да испољава увек у свим појавним облицима живота у „сада-менту”. Она, као и остале онтолошке компоненте човековог живота, није фиксирана за одређено животно време, већ се „свагда тиче човека” и остаје трајно обележје његовог бивства, мењајући само средства и начин игре. Овде се отварају питања – да ли суштина игре остаје иста и код детета и код одраслог човека и да ли је њихов потенцијал за игру исти? Шта је то што може бити страни елемент у игри који је може кварити или угрозити? Свакако да игра представља један посебан свет који се не може

градити уколико се у њега улази са теретом брига, животних проблема, калкулација и рачуна. Она тражи целог човека, искљученог у моменту играња из света реалних друштвених и политичких дешавања, спремног да у њу уђе без другог интереса и циља осим чисте игре. Само она игра која је обојена маштом, фантазијом, интуицијом и имагинацијом може пружити оно што је у најчистијем смислу чини привлачном, а то је задовољство које произлази из самог играња (Кајао 1979).

Иако су сва животна доба отворена за игру, ипак је доба детињства најпријемчивије. Као активност у којој се слободно, добровољно, ненаметљиво и неусловљено ангажују физичке, интелектуалне, психичке и вољне снаге, игра се најаутентичније остварује код деце, с обзиром на то да су она још увек с оне стране искушења, егзистенцијалних нужности, рада, обавеза, брига. Зато је игра добар медијум испољавања њиховог бића у слободи изражавања и деловања. У игри могу са радозналешћу и чуђењем трагати, комбиновати, испитивати, без оптерећења због могућих последица неуспелих покушаја. Игра која носи такмичарски карактер може развијати упорност, борбеност, али и контролу владања собом у победи и поразу. Нажалост, у спорту је за учеснике такмичења све мања могућност истинског уживања због његове комерцијализације, која је до те мере овладала да прети поништавањем првобитног карактера спортских игара као племенитог надметања. Данас, спортисти не играју за лоровов венац, већ за велике суме новца, а спортска арена је место које играчима подиже или спушта цену у купопродајном интересу њихових клубова. У таквим условима актери „игре“ далеко су више изложени притиску него задовољству које би им њихово играње могло приуштити. Ипак, игра, устројена на правилима, која укључује учеснике изузетних играчких вештина, оставља простор за уживање посматрача, љубитеља спорта и игре.

Закључак

Игра је један од облика акциденције бивства којим се човекова суштина открива на феноменолошки начин. Њена присутност у свету даје јој карактер обичности и чини је саморазумљивим моментом људског постојања у равни емпиријског искуства. Међутим, за питајуће мишљење какво је филозофско, она је извор чуђења које изискује преиспитивање њеног тумачења из позиције непосредне јасности. Тако, филозофија истовремено са постављањем питања шта је игра поставља и питање властитих домета у суочавању једне критичке свести подложне рационализацији са феноменом који је по себи удаљен од тог света. Међутим, према принципу „исто се истим сазнаје“ могли бисмо оповргнути могућност филозофије да продре у смисао игре, самим тим што је тежиште игре на спонтаности, а не на рационалној устројености. Ипак, треба имати у виду да се филозофија, осим дискурсивних моћи

ума којима је у стању да захвати логосно у појавном, ослања и на снаге духа које носе интуитивно-имагинативни карактер, којима настоји да открије оне структуре битка које су њему блиске. Игра није омеђена узрастом нити човек губи својство *homo ludens*-а у животним добима у којима доминира његова окренутост раду и бризи за остварење егзистенцијалних питања. За игру је важна слобода, јер само у њој настаје и кроз њу траје. Као специфична активност духа и тела, она је израз покрета исто колико и енергије духа, способна да се на креативан начин односи према свету и да у себи налази извор радости.

ТАЛЕНАТ – ГЕНИЈАЛНОСТ – СВЕТОСТ У ФИЛОЗОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА

У овом поглављу се кроз контекст филозофског дискурса Николаја Берђајева анализира његова теза о диференцијалном карактеру феномена талента, генијалности и светости. Он таленат дефинише као посебан, спецификовани дар који одговара захтевима посебних облика културе у коме се оваплоћује издвојена функција духа прилагођена стварању научних и уметничких вредности. Насупрот томе, генијалност и светост одређује као онтолошку, квалитативно другачију, целовиту, универзалну природу људског духа и носиоца жудње за другобивствовањем. Управо у том духовном пориву Берђајев је употпунио религијску свест о аскези, као путу трансцендирања „овог света” личним преображајем, стваралаштвом као јединственим спојем генијалне нарави и посебног талента. Тиме је стваралачку потенцију генијалности пренео преко граница објективираних форме постојећих варијација људских делатности у трагично осећање неприлагођености овом свету и тежњи ка његовом превладавању. Циљ истраживања јесте да се уз релевантне мисли о таленту и генијалности како су их схватили Сократ, Платон, Аристотел, Кант, Вајнингер и Шопенхауер, истакне и Берђајево схватање обдарености, које осим ова два облика обухвата и светост. Применом методе апстраховања и упоредне анализе, пронађене су тачке духовног сусрета између мистично-подвижничког искуства и стваралачког чина као два различита начина побољшања света кроз стварање доброте и лепоте.

Увод

Као филозоф и религиозни мислилац, Николај Берђајев је поред осталих антрополошких питања и питање даровитости промишљао кроз призму феноменолошког, метафизичког и религијског искуства. У том контексту он прави диференцијацију између талента с једне стране и генијалности и светости с друге стране, откривајући стваралаштво као исходиште ових дарова. Иако се чини да између два потоња феномена нема сличности, Берђајев показује да и један и други у крајњем јесу религиозан чин чија се узвишена вредност потврђује у њиховој духовној активности.

Истраживање феномена генија отвара питање способности разумевања његове природе. Ото Вајнингер (Otto Weininger) сматра да људи могу разумети друге људе само из своје природе, те стога „лупеж добро разуме лупежа, као што безазлен човек добро разуме добродушно” (Вајнингер 2013). За разлику од просечних људи, генијалан човек је толико сложен да управо зато што обједињује много различитости у свом бићу, поседује природјену склоност и да их схвати. Ако прихватимо ову Вајнингерову тезу, онда се тај недостатак у капацитету истраживача може компензирати сагледавањем оних идеја о генијалности које су развили генијални људи. Полазећи од става да такав методолошки приступ може дати одређене сазнајне резултате, аутор ове студије суштину генијалности изводи из оригиналних мисли Сократа, Платона, Канта, Шопенхауера, Вајнингера, са акцентом на Берђајева, који је отишао најдаље у поимању метафизике стваралаштва додајући путу генијалности пут светости.

Таленат као спецификован дар

Филозофски дискурс о генијалности и светости укључује и питање о талентованости. Могли бисмо рећи да међу филозофима постоји општа сагласност у поимању природе талента. Пре свега, сматрају да је таленат кадар да уради оно што превазилази радну способност осталих људи и да његово преимућство лежи у већој гипкости и оштрини више дискурзивног него интуитивног сазнања (Шопенхауер 1989: 42). Међутим, он није нижи степен генијалности, већ се онтолошки разликује од ње (Вајнингер 2013). То значи да изврсност као што је математичка, музичка или нека друга коју неко поседује, у најбољем случају, може омогућити његовом носиоцу да са лакоћом обавља оно што би код мање надарених изискивало много већи напор (Дезоар 1963), али она не би могла ни под којим условима прећи у виши квалитет и учинити га генијалним.

Друга карактеристика талента јесте у његовој наследној диспонираности за развој оних способности и вештина које се могу стећи учењем и радом, и применити у различитим формама делатности световно-културне сфере. Имајући у виду то својство, Берђајев дефинише таленат као спецификовани и диференцирани дар који одговара захтевима посебних облика културе. Он је особина сликара, научника, јавног радника, али не човека (Берђајев 2001: 139). Дакле, таленат јесте вештина стварања, али не стварања које излази из оквира посебних облика културе, већ оног које је прилагођено потребама, узорима и захтевима овог света. Талентовани појединац јесте стваралац објективних вредности које пројектује и антиципира свет чије границе не прекорачује, већ се добро позиционира у њему, где налази своје оваплоћење и потврду своје успешности. То га чини уклопљеним у свет, разумљивим

свету и неотуђеним од света. За разлику од талента који је посебан, спецификован дар, који делатнику даје могућност да са одређеном лакоћом долази до сазнања, унапређује своје вештине, решава одређене задатке, дотле генијалност јесте универзална природа човека, изворно и непоновљиво стање духа, целовито постојање човека (Берђајев 2000: 142).

На томе почива разлика између способности за деловање и способности за стварање. Човек јаке интелигенције, према мишљењу Шопенхауера, увек је на свом месту, усмерен на околности и њихове захтеве. Такав ће човек у свим ситуацијама да уради оно што је примерено ствари, неће допустити лудости које су својствене генију који је више или мање занет оним што је чисто објективно. Зато је често учавана сродност генијалности с лудилом која почива на њеној одвојености од интелекта. То не треба повезивати са тим да генијалност прати слаба воља, утолико пре што је она условљена силовитим и страсним карактером, већ је ваља објаснити тиме да човек практичар од акције има онолико интелекта колико је потребно за сналажење у свету и остварење у њему. С друге стране, генијалност подразумева снагу духа која прелази те границе и делује ослобођена земаљских, овосветских, личних жеља и корисних циљева. Остала људска дела постоје ради одржања или олакшања наше егзистенције, док стварање генијалних дела није тим разлозима мотивисано и зато их можемо сматрати „чистом добити егзистенције” (Шопенхауер 1989: 39).

Људи који су само талентовани увек долазе у право време – будући да су побуђени духом свог времена и да су проузроковани побудама свог времена они су кадри само њих да задовоље. Они учествују у прогресивном развоју својих савременика или у постепеном развоју неке посебне науке, а заузврат добијају награде и похвале. Али, већ следећа генерација не ужива у њиховим делима, њих морају да замене друга која не изостају. Насупрот томе, геније упада у своје време као комета у планетске путање чијем је лепо уређеном и прегледном поретку њена необична путања страна. Дакле, он не може да учествује у затеченом нормалном културном развоју свог времена, већ своја дела баца далеко напред, баца их на путању на којој време тек треба да их досегне (Исто: 42). За разлику од талентованих људи који достижу врхунац признања и славе у времену у коме стварају, дотле је време генија постхумно. Пошто дело генија превазилази не само радну способност других, већ и њихову способност схватања, они га непосредно не примећују. Последица касног познавања генијевих дела јесте то да ретко кад у њима уживају њихови савременици.

Генијалност и светост – стваралаштво лепог и доброг

Питање даровитости која излази из оквира талентованости и досеже квалитативно више нивое духовног живота било је предмет промишљања

филозофа још у античком добу. Већ је Сократ знао да његово посвећено трагање за истином има метафизички карактер и да је свој унутрашњи порив ка истини доживљавао као божански дар који се јављао у виду унутрашњег гласа. Сократ је не само изоштрио духовну осетљивост да чује тај глас, већ га је до те мере уважавао да ништа није предузимао супротно ономе од чега га је он одвраћао или на шта га је навраћао (Платон 2015). Један од таквих „наговора” било је и његово опредељење за филозофију. Његова аргументација у одбрани пред атинским судом о разлозима бављења филозофијом и разлозима неприхватања начина живота који би ту духовну делатност довео у питање, излази из оквира његове личне слободе избора и исходиште налази у равни метафизике. Тиме се на Сократовом примеру потврђује дубина хришћанске поуке да је много позваних, а мало изабраних. А онај у коме се позваност и изабраност сједињују, он је и дариван свим оним снагама духа које му помажу да то јединство оствари. Сократ је био потпуно свестан свог посланства, стога је своју ангажованост доживљавао као мисију која има божански смисао. Сократова медитативна природа, начин његовог живота који је карактерисала висока посвећеност духовном раду и истрајност, јесу препознатљива својства богато обдарене природе.

Антички филозофи су генијалност везивали и за уметничко стварање и енергију инспирације и надахнућа коју песник добија из метафизичког извора. Она је та која доводи до стања „божанског лудила песника”, стања у коме је стваралац обузет и понесен заносом, у коме је изван себе и мирног разума (Платон 2010). Слично гледиште препознајемо и у Аристотеловим речима да је песништво за онога ко је веома обдарен или за онога ко је страсно темперамант, јер они први умеју лако да се пренесе у сва могућа стања и односе, а они други лако прелазе у екстазу (Аристотел 2015). Управо то екстатично стање духа у моменту уметничког стварања јесте она трансцендентна страна природе генија која носи мистичан карактер и измиче докучивању. Кант је пошао од тога да геније не може сам себе рационално да схвати, јер он не зна одакле и како се рађају велике идеје у њему, нити има већ постојећа, научена правила по којима тим идејама у стваралачком чину даје универзални израз. То је она врста духовне моћи којом геније, превазилазећи границе искуственог света, остварује додир са трансцендентним и изражава оно неизрециво. За Канта она је „она представа маште која даје повода за много размишљања, а да јој ипак не може одговарати одређена мисао, тј. појам, дакле коју ниједан језик не може потпуно достићи и направити разумљивом” (Кант 2005). Као таква, генијалност се очитује у игри уобразиље која је у стваралачком моменту способна да ухвати, сједини и саопшти оно што појму, стегнутом правилима разума, не би пошло за руком.

Изванредна снага маште, повезана са осталим моћима духа као што су интуитивност и имагинација, јесу најчешћи пратиоци стваралачког тренутка који се пројављује у виду блеска, луцидне светлости којом се из сфере

несвесног осветљава истина. Такав је тренутак онај у коме је Тесла, после много интелектуалног рада, истраживања, напора, у опуштеној шетњи са пријатељем, потпуно ослобођен тешких мисаоних комбинаторика, доживео озареност духа (Тесла 2016). Тренутак у коме је спонтана динамика унутрашњих моћи подарила плодове открића који су се толико јасно појавили да је Тесла могао не само да визуализује читаву конструкцију мотора већ да је својим мислима и покрене. Напуштање дискурзивног, чисто интелектуалног подручја и препуштање поетичком тренутку произвело је блесак из којег је синуо изум. Интуитивно опажање и машта јесу неопходно оруђе генија. Човек обдарен креативном маштом способан је да призове духове који му правремено откривају истине које непосредна стварност показује само слабо. Ту страну стваралаштва Берђајев назива унутрашњим актом, примарном стваралачком интуицијом када стваралац стоји пред лицем Божијим, кад чује симфонију, кад му се указује сликарски лик или лик песнички, изнутра, кад је то још неизражено откриће и проналазак (Берђајев 2000: 140). У том примарном стваралачком чину човек још стоји пред Богом и још није обузет реализацијом у свету и за људе. Када секундарни стваралачки чин почне да делује, догађа се хлађење стваралачког огња и несклад између унутрашњег изгарања и спољне реализације. Лепота и вредност створеног дела садржани су у вештини генија да што верније и аутентичније изрази првобитно приметну идеју. Зато су бројније генијалне природе него сами генији, јер многи не успеју да у том тренутку слободу и надахнућа остваре и изразе унутрашњу замисао (Исто: 141).

Битне одлике генијалности јесу и усредсређеност и осетљивост, без којих стварање не би било могуће, а које генија чине несрећним у свакодневном животу када његов дух није заузет стварањем. „Геније познаје тренутке екстатичног блаженства, али не зна за мир и срећу, већ се увек налази у расколу са светом који га окружује. То је зато што он у тренутку стварања све снаге свог духа усмерава на једну тачку, где се оне сједињују и концентришу тако снажно, тако чврсто и искључиво, да за њега читав остали свет у том тренутку престаје да постоји и његов предмет испуњава његову стварност. Управо та велика и силовита концентрација, која је једна од генијевих повластица, јавља се понекад и када су посредни предмети стварности и догађаји из свакидашњег живота. Када они дођу у центар његовог посматрања углавном добијају нестварне размере које обичан човек и не примећује. Та преосетљивост се испољава кроз смену промене расположења која иде од егзалтираности до туге са преовлађујућом меланхолијом. И управо те унутрашње муке јесу материнско крило генијевих бесмртних дела” (Шопенхауер 1989: 40).

Имајући у виду ту посебност, Берђајев разликује генијалност од генија, сматрајући да постоје карактери који су генијални по својој онтолошкој природи, по свом универзалном стваралачком нагону, али нису генији. Они који своју генијалност успеју да изразе кроз посебно осећање света, посебан

напор воље, посебну неприлагођеност овом свету у свом стваралачком чину, јесу генији (Берђајев 2001: 139). У свету има појединаца у којима можемо да препознамо по многим њиховим својствима генијалну природу, али нажалост неостварену. А потенцијал који није остварен, из којег није рођена творевина велике, универзалне вредности, изазива сумњу у властиту величину. Каткад се дешава да услед недостатка неког од услова за реализацију генијалности, њен носилац постане жртва сопствене природе која, када не нађе свој прави израз, може да подлегне трагичном осећању живота и да у њему страда. Чак и када успе да изрази природу свог генијалног бића кроз стваралаштво, не може да рачуна на прихваћеност и разумевање, што је и нормално, с обзиром да својим идејама увек иде испред свог времена.

Иако се стваралаштву генија понекад приписује демонизам, Берђајев потпуно искључује могућност да велико дело, а самим тим и стваралачко надахнуће и стваралачка вредност, могу бити демонски. Природа ствараоца може садржати потенцијал зла, али оно управо кроз стваралачки чин сагорева и преображава се у друго биће. Творевина која у тој екстази настаје не припада више природи творца. Она га онтолошки надилази као потпуно ново биће које припада вишем, космичком плану (Исто: 131).

Н. Берђајев је, као метафизичар и религиозни мислилац хришћанске оријентације, отишао корак даље у сазнању и тумачењу суштине генијалности, доводећи је у тесну везу са светошћу. Заједничка димензија коју он открива код ова два облика обдарености људске природе јесте религиозан чин који се код генијалности остварује кроз стваралачку екстазу, а код светости кроз подвижничко-аскетско искуство. Оно што их повезује јесте неприлагођеност овом свету, превладавање нужности овог света. Код стваралачког генија то се остварује кроз слободу стварања великих дела, а код светитеља кроз подвижничко негирање греха и задобијање благодати. И један и други пут јесу духовни поступак који изазива потрес читавог људског бића у коме геније излази из себе, а светитељ чисти и усавршава своју душу. У том смислу аскетизам је метод који сам по себи нема вредност уколико не води моралном и духовном препороду. Међутим, у стваралачком заносу генија и у аскетском искуству светитеља стоји иста вредност, иста духовна једнакост пред Богом. Суштина је у томе да су обе благодати, и генијалност и светост, део позваности и одабраности, те да онај ко занемарује своје обдарености и не остварује своју мисију и посланство, тај чини велику грешку пред Богом.

Сличну мисаону и практичну позицију налазимо и у искуству античких филозофа, који су, иако нису имали развијен појам о греху и светости, имали врло развијену свест о томе да је позваност сваког човека да усавршава себе до оптималне мере личног духовног раста. Вредност и ваљаност властитог живљења потврђивали су кроз аутархију коју су стицали овладавањем личним жудњама, стишавањем страсти, лишавањем жеље за стицањем

материјалних добара, ослобађањем од бриге за пропадљивим стварима, презирањем новца, разликовањем ствари које су у њиховој моћи од оних које су у власти спољних сила. Уз аутархију тежили и атараксији, тј. ослобађању од непотребних страхова, душевних болова и узнемирености са пуним осећањем духовне ведрине и задовољства (Адо 2016). Идеал живота античких филозофа био је досезање таквог нивоа унутрашњег мира који ништа споља не може да наруши, а напредовање ка мудрости потврђивало се кроз „враћање душе из животних брига у просту радост живљења”. Хришћанство је касније такав идеал обогатило тиме што је исходиште живота пренело са овоземаљског на трансцендентни план.

Међутим, за разлику од моралног подвижника који увек тежи душевном чишћењу, усредсређењу на унутрашњост, на самоусавршавање, дотле стваралац заборавља на себе, на спасење, и усмерава се на свет који ствара. У томе Берђајев види моралну парадоксалност стваралаштва, јер геније који би стваралачки напор своје првобитне слободе почео да замењује бригом за моралну чистоту, вероватно би био изгубљен за стваралаштво (Берђајев 2000: 143). Ово је она тачка на којој Берђајев удаљава генија од етике морала, али не и од етике стваралаштва, коју види, пре свега, као слободу стварања животних вредности (Берђајев 2006). И као што светост стваралачком енергијом ствара добро, тако геније стваралачком енергијом ствара лепоту.

Мисао Берђајева о обдарености, било да она своје остварење налази у стваралаштву песника, сликара, проналазача или у аскетско-мистичном искуству подвижника, своју оригиналност показује у спознаји њиховог заједничког, религиозног порекла. У суштини, и култ стварања и култ светости у свом изворном облику израз су „страсне воље за другачијим постојањем” (Берђајев 2000: 140). У том смислу, ретки међу подвижницима, после много година истрајног одрицања и искрене вере, могу бити даривани несвакидашњим моћима провиђења, мистичног сагледавања највиших тајни, исцелитељством и другим благодатима, што је саставни део њихове природе која је позвана на такав подвиг. С друге стране, постоје ствараоци предодређени за подвиг стварања лепоте и сазнања. У крајњем, Берђајев се одупире ограниченој свести која само у светости види пут ка религиозности, смело додајући том путу и стваралачке екстазе генија.

Закључак

Испитивање филозофских гледишта о три врсте обдарености – таленту, генијалности и светости, показало је да све разматране теорије таленат посматрају као посебан, спецификован потенцијал, који носиоцу омогућава да са изврсношћу постиже боље резултате од онога код кога је тај потенцијал просечан. Природа генијалног човека онтолошки се разликује од природе

талентованог, јер она није само својство које даје посебан квалитет музичару, сликару, физичару, већ обухвата целокупну личност човека, а она је несвакидашња, луцидна, стваралачка. Суштина генијалности је у стварању лепоте и откривању истине даровима који своје онтолошко порекло имају у једном вишем метафизичком извору. Из истог извора произлази карактер и снага светости која се остварује кроз истрајавање у подвижништву и позваности за такву улогу, без које не би била остварена, и уз најстрожи аскетизам.

