



ЧАСОПИС ОДЛЕЉЕНА ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ
МАТИЦЕ СРПСКЕ - ДРУШТВА ЧЛАНОВА У ЦРНОЈ ГОРИ

1-2
2012

Упутство ауторима

Рукописе (до 60 000 знакова) и приказе (до 12 000 знакова) треба слати у електронској форми (са коришћеним фонтовима) на CD-у на поштанску адресу: Издавачки центар Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори, Трг Шака Петровића 1, 81 400 Никшић, Црна Гора, или на e-mail: casopissmisao@gmail.com. Комплетан рукопис садржи: пуно име и презиме аутора, пуни наслов рукописа, комплетан списак коришћене литературе, контакт адресе аутора, сажетак (до 150 ријечи) и 5–10 кључних ријечи на језику аутора и једном од свјетских језика.

Цитате који имају три и више редова треба издвојити у тексту увлачењем са лијеве маргине и за једну величину мањим словима. Наслови наведених књига и периодике треба да буду итализовани, а текстове из периодике и зборника треба означавати двоструким наводницима („“), осим у случају да се ради о наводу унутар навода (“”).

При упућивању на литературу и при цитирању треба користити харвардски начин: упуте се налазе у самом тексту, у (облим) заградама, гдје треба навести презиме аутора, годину издања текста и број странице (годину и број странице треба раздвојити двотачком), а затим, у списку литературе, навести све податке за библиографску јединицу.

Приложени рукописи не смију бити претходно објављивани у цјелини.

Рукописе рецензирају два анонимна рецензента.

Instructions for the authors

Manuscripts (to 60 000 characters) and reviews (to 12 000 characters) should be sent in electronic form (together with the used fonts), on a CD, to the following mailing address: Izdavacki centar Matice srpske – Drustvo clanova u Crnoj Gori, Trg Saka Petrovica 1, 81 400 Niksic, Crna Gora, or by e-mail to casopissmisao@gmail.com.

A complete manuscript should contain the author's full name, the full title of the manuscript, a complete list of references, the author's contact details, an abstract (up to 150 words) and 5–10 key words in the author's native language as well as in one of the world languages.

The quotations of or exceeding three lines should be separated from the rest of the text by pulling the left margin in and by a font one size smaller from the rest of the text. The titles of the cited books and periodicals should be italicised and the articles from the periodicals and collections should be placed under double quotations („“), unless in those cases in which there is a quotation within a quotation (“”).

While referring to the literature and citing sources the authors should apply Harvard referencing style: referencing should be done in the text itself, inside the (round) brackets in which case one should quote the author's surname, publication year and page number (the year and the page number should not be separated by column). When composing a list of references one should quote all the details for each bibliographical unit.

The submitted manuscripts must not be previously published in full.

The manuscripts are read by two anonymous reviewers.

Садржај

Уз први број	5
Небојша Бановић, Философија и(ли) демократија: Осврт на Рортијеву постфилософску философију	9
Симо Елаковић, Савремена истраживања о пореклу добра и зла и Кантова критика етосног ума	17
Душан Игњатовић, Имагинација (φαντασία) и умјетничко стваралаштво код Плотина	31
Микоња Кнежевић, „Ек“ и „διά“ у <i>Αἰθρολογικῶν</i> словима о исхођењу <i>Свείῃοι</i> Духа Григорија Паламе	39
Vanja Ković, Gert Westermann, Kim Plunkett, Computational Modeling of Inflectional Morphology: A Case of German Noun Pluras	60
Часлав Д. Копривица, Стрепња пред будућношћу: Философско-историјска разматрања о савременом човјеку	72
Душан Крцуновић, Космос и смисао	98
Срђан Мараш, Деконструкција и стратегија: Биљешка о Дериди	109
Никола Маројевић, <i>Бијеле ноћи</i> Ф. М. Достојевског – Успомене једног сањара	114
Радисав Маројевић, Специфичне одлике Атонског спора о Имену Божијем	121
Амфилохије Радовић, Пут богопознања по Светом Григорију Палами	129
Драган Радоман, Просвјета у Црној Гори у вријеме митрополита црногорско-брдског Илариона Рогановића 1863–1882.	133
Обрад Самарцић, „Врли нови свијет“ и идеја прогреса	142
Bogoljub Šijaković, History, Power, Identity	160
О ауторима	171

Уз први број

Одјељење за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори покреће научну периодичну публикацију под називом „Смисао“, у којој чланови Одјељења и шири круг друштвеним наукама склоних и нама наклоњених колега објављује своје оригиналне научне радове и преводе важнијих стручних текстова. Овај, **први број**, својим садржајем представља **антологију** изабраних чланака. Тематска разноврсност проистиче из свјесног одсуства тематске одређености, а наредни бројеви биће обogaћени преводима и приказима. Као и у овом, и у наредним бројевима објављиваћемо и прилоге на страним језицима.

НМ



Небојша Бановић

Gert Westermann

Симо Елаковић

Душан Игњатовић

Микоња Кнежевић

Вања Ковић

Часлав Копривица

Душан Крцуновић

Срђан Мараш

Никола Маројевић

Радисав Маројевић

Kim Plunkett

Амфилохије Радовић

Драган Радоман

Обрад Самарџић

Богољуб Шијаковић



Небојша Бановић

Филозофски факултет, Никшић

Философија и (ли) демократија: Осврт на Рортијеву постфилософску философију

Сажетак: Могућност да савремено друштво истрајава искључиво на једном безидеалном идеалу демократије једна је од основних замисли неопрагматисте Ричарда Рортија (Richard Rorty). Па ипак, философски патос који је некада оправдавао тај идеал у његовом постфилософском друштву нестаје. Готово с потпуним егзодусом философије из друштвене збиље амерички мислилац само жели да отвори врата безграничној слободи своје либералне утопије. Но, при свему томе, тим потезом он истовремено отвара и ствара читави низ проблема који такву његову поставку чине мање или више могућом.

Кључне ријечи: философија, демократија, слобода, праведност.

Прилично специфичне околности, наглашава Рорти, доводе до тога да почињемо преиспитивати и разматрати оправданост или пак неоправданост постојања неке философије. У таквим тренуцима, интелектуалци реинтерпретирају прошлост у терминима замишљене будућности, нудећи различита рјешења о томе шта треба сачувати у једном времену, а шта треба одбацити, при чему они који издрже пробу времена бивају означени као „велики философи“. Па ипак, он не пропушта да напомене како је са демократским револуцијама нестао продор таквих „контемплативних захвата“, карактеристичних за философе из прошлости, па би се могло чак и говорити о крају интелектуалних ратова који су вођени између, рецимо, теологије и науке. Тим прије, успоставља се нека врста консензуса међу интелектуалцима који сада дијеле исту утопијску визију: глобално благостање у којем су људска права поштована, уз једнакост шанси за све појединце. Готово да се расправе које су вођене у прошлости не могу, са становишта савременог, обичног „посматрача“, узети за озбиљно, јер оне могу бити предмет занимања „академске свите“, али не и шире интелектуалне сфере, којој сам Рорти стреми.

У једном каснијем есеју *Philosophy and the Future*¹, Рорти истиче да су философи постали преокупирани сликом будућности тек након што су напустили наду да ће задобити вјечно знање. Философија је, може се слободно рећи, започела као један покушај да се побјегне у свијет који би био потпуно непромјенљив и гдје би се пробила граница између тока времена прошлости и будућности. Тек након што су одустали од чежње ка вјечности, философи су се почели озбиљније бавити својим надама у будућност овог свијета². Тиме се

¹ Објављено у: Rorty 1995: 197–205.

² „Ханс Блуменберг је примијетио да су философи почели да губе интересовање за вјечност током краја средњег вијека, и да је шеснаести вијек, вијек Бруна и Бекона, био период када су философи почели озбиљније да се баве питањем времена. Блуменберг је вјероватно у праву, али је овај губитак интересовања постао самоосвијешћен тек у деветнаестом вијеку. То је био период

истовремено измијенила и слика философа коју је он имао о себи. Насупрот амбицијама Платона и Канта (Kant), који су тежили ка запосједању специфичне извантемпоралне перспективе³, помоћу које би надзирали друштво, савремени философи морају се окренути примату акције над контемплацијом.

У исти мах, Рорти на више мјеста помиње значај Хегеловог (Hegel) увида у историчност философије, јер је с његовим исказом да је философија *своје вријеме мислима обухваћено* утрта стаза за редескрипцију философије. И савремена философија мора рачунати на ову околност:

[...] te da se tradicionalna filozofija sagleda kao pokušaj bijega od istorije – pokušaj da se za svaki mogući istorijski razvoj nađu neistorijski uslovi. Iz ove perspektive, zajednička poruka Wittgensteina, Deweyja i Heideggera je historicistička. [Rorty 1990: 23]

У наставку би се такође могло указати да је одређени низ друштвено-историјских околности имао готово есенцијалну важност када је у питању Рортијева *редескрипција философије*. Најприје, то је тензија између језика моралних норми, који је пренијет из хришћанства, насупрот језику научне слике свијета, који настаје у седамнаестом стољећу. Покушај помирења ових двију струја завршио се тако што су хришћанство и коперниканско-галилејевска наука остали чврсто одвојени. Затим слиједи долазак теорије еволуције Чарлса Дарвина (Charles Darwin), која инсистира на сагледавању људских бића као сложене животиња; то је слика која натеже односе, у одређеном смислу, спрам слике која човјека види као биће које има посебни „додатак“ у виду бесмртне душе. То значи да од Дарвина философи не могу више рачунати на поимање човјека које га представља као изненадни дисконтинуитет у развоју. Постоји још један аспект, „догађај“ који није философске природе, али је, по Рортију, можда понајвише утицао када се ради о потреби да се философија ослободи свих утемељујућих принципа. Ријеч је о настанку *масовне демократије*. Трећа је појава у спрези са политичким искуством, док су прве двије резултат научног прегнућа. Масовна демократија угрозила је Платонову древну дистинкцију између привилегованог мудрог појединца који трага за истином и острашћене масе која је слијепа. С тим у вези, наведене промјене показују да су изванфилософски феномени показали да се сада више не може повлачити строга линија између философских питања и политичких, односно религијских и економских. Тек у условима гдје се философија више не посматра као „врховна“ дисциплина, могуће је дати простора друштвеној и политичкој пракси, које сада више неће морати зарад сопственог заснивања захтијевати „философско оправдање“.

у коме је западна философија, под окриљем Хегела, исказала детаљне и експлицитне сумње не само поводом Платонових покушаја да побјегне од времена, већ и поводом Кантових пројеката разоткривања аисторијских услова за могућност постојања временских феномена. То је, такође, био период у којем је за људска бића постало могуће, захваљујући Дарвину, да себе виде у континуитету са остатком природе – као темпорална и контингентна од почетка до краја, при чему због тога не би била ништа гора. Комбиновани утицај Хегела и Дарвина помјерио је философију са питања 'Шта смо ми?', на питање 'Шта можемо покушати да постанемо?'. [Rorty 1995: 197]

³ Када говоримо о схватању појма *времена* (time) у Рортијевом мишљењу, онда морамо нагласити да је оно, најприје, појмљено као линеарно. То значи да се вријеме креће у једном прилично конзистентном правцу, од једне до друге епохе. Ради се о кретању од једног до другог нормалног дискурса, при чему је прелаз између њих прожет неопходним револуционарним промјенама вокабуларâ, који свједоче о нашим промјенљивим и нестабилним погледима на свијет. Свака је епоха, према овој временској структури, нешто самодовољно и затворено.

У складу са већ наведеном потребом да се изврши поновна реинтерпретација и редескрипција философије налази се и Рортијев осврт на дихотомијски статус савремене философије, који се карактерише подјелом на *континенталну* и *аналитичку* традицију. Тако он као специфични проблем аналитичке струје у философији види њену самоизоливаност у тачно утврђени спектар својих особених тема које истрајавају у времену. Наиме, „аналитичари“ одбацују, што је круцијално, по њему, могућност било какве интуиције, чиме самоизолију философски дискурс. Но, и тзв. континентална философија запада у стање „претјеране амбициозности“ великих нарација и „авангардности“⁴. Јер:

Ми, философи, добри смо у изградњи мостова између нација, у космополитским тежњама, али не и у причању прича. Јер када причамо приче, онда оне иду ка томе да постану лоше приче, попут оних које су Хегел и Хајдегер говорили Њемцима о њима самима [...]. [Rorty 1995: 203]

На овом мјесту морамо подсетити да је Рорти један од ријетких савремених философа који својом стрингентном критиком рекурира ка превладавању неплодног раскола између аналитичке и континенталне традиције. Уз то, његова философија оквирно представља особити протест против покушаја свођења прагматизма на фриволни позитивизам, што је, може се примијетити, тенденција у савременој америчкој философији. С тим у вези, како би употпунио своју критику, превасходно аналитичке философије, Рорти сматра да је неопходно учинити корак даље у терминолошкој дистинкцији, па умјесто супротности аналитичко – континентално, он поставља *аналитичко – конверзацијско*, при чему се јасно сврстава на страну конверзацијске философије⁵.

Занимљиво је поменути његово увјерење да управо у земљама гдје се Хегелов историзам сматра излишним долази до процвата аналитичке философске традиције. Овдје се намеће Кантова идеја да постоје непромјенљиве структуре мишљења, свијести или језика. Из перспективе ових философа, Хегел, Ниче (Nietzsche) или Хајдегер (Heidegger) виде се као случајне девијације и као такви не могу носити назив истинских философа.

Будући да жели да истакне оно што чини срж и топос свог философирања, Рорти себе описује као „неохегелијанског холисту“; јер сматра да му тај епитет омогућава да укине оштру дискрепанцију између философског и нефилософског мишљења. Ту се заправо ради о његовој тежњи да се и нефилософским дисциплинама (у првом реду књижевности) да прилика да се баве ве-

⁴ Као разлоге за раскол унутар философије, Рорти наводи, између осталог, два догађаја. Један је Француска револуција, која је показала да се истина не открива, већ ствара, док је други романтизам, који умјетност не види као имитацију, већ као личну самокреативност. Тако се поларизују философи који науку сматрају највишом дјелатношћу која истину открива, а не ствара, док други науку виде као бесплодну, јер не даје духовне ни моралне поуке. Друга врста философа отишла је у правцу политичке утопије и креативне умјетности, чији је циљ стварање нових социјалних заједница.

⁵ „Преферирам више овако одређену конверзацијску него аналитичку философију, јер преферирам философе који су довољно исторични, тако да размишљам о њима као о особама које узимају удјела у конверзацији прије него у практиковању квазинаучне дисциплине. Упркос дивљењу које исказујем према списима многих аналитичких философа, од којих сам прилично и сам позајмљивао у својим дјелима, сумњичав сам према аналитичкој философији као дисциплинарном обрасцу. Проблем је у томе што су философи обликовани према том обрасцу узели као готову чиненицу проблеме о којима су дискутовали на студијама, сматрајући их веома важним [...]. Ова врста професионалне деформације чини ми се штетнијом од било које неспособности карактеристичне за конверзацијску философију.“ [Rorty 2007^a: 126]

ликим философима као што су „Хегел, Фројд, Хајдегер, Ниче“. Тако се, у исто вријеме, отвара простор за велико подручје *литерарне* (књижевне), „*постфилозофске културе*“.

За чланове литерарне културе остварење философије састојало би се у остваривању присног и прожимајућег перципирања са садашњим легатима људске имагинације. То је, наравно, и главни разлог зашто Рорти види „постфилозофску културу“ као потрагу за нечим новим, а не напросто као бјежање од темпоралног ка вјечном. Битна карактеристика ове културе јесте да, иако наилази на границе садашњице, она успијева, како изгледа, уочити *флексибилност* тих истих граница. Философ треба да постане *литерарни интелектуалац*, који сматра да живот који није живљен у близини садашњих граница људске имагинације није вриједан живљења. Из перспективе литерарне културе философији може бити намијењена само *прелазна фаза* у развоју човјечанства⁶. То значи да су, како, нешто раније, религија, тако и философија биле само транзициони, иако носећи, културолошки феномени у континуирајућем процесу матурирања човјечанства и да су, након што су послужиле, природно смијењене нечим бољим и кориснијим.

С обзиром на то, ферментише се питање да ли Рорти, говором о постфилозофској култури, јасно и недвосмислено говори о крају философије. Или је то пак, тим прије, само стратешки потез како би се добио простор за примат подручја политике и књижевности над философијом? А можда је и обични блеф, који тежи ка заваривању трагова епистемологије?

„Судбина“ је савремене философије, истиче Рорти, да буде смијењена као што је у прошлости теологија била смијењена философијом. Очито, он не крије задовољство због тога, јер се отвара простор за доминацију постфилозофског друштва, које је још најављено у његовој раној фази с нападом на епистемологију. На тај начин стиче се утисак да херменеутичко, конверзацијско, неохегелијанско, холистичко, романтичарско-неопрагматистичко друштво, најзад показује црте које би могле да буду прихватљиве споне Рортијевог постфилозофског друштва.

Како прича о постфилозофском друштву⁷ упућује на друштво без философије, сада морамо нешто више рећи о „крају философије“ у Рортијевој режији. Наш аутор прихвата, између осталог, дескрипцију философије која има за циљ да се помоћу мишљења и имагинације човјек, мање-више, „избори“ са стварношћу. Па опет, он није баш толико благонаклон спрема ње, па тако уводи термин Философија, гдје велико слово „Ф“ упућује на разумјевање философије као „научне“ дисциплине која мистификује свијет, стварајући епистемолошку догму, чију окосницу чине „дух“ и „сазнање“. Стога се мора имати у виду да, када говоримо о постфилозофској култури, онда имамо на уму „пост-Филозофско“ друштво. У складу је са овим и већ помињани прогрес у философији, за који важи:

⁶ Ближе о томе видјети у: Rorty 2007^b: 95.

⁷ То би, како се чини, било друштво интелектуалаца који би замијенили професионалне философе, при чему се они не би бавили неким посебним проблемима нити би користили посебне методе, већ би инсистирали на одбацивању достизања вјечног и непромјенљивог, уз то би и сами прихватили темпоралност и промјенљивост свог виђења свијета. А оно што би одржавало у животу њихову интелектуалну свјежину, била би увијек присутна редескрипција не само туђих већ и сопствених редескрипција.

Не може се о овоме ништа рећи, осим тога да смо у философији, као и у политици и религији, природно наклоњени ка дефиницији „прогреса“ као покрета усмјереног ка савременом консензусу. [Rorty 1984: 2]

Напетост између Философије и *фи*лософије добија посебно на интензитету када Рорти одлучи да философију изједначи са прагматизмом⁸. Сукоб Философије и прагматизма такве је природе да се разрешење не може тражити у изналажењу аргумената, већ једино у радикалној *ипромјени вокабулара*. Нужност напуштања једног у корист другог вокабулара јесте кључни потез за реформисање не само философије већ, како се чини, и самог друштва⁹. Помјерање, редескрипција, у датим околностима, могућа је једино у правцу кретања према већ поменутој поетизованој култури. Или, боље речено, ради се о култури која изискује присуство неопрагматизма као одговарајућег философског или, тачније, постфилософског дискурса.

Сада се поново враћамо особеностима Рортијевог виђења философије, гдје доминантну улогу заузима њен задатак који се исцрпљује у завршавању процеса секуларизације културе, гдје би најзад требало убиједити људе да престану са тражењем сурогата Бога. Као могући путоказ, који би уистину успоставио процес секуларизације, односно довршио га, Рорти предлаже слику *свеприсутне демократије*, која треба да заузме мјесто које је некада припадало философији. Оваква врста специфичног „алтернативног космополитизма“¹⁰ биће дата кроз хетерогеност и признавање различитости. Па ипак, у утопијској будућности културолошка традиција неће имати утицај на политичке одлуке: стога ће у политици моћи да важи само једно правило, које ће захтијевати константну будност, с циљем спречавања било каквих покушаја богатих да наметну услове опстанка онима који су сиромашни и слаби. И то су услови у којима ће философија имати у потпуности *маргиналну улогу*, али ипак и право да помогне у креирању услова за настанак једне такве утопије. То значи да философија може помоћи да се увиди да свака култура, без обзира на то колико била парохилална, садржи материјал који може бити исткан у утопијску слику једне глобалне демократске политичке заједнице. У таквој заједници битно је да *философија буде подређена демократији*, јер демократија треба да буде водиља у покушају остваривања друштвене утопије¹¹. Према овом схватању, не можемо говорити о наметању демократије, јер овдје једино *убјеђивање* (persuasion) може да постане доминантна појава. Тиме се полаже нада у то да управо убјеђивање, које се врло често приписује софистичком дискурсу, као реторичка вјештина може много боље од философске аргументације одрадити „посао“ у сфери политичке заједнице, што је само још један показатељ немоћи философије.

⁸ Овај корак Рорти прави у *Консеквенцама ипраиматизма*, док се, занимљиво, у његовим ранијим дјелима ова тенденција може наслутити, али као још увијек термилолошки незрела.

⁹ „Ако Филозофија нестане, било би изгубљено нешто што је окосница интелектуалног живота Запада – као што је нешто слично било изгубљено када је религиозна интуиција била елиминисана из редова интелектуално угледних кандидата за Филозофску артикулацију. Али у епохи просветителства се с правом мислило да би оно што наслеђује религију требало да буде *боље*. Прагматист је уверен да ће оно што наслеђује 'науачну' позитивистичку културу коју је произвело просветителство бити *боље*.“ [Rorty 1992: 86]

¹⁰ Форму „омаловажавајућег космополитизма UNESCO-а“, који форсира Леви-Строс (Lévi-Strauss), Рорти одлучно одбацује. Њега одликује прихватање постојећег стања ствари, које се брани у име различитости културе.

¹¹ Више о томе видјети у: Rorty 1991: 175–196.

Уколико ми, философи, још увијек имамо функцију, онда је то само врста убјеђивања. Некада, када смо мислили више о вјечности а мање о будућности него што то чинимо сада, себе смо дефинисали као слуге истине. Али донедавно смо говорили мање о истини а више о истинољубивости [...]. У потпуно темпорализованом интелектуалном свијету, свијету у којем су наде у извјесност и непромјенљивост заједно нестале, ми, философи, треба да одредимо себе као слуге те врсте слободе, као слуге демократије. [Rorty 1995: 205]

Тек, ако на овакав начин говоримо о философији као о слуги демократије, можемо говорити о њеном „преживљавању“ искључиво у области наше приватности, јер она више не смије да утиче на конституисање друштвених промјена¹². То ће рећи: функција философије у постфилософској култури огледа се једино у раду на себи помоћу редескрипције и иронизма. Зато Рорти и указује да од времена Платоновог покушаја да издигне философију изнад политике постоји негативни тренд у философији, који кулминира у Хегеловом констатовању „краја“ философије.

Могло би се примијетити да Рорти ипак не говори, у експлицитном смислу, о окончању философије, јер се процес друштвених и културних промјена као такав намеће као иницијални покретач њеног опстанка. У извјесном смислу, да би се задовољила потреба за тим и таквим промјенама, ми морамо изграђивати увијек нове вокабуларе, са перманентним новим самодескрипцијама. Ради се, дакле, више о промијењеном статусу философије, гдје се она појављује као епилог сусретања људи, гдје она постаје средство којим се промишља особеност сопственог времена, а не средство за исказивање „Истине“. Стога не изненађује што, како се испоставља, централно мјесто припада сфери политике и либерализма.

Када помињемо однос Рортија према философији, онда је занимљиво истаћи да подређивање философије демократији не би подржавао његов „лични учитељ“ Дјуи (Dewey). Чини се да не треба, макар када је Дјуи у питању, стремити ка елиминацији философије из сфере демократије, већ ка томе да су оне уско повезане, и да не пријети опасност од философије самим тим што више нико наивно не вјерује да демократија своје темеље мора тражити у философији. За Рортија, философија је предвиђена за „приближавање“, „преливање“ у сферу умјетности, која би требало да показује зашто философија не треба да постоји у саморефлектовању сопствене прошлости. Сам Дјуи види философију у нешто „класичнијем“ маниру, као критицизам који претпоставља да философија мора имати улогу распрострањене интеракције са свим аспектима људског живота, било да је у питању образовање, политика, економија или умјетност и наука. Стога, критичка одлика философије, критицизам, није вриједносно неутрална, већ је то захтјев за „општим одликама“ искуства које нијесу аподиктичке већ само, у духу прагматизма, усмјеравају наше истраживање у одређеном правцу.

Имајући у виду да Рорти говори о неопходности преиспитивања неких од темељних поставки западне философске традиције, морамо истаћи да он на првом мјесту жели оштро разрачунавање са философијом, која је сведена на епистемологију. С тим у вези, важно је напоменути да Рорти доиста има

¹² Занимљиво је да Рорти не само у „класичној“ верзији либерализма већ и комунитаризму, као другој доминантној политичкој традицији у Америци, види тежњу ка тражењу философског оправдања и утемељења њихових основних ставова.

право када критикује епистемолошку традицију философије. Па ипак, мо-
рамо истаћи да је прилично упитно његово изједначавање цјелокупне фило-
софије са епистемологијом, јер философију није могуће свести на једну њену
дисциплину. Желимо нагласити да, како нам се чини, Рортију у његовом разра-
чунавању са философијом готово у потпуности измиче оно што бисмо могли
окарактерисати као *философија као њаква*. А под тим желимо истаћи специ-
фичан духовни простор који се не може сводити само на једну страну (особе-
ност) човјековог бића. Истовремено, Рортијева намјера да философија неста-
не са сцене након наступања онога што означава као „либерална утопија“, та-
кође баца извјесну сјенку на његов рад. Примат политичког (демократског)
над философским говори о примату друштва компромиса (демократије) над
„бескомпромисношћу“ философског дискурса, који не жели, или не прихвата
компромис „по сваку цијену“. Такође, Рортијево заобилажење „кључних“ фи-
лософских проблема само иде у прилог нашој претпоставци да он, попут ноја,
забада главу у пијесак правећи се, на тај начин, да их не примјеђује. Ова, по-
мало инфангилна, прагматистичка тактика подсећа на „стил мишљења“ који,
избацујући неки проблем кроз прозор, заборавља да ће он врло брзо закуца-
ти на врата. Другим ријечима, сматрамо да се философија не може посматра-
ти као „сметња“ развоју друштва нити да се може градити утопија без њеног
присуства. Критичка црта философије која постаје доминантна још од Канто-
вог доба говори и иде у прилог конверзацији, преиспитивању, редескрипто-
вању, реинтерпретацији – појмовима које Рорти види као карактеристике „ње-
говог“ друштва. С обзиром на то, о неопходности философије, па макар и када
је њена упитност једино неупитна, свједочи и Адорно (Adorno):

Ako je filozofija još nužna, onda, kao odvajkada, kao otpor protiv heteronomije koja se širi, makar kao i bespomoćan pokušaj misli da vlada sobom i razotkrije nametnutu mitologiju kao zbunjeno rezigniranu prilagodbu prema njezinoj vlastitoj mjeri neistinitog. Na njoj bi bilo da razvija pribježište za slobodu dokle god je ne zabrane, kao u kristijaniziranoj Ateni kasne antike. Ne da bi pobuđivala nadu kako ona može skršiti političke tendencije koje u čitavom svijetu iznutra i izvana ugrožavaju slobodu i čija se sila produžava duboko u filozofske argumentacione sklopove. [Adorno 1982: 29]

Изнијетом Адорновом опаском постаје разумљивије да се „слобода духа“, која се рађа и гаји, његује, унутар философије мора сачувати, али не тако што би се она, која је извор те слободе, неутралисала. Демократија, о којој говори Рорти, своју слободу не може заснивати на самој себи, већ увијек мора изискивати философију, као неумитног прегеоца и чувара те исте слободе.

О томе да су философија и демократија, насупрот ставу Рортија, ипак повезане, свједочи нам и рад Алана Бадјуа (Alain Badiou), гдје овај француски мислилац истиче да најприје, с једне стране, „философија претпоставља да је потрага за истином отворена за све“ [Бадју 2008: 30], што је „демократска особина“, док је, с друге стране, она „непосредно изложена суду других“ [исто], што је такође демократска карактеристика философије. Но, Бадју уз приличну виспреност успијева да направи један занимљив дихотомијски сплет, гдје не превиђа да постоји разлика између појмова демократије и правде, што ће рећи да универзалност и једнакост као принципи правде опонирају демократском појму слободе. У том контексту он предлаже: „Демократија није политичка истина, него средство да се изнађе политичка истина и да се реализује“

[исто: 31]. Друкчије казано, демократија може пронаћи своје усврховљење тек утемељујући своје постојање, тачније самоупућујући се, у философском појму праведности.

Литература

- Бадју 2008: А. Бадју, „Демократско друштво није праведно“, у: *НИН новине*, бр. 3008, Београд.
- Adorno 1982: Th. Adorno, „Џему још филозофија“, у: Ј. Brkić (prir.), *Џему још филозофија*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 23–36.
- Rorti 1992: R. Rorti, „Uvod: Pragmatizam i filozofija“, у: *Konsekvence pragmatizma*, Beograd: Nolit, 48–95.
- Rorty 1984: R. Rorty, „Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, у: R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–39.
- Rorty 1990: R. Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Rorty 1991: R. Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy“, у: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 175–196.
- Rorty 1995: R. Rorty, „Philosophy and the Future“, у: H. J. Saatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, London: Vanderbilt University Press, 197–205.
- Rorty 2007^a: R. Rorty, „Analytic and Conversational Philosophy“, у: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV*, Cambridge: Cambridge University Press, 120–130.
- Rorty 2007^b: R. Rorty, „Philosophy as Transitional Genre“, у: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV*, Cambridge: Cambridge University Press, 89–104.

Nebojša Banović

Philosophy and/or Democracy: Review on Rorty's Post-philosophical Philosophy

Summary

Possibility that the contemporary society resists only on a ideal-less ideal of democracy has been one of the principal thoughts of neo-pragmatist Richard Rorty. However, philosophical pathos that used to justify this ideal in his post philosophical society has disappeared. What an American thinker wants with complete exodus of philosophy from the social reality is to open the doors to limitless freedom of his liberal utopia. Nevertheless, at the same time, making this move he has opened and created the whole range of problems which his basis make more or less possible.

Key words: philosophy, democracy, freedom, justice.

Симо Елаковић

Филозофски факултет, Београд

Савремена истраживања о пореклу добра и зла и Кантова критика етосног ума

Сажетак: Рад се укључује у актуелну дебату (микробиолога, психолога, филозофа) о добру и злу с намером да покаже да, иако су резултати најновијих истраживања о овој теми веома корисни, инструктивни и подстицајни, они ни на који начин не потврђују тезу о дефицитима практичне филозофије. Напротив, Кантова филозофија као критика етосног ума показује управо супротно: најновија истраживања дају само хвале вредну емпиријску потпору досадашњим увидима практичне филозофије као поузданим оријентирима и путоказима у свакодневном људском деловању.

Кључне речи: порекло добра и зла, чулно и нагчулно, логичко и вољно ја, етосни ум, оријентација у деловању, свакодневни живот.

Ако судимо по вестима које су нам летос пристизале из филозофских, научних и књижевних кругова, могли бисмо закључити као да једна, рекло би се старомодна тема поново улази у моду: она о границама, односно о пореклу добра и зла. Тако је, нпр., крајем јула атински лист *Катимерини* објавио есеј „Осврт на амерички век“ америчког филозофа Ричарда Рортија, у којем аутор закључује да су генерације одрасле после Другог светског рата биле лишене како идеализма борбе против рецесионе кризе, тако и рата против Хитлера, те посебно веродостојности Рузвелтовог залагања за „четири слободе“ (говора, вере, слободе од страха и слободе од присиле), без обзира на то што је – додаје Рорти – и сам Рузвелт знао да буде „циничан и зао политичар“. То се догодило стога што су се непосредно након Другог светског рата, а нарочито шездесетих година, „зли“ докопали власти. У поређењу с њима, Рузвелт испада као заблудели, безумни сањар. Стицајем околности – овај је есеј Рорти написао пред саму смрт – чланак је испао својеврсна опорука америчког филозофа.

Такође смо летос могли сазнати како је наш колега са Филозофског факултета професор Штајнбергер са својим сарадницима обзнанио веома интригантне резултате свог захтевног истраживања о укоренености зла у човековом понашању.

Даље, у обимном интервјуу објављеном у листу *Frankfurter Rundschau* – интервју је донео НИН од 6. 9. 2007 – писац Петер Хандке, парафразирајући познату Брехтову реченицу, наглашава како „плодно мајчино млеко не рађа увек исте људе“, будући да су данас „ужасне ствари упаковане у неме, слатке и хуманитарне речи. Стрва воли данас да непрестано употребљава реч демократија или лепу реч ’зелено“, алудирајући потоњим изравно на „министра за бомбардовање“ Јошку Фишера.

И најзад, да погледамо шта нам долази из подручја науке и ужих области филозофије. У последње време актуелне су не само дискусије већ и обја-

вљени и необјављени радови о старој теми односа добра и зла, па и у њезиној ортодокснијој, такорећи, немисаоној форми: да ли је човек по природи добар или зао, те о чему, ако јесте, то зависи. Оспорава се теза о човековом мозгу као *tabula rasa*; поставља се питање да ли је смисао за морал – морални инстинкт или морални осећај – урођен. Ово је предмет интереса једнако психолога, микробиолога, те особито филозофа права, пошто је установљено да се правни системи различитих нација и цивилизација заснивају на сличним забранама, заповедима, нормама, обичајима. При том се наглашава да се за овим истраживањима посегло пошто је традиционална практична филозофија мање-више на овом пољу заказала, па се поводом тога у неким радовима указује, рецимо, на пример Кантове практичне филозофије.

Ми у овој расправи, међутим, намеравамо да покажемо како су резултати истраживања тих аутора веома корисни, инструктивни и подстицајни, те да, штавише, са своје стране потврђују значај „заједнице истраживача“ кад су у питању особито фундаментална, тзв. гранична питања, али ћемо, истовремено, оспорити изнету тезу о наведеним дефицитима практичне филозофије, посебно кад је Кант у питању. Штавише, показаћемо да у том погледу они куцају на отворена врата, те да резултати њиховог истраживања – управо обрнуто, у односу на њихову изнету примедбу – само лиферују, као што смо већ нагласили, изузетно занимљиве и употребљиве „материјалне“, емпиријске потврде већ одавно и добрано утврђених „налаза“ саме практичне филозофије. Намеравамо да ово, управо на примеру Кантове филозофије, као *критичке еџосној ума*,¹ учинимо плаузибилним.

Сада ћемо, прво, укратко приказати неке од актуелних истраживања. Матеус Малман са Слободног универзитета у Берлину, те Џон Мајхејл са Универзитета Џорџтаун – Центар за право, Вашингтон – заступају схватање о урођеном морализму. Треба овде нагласити да су обојица деведесетих година слушали Чомског, у ствари, запитали се да ли његове идеје из филозофије лингвистике – према којој у свим језицима света постоји један резидуум граматичких праправила – могу да се *per analogiam* прошире и на тзв. моралну граматiku. Како је већ раније теорија о универзалној граматички разумевана као заједнички основ – својеврсни језички *a priori* – за интерпретацију бројева, простора, објеката, није никакво чудо да су наведени аутори одлучили да исту схему примене и на људско социјално-морално понашање, прецизније, на откриће специфичне моралне граматике.