Путеви и начини изражавања генија и духовног подвижника јесу различити, један води кроз стваралаштво које свету дарује лепоту, а други кроз морални преображај који свету дарује добро. Ипак, тачка њиховог сусрета јесте стварање у слободи посредством чина позваности, а њихово крајње исходиште јесте стварање бољег света. Берђајев излази из ограничене свести која стваралаштво генија ограничава на световни план и премешта га на метафизички. С друге стране, он открива да подвижник који није у стању да превазиђе обавезујући статус моралног чињења, који се креће само у границама нормираног добра, остаје ускраћен за истински духовни преображај. Духовни успон може да досегне само онај ко у слободи индивидуалног, непоновљивог моралног чина ствара нову вредност. Тада подвижник снагом добра не преображава само себе већ и друге.

ЕТИКА ОБРАЗОВАЊА КАО ПРАКСА МУДРОГ ЖИВОТА²

Предмет овог прилога јесте промишљање практичне димензије етике образовања као својеврсне филозофије живота. Циљ рада јесте да покаже да се сврха етике образовања састоји у формирању теоретског дискурса о темељним образовним вредностима и њиховој практичној, егзистенцијалној примени. У том духу деловање античких филозофа било је обележено њиховим сталним напором да остваре образовне парадигме мудрог живота и да се издигну изнад сфере свакодневнице. Античко филозофско образовно искуство показује да је то иступање подразумевало контемплацију на којој се заснивало најдубље теоретисање и процес самопромене, који је у крајњем исходу требало да води остварењу највишег социјалног добра. У раду се, осим античког концепта образовања са примерима духовне праксе филозофа коју су примењивали у својим школама, актуализује и савремена практична примена филозофских образовних вредности у сврху побољшања квалитета живота. Та улога филозофије произашла је из сазнања филозофа практичне оријентације да је човеку данашњице све потребнија саветодавна подршка у оспособљавању за самосагледавање проблема, за успостављање сигурног мисаоног упоришта и налажење решења за конкретне моралне дилеме.

Увод

Појам образовања, као слободан избор појединца да истражује свет, да доприноси напретку људске цивилизације, да свој живот уређује према начелима ума са крајњим „смишлом да човекова образована природа постане његова друга природа” (Јасперс 2003), садржан је како у хеленској, тако и у новијој филозофској литератури. Почетком прошлог века доводи се у питање могућност остварења такве идеје. Ниче (Nietzsche) је у кризи културе предосетио и надолазећу кризу образовања која се очитовала кроз школе које су имале статус обавезних установа у којима се образовање одвијало као наметнута нужност, а не као израз слободне одлуке. Такве школе Ниче назива „установама животних невоља у којима се налази прибежиште од животних

² Рад је настао у оквиру пројекта Министарства науке и технолошког развоја РС „Педагошки плурализам као основа стратегије образовања” (ОИ 179036).

оскудица, у којима се тражи уточиште од егзистенцијалних страхова, које нису места доколице, усредсређености, контемплације и мишљења” (Ниче 1995). Криза која је тада захватила образовање данас се може евидентирати као још дубља, потпомогнута сложеношћу техничко-технолошких промена које су глобалних размера. У таквим околностима, настојање да се образовање учини квалитетнијим путем предузимања мера промена није уродило плодом, већ је уместо суштинског знања генерисана необразованост и „полуобразованост”. Међу критичарима креатора таквих реформистичких подухвата издваја се Лисман који у својој „теорији необразованости” оштро критикује новонастали појам *груштво знања* за које каже да није ништа друго већ „симулација перманентне спремности на учење како би се инструментализована функција знања пројектовала кроз такозвани програм доживотног учења” (Lissmann 2009: 30). Настојање да се изађе из кризе образовања довело је многе филозофе практичаре до увида да филозофију треба изместити из теоретско-дискурзивне у практично-животну сферу и да богато наслеђе етичких знања треба ставити у функцију решавања конкретних животних и професионалних питања.

Етика образовања у античком педагошком искуству

Почетак старогрчке филозофије, тј. њено издвајање као посебног облика свести обележила је појава теоретске делатности ума као критичко-контемплативног односа према свету подстакнутог безинтересном, чистом потребом духа да умом разоткрива последње основе ствари. Иако је теоретисање као узвишену делатност ума Аристотел (грч. Αριστοτέλης) сврстао у начин живота који је најдостојнији човека као рационалног бића, ипак, крајњи циљ образовања старогрчки филозофи нису видели у теоретском дискурсу, већ у откривању путева који воде ка сазнању смисла постојања и ка остварењу доброг живота (Петровић 2017). Начело којим су се филозофи-етичари руководили у свакодневном егзистирању одговара Сократовом (грч. Σωκράτης) ставу да најбољим животом живе они који се старају да постану што бољи, а најпријатнијим они који примећују да постану бољи (Ксенофонт 1980), што значи да је добар живот имплицирао сазнајно-моралну самопромену. То је оно суштинско обележје на коме се целокупна филозофија образовања античког доба утемељивала као филозофија живота.

Практичну примену принципа етике образовања налазимо већ код Питагоре (грч. Πυθαγόρας) и питагорејаца који су били посвећени не само откривању највиших закона космичког бивствовања, због чега су били поштовани као математичари, теоретичари и езотеричари, већ су посебно бринули о успостављању и очувању моралног начина живота заснованог на поштовању акусмата, прописа које су сами састављали. Њихова школа која је функционисала

као савез братства имала је за циљ не само општу образованост, већ и вежбање у усавршавању сазнајних моћи и моралног интегритета личности. Тако је почетак школовања био условљен са два захтева. Један се односио на предају целокупне имовине, што је био пут ка задобијању аутархије, а други на заветовање на ћутање које је кроз пажљиво слушање, духовно посматрање, интензивно размишљање, уздржавање од преурањеног изрицања судова, требало да води ка сигурном знању и врлини, нарочито самоконтроли, подвргавањем воље рационалним принципима. У овој врсти захтева Хегел (Hegel) је препознао адекватан метод увођења у филозофски начин мишљења и мудар начин живота, што се види из његовог става: „Обично се каже да се разум усавршава питањима, замеркама и одговорима. Међутим, разум се тиме не изображава, већ се само испољава. Човекова унутрашњост се у образовању проширује, задобија; тиме што се уздржава, што ћути, човек не постаје сиромашнији у мислима, у живахности духа. Напротив, он тиме задобија способност схватања и долази до сазнања да његове случајне досетке и примедбе не вреде ништа. Све већим увиђањем да такве случајне досетке не вреде ништа, он се од њих одвикава” (Хегел 1991: 169). За питагорејце уздржавање од одговора представљало је не само вежбање пажње концентрисане на проблем који се изучава и о коме се не говори пре него што се добро изучи, већ и овладавање вештином владања собом и развијања разборитости (грч. φρόνησις) као практичке мудрости. Отуда ћутање није било знак незнања, већ процес унутрашњег говора и начин да се у разборитој тишини духа прошири знање и задобије врлина (грч. ἀρετή) (Живковић, Петровић 2008: 10).

Ту врсту мудрости поседовао је и Хераклит (грч. Ηρακλειτος) који се, после потпуног повлачења из јавног живота у знак незадовољства због неправедног прогона његовог пријатеља Хермодора, целим својим бићем посветио испитивању природе и себе, написавши спис који је учинио недоступним за разумевање свима којима је недостајала снага логосне мисли и прочишћеног етоса. Да су управо та својства чинила његов образовни идентитет говори не само дело у коме је кроз сажете мисли изразио истину о космосу, природи и човеку, већ и целокупан начин његовог постојања који одговара највишим духовним и моралним начелима. О томе сведочи и његов одговор краљу Дарију на позив да дође код њега на двор у Персију да му протумачи и разоткрије снагу мудрости коју садржи његов спис „О природи”. Хераклит у одговору каже: „Сви они који живе овде на земљи далеко су од истине и правде, јер због луде неразумности одају се лакомости и славољубљу. А ја, који заборављам на свако неваљалство, избегавајући свако задовољавање зависти која хоће у мени да се појави и пошто се грозим сваког сјаја, не бих могао доћи у Персију, јер се задовољавам са малим ако то одговара мом духу” (Лаертије 2005: 138). Врховна добра до којих држи Хераклит, а то су истина и правда, нису само теоретски осмишљене парадигме које у својој узорној појмовној форми обитавају у идејној сфери његове филозофије образовања.

Напротив, оне су код Хераклита и животне вредности које чине саставни део његове егзистенцијалне стварности.

Страст ка истраживању истине и живот према начелима врлине као два битна елемента садржана у појму филозофа, на специфичан начин импликовани су и у личности и филозофији Сократа. Његова неодољива жеља ка испитивању „природе узрока ствари, зашто настају, зашто постоје и зашто пропадају” (Платон 1982: 61) која га је заокупљала у младости, није га напуштала до краја живота, само што је у зрелијем добу са „неба спуштена на земљу” и окренута „испитивању живота и морала, добра и зла” (Тулије 1974: 10). Полазећи од телеолошког приступа, тј. постављајући добро за сврху делања, Сократ је и свој сазнајни метод усмерио ка етичком знању и његовој практичној делотворности. Отуда основу његове етике образовања чини јединство мисаоне и животне мудрости. Између истине и поступања у складу са њом стављао је знак једнакости, јер је сматрао да морално знање до којег је појединац дошао напором властитог мишљења, а не пасивним преузимањем наученог, не може остати неактивно, јер ум као најјача духовна снага у човеку тежи његовом оваплоћењу. Зато када је упитан да ли за мудре сматра оне који знају шта треба да раде, али чине супротно, одговорио је: „Сматрам да они који право не раде нису ни мудри ни разборити” (Ксенофонт 1980: 120). Према Сократу, мудрост није значила само вежбање у апстрактном теоретисању или понашању у складу са прописима, она је обухватала јединствен начин постојања за који је био потребан духовни преображај појединца који до те мере влада собом да ништа споља не може да помути стање његовог душевног мира.

У таквом начину филозофског мишљења исходиште су проналазили и стоичари и епикурејци који су вредност живљења потврђивали у јединству мисаоне заокупљености питањима логике, физике и етике, и у напору духа да оствари аутархију и атараксију као практичне вредности образовања. Пут ка аутархији водио је кроз овладавање личним жудњама, стишавање страсти, лишавање жеље за стицањем материјалних добара, ослобађање од бриге за пропадљивим стварима, презирање новца, разликовање ствари које су у нашој моћи од оних које су у власти спољних сила. Такав вредносни став спроведен у живот омогућавао је атараксију, тј. ослобођеност од непотребних страхова, душевних болова и узнемирености са пуним осећањем духовне ведрине и задовољства (Адо 2016: 33). Идеал у образовању филозофа био је досезање таквог нивоа унутрашњег мира који ништа споља не може да наруши, а напредовање ка мудрости потврђивало се кроз „враћање душе из животних брига у просту радост живљења” (Исто: 25).

Инсистирајући на потреби и значају ревитализације „духовне вежбе самопромене”, као образовне парадигме античке филозофије, филозоф данашњице Пјер Адо (Pierre Hadot) указује на разлику у тумачењу античке

филозофије као дискурса о филозофији и филозофије као начина живота. (Адо 2011: 140–144). У форми теорија о космологији, физици, онтологији и антропологији, она је одговарала педагошким захтевима подучавања у систему образовања у тадашњим филозофским школама. Међутим, њен крајњи смисао превазилазио је теоретски домет, у том смислу да није било довољно стварати теорије о исправном мишљењу, о физичком свету и моралном деловању, већ је требало исправно мислити и говорити, контемплirati о природи, доживљавати себе као њен саставни део, поштовати њене законе, развијати умеће врлинског живота у заједници и вежбати се у практичној мудрости.

Наставна и саветодавна компетенција филозофа

Једна од нових практичних компетенција коју су савремени филозофи развили у сусрету са новонасталим питањима која је произвео убрзани развој науке, медицине и технологије јесте саветодавна која се остварује кроз два облика праксе. Један обухвата широк домен консултативног ангажмана филозофа у оквиру етичких комитета као регулаторних тела која за потребе институција, установа и корпорација делују саветодавно. Они воде рачуна о заштити њиховог професионалног интереса увођењем етичког надзора и усвајањем процедуре за регулацију моралног поступања. Ова улога постаје утолико потребнија ако се има у виду општа тенденција пада моралног кредибилитета која ставља под сумњу легитимност како индивидуалног тако и институционалног интегритета. Потреба за ангажовањем филозофа етичара и примена знања из етичких теорија у решавању савремених конкретних питања постала је све присутнија. Нова научна открића потпомогнута софистицираном технологијом не постају проблематична у хоризонту могућности њихове практичне реализације, већ у домену њихове моралне оправданости. У условима где није развијена врлина као носећи морални принцип „етике бриге”, етички кодекси постају најефикаснији компензаторски механизам заштите етичке исправности и очувања баланса између личних, компанијских и најширих друштвених интереса.

Други облик саветодавне компетенције филозофа има карактер индивидуалне и групне филозофске праксе у чијој основи стоји реализација захтева за враћање филозофије у стваран живот. Филозофи практичари заступају став да бављење филозофијом не може бити редуковано на наставну, предавачку делатност каква постоји у институционалном образовном процесу и да њено оживљавање и враћање интересовања за њу може бити остварено само уколико се поново суочи са темељним питањима људског постојања и постане саставни део стварног живота (Lahav 2019).³

³ Инспириран таквим размишљањем, немачки професор Герд Ахенбах (Gerd В. Achenbach)

За људе који траже професионалну помоћ од психолога и психотерапеута за решење проблема који их доводе у стање страха, патње, анксиозности, појава филозофских саветника донела је потпуно нов приступ у сагледавању проблема, формирању става, доношењу одлука у конфликтним и ризичним ситуацијама и њиховом разрешењу (Мариноф 2018: 19). Пре свега, појединце који имају проблеме те врсте, филозофски саветници не третирају као болеснике којима треба медикаментна терапија или сеансе у којима се трага за узроцима њиховог стања кроз анализу емотивно проживљених фрустрација из детињства и подсвесних жеља, већ се концентришу на садашње стање и реални хипотетички оквир будућег. Њима се приступа као здравим особама које имају моралне дилеме у погледу породичних, личних или пословних питања, које осећају узнемиреност, а које немају поузданије мисаоно упориште за њихово сагледавање и решење. Саветници помажу у томе путем разговора којим откривају уверења, систем вредности и морални карактер клијента и на основу тога сугеришу онај приступ који би могао да помогне у саморазумевању проблема и издвајању и класификовању његових компоненти и импликација (Исто: 15). У пракси саветника не постоји један општи метод, већ сваки користи онај који се показао као најделотворнији у његовој емпиријској примени.

Лу Мариноф полази од тога да сваки човек има своја „оперативна начела” по којима поступа, односно личну филозофију којом се руководи у животу. Међутим, управо она може бити узрок проблема уколико је заснована на погрешним уверењима, те је потребно артикулисати и разумети најпре њену суштину како би у употреби постала корисна, а не штетна за њеног носиоца (Мариноф 2017: 11). У својој образовно- саветодавној делатности,

је осамдесетих година прошлог века напустио каријеру универзитетског професора у Берлину и одлучио да своја академска знања примени у саветодавном раду у непосредној филозофској пракси у оквиру Друштва за филозофску праксу (1982) и Школе за филозофску праксу. Убрзо се покрет примењене филозофије, кроз форму саветодавне улоге филозофа, проширио и на Велику Британију у којој Ален де Ботон (Alain de Botton) као филозофски саветник оснива у Лондону Школу живота, а Ран Лахав (Ran Lahav) 1992. године примењује филозофско саветовање на универзитету Хаифа у Израелу, које је организовао кроз радионице пуних 15 година. Деловање покрета захватило је и Америку где 1992. године Елиот Д. Коен (Elliot D. Cohen), Пол Шарки (Paul Sharkey) и Томас Магнел (Thomas Magnell) оснивају Националну филозофску асоцијацију за саветовање, а 1998. године, њујоршки универзитетски професор Лу Мариноф (Lou Marinoff) оснива Америчку асоцијацију филозофских практичара, по чијем је узору и моделу рада основано Српско удружење за филозофску праксу. Осим ангажовања у удружењима и асоцијацијама којима подржавају примену филозофије као праксе побољшања живота, филозофи практичари су укључени у издавање врло утицајних часописа, као што су *Практична филозофија* у Великој Британији и *Филозофска пракса* у Њујорку, као и дела којима популаризују и актуализују ову филозофску оријентацију.

Марија Милачић, *Лековиша моћ гујалота*, www.etika.edu.rs (приступљено 1. 2. 2019).

Лу Мариноф је усавршио праксу која обухвата неколико фаза: 1) идентификацију проблема, 2) емотивну реакцију на проблем, 3) анализу различитих аспеката, 4) развијање јединственог погледа на целину уз синтетичко интегрисање различитих опција на основу којег се формира филозофски став који одређујуће утиче на доношење одлуке и прављење конкретног избора, 5) реализација става који доводи до равнотеже и осећаја задовољства. Међутим, он упозорава, ако „усвојите филозофски став који не прихватате у срцу, највише чему се можете надати јесте нека врста компензације или рационализација ваше ситуације. То вам не може донети никакво истинско и трајно олакшање” (Исто: 52). Став који не уважава све елементе постојећег стања и унутрашњег света властите филозофије може отежати ситуацију. У саветодавном процесу филозоф практичар треба да помогне појединцу да што самосталније формира адекватан став, усклађен са филозофском мудрошћу и сопственим душевним афинитетима како би му примена тог става донела унутрашњи мир.

Сличну улогу, према Меријеу, има и педагог. Наиме, он сматра да и педагог, у процесу васпитања особа које су му поверене, мора изабрати најбоље методе којима ће утицати на формирање њихове способности да слободно и самостално доносе одлуке и да преузму одговорност за своје изборе. Међутим, у том односу одговорност је подељена. Што се васпитач осећа одговорнијим за другог и за његов успех, више ће истраживати и смишљати средства која ће му понудити као могуће алтернативе. То је уједно и пут изградње међусобног поверења, које је важно за обострано напредовање. Управо такав приступ у образовном саветовању доприноси да појединац упозна и ситуацију и себе, да одбаци оно што је у његовом дотадашњем понашању било штетно и да ојача оно што се показало као добро са циљем да стекне самодовољност, тј. што већу независност у приступу животним искушењима и одржавању емотивног здравља и моралног интегритета.

Закључак

Анализа античког и савременог концепта етике образовања показала је да се и један и други темеље на теоретској и практичној афирмацији интелектуалних и моралних вредности. На примерима античких филозофа показано је да су филозофске школе биле места где се учила вештина логичког мишљења, али и места где су ученици и учитељи учили како да живе на мудар начин. То искуство утицало је на многе филозофе данашњице да напусте академску каријеру и посвете се саветодавном раду. Све већа актуелност и заинтересованост полазника за филозофску праксу као „школу живота” показује да етичко знање добија пуни смисао када се стави у функцију решавања животних питања.

ФИЛОЗОФСКИ ПРИСТУП У ТУМАЧЕЊУ ЈЕРОТИЋЕВОГ РАЗУМЕВАЊА ПОЈМА НАПРЕДОВАЊА У ПРАВОСЛАВЉУ⁴

Полазећи од сазнајно-доживљајне чињенице да је човек по својој онтолошкој природи и грешно и боголико биће способно да чини и зла и добра дела, Јеротић је целокупно своје мисаоно прегалаштво и психоаналитички рад посветио откривању путева који воде ка људском духовном расту и моралном прочишћењу. Његова истраживања обухватају врло широк дијапазон области духа, од науке, преко филозофије, књижевности, до религије у којој је налазио исходишне могућности за разрешење темељних антрополошких питања. У раду се полази од фундаменталног става В. Јеротића да се сваки човек рађа као *homo religiosus*, те да је његова темељна духовна потреба и животни задатак обожење које се остварује као истинско напредовање у добру посредовано благодетима Духа Светог. На темељу тог става, у раду се етички разматра снага и дејство љубави, вере, наде, савести и осталих божијих дарова који човеку дају снагу да истраје на путу самопромене. Циљ истраживања јесте да истакне значај Јеротићеве хришћанске етике, његов допринос аутентичном тумачењу светоотачке литературе и заслуге за афирмацију највиших хришћанских врлина о чијој је снази преображења сведочио властитим животним искуством.

Увод

У трагању за одговорима на темељна питања човекове природе и начина његовог постојања у свету, академик Владета Јеротић се својим начином истраживања приближио типу универзалних мислилаца какве срећемо међу античким филозофима. Филозофски „зачуђен” пред чудесном тајном људског бића, неуморно је тражио путеве који воде ка њеном откривању. Приступајући отворено, са снажним поривом за истином и њеним стављањем у функцију људске добробити, он се целим својим бићем посвећивао том

⁴ Реализацију овог истраживања финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (бр. уговора 451-03-68/2020-14/200140).

духовном изазову. На том путу, стављајући у покрет снагу својих мисли, осећања, воље, интуиције и имагинације, Јеротић се са необичном једноставношћу кретао кроз широк простор сазнајно-искуствених сфера, од науке, преко књижевности, до филозофије и религије. Ниједној од тих области није приступао као издвојеном, самодовољном подручју које садржи кључ сазнања, већ се, полазећи од гледишта да је „само целина истина”, кретао истовремено кроз област дубинске психологије, психотерапије, уметности, филозофије и религије. Отуда слободно можемо рећи да целокупна његова поетика одговара снази и лепоти оне врсте стваралаштва које чини својеврстан спој рационалне мисаоности, уметничке осећајности и религијске мистичности.

Као врстан теоретичар, али и практичар, он је тежио не само да се приближи што дубљим слојевима људске душе, већ и да појединца усмери ка оним унутрашњим снагама које сваком човеку, ако их зналачки користи, могу да помогну у тражењу и откривању животног смисла. Његов теоретски дискурс обилује тачкама сусрета између науке, филозофије и религије, односно психологије, филозофске мудрости и аутентичног светоотачког хришћанског предања у коме налази крајње исходиште за разумевање једног од најважнијих антрополошких појмова, појма напредовања.