Марк Хаузер је пошао из другог правца и дошао до сличног закључка о урођеном смислу за морал, који има органску неуралну подлогу. Обавио је тестирање на узорку од 526 особа помоћу тзв. скретничарске дилеме. У овом мисаоном експерименту испитаник је стављен у позицију скретничара пред дилему: да ли да захуктали воз „пусти“ на колосек на којем стоји група од пет пружних радника, или да га помоћу скретнице преусмери на колосек на којем се налази само један човек. Деведесет посто испитаника употребило би у таквој ситуацији скретницу и воз усмерило на ону једну „жртву“. Хаузер сматра да се овде ради више о несвесном, инстинктивном моралном одлучивању на основу праморалног чула. У сличном експерименту, кад се од испитаника захтевало да

¹ О нашој интерпретативној хипотези да се целокупна Кантова филозофија да разумети, пре свега, као критика обичајносног ума, в. у: *Filozofski godišnjak*, br. 17, Beograd 2004.

својом руком с моста гурне довољно великог и довољно дебелог човека који би требало да буде препрека захукталом возу да не би усмртио оних пет пружних радника, свега 15% испитаника би то учинило, с тим што у ову групу без изузетка спадају посебно они испитаници којима је из различитог разлога већ ампутиран део мозга у којем су иначе лоцирани управо неурони који су ангажовани при тзв. праетичком одлучивању [Hauser 2006: 112–131].

За нас је индикативно да и савремена истраживања и налази микробиолога, тзв. еволуциониста, индиректно доказују да су људске норме понашања могле да израсту једино на обичајном конкретуму, као историјској „сложевини“ људског искуства, а у сврху самоодржања и развоја људског света. М. Хаузер је као резултат свог истраживања објавио налазе према којима се током еволуције – дакле историјски – успоставља опште морално понашање као, може се рећи, обичајносно-морална настројеност, а не у виду моралне норме или правила, као, рецимо, моралног закона.

Хаузер држи да се успоставља опште морално понашање, а не, дакле, нека издвојена норма као *kôg* за људско понашање. „Морални ум“ („граматика“) развио се из ограничења наметнутих друштвеним животом, а то је подстицано природним одабирањем ради одржања врсте. Отуда је алтруизам – као чежња за заједницом – настао као услов опстанка. Зато се у еволуцији човека развија и преовлађује бројност тзв. моралних генома. Дакле, морални геноми постају бројнији – подвлачи микробиолог Глишин – у коментару Хаузеровог истраживања: „Морална граматика је еволуирала кроз механизам групне селекције“. Овде је битно уочити да се социјално понашање не учвршћује појединачном нормом, већ, како је истакнуто, општом социјалном настројеношћу према животу у људској заједници. Очигледно се упућује на то да се ова настројеност заснива на историјски конкретизованим антрополошким „универзалијама“, које артикулишу један вид „универзалне граматике“ људског понашања. Ако се има у виду трансцендентални концепт – дакако, пре свега Кантов, али и Хусерлов нпр. – то би могло да значи да постоје интуитивни, етосно-практички априори у форми обичајносних „општости и нужности“ људског деловања. Но, о овоме ће више речи бити у даљњем тексту.²

Људи нису свесни – подвлачи Хаузер – можданих заплета у ситуацијама живота и смрти („бити или не бити“), зато што је ум еволутивно вичан, извешбан у веродостојном процењивању моралног, обичајносног значаја надолазећих догађаја. Општа морална настројеност, а не неки изоловани морални суд у понашању, по Хаузеровом мишљењу, толико је чврста да је она слична или иста у сваком друштву: брига за децу и немоћне као самилост, осуда убиства, неодобравање прељубе и инцеста, забрана преваре, крађе и лагања. Дакле, могли бисмо закључити да је тзв. морални ум као етосни конкретум, као етосна, еволутивна „сложевина“, у историјској саприсутности, у заједничком животу људи, а не неки нормативни *kôg*, услов човековог самоодржања.

Наравно, налазе микробиолога треба прихватати *cum grano salis*, тј. с критичким опрезом према увек присутној опасности да се склизне у натурализам, односно у биологистички редукционизам. Кад је реч о овом „еволутивном“ алтруизму, умесно се запитати није ли посредни само прерушени утили-

² Постоје релевантна истраживања у савременој етици и етнологији на овом трагу. В. нпр.: Irrgang 2007; као и: Antweiler 2007.

таризам, односно „упростојени“ егоизам. Но, чини се да би то ипак била пренатегнута примедба, будући да се овде ради ипак о признању да овај „еволутивни“ алтруизам почива на етосу, односно тековинама и историјском наслеђу људског света, као конкретуму, сложевини свих култура (а не на наивној перцепцији „људске природе“ редуковане на ексклузивност генетике). Уосталом, сам Хаузер очигледно инсистира на моралној граматички као виду социјалног учења, као прилагођавању условима опстанка током људске еволуције. Чини се да је дијалектика преобразбе, рецимо, анималног „евоистичког гена“ у социјетални „алтруистички геном“, ствар људске историје, дакле, да се одиграва као историјска „сложевина“ наталоженог људског искуства, као обичајности, етосни континуум, па зато и може послужити као оријентир у очувању људског света и даљњој изградњи човекове аутономне еманципативности.

Шта, доиста, следи из ових налаза психолога, микробиолога, филозофа права? Најпре то да су границе између појединих области људског духа само мање-више педагошки и „економично“ условљене потребом „поделе рада“ и ефикасности саме. Подсетимо како је то особито у својим основним, „манифестним“ текстовима тврдила критичка теорија још тридесетих година прошлог века: само заједница истраживача може лиферовати респектибилна и релевантна знања у једном времену. Ово наше подсећање на „програм“ критичке теорије указује истовремено и на изворне напоре модерне, постављене с просветитељством пре свега, да се све регије и сви обими субјективности еманципативно разумевају у духу оне познате поставке о потреби „изласка човечанства из стања самоскривљене незрелости“, о чему ће касније бити више речи.³

Но, сад се осврнимо још накратко на горња истраживања, пре свега због наше намере да се на веродостојан начин осветли пут практичне филозофије. Важним се чине особито два момента. Прво, како смо већ нагласили, иако спо-

³ Ова најновија истраживања на свој начин бацају нову светлост и на већ готово „класичне“ савремене дискусије о критерију људског деловања – посебно у савременим институцијама, које се обично дефинишу као скуп правила. Отуд актуалност питања како се конституишу норме деловања. О томе сведоче, нпр., Апел с тзв. дискурсног етиком, те Хабермас, који разликује дискурс својствен институцијама и дијалог који има интерперсонални карактер, те уопште бројне расправе о тзв. теорији деловања (Handlungstheorie), где са укључују опет бројни аутори: Luman, Minh, Joas итд. У оквиру аналитичке филозофије нема аутора који и мало држи до себе а да у споменутим дискусијама није узео реч. Истиче се да је стартни окидач дао Витгенштајн својом теоријом игара, па потом филозофијом обичног језика. Заплет врхуни с питањем шта правилима даје обавезујућу снагу. Има ли универзалних правила? Остин држи да нема бескрајне употребе, тако рећи „игара без граница“; Серл заострава ствар особито тзв. институцијом обећања, те тзв. колективног интенционалношћу кад се ради о конституцији, творби правила. Крипке уводи у игру тзв. скептички парадокс, те поставља питање оправдања и става да је два и два четири итд. Било како било, испада по познатом: заплет Sein–Sollen разрешава се по старом, или скептицизам или regressus ad infinitum, што, чини се, претеже, или као нека врста мекшег догматизма у виду тзв. епистемичког реза као „оправдања“, односно обавезујуће изговарање речи у одређеном контексту итд. Како даље? Ствари се очигледно помичу од меритума истинитости на корисност и прихваћеност, од семантике према прагматици. Но, који је тип прагматике у питању? Тако, рецимо, Гвидо Лерер жели да посредством једног типа тзв. интуиционистичке семантике рехабилитује сазнајни потенцијал мисли, појма, на начин да, полазећи од идеалистичког интуиционизма (априорија), истовремено настоји да га надгради и превaziђе у форми прагматички конципираног интуиционизма, следећи интенције Канта, Хусерла и Џејмса у овом правцу (в. више у: Loehrer 2000). Ми, пак, сматрамо да је на свој начин сам Кант одлучујући иницијални корак у овом правцу направио у свом последњем објављеном делу, у *Прајмајичној аниројологији*. Но, у свему ови најновији налази као да реafirмишу питање о моралном критерију деловања, односно о ствари људске заједнице, односно тзв. институционалне обичајности.

менути истраживачи куцају на већ отворена врата, кад су у питању наводни дефицити практичне филозофије, показаће се исправнијим увид да резултати њихових истраживања иду, у ствари, у сусрет управо најбољим интенцијама ове филозофије, и, друго, да се онај еволутивни хумус – о чему смо већ нешто назначили у коментару Хаузеровог истраживања – као потка тзв. моралног чула, заснива, пре свега, на етосном уму, на обичајности (*Sittlichkeit*) као историјском конкретуму, сложевини, а то је сазнање које дугујемо изнад свега, како ћемо мало даље видети, управо модерној практичној филозофији.

Но, ради интелектуалног поштења, треба навести да сами ови истраживачи напомињу да у филозофији од давнина фигурира идеја о некој врсти моралног „гена“ као моралног оријентира. При том се наводи Сократов *даимонион*, па Хачесоново мишљење да људска бића одликује морални осећај, а посебно се указује на Хјумово гледиште, према коме, поред пет основних чула, човек располаже једном врстом социјалне уобразиље, која се не темељи на уму. Међутим, као основна замерка Канту (Малеман), износи се да Кантов став према моралној обдарености људског бића, прецизније, према „моралном осећању“ с којим човек расте од колевке, противречи његовом пројекту утемељења категоричког императива на људском уму. Али, и поред све критике, и Малеман ће признати да се основни принципи Кантове практичне филозофије и горе изнесена сазнања модерних неуролошких наука, како каже, на чудесан начин усаглашавају (*zusammenpassen*). У ствари, Малеман нема одговор на питање како на основу „моралног осећања“ човек поступа умно, пошто, по нашем мишљењу, није дубље ушао у дух и структуру Кантовог критицизма, пре свега, као критике етосног ума. Његово схватање практичног ума јесте рестрингентно и сухопарно, без дубљег увида у промену умне парадигме у Кантовој постметафизичкој метафизици, у којој се, како ћемо мало даље видети, све регије субјективности, па тако нпр. и осећај и ум синергијски преплићу – све до позних списа, нпр. *Метафизике обичаја* (1797), где у самом уводу Кант истиче да највише што можемо постићи јесте, у ствари, стално напредовање увек недовршеног система, у којем се преплићу трансцендентално-системски принципи и емпиријско искуство.

За ову сврху, ово ће бити изведено у детаљнијој анализи списа: *Was heisst sich im Denken orientieren?* (*Шта значи: оријентирајти се у мишљењу*), коју ћемо управо подузети. Но, пре тога ћемо се, само накратко, осврнути и на спис *Предавања о филозофском учењу о религији*, у којем Кант одмах на почетку недвосмислено наводи као главни свој задатак потребу „учвршћења“ обичајног понашања као одмак од ограничености позитивних, разумских спознаја недовољних за жељену оријентацију у стратешким животним одлукама. Кант то објашњава образлажући овде природу филозофије религије, на следећи начин:

Свака наша спознаја је двострука: позитивна и негативна. Позитивне спознаје бивају веома ограничене, па ће добитак бити утолико већи. У погледу позитивне спознаје о Богу, она није већа од обичне спознаје; али, негативна је већа.⁴ Обич-

⁴ Занимљиво је да и у контексту препознавања највиших стратешких сврха организације, савремени теоретичари пословне етике упућују управо на често неписане – као важније од конвенционално записаних – тзв. надређене циљеве и вредности који усмеравају пословање организације. – Вотерман, Питерс и др.

на употреба не види изворе из којих црпи своју спознају; стога је несигурна, да не постоји више извора из којих може црпсти. То долази одатле, јер она не познаје границе свог разума. – Који интерес има ум у тој спознаји? Никакав спекулативни, него један практички интерес. Предмет је исувише узвишен, а да би се о томе могло спекулирати; кроз спекулацију бисмо могли заблудјети. Али, *нашој моралности је ња идеја њошредна* да би добила на снази. Она и не треба да нас учини ученијим, него бољим, честитијим и мудријим. Јер, ако постоји неко врховно биће, које нас може и хоће да учини срећним; ако постоји један други живот; онда наша морална осјећања добивају кроз њега више хране и јачине, а наше *обичајно њонашање дива њиме учвршћено* [подв. С. Е.]. [Кант 2005: 8]

А управо у спису *Ш ња значи: оријентирај се у мишљењу*, на који ћемо се сад поближе осврнути, Кант готово да даје програматску концептуализацију „учвршћења“ обичајног понашања изричито у лику обичајности, као реалне, супстанцијалне, „потпуне конкретизације човека“, што је, како знамо, идеја водилца његовог читавог филозофског пројекта.

Кант и у овом спису подсећа да ум има и теоретске и практичне потребе, па, према томе, и своју теоретску и практичну употребу. Међутим, док се теоретски ум налази у комотној позицији да, наглашава Кант, „хоће“ (*urteilen wollen*) да доноси судове, нпр. о тзв. првим узроцима света, па тако и о Богу, али то и не мора да ради, дотле практички ум нема избора, он „мора“ (*urteilen müssen*) да установљује и проводи морално расуђивање, и моралне радње. Зато је његова авантура неупоредиво захтевнија и озбиљнија од искушења теоретског ума. Ово је место посебно важно имати у виду, пошто се овде не само недвосмислено разабире да је за Канта битан прелаз од теоретске ка практичној филозофији, односно практичном уму, већ се важност овог места много више и одсудније састоји у чињеници у којој се разоткрива меритум саме ствари – прелаза од теоретског ка практичном уму – у Кантовом изводу у којем он показује како се овај прелаз збива баш на начин да се од апстрактног моралитета пређе на конкретну, реалну, што ће рећи супстанцијалну обичајност (што, са своје стране, директно подупире нашу интерпретативну хипотезу о Кантовој филозофији као критици обичајносног ума), па зато у наставку текста подвлачи да се практични ум не може ослањати на апстрактни моралитет, јер у лику таквог моралитета не може задобијати снагу и реалитет моралних закона као обавезујућих норми, односно веродостојних критерија за морално расуђивање и деловање. Практични ум мора да има реалније и поузданије оријентире и путоказе. Уместо у апстрактном моралитету, Кант их трасира и налази у обичајности. Кант овде аргументира на следећи начин: сви морални закони чистог практичног ума „воде идеји највишег *добра* [подв. И. К.], које је остварило у свету само уколико је оно могуће посредством слободе: [а то је – нап. С. Е.] *обичајности*“ [подв. И. К.] [Кант 1998^а: 274]. Из наставка исте реченице бива недвосмислено зашто Кант даје одлучујућу предност категорији обичајности у односу на (формални) моралитет, кад је реч о артикулацији критерија управо моралног расуђивања. Нема никакве сумње да Кант тај критериј ситуира на реалном тлу пуног људског живота. Управо на овом реалном тлу он жели да обухвати цео хоризонт разумевања људског света, како би могао да „очита“ поуздане оријентире и путоказе за изградњу веродостојног критерија за људску акцију, дакле и морално деловање. А веродостојно за Канта значи: узети у обзир „факта“ и све капацитете ума – и оне конститутивне и оне регулативне,

постулиране. Зато Кант налази за потребно да – у истој реченици, након кључне речи обичајност – дода како поред једне стране, а то је „гола људска слобода“, треба узети у обзир и резонанцу према другој страни, према природи, односно највећем блаженству (*Glückseligkeit*). Из ове резонанце – наставља Кант – ум изводи највише добро, за чије јемство прихвата (постулира) највишу интелигенцију као највише независно добро, али не да би одатле црпио строгост, односно покретачку снагу моралних закона, јер у супротном, ако би то био случај, они не би поседовали властиту аподиктичност, нити реалну вредност. Кант хоће да нагласи да би они тада били измештени изван људске аутономије, па би појам највишег добра изгубио објективну реалност, чиме би – сад Кант поентира – на уштрб „целовите обичајности“ (*zusamt der ganzen Sittlichkeit*), у ствари, „био задржан један пуки идеал [...] који нигде не егзистира, а чија идеја моралитет нераздвојно прати“ [Кант 1998^а: 274]. Овако јасно артикулисано гледиште примата конкретизоване, супстанцијалне обичајности у односу на апстрактни, формални моралитет, Кант ће – како смо напред навели – развијати и употпуњавати све до својих позних списа, *inclusive* *Метифизику обичаја*. Наравно, далеко од тога да би Кант одбацивао морални идеал као такав. Напротив, он увек истиче да је за развој хуманитета неопходан „идеал моралне савршености“; међутим, он бива енергетизован само на реалном тлу *обичајности*. Само се на овом реалном тлу, овде и сада, сингуларна норма да ефективно и веродостојно поопштити. То Кант не пропушта да, имплицитно или експлицитно, не нагласи све до својих позних списа. На пример, у спису *Религија унутар граница чистиога ума* (1793) Кант наглашава да је човеков циљ уздизање до „идеала моралне савршености“, додајући у наставку реченице да је ту реч о самом прототипу, „праслици обичајне настројености“, а то ће рећи, практичне „покретности“ идеала ка свом остварењу. Тако процес људског „уздицања“ помоћу „моралних идеала“ бива кристализован у дужност као „покретност“ на реалном тлу обичајности, али и, *vice versa*, обичајност бива „учвршћена“ пошто је сад посредована моралним законом.