Филозофски и религиозни пут напредовања

Бавећи се феноменом напредовања Јеротић настоји да одговори на три питања: *Шта је напредовање?*, *Да ли је мојуће напредовање?*, *Који џушеви воде ка напредовању?*. Полазећи од општег одређења овог појма као процеса који значи „унапређење, развој, побољшање”, он издваја два облика напредовања, биолошки и социјални, од којих дистанцира трећи, духовни. Један од видова напредовања одговара могућности људске природе да развија свој биолошки потенцијал и да остварује напредовање у јачању и сазревању физичких, емотивних и интелектуалних способности. Други облик напредовања је статусног карактера и односи се на остварени степен материјалног благостања, друштвеног положаја, каријерне амбиције, социјалне и политичке моћи. Трећи облик напредовања Јеротић издиже изнад феноменолошко-просперитетног оквира и премешта га у сферу духовног усавршавања. У једном свом раду о напредовању (Јеротић 2000а: 100) изричито каже да када говори о напредовању мисли „једино и само” на духовно напредовање. Он зна да интелектуално напредовање може ићи у правцу развоја сазнајних моћи, стицања знања, овладавања сложеним законима мишљења, али уколико се посматра одвојено од Светог Духа, онда је на делу само привидно напредовање. Он мисли на Светог Духа каквог познаје Јеванђеље, који је треће лице Светог тројства у хришћанском поимању Бога, тј. Дух истине, извор новог живота и Параклит (Утешитељ). Као добар познавалац Библије, он зна да се и у

књизи Постања говори о Светом Духу као „свеприсутном” (Псалм 139: 7:8) и увек активном од стварања света („Дух Божији дизаше се над водом”, 1–2), који говори кроз пророке као у Давидовој молитви: „Учини ми, Боже, чисто срце и дух прав понови у мени. Немој ме одгурнути од лица својега и Светог Духа својега немој узети од мене” (Псалм 50–51:10–11) (Библија 2008). И Св. Василије Велики Свети Дух види као извор светлости потпуно присутан у сваком и свима, то је благодат изливена на све, а у којој мери ће га сваки појединац примити зависи од чистоте његовог срца која је једина његова мера (Матејић 2019).

Јеротић чврсто верује да је сваки човек обасјан искром Светог Духа, тј. религијским осећањем као исконском потребом за поновним спајањем са првобитним извором, Богом. Чак и онај који себе види као атеисту, у суштини не може стварно и потпуно бити ослобођен и лишен такве онтолошки засноване тежње, већ настоји да изворну потребу за Богом замени сурогатом, што се манифестује или кроз идолопоклонство или кроз остварење одређених статусних симбола којима привидно и лажно задовољава своју најдубљу, али свесно непрепознату духовну потребу. „Такав човек је читавог живота у компензаторском грчу да своју природну слабост и несигурност савлада – материјалним богатством, великим знањем и угледом међу људима, рађањем деце” (Јеротић 2000а: 103). У том смислу, Јеротић је скептичан и према психоанализи Фројда (Freud) и Адлера (Adler), као и према филозофији Сартра (Sartre) и Хајдегера (Heidegger), сматрајући да, иако су представљали сам врх атеистичко-агностичке мисли, нису могли њоме да испуне целог човека, нити да задовоље његову потребу за Богом, као једину која може да испуни захтеве срца и ума. Према његовом мишљењу они су, иако одлични мислиоци, често били „несрећни људи који су доносили полуистине” (Јеротић 2000б: 110).

Истинска религиозност започиње потребом упознавања себе, јер ако је исходиште обожења „бити чист и савршен”, онда пут до тога нужно води кроз самосазнање. Та истина није била страна ни античким мудрацима који су, још пре више од 2500 година, у Делфима записали – *Упознај себе* (грч: γνῶθι σεαυτόν). Јеротић истиче важност овог записа, али се пита да ли је антички човек заиста могао да упозна себе, будући да је Свети Дух као извор новог живота откривен у Новом Завету. Духовна архитектура православне лествице напредовања, коју је проучавајући дела апостола веома дубоко сагледао, врло јасно пружа увид у законитост по којој је могуће усавршавање као духовно напредовање, али Јеротић поставља питање: Коју меру духовног раста су могли да досегну мислиоци античког хеленског света? Једно је сигурно, религиозни дух је прожимао и старогрчке филозофе, јер бити филозоф значило је не само стварати дубокомислена, апстрактна и спекулативна учења већ и ускладити свој живот са логосним начелима космичког поретка и начелима врлине. Ма колико су филозофи у процесу усавршавања тражили

ослонац у снагама властитог ума и воље, они су себе дубоко доживљавали и као саставни део света природе и космоса, што им је омогућавало да ред и хармонију који владају у космосу прихвате као принцип логосног устројства и свог бића. Иако је посебна пажња придавана истраживању „света људских ствари” (Аристотел 2013), тј. моралном уређењу живота у заједници, ипак ништа се није догађало независно од поретка природе или у супротности са њом, јер су доживљај и сазнање мистичне повезаности и свејединства били толико делотворни да ничим нису могли бити доведени у питање или нарушени. У том смислу, старогрчке мистеријске религије, елеусинска, самотричка, а нарочито орфичка, која је у пуној моћи наставила да живи и у филозофији, носиле су не само митско-социјалну симболику, већ и морално-духовну улогу. Митологема о преегзистенцији душе, њеном божанском пореклу и паду као тренутку када се повезала са телом као титанским елементом у коме је остала заробљена, наставила је да живи и делује и у филозофији. У Платоновом спису *Федон* срећемо развијен теоретски дискурс о томе да је циљ живота филозофа стална и доживотна борба душе да се ослободи окова тела, тј. да сведе на минимум ниске пожуде, како би ослобођена телесних страсти и прохтева и испуњена даровима логоса могла да створи претпоставке за обожење. Платонов став да је „живот филозофа припрема за смрт” (Платон 2001: 103) говори да се филозофи у току целог свог живота труде да своју душу непрестано чисте, поштујући начела врлинског живота. Наиме, прихватајући обожење као исходиште напредовања, филозофи су прихватили и начин живота као пут који до тог остварења води, а он је подразумевао одвајање од свега што проиходи из трошног и пролазног у човеку и свету, концентрисањем духа на развој пре свега ума и воље. Ова Платонова идеја истиче вредност духовне димензије усавршавања која је наставила да живи и у средњовековном патристичком периоду, нарочито у оквиру византијске филозофије.

Ако бисмо покушали да сагледамо дистинкцију између хеленског филозофског начина напредовања и хришћанског на чијој аутентичној светоотачкој традицији и Јеротић гради своје тумачење овог појма, она би почивала пре свега на методолошкој разлици процеса напредовања. Наиме, филозофија следи пут „одоздо ка горе”, а хришћанска обрнути, „од горе ка доле”, од Бога ка човеку (Мајоров 1982).

Антички мудрац је, ослоном на снаге властитог духа, упознавао себе, сагледавао порочне стране свог бића и истрајним практиковањем духовних вежби напредовао до аутархије и атараксије. Првом је постигао умереност, до потпуне ослобођености од жеље за стицањем материјалних средстава, а другом контролу страсти, смиреност ума и душевни мир. Онај ко је успевао да оствари овакво душевно стање остајао је издигнут изнад пролазних и привидних добара и јачао своју духовну страст ка самопромени и обожењу (Адо 2016).

Пут којим хришћанин напредује у духовном усавршавању води кроз себесазнање које почива на богопознању и укључује љубав и веру у Бога. Посредством њих хришћанин прима дарове Светог Духа без којих напредовање не би било могуће. Јеротић сматра да без „познања Бога”, захтев „Упознај самог себе” био би „неизводљив и нерешив”, јер човек не може „правилно да процењује дела и поступке других људи док не упозна мотиве (свесне, несвесне, емотивне) који подстичу све наше видљиве радње” (Јеротић 2000б: 108). Иако је позван на лични подвиг и храбар подухват упознавања себе, због многих скривених разлога властитог поступања, према Јеротићу, човек није у стању да само ослонцем на властите снаге без помоћи Светог Духа „удостоји се да види самог себе” (Исак Сиријан 2008). Све његове душевне снаге, мишљење, осећање, интуиција, добијају „егзистенцијалну озареност” уколико су покренуте од Светог Духа. Путем напредовања иде само онај који је „сачувао своју ватреност и који сваког дана, до краја свог живота, није пропустио да дода пламен на пламен, жар на жар, ревност на ревност у чежњи за Богом” (Св. Јован Лествичник 2008). Међутим, да би личност постала зрела за подвиг напредовања и да би обожење постало њен радосни задатак у животу, потребно је да препозна своје грехе и покаје се, а услови за кајање дати су преко савести као унутрашњег гласа у нама. О њему Сократ говори као о гласу који га, од тренутка када га је први пут чуо, никада није преварио усмеравајући га ка ономе шта треба да ради и одвраћајући га од онога чега треба да се клони (Платон 2015: XIX, 59). Међутим, Јеротић сматра да део наше савести могу чинити и одређени морални постулати који су формираны „под утицајем моралних ставова родитеља” (Јеротић б 2000: 63) који делују као регулатори и коректори нашег поступања, тиме што нас опомињу, упозоравају и враћају на преиспитивање исправности одређеног поступка. Наравно, овде се не мисли само на спољну корекцију, ону која не прелази границе друштвено прихватљивог и очекиваног понашања, већ на морално расуђивање чији је циљ самопромена. Деформисану старозаветну форму моралног поступања Христос је препознао у фарисејству, разоткривајући неистину у моралном чистунству религиозних учитеља јеврејства. Њихова слабост је у ставу о властитој праведности, за коју су сматрали да долази од њиховог непогрешивог односа према закону. Проблем је у томе што испуњење закона није довољан услов за ослобађање од несавршености. Постати чист и праведан пред законом, његовим испуњењем, још увек не значи постати истински преображен. Фарисеј не иде даље од закона и не пита се да ли у основи поступања које је у складу са нормираним добром стоји врлина. Добро ограничено моралним законом склоно је профанизацији. Стога, ако бисмо говорили о дубљим разлозима човековог моралног деловања у свету, требало би, осим спољних фактора који утичу на испуњење моралне норме, узети у обзир и унутрашње стање душе и оне благодатне енергије које изазивају њену покренутост да делује на начин истинског добра (Петровић 2014: 24–25).

Наглашавајући разлику између Божијег деловања и личног напора, Јеротић сматра да је тешко, готово немогуће променити себе без помоћи Светог Духа чије благодати примамо по личном лику и типу духовне личности: „Нико ко се научио чистоти, нека не приписује то себи у заслугу, јер наша природа није способна да победи саму себе. Где природа претрпи пораз, тамо се препознаје долазак Онога који је изнад природе” (Јеротић 2000б: 110). Једна од тих благодати јесте покајање које долази као резултат преиспитивања, враћања на учињено, поновно расуђивање и увиђање да се лоше поступило. Јеротић га описује као „мучно и обеспокојавајуће осећање душевног незадовољства због онога што је појединац починио и чије последице види”, али и као „завет са Богом да ће водити један нови живот, који ће бити извор смирености”. Међутим, то није лако. Да ли ће доћи до правог покајања зависи од самог појединца, од степена његове моралне сензибилности, од стања његовог духа и дела које је учињено. Јеротић разликује неколико врста покајања и односа према покајању. Прву врсту чине они који нису спремни за покајање, који се у поступању руководе лошом намером или, како је Кант назива, „злом максимом” (Кант 1990: 32), тј. жељом да се неком намерно напакости. Они углавном немају развијену самокритичку свест, нити осетљивост да чују „глас савести”, те се не кају због „окорелости свог срца”. Другој групи припадају они који се не кају због „страшног уверења да су им греси неопростиви”, због малодушности, очаја и безнађа не чине ништа да такво стање измене (Јеротић 2000б). Трећој врсти припадају они који се кају, али се због маловерности кају „неискрено и повремено” и зато остају „раскајани”, са „трагом дубоког немира као сигурним знаком да стварног покајања није било”. За право покајање потребно је заједничко и јединствено деловање трију душевних снага. Снаге разума да би се грех уочио и схватио, осећајности, којом се доживљава погубно деловање греха и снаге воље којом се приводе у дело сазнање и доживљај греха кроз истинско мењање себе, односно преумљење. Они који су покајани, а не раскајани, препознају се по томе што је њихова вера ојачана, што се „добровољно одричу од задовољства које им је грех раније причињавао” (Јеротић 1998: 133), што воде нов живот без осуђивања другог, испуњен смиреношћу, трпељивошћу и милосрђем. Оно што треба да знају они који се упуте на пут напредовања у православљу јесте да он није ни широк ни кратак, већ узак и дуг, на којем ће падати и устајати, посустајати, али чак и онда када „ухвате себе у греху за који мисле да су га се ослободили” не треба да одустају, јер ће само тако напредовати у испуњавању Божије заповести – *Будите свети као што сам Ја свет*.

Закључак

Јеротић, као систематичан мислилац у промишљању суштинске природе човека и његовог положаја у свету, ангажује све своје духовне снаге у

њиховом разумевању и доживљају, од разумских, преко осећајних, интуитивних, имагинативних, до мистичних. Полазећи од становишта да је целина истина, он се кретао кроз различита подручја и области духа, од психологије, преко књижевности и филозофије, до религије, налазећи у њима тачке сусрета и прожимања. Његово поимање феномена напредовања јасно и недвосмислено упућује на могућност усавршавања у врлини посредством чврсте вере у Бога и дарова Светог Духа. У раду се закључује, на темељу компарације античких филозофских учења и хришћанског етичког наслеђа, да се различитим духовним вежбама заснованим на постизању аутархије и атараксије, односно покајања и очишћења, могу остварити претпоставке духовног напредовања.

ПАРАДОКСАЛНИ АСПЕКТИ СМРТИ⁵

Предмет овог истраживања јесте филозофско-религијска проблематизација питања смрти као граничне ситуације људског постојања и специфичних антиномија које произлазе из њене тајновите природе. Из перспективе есхатолошке етике истражују се различити аспекти парадоксалности смрти. Као крај живота у времену, она је најизвеснији догађај, али је и највећа мистерија човекова у погледу његове судбине после тог краја. У раду се дискутује двојак доживљај смрти: као трагично осећање живота, које се потврђује кроз дубоку тугу и мистични страх праћен свешћу о коначности и трошности, и као перцепција наде да она укључује предодређеност за виши смисао живота који се састоји у превазилажењу ововременог бивствовања и откривању трансцендентног света. Део те антиномичности проистиче из моралне свести о смрти као врховном злу које објављује крај земаљског живота, али и добру које најављује почетак живота у вишој, духовној равни „с оне стране добра и зла”. У том дискурсу промишља се антиномичност смрти у корелацији и са осталим есхатолошким феноменима, као што су вечност, пакао и рај.

Увод

Суочавање људског духа са питањем смрти и покушај њеног појмовног захватања изван егзистенцијалног начина појављивања увек је наговештавало тајновит карактер њене природе. Прва схватања о смрти садрже фаталистичку свест о њој као појави која се збива неумољиво и по закону природне нужности. У древним тумачењима она се видела као болест која је судбински задесила људе и као проклетство које су невидљиве силе бациле на њих због почињеног греха. Сахрањивање мртвих, брига за њих, ритуали везани за разна веровања у загробни живот и деловање душа мртвих на живе датирају од најранијих времена (Петровић 2005).

У емпиријској стварности смрт се открива као крај животног процеса, као биолошка нужност која се да, медицинским параметрима, констатовати и објаснити престанком рада виталних функција организма (Artishevsky 2010).

⁵ Овај рад је финансијски подржан од Министарства науке и технолошког развоја Републике Србије (бр. уговора 451-03-9/2021-14/200140).

У социјалној равни њој се приступа као саставном делу друштвеног живота, као догађају праћеном осећањем туге због губитка ближњег. Као мистериозни феномен и патос ту-битка, она се доживља као блиска и удаљена, стварна и онда када је реално нема, непредвидива и кобна (Тадић 2003). У егзистенцијалној равни она је толико присутна да мисли на нас и онда када ми не мислимо на њу, увек спремна да нас сачека неспремне и обесмисли цео наш дотадашњи земаљски пут (Селимовић). Свако сећање на њу из перспективе ограниченог бивања затвореног оквирима земаљског трајања изазива мучно осећање људске судбине, немоћ човека да дâ смисао свом постојању чији крај зна, а о њему ништа поуздано, осим надолazeћих слутњи (Тугендхат 2010). Управо због тога, смрт је била предмет духовне пажње религијских мистичара и филозофских метафизичара који су у њој видели не само неумољив крај живота, већ и почетак једног вишег трансцендентног смисла.

Смрт и њене антиномије

Као свест о пролазности људске индивидуалне егзистенције, праћене стрепњом и тескобом нестајања, смрт је налазила своје место у најстаријим религијама у којима је човек веровањем и обредима покушавао да одгонетне њену тајну и пронађе себи утеху. Кроз мистеријске религије, попут орфичких и елеусинских, које су се темељиле на веровању да је невидљивим силама све повезано у универзуму, откривала се слика човекове укопчаности у процес космичких догађања, а тајанствена сила која се повезивала са божанском и у којој се видела могућност избављења била је његова душа. Међутим, њену повезаност са телом орфичари, а касније и антички филозофи, видели су као њену тамницу (Платон 1968: 493) у којој бивствује заробљена због греха, а из које се може ослободити савладавањем нагона, чулних пожуда и свега што рађа пропадљивост. Из тог дубоког осећања супротности између телесног, титанског наслеђа у човеку и душевног, божанског, развило се језгро орфичке моралне филозофије чију суштину чини учење о нужности испаштања у земаљском егзистирању, али и могућност успостављања чистоте душе и поновног задобијања њене божанске природе. Један од путева њеног ослобађања води преко смрти. О томе у Платоновом делу *Федон*, које је настало као сведочанство Сократовог морално-религиозног става о смрти који је исказао у данима пред своје погубљење, а које је Платон прихватио и прилагодио својој онтолошкој теорији о свету чистих идеја, налазимо следеће: „А зар очишћење, што се већ одавно помиње у говору, орфичком, није то кад од тела што више одвајаш душу и навикаваш је да се са свих страна из тела повлачи и збија у саму себе, и да, по могућности, и у садашњости и у потоњем стању живи сама за себе, ослобођена од тела као од окова? А зар се то не зове смрт, то ослобађање душе од тела?” (Платон 2001: 67). Филозофи који су практиковали орфички морал сматрали су да ни смрт не може довести до потпуног

ослобађања, уколико се душа није сасвим очистила. Таквој души предстоји бивање у кругу, сељење (грч. *metempsychosis*) и борављење у разним телесним облицима које, према Емпедоклу, може трајати и по десет хиљада година (Дилс 1983; Платон 1996: 248), а које престаје тек онда када се она потпуно очисти од греха и зла и тако ослобођена врати свом првобитном, божанском извору. Да би се ослободила тог терета, потребно је да се у земаљском животу посвети умовању и аскези, као начину којим се превазилази свет пролазних ствари и умом допире до света чистих идеја. Зато у наставку тог фрагмента Платон каже да сви они који на прави начин негују филозофију ни за чим другим не теже него да умру и да буду у смрти и стога треба тежити да из овог света што брже бежимо у свет богова (Платон 2001: 64–67). Умирање које започиње већ у овосветском животу, према Платону, садржи тежњу да се путем истине и моралне самопромене постане Богу сличан, тј. чист и праведан (Платон 1996: 263). Елементе таквог сазнајно-моралног односа према смрти препознајемо и у Сократовим речима да је мртвима нешто намењено, нешто много боље онима који су били добри него онима који су били рђави (Платон 2008). Уверење да је њему то „боље” намењено, јер се читавог живота старао да своју душу учини што чистијом и да остварује заједницу са телом само у мери у којој то природна нужност захтева, чинило га је потпуно мирним чак и у тренутку непосредног суочавања са чином умирања. Овакво разумевање смрти имало је велики етички значај, јер је буђењем одговорности за живот душе у будућем животу подстицајно деловало и на моралну исправност у садашњем животу.

Сва античка филозофска учења која смрт виде као медијум између ово-земаљског и оноземаљског живота имају своје метафизичко тежиште у поимању душе као божанског ентитета. Њено повезивање са телом објашњавало је пад у грех, присуство зла у свету и циклично кретање у кругу живота. Али је, исто тако, уздизање душе на ниво чисте духовности давало простора за изналагање и откривање путева њеног избављења, ослобађања и, у крајњем, обожења (грч. *theosis*). Такав разумевајући однос према смрти који је обухватао антиномичност њене природе ублажавао је трагични доживљај људске судбине и отварао нове есхатолошке путеве.

Једна од парадоксалних димензија смрти тиче се њене граничне природе којом се можемо бавити „с ове стране живота” као појавом у времену, о којој можемо градити представе посредством социјалног искуства туђе смрти или имагинације сопствене смрти. Међутим, када наступи њен час, онда се премештамо „с оне стране живота” и остајемо ускраћени за њено сазнање у времену, јер њему више не припадамо. У том смислу свакодневно искуство умирања других јесте искуство емпиријског догађаја, кушање смрти кроз пројекцију туђе, али оно није иманентно искусиви лични доживљај. Зато су сви покушаји људског говора о том највластитијем и непоновљивом тренутку „не-бити”, у крајњем, узалудан труд.

Из ограничености искусивости смрти Епикур је извео довољан разлог за „уклањање жеље за бесмртношћу” и за „уживање у смртном животу”. Тероретско упориште за такав став нашао је у схватању да је душа материјалне природе и да „осећа док је у телу, чак и када се поједини делови одвоје од ње”. Међутим, када се од тела одвоје атоми који чине њену суштину, нестаје и њена осећајност (Лаертије 1979: 64–67). Имајући у виду такву природу душе, он саветује да се смрти не треба бојати, јер ако она, као гранична линија, искључује могућност осећања било каквог бола у тренутку наступа, онда је сваки бол изазван њеним ишчекивањем, док постојимо – сувишан. Између живота и смрти стоји линија која искључује могућност њихове истовремености. Зато, Епикур објашњава – док ми постојимо смрти нема, а кад смрт дође нас више неће бити. Она се не тиче ни живих ни мртвих, јер живе не додирује, а мртви не постоје више. Велика светина, додуше, час избегава смрт као највеће зло, а час је тражи као престанак невоља у животу. Мудрац, напротив, нити живот одбацује нити се боји неживљења. Јер, нити му је живот на досади нити сматра да је неживљење неко зло. Као што при избору јела не узима просто већу количину, него оно које му је најпријатније, тако он и време не ужива оно које је најдуже, него оно које је најпријатније (Исто: 124–127).