Ствар је сад јасна, чини се, да јаснија не може бити. У расправи под наведеним насловом, у којој је кључни термин *оријентација*, Кант после наглашеног места да ми у практичној филозофији морамо да судимо (*urteilen müssen*), изричито подвлачи да је топос, реално место расуђивања, обичајност. Овде човек, ако субјект суда не остаје на апстрактној, голој слободи, већ повезује и обједињује „оба света“, и иманентни и трансцендентни, у форми регулативних идеја као оријентира – обједињујући тако емпиријски, чулни свет, са трансцендентним оријентирима, који на тај начин постају иманентни и реални – остварује објективну делотворну аутономију, као реалну, конкретну слободу. Зато Кант и налази потребним да нагласи – подвуцимо то – да „треба спречити да се на рачун укупне обичајности“ фаворизује нигде неегзистирајућа моралистичка идеална норма. Потоња, у виду моралних принципа, у виду функционалног механизма, има, дакако, важну инструменталну улогу оног „учвршћивача“ обичајног понашања. Тако врлина *via* деловања из дужности (*aus der Pflicht*) бива, како је Кант сматрао, „чврсто усађена у карактер“. Дакле, тек по карактеру, по етосу, прецизније, енергетизацијом, посредством обичајности и морални принципи постају делотворни. Отуда је критериј стратешког критичког деловања управо тло обичајности.

У овом кондензованом изводу Кант очигледно подразумева да је обичајност као основна животна настројеност, како индивидуална, тако и колективна, дакле као укупни социјални однос, реално „царство људских сврха“, односно „сума наклоности“, где се прожимају „оба света“: иманентни и трансцендентни. Штавише, видели смо да трансцендентни „свет“ у форми регулативних принципа, у конкретној људској делатности као обичајности, доживљава својеврсну метаморфозу, те и сам постаје иманентан, тј. емпиријски делотворан, па тако *via facti* сама обичајност као жива регулаторна, делотворна реч, као оживотворени логос практичког чина задобива карактер нове постметафизичко-метафизичке појмовности.

Отуд и оно што је, по Кантовом мишљењу, једино безусловно добро, добра воља, корен има у оној слободи као доброј вољи која се равна према људским и „божанским“ мерилима највишег добра (*höchstens Gut*).⁵ При том не треба губити из вида да се у Канта највише добро не исцрпљује у традиционално схваћеном концепту блаженства, с једне стране, а још мање, дакако, у некаквој етици среће, понајмање „парцијалне“, с друге стране, већ се оно остварује у моментуму кад „блаженство“ и „достојност среће“ падају у једно, у праведност, а овај се моментум, као што је горе показано, конкретизује на реалном тлу обичајности, која једина, уосталом, може да апсорбује комплементарност обају горњих релата: блаженства и среће. Праведност се, наиме, једино може и легитимисати у целовитом обухвату заједнице као обичајносном тоталитету. Није ли још Платон то зорно показао, кад је идеју праведности „концептуализовао“ у оквиру целине државе, тј. грчког полиса? Зар у овом погледу нису више него речити и сам наслов и поднаслов – по многима, његовог главног дела – *Држава или О њравичности*, где се концепт најбољег уређења државе поима као сама реализација праведности? Уосталом, зар баш у *Држави* није Платон дао најцеловитије – своје метафизичко – учење о идејама расправљајући о самој праведности, а то ће рећи о практичким аспектима човекова живота? *Mutatis mutandis*, показаће се да се у Кантовом критицизму као критици етносног ума – као концепту постметафизичке метафизике – у ствари, ради о самоувиду у субјективност као критичком самоувиду у целину практичке (стваралачке) самоделатности човека.⁶ Према томе, тек на тлу обичајности – у својој

⁵ Друга варијанта гласовитог и категоричког императива наглашава да други човек мора бити увек сматран сврхом деловања, а не само средством.

⁶ На потоње се упућује и у савременој литератури. Тако у расправи *Was ist und was will Ethik?* (*Philosophisches Jahrbuch*, Muenchen), подсећајући управо на Платонову *Државу*, Клаус Хартман подвлачи да у излагању етичких основних питања треба поћи од праведности „као склопа свих врлина“, а то ће рећи као „поретка у целини“, а овај се у Платона конституише у полису. На овом месту овај аутор упозорава на околност да: „Стварање Добра није могуће од стране појединца, и, додуше, не само због тога што би изостала кооперација Другог неопходна за дело, већ је ствар принципијелне нарави, пошто би нормирање – у сваком случају у оквиру *геодене* или *дисциплинарне њраведности* – морало обухватити све, будући да је целокупни аранжман тема праведности“ (5). Хартман овде, у ствари, жели да нагласи како се праведност артикулише примарно као социјална вредност и социјално Добро. При том упућује на Ролса и Нозика, но на овом месту даље не продубљује питање улоге појединца у остваривању праведности, пошто му је у овој расправи стало пре свега до тога да одреди бит етичког, односно етике. Да се у одредби бити етичког мора полазити од „поретка целине“, то је у овој Хартмановој расправи још уочљивије кад он поставља питање утемељења, односно изводљивости самог етичког знања, посебно у опреци с деизионизмом скептика, наглашавајући да, кад се ради о поузданости аргументације: „[...] филозофија приређује аргументе, у којима бива показано да човек тек са (ус) постављањем обичајности (или оријентације на етику), по својој суштини бива узет озбиљно

тежни према савршенству – човек може потврдити да је достојан свог дара: да се слободно користи светлошћу свог ума.

Враћамо се Канту. Он, у ствари, хоће да каже: најмања јединица анализе, а онда и „најужа“ критичка концептуализација критерија деловања јесте реално тло обичајности као целине људских односа и људског, *respective* „божанског“ искуства, а то је онда једино могуће подручје Кантове постметафизичке метафизике, као умом осветљеног етоса.

Даље „учвршћење“ обичајности биће за Канта питање доктринарних разрада: наука о врлини, наука о праву (*Метифизика обичаја*), те консидерације филозофије политике, филозофије историје, прагматичке антропологије, као и *Метифизике њрироде*, потоње мање-више у заоставштини. У расправи коју анализирамо, Кант даље наглашава да је на тражење оријентира у натчулном свету човек присиљен не жељом за сазнањем, већ „осећањем потребитости“, прецизније, „осећајном потребом ума“ за оријентацијом ван домета разума.

Кант, дакако, на овом месту [Kant 1998^а: 274–275] додаје да, наравно, ум не осећа, но да он увиђа свој недостатак, те да овај недостатак надокнађује деловањем „осећања потребитости“ (*des Gefühl des Bedürfnisses*), посредством нагона сазнања (*Erkenntnistrieb*), што резултира „избијањем“ моралног закона из самог ума. Тај је закон потребан да се „учврсти“ необуздана, а ипак слободна воља (*rege und doch frei Wille*).

Ово је доиста леп, готово „моделски“ пример како се у Канта продуктивно преплићу, прожимају тзв. логичко и вољно ја, односно различите регије субјективности,⁷ вођене крајњом сврхом остварења највишег добра, посредством слободе на реалном тлу обичајности. Кант, такорећи, и изричито презентује овај – назовимо га – „синергијско-осмотички“ продуктивни ефект узајамног кондиционирања „антитетичких“ – само површно гледајући, амбивалентних – регија субјективности, које он сам „групира“, поготово у *Метифизици обичаја*, с једне стране, као естетичке предиспозиције, а, с друге, као појмовне, умне потенцијале. Ово групирање Кант сумира:

[...] *морално осећање, савест, љубав њрема ближњем и њошћовање себе самог (самоњошћовање)* [...] леже у основи као *субјективни* услови пријемчивости за појам о дужности [...]. Они су сви заједно *естетички* и претходни, али су природно

или себе сама узима озбиљно. Он је биће које поставља поларитете доброг/лошег и добра/зла и њима се подређује. Човек има практички ум“ (3). Тек у контексту обичајности, тј. у описаном „поретку целине“, Хартман онда тематизује, односно концептуализује све основне етичке категорије, као што су, нпр., норма, закон, највише добро, дужност, као и могућности етичког, односно слободног људског деловања данас: питања концесуалног деловања, однос конвенционалистичке настројености и деонтолошких оријентација, и уопште могућности сензибилизације за морално понашање.

⁷ Трансцендентално ја, као јединство свих моћи суђења, које полази од чистог разума, те чистих опажаја, односно њихове синтезе у апсолутном априорном знању; даље, поред свести и мишљења, ту су савест, посебно чиста воља, чулност, осећања...

Овде треба подсетити како Кант у Додатку *Prolegomene...* (1783), очигледно подстакнут ђутањем и извесном збуњеношћу, којима је у културној јавности била праћена појава *Кријишке чистог ума*, налази за потребно да нагласи целовитост, те плодотворни и благотворни утицај – на најширу употребу ума – своје нове метафизике, пре свега, као новог начина мишљења (*Denkungsart*), на начин што подвлачи да: критика, тј. критички суд, свој критериј поузданог знања заснива у метафизици, у целовитом обиму, па управо због тога таквој критици додељује наслов новог промишљања као начина мишљења (*Denkungsart*), који свој благотворни утицај шири онда на сва подручја употребе ума и тиме „најпре подстиче истински филозофски дух“ [Kant 1998^а: 263].

дне обдарености [praedispositio] да буду афициране појмовима дужности [...]“ [Кант 1993: 200]

– дакле, капацитетом ума који има оно синергијско дејство на њих. Дакако, и обратно: нема умног закона без осећања, па Кант наглашава:

Нема човека без икаквог моралног осећања; јер, уз потпуну непријемчивост за тај осећај, био би морално мртав и, кад (да говоримо језиком лекара) морална животна снага не би могла више проузроковати никакав надражај на то осећање, човечанство би се (према хемијским законима) разложило у пуко животињство и неповратно помешало са масом других природних бића. [Кант 1993: 201]

Енергетизовани умном вољом као делотворним хтењем – у наведеном горњем примеру приказани у посредујућој антитетичкој напетости – узајамно се „оплођују“: умни принципи и осећање (das Gefühl des Bedürfnisses), па тако „погонскосазнајна“ (Erkenntnistrieb) моћ чула и обавезујућа, формализована моћ принципа, резултирају радњом посредованом умним законом. За ову сврху нема потребе да ствар овде даље развијамо. Наиме, плаузибилно је да у продуктивној парадоксији амбивалентности/комплементарности, антитетички постављене регије субјективности – овде ум и осећање – заснивају одговорно, обавезујуће деловање, као „испосредована“ *phronesis*, тј. као критички артикулисан делотворни етосни ум. Дакле, није, како се то почесто узима, супротност чулности и ума, моралитета и легалитета и т. сл., својеврстан јаз, хоризмос који оптерећује Кантову филозофију, већ је реч о апоретичном умовању, о приказаном, комплементарном, синергијско-осмотичком преплитању идеалитета и реалитета. Штавише, ако имамо у виду Кантово важно гледиште о развоју човекове личност као самој сврси историјског развоја човечанства, Кант и овде утире пут концепту о потреби изградње целовите, хармоничне личности, као раду, како појединца тако и целокупног људског рода, на непрекидном „усавршавању самог себе“. Приговор о јазу, хоризми, у правилу је апстрактан и у крајњој инстанци увек стерилан; на страну то што указује на изостанак смисла за основни ток и дух Кантовог мишљења. Уосталом, стерилни приговор о јазу између ума и чулности, или епистеме и докса, није ништа ново у филозофији. Платон је апоретични „хоризмос“ разрешавао заокретом од писаних дијалога ка неписаном учењу (*agrafa dogmata*), као управо етосно сензибилираном уму, у којем се кристализује, *respective* конкретизује етосна супстанца полиса. Сличан ће заокрет у савременој филозофији *mutatis mutandis* извести и позни Хусерл – од трансценденталног ка историјском егу.⁸

Да сумирамо, битно је овде уочити да се ово обавезујуће „учвршћење“ необуздане воље одвија на реалном тлу, по Канту, описане обичајности, а на основу оријентира као „субјективних принципа“ [Кант 1998^a: 270], будући да ослонаца на објективне принципе нема и не може их ни бити. То је оно, држао је Кант, једино што нам је преостало – додали бисмо, на што нас је мука натерала – у мрклој ноћи (*dicker Nacht*) „натчулног“ света [Кант 1998^a: 270–271].

Управо зато, наша моћ расуђивања (*Urteilsvermögen*) мора бити учвршћена, тј. „доведена под одређену максиму“ (*unter eine bestimmte Maxime*) [Кант 1998^a: 270–271]. Објашњавајући појам оријентације на примеру географије, Кант указује на околност да се у одређивању страна света ослањамо на субјек-

⁸ О овом нешто више у нашем осврту на дело Часлава Копривице, *Идеје и начела*, у: „Књига године“, Радио Београд II, Београд 2007.

тивни „осећај разликовања“ (ein Gefühl eines Unterschiedes) помоћу десне и леве руке. Дакле, можемо закључити да је оријентација увек субјективна те да другачије не може бити, па и кад се ради о трансценденталној субјективности, која са своје стране само осигурава консеквентност у мишљењу, тј. критичност. То значи да и субјективни осећај разликовања, односно оријентације, почива, у ствари, на хоћеш-нећеш – интуитивном априорију.

Ван је сваке сумње да је на Кантово опредељење да се у тражењу одговора на питање: Шта значи оријентисати се у мишљењу? – усредреди управо на супстанцијалну обичајност, као на реално, животно тло људске оријентације – не само у мишљењу него, што је за њега било важније, у деловању – подстицајно деловала, назваћемо је: *Менделсонова максима*, према којој се у употреби такозваног спекулативног ума, нужно, као једном врстом путоказа, треба оријентисати помоћу оног што Менделсон назива сад „смислом за заједницу“ (Gemeinsinn), сад „здравим умом“ (die gesunde Vernunft), или пак „простим [обичним] људским разумом“ (den schlichten Menschenverstand).

Кант ту своју расправу и започиње навођењем ове Менделсонове максиме.⁹ Као што смо напред већ навели, потреба „властите оријентације“ неизбежна је, и она се у крајњој инстанци темељи на човековом самосазнању, односно на мишљењу самог себе (Sichselbstdenken), а то је, по Канту, место где се коначно ситуира критериј истиновања и деловања, што се може назвати просвећеношћу.

Међутим, овај појам самооријентације, наглашава Кант, треба проширити и тачније одредити. То је онда пут до максиме деловања и кад човек нема поузданих видљивих ослонаца [Kant 1998^a: 268]. Овде треба подсетити на чињеницу да је у крајњој линији своју категорију *phronesis*-а као практичке мудрости Аристотел изједначио са здравим разумом (*orthos logos*). На сличан, али не на истоветан начин, Кант се, *via* Менделсона, инспирише „здравим умом“ као оним „смислом за заједницу“ (Gemeinsinn), у артикулацији обичајности као критерија деловања. Но Кант се истовремено и дистанцира од Менделсона кад је у питању сама истиносна „носивост“, тип аргументације, поузданост „здравог ума“. Овде Кант, наиме, упозорава – у истом том тексту [Kant 1998^a: 276–278] – на његову двозначност у овом погледу. Док Менделсон рачуна на демонстративно сазнање, на суд који би следио из „умног увида“ (Vernunfteinsicht), дотле Кант држи да је расуђивање које проистиче из овог извора „суд из умног надахнућа“ (Vernunfteingebung) [Kant 1998^a: 276–278] – те га је најбоље означити термином умног веровања (Vernunftglaubens), будући да је ово расуђивање – као што је већ напред показано – увек нужно субјективно, те као такво само пажљивом и постепеном критичком аргументацијом прераста у знање у које се може веровати. Кант ни на овом месту не пропушта да нагласи да је „последњи пробни камен [Probierstein] истине увек ум“. Управо зато да би ово сазнање било и остало веродостојно, Кант у самој завршници анализираних расправе, отменим патосом, али без подигнутог тона, апелује („Људи од духовних способности и проширеног моралног схватања! Поштујем ваше таленте и љубим ваш осећај човечности [...]“) на потребу одбране ума и очување његовог дигнитета. Услов за то јесте, наглашава Кант, слобода мишљења (Denkfreiheit), односно

⁹ Сад овде, дакако, нема никакве потребе да се позабавимо и меритумом тада управо актуелне расправе између Менделсона и Јакобија, која је Канту послужила као непосредан повод да напише ту своју расправу.

чин у којем се неискварено „мисли слобода“ (*Freiheit zu denken*), а тај је чин – и ово је важно за меритум наше расправе о Кантовој критици етосног ума – могуће остварити једино у саприсуству, у људској узајамности, или, како Кант до-словце наводи: „у заједници с другим“ (*in Gemeinschaft mit anderen*) [Kant 1998^a: 280]. Наиме, образлаже Кант: „Мислити слободу *ipre sveia* [подв. И. К.] значи супротставити се *грађанском иприииску* [подв. И. К.]“ Док се, држи Кант, „говорење“ или „писање“ слободе (*die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben*, подв. И. К.) увек пропушта кроз филтер више власти, човеку преостаје једино да доиста мисли слободу (*die Freiheit zu denken*, подв. И. К.) „у заједници с другим, у којој узајамно једни другима *саошшјавамо* [подв. И. К.] своје мисли“ [Kant 1998^a: 280]. Тако, у ствари, етосни ум, као саприсутно, узајамно саопштавајуће мишљење јесте једина слободна мислећа јавност која човеку преостаје, што Канта нагони на исправан закључак, да је описано узајамно мишљење слободе: „једини драгуљ који нам упркос свим грађанским притисцима још преостаје и помоћу којег се, насупрот свим невољама овог стања, може наћи излаз“.¹⁰ Држимо да је сад сасвим јасно да за Канта обичајност има супстанцијални карактер као, напросто, слободна, конкретизирана човечност, као еманципована узајамност, те да је његов критицизам њезин филозофски осветљен критериј.

Сад, кад смо назначили разлику Кантовог схватања у односу на Менделсонову интерпретацију тзв. здравог ума („*gesunde Vernunft*“), подвучимо и разлику наспрам оног Аристотеловог *orthos logos*, здравог разума, као *phronesis*.