Проблем који Епикур увиђа односи се на страх од умирања за који сматра, у складу са својом атомистичком теоријом, да је излишан, јер је тренутак смрти осећајно недодивљив за онога ко јој подлеже. Али, такав разлог не задовољава знатижељу људског духа који би да баш тај тренутак доживљајно ухвати с ове стране живота, не својом смрћу већ туђом, и пренесе га на своју. Управо та гранична ситуација чини да „онај који умире отрже се сваком начину са-бивства са нама” (Финк 1984: 164). Проблем је у парадоксу који обједињује страх од смрти и непреносивост искуства другог, умирућег, које би потврдило недостатак разлога за такав страх. Гранична ситуација јесте линија разграничења живота и смрти, овога и онога света, а искуство које се догађа баш на тој линији нема снагу деловања на овај свет, нити за онога ко у њему остаје нити за оног ко из њега неповратно одлази. У тој граничности Епикур је покушао да сагледа недостатак разлога за страх од смрти.

Међутим, дубљи разлог ослобађања од самртног страха и мирења са коначношћу лежи у одузимању души својства бесмртности. Обезбоженој души која чврсто пријања за земаљски живот недостаје божански лик, умртвљена јој је савест, угашена духовна жеђ. Последице таквог живота и света савремени мислиоци, попут Шпенглера (Spengler) и Ничеа (Nietzsche), антиципирани су кроз кризу духа западне европске културе и најавили њену пропаст. Крилатица „Бог је мртав” са којом се кренуло у компромитацију лажног морала, уместо да доведе до одвајања профаног од светог и афирмације духовних парадигми, отворила је врата неосвешћеној (само)вољи, чије се конвенције протежу и на дух овог времена. Суштина је у томе да је криза духа појачала осећање трагичности живота, „бачености у свет” безнадежности

постојања и сталне неспремности и одлагања суочавања са темељним питањима постојања.

Ипак, да једна таква визија не би сасвим обесмислила живот, човек јој је придодао једну своју наду коју је везао за могућност свог „продуженог трајања” кроз сећање живих на његово дело и живот и уверење да ће оно бити трајније уколико је његов допринос заједници или свету већи. Са таквим стваралачким залогом човек заиста траје, и трајањем надживљава своје време и постаје део надлазећег времена. Али, све је то у времену, с оне стране вечности. За вечност је потребна лична бесмртност (Берђајев 2000: 281), а она се остварује кроз духовни преображај који почиње већ у овом, земаљском животу. Међутим, управо та међусобна условљеност бесмртности и преображаја имплицира „бригу о суду вечности”, јер оно што тај суд може носити са собом јесте страх од пакла који може бити већи и од страха од смрти. Иако се везује за онострани свет, за Божији суд и испаштање после живота, пакао почиње у овом свету и место је чишћења у овом животу. Берђајев га описује као стање душе која је немоћна да изађе из себе, врхунски егоцентризам, зло и мрачно усамљеништво, крајња неспособност да се воли, затварање себе у мучном стању као бескрајном времену (Берђајев 2000: 302). У овом смислу, пакао није деловање и освета Бога, он је пре отпадање од Бога, препуштање себе самоствореном паклу.

И као што човек може, кроз доживљај мучења савести, незнања и очаја, да створи предосећај пакла изван времена, тако и кроз доживљај лепоте у стваралачкој екстази може створити слике живог сећања на изгубљени рај и наду његовог поновног задобијања. Међутим, то не би могао више бити првобитан рај, јер ни човек више није исти. Кључ је у искуству које му је донела слобода, са којом није могао да се носи, за коју није у тренутку изазова био спреман да се одговорно суочи са њом, али која се показала као духовни порив за сазнањем. Његова позиција јесте парадоксална, јер од тада не престаје да се пита и о трансцендентним стварима за које ум показује знатижељу, али које, због ограничености сазнајних моћи ума, завршавају у неразрешивим апоријама. Антиномија је у томе што је слобода учинила човека вољним да се бави бесмртношћу из смртности, вечношћу из временитости, божанским стварима из људске перспективе, светом по себи из света за себе. Поновно задобијање раја значило би потпуни унутрашњи преображај човека, који не би судио и не би оцењивао из етике добра, већ из бивства које је с оне стране сваког вредновања, изван добра и зла, у чистом духу.

Закључак

Разматрање феномена смрти показало је могућност различитих приступа њеном сагледавању. Из угла свакодневице, информације о броју умрлих,

погинулих, страдалих углавном се примају као чињенице несрећног случаја, датумираног одласка са овог света нама непознатих људи. Уколико се ради о нашим ближњима, јавља се туга праћена свешћу о коначном и трајном растанку. То је догађај који увек поприми и карактер личног, бар кроз свест о нужности и трагичној судбини која нас неће заобићи. Са аспекта искуствености, смрт остаје неухватљива појава. Кроз смрт других она за нас остаје у сфери несазнатог и недоживљеног, јер смртно искуство другог јесте његово јединствено искуство које је резервисано искључиво за сферу властитости. Проблем је у томе што је лична искусивост смрти могућа само у тренутку њеног настанка. А то је она гранична линија која је чини сазнајно недоступном у времену, јер је она тренутак изласка из времена. Зато су сви наши покушаји да откријемо тајну смрти детерминисани нашим поимањем људске природе. Ако јој приступамо само као пропадљивом ентитету, онда ћемо за њу везати смрт као последњу станицу земаљског бивања, ако том пролазном делу њеног бића придодамо и сакрални, онда ће нам се и смрт показати као нужност чији ћемо виши смисао пренети на трансцендентни план.

Дискурс у коме је разматран феномен смрти показао је да сви покушаји да се тајна смрти разреши у антрополошкој равни кроз уређење живота према захтеву мудрог и праведног живљења свој епилог добијају у метафизичкој равни. У том животном контексту етичко питање *Како треба да живим?* добија нову есхатолошку димензију – *Чему моћу да се надам?*. Тиме се последња реч не даје бивању у времену, већ у вечности, а сотиролошко исходиште духовне борбе не наводи се у спасењу појединца који се издвојио из космичке целине, који брине само за спас своје душе тражећи привилегован положај за себе у царству добрих. Спасење је изван поделе на добре и зле. Оно не познаје добро које оцењује и суди, нити даје себи право да се свети злу. Спасење је светлост духа која зрачи лепоту и мир.

АКАДЕМСКО ПОСТУПАЊЕ ИЗ ДИСКУРСА ЕТИЧКИХ ТЕОРИЈА

Овај прилог бави се питањем етичности у поступању универзитетских наставника. У њему се разматрају антрополошки, педагошки и социјални чиниоци који учествују у изградњи академског интегритета и морални критеријуми којима се вреднује поступање у научном и наставном раду. Циљ рада јесте да се из етичког дискурса аргументује дистинкција између а) академског поступања које своје моралне разлоге има у аутономији слободне воље и б) поступања које произлази из захтева које поставља кодекс професионалне етике. Смисао испитивања такве корелације састоји се у сагледавању стварних домета етичности поступања у зависности од тога да ли је подстакнуто нормативом или има своје унутрашње разлоге у академском интегритету заснованом на поштењу, праведности, одговорности и осталим својствима моралног карактера наставника.

Увод

Испитивање етичности у понашању универзитетских наставника подразумева, пре свега, сазнање да је реч о специфичној професији која обједињује истраживачке и наставне активности, те да из сложене структуре такве делатности произлазе високи критеријуми компетентности не само у познавању и примени принципа научног и педагошког рада, већ и високих етичких стандарда. Уобичајено је да се људи који поседују научне титуле и академска звања сврставају у ред најелитнијих чланова друштва иза чијег угледа и репутације стоје интелектуални и морални квалитети. Међутим, пракса показује да међу наставницима у високом образовању, поред оних чији рад заслужује високо место на лествици професионалне етичности, има и оних који начином свог поступања тај статус доводе у питање.

У раду ће бити сагледани афирмативни и негативни облици академског понашања у односу на њихову покренутост унутрашњим, моралним разлозима или спољашњим регулационим механизмима. Такав приступ ће омогућити вредносно расуђивање о видљивој страни садржаној у поступцима, али и теоретско сагледавање дубљих и скривенијих слојева радњи имлицираних у мотивима и карактерним својствима носилаца, као непосредних покретача

њиховог извршења. У том контексту, кроз дискурс деонтолошких, телеолошких и аретолошких етичких теорија биће размотрени критеријуми вредновања моралног поступања наставника.

Академски интегритет и академско поступање

Појам интегритета личности имликује целовитост човека као природног, друштвеног и духовног бића (Belyaev 2011). Академски интегритет у сфери универзитетског рада обухвата високе етичке компетенције наставно-научних делатника које се рефлектују на плану научног истраживања и међуљудских односа: а) на релацији истраживач–учесник, академски интегритет се односи на принципе добровољног и сагласног учешћа испитаника у истраживању, међусобног поверења, заштите приватности и анонимности (Daley 2012; Израел, Хеј 2012; Петровић, Трифуновић 2023); б) у колегијалним односима он обавезује на међусобну сарадњу, уважавање и поштовање личности и достојанства сарадника (Kellehear 1989; Hauptman 2002; Goodstein 2002; Петровић, Трифуновић 2023); в) на плану израде научних радова академски интегритет подразумева моралну честитост и интелектуално поштење које се темељи на поштовању начела искрености, поузданости, објективности, непристрасности и независности, на отвореној комуникацији, брзи за учеснике истраживања, одговорности према будућим генерацијама научника.⁶ У случајевима када се академско поступање не темељи на принципима академског интегритета настају различите врсте злоупотреба. Једну од најпотпунијих таксономија злоупотреба у писању научних радова развио је Смит (Smith 2000). Она обухвата петнаест облика интелектуалног непоштења који се срећу у истраживачкој пракси. Међу најтежим се издвајају: фабриковање, фалсификовање, плагирање, изостављање података, одбацивање података који се не уклапају, спровођење истраживања без сагласности учесника, поклањање ауторства, умножавање публикација, изостављање ауторства, аутоплагирање, скривање сукоба интереса и остало (Smith 2000: 8). Наставници и истраживачи код којих свест о интелектуалном поштењу чини интегрални део њихове личности поштују начела професионалне етике слободним опредељењем, независно од спољних, обавезујућих, регулаторних норми и тела. Али, за субјекте код којих не постоји такав интегритет, *Етички кодекс* са механизмом санкција представља најбољи компензацијски инструмент за решавање и регулисање питања од значаја за заштиту кредибилитета институција високог образовања (Петровић, Трифуновић 2022).

Током 20. века у Америци се интензивирају истраживања о академском интегритету и академском поступању, нарочито студената. После

⁶ https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_naucnoistrazivackoj_delatnosti.html

мултиинституционалног истраживања које је спровео Дејвид Мекејб (D. McCabe) са сарадницима, са 6.096 студената на 31 колеџу и универзитету, основан је Центар за академски интегритет који сада постоји као Међународни центар за академски интегритет (International Center for Academic Integrity⁷) за решавање „проблема варања” и унапређења „културе интегритета” у институцијама високог образовања (Gallant 2012; Hauptman 2002; Whitley, Keith-Spiegel 2001). У истраживању „праксе варања” код студената, Мекејб је дошао до открића да оно није само психолошки феномен који се манифестује унутрашњим варијаблама, већ и социолошки, на који утичу спољне околности, било да га покрећу или осујећују. Као аргумент за ту тврдњу он наводи регулаторну функцију „кодекса части” који је утицао на смањење стопе варања тиме што су студенти сами пријављивали тај облик недоличног понашања (Hughes, McCabe 2006).

Истраживања сугеришу да се већина америчких студената на основним студијама бавила неким обликом недоличног понашања док су завршавали свој академски рад, упркос томе што знају да је такво понашање морално неприхватљиво. Студије су идентификовале велики број личних и институционалних фактора повезаних са непримереним понашањем. Неки од ових фактора могу умањити своје дејство или бити елиминисани применом институционалних стратегија које обухватају: преиспитивање вредности и циљева високог образовања, посвећеност квалитету у пракси наставе и оцењивања, успостављање делотворних политика и пракси надзора, пружање могућности за образовање, подршку свим члановима универзитетске заједнице коришћењем кодекса академске части (Hughes, McCabe 2006).

Година 1992, када је Мекејб објавио своју прву студију, сматра се кључним временом у развоју покрета и проучавања академског интегритета. Веома значајно јесте специјално издање студије која даје преглед 30 година истраживања академског интегритета и академског поступања која су спроведена од формирања Међународног центра за академски интегритет до 2022. године, са циљем расветљавања утицаја тих истраживања на праксу и њен даљи развој (Gallant, Rettinger 2022)

Уредници тог издања замолили су ауторе да користе термин „академски интегритет” да опишу понашања која храбро подржавају „поштење, правичност, одговорност, поузданост и поштовање” у академским круговима, односно да користе израз „академско недолично понашање” уместо „академског непоштења” како би задржали фокус на понашању, а не да имплицирају моралну намеру иза понашања (Granitz, Loewy 2007). Интегритет и недолично понашање јесу две стране истог новчића. Дела недоличног понашања крше принципе интегритета, тако да промовисање интегритета подразумева

⁷ https://academicintegrity.org/images/pdfs/20019_ICAI-Fundamental-Values_R12.pdf

интерес у борби против дела која га оспоравају и деградирају (Pecorari, Sutherland-Smith 2021).

На важност те дистинкције указано је и у овом раду, у коме су етичке теорије послужиле као теоретска основа за распознавање и разликовање неакадемског понашања као облика деловања које одступа од стандарда које прописује кодекс професионалне етике од неакадемског понашања које свој извор има у недостатку моралног интегритета наставника.

Етички приступ академском поступању

Етика као теорија људских односа почива на два темељна питања: шта човек треба да чини да би његово чињење било морално исправно и какав треба да буде да би његов живот имао смисла. У зависности од полазишта вредновања, етичке теорије се углавном деле на теорије дужности (деонтолошке, *prima facie* дужности), теорије доброг (телеолошке, консеквенционистичке, утилитаристичке) и теорије врлине (аретолошке), тј. теорије моралног карактера или моралног интегритета.

Један од релевантних приступа за вредновање исправности моралног поступања јесте Кантова *деонтолошка теорија* која за полазиште има тврдњу да је морално исправан само онај поступак који се чини у аутономији слободне воље, искључиво из дужности према субјективном практичном начелу које одговара објективном (Кант 2019). У том смислу свако унутрашње начело које универзализацијом не укида себе може бити носилац исправне радње. Дакле, тежиште моралне вредности није на последицама које поступак генерише, већ на доброј вољи⁸ да се у пракси живота спроводи само она унутрашња максима која може да издржи морални суд универзалног закона. То је деловање које не условљавају побуде страха, користи, награде, захвалности, казне или било којих сличних мотива, већ категорички захтев аутономног ума да чини оно што унутрашњи морални закон налаже (Кант 2019). У контексту теме овог рада, као морално исправно било би квалификовано оно деловање наставника које је утемељено на вољи и избору да се поштују начела истине, правде, честитости, достојанства у научном и педагошком раду, не зато што се то од њих тражи и очекује или зато што је такав образац понашања друштвено прихватљив, већ зато што га налаже унутрашња дужност, као највиши облик моралне свести.

У оквиру теорија дужности, осим строгих деонтолошких захтева које поставља категорички императив, етика *prima facie* дужности пружа могућност

⁸ „Немогуће је замислити игде ишта у свету, па чак ни изван њега, што би се без ограничења могло сматрати добрим, осим једино добре воље“ (Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, 4. издање, Београд: Дерета, 2020, 23).

сагледавања моралног поступања из ширег схватања појма дужности. Рос (Ross), као зачетник ове теорије, сматра да се моралност неког поступка може процењивати с обзиром на могућност остварења бар једног од четири морална принципа које имплицира овај појам: дужност да помогнемо другима; дужност да одржимо своја обећања; дужност да се одужимо за прошла добра дела и дужност да не допустимо да пропадну људи који зависе од нас. Сви ови принципи имају морални значај и они праве разлику у погледу тога шта треба да учинимо и да ли правилно поступамо у ономе што смо изабрали да радимо. Рос не глорификује дужност као општи морални принцип који се мора безусловно применити у својој формално-апстрактној форми, већ га конкретизује кроз више моралних захтева чија се релевантност процењује у конкретној ситуацији (Ross 2002). Уколико су два принципа у конфликту, сукоб се решава тако што се доноси одлука да се у датој ситуацији да предност једном од њих. Тиме се не обезвређује други, већ се само бира онај за који се просуђује да у конкретним околностима заслужије првенство.

Такав сукоб у подручју академског поступања може настати у условима када се научни истраживач нађе у моралној дилеми између испуњења етичког принципа поверљивости према учесницима истраживања, тј. одржања обећања у вези са неоткривањем извора добијених података, и правне обавезности о обелодањивању информација које су у јавном интересу, а тичу се на пример здравствене угрожености, насиља над децом, кривичних дела и сличних опасности. Бичам и Чилдрес (Beauchamp, Childress 2001) сматрају да је дужност очувања поверљивости *prima facie*, док Пејлис и Лоумен (Palys, Lowman 2000) сматрају да би за истраживача могло бити етички прихватљиво и допустиво одавање поверљивих информација уколико би се учесник са тим сагласио или уколико би прихватио ограничене гаранције поверљивости због обавезе истраживача према трећој страни. Наравно, такав облик редуковане поверљивости могао би у знатној мери да угрози солидност резултата истраживања.

За разлику од теорија дужности, *теорија добра* у свим својим облицима узима општу корисност као најрелевантније мерило за вредновање исправности моралног поступања. У том смислу, опредељење за радњу која у свом исходишту „производи и унапређује највеће добро за највећи број људи” (Bentham 2009) одговара моралном критеријуму који поставља утилитаристичка теорија. Међутим, слабост оваквог приступа јесте у томе што последица радње која изазива задовољство највећег броја људи није сигуран критеријум моралне процене исправности неког поступка, нарочито ако је та „добра” последица изазвала патњу макар једног невиног човека. Заговорници овог приступа оправдавају лоша дела изузецима, специјалним околностима и великим потенцијалним добитком чија општа вредност умањује штету појединца или неколицине. Консеквенционализам увек мери прихватљивост изабране опције с обзиром на предвиђање да ли та опција у односу на остале

алтернативе доноси више добра, задовољства и среће за већину, него рђавост или патњу за мањину. С обзиром да почива на прављењу избора, поставља се питање да ли је морално исправно умањити цену слободе, живота, достојанства појединца и мањине и жртвовати их зарад већине. Ипак, конвенционализам не мора нужно да почива на избору чије су опције вредносно подељене или искључиве. Оно што је битно јесте да овај приступ води рачуна о последицама радњи, а не само о испуњењу моралне дужности. Примењена на академско поступање могла би значити бригу за добробит највећег броја чланова академске заједнице или друштва, при чему корисне последице за већину не би морале да имплицирају ништа рђаво за мањину. Наравно, она може укључити и добро које појединац остварује за себе, а које не угрожава интерес заједнице.

Заокруженом посматрању моралности свакако може допринети и *аретолошки присиђуи*. Са аспекта ове теорије, вредновање етичности наставника неодвојиво је од црта њиховог моралног карактера. Стога, уколико је реч о савесним и одговорним личностима оне ће снагом свог моралног интегритета у свим животним и професионалним околностима показати понашање које је достојно поштовања. Тако, наставницима чији саставни део академског интегритета чине особине поштења, честитости и храбрости неће бити потребан никакав правно обавезујући документ или етички кодекс да би поштовали основна морална начела. У том смислу, онај ко је храбар неће показати страх да исказе свој став и онда када тај став не представља гледиште већине, а онај ко је честит неће присвајати туђу интелектуалну својину и приказивати је као своју или фалсификовати резултате истраживања.

Социоантрополошки чиниоци (не)академског поступања

Од универзитетских наставника очекује се да буду интелектуална, духовна и морална снага друштва. Ипак, тако висок захтев јединства сва три елемента у једној личности веома је тешко испунити. У пракси постоје примери наставника са високим звањима и научним титулама који својим поступцима доводе у питање свој научни углед и морални статус, а самим тим и репутацију високообразовне установе у којој раде. Много је разлога који могу довести до непоштовања начела професионалног рада и етике, али су основни антрополошке и друштвене природе и садржани су у различитим људским склоностима и социјалним околностима. У даљем тексту покушаћемо да успоставимо теоретски окир за сагледавање разлога који могу опредељујуће да утичу на одређен избор поступања.

Проучавајући карактерна својства наставника и доводећи их у везу са њиховим поступцима, антрополог Јован Цвијић је уочио да код извесног броја наставника и истраживача постоји изражена „жеља за брзим успехом и

амбицијом” за коју је сматрао да изазива суревњивост, завист и злурадост међу колегама. Као врстан научник и професор, знао је да направи разлику између оних који су стицајем спољних околности постали део академске заједнице и оних који су ушли у свет научног и наставног рада захваљујући интелектуалним и моралним квалитетима који их препоручују за такву делатност. Његова опсежна истраживања карактерологије и антропологије интелектуалаца овог поднебља довела су га до сазнања о постојању неколико особина које чине добар капацитет за успешан научни рад. Њих је препознао у „добром посматрачком дару, духовној еластичности, јакој имагинацији и брзом схватању”. Међутим, увидео је да сметњу научном раду представља низ неповољних особина међу којима су: „лакоћа духа као извор честе површности у раду; моралне особине које су штетне за рад интелекта; слаба воља; мала енергија; спремност на подвале; помагање неистинитом или удешавање привидне истине” (Цвијић 1987). Цвијић је показао да се неумерене амбиције не заустављају на остварењу успеха, већ мењају карактер који временом поприма „знатну дозу несолидности и несавесности; приличан фонд злобе, пакости и мржње”. Овај став показује да је Цвијић у претераној жељи наставника за успехом, напредовањем, каријером видео својство које не производи само незајажљиву потребу за такмичењем са колегама, настојање да их по сваку цену достигне и престигне у звањима и резултатима, већ које у крајњем води ка разградњи моралног интегритета личности.

Ту врсту антрополошке слабости уочио је и Кант (2020) називајући је склоношћу „упоредног самољубља”, која се манифестује сталном потребом за упоређивањем себе са другима, са жељом да се оствари успех по сваку цену, признатост, високи статус, доминација и привилегије. Наставник који себе не процењује из властите остварености већ свој успех мери успехом другог, нарочито оног ко је на плану научног рада остварио добре резултате, високо звање, научни и педагошки реноме, имаће субјективне разлоге да буде незадовољан и да стално у себи побуђује незајажљиву жељу да га надмаши. Академска пракса бележи примере плагијата, фабриковања, фалсификовања података, као и друге облике недоличног деловања које се спроводи са циљем остварења формалног напредовања (Стошић и сар. 2013; Ристић и сар. 2016).

У Кантовом етичком учењу могу се наћи и друга својства која чине антрополошке претпоставке за непоштовање начела академског рада. Међу њима значајну улогу имају побуде које он назива „слабостима људског срца”. Једна од њих је „трошност људске природе” (*fragilitas*) и препознаје се у формалном прихватању слова закона, али не и у његовом практичном испуњењу (Кант 2020). Реч је о слабости која своје испољење остварује код оних личности које лако подлежу разним побудама одустајући од реализације онога за шта су се декларативно изјаснили и определили. Ова врста склоности среће се код оних наставника код којих постоји несклад између речи и дела, што је

карактеристика морално недовољно интегрисаних личности. Такви наставници су непоуздани, те је веома тешко остварити коректну и колегијалну сарадњу, нарочито када је реч о тимском раду.

Друга врста побуда огледа се у нагнућу за мешање нечистих (*impuritas*), неморалних побуда са моралним, када се чини оно што дужност налаже, али се морални закон не прихвата као довољан унутрашњи разлог (Кант 2020). Ову врсту слабости је тешко искуствено детектовати, јер нема никаквих спољашњих знакова који видљиво указују на њено присуство. Она показује колико је неизвесно сазнање стварних домета етичности у поступању, јер тешко можемо знати да ли је неко поступање које има све елементе професионалне солидности и кредибилности покренуто унутрашњим моралним разлогом или постављеном нормом. Иза тог дуализма стоје субјективни разлози, који управо због личне димензије остају у домену дискретне приватности. Пример који појашњава овај дуализам може се илустровати релацијом наставник–студент, када студент не посеже за недозвољеним средствима при изради испитних задатака не зато што му то морална савест и одговорност налажу, већ зато што жели да избегне ризик и већу штету уколико би у недозвољеној радњи био ухваћен и санкционисан. То се може односити и на научне и моралне принципе у истраживању којих се научници придржавају, не увек због њих самих као вредности, већ и због евентуалних санкција које би могле уследити за њихово непоштовање. Ипак, ова побуда, у крајњем, не заснива се на исквареном, већ лабилном моралном карактеру, који, истина, због тога може бити подложен различитим негативним утицајима, али нема „злу максиму“ у себи.

Потенцијал „зле максиме“ носи порив који Кант сврстава у исквареност (*corruption*), а састоји се у побуди да се свесно одступа од моралног закона и да се притом други угрожава, дискредитује, омаловажава (Кант 1990: 32). Оваква побуда је на делу када се у академској заједници намерно гуши или спречава нечије напредовање, када се злонамерно обезвређује нечији рад и врши појединачна или умрежена дискриминација, када се слобода критичког мишљења осујећује дисквалификацијама и удруженим деловањем „истомишљеника“ (Малуцков 2018). Када се деси да стицајем околности особа са лошим моралним карактером, са озбиљно нарушеним личним интегритетом, коју одликује злонамерност, оствари доминантан положај у академској заједници, озбиљно могу бити доведени у питање и научно-педагошки рад и међуљудски односи.

У позадини лоших намера веома често могу да стоје славољубивост и сујета⁹ као саставни део карактера којим влада грозница такмичења, истицања

⁹ Сујета се рано развија у душевном животу. Иза ње стоји покушај осећања себе као посебног, другачијег од осталих и отуда тражење привилегованог статуса. У основи, ради се о

и одржавања победничког става. Такви људи, засењени сопственом памећу и уверењем да су неподложни било каквој заблуди, постају опасни по своју средину јер притајена, али веома активна жудња за истицањем и важењем најчешће заслепи све човекове погледе у сопствену унутрашњост, али зато постане будна за најмање недостатке и слабости других. Из ње се рађа снажна воља за моћ која временом задобија својства нерасудне воље за надмоћи над другима (Атанасијевић 2011). Слично деловање у академској заједници могу показати и наставници који су оптерећени завидношћу у чијој основи лежи диспарантност између високо постављених циљева и њима неадекватног стварног научног капацитета. Отуда завист увек прати и осећање инфериорности које своју рационализацију налази у осећању закинутости које је неодвојиво од непрестаног стављања себе у однос према другима и мерења сопствене моћи упоређењем са туђим статусом. Зато успех својих колега завидан наставник најчешће доживљава као угрожавање властитог положаја. Међутим, пошто је у очима завидљивца увек високо уздигнут онај коме се завиди, он негативно реагује не само на његов стваран успех, већ и на уображени (Петровић 2004). Стога најпогубније дејство ове слабости долази из њене уобразиље и привида о незаслуженом успеху и срећи другог. Са завидношћу иде и лицемерје, јер уз спремност да се учини нешто лоше не иде јавно и отворено деловање, већ врло скривено и манипулативно. Један од његових најприсутнијих облика појављивања јесте интрига као средство перфидне борбе коју карактерише невероватна вештина прерушавања, стварања мреже обмана и њиховог брзог ширења и додавања нових садржаја и клевета са циљем дезавуисања жртве у очима шире јавности, изазивања интересовања моћника који о њеној судбини одлучују и нарушавања њеног душевног мира (Атанасијевић 2011).

Поимање слабости моралног карактера из ширег етичког дискурса захтева и сагледавање разлике између поступања и карактера, јер иза неисправних радњи не мора увек да стоји лош карактер, односно рђав човек (Кант). Тако Сократ лоше поступање, у складу са својом телеолошком теоријом добра, не сматра продуктом лоше намере или карактера, већ последицом варљивог знања, сазнајне грешке (Платон 2015). Пошто је мисао уздигао на ранг делотворног принципа ума, који у човеку снагом унутрашњег захтева покреће и одређује начин поступања, извео је закључак да истинито знање о добру нужно производи добро поступање. Тај механизам важи и у обрнутом смислу када је знање погрешно: „Кад ко увиди шта треба да чини, он то

неизграђеној личности у којој има нагомиланог непријатељства према другима, што се испољава спремношћу на критику, осуду, поругу и унижавање са циљем издизања над њима. Сујетан човек напада вредност и важење других, што показује да је у њега усађено осећање слабости и да му недостаје осећање за заједницу (уп. Алфред Адлер, *Познавање човека*, Нови Сад, 1984, стр. 196).

eo ipso и чини, то му знање наређује, и зато он не може добро не вршити. А кад ко чини зло, он га чини зато што мисли да је оно за њега некакво добро; не чини га из урођене рђаве склоности, него из неразумевања правих услова добра, из непознавања пута који води правом добру. Неморално делање јесте, дакле, само последица варљивог мњења, заблуде, незнања” (Ксенофонт 1980; Платон 2015). Из оваквог мисаоног става Сократ је извео свој први формални принцип – нико не греша намерно (Платон 1975), тј. свако греша зато што не зна шта је добро, а не зато што неће добро. Другим речима, нико не ради против оног што је најбоље са знањем, него само из незнања (Аристотел 2003).

Врсту ненамерне грешке у сфери академског рада може начинити истраживач када, на пример, у оквиру информисане сагласности коју понуди испитаницима при реализацији неког научног пројекта не узме у обзир евентуалне ризике који се могу појавити у неким фазама истраживања. Као резултат те грешке, учесници се могу осетити превареним и одустати од даље сарадње, што може довести у питање наставак истраживања (Израел, Хеј 2012). Грешку из незнања може начинити и наставник када, на пример, погрешно процени квалитет знања студента на испиту и оцени га оценом која објективно не одговара његовом реалном знању. Оваква грешка не настаје са намером наставника да буде необјективан или пристрасан, већ из његовог превида, неадекватне процене и варљивог утиска из којег је формиран погрешан суд.

Међутим, из Сократовог угла посматрања, не би се могла објаснити ситуација у којој наставник испитно полагање условљава коруптивним радњама или уценама. Таква врста поступања ближа је Кантовом поимању радње која настаје из „зле максиме” и „злог срца”, тј. намерне злоупотребе положаја. За такве наставнике можемо рећи да им недостаје морални дигнитет, ма колико имали формалну академску покривеност титулама, публикацијама, високим звањима и положајима. Тај раскорак се, иако ређе, среће код неких универзитетских наставника и по природи ствари изазива упитаност – како је могућа појава неморалности код високо образованих људи? То показује да образовање, нажалост, није конципирано тако да у свом систему обједињује образовни принцип јединства истине и добра какав је садржао појам паидеје (грч. *παιδεία, paideía*), односно нововековна парадигма просвећености која је уз ученост обавезно укључивала и честитост.

Идући даље трагом разлога интелектуалне и моралне раздвојености која се среће код неких наставника, долазимо до побуде људске природе чије су негативно дејство препознавали још филозофи античког доба, а која се тиче склоности фетишизације добара која припадају свету пропадљивих ствари. Уздизање материјалног богатства, друштвене и политичке моћи на ранг највиших вредности подстиче у човеку властољубље, славољубље, користољубље на начин да бескрупулозно може тежити њиховом задобијању.

Тако, и у академском свету, појачане амбиције за стицањем моћи, високог положаја, репутације, каријере, могу иницирати недолучно понашање. То су околности у којима наставници у циљу остварења својих преамбициозних планова и аспирација користе сва расположива средства, не водећи рачуна о објективности, непристрасности, колегијалности, достојанству и осталим моралним начелима професионалне етике.

Имајући у виду негативно дејство оваквих склоности код људи, Сократ је сматрао да сваки образован човек који тежи мудрости може је остварити само уколико свој дух ослободи тежње ка било чему што носи профани карактер. Тек уздигнут и независан од пролазних добара, дух постаје пријемчив за непролазна добра, за истину, лепоту и доброту. У ту сврху стари филозофи су практиковали низ духовних вежби које су подразумевале мисаони рад и уздржан и умерен начин живота. Иако је од тада прошло више од две и по хиљаде година, ништа се није изменило у онтолошком смислу. Људска природа је и данас подложна разним слабостима, те је позваност сваког човека, а нарочито оног који је титулама и звањима остварио високи друштвени ранг, да покаже и високу свест и одговорност за начин испољавања свог моралног и педагошког етоса и да га, што је више могуће, чисти и ослобађа сувишних и непотребних жеља.

Закључак

Сумирањем разлога који доводе до (не)академског поступања утврђено је да велики значај има морални карактер наставника. Ниво моралног интегритета одређује да ли ће одређено поступање бити утемељено на слободном поштовању унутрашњег моралног закона, да ли ће бити подстакнуто нормативним захтевима и усклађено са њима, или ће подлећи унутрашњим слабостима и спољним притисцима и попримити компромитујуће облике. Пракса универзитетског живота показује да има примера наставника који се у свом професионалном раду руководе високим моралним начелима, али, нажалост, и примера који се косе са достојанством наставничке професије. Управо због присуства негативних примера, институције високог образовања су, у циљу заштите властите репутације и очувања достојанства научног рада истраживача, утврдиле Кодекс академског интегритета као форму правног акта који на нормиран начин обавезује на поштовање начела професионалне етике.

ЕТИЧКИ КОДЕКС И МОРАЛНИ ИНТЕГРИТЕТ УНИВЕРЗИТЕТСКИХ НАСТАВНИКА¹⁰

Истраживање актуализује питање етичког кодекса и моралног интегритета универзитетских наставника у области наставног и научно-истраживачког рада. Основна интенција Националног савета за научни и технолошки развој приликом доношења *Кодекса понашања у научноистраживачком раду* била је усмерена на остваривање и унапређење етичких стандарда и установљење инструмената за санкционисање оних чланова научних организација који чине етичке преступе. Имајући у виду да су се у академским институцијама последњих година десили догађаји које он регулише, кроз научну актуализацију ове теме постављен је основни циљ овог истраживања – утврђивање резултата његове примене на свим универзитетима у Србији, од доношења до данас.

У оквиру теоретског дискурса о теми коришћена је аналитичко-компаративна метода којом је обухваћено одређење појма етичког кодекса и моралног интегритета, као и појмовно разграничење између два облика академског поступања: аутономног, које своје моралне разлоге има у аутономији слободне воље, и нормираног, које произлази из захтева које поставља кодекс професионалне етике. Практични део рада базиран је на дигиталној форми истраживања у коме је примењен метод електронског претраживања званичних веб-платформи универзитета у Републици Србији. На основу база података које су биле доступне на интернету за укупно дванаест универзитета, осам државних и десет приватних, анализирано је стање у високом образовању у Републици Србији у погледу: заступљености кодекса професионалне етике као правног акта и његове примене; функционисања регулаторних тела; видљивости информација о поступцима и донетим одлукама; успостављених база дигиталног репозиторијума одбрањених докторских дисертација и примене софтвера за детекцију плагијаризма. Основни налази истраживања показали су да проблеми у овој области постоје и да би објављивање

¹⁰ Рад је настао у оквиру билатералног пројекта „Кризe, изазови и савремени образовни систем“, у реализацији Факултета педагошких наука Универзитета у Крагујевцу (Србија) и Филозофског факултета Универзитета Црне Горе (Црна Гора) (2021–2023). Реализацију овог истраживања финансирао је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (бр. уговора 451-03-68/2022-14/200140).

извештаја о процесуираним предметима допринело видљивости рада етичке комисије, чиме би се стекло веће поверење у ефикасно функционисање универзитетских органа задужених за регулисање ових питања.

Увод

За делатнике у области друштвених и хуманистичких наука било је, до недавно, сувишно бавити се питањем етичности истраживачког и наставног деловања, јер се полазило од става да њихова професија сама по себи укључује развијену моралну свест, тј. искључује могућност кршења или злоупотребе основних етичких постулата. Нажалост, та врста моралне исправности није увек била на делу, те се показала потреба за утврђивањем нормативне етичке регулативе у сврху заштите етичког кредибилитета научника и високошколских институција (Израел, Хеј 2012).

Испитивање етичности у понашању универзитетских наставника подразумева пре свега сазнање да је реч о специфичној професији која обједињује истраживачке и наставне активности, те да из сложене структуре такве делатности произлазе високи критеријуми компетентности не само у познавању и примени принципа научног и педагошког рада, већ и високих етичких стандарда. Уобичајено је да се људи који поседују научне титуле и академска звања сврставају у ред најелитнијих чланова друштва иза чијег угледа и репутације стоје интелектуални и морални квалитети. Међутим, пракса показује да међу наставницима у високом образовању, поред оних чији рад заслужује високо место на лествици професионалне етичности, има и оних који су начином свог рада тај статус довели у питање. Увођење Кодекса професионалне етике на свим универзитетима у Србији као обавезног документа за регулацију академског поступања показало се као неопходно у ситуацијама када изостаје лични, наставно-научни интегритет.

Теоретски оквир

Етички кодекс

Према Фишеру (Fred Fisher), „етички кодекс има више различитих функција у животу једне организације, односно професионалне асоцијације. Између осталог, он доприноси повећању њеног моралног сензибилитета и повећању њене способности за морална просуђивања, подржава и јача моралну снагу њених чланова и, коначно, помаже обликовању идентитета организације и развијању осјећаја припадности међу члановима” (Fisher 2004: 30). У основи етичког кодекса налазе се вредности и принципи који доприносе сталном јачању везе између очекиваних (идеалних) и стварних

(формалних) образаца, односно модела понашања. Листа моралних вредности на којима почива стандардизација етичких захтева обухвата: непристрасност (недискриминирајући однос); легалитет (поштовање и залагање за владавину права); интегритет и поштење; транспарентност и отвореност; ефикасност; једнакост; правду; одговорност за личну репутацију (углед) и за учињене грешке, односно пропусте у обављању јавних овлашћења и дужности (Исто: 22).

Од 2016. године, у складу са нацртом Националног савета за високо образовање Републике Србије, сви универзитети¹¹ и факултети у Републици Србији били су у обавези да, у циљу „очувања достојанства професије, унапређивања моралних вредности, заштите вредности знања и подизања свести о одговорности свих чланова академске заједнице”¹², дефинишу и усвоје документ који ће регулисати морално поступање универзитетских наставника према студентима, колегама, као и поштовање принципа истраживачке етике у научном раду. Документ под називом *Кодекс њонашања у научноистраживачком раду* који је 2018. године донео Национални савет за науку и технолошки развој у Републици, постао је саставни део правне регулативе установа и институција високог образовања. Исте године на факултетима и универзитетима је дефинисан и усвојен документ под називом *Кодекс о академском инџејриџејшу* којим су ближе уређени стандарди академске честитости и поступци утврђивања, решавања и санкционисања питања неакадемског понашања. У складу са тим конституисана су и тела за спровођење потребне процедуре. На факултетима су формиране етичке комисије као првостепени органи, а на универзитетима етички одбори као другостепени. Тиме су дефинисана етичка начела и успостављени критеријуми за израду научних радова, њихово рецензирање и публикавање и створени услови за смањење могућности превара, подвала, присвајања, подметања и других врста манипулација у процесу израде научних радова, представљања појединачних доприноса аутора, приказивања резултата и њиховог промовисања.

¹¹ Државни универзитети: Универзитет у Београду, Универзитет у Крагујевцу, Универзитет у Новом Саду, Државни универзитет у Новом Пазару, Универзитет одбране, Универзитет у Нишу, Универзитет у Приштини са седиштем у Косовској Митровици, Универзитет уметности у Београду; приватни универзитети: Алфа универзитет, Европски универзитет, Универзитет „Џон Назбит” (John Naisbitt), Универзитет Едуконс, Универзитет Метрополитен, Универзитет Привредна академија, Универзитет Сингидунум, Интернационални Универзитет у Новом Пазару, Универзитет Унион, Универзитет Унион – „Никола Тесла”.

¹² Национални савет за високо образовање Републике Србије донео је Основе за Кодекс о академском интегритету на високошколским установама у Републици Србији 24. октобра 2016.

Морални интегритет

Морални интегритет у сфери академског рада обухвата високе етичке компетенције наставно-научних делатника које се рефлектују на плану научног истраживања и међуљудских односа. На релацији истраживач–учесник, морални интегритет имплицира принципе добровољног и сагласног учешћа испитаника у истраживању, међусобног поверења, заштите приватности и анонимности (Daley 2012). У колегијалним односима он обавезује на међусобну сарадњу, уважавање и поштовање личности и достојанства сарадника (Kellehear 1989; Hauptman 2002; Goodstein 2002). На плану израде научних радова морални интегритет подразумева академску честитост и интелектуално поштење које се темељи на поштовању начела искрености, поузданости, објективности, непристрасности и независности, отворене комуникације, вођења бриге за учеснике истраживања, исправности у навођењу литерарних извора, одговорности према будућим генерацијама научника (*Кодекс научно-истраживачкој рада*, 2018: члан 4).

У случајевима када се академско писање и понашање не темеље на принципима моралног интегритета, настају различите врсте злоупотреба. Једну од најпотпунијих таксономија злоупотреба у писању научних радова развио је Смит (Smith). Она обухвата петнаест облика интелектуалног непоштења који се срећу у истраживачкој пракси. Међу најтежим издвајају се: фабриковање, фалсификовање, плагирање, изостављање података, одбацивање података који се не уклапају, спровођење истраживања без сагласности учесника, поклањање ауторства, умножавање публикација, изостављање ауторства, аутоплагирање, скривање сукоба интереса (Smith 2000: 8). Наставници и истраживачи код којих свест о интелектуалном поштењу чини интегрални део њихове личности поштују начела професионалне етике слободним опредељењем, независно од спољних, обавезујућих, регулаторних норми и тела. Али, за субјекте код којих не постоји такав интегритет Етички кодекс са механизмом санкција представља најбољи компензацијски инструмент за решавање и регулисање питања од значаја за заштиту кредибилитета институција високог образовања.

Методологија истраживања

Предмет, циљ и задаци

Ауторке су се у истраживању руководиле чињеницом да постоје објективне тешкоће у откривању мотива одређеног начина поступања, те да је стога методолошки изводљиво утврдити исправност или неисправност понашања у односу на поштовање прописаних норматива, али не и у односу на унутрашње моралне разлоге субјеката (Кант 2019). Ту врсту дуализма је тешко искуствено детектовати, јер нема веродостојних спољашњих знакова

који видљиво указују на његово присуство. То показује колико је неизвесно сазнање стварних домета етичности у поступању, јер тешко можемо знати да ли је неко поступање које има све елементе кредибилности покренуто унутрашњим моралним разлогом или постављеном нормом. У том смислу, избор да се поступа на одређен начин може бити посредован принципима личног моралног дигнитета, али и страхом од могућих санкција које би за последицу имале компромитујући исход по углед и репутацију наставника, а у крајњем и академске заједнице којој припада. Иза тог дуализма стоје субјективни разлози, који, управо због своје личне димензије, остају у домену дискретне приватности.

Имајући то виду, ауторке су теоретски контекст предмета истраживања који у фокусу има етички кодекс и морални интегритет универзитетских наставника сместиле у оквир аналитичког дискурса, док је практични део рада базиран на дигиталној форми истраживања уз примену метода електронског претраживања званичних веб-платформи универзитета. На основу база података које су биле доступне на интернету за укупно дванаест универзитета, осам државних и десет приватних, евидентирани су конкретни облици неакадемског поступања који су ушли у етичку процедуру испитивања регулаторних етичких тела на основу пријаве о повређивању принципа које декларише *Кодекс професионалне етике*. У поступку обраде података примењена је дескриптивна, аналитичка и компаративна метода.