За разлику од неиздиференциране Аристотелове *phronesis*, Кант жели, дакле, да „учврсти“ обичајно понашање, да му да обавезујући карактер, као и стратешку регулативну снагу, што ће, већ смо рекли, бити основна преокупација у његовом даљем раду до краја живота. Међутим, већ је у овој расправи белодано да се „добро“ као врлина, као морална норма, увек делотворно ситуира у обичајносном конкретуму, тако да би се могло закључити да се с Кантом не достижу, у првом реду, врхунци европског схватања морала као тзв. „европског добра“, већ да у Кантовој критици етосног ума спирала тзв. „европског етоса“ – на којем израстају све социјалне норме, моралне, правне, политичке итд. – достиже своју највишу тачку од свог искона у антици.¹¹

Додајмо сада као пример доследне разраде ове перманентне тенденције – ка тзв. „европском етосу“ – како на самом почетку важног списа *Осноа метафизике хџдопеђа* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) – под индикатив-

¹⁰ Фактички, Кант овде у клици лиферује прецизан критериј за савремено разликовање истинске комуникације као интерперсоналног дијалога, тј. истински критичке јавности, с једне стране, и увек интересима различитих институција посредованог тзв. „јавног“ дискурса.

¹¹ У овом се погледу овај наш закључак битно разликује од, рецимо, закључка Рикера, који тврди да развојна линија у историји филозофије иде правцем: *phronesis* (Аристотел) – морализам (Кант) – обичајност (Хегел). Као што смо у нашем извођењу показали – и ту се слажемо, нпр., с Апелом – без кривотворења се не може порећи како је већ у Кантовој филозофији развијена и јасно артикулисана категорија супстанцијалне обичајности. Међутим, слажемо се са Рикером кад каже да је обичајност настала из клице *phronesis*-а, те да је: „[...] лишена претензије да стави биљеа победе духа над противрјечностима које он сам на себи изазива. Када се сведе на скромност, *Sittlichkeit* се припаја *phronesis*-у у моралном ситуационом суђењу. Заузврат, пошто је прошла кроз толико посредовања и толико сукоба, *phronesis* моралног ситуационог просуђивања је заштићена од сваког искушења аномије. Морално ситуационо расуђивање се образује кроз једну расправу, пријатељски разговор и подијељена увјерења. За практичку мудрост која одговара овом расуђивању може се рећи да *Sittlichkeit* ту понавља *phronesis* у мјери у којој *Sittlichkeit* посредује *phronesis*“. [Рикер 2004: 299]

ним поднасловом: „Прелаз од здравог [gemeinen] етосног умног сазнања ка филозофском“ – Кант поставља (1) питање: „Можеш ли хтети да твоја максима постане општи закон?“, па одатле одређује (2) задатак филозофског поопштења, односно универзализације практичног понашања посредством општих принципа, и најзад трасира (3) пут којим у решавању тог задатка треба да иде. На овом путу безусловно добра воља (der gute Wille) – која се, додаје Кант, ни са чим не да упоредити, већ се исказује посредством хтења (das Wollen) као нечег што је „по себи и за себе добро“ [Kant^a: 19] – јамчи нам да можемо успети да из оног здравог (обичног) људског ума (gemeinen Menschenvernunft) – који, како смо напред видели, има онај праेतосни карактер (тзв. Менделсонова максима) – развијемо у њему садржани, морални потенцијал у аутентичан, „свој принцип“. Захваљујући доброј вољи, сматра Кант, ми увек у руци имамо компас да у свакој ситуацији можемо проценити „што је добро, а што је зло“, баш како је то радио и Сократ кад је следио „властити принцип“; као што то без велике науке зна и најобичнији човек („selbst des gemeinsten Menschen“) [Kant^a: 31]. Показује се, у ствари, да тзв. европско Добро израста на хумусу тзв. европског етоса, који, посредован „највишим принципима“ социјалног понашања, бива у Канта артикулисан као *кријтика етосног ума*. Овде у *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten...* (1785) започето, Кант довршава у *Метафизици обичаја* (1797) – у виду оног апроксимативног, тј. никад недовршеног система прожимања тзв. највиших принципа и емпиријског искуства, као што смо напред већ навели. Потоње је, изгледа извесно, један од разлога што изузетно важне разраде ових питања налазимо и у *Opus-у postumum-у*, пре свега као „шематизацију“ највиших принципа, тј. њихову примену у конкретном, емпиријском искуству, или као тзв. прелаз (Uebergang) из подручја природних појмова ка подручју појма слободе.¹² Дакако, овде нема ни потребе ни сврхе да то сад детаљније развијамо.¹³

На крају, јасно је без сваке сумње да је Кантово ситуирање моралног „закона“ на реалном тлу критике етосног ума као историјског конкретума човековог самосазревања подразумевало оно „синергијско“ преплитање свих регија субјективности, па, према томе, и „моралног осећања“, односно „моралног ума“ (*moral minds*), што је тек сад на дневном реду микробиолога, психолога, филозофа права итд. Но, нема никакве сумње да су ова актуелна истраживања веома инструктивна и употребљива у „заједници истраживача“ највиших питања људског живота, какво је, несумњиво, питање о пореклу добра и зла, те да у том погледу представљају хвале вредну емпиријску потпору досадашњим увидима практичне филозофије, као поузданим оријентирима и путоказима у свакодневном људском деловању, као увек и личном и заједничком (тзв. микросубјективност и макросубјективност, или: Ја-Ти-Он, Она-Ми) „непоновљивом понављању“ живота.

¹² О овоме в. више у уводу Г. Лемана, у: Kant^b: 751 и даље.

¹³ Чини нам се да је овде опортуну напоменути да и сам Емануел Левинас – чија је мисао снажно обележила другу половину двадесетог века – и кад истиче да је Добро пре бивствовања, да је „другачије“ и „боље“ од бивствовања – гледиште о примату тзв. етичке диференције насуprot тзв. онтолошкој диференцији – прихвата – према протоколу разговора с Е. Диршерлом и Ј. Волмутом – да „европско добро“ израста на „европском етосу“. Обичајност која, пре свега, значи одговорност за Другог, али и за остале обиме субјективности – у Левинасовој схеми наведени као „Ја-Ти-Он, Она“. При том у истом разговору као одговорност за Трећег Левинас наводи Палестину и Србију.

Литература

- Кант 1993: И. Кант, *Метафизика морала*, превела Д. Гутеша, Сремски Карловци – Нови Сад.
- Кант 2005: И. Кант, *Предавања о филозофском учењу о религији*, превод А. Буха, Бања Лука.
- Рикер 2004: П. Рикер, *Сојство као групи*, превео С. Ђузулан, Београд – Никшић.
- Antweiler 2007: Ch. Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?, Ueber Kultur und Kulturen*, Darmstadt.
- Hauser 2006: M. D. Hauser, *Moral Minds*, New York.
- Irrgang 2007: B. Irrgang, *Hermeneutische Ethik, Pragmatisch-ethische Orientierungen in technologischen Gesellschaften*, Darmstadt.
- Kant 1998^a: I. Kant, „Was heisst: sich im Denken orientieren?“, у: *Werke*, III, Darmstadt, 267–283.
- Kant 1998^b: I. Kant, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, у: *Werke*, III, Darmstadt, 109–264.
- Kant^a: I. Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, у: *Werke*, IV.
- Kant^b: I. Kant, „Opus postumum“, у: *Kant's Schriften*, Bd. 22, Walter de Gruyter, Berlin.
- Loehrer 2000: G. Loehrer, „Idealistische und pragmatische Elemente des Intuitionismus“, у: *Philosophisches Jahrbuch*, 107.

Simo Elaković

Contemporary research on the origin of Good and Evil and Kant's critique of ethos-like mind

Abstract

This paper is included in the current debate (microbiologists, psychologists, philosophers) of good and evil with the intention to show that, although the results of recent researches on this topic are very useful, instructive and inspiring, they do not in any way support the idea of deficits of practical philosophy. On the contrary, Kant's philosophy as a critique of ethos mind shows just the opposite: new studies give only praiseworthy empirical support to current insights of practical philosophy as reliable orientation and signposts in everyday human affairs.

Key words: origin of good and evil, sensual and supersensible, logical and willing I, ethos mind, orientation in activities, everyday life.

Душан Игњатовић

Никшић

Имагинација (φαντασία) и умјетничко стваралаштво код Плотина

Сажетак: Предметни чланак бави се анализом појма имагинације (φαντασία) у контексту платиновске психологије и философије умјетности. Душевна моћ представљања или замишљања (φαντασία), сагласно Плотину, поред тога што игра значајну улогу у психичком животу човјека, као нужан услов сваког свјесног искуства, такође представља и извор тзв. умјетничке, односно стваралачке имагинације. Својом концепцијом активне, естетичке имагинације – по којој умјетник има директан приступ интелигибилном свијету и посједује моћ да тај свијет отјелови у чулној форми – Плотин прави отклон од Платонове бескомпромисне критике миметичких умјетности, дајући појму τέχνη једно ново значење, и уздижући статус умјетника на ниво микродемијурга, чиме се обнавља природна блискост човјековог ума са вјечним Идејама, Љепотом, Истином и Добром.

Кључне ријечи: Плотин, имагинација, φαντασία, умјетност, умјетничко стваралаштво.

Термин *имаинација*¹ (φαντασία) обично означава способност формирања менталних слика или других појмова који нијесу директно изведени из перцепције. Упркос популарној употреби овог појма, већина мислилаца, од Платона до Имануила Канта, посматрала га је у односу на знање или пак мнијење.² Када, примјера ради, Платон расправља о поезији или о умјетности уопште, њега не занима индивидуална креативност или умјетничка имагинација као таква, већ искључиво *исџинијосџи* поетског израза. Наиме, у дијалогу *Софисџи* (264b) Платон дефинише моћ душе, коју означава изразом φαντασία, као „спој чулног опажања и мнијења“ (σύνμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης). То значи да φαντασία, сагласно Платону, упућује на когнитивно стање које директно зависи од чулне перцепције, и обично представља извор погрешних судова. Сличан закључак налазимо и у *Тееџеџу* (нарочито 152a–186e), дијалогу који непосредно претходи *Софисџи*, гдје је φαντασία уврштена у контекст расправе о спознаји чулног свијета. У *Филеџу* (58c–59c), једном од његових посљедњих дијалога, Платон истиче да већина умјетника и природословаца има посла са *мнијењима* (δόξαι), дакле са оним што је појавно и нестално, и да њихова проучавања не могу да доведу до спознаје истине. Он је досљедан у тврдњи да пјесницима, ма колико да је узвишен њихов рад, недостаје *знаносџи* (ἐπιστήμη), која је својствена искљу-

¹ Јелински термин φαντασία преводимо, зависно од контекста, као „представљање“, „замишљање“, „имаинација“. Ове ријечи не треба бркати са изразима попут „фантазија“, „машта“, „фикција“ и сл., јер би то битно промијенило смисао платиновског и уопште античког разумијевања овог појма. Стога ћемо, да бисмо избјегли додатну конфузију, и кад год то будемо у прилици, користити изворни јелински израз φαντασία.

² Упор.: *Encyclopedia of philosophy*, 2nd edition, Vol. 4 (Donald M. Borchert, ed.), New York: Macmillan 2006, 596.

чиво философима. Стога се, у Платоновој епистемологији, *φαντασία* прије доживљава као препрека истинском сазнању него као нужан елемент знаности.

У аристотеловској психологији, за разлику од платоновске, *φαντασία* има нешто значајнију улогу. За Аристотела *φαντασία* нити је перцепција, нити расуђивање, већ важна душевна функција чији је задатак да реагује на појавности, без обзира на то да ли оне потичу од чулне перцепције, сјећања или снова.³ Помало је изненађујуће да су неоплатоничари били приврженији Аристотеловом неголи Платоновом тумачењу овог појма, о чему свједочи и сам Плотин, чије расуђивање о *имагинацији* неодољиво подсјећа на Аристотелово, упркос чињеници да овој душевној функцији он додјељује њену уобичајену платоновску улогу (Ен., 4.8.3.10–12). У студији која истражује сличности и разлике између Платинове и Аристотелове психологије, Х. Блументал (H. Blumenthal) значајки показује да оба мислиоца имају у виду исти појам, иако га Плотин прилагођава властитој психологији, искориштавајући нејасноће неких Аристотелових исказа, како би проширио област његовог функционисања. Наиме, и један и други, по Блументалу, недвосмислено повезују *имагинацију* са перцепцијом; и један и други у овој душевној моћи виде средство помоћу којег се чулне датости презентују разуму и, коначно, оба сматрају да је *φαντασία* основ за једну другу важну душевну функцију – *сјећање* (*ἀνάμνησις*).⁴ Ипак, иако се значајно ослања на аристотелову концепцију, Плотин одбацује Стагиралинову формулацију по којој се *φαντασία* схвата као природна функција душе која зависи од тијела.⁵ За разлику од Аристотела, оснивач неоплатонизма сматра да *φαντασία* припада искључиво души и да за своје функционисање не захтијева помоћ тјелесних органа, с обзиром на то да је повезана како са функцијом чулног опажања, тако и са тјелесним жељама, које су непосредно зависне од тијела.⁶

За Плотина, душевна моћ представљања или замишљања (*φαντασία*) игра значајну улогу у психичком животу човјека, будући да представља нужан услов сваког свјесног искуства. Људско биће сматра се свјесним само онда када посједује представе, било опажајних, било умствених ентитета. Да би јасније дочарао функцију и значај *имагинације* у човјековом психичком животу, Плотин се служи аналогijом у којој је *φαντασία* упоређена са огледалом у коме се рефлектују функције душе у појавном и умственом свијету. За разлику од савршене самосвјесности Ума, која проистиче из потпуне истовјетности субјекта и објекта на нивоу умног мишљења (*νόησις*), разумијевање душе ограничено је „сликама“ (*φαντάσματα, φαντασῆαι, τύποι*), односно једном посебном врстом умних модела (*λόγοι*), који репрезентују чисте *Игеје* на нивоу Душе као Ипостаси. Ови умни модели приказују *Игеју* нашој представљачкој (имагинативној) моћи као слику у огледалу; без тог посредничког чиниоца, наша имагинативна моћ не би била у стању да схвати *Игеју* као такву. Ово је, по Плотину, једини начин на основу

³ Упор.: D. Ross, *Aristotle*, London, New York: Routledge 1995⁶, 148–151. О различитим аспектима појма *φαντασία* код Аристотела види детаљније у: G. Watson, „Fantasia in Aristotle, De Anima 3.3“, *The Classical Quarterly*, New Series, 32/1 (1982), 100–113.

⁴ Упор.: H. J. Blumenthal, „Plotinus’ Adaptation of Aristotle’s Psychology“, *The Significance of Neoplatonism* (R. Baine Harris, ed.), International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk VA: Old Dominion University 1976, 52.

⁵ Упор.: Аристотел, О *сјећању*, 453a14.

⁶ Упор.: E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense Perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 107–108.

кога имамо свијест о томе да *мислимо*.⁷ На тај начин, *φαντασία* је смјештена, такорећи, на самој граници између два нивоа душе – вишег и нижег.⁸ Стицање знања посредством слика јесте управо оно што одваја човјеково знање од знања Ума, који се увијек поистовјећује са својим објектом. Пошто су предмет човјекове спознаје слике ствари, а не ствари по себи, он не може да посједује *истиину*, већ само мнијење (*δόξα*), које се састоји од несистематизованих, изолованих вјеровања о стварима.⁹ Управо из горе наведених разлога наша имагинативна моћ (*φαντασία*) подложна је грешкама и као таква заузима претпоследње мјесто у платиновској хијерархији душевних моћи.¹⁰ Остаје да истражимо да ли се, и у ком контексту, овако схваћена душевна моћ може довести у везу са тзв. умјетничком, односно стваралачком имагинацијом.

У познатом одјељку, у *Енеадама*, 5.8.1, упућујући на фигуративну умјетност, Плотин указује на капацитет умјетничког *μιμησις*, који досеже „с оне стране“ појавних феномена до фундаменталних принципа природе, и поистовјећује извор умјетничке љепоте са *идејом*, која, по њему, пребива у умјетниковом уму. Тражећи одговор на питање шта је то лијепо у камену обликованом у неку конкретну скулптуру, Плотин тврди да лијепо не може да буде функција твари, него *идоса* (*παρὰ τοῦ εἶδος*) или облика, који је пренесен од стране умјетника, и који је: „већ био у опом који га је имао у представљању [*ἐν τῷ ἐννοήσαντι*] и пре него што је дошао у камен“ (5.8.1.15–16). Ова „унутрашња форма“ (*ἔντον εἶδος*) не може да буде производ индивидуалног подражавања, већ мора да укључи имагинативну пројекцију, генерализовану на основу искуства и кристализовану у специфичну форму (нпр. кип неког божанства или човјека). Умјетничка форма не треба да подражава или представља појединачне физичке ентитете, с обзиром на то да природно посједује имагинативни и умни извор. Форма или *идос* (*εἶδος*) не постоји у умјетнику као израз његове тварне природе (дакле, не због тога што вајар има очи и руке), него због тога што он „учествује у умјетности“ (*ὅτι μετέιχε τῆς τέχνης*).¹¹ Једноставније речено, форма или *εἶδος* неког умјетничког дјела најприје се јавља у умјетниковој замисли (имагинацији), па се тек доцније реализује у материјалу.

Својом концепцијом креативне или стваралачке имагинације, Плотин прави отклон од Платонове бескомпромисне критике тзв. миметичких умјетности,

⁷ *Ен.*, 4.3.30.1–15.