У складу са основним циљем истраживања који се састоји у сагледавању резултата примене Етичког кодекса од његовог доношења до данас, постављени су следећи задаци: а) евидентирати заступљеност Кодекса професионалне етике као правног акта на државним и приватним универзитетима у Републици Србији; б) утврдити степен транспарентности података о извештајима и издатим решењима о покренути поступцима пред етичким комисијама и одборима за етику; в) сагледати који су облици неакадемског понашања најзаступљенији; г) проверити на којим универзитетима су формиране базе дигиталног репозиторијума одбрањених докторских дисертација; д) установити опремљеност универзитета софтверима за детекцију плагијаризма. Овим истраживањем нису били обухваћени случајеви који су се нашли у фокусу медијске пажње, нити примери који су процесуирани на суду. Сви подаци о истраживаним питањима који су наведени и анализирани у раду прикупљени су путем званичних веб-страница универзитета.

Резултати и дискусија

Увидом у сајтове универзитета¹³ у Републици Србији установљено је да од осам државних универзитета седам има усвојен документ под називом *Кодекс професионалне етике* или *Кодекс о академском постојању и моралном интелектуалној интегритету*. Државни универзитет у Новом Пазару једини је који нема овај документ. На осталим државним универзитетима утврђени су и пословници о раду етичких комисија и етичких одбора, као и њихов састав и процедуре. Од десет приватних универзитета, шест универзитета има *Кодекс професионалне етике* на својим сајтовима¹⁴, док остала четири немају¹⁵.

Највиши ниво транспарентности о раду Одбора за етику, у периоду од усвајања Кодекса до данас, утврђен је на Универзитету у Београду¹⁶ и на Универзитету у Крагујевцу. Остали универзитети немају на својим сајтовима било какве информације о раду етичких одбора. Међутим, њихов недостатак не искључује могућност да неакадемских облика понашања има, али они су или недоступни јавности путем дигиталних платформи универзитета или су остали непријављени етичким телима.

¹³ <https://www.bg.ac.rs/sr/organi/etika/etika.php>
<https://www.uns.ac.rs/index.php/univerzitet/c-struktura/pomocna-tela/sastavi-odbora>
<https://www.ni.ac.rs/dokumenti/category/140-komitet-za-profesionalnu-etiku>
https://www.kg.ac.rs/odbor_za_profesionalnu_etiku.php
<https://pr.ac.rs/univerzitet/organi/odbori/>
<http://old.uninp.edu.rs/page/normativna-akta-i-vazna-dokumenta/>
<http://www.uo.mod.gov.rs/lat/474/dokumenta-propisi-474>
<http://www.alfa.edu.rs/O-Univerzitetu/Dokumenta/Pravilnici>
<http://www.eu.ac.rs/dokumenti.asp>
<https://megatrend.edu.rs/team/john-naisbitt/>
<https://educons.edu.rs/>
<https://www.metropolitan.ac.rs/upis/dokumentacija/>
<https://www.privrednaakademija.edu.rs/download/preuzimanja/opsta-akta/kodeks-o-akademskom-integritetu.pdf>
<http://fzp.singidunum.ac.rs/files/akti/Kodeks-o-akademskom-integritetu-i-profesionalnoj-etici>
<http://union.edu.rs/opsti-akti-univerziteta/>
<http://unionnikolatesla.edu.rs/dokumenti/kodeks-profesionalne-etike.pdf>

¹⁴ Универзитет Привредна академија, Универзитет Сингидунум, Интернационални Универзитет у Новом Пазару, Универзитет „Џон Незбит“, Универзитет Унион, Универзитет Унион – „Никола Тесла“

¹⁵ Алфа универзитет, Европски универзитет, Универзитет Едуконс, Универзитет Метрополитен.

¹⁶ <https://www.bg.ac.rs/sr/organi/etika/etika.php>

На Универзитету у Београду донето је шест решења за шест поднетих жалби на одлуке етичких комисија факултета, од којих су четири одбачене као неосноване,¹⁷ а за две је поништено побијано решење и предмети су враћени првостепеном органу на поновно одлучивање¹⁸. Етички одбор овог универзитета донео је три одлуке о моралним санкцијама које предвиђа *Кодекс професионалне етике*, а које се односе на изречене мере јавне осуде¹⁹. На Универзитету у Крагујевцу²⁰ јавности је доступна сва грађа у вези са осам поднетих жалби на одлуке етичких комисија факултета, са дневним редом седница, извештајима и решењима. Од поднетих жалби четири су усвојене²¹ и враћене факултетима на поновну процедуру, две нису разматране²² због неусклађености са *Кодексом о академском инџењерињету и професионалној етици*, две су одбијене²³ као неосноване и потврђене су одлуке етичких комисија факултета.

Истраживањем се дошло до сазнања да од свих облика неакадемског понашања које регулише *Кодекс професионалне етике* најзаступљенији су облици који се тичу израде писаних радова: фалсификовање података, лажно ауторство, плагирање и аутоплагирање. То указује на склоност ка недоличном поступању у погледу манипулације истраживачким материјалом, дописивања ауторства, присвајања туђих идеја без приписивања одговарајућих заслуга и публиковања дупликата.

Пракса показује да су информације о оптужбама наставника на рачун кршења етичких норми широј јавности доступније путем масовних медија, новинских чланака, друштвених мрежа, него путем званичних објава и извештаја о раду етичких органа универзитета. Тако је преко социјалних платформи јавност могла да се информира о опструкцији избора у виша знања (Јовановић 2017; Андрић 2016)²⁴, коруптивним радњама и злоупотреби

¹⁷ Одбачене жалбе: бр. 612-2294/45-19; бр. 612-229/-47-19; бр. 612-1239/1-21; бр. 612-4659/1-19

¹⁸ Усвојене жалбе: бр. 612-841/3-16; бр. 612-6286/6-12

¹⁹ Мере јавне осуде: бр. 612-6250/4-17; бр. 612-6286/13; бр. 117-2291/13

²⁰ https://www.kg.ac.rs/odbor_za_profesionalnu_etiku.php

²¹ Усвојене жалбе: бр. ИИИ-01-484; бр. X-828/4; бр. X-25; бр. X-878

²² Неразматране жалбе због неусклађености са Кодексом: бр. X-840; бр. X-841

²³ Одбачене жалбе као неосноване: бр. X-131/3; бр. 01-10840/3-17

²⁴ <https://www.pecat.co.rs/2017/06/dr-milos-kovic-cas-bescasca-na-filozofskom-fakultetu>
<https://pescanik.net/saopstenje-profesora-istorije>
<https://www.politika.rs/scc/clanak/383442/Pogledi/Opstrukcija-iz-centra-moci>
<https://www.danas.rs/vesti/drustvo/do-zvanja-uz-lobiranje-nezameranje-i-opstrukcije>

положаја (Лесковац 2013; Јовановић 2010; Радовић 2013)²⁵, плагирању (Лесковац 2015; Станков 28. 1. 2021)²⁶, непотизму и протежирању у запошљавању прилагођавањем подзаконских аката (Kossev 2020)²⁷ и осталим облицима неакадемског поступања. Има и примера где су факултети поводом медијских писања давали саопштења за јавност преко својих сајтова²⁸, али о таквим случајевима није покретан поступак пред Етичком комисијом као регулаторним телом факултета.

На основу измене Закона о високом образовању (2014), а у циљу спречавања повреде Кодекса и нарушавања угледа високошколских установа, сви универзитети у Србији су били у обавези да формирају регистре за систематско архивирање и трајно чување свих одбрањених докторских дисертација у електронском облику (репозиторијум). Увидом у сајтове универзитета утврђено је да су јавности, пре одбране, доступни извештаји комисија о докторским дисертацијама, али не и репозиторијуми. На сајту Националног репозиторијума²⁹ докторских дисертација у Србији, као заједничком, централном порталу, нису похрањени подаци са свих универзитета о одбрањеним докторским радовима јер још увек нису сви универзитети формирали базе у својим библиотекама. До данас су сви државни универзитети осим Универзитета у Новом Пазару успоставили репозиторијум, а од десет приватних универзитета, пет је формирало³⁰, а осталих пет још увек није³¹.

Овај рад је обухватио и евидентирање броја универзитета у Србији на којима је уведен поступак провере докторских дисертација на плагирање, у циљу благовременог откривања и спречавања евентуалног присвајања туђе интелектуалне својине. С обзиром на то да су од 2015. године све високошколске установе у својим правилницима установиле процедуру верификације оригиналности докторских дисертација, истражено је колико универзитета помоћу софтвера спроводи поступак детекције плагијаризма.

²⁵ <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/50x3cbn>

²⁶ <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/optuzbe-9e8g9sb>
<https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Niski-docent-medju-svetskim-rekorderima-po-broju-plagiranih-radova>

²⁷ <https://kossev.info/pmf-u-k-mitrovici-borba-profesora-protiv-scenarija-iz-cuprije>
<https://www.youtube.com/watch?v=wDjQTISXupk>

²⁸ <https://www.fsfvns.rs/o-nama/najnovije-vesti/4413-saopstenje-povodom-medijskih-napada-studentkinje>

²⁹ <https://nardus.mpn.gov.rs/>

³⁰ Универзитет Сингидунум, Универзитет Привредна Академија, Универзитет Унион, Алфа универзитет, Универзитет „Џон Незбит“

³¹ Универзитет Едуконс, Универзитет Метрополитен, Интернационални Универзитет у Новом Пазару, Универзитет Унион – „Никола Тесла“, Европски универзитет

Утврђено је да се софтверско испитивање спроводи на четири државна³² и два приватна универзитета³³.

Резултати истраживања које је 2015. године спровело Удружење студената докторских студија и младих истраживача Републике Србије показују да од 353 испитана докторанда 173 не зна да њихов универзитет има утврђен Етички кодекс, 200 докторанада не зна да постоје механизми за спречавање плагијата или злоупотребе научних резултата, 220 не зна да ли се на универзитету на којем студирају користе рачунарски програми за детекцију (Ристић, Салак, Ацић 2015). Ови подаци показују да се на самом почетку докторских студија јављају пропусти у погледу недовољне информисаности докторанада о етичким стандардима научно истраживачког рада и озбиљним последицама које произлазе из њиховог кршења.

Закључак

На основу добијених резултата могу се извући следећи конкретни закључци: а) На већини државних и приватних универзитета у Републици Србији евидентирана је заступљеност *Кодекса професионалне етике* као правног акта; б) Највиши ниво транспарентности о покренутим поступцима пред етичким комисијама и одборима за етику пружају сајтови Универзитета у Београду и Универзитета у Крагујевцу на којима су ажурирани подаци о свим извештајима и издатим решењима; в) Најзаступљенији облици неакадемског понашања препознати су у изради писаних радова кроз: фалсификовање података, лажно ауторство, плагирање и аутоплагирање; г) Од укупно осамнаест факултета, пет приватних није формирало електронске базе за архивирање одбрањених докторских дисертација, док се софтверска верификација докторских теза на плагирање спроводи само на шест факултета.

Ово истраживање је показало да учесници универзитетске заједнице проблеме у вези са неакадемским облицима понашања делимично решавају подношењем захтева етичким комисијама факултета као регулаторним телима задуженим за решавањем таквих спорова. Међутим, у пракси се прибегава и неформалним начинима приступа, кроз расправе и критике у интерној средини или њиховим објављивањем путем друштвених мрежа чинећи их доступним широј јавности. Покретање ових питања преко штампаних и дигиталних медија показује да проблема има, а недостатак информација на званичним веб-страницама универзитета о појединачним случајевима показује да је или изостало подношење пријава одговарајућим телима задуженим

³² Универзитет у Београду, Универзитет у Крагујевцу, Универзитет у Новом Саду, Универзитет у Нишу

³³ Универзитет Едуконс и Универзитет Сингидунум

за њихово решавање или да подаци нису транспарентни за јавност. Отворен приступ извештајима о процесуираним предметима, издатим решењима и изреченим санкцијама свакако би допринео видљивости рада етичке комисије, чиме би се и стекло веће поверење у ефикасно функционисање универзитетских органа задужених за регулисање ових питања. Један од фактора који би значајно могао да утиче на смањење неакадемског понашања јесте увођење наставног предмета Етика научног истраживања у систем образовања на докторским студијама, који би помогао докторандима да на самом почетку научних активности одговорније приступе примени етичких постулата.

САМОЋА И СТВАРАЊЕ

Основна интенција овог прилога јесте истраживање интеракције између феномена самоће и стварања. Циљ рада јесте аргументација и афирмација оних теоретских гледишта која самоћи приступају као привилегованом унутрашњем простору погодном за стварање. Методолошко полазиште за испитивање овог односа чини аналитички приступ идеји о сложености природе човека и његовој онтолошкој потреби да пуноћу свог постојања остварује кроз заједништво са људима, једнако као и кроз стање повременог менталног иступања из људског света. У том контексту самоћа се сагледава као слободан избор појединца да у привременој одвојености од људи ствара могућност за постизање две врсте корисности. Једне, која се очитује кроз процес личног сазревања које настаје као плод дубље загледаности у себе и сусрета са својим аутентичним сопством; и друге, која се испољава кроз духовну потребу појединца да свет сагледа у разборитој тишини и да се препусти протоку стваралачких енергија и надахнућа. У раду се прави дистинкција између самовања као стања добровољне креативне изолације и осећања усамљености које прати недостатак блискости, доживљај емотивне празнине, отуђености, одбачености и тескобе.

Увод

У раду се истражује феномен самоће у корелацији са стварањем, при чему се узимају у обзир психолошко-социјални и онтолошки разлози који стварају разлику у разумевању појма самоће. Израз „бити сам” има бројчано и физичко одређење и указује на то да човек није окружен другима, али је вредносно неутралан, те нема ни позитивно ни негативно значење. Тај израз добија вредносну конотацију онда када имлицира одређено емотивно стање. Сви изрази који произлазе из речи *самоћа*, попут *осаме*, *самости*, *осамљивања*, *самовања*, у филозофској, научној, уметничкој и религијској традицији везивали су се за изузетне појединце који су се кроз добровољно измештање из спољног света у свет самоће и тишине препуштали умовању, дубокој контемплацији, медитацији, тиховању или стваралачком заносу. Такав искорак из света није носио ништа негативно, јер је у суштини водио или ка личном моралном и духовном преображају или ка откривању истине о свету

оваплоћене у стваралачким творевинама различитих облика, од научних открића, преко уметничких дела, до највиших метафизичких истина.

Самоћа је искуство које се креће од свакодневног до узвишеног. Једни је избегавају, други јој се са уживањем препуштају. Због свог двоструког дејства самоћа постаје све интересантнија истраживачима доколице (Sunwoo 2013). Психолози овом феномену приступају углавном као стању психолошке неприлагођености у коме доминира осећање усамљености (Barbour 2004; Stein 2009), док филозофи самоћи приписују позитивно стање у коме се остварују слобода, креативност, интимност и духовност (Knafo 2012; Kull 2009; Leary, Herbst, McCrari 2003; Christopher, Averill 2003). У зависности од личности и спољних околности, самоћа може бити простор за доживљај различитих облика усамљености или оквир за самооткривање и креативно стварање (Paulus, Kenworthy, Marusich 2003).

До појаве савременог начина живота који је обележила међуљудска отуђеност и подвојеност, стање самоће није упућивало на усамљеност као осећање недовољне социјалне повезаности и емотивне празнине. Овај осећај није био карактеристика човека ранијих друштава у којима је осећао снагу заједнице као властиту моћ, а припадност колективу као саставни део личног идентитета. Усамљеност као болно осећање појединца да је недовољно прихваћен у друштву производ је његове фрустриране потребе да буде истински повезан са осталим члановима.

Увиди филозофа с почетка 20. века о доживљају човекове „бачености у свет” (Хајдегер) праћене „изгубљеношћу”, „стрепњом” (Кјеркегор) и „мучнином” (Сартр), били су засновани не само на друштвено генерисаним разлозима, већ и на онтолошком сазнању „свељудског осећања трагичности живота” (Берђајев). Дубљи, метафизички корен тог осећања лежи у свести о коначности живота која због своје сигурне извесности производи страх који се на егзистенцијалном плану манифестује као „болест на смрт” (Кјекегор). Ослобађање од њеног сталног присуства у свести и доживљаја пре стварног искуственог краја, према Кјеркегору, могуће је кроз помирење са њом као неопозивом чињеницом. Али помирење у крајњем води њеном заборава, а не и превазилажењу. Да би се оно постигло није довољно јачати снагу друштвеног заједништва, већ продубљивати самосазнање и доживљај духовне повезаности са целином свега постојећег.

Социјално-психолошки аспекти усамљености

У разматрању феномена усамљености често се полази од тезе да је усамљен човек сам и да се они који више времена проводе сами чешће осећају усамљеним. Међутим, усамљеност није непосредна последица самоће. Људи нису усамљени зато што су сами, већ су сами зато што су усамљени. Да бисмо

спознали чиниоце који производе осећај усамљености неопходно је поћи од карактера људске природе. Једна од њених битних димензија јесте друштвеност. У строгом детерминисању човека као социјалног бића, Аристотел каже да онај ко не може да живи у заједници или коме ништа није потребно јер је сам себи довољан није део друштва, он је или животиња или Бог (Аристотел 2003: 6). Управо зато, недостатак друштвене интеграције ствара предуслове за усамљеност. Треба имати у виду да се снага човека као социјалног бића потврђује не само у његовом учешћу у добробити заједничког живота, већ и у афирмацији личних способности у датом друштву. То су начини деловања који чувају заједницу од себичних интереса појединца, али и појединца од униформности колективног духа. Здрава друштвена средина омогућава појединцу да слободно изражава самосвојност властите личности, али га уједно и подстиче на стварање општег добра. Сваки недостатак друштвене интегритетности ствара предуслове за појаву социјалне усамљености као реакције на повлачење из друштва. Са социјалном, настаје и емотивна усамљеност коју карактерише унутрашњи доживљај напуштености и остављености, праћен болом и анксиозношћу.

Усамљеност обликује јаство на начин да оно жели да буде блиско и повезано са другима, али их у пракси избегава из страха од одбијања. Усамљен човек у суштини није истински социјализован. До таквог стања може да доведе одбијање других да неког прихвате и његова немогућност да то стање измени, због чега одбаченост и напуштеност воде у изолованост и повлачење, уз осећај бола и патње. Међутим, осећај усамљености може се јавити и из погрешне перцепције појединца да га други не желе, те да се зато од њих дистанцира, а у ствари се ради о његовом избегавању других због страха од повређивања. Ту долази до изражаја склоност ка негативном посматрању себе, разочараност у себе и недостатак поверења у друге.

Усамљеним се може осетити и онај ко је стално окружен другима, коме не мањка количина времена које проводи са њима. Чак се може десити обрнуто пропорционалан однос, да присуство већег броја људи и више времена проведеног са њима производи јачи доживљај усамљености. То показује да усамљен човек не мора нужно да буде физички сам. Чак и када упражњава константне везе са другима, уколико су оне површне, уместо осећања емотивне блискости производиће осећај неиспуњености, апатије и празнине, што све заједно води ка доживљају недостатка смислености живота. „Потпуна усамљеност – сматра Хобс, можда је највећа казна којој можемо бити извргнути. Свако задовољство сахне кад се ужива одвојено од друштва, а сваки бол постаје свирепији и неподношљивији. Ма које друге страсти нас могле покретати, гордост, сујета, шкртост, радозналост, освета или пожуда, душа или оживотворујући принцип свих њих јесте саосећање; нити би оне имале икакве јачине када бисмо их издвојили потпуно од мисли и осећања других. Нека се све силе и стихије природе сложе да служе и покоравају се

једном човеку; нека се сунце рађа и залази на његову заповест; море и реке нека се ваљају како њему годи, а земља нека сама од себе даје све што њему може бити корисно или пријатно; он ће још увек бити јадан докле год му не дате бар једно лице са којим може да подели срећу и чије цењење и пријатељство може да му створи радост” (Хјум 1983: 312). Хјум не говори само о важности бивствовања у друштву, већ и о емотивним и моралним потребама које остварујемо када саосећамо са другима делећи радост и срећу са њима. Слично Аристотелу, који је од свих спољних добара највреднијим сматрао пријатељство, али не лажно, које настаје из тренутног задовољства или личног интереса и нестаје оног тренутка када ова два разлога нестану, већ право, које се темељи на карактерним својствима личности, од којих је најважније поштење. Такво пријатељство засигурно штити од усамљености, јер почива на међусобном поштовању и честитости.

Један од разлога усамљености Ф. Фукујама види у раскиду појединца са традиционалним вредностима заједничког живота које су својом дубином и снагом то заједништво чиниле јаким. Када су се људи ослободили својих традиционалних веза са супружницима, породицом, суседима, веровали су да могу одржати друштвене везе које ће бирати сами. Временом су увидели да их ти изабрани односи које могу да склапају или напуштају по сопственом нахођењу само испуњавају усамљеношћу, пометњом и чежњом за дубљим и трајнијим односима са другим људима (Фукујама 1999: 374). Напуштање традиционалних вредности произвело је „екстремну индивидуалистичку културу” која је у условима дигиталне ере довела до појаве хиперинтеракције на друштвеним мрежама и удаљила појединца од могућности да оствари своју потребу за истинским заједништвом и сусрета са собом. Хронична потреба за заокупљањем пажње која је увек знак емотивне незрелости довела је до још веће отуђености појединца како од друштва тако и од себе. Појачано присуство на друштвеним платформама постало је компензација за недостајуће здраве друштвене односе, али и начин да се побегне од себе (Теркл 2011). Избегавање било ког тренутка самости и немогућност да се она издржи без негативног доживљаја себе и света показатељ је изостанка преко потребног сусрета са собом, а без њега нема самосагледавања, а тиме ни емотивног и друштвеног сазревања (Паскал 2006),

Самоћа као оквир за јаство и стварање

Самоћа сама по себи нема аксиолошко значење. Чињеница да је неко сам постаје вредносно релевантна тек на основу разлога који је довео до тога да се она доживљава на позитиван или негативан начин. Самоћа која је лични избор не производи негативан доживљај, јер је израз потребе за повременим одвајањем од других. Они који имају прилику да проведу одређено

време у својеволјној самоћи по правилу су боље друштвено прилагођени од оних који такву прилику немају (Свенсен 2017: 111). Тек пуноћа друштвеног и личног живота даје садржај самоћи и испуњава је смислом.

Самоћом најбоље владају они који поседују јасан стваралачки фокус и снажну мотивацију да дају креативан допринос. Појединци у овим доменима често експлицитно траже продужене периоде неометане изолације за своје креативне напоре. Што је толеранција на самоћу већа то је инхибиција креативних талената мања. Креативност која се остварује у самоћи обухвата свесност као важан когнитивни процес који укључује интензивну пажњу на задатак и минимизирање ометајућих елемената, што се показало важним за ефикасно обављање многих задатака (Agnoli et al. 2018).

Квалитет самоће одређује не само слободан и својеволјан избор да се буде сâм, већ и истинска потреба да се у њој неометано размишља. Тако, Декарт износи да воли самоћу и да је морао да се осами на селу и да буде далеко од познаника да би се истински посветио размишљању (Декарт 1997). О тој потреби писао је и Аристотел тврдећи да је контемплација као најузвишенији начин живота могућа само у самоћи те да је као таква својствена пре свега мудрим људима, јер су они највише од свих изградили аутархију као принцип унутрашње самодовољности (Аристотел 2003: 220). Слично томе, Мил сматра да није добро за човека ако је стално у присуству сродних бића. Свет у којем самоће нема, лош је идеал. Самоћа у значењу честе одвојености од других пресудна је за постизање ма какве дубине мисли или нарави, а самоћа у присуству лепоте и узвишености природе колевка је мисли и тежњи које су добре и за појединца и за друштво (Mill 2004).

Самоћа је, физички и ментални оквир за сусрет са собом, али се њој могу препустити само они појединци који су се припремили да приме себе, да владају собом, да се носе са собом, да саберу своја осећања и мисли. У супротном, у самоћи се може промашити, исто као и у друштву (Монтењ 2013: 311). Човек богатог унутрашњег живота има способност да себе испуњава својим присуством. Не осећа се тужно када је сам јер себе не доживљава као лоше друштво, већ, уместо очајавања, самоћу претвара у самоспознају и самостварење. Управо због тога самоћа може импоновати оним појединцима који се не боје силаска у сопствену дубину, већ је доживљавају као могућност креативног испољавања себе у слободи и тишини (Тол 2009).

Ка том усмерењу креће се и Пуисово повезивање креативности и самоће јер, по његовом мишљењу, тек у осами и тишини покреће се стваралачка енергија. Али да би се уживало у креативној самоћи потребна је истинска блискост са другима и свест о њиховом значају за нас. „Већина нас, ма како зависна од часова потпуне самоће, успоставља кроз живот афективне везе овакве или онакве, без којих бисмо се осећали напуштени и изгубљени. Тих веза смо непрестано свесни; и тренуци када смо сами не би били ни упола

тако значајни да није сигурности коју нам доноси веза са овим другим људима. Управо у часовима самоће дубље схватимо шта нам заправо значе ти односи” (Pouis 1995).

Ниче, пак, сагледава животну заједницу као простор у коме сусретање с другима може бити добро с времена на време, али само да би се са олакшањем поново пригрлила осама. У самоћи види могућност усредсређивања на јаство које се у заједници не може постићи: „Међу многима живим као многи, а не мислим као ја; након извесног времена увек се осећам као да хоће да ме прогнају из мене и да ми душу опљачкају” (Ниче 2012: 292). Осама је једна врста сублимне склоности ка чистоти, те заједништво с другима не треба да је окаља (Ниче 2016: 158). Међутим, ма колико давао предност осами над заједништвом и ма колико у другим људима видео сметњу разговору са собом, ипак је знао да не може осама сваком да донесе добро. Да би из ње настало добро, мора се стећи способност подношења самоће. С обзиром на то да у самоћи расте оно што се у њу унесе, па и животиња у нама, не треба јој се прерано одати, већ тек онда када се оформи властити карактер. Поред тога, како уз њу увек иде слобода, она може постати опасна за слабе и осредње душе јер се може везати за нешто нездраво, али зато ствараоцима може пружити могућност да се у потпуности посвете чину стварања. У том духу и Кант, када говори о „достојним разлозима одвајања од других”, има у виду разлог стварања и то онај тренутак у коме нека идеја задобија свој коначан израз (Кант 2004).

Да би настала слика, музички комад, роман, или нека друга творевина, неопходна је даровитост на чије креативно испољавање може стимулативно да делује самоћа. Али, иако она има важну улогу у стваралачком чину, ипак је мало таквог стварања које се дешава у потпуној интелектуалној изолацији. Већина савремених дела и учења уметника, научника, филозофа, створена је под утицајем претходних доприноса и напора других стваралаца (Baas et al. 2013). С друге стране, друштвени контексти могу имати и негативне последице уколико постоји притисак да се појединац прилагоди идејама других (Goncalo, Duguid 2012). То је нарочито присутно када је неко укључен у кохезивну групу у којој се цени друштвено прихватање. Забринутост у вези са негативним реакцијама на нечије идеје такође може да инхибира појединачне креативне напоре у групама (Diehl, Stroebe 1987), посебно за оне који имају висок ниво социјалног и когнитивног конформизма и стрепње од могућег друштвеног одбијања. Мотивација за укључивање у друштвену интеракцију варира у зависности од укупне креативне способности појединца. Високи креативци првенствено су вођени унутрашњим мотивима, док је ниским креативцима углавном потребна јака спољашња мотивација да се укључе у стваралачке напоре.

Још један разлог који иде у прилог оправдању самоће у тренуцима непосредног стварања, али и дељења створеног са људима, налазимо у студији

М. Дирас *Писаћи*. Она тврди да је код особе која пише књиге увек потребно да постоји одвојеност од других људи. То је јединствена самоћа. Не може се писати ако је неко други присутан, тада је писац сувише свестан себе и не може да буде присутан у ономе што пише. Али, иако се пише у самоћи, циљ није да оно што је написано остане скривено од људи, већ да пронађе пут до читалаца (Дирас 2014: 125). У суштини, самоћа је за ствараоца амбијент у коме ствара, који погодује његовом стварању, али то не значи да би створено дело требало да буде препуштено самомању и после стварања. Свет би био много сиромашнији а стварање не би остваривало свој дубљи смисао када би остало скривено и непознато људима. Као што стваралац наслеђене дарове развија и оплемењује у свету, тако и његово дело добија нову вредносну димензију у сусрету с људима. Било би неправедно када би људи били ускраћени за доживљај лепоте уметничке слике, за уживање у хармонији музичке композиције, за спознају и примену научног открића, за мудрост филозофског умовања. Елементи који доприносе да самоћа не буде јалови бег од стварности у којој се множе патња и несигурност, већ стаје у коме јаство у сусрету са собом открива слободу и лепоту стварања, јесу креативни ресурси појединца отеловљени у његовим талентима и здрав осећај повезаности са људима.

Закључак

Сумирањем пре свега филозофско-психолошких корелација феномена самоће и стварања, показало се да почетне тезе о вишедимензионалном доживљају самоће имају своју објективну заснованост. Теза о самоћи као позитивном искуству показала се као истинита у условима када појединац остварује здраву комуникацију са људима и када као зрела личност самостално и слободно бира привремено повлачење из заједнице. Здрава повезаност са колективом даје му осећај припадности и прихваћености и чини да привремену изолацију употреби и доживи као привилегован простор за напредовање ка сопству и за активирање свог стваралачког потенцијала. Супротно томе, анализа је показала да доживљај самоће као негативног искуства започиње недовољном социјалном интеграцијом појединца која се очитује кроз његово повлачење из друштва са осећањем напуштености и остављености. Теоретски увид у различите аспекте стварања и самоће показао је да степен њиховог стимулативног односа зависи од постигнуте мере између стваралачке енергије, друштвеног амбијента и слободе креативног израза.

БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ

Петровић, Ружица (2016). Ослобађајућа моћ игре, *Савремено предшколско васпитање и образовање: изазови и дилеме*, Јагодина: Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, 69–77.

Петровић, Ружица (2018). Пољске учioniце – први реализовани пројекат еколошке школе у Србији, *Узданица – Часопис за језик, књижевност и педагошке науке*, XV/2, Јагодина: Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, 61–70. ISSN 1451/673X; UDC 81 82 7.01 37.01; COBISS.SR-ID 110595084

Петровић, Ружица (2020). Таленат – Генијалност – Светост у филозофији Н. Берђајева, у: *Комплексност феномена даровитости и креативности – изазови: појединац и друштво (Complexity of Giftedness and Creativity Phenomena – Challenges: an individual and society)*, Вршац: Висока школа струковних студија за васпитаче „Михаило Палов”; Arad, Romania: Universitatea de Vest „Aurel Vlaicu”, 329–336. UDK: 37.013.73; ISSN 1820-1911; ISBN: 978-86-7372-281-8

Петровић, Ружица (2020). Филозофски приступ у тумачењу Јеротићевог разумевања појма напредовања у православљу, у: *Владети Јеротић – књижевник, научник и религиозни мислилац*, Врање: Педагошки факултет у Врању Универзитета у Нишу, 195–202. ISBN 978- 86-6301-038-3; COBISS-SR-ID 17828105.

Petrovic, Ruzica (2020). Education ethics as praxis of wise living, *Journal Plus Education*, XXVI/1, Arad, Romania: Faculty of Educational Science, Psychology and Social Sciences “Aurel Vlaicu”. ISSN 1842-077X print; E-ISSN 2068–1151 online; DOI 10.24250/1.2020.jpe

Петровић, Ружица (2021). Парадоксални аспекти смрти, у: М. Лојаница, Д. Бошковић (ур.), *DOOMSDAY. Смрт*, тематски зборник, V том, 27–37. Крагујевац: ФИЛУМ. ISBN 978-86-80796-67-3

Petrović, Ružica, Trifunović, Vesna (2022). Code of Ethics and Moral integrity of University Teachers, *Research in Pedagogy*, 12/2, 461–470.

Петровић, Ружица (2023). Самоћа и стварање, *Зборник радова са међународној научној скупи „Афективне димензије личности и остварење даровитости”* (1. 7. 2022), Вршац: Висока школа струковних студија за васпитаче „Михаило Палов”; Арад, Румунија: Универзитет „Аурел Влајку”; Марибор,

Словенија: Педагошки факултет; Улм, Немачка: Међународни центар за иновације у образовању; Битола, Македонија: Универзитет „Св. Климент Охридски“, Педагошки факултет, 154–160. ISSN 1820-1911 УДК: 37.037, ISBN: 978-86-7372-309-9, 28 (2023),

Петровић. Ружица (2024). Академско поступање из дискурса етичких теорија, *Годишњак Училишњеског факултета на мађарском језику у Суботици*, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, 18(1).

ЛИТЕРАТУРА

Agnoli, S., Vanucci, M., Pelagatti, C., Corazza, G. E. (2018). Exploring the link between mindwandering, mindfulness, and creativity: A multidimensional approach. *Creativity Research Journal*, 30(1), 41–53.

Адо, П. (2016). *Похвала античкој филозофији*. Лозница: Карпос.

Адо, П. (2011). *Филозофија као начин живљења*. Београд: Федон.

Алфред, А. (1984). *Познавање човека*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Просвета.

Аристотел (2013). *Никомахова етика*, Београд: ИК Зорана Стојановића.

Aristotel (1987). *O duši. Nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naprijed.

Аристотел (2003). *Политика*. Београд: БИГЗ.

Artishevsky, A. (2010). *Life Death Whatever*. Independent Publishing Platform.

Атанасијевић, К. (1924). *Имануел Кант*, год VI, св.107–108, 721–730. Београд: Мисао.

Атанасијевић, К. (1937). *Интерија и њени представници у данашњем друштву*, год. X, књига XXV, св. 159, 24–31. Београд: Живот и рад.

Атанасијевић, К. (2011). О злоупотреби говорене и писане речи. У: Љ. Вулетић (ур.), *Етика храбрости* (115–119). Београд: Жене у црном, Реконструкција женски фонд, Центар за женске студије; Нови Сад: Артпринт.

Ацић, С. (1998а). *Увод у науку о васпитању*. Јагодина: Учитељски факултет (репринт првог издања (1892а) I дела *Основи васпитања*, Ниш: Штампарија Ж. Радовановића).

Ацић, С. (1998б). *Увод у науку о васпитању*. Јагодина: Учитељски факултет (репринт првог издања (1909б) I књиге *Васпитачеве забелешке*, Београд: Задужбина И. М. Коларца).

Ацић, С. (1998в). *Увод у науку о васпитању*. Јагодина: Учитељски факултет (репринт, другог издања (1924в) *Училишљеве забелешке*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона

Ацић, С. (1998г), *Увод у науку о васпитању*, Јагодина, Учитељски факултет, Јагодина (репринт првог издања (1924г) *Пољска учионица – хиџијенско педагошка установа*, Београд: Министарство народног здравља).

Baas, M., Roskes, M., Sligte, D., Nijstad, B. A., De Dreu, C. K. W. (2013). Personality and creativity: The dual pathway to creativity model and a research agenda. *Social and Personality Psychology Compass*, 7(10), 732–748.

Barbour, J. D. (2004). *The Value of Solitude: The Ethics and Spirituality of Aloneness in Autobiography*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.

Beauchamp, T. L., Childress, J. F. (2001). *Principles of Biomedical Ethics*, 5th ed. New York: Oxford University Press

Belyaev, A. I. (2011). Human Being: Integrity and Wholeness, *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, Vol. 4, Issue 5.

Bentham, J. (2009). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Dover Philosophical Classics). Dover Publications Inc.

Берђајев, Н. (2001). *Смисао сјиваралашћива – Покушај ојравдања човека*. Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2000). *Ка човековом позвању*. Београд: Zepther Book World.

Берђајев, Н. (2006). *Филозофија слободе*. Београд: Логос.

Библија – Свето писмо Старој и Новој завети (2008). Ваљево: Глас цркве.

Вајнингер, О. (2013). *Пол и карактер*. Београд: Feniks Libris.

Whitley, B. E. Jr., Keith-Spiegel, P. (2001). Academic integrity as an institutional issue. *Ethics & Behavior*, 11(3), 325–342.

Gallant, T. B. (Ed.) (2012). *Twenty years of academic integrity: Top articles and book chapters 1992–2012*. Clemson, SC: International Center for Academic Integrity.

Gallant, T. B., Drinan, P. (2008). Toward a Model of Academic Integrity Institutionalization: Informing Practice in Postsecondary Education. *Canadian Journal of Higher Education*, 38(2), 25–44.

Gallant, T. B., Rettinger, D. (2022). An Introduction to 30 Years of Research on Academic Integrity. *Journal of College and Character*, 1–5. Published online: 22 Feb 2022 <https://doi.org/10.1080/2194587X.2021.2017975>.

Goncalo, J. A., Duguid, M. M. (2012). Follow the crowd in a new direction: When conformity pressure facilitates group creativity. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 118(1).

Goodstein, D. (2002). Scientific misconduct. *Academe*, Vol. 88, No. 1, 28–31. American Association of University Professors.

Granitz, N., Loewy, D. (2007). Applying ethical theories: Interpreting and responding to student plagiarism. *Journal of Business Ethics*, 72, 293–306.

Daley, K. (2012). Gathering sensitive stories: using care theory to guide ethical decision-making in research interviews with young people. *Youth Studies Australia*, Vol. 31, Issue 3. Australian Clearing House for Youth Studies.

Декарт, Р. (1997). *Расправа о методу*. Београд: Октоих.

Deco, W. (2002). Crisis on Campus: Confronting Academic Misconduct, *Academe*, 88(4), 69.

- Десоар, М. (1963). *Естетика и ошћа наука о уметности*. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Diels, H. (1983). *Predsokratovci I–II*. Zagreb: Naprijed.
- Diehl, M., Stroebe, W. (1987). Productivity loss in brainstorming groups: Toward the solution of a riddle. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 497–509.
- Дирас, М. (2014). *Писаћи*. Београд: Паидеиа.
- Dudek, M. (2000). *Architecture of Schools: The New Learning Environments*. Oxford: Architectural Press.
- Ђорђевић, Ј., Лазаревић, Ж., Недељковић, М. (1998). *Век образовања учитеља у Јагодини (1898–1998)*. Јагодина: Учитељски факултет; Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Живковић, Д., Петровић, Р. (2008). *Филозофија васпитања и образовања*. Вршац: Висока школа за васпитаче.
- Israel, M., Hay, I. (2012). *Etika društvenih istraživanja*, Beograd: Službeni glasnik.
- Јеротић, В. (2000а). *Повраћак оцима*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Арс Либри.
- Јеротић, В. (2000б). *Само дела љубави осћају*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Арс Либри.
- Јеротић, В. (1998). *Свети Марко покретник и групе олеги*. Београд: Ars Libri.
- Кајоа, Р. (1979). *Ире и људи. Маска и занос*. Београд: Нолит.
- Кант, И. (2005). *Критика моћи суђења*. Београд: Дерета.
- Кант, И. (1990). *Религија изнад граница чистог ума*. Београд: БИГЗ.
- Кант, И. (2020). *Заснивање метафизике морала*, 4. издање. Београд: Дерета.
- Кант, И. (2019). *Критика практичног ума*. Београд: Дерета.
- Кант, И. (1990). *Религија унутар граница чистог ума*. Београд: БИГЗ.
- Кант, И. (2003). *Критика чистог ума*. Београд: Дерета.
- Kellehear, A. (1989). Ethics and social research. In: *Doing Field-work: Eight Personal Accounts of Social Research*, Deakin University Press, 61–72.
- Kjerkegor, S. (2000). *Bolest na smrt*, Beograd: Plato.
- Кнафо, Д. (2012). Alone together: Solitude and creative encounter in art and psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 22, 54–71.
- Ксенофонт (1980). *Успомене о Сократу*. Београд: БИГЗ.
- Kull, R. (2009). Value of solitude. *Personal Excellence*, 14(2), 16.
- Лаертије, Диоген (2005). *Животи и мишљења истакнутих филозофа*. Београд: Дерета.
- Leary, M. R., Herbst, K. C., McCrary, M. (2003). Finding pleasure in solitary activities: desire for aloneness or disinterest in social contact?. *Personality and Individual Differences*, 35(1), 59–68.

- LeBon, T. (2007). *Wise Therapy*. London, UK: Sage Publications.
- Лествичник, Св. Јован (2008). *Лествице*. Бања Лука: Романов.
- Лок, Џ. (1950). *Мисли о васпитању*. Београд: Знање.
- Liessmann, K. P. (2009). *Teorija neobrazovanosti, zablude društva znanja*, Zagreb: Jasenski i Turk.
- Long, Ch., Averill, J. (2003). Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 33(1), 21–44.
- Maluckov, B. (2018). Umreženi mobing u visokoškolskim institucijama i njegove posledice na širu akademsku zajednicu u Srbiji, *Sociološki pregled*, 52(3), 886–914.
- Мариноф, Л. (2017). *Платон а не њрозак! Примена гревне мудрости на свакодневне проблеме*. Београд: Дерета.
- Мариноф, Л. (2018). *Терапија за урачунљиве. Како филозофија може да вам промени животи*. Београд: Дерета.
- Мерије, Ф. (2014). *Образовање је васпитање. Етика и педагогија*. Београд: Zavod za udžbenike.
- Mill, S. J. (2004). *Principles of Political Economy With Some of Their Applications to Social Philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Монтењ, М. (2013). *Оілеги*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Недовић, В. (1998). *Педагошки оілеги Срејена Ацића*, Јагодина: Учитељски факултет.
- Ниче, Ф. (2012). *Људско, сувише људско*. Београд: Федон.
- Ниче, Ф. (2016). *С оне стране добра и зла*. Београд: Дерета.
- Ниче, Ф. (2012). *Рођење шрагеије из духа музике*. Београд: Дерета.
- Palys, T., Lowman, J. (2001). Social research with eyes wide shut: the limited confidentiality dilemma, *Canadian Journal of Criminology*, 43(2), 255–267.
- Pecorari, D., Smith-Sutherland, W. (2021). Perspectives on Positive Academic Ethics: an Introduction, *Journal of Academic Ethics*, 305–308.
- Паскал, Б. (2006). *Мисли*. Београд: Ethos.
- Paulus, P., Kenworthy, J., Marusich, L. (2003). Alone versus together: Finding the right balance for creativity. In: *The Handbook of Solitude*, 268–279.
- Петровић, Р. (2014). *Ејика и биоетика*. Панчево: Еврорегионални центар за развој друштва у мултиетничким срединама „In medias res”.
- Петровић, Р. (2004). *Филозофија ушехе Ксеније Ашанасијевић*. Београд: Пешаић и синови.
- Petrović, R., Trifunović, V. (2022). Code of Ethics and Moral integrity of University Teachers. *Research in Pedagogy*, 12(2), 461–470. Belgrade: Serbian Academy for Education; Nis: University of Nis, Pedagogical Faculty in Vranje; Vrsac: Preschool Teacher Training College “Mihailo Palov”.
- Платон (2010). *Ијон, Федон*, Београд: Дерета.