⁸ Будући да *φαντασία* представља везу између нижих и виших функција душе, Плотин је био принуђен да прихвати идеју о двострукој имагинацији. Искључујући могућност постојања заједничке опажајне функције, како за чулне, тако и за умне ентитете, Плотин прави разлику између „опажајних представа“, које приписује нижој, бесловесној души, и „умних представа“, које додјељује вишој, односно разумској души. Међутим, проблем са којим се суочио био је како хармонизовати ове представе када се душа налази у заједници са тијелом. Разлог због кога наше емпиријско сопство не посједује свијест о „двострукој“ представљачкој моћи јесте тај што, када су у сагласности, једна повлачи другу, док, уколико су супротстављене, једна засјењује другу и доминира над њом. О овом питању Плотин детаљно расправља у одјељку 4.3.31.

⁹ Упор.: E. W. Warren, „Imagination in Plotinus“, *CQ*, 16 (1966), 279, и W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, London: Longmans, Green 1918, 234.

¹⁰ Најнижа душевна моћ, сагласно Платиновој психологији, јесте моћ чулне перцепције (*αἴσθησις*); слиједи моћ представљања или замишљања (*φαντασία*), затим дискурзивна или разумска функција (*τὸ διανοητικόν, τὸ λογιστικόν*) и, коначно, моћ умне спознаје (*νόησις*), која, заједно са разумском моћи, припада вишим душевним функцијама.

¹¹ *Ен.*, 5.8.1.6–18. Упор.: K. Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press 2005, 209.

које он, заправо, доживљава као просте копије чулно опажљивих појавности природе. Умјетност (*τέχνη*), за Плотина, није пуко подражавање природних феномена, већ истовремено подразумејева и оригиналан кративни чин ствараоца. Стога, он сматра да:

Ako neko potcenjuje umetnosti zbog toga što one stvaraju tako što oponašaju prirodu [*μιμούμεναι τὴν φύσιν*], prvo treba reći da i prirode [*φύσεις*] oponašaju nešto drugo [...]. Potom treba videti da umetnosti ne oponašaju prosto ono što se vidi, već se uzdižu do onih pojmova [*ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους*] iz kojih priroda (postaje).¹²

Пошто су природни феномени само „слике“ или рефлексije творачких логоса (*λόγοι*), по истој аналогiji и умјетнички производи јесу слике *λοῖοσά* који постоје у умјетничковој души, благодарећи његовој духовној блискости са божанским принципом. Док ствара, умјетник уноси логосну форму у твар и – захваљујући чињеници да има приступ творачким логосима – он посједује моћ да исправи оно што је дефектно у појавним стварима, па чак и да надмаши дјела природе.¹³ Будући да творачки логоси губе љепоту удаљавањем од својих идеалних умних праузора (тј. *Идеја*), и расплињавањем у просторно-временској протежности, слиједи да су логоси у људској души љепши од оних који прожимају физичка тијела у појавном свијету.¹⁴ То, даље, значи да је умјетничка љепота, за Плотина, безусловно супериорнија од природне љепоте, упркос чињеници да су принципи који функционишу кроз умјетникову имагинацију идентични принципима који узрокују љепоту у опажајним стварима.¹⁵ Као свјестан стваралац, човјек проширује естетичке аспекте природе и испуњава њене потенцијалности за љепотом. Кроз своју умјетност, он уздиже природу до оног нивоа љепоте који природа никада не би била у стању да досегне властитим моћима.¹⁶ У складу са претходним, Плотин примјећује следеће:

Tako je i Fidija stvorio svog Zeusa, ne prema nekom opažajnom uzoru [*πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας*], već shvativši kakav bi Zeus bio ako bi poželeo da nam se pojavi pred očima. (*En.*, 5.8.1.39–40)

Зачетник неоплатонизма тврди, заправо, да је Фидијина гласовита статуа Зевса у Олимпији резултат његове трансценденталне стваралачке имагинације, у којој је рефлектована истинска представа самог Зевса.¹⁷ Умјетникова слобода ума трансформише камен у величанствену скулптуру, која представља

¹² *En.*, 5.8.1.32–36. За све наводе из Платинових *Eneada* кориштен је превод С. Благојевића (Plotin, *Eneade 1–6*, Beograd: Književne novine 1984).

¹³ *En.*, 5.8.1.32–38. Упор.: Anthony J. Close, „Philosophical Theories of Art and Nature in Classical Antiquity“, *JHI*, 32/2 (1971), 180.

¹⁴ Упор.: A. J. Close, *ibid.*, 180–181.

¹⁵ У *Eneadama*, у одјељку 4.4.13, Природа (*φύσις*) се налази на нижој љествици у односу на представљање и расуђивање, а негира јој се и моћ схватања или поимања („*οὐδὲ σύνεσιν ἔχει*“), па чак и моћ опажања (*ἀντίληψις*). Природа је, за Плотина, само слика или одраз (*εἶδωλον*, 3.8.4.44), због тога што се истинитост њеног созерцања не налази у њој самој, већ проистиче из Душе и Ума, од којих је (безвремено) настала. Стога, једини могући производ њеног созерцања јесте одраз одраза (*εἶδωλον εἰδώλου*).

¹⁶ Упор.: J. P. Anton, „Plotinus' Conception of the Function of the Artist“, *JAAC*, 26/1 (1967), 94–95.

¹⁷ Упор.: J. Dillon, „Plotinus and Transcendental Imagination“, *Religious Imagination* (James P. Mackey, ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press 1986, 61–62. Могуће је да је управо ова Платинова концепција послужила као извор чувене Микеланђелове опаске, да је његова статуа била скривена у мермеру прије него што је он сам открио, односно ослободио (упор.: D. Hedley, „Platonism, Aesthetics and the Sublime“, *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy* [D. Hedley and S. Hutton, eds.], Springer 2008, 274).

творачке идеје садржане у души умјетника. Помоћу стваралачке имагинације, која није нужно изведена из чулног искуства, умјетник интуитивно досеже до *Идеја*, пројектујући њихову интелигибилну љепоту у спољни свијет и дајући им конкретан појавни облик. На примјеру Зевсовог кипа Плотин показује да наша представљачка моћ, односно имагинација, не опажа само физички објекат него истовремено уочава и слику, тј. одраз или траг саме *Идеје*. Другим ријечима, Зевсова статуа одражава љепоту божанства као таквог, чиме се у човјековој души буди свијест о реалности интелигибилног свијета и непромјенљивости његове истине и љепоте. Стога умјетничко дјело није насумична последица умјетниковог чулног, односно емоционалног изражавања или стања, већ резултат унутрашњег просвјетљења његове душе, кроз њено интуитивно, недискурзивно созерцање божанског.

Плотинов примјер, свакако, не представља *novum*, бар када је ријеч о разумијевању природе умјетничког стваралаштва, већ се јавља као опште мјесто у оквиру различитих концепција креативне имагинације које су биле својствене неким ауторима у прва два вијека након Христа. Најприје га користи Кикерон у другом поглављу свог *Бесједника* (8–9), а касније његов примјер слиједе реторичари Дион Хризостом¹⁸ и Луције Флавије Филострат.¹⁹ Исто тако, лако се може утврдити да теорија „активне“ стваралачке имагинације није својствена само Плотину, и да зачетке ове концепције налазимо у дјелима његових претходника, **Сенеке (Старијег и Млађег), Марка Фабија Квинтилијана** и Псеудо-Лонгина. У својим *Писмима о моралу* (65.4) Сенека Млађи (Луције Анеј) примјећује да умјетник за своје стваралаштво може да употреби било спољашњи модел, било менталну слику коју је сам креирао кроз имагинацију, док његов отац, Марко Анеј Сенека,²⁰ разликује умјетничку перцепцију неког конкретног појавног феномена од перцепције умјетниковог умног садржаја, која, такође, може да послужи као модел умјетничког изражавања. Ипак, за разлику од Кикерона, Сенеке или Филострата – за које је умјетников иманентан модел нешто сасвим „фантастично“, тј. само појам заснован на сјећању појавног свијета – за Плотина је умјетникова „имагинација“ постављена на много чвршћи темељ, с обзиром на то да почива на созерцању Идеалне Љепоте. Фидијина скулптура није заснована само на некој *нећварној* менталној замисли већ је, у ствари, *подражавање* нетварних идеалних ентитетâ (*νοητά*) у умјетниковој души; или, како то Плотин истиче на једном другом мјесту у *Енеадама*: „опажајно подражавање нечега што се налази у мислима“.²¹

Наравно, увијек треба имати у виду да Плотинов примарни циљ никада није глорификовање умјетности и умјетничког стваралаштва, па чак ни про-

¹⁸ *Говори*, 12.71.

¹⁹ *Живот Ајолонија из Тијане*, 4.7 и 6.19. Тумачење појма *φαντασία* код јелинистичко-римских аутора, у контексту онога што данас означавамо као умјетничка или стваралачка имагинација, аналитично је изложено у чланку Џерарда Вотсона (G. Watson, „Discovering the imagination: Platonists and Stoics on *phantasia*“, *The Question of „Eclecticism“: Studies in Later Greek Philosophy* [John M. Dillon and A. A. Long, eds.], University of California Press 1988, 208–233). Вотсон, у својој инструктивној студији, успјешно анализује и прати трансформацију појма *φαντασία*, од његове техничке употребе код Платона, Аристотела и стоика, до његове улоге у процесу умјетничког стварања код аутора позноантичког периода.

²⁰ *Расправе*, 10.5. Упор.: Псеудо-Лонгин, *О узвишеном*, 15.1; Квинтилијан, *Образовање говорника*, 6.2.

²¹ *Ен.*, 2.9.16.46 (*μίμησις ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐν νοήσει κεκίμενα*). Упор.: A. N. M. Rich, „Plotinus and the Theory of Artistic Imitation“, *Mnemosyne*, Fourth Series, 13/3 (1960), 236.

мишљање о умјетности као таквој, већ, искључиво, жеља да се кроз умјетност дочара (на начин аналогije) шта то значи созерцавати љепоту ноетичког свијета, односно Ума *per se*.²² Чињеница да Плотин препознаје могућност једног „идеалистичког“ типа умјетности, не даје нам за право да брзоплето закључимо како он аутоматски одбацује платоновску теорију о миметичком карактеру умјетности. Чак и на највишем нивоу, умјетност ће за њега увијек бити нека врста *подражавања* (*μιμημα*), али таквог подражавања које ставља по страни чулни образац и своју инспирацију црпи директно из Идеје.²³ Плотин је дубоко свјестан ограничености и фрагментарности човјекове стваралачке имагинације у односу на изворно, интуитивно созерцање његовог ума, као и чињенице да умјетничка дјела, баш као и дјела Природе, никада не могу да отјелове пуноћу љепоте која је својствена интелигибилном свијету. Његово прихватање лијепог у перцепцијама опажајног свијета или рефлексјама о њему увијек је праћено подсјећањима да је та љепота изведена из умственог свијета, те да се расправа о њој непрестано мора доводити у контекст расправе о три божанске ипостаси, нарочито Ума.²⁴ Он такође признаје да свака миметичка умјетност повлачи за собом *prima facie* сликовито представљање имагинарног живота нашег емпиријског сопства, иако истовремено осјећа могућност (бар у одјељку 5.8.1) да у оквиру умјетничких представâ пронађе наговјештај више, одуховљене стварности.²⁵ И поред чињенице да у *Енеадама* постоје одјељци у којима се *φαντασία* схвата у контексту тзв. стваралачке имагинације, такви су примјери, морамо признати, заиста ријетки. За овог философа, као и за већину других мислилаца прије и након њега, *φαντασία* је увијек нешто мање у односу на интуитивно, умно созерцање *Ιεγεῖα*.²⁶

Ипак, својом концепцијом, по којој умјетник има директан приступ интелигибилном свијету и посједује моћ да тај свијет отјелови у чулној форми,

²² Упор.: S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 2002, 316.

²³ Упор.: A. N. M. Rich, *ibid.*, 236. Платинов став према умјетности додатно усложњавају они одјељци *Енеада* у којима оснивач неоплатонизма заузима крајње пежоративан став у односу на умјетничко стваралаштво и умјетност уопште. Еклатантан примјер представља одјељак 4.3.10.17–19, у коме се наглашава инфериорност свих умјетности у поређењу са стваралачком моћи душе и Природе, и наглашава да умјетност: „stvara nejasne i slabe prilike [*μιμηματα*] које су као неке играчке и не вреде много [*οὐ πολλοῦ ἄξια*]“. Слично запажање налазимо и у одјељку 3.8.5.6–9.

²⁴ J. M. Cocking, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London: Routledge 1991, 53.

²⁵ Упор.: S. Halliwell, *ibid.*, 322. Овдје је, заправо, ријеч о својеврсном редефинисању или реконструкцији Платонове миметичке концепције, која се огледа у чињеници да Плотин, новим разумијевањем умјетничког *μιμησις*, поставља субјекат у један грандиозни, свеобухватни философски оквир властитог система, што није било својствено претплатиновској традицији. Унутар платоновске метафизичке шеме *τέλος* умјетничког дјела увијек остаје имитација имитације. Другим ријечима, умјетник, сагласно Платону, ствара имитације које не чине дио стварног, идеалног свијета. Стога Платон никада неће прихватити као лијепу Фидијину скулптуру Зевса, коју Плотин глорификује у својим *Енеадама*. За Платона, Фидијина скулптура само је производ замисљања (пред-стављања), *φαντασμα*, која инволвира чула, али не и човјеков ум, односно више спознајне моћи. За њега ће *μιμησις* или „вјештина подражавања“ увијек бити потчињена „канонима репрезентације“. С друге стране, Плотин настоји да термин *μιμησις* врати његовом првобитном значењу, с обзиром на то да га не схвата као пуко подражавање појавности природе, него као „подударане“ или „идентичност“. На тај начин обнавља се природна блискост човјековог ума са вјечним Идејама, Њепотом, Истином и Добром. Умјетност изражава себе кроз сакралне форме, у којима човјек проналази коначни смисао и сврху постојања, и које људском уму обезбјеђују истакнуто мјесто у божанском поретку ствари.

²⁶ Упор.: M. J. Edwards, „A Portrait of Plotinus“, *CQ*, 43/2 (1993), 488.

Плотин даје умјетности једно ново значење, уздигавши статус умјетника на ниво микродемијурга, и антиципирајући узвишену улогу коју ће умјетник и његово стваралаштво стећи много касније, у периоду ренесансе. Плотин не само да је директно утицао на три најшире прихваћена ауторитета хришћанског Запада – на Августина, Боетија и Псеудо-Дионисија – него је кроз његове непосредне сљедбенике, Порфирија и Прокла, платиновска традиција укључила и такве **истакнуте фигуре као што су Ериугена, Анселмо, Данте, Кузански, те Сидни и Милтон.**²⁷ Као довршитељ и систематизатор ранијих античких теорија о *лијејом*, односно као зачетник и инспиратор каснијих идеалистичких теорија о умјетности и умјетничком стваралаштву, Плотин је вриједан проучавања не само због значајног проширивања и надограђивања идеје о имагинацији у односу на општи образац античког философског мишљења него и због бољег схватања смисла и улоге умјетности у средњовјековном и ренесансном мишљењу, које је, једним дијелом, црпило инспирацију из Платинове философске ингениозности.

Литература

- Anton, J. P., „Plotinus’ Conception of the Function of the Artist“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 26/1 (1967), 91–101.
- Blumenthal, H. J., „Plotinus’ Adaptation of Aristotle’s Psychology“, *The Significance of Neoplatonism* (R. Baine Harris, ed.), International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk VA: Old Dominion University 1976, 41–58.
- Borchert, D. M. (ed.), *Encyclopedia of philosophy*, 2nd edition, Vol. 4, New York: Macmillan 2006.
- Close, A. J., „Philosophical Theories of Art and Nature in Classical Antiquity“, *Journal of the History of Ideas*, 32/2 (1971), 163–184.
- Cocking, J. M., *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London: Routledge 1991.
- Corrigan, K., *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press 2005.
- Dillon, J., „Plotinus and Transcendental Imagination“, *Religious Imagination* (James P. Mackey, ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press 1986, 55–64.
- Edwards, M. J., „A Portrait of Plotinus“, *The Classical Quarterly*, New Series, 43/2 (1993), 480–490.
- Emilsson, E. K., *Plotinus on Sense Perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 2002.
- Hedley, D., „Platonism, Aesthetics and the Sublime“, *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy* (D. Hedley and S. Hutton, eds.), Springer 2008, 269–282.
- Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, London: Longmans, Green 1918.
- Plotin, *Eneade 1–6*, prev. S. Blagojević, Beograd: Književne novine 1984.
- Rich, A. N. M., „Plotinus and the Theory of Artistic Imitation“, *Mnemosyne*, Fourth Series, 13/3 (1960), 233–239.

²⁷ Упор.: K. Spellmeyer, „Plotinus and Seventeenth-Century Literature: A Prolegomenon to Further Study“, *PCP*, 17:1/2 (1982), 51.

- Ross, D., *Aristotle*, London – New York: Routledge 1995⁶.
- Spellmeyer, K., „Plotinus and Seventeenth-Century Literature: A Prolegomenon to Further Study“, *Pacific Coast Philology*, 17:1/2 (1982), 50–58.
- Warren, E. W., „Imagination in Plotinus“, *Classical Quarterly*, 16 (1966), 277–285.
- Watson, G., „Fantasia in Aristotle, De Anima 3. 3“, *The Classical Quarterly*, New Series, 32/1 (1982), 100–113.
- Watson, G., „Discovering the imagination: Platonists and Stoics on *phantasia*“, *The Question of „Eclecticism“: Studies in Later Greek Philosophy* (John M. Dillon and A. A. Long, eds.), University of California Press 1988, 208–233.

Dušan Ignjatović

Imagination (φαντασία) and artistic creation in Plotinus

Summary

This article deals with the analysis of the concept of imagination (φαντασία), in the context of Plotinian psychology and philosophy of art. The faculty of representation or imagination (φαντασία), according to Plotinus, although plays a significant role in the mental life of man, as a necessary condition of every conscious experience, so also is the important source of artistic or creative imagination. With his concept of active, aesthetic imagination – **in which the artist has direct access to the intelligible reality and has the capacity to embody that world in the sensual form** – Plotinus shift from Plato's uncompromising criticism of mimetic arts, giving new meaning to the term τέχνη, and raising the status of the artist to the level of micro-Demiurge, which restores the natural proximity of man's mind with eternal Ideas, Beauty, Truth and Good.

Key words: Plotinus, imagination, φαντασία, art, artistic creation.

Микоња Кнежевић

Филозофски факултет, Косовска Митровица

„Ек“ и „διά“ у Ајодикџичким словима о исхођењу Свџџої Духа Григорија Паламе

Сажетџак: Текст настоји да на један систематичан и исцрпан начин испита употребу предлога „од“ (ἐκ) и „кроз“ (διά) у антилатинској полемици око *filioque* Григорија Паламе, изложеној у његовим Ајодикџичким словима о исхођењу Свџџої Духа. Употреба ових двају предлога није у овом спису сасвим конзистентна: Палама их понекад изричито дистингуира, а понекад их, опет, посматра као равнoзначне, како у тријадолошком, тако и у икономијском контексту. Оно што, међутим, представља константу, јесте Паламино снажно истрајавање на томе да се битијно исхођење Светог Духа одвија само „од“ (ἐκ) Оца, те да се у овом смислу предлог „ἐκ“ никако не може приписати и Сину. Тако, чак и на оним мјестима гдје Палама и у једном тријадолошком оквиру прихвата тезу да Дух произлази и „од“ (ἐκ) Сина, у смислу „из природе Сина“, он увијек наглашава да се то произлажење одвија „само по очинској ипостаси“ (καθ' ὑπόστασιν μόνην τὴν πατρικὴν). Монархија се Оца, тако, још једном показује као крајеугаони камен тријадолошких разматрања Григорија Паламе.

Кључне ријечи: „ἐκ“, „διά“, тријадологија, икономија, Отац, Син, Свети Дух, исхођење, јединоузрочност, једносуштност, енергија, Григорије Палама.

У свом кључном* и, нажалост, често запостављаном тријадолошком спису Ајодикџичка слова о исхођењу Свџџої Духа, у склопу антилатинске полемике око *filioque*¹, Григорије Палама износи низ суптилних, понекад чак мину-

* Краћа верзија овог текста прочитана је на међународној конференцији о Григорију Палами одржаној марта ове године у Солуну (*St Gregory Palamas: The Theological and Philosophical Significance of His Work*, University Ecclesiastical Academy of Thessaloniki, 7–15 of March 2012).

¹ Литература о овом доктринарном проблему такође је непрегледна. Не чуди, отуда, она иронична оцјена што ју је дао J. Pelikan, *The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary*, Harvard: Harvard University Press 1988, 90: „Ако постоји посебан круг пакла који је Данте описао као резервисан за историчаре теологије, главни домаћи задатак намијењен тој потподјели пакла, бар за првих неколико еона вјечности, може бити исцрпно изучавање свих расправа [...] посвећених истраживању питања да ли Свети Дух исходи само од Оца, као што то тврди источно хришћанство, или и од Оца и од Сина (*ex Patre Filioque*), као што учи латинска Црква?“. – Упор. српски превод: *Мелодија теологије. Филозофски речник*, превоо с енглеског М. Кнежевић, редакција превода Б. М. Лубардић, Београд, Никшић, Требиње: Јасен, Φιλόθεος 2005, 211. За детаљан преглед проблема *filioque* и контроверзе која се развила око њега, осим класичне студије: Н. В. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit. From the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Cambridge: Deighton, Bell & Co, London: George Bell & Sons 1876, упућујем још само на неколико новијих публикација: В. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie № 96, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. (за Паламу види посебно: 217–230, гдје се сасвим прихватају карактеристичне тезе које су раније изнијели Доротеа Вендебург и Рајнхард Флогаус); Р. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Arbeiten zur Kirchengeschichte № 82, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2002; D. Kaporcic, *Filioque: Die Kontroverse um den Hervorgang*

циозних, терминолошких дистинкција и запажања², који служе додатном разјашњењу његове главне теолошке позиције везано за постојање *јединоузрочности* (μοναρχία) унутар божанског бића³, односно подупирању тезе о ипостасном исхођењу Светог Духа *ex Patre solo*. Из тог богатог појмовног арсенала што га Палама користи, важну апологетско-полемичку функцију има дистингвирање предлога „од“ (ἐκ) и „кроз“ (διὰ). Ово дистингвирање, које заступници филиоквистичког гледишта, по њему, превиђају, додатно би требало да оспори тезу о једној стриктно узрочној функцији *и Сина* у односу на Светог Духа. Експликацију онога што ова важна дистинкција импликује и утврђивање значењских поља што их предлози „ἐκ“ и „διὰ“ покривају Палама износи спорадично током читавог свог трактата; посебан, међутим, намјенски простор посвећен овој теми дат је конкретно у 25. поглављу првог, те у поглављима 57–59, 70 и 75 другог *Ајодикџиичкој слова о исхођењу Свeјшoј Духа*⁴. Управо ово разликовање, те семантички лук што га два поменута предлога захватају, као и евентуалне могућности њиховог значењског подударања, размотрићу у огледу што слиједи.

1. Као што је познато, предлог „ἐκ“ одликује се варијететом функција. Поред осталог, он сугерише кретање са одређеног мјеста на неко друго, поријекло, затим начин на који се одређени догађај одвија, тварну конституисаност и уопште конституисаност неког предмета или феномена, итд. Осим ових функција, предлог „ἐκ“ може такође указивати и на извјесно кретање „од“ или „из“, сугеришући „излазак“ или „емитовање“ неке ствари из њеног узрока или „разлога“, који се, тако, посматра као њен „ефицијентни узрок“ и „подлежеће начело“. Ако се има овај посљедњи значењски аспект на уму, разумљиво је то што је предлог „ἐκ“, поред опште нетехничке употребе у новозавјетним списима, код отаца првих хришћанских вјекова убрзо задобио и једну безмало техничку функцију: наиме, он је све више коришћен у сврху указивања на *узрочни* однос који постоји између, с једне стране, личности Оца и, с друге стране, личности Сина и Светог Духа⁵. Ова чињеница видна је и из тога што се

des Heiligen Geistes in historischer und theologischer Perspektive, München: Grin Verlag 2009. (одјелак о Палами: 57–58); A. Edward Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford: Oxford University Press 2010. (одјелак о Палами: 145–147, 274–275).

² Упореди, на примјер, Паламино инсистирање на важности употребе члана: Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, *Λόγος ἀποδεικτικός* Β' 6, у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, *Συγγράμματα*. Εκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α'. *Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων*. Εκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυροριάνος 1962, ²1988. [надаље: *Συγγράμματα Α'* [²1988]], 23–153: 82.33–34–83.1–3. Наводим паралелно и према издању: Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, *Ἄπαντα τὰ ἔργα. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοί δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνον*. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης, Ἐπιμεληταὶ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετιάκης, Εἰσαγωγή, Μετάφρασις–Σχόλια Ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 51, Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1981. [надаље: *Еπε* 51 [1981]], 68–336: 192.12–16. Види исто тако: *Λόγος ἀποδεικτικός* Β' 49, *Συγγράμματα Α'* [²1988], 123.15–18 | *Еπε* 51 [1981], 276.24–26.

³ За један шематски приказ Паламиног учења о исхођењу Светог Духа, те за посљедице које, по његовом мишљењу, филиоквистичко учење собом неминовно носи, види: Σ. Β. Στολίγκα, „Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά γιὰ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ οἱ πηγές τῆς“, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 76 (2005), 165–193.

⁴ *Λόγος ἀποδεικτικός* Α' 25, Β' 57–59, 70, *Συγγράμματα Α'* [²1988], 52–53, 130–132, 142–143 | *Еπε* 51 [1981], 126–128, 290–296, 314–316.

⁵ За употребу овог предлога у новозавјетним текстовима види исцрпно: *A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, New York: American Book Co. 1889, 189–192.

у конструкцијама из *Символа вјере* које изражавају поменути однос – „ἔκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα“ и „ἔκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον“ – предлог „ἔκ“ појављује у оба случаја⁶. Од посебног значаја јесте наравно и то што се за изражавање међусобног односа Сина и Светог Духа предлог „ἔκ“ поглавито избјегавао, те се за ове двије личности Свете Тројице, у смислу њиховог означавања као објекта овог препозиционалног израза, у равни тријадологије није ни употребљавао.

Овај семантички потенцијал предлога „ἔκ“, а још више његова предањска фундираност, допринијели су томе да он и код Григорија Паламе задобије адекватну техничку примјену, као и једну посебну значењску издиференцираност. Ова издиференцираност, ствар по себи разумљива, увијек је скопчана са његовим одговарајућим теолошким контекстуализовањем, па ће отуда значењски капацитет предлога о којем је ријеч и ширина амплитуде његове примјене бити утврђени већ према томе да ли је он употребљен у стриктно *ἰβριјадолошко* или пак у стриктно *икономијском* миљеу.

Када је ријеч о тријадолошком плану Божијег постојања, предлог „ἔκ“ повезан је са „битијним произлажењем“ (ὕπαρκτην προέλευσιν) двију божанских личности, односно са конституисањем личности Сина и личности Светог Духа. Другим ријечима, предлог „ἔκ“, као што је то већ сугерисано духом и словом поменутих конструкција из *Символа*, везује се за кључно питање постојања *узрочности* унутар божанског бића. На трагу кападокијских отаца, нарочито на трагу Григорија Богослова, а помоћу одређених терминолошких рјешења из *Corpus Dionysiacum*⁷, Григорије Палама у својим *Αἰοδικτικким* словима снажно истрајава на важности постојања *једно* узрока у божанском бићу. Тај један (и једини) узрок свакако је ипостас Оца, а ова узрочност, која се поистовјеђује са његовом неузрокованомшћу, конституисана је, рекосмо, рађањем Сина и исхођењем Духа: Отац је узрок управо због тога што се за њега везују „γεννᾶν“ и „ἐκπορεύειν“⁸, који представљају два начина којима он изводи из њега и њиме узроковане божанске личности. Усљед овог снажног наглашавања *јединоузрочности* било је, отуда, сасвим очекивано да Григорије Палама употребу предлога „ἔκ“ у тријадолошкој равни додатно радикализује и да га суспрегне *ἵρвенσίiveness* са личношћу Бога Оца⁹. Најпростије речено: будући да

⁶ Интересантно је да се на познатом мјесту из Јеванђеља по Јовану (15:26) заправо и не користи предлог „ἔκ“, као што је то случај у *Символу вјере*, него предлог „παρά“: „τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρά τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται“. По Н. В. Swete-у, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit...*, 10, „проmjена παρά у ἐκ у Символу вјере јесте чудна, и може се дуговати мањкавом сјећању на изворник, будући да не постоји другачија верзија у било којем познатом рукопису Јеванђеља“. По мишљењу G. Gray-а, „The Double Procession of the Holy Spirit in Evangelical Theology Today: Do We Still Need It?“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 41, 3 (1998), 415–426: 417–418, предлоге „παρά“ и „ἔκ“ у овом контексту треба узети као синонимне; Јованово одређење за „παρά“ изгледа да је условљено тиме што је он исти предлог употребио и за означавање начина на који Син долази од Оца.

⁷ Упореди, на примјер, следеће изразе, од којих се сваки примјењује на Оца: „πηγαία θεότης“, „μόνος πηγῆ θεότητος“, „μόνη πηγῆ τῆς ὑπερουσίου θεότητος“, „πηγῆ καὶ ἀρχὴ ἐστὶ θεότητος μόνος θεογόνος ὢν“, „θεότης θεογόνος“, и сл. Сравни: Τῷ συμπροσβιτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρὸς βυτέρου Περι θεῶν ὀνομάτων 2, 5, PG 4, 641D | *Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*. Herausgegeben von B. R. Suchla, Berlin: Walter de Gruyter 1990, 128.11; 2, 7, PG 645B | *Corpus Dionysiacum I* 1990, 132.1, итд.

⁸ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 42, Συγγραμματα Α' [21988], 116.14–15 | Ελε 51 [1981], 262.29–30: „κατὰ ταῦτα γὰρ [sc. κατὰ τὸ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν] αἴτιον τὸ αἴτιον“.

⁹ Упор.: Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων № 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, 21991, 155. –

предлог „ѐк“ сугерише узрочност, а узрочност се може везивати само за једну личност унутар Свете Тројице – за личност Оца –, његова примјена и на Сина, или пак и на Светог Духа, унапријед је суспендована. Тако се, дакле, предлог „ѐк“ у теолошком оквиру увијек скопчава са *јединоузрочношћу* или *мон-архичношћу*, па би формулацију „ѐк тоῦ Πατρὸς“ из *Символа* требало, по Палами, читати као „ѐк *μόνου* тоῦ Πατρὸς“. Уметак „μόνου“, који има функцију да додатно подвуче постојање не само узрочности у божанском бићу, него и њеног ексклузивитета, није, истина, експлицитно изражен у отачким списима, али се, по Палами, ипак „подразумијева“ (συνυπολαμβάνεται) не мање него као да је заиста и додат: штавише, он се, по њему, подразумеијева „изравно и нужно“¹⁰.

Све ће ово, другим ријечима, значити да код Паламе предлог „ѐк“ задобија, у првом барем кораку, извјесну врсту појмовног ексклузивитета и обавезујуће семантичке редуцираности, те отуда и улогу једног техничког тријадолошког термина. Његова употреба, као што ћемо видјети касније, може додуше у одређеном контексту варирати, али ће се његова главна сврха ипак састојати у наглашавању *мон-архичности* на тријадолошком плану. Штавише, ово Паламино истрајавање на скопчаности предлога „ѐк“ са *јединоузрочношћу* остаће присутно чак и онда када се она транспонује на стриктно икономијски миље и када се – баш као и употреба самог предлога – више не буде везивала само и стриктно за ипостас Бога Оца, него када се буде посматрала као „по природи и заједничка“ (φύσει δὲ οὐσα καὶ κοινὴ ἐστὶ) трима личностима Свете Тројице и, отуда, као „триипостасна“ (τριούλοστατη)¹¹.

2. За разлику од предлога „ѐк“, чија је примарна употреба, по Палами, везана за *тријадолошки* миље и за изражавање ипостасне *узрочности*, а чија се, посљедично, икономијска контекстуализација, као што ћемо видјети касније, одиграва тек у другом кораку, предлог „διὰ“ функционализован је у првом реду *икономијски* и нипошто не може бити употребљен у смислу означавања битијне или ипостасне узрочности. У најопштијим обрисима, можемо рећи да предлог „διὰ“ код Паламе има троструку функцију, то јест да означава: а) икономијско произлажење Духа, које се одиграва од Оца кроз Сина, б) редосљед исповиједања трију личности Свете Тројице, приликом чега је сам предлог концептуализован тако да имплицитно указује на однос непосредоване узрочности између личности Светог Духа и личности Оца, в) повезаност Сина и Светог Духа у домену тријадологије, али повезаност која је, заправо, осмишљена тако да сугерише једносуштност и једновољије трију личности Свете Тројице. Ово троструко функционализовање предлога „διὰ“, које је усљед дисперзивности аргументације у спису понекад заиста тешко докучити, Палама ипак резимује у 2, 75:

Каже се, дакле, [да је] Свети Дух кроз (διὰ) Сина, понекад као кроз њега *мишљени* Дух Очеви и од Оца, будући да је [он] не рођен него *исхођен*, а као *исхођен* *мишљен* [је]

Упор. српски превод: Амфилохије Радовић, *Тајна Светије Тројице њо Светиом Григорију Палами*, превод са грчког Епископ Атанасије (Јевтић), Д. Ристић, Манастир Острог 2006, 159.

¹⁰ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 2, Συγγράμματα Α' [1988], 31.12–13 | Еле 51 [1981], 84.4–5; Α' 5, Συγγράμματα Α' [1988], 32.17–18, 26 | Еле 51 [1981], 86.13–14, 23; Α' 7, Συγγράμματα Α' [1988], 35.30–32 | Еле 51 [1981], 92.24–6. Упор.: Β' 39, Συγγράμματα Α' [1988], 113.19–20 | Еле 51 [1981], 256.27–28.

¹¹ Другачије речено, када се говори о икономијској узрочности, то јест када се каже да је свијет настао од (ѐк) Бога, упркос томе што тада подразумеијевамо све три личности Свете Тројице, не говоримо о три начела, него о једном начелу, које је сада „триипостасно“. Види: Λόγος ἀποδεικτικός Α' 13, Συγγράμματα Α' [1988], 39–40 | Еле 51 [1981], 100–102. Упор. и даље: Α' 14, Συγγράμματα Α' [1988], 40.24–31–41.1–5 | Еле 51 [1981], 102.15–28.