- Платон (2015). *Огбрана Сократшова*. Београд: Дерета.
- Платон (2001). *Федон*. Врњачка Бања: Еидос.
- Платон (2015). *Лакхей или о храбростии*. Београд: Букефал Е. О. Н.
- Platon (1996). *Fedar*. Beograd: Alfa Narodna knjiga.
- Popović, J. (1987). *Filozofske urvine*. Beograd.
- Pouis, K. (1995). *Filozofija samосе*. Beograd: Centar za geopoetiku.
- Ristić, N., Salak, I., Ačić, A. (2016). *Izveštaj o doktorskim studijama u Republici Srbiji 2015*, Novi Sad: Udruženje studenata doktorskih studija i mladih istraživača Srbije – Doktoranti Srbije.
- Ross, W. D. (2002). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Русо, Ж.-Ж. (1989). *Емил или о васшйишању*. Ваљево–Београд: Естетика.
- Свенсен, Х. Л. (2017). *Филозофија усамљеностии*. Београд: Геополитика.
- Сирин, И. (2008). *О Божанским шайнама и о духовном живошу*. Романов.
- Smith, R. (2000). What Is Research Misconduct, The Committee on Publication Ethics. *BMJ Books*. London, 7–11. <https://publicationethics.org/files/u7141/COPE2000pdfcomplete.pdf>
- Спенсер, Х. (1912). *О васшйишању умном моралном и шелесном*. Београд: Издање С. В. Цвијановића.
- Stein, A. (2009). The price of solitude. *The Journal of Psycholohistory*, 36(4), 358–361.
- Stošić, I., Radovanović, B., Đukić, M. (red.) (2013). *Istraživanja u oblasti društvenih nauka: Pregled stanja, karakteristični problemi i preporuke*. Beograd: Institut ekonomskih nauka.
- Sunwoo, L. (2013). *A Study on Exploring People's Affinity for Solitude*. <https://core.ac.uk/download/pdf/17050127.pdf>
- Tadić, Lj. (2003). *Zagonetka smrti: Smrt kao tema religije i filozofije*. Beograd: Filip Višnjić.
- Теркл, Ш. (2011). *Сами заједно: зашто очекујемо више од шехнолошје нешо једни од друшх*. Београд: Клио.
- Тесла, Н. (2016). *Моји изуми*. Београд: Нова школа.
- Тол, Е. (2006). *Тишина шовори*. Београд: Чаробна књига.
- Тохол, С. (2001). *Своје и народне брише*. Београд: ИГАМ.
- Tugenthat, E. (2010). *O smrti*. Loznica: Karpos.
- Узелац, М. (1987). *Филозофија шпре*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Fink, E. (1984). *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit.
- Финк, Е. (1979). Филозофија као превладавање наивности. У: *Рани Хајгејер*. Београд: „Вук Караџић”.
- Fisher, F. (2004). *Priručnik Profesionalni etički kodeks – Vodič za izradu kodeksa i upravljanje njegovom primjenom*. Sarajevo: Izbor plus.

Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: Free Press.

Hauptman, R. (2002). Dishonesty in the academy. *Academe*, Vol. 6, 40–41. American Association of University Professors. <http://www.aaup.org/publications/Academe/02nd/02ndhau.htm>.

Хјум, Д. (1983). *Расправа о људској природи*. Сарајево: Веселин Маслеша.

Hughes Christensen J. M., McCabe, D. L. (2006). Understanding academic misconduct. *Canadian Journal of Postsecondary education*, 36(1), 49–63.

Huizinga, J. (1992). *Homo ludens*. Zagreb: Naprijed.

Цвијић, Ј. (1987). *Студије и чланци*, Сабрана дела 3. Београд: САНУ.

Ћинмој, С. (2004). *Smrt i reinkarnacija*. Zagreb.

Шопенхауер, А. (1989). *О џенију*. Београд: Графос.

Веб-извори

Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu, <https://phaidrabg.bg.ac.rs/> (pristupljeno 7. 2. 2022)

Etički odbor Univerziteta u Prištini sa sedištem u Kosovskoj Mitrovici, <https://pr.ac.rs/univerzitet/organi/odbori/> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Etički odbor Univerziteta u Novom Sadu, <https://www.uns.ac.rs/index.php/univerzitet/c-struktura/pomocna-tela/sastavi-odbora> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Kodeks poslovne etike. *Sl. glasnik RS*, br. 1/2006. Preuzeto sa: https://www.paragraf.rs/propisi/kodeks_poslovne_etike.html (3. 3. 2022)

Kodeks o akademskom integritetu i profesionalnoj etici Univerziteta u Kragujevcu (2016), https://kg.ac.rs/Docs/Kodeks_o_akademskom_integritetu_i_profesionalnoj_etici.pdf (pristupljeno 4. 2. 2022)

Kodeks o akademskom integritetu Univerziteta Privredna akademija (18. 11. 2016) <https://www.privrednaakademija.edu.rs/download/preuzimanja/opsta-akta/kodeks-o-akademskom-integritetu.pdf> (pristupljeno 4. 2. 2022)

Kodeks ponašanja u naučnoistraživačkom radu Univerziteta u Beogradu (2016), <http://integritet.rect.bg.ac.rs/storage/documents/June2019/GxwsAHLyO-yQ6WMTf8erV.pdf> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Kodeks profesionalne etike Univerziteta u Beogradu (2016), <https://www.bg.ac.rs/files/sr/univerzitet/univpropisi/Kodeks-profesionalne-etike.pdf>, 193/16

Kodeks o akademskom integritetu Univerziteta Singidunum (21. 9. 2018), Beograd, <http://fzp.singidunum.ac.rs/files/akti/Kodeks%20o%20akademskom%20integritetu%20i%20profesionalnoj%20etici%20na%20Univerzitetu%20Singidunum.pdf> (pristupljeno 4. 2. 2022)

Kodeks o akademskom integritetu Univerziteta u Novom Sadu (22. 12. 2016), Novi Sad, http://rewbc.ni.ac.rs/wp-content/uploads/2016/12/cai_23.03.2017-University-of-Novi-Sad.pdf (pristupljeno 4. 2. 2022)

Kodeks o akademskoj integritetu i profesionalnoj etici, Univerzitet u Novom Pazaru, <http://uninp.edu.rs/pdf/Akta/Kodeks%20o%20akademskom%20integritetu%20i%20profesionalnoj%20etici.pdf> (pristupljeno 4. 2. 2022)

Kodeks profesionalne etike Univerziteta Union (5. 11. 2016), Beograd, <http://unionnikolatesla.edu.rs/dokumenti/kodeks-profesionalne-etike.pdf> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Komitet za profesionalnu etiku Univerziteta u Nišu (6. 2. 2017), <https://www.ni.ac.rs/dokumenti/category/140-komitet-za-profesionalnu-etiku> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Lahav, R., *Philosophy and Self-Transformation*, <http://philopractice.org> (pristupljeno 1. 2. 2019)

Odbor za profesionalnu etiku Univerziteta u Kragujevcu (od 2017. do 2021), https://www.kg.ac.rs/odbor_za_profesionalnu_etiku.php (pristupljeno 5. 2. 2022)

Odluka Senata o formiranju repozitorijuma Univerziteta u Kragujevcu (28. 6. 2012), <https://www.kg.ac.rs/repozitorijum.php> (pristupljeno 4. 2. 2012)

Odluka o ustanovljenju digitalnih repozitorijuma doktorskih disertacija i doktorskih umetničkih projekata Univerziteta umetnosti u Beogradu (28. 1. 2016), Beograd, <https://www.arts.bg.ac.rs/studije/interdisciplinarne-studije/digitalni-repozi-torijum-doktorskih-disertacija-i-doktorskih-umetnickih-projekata/> (pristupljeno 4. 2. 2022)

Osnove za Kodeks o akademskom integritetu na visokoškolskim ustanovama u Republici Srbiji (24. oktobar 2016), Beograd: Nacionalni savet za visoko obrazovanje Republike Srbije.

Марејић, М., *Свети оци о Светом Духу*, www.manastir-lepavina.org (посећено 22. 3. 2019)

Миљачић, М., *Лековића моћ гујалоја*, www.etika.edu.rs (приступљено 1. 2. 2019)

Pravilnik o postupku utvrđivanja neakademskog ponašanja u izradi pisanih radova (22. 6. 2016), <http://integritet.rect.bg.ac.rs/storage/documents/June2019/yOopzMrLKTErz2aPkl61.pdf> (pristupljeno 7. 2. 2022)

Pravilnik o radu etičkog odbora Univerziteta u Prištini i etičkih komisija i postupku utvrđivanja neakademskog ponašanja (maj 2018), Kosovska Mitrovica, https://pr.ac.rs/wp-content/uploads/pravilnik_o_radu_eticke_komisije_i_etickih_odbora.pdf (pristupljeno 7. 2. 2022)

Pravilnik o postupku provere originalnosti doktorskih disertacija na Alfa Univerzitetu (27. 4. 2021), Beograd, <http://www.alfa.edu.rs/O-Univerzitetu/Dokumenta/Pravilnici> (pristupljeno 7. 2. 2022)

Pravilnik o postupku provere na plagijarizam Univerziteta u Kragujevcu (septembar 2020), https://www.kg.ac.rs/Docs/Pravilnik_o_postupku_provere_plagijarizma_24092020.pdf (pristupljeno 7. 2. 2022)

Rešenja odbora za profesionalnu etiku Univerziteta u Beogradu (od 2019. do 2021), <https://www.bg.ac.rs/sr/organi/etika/etika.php> (pristupljeno 5. 2. 2022)

Repozitorijum doktorskih disertacija Univerziteta u Nišu (2013), Niš, <https://www.ni.ac.rs/univerzitet/otvorena-nauka/repozitorijum-doktorskih-disertacija> (pristupljeno 4. 2. 2022)

Repozitorijum doktorskih disertacija u Novom Sadu (19. septembar 2014), Novi Sad, <https://www.uns.ac.rs/index.php/c-nauka/otvorena-nauka/repozitorijum-ds> (pristupljeno 4. 2. 2022)

<http://doktoranti.org.rs/media.doktoranti.org.rs//2016/10/Doktoranti-Srbije-AnalizaAnkete-2015-SRB> (pristupljeno 6. 2. 2022)

Transparentnost univerziteta u Srbiji – Za odgovornije univerzitete u Srbiji, Centar za razvoj obrazovanja (2013), Beograd, Beogradska otvorena škola. <https://dokumen.tips/documents/ii-oldbosrsoldbosrscdeuploadedtransparentnost-rada-fakulteta-nakon.html>

SUMMARIES

CLASSROOMS IN THE FIELD – THE FIRST PROJECT OF AN ENVIRONMENT-FRIENDLY SCHOOL IN SERBIA

Changes in the system of contemporary education in terms of alterations introduced to the teaching environment represented by closed classrooms have focused on the following: a) new architectural solutions in classroom design; b) new design of classroom furniture and teaching aids; and c) equipping classrooms with highly sophisticated technical and technological devices. However, there is an increase in the number of ideas related to designing and teaching in the classrooms located in the field, outside school buildings. Field teaching has not been a new idea in education so far – from Greek philosophical schools in which wisdom was acquired through Socrates' dialogues in the exercise grounds, Plato's Academy education in the shade of plane trees, Epicurus' school located in a flower garden, classrooms under painted balconies of the followers of Stoicism, through "schools in the field" in Germany, England, and the Netherlands at the beginning of the 20th century, to current schools and summer camps in the open.

The paper aims to provide a descriptive-analytical view on teaching in the field and to promote the idea of classrooms in nature, not only as a temporary practice, but as a permanent teaching environment. Moreover, in the context of previous experiences, both traditional and modern, the paper aims to emphasize a) authenticity; b) applicability; and c) multiple values (like health, pedagogical, creative, and environment-friendly) of the project of "well-managed classrooms in the field" by Sreten Adžić.

Keywords: classrooms in the field, open-air classes, teaching in the natural environment, ecological project by S. Adžić.

THE RELEASING POWER OF PLAY

The paper takes into consideration the play as an anthropological phenomenon, which enables the existence between reality and possibility. The purpose of the research is to differentiate self-understandable and experiential way of interpreting the play from understanding its deeper ontological meaning. The play is analysed as opposed to work, as a temporary separation from the reality

of life, as a way of life regardless of whether it is present in all aspects of life. It is highlighted that the play carries the spirit of joy and freedom of existence. It is self-sufficient, not burdened with an ultimate aim, and represents a source of happiness. In order to perform a deeper analysis of the phenomenon, the play is associated with freedom, imagination, work, everyday life and imagination.

Keywords: play, existence, meaning, freedom.

TALENT – INGENUITY – HOLINESS IN THE PHILOSOPHY OF N. BERDYAEV

This paper deals with Nikolaj Berdyaev's thesis on the differential character of the phenomenon of talent, ingenuity and holiness. The talent is defined as a special, specified gift that meets the requirements of specific forms of culture, as a separated aspect of the spirit which is adjusted to scientific and artistic creation. On the other hand, ingenuity and holiness are determined as ontological, qualitatively different, comprehensive, universal nature of human spirit and bearers of desire for another life. It is precisely that spiritual impulse that created Berdyaev's attitude towards asceticism, as the path of transcending "this world" with personal transformation, with creativity as a unique combination of genius nature and special talent. In this way, Berdyaev's view of creative potential of ingenuity goes beyond the existing variations of human activities; it is considered as a tragic feeling of inadaptability to this world and a tendency to overcome the feeling.

The aim of the research is to analyse Berdyaev's understanding of giftedness, which apart from talent and ingenuity includes holiness, as well as to compare it with different philosophers' views of the phenomenon – Socrates, Plato, Aristotle, Kant, Weininger and Schopenhauer.

Using the method of abstraction and comparative analysis, points of spiritual encounter between mystical-ascetic experience and creative act were found as two different ways of improving the world through the creation of good and beauty.

Keywords: creativity, talent, ingenuity, holiness, self-change.

EDUCATIONAL ETHICS AS A PRACTICE OF LIVING WISELY

This paper analyses practical aspects of educational ethics as a philosophy of life. The aim of the research is to indicate that educational ethics has a double purpose: creating a theoretical frame which deals with fundamental

educational values, and implementing these values in educational practice. In that regard, the ancient philosophers constantly tended to implement the educational paradigm of wise living and rise above the everyday life routines. Ancient philosophy of education comprised contemplation as a basis for both profound theorising and self-alteration, with the purpose of reaching the ultimate social well being.

Aside from presenting the ancient educational concept, with the examples of the spiritual practice applied by the philosophers in their schools, this article presents contemporary practical application of educational values in order to improve the quality of life. This role of philosophy emanated from the awareness of the practice-oriented philosophers that modern man requires additional advisory support to be able to independently comprehend the issues, to establish sound foundation of intellect and to find solutions for actual moral dilemmas.

Keywords: educational ethics, ethical knowledge, educational values, counseling support, living wisely.

PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE INTERPRETATION OF JEROĆIĆ'S NOTION OF PROGRESS IN ORTHODOX FAITH

Jerotić dedicated his entire philosophy and psychoanalysis to discovering the route to human spiritual growth and moral purification, starting with the cognitive and empiric fact that human beings, in their ontological nature, are both sinful and godlike creatures capable of doing evil and good alike. His research studies comprehend a wide variety of topics from spiritual, scientific, philosophical, religious and literature domains. Religion itself was an area in which he searched for the answers to the fundamental anthropological questions.

The paper is based on Jerotić's thesis that a human being is born as *homo religiosus* and therefore one's fundamental spiritual requirement and life mission is to become divine; this is accomplished through a true progress in being good, with the intervention of the Holy Spirit. Having that thesis as an initial point, the author contemplates on the power and the effects of love, faith, hope, consciousness and other Divine gifts meant to give a person strength to persist on the journey to self-transformation. The goal of this research is to emphasize the importance of Jerotić's Christian ethics, his contribution to the authentic interpretation of ecclesiastical literature and his contribution for the promotion of the highest Christian virtues whose power of transformation he had witnessed.

Keywords: philosophical approach, homo religiosus, Christian progress.

THE PARADOX OF DEATH

The study explores philosophical and religious dilemma concerning the phenomenon of death as the moment of transition in human existence and the particular antinomies that arise from its mysterious nature. From the point of view of eschatology ethics, different aspects of the paradox of death are analysed. As the end of human life, death is the most imminent phenomenon, but it is also the greatest of mysteries regarding human fate upon its occurrence. The study elaborates the double aspect of death: on the one hand, it is considered as a tragic feeling of life, a mystic fear accompanied with the awareness of the transitory nature of life; on the other hand, death can be seen as hope, transition from earthly life to the transcendent one. The paradoxical nature of death arises from the contradiction – death is viewed both as an ultimate evil that announces the end of earthly life and an ultimate good that announces the beginning of another life, “beyond good and evil”. The antinomy of death is correlated with other eschatological phenomena such as eternity, Heaven and hell.

Keywords: the phenomenon of death, eschatology ethics, the paradox of death.

ACADEMIC CONDUCT FROM THE POINT OF VIEW OF ETHICAL THEORIES

The paper deals with the issue of ethical principles in university teaching. The anthropological, pedagogical and social factors that participate in the construction of academic integrity, as well as the moral criteria that can be used to evaluate different forms of behavior in university teaching are discussed from the point of view of ethical theories. The goal of the paper is to make a distinction between a) academic behavior that is based on moral reasoning and the autonomy of free will and b) behavior that results from the requirements set by the code of professional ethics. The purpose of the research is to examine the real scope of ethical behavior depending on whether it is motivated by norms or by intrinsic reasons, i.e. academic integrity based on honesty, fairness, responsibility and other properties of moral character.

Keywords: academic behavior, higher education, ethics, moral integrity.

CODE OF ETHICS AND MORAL INTEGRITY OF UNIVERSITY PROFESSORS

The authors focus on the research of university professors' code of ethics and moral integrity regarding scientific work and research. Initially the authors define the key terms (code of ethics, code of conduct, moral integrity) and elaborate on the relation between ethics in education and scientific research and cultural structures of the society. Further the authors research into the regulatory bodies' role, their manner of taking measures and the extent of such measures. The regulations for treating and suppressing inappropriate academic behavior of university professors whilst taking into account the probable motives of such behavior are researched as well. The analysis took into account the data regarding the presence of the code of ethics as a legal act and its implementation on the regulatory bodies' proceedings, the transparency of the information on the measures taken and decisions made, the basis of digital repository of doctoral dissertations and on the application of the plagiarism detection software. The relevant data were collected from the web presentations of eight state universities and ten private universities and the results represent the status of the research topic in higher education in the Republic of Serbia. The results of the research reveal that the problems in this area exist and that the reports on the cases thus processed by the ethics committee would contribute to the transparency of the proceedings, therefore restoring faith in effective functioning of the university bodies dealing with the regulations of the issues in question.

Keywords: academic conduct, higher education, code of ethics, regulatory bodies, ethics committee.

SOLITUDE AND CREATION

This paper deals with the interaction between the phenomenon of solitude and the process of creation. The aim of the research is to explore those theoretical viewpoints that approach solitude as a privileged inner space suitable for creation. The initial point of the research is the idea of complexity of human nature and human ontological need to fulfill the purpose of one's existence either as a part of a collective or in occasional mental seclusion from the society. Solitude is considered as a free choice of an individual who, in temporary isolation, opens a possibility to gain two types of benefits. The first benefit is perceived as the process of reaching personal maturity as the result of deep inward reflection and meeting with one's authentic self. The other benefit is manifested as the spiritual need of a person to comprehend the world in silence of pondering and to be able to surrender to the flow of the energy of creation and inspiration.

This paper makes distinction between solitude as a voluntary creative isolation and loneliness which is accompanied by the sense of lack of closeness, feeling of emotional void, alienation, abandonment and anxiety.

Keywords: solitude, loneliness, creation, freedom, silence.

БЕЛЕШКА О АУТОРУ



Ружица Петровић (1960) доктор је филозофских наука. Ради на Факултету педагошких наука у Јагодини Универзитета у Крагујевцу у звању редовног професора. Објавила је више од сто радова у националним и међународним часописима и тематским зборницима и књиге: *Филозофија ушехе Ксеније Ашанасијевић*, *Антрополошко-етички огледи*, *Филозофија образовања и васпитања* (коаутор), *Етика и биоетика*, *Прилози за филозофију образовања*, *Логика*. Учесник је у реализацији пројеката Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије. Добитник је *Досијејеве повеље за стваралачки допринос развоју образовања, науке и културе*, поводом 100-годишњице рођења др Драгутина Франковића (1913–2013). Члан је научних удружења – *Association of philosophers Southeast Europe*, *Association of Space and Philosophy*.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

37.013.73
37.01:17

ПЕТРОВИЋ, Ружица, 1960-

Филозофски огледи о људској природи и образовању / Ружица Петровић.
- Јагодина : Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, 2024
(Београд : Skver). - 93 стр. : ауторкина слика ; 24 cm

Тираж 100. - Белешка о аутору: стр. 93. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија: стр. 78-86. - Summaries.

ISBN 978-86-7604-237-1

а) Филозофија образовања б) образовање -- Етика

COBISS.SR-ID 157442313

Иако се на први поглед може олако закључити да је реч о текстовима који се баве засебним питањима (проблемом самоће, смрти, игре, стварања), подробије упознавање са њима заправо показује да заједно чине кохерентну целину која нас из филозофско-антрополошког угла упознаје са људском природом и улогом образовања у њеном обликовању и развоју. Аутор се зналачки поиграва посебним феноменима људског живота дајући и одређења њиховог антрополошког смисла са посебним акцентом на фундаментално полазиште филозофске антропологије – бивствовање људског бића у ововременом трајању са непресушном потребом да прекорачи његову темпоралну омеђеност, уводећи истовремено читаоца у промишљање практичне димензије етике образовања као својеврсне филозофије живота.

Свака тематска целина има јасан методолошки оквир, што аутору омогућује да на научно утемељен начин даје одговоре на покренута питања.

Проф. др Весна Трифуновић

Увидом у рукопис може се констатовати да сваки од радова, који истовремено чине повезану целину, има адекватну методологију примерену филозофским и антрополошким студијама, као и радовима у области педагогије и сродних друштвених наука. Свака од девет тематских целина садржи адекватан методолошки оквир из кога се јасно могу закључити проблем, предмет и циљ рада. Методе анализе које је одабрала ауторка сасвим су адекватне са становишта теоријских и практичних питања на која се даје одговор у овом приручнику.

Основна намера ауторке била је да се студентима, у оквиру предмета Филозофија образовања и васпитања, омогући истраживачки сусрет са темама које нису заступљене у класичној уџбеничкој литератури. У том смислу овај приручник је драгоцен додатни материјал за темељније проучавање и деликатнији приступ питањима која се односе на важне етичке и педагошке дилеме живота у комплексном савременом добу.

Доц. др Ненад Стевановић

ISBN 978-86-7604-237-1