непосредно од онога који га исходи. Опет, [Дух] јесте [кроз Сина], по богословима, и као *σαῦραιθέη* овога [= Сина] безвремено, и [као], са њим и уз њега, али не и из (ἐκ) њега, од (ἐκ) Оца постојећи, као што је то и из овога очигледно разумнима: јер, нико од добромислећих, чувши за Логоса превјечно рођеног од Оца, не пропушта да дође изравно на мисао о Логосу саприродно и сабеспочетно сапратећем Духу, сходно којој мисли није допуштено да узмемо „кроз“ као „од“ (ἐκ). Опет, [Дух] јесте [кроз Сина] и као кроз (διά) Сина и од (ἐκ) Сина *дарован* светима, али не [као] превјечно одатле слан или даван или извирући, ако хоћеш [и] исходѣћи, већ [као] дат и објављен када је благоизволио да се прими и да се објави [онако] како је [то] благоизволио; јер, сама суштина и ипостас божанског Духа никада се не објављује.¹²

а) Икономијско произлажење Светог Духа „од“ (ἐκ) Оца „кроз“ (διά) Сина један је од полова онога што Григорије Палама – по први пут у *Αἰνολογικῶν* *словима* 1, 9, и то преко разлике између Духа схваћеног у смислу „енергије“ (κατὰ μὲν τὴν ἐνέργειαν) и Духа схваћеног у „битијном и ипостасном“ смислу (κατὰ δὲ τὴν ὑπαρξιν καὶ τὴν ὑπόστασιν)¹³, но сасвим експлицитно у 1, 29 – назива „двоструким произлажењем Светог Духа“ (ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος πρόοδος διττὴ [...])¹⁴. Ова теза, која јасно свједочи да Паламино разликовање суштине и енергије никако није условљено тек „историјским разлозима“ и напросто исихастичким спором¹⁵, један је од стожера цјелокупне Паламине тријадологије и један од кључних аспеката списа који сам датим поводом узео на разматрање. Овај први, икономијски пол подразумејева оно „кретање“ и „излажење“ Духа које је управљено према створеном свијету и „условљено“ њиме; Дух се, наиме, „излива од (ἐκ) Оца кроз (διά) Сина“ према светима, па се ова врста произлажења назива и „благовољењем Оца и Сина, као савршавајућа се из човјекољубља“ (εὐδοκία πατρός τε καὶ υἱοῦ, ὡς διὰ φιλανθρωπίας πάντως τελεσθεῖσα)¹⁶, а у значењском смислу кореспондира са оним што Палама широм списа означава варијететом термина као што су „посланство“ (ἀποστολή), „давање“ (δόσις), „низлазак“ (συγκατάβασις), „одашиљање“ (ἐκπεμψις), „пројава“ (ἐκφανσις), итд. Ово „објављивање“ (φανέρωσις) Духа, у најкраћим цртама, представља заправо благодат Божију, заједничку трима личностима Свете Тројице, па се отуда име

¹² Λόγος ἀποδεικτικός Β' 75, Συγγράμματα Α' [21988], 146.10–26 | Επε 51 [1981], 322.28–32–324.1–13: „Διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ λέγεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἔσθ' ὅτε μὲν ὡς δι' αὐτοῦ νοούμενον πνεῦμα πατρὸς καὶ ἐκ πατρὸς, ἅτε μὴ γεννητὸν ὑπάρχον ἀλλ' ἐκπορευτὸν, καὶ ὡς ἐκπορευτὸν ἀμέσως ἐκ τοῦ ἐκπορευόντος αὐτὸ νοούμενον· ἔστι δὲ καὶ ὡς συμπαραμαρτοῦν ἀχρόνως αὐτῶ κατὰ τοὺς θεολόγους καὶ σὺν αὐτῶ καὶ μετ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ὑπῆρχον, ὡς καὶ αὐτόθεν τοῖς συνετοῖς ἐστὶ κατάδηλον· οὐδεὶς γάρ τῶν εὐ φρονούντων λόγον ἀκούσας προαιωνίως ἐκ πατρὸς γεννώμενον οὐκ εἰς ἔννοιαν εὐθὺς ἔρχεται τοῦ τῶ λόγῳ συμφῶς καὶ συνανάρχως συμπαραμαρτοῦντος πνεύματος, καθ' ἣν ἔννοιαν οὐδ' εἰς ἐκ' τὴν διὰ' χρῆ μεταλαμβάνειν· ἐστὶ δὲ καὶ ὡς δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ τοῖς ἁγίοις χορηγούμενον, οὐ μὴν προαιωνίως ἐκείθεν πεμπόμενον ἢ διδόμενον ἢ πηγάζον, εἰ δὲ βούλει ἐκπορευόμενον, ἀλλ' ἡνίκα ληφθῆναι καὶ φανερωθῆναι εὐδόκησε καὶ ὡς εὐδόκησε διδόμενόν τε καὶ φανερούμενον· οὐ γὰρ αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν ἢ οὐσία καὶ ἡ ὑπόστασις φανεροῦται ποτε τοῦ θεοῦ πνεύματος.“

¹³ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 9, Συγγράμματα Α' [21988], 37.12–14 | Επε 51 [1981], 96.9–12.

¹⁴ За ово, види синоптички: С. В. Scouteris, „The Double Procession of the Holy Spirit according to Saint Gregory Palamas“, у: *Der Heilige Geist im Leben der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studentagung „Der Heilige Geist bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend“*, Wien, Juni 2003. Herausgegeben von Y. de Andia, P. L. Hofrichter, Pro Oriente № XXIX. Wiener Patristische Tagungen № II, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2005, 329–338.

¹⁵ Упор.: Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 159–160. – *Ταῖνα Светије Тројице...*, 164. За ово види посебно: G. Richter, „Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien“, *Ostkirchliche Studien* 31 (1982), 281–296.

¹⁶ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 29, Συγγράμματα Α' [21988], 55.13–14 | Επε 51 [1981], 132.7–8.

„Дух“ у овом контексту не смије узети као да означава ипостас или личност Светог Духа, него прије у смислу (нестворене) божанске енергије¹⁷.

Други пол овог двоструког произлажења Духа, а које је, по Палами барем, „објављено преко богонадахнутог Писма“, односи се на „безузрочно и слободно и изнад благовољења и човјекољубља – пошто је од Оца, не сходно вољи, него само по природи – превјечно и најнатприродније исхођење Светог Духа и кретање и излазак“¹⁸. У овом смислу, одмах је јасно, Палама има на уму битијно произлажење Светог Духа, узето, дакле, у тријадолошком аспекту, а не његово икономијско пројављивање. Овај ипостасни аспект исхођења Светог Духа Палама такође означава различитим терминима и појмовним конструкцијама, као што су „битијно произлажење“ (ὕλαρκτικὴν προέλευσις), „исхођење“ (ἐκπόρευσις), „превјечно и несхватљиво исхођење“ (προαιώνιον καὶ ἀπερινόητον ἐκπόρευσις), „најнатприродније исхођење и кретање и излазак“ (ὕπερφυστάτη ἐκπόρευσις καὶ κίνησις καὶ πρῶδος), „превјечни и битијни излазак“ (προαιώνιον καὶ ὑλαρκτικὴν πρῶδον), и слично.

Као што сам напоменуо, предлог „διά“ своју примјену најприје налази на оном првом полу овог „двоструког излажења Светог Духа“, то јест у оквиру говора о икономијском пројављивању Духа, приликом чега код Паламе у више наврата наилазимо на јасно изражену конструкцију „од (ἐκ) Оца кроз (διά) Сина“. Значење овако употребљеног предлога „διά“ управљено је првенствено на енергијско исхођење Духа: Дух се даје створеном свијету „кроз“ Сина у смислу преношења или „предавања“ (μετάδοσις) благодатне нестворене енергије. Уколико пажљиво пратимо ток *Айодикитичких* слова, доћи ћемо до закључка да је управо ова и оваква контекстуализација предлога „διά“ Палами најближа, па је она, отуда, у спису и најфреквентнија¹⁹. Оваква једна примјена предлога о којем је ријеч давала је Палами могућност да направи јасан отклон од његовог етиолошког концептуализовања на тријадолошком плану, што је у његовој полемици против *filioque* било од огромне важности. Осим тога, за такву једну примјену и тумачење Палама је релативно лако могао наћи и одговарајућу потврду у отачкој традицији, што је за њега било од пресудног значаја²⁰. Тако, тумачећи један одјељак из *Великој катихејској* слова Григорија Ниског, Палама каже да „смо нашли Духа мишљеног од (ἐκ) Оца кроз (διά) Сина, али не [као] *исходившеї* [кроз Сина]“. Промишљајући ово мјесто у контексту своје тезе о двоструком произлажењу Светог Духа, Григорије Палама, дакле, децидирано раздваја предлог „кроз“ (διά) од битијног „исхођења“ (ἐκπόρευσις) Духа и везује га стриктно за икономију:

¹⁷ Упор.: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 6, Συγγράμματα Α' [21988], 82.25–34–83.1–18 | Еле 51 [1981], 192.3–32; Β' 47, Συγγράμματα Α' [21988], 120.15–22–121.1–24 | Еле 51 [1981], 272.1–31–274.1–2.

¹⁸ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 29, Συγγράμματα Α' [21988], 55.18–21 | Еле 51 [1981], 132.13–17: „Ἐστι δὲ καὶ ἡ ἀνατίως τε καὶ ἀπολελυμένως πάντη καὶ ὑπὲρ εὐδοκίαν καὶ φιλανθρωπίαν, ὡς μὴ κατὰ θέλησιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν μόνην ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσα προαιώνιος καὶ ὑπερφυστάτη τοῦ πνεύματος ἐκπόρευσις καὶ κίνησις καὶ πρῶδος“.

¹⁹ Упор.: G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 282 = Г. Каприев, *Византијската философија. Четири центра на синтеза*, второ допуњено издание, Софија: Изток–Запад 2011, 358.

²⁰ За изворе у отачкој традицији које је Палама посебно користио за своје учење о исхођењу Светог Духа, види сасвим шематски: Σ. Β. Στολίγκα, „Н διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ οἱ πηγές της“, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 76 (2005), 165–193. Интересантно је да Палама у вези са овом темом чак ни на једном мјесту не помиње патријарха Фотија.

[...] тај нам је на најбољи начин изнио оно откривење које нам на следећи начин укратко објашњава ствари [које се тичу] Духа: „јер, један је, каже, Свети Дух, имајући и он од Оца (ἐκ Πατρὸς) постојање и пројављујући се кроз Сина (δι’ Υἱοῦ), то јест људима“. Видиш ли како треба Духа да мислимо и називамо кроз Сина? Наиме, као пројављеног људима кроз њега (δι’ αὐτοῦ). Тако, дакле, и ти сам да разумијеш гдје год да нађеш да се Дух даје и шаље кроз Сина од Оца, уколико не желиш да будеш богопротиван, него благочестив и богопоучен.²¹

Означавање Духа као онога који је „кроз“ Сина односи се првенствено на његово објављивање људима, другим ријечима на његово енергијско пројављивање у створеном свијету. На слично, опет сасвим експлицитно раздвајање предлога „кроз“ (διά) од „превјечног исхођења“ (προαιώνιον [...] ἐκπόρευσιν [...]) и „битија“ (ὑπαρξιν, εἶναι) Духа наилазимо такође на достини других мјеста у *Αποδικτικким словима*; тако, рецимо, у 1, 29 Палама каже, уколико сам добро прочитао, да предањски утврђено учење о „почивању“ Духа – као исходећег од Оца – на Сину искључује то да се његово превјечно и несхватљиво исхођење и излажење одвија кроз (διά) Сина²² – што је, узгред буди речено, став који је директно супротан Паламином на другим мјестима значењском стапању излажења Духа „кроз“ Сина и почивања Духа „на Сину“ (ἐν τῷ Υἱῷ); у 2, 45 Палама, опет, каже да Дух има „битије“ (τὸ εἶναι) „од“ (ἐκ) Оца, док се његово произлажење „кроз“ (διὰ) Сина повезује са „објављивањем“ и „предавањем“²³; у 2, 60 на истом се фону произлажење Духа „кроз“ Сина повезује са једновољјем трију личности Свете Тројице и скопчава са икономијским давањем Духа достојнима, приликом чега се констатује да онај који каже да Дух има „постојање“ (τὴν ὑπαρξιν) „кроз Сина“ (διὰ τοῦ υἱοῦ), неблагочестиво Духа представља као „дјело воље и неминовно као створење, а не као плод божанске природе“²⁴; исто тако, у 2, 64 налазимо став да „Син нема од/из (ἐκ) себе Духа нити Дух има кроз (διά) Сина постојање (τὴν ὑπαρξιν), него га Отац има од/из (ἐκ) себе, исходившег [га] из себе непосредно безузрочно и превјечно“²⁵. Коначно, позивајући се на Кирила Александријског, Палама децидирано истиче:

²¹ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 57, Συγγράμματα Α' [21988], 130.15–24 | Επε 51 [1981], 292.4–13: „[...] ὅς εὖ ὅτι μάλιστα ποιῶν, αὐτοῖς ρήμασι προῦθηκεν ἡμῖν τὴν ἀποκάλυψιν ἐκείνην οὕτω πως ἐν βραχεί διατρανοῦσαν τὰ τοῦ πνεύματος: ἔν γάρ, φησί, πνεῦμα ἅγιον ἐκ πατρὸς καὶ αὐτὸ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις.“ Οῤῥας πῶς χρῆ τὸ πνεῦμα νοεῖν καὶ λέγειν δι' υἱοῦ; Δηλονότι φανερωθὲν τοῖς ἀνθρώποις δι' αὐτοῦ. Οὕτω τοῖνυν νόει καὶ αὐτὸς ὅπουπερ ἂν εὕρησ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα διδόμενόν τε καὶ πεμπόμενον, εἴγε μὴ ἀντίθεος ἐθέλεις εἶναι, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ θεοσεβῆς καὶ θεοδιδάκτος.“

²² Λόγος ἀποδεικτικὸς Α' 29, Συγγράμματα Α' [21988], 56.24–25–57.1–2 | Επε 51 [1981], 134.20–23: „Καὶ τοῖνυν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ τὴν προαιώνιον ἐκείνην καὶ ἀπεριόητον ἐκπόρευσιν τε καὶ πρόοδον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαυόμενον, πῶς ἂν διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν ᾧ ἀναπαύεται ταύτην ἔχει τὴν πρόοδον;“. Упор.: Β' 71, Συγγράμματα Α' [21988], 143.23–26 | Επε 51 [1981], 318.2–6: „Ποῦ δὴ σοι τὸ δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ ἐπὶ τῆς τοῦ θεοῦ πνεύματος ὑπάρξεως, εἰ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν υἱὸν σαφῶς ἔρχεται καὶ ἐν αὐτῷ ἀναπαύεσθαι τὸ θεολογεῖται;“

²³ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 45, Συγγράμματα Α' [21988], 118.25–26 | Επε 51 [1981], 268.12–13: „Οῤῥας ὅτι ἐκ θεοῦ μὲν, δηλονότι τοῦ πατρὸς, ἔχει τὸ εἶναι, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ τὸ μεταδιδόσθαι καὶ φανεροῦσθαι.“

²⁴ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 60, Συγγράμματα Α' [21988], 132.9–16 | Επε 51 [1981], 294.28–33–296.1–2: „Ὁ γοῦν λέγων διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα προίενα κατὰ τὴν χορηγίαν, τὴν ὁμοβουλίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ παρέστησε καλῶς: εὐδοκία γάρ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ αὐτὸ συνευδοκοῦν, τοῖς ἀξίοις χορηγεῖται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὁ δὲ λέγων διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν τὸ πνεῦμα ἔχειν, θελήσεως ἔργον καὶ κτίσμα ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' οὐ θείας φύσεως καρπὸν ὑπάρχειν δυσσεβῶς παρίστησι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.“

²⁵ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 64, Συγγράμματα Α' [21988], 136.6–9 | Επε 51 [1981], 302.31–304.1–3: „[...] οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ μὲν ἔχει τὸ πνεῦμα ὁ υἱός, οὐδὲ διὰ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν τὸ πνεῦμα ἔχει, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ ἔχει ὁ πατήρ, ἐξ ἑαυτοῦ ἀμέσως ἐκπορευόμενον ἀνατιῶς καὶ προαιωνίως [...]“.

Када га, дакле, чујеш да каже да Свети Дух извире из обојице, као од Оца суштаствено кроз (διὰ) Сина, разуми благочестиво да научава предавање ових природних сила и енергија Божијих, а не изливање божанске ипостаси Духа.²⁶

Према томе: употреба предлога „διὰ“ односи се код Григорија Паламе у првом реду на оно што он назива „објављивање“ (φανεροῦσθαι) и „предавање“ (μεταδίδοσθαι), те је тако, ако имамо у виду ту прву значењску раван, стриктно везана за икономијски миље, за миље пројављивања Духа у створеном свијету путем „дарова“ (χαρίσματα) или „природних сила и енергија“ (αἱ φυσικαὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργεῖαι)²⁷.

б) Икономијска функција предлога „διὰ“ транспарентна је не само у смислу што сам га управо навео, него и на оним мјестима гдје га Палама везује за оно што бисмо збирним именом могли назвати *редосљед исповиједања*. Узет у том смислу, предлог о којем је ријеч показује *средишњост* Сина „по произношењу приликом исповиједања“²⁸, или пак по откривењу и објављивању, односно по „познању“²⁹. Средишњост Сина овдје нипошто није условљена неким супстанцијалним разлозима – нешто што је Палама сасвим јасно ставио до знања и приликом говора о значају поретка (τάξις) личности Свете Тројице³⁰. Наиме, то што кажемо да је Дух „кроз“ (διὰ) Сина „од“ (ἐκ) Оца, не подразумијева никакву узрочност са Синове стране, нити пак у овом контексту означава некакав строго фиксиран поредак унутар божанског бића, него се дугује природи имена божанских личности и чињеници да се Отац само „кроз“ (διὰ) Сина може називати Оцем. Из тог, дакле, разлога Сину припада средишње или „друго“ мјесто приликом исповиједања³¹. Дух је, по Палами, такође непосредно од Оца, као што је то и Син, али усљед саме семантике имена „Отац“ – другим ријечима, усљед чињенице да „Син јесте Син Очеви и [да] сауводи у мисао Оца, и то прије њега реченог“³² – та битијна непосредност његовог исхођења од Оца

²⁶ Λόγος ἀποδεικτικός В' 20, Συγγράμματα Α' [1988], 96.23–28 | Еле 51 [1981], 220.23–27: „Ὁταν οὖν ἀκούσῃς αὐτὸν ἐξ ἁμφοῖν, ὡς ἐκ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ προχέομενον, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγοντα, τὴν τῶν φυσικῶν τοῦτων δυνάμεων τε καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ μετάδοσιν, ἀλλὰ μὴ τὴν θείαν τοῦ πνεύματος ὑπόστασιν προχεῖσθαι διδάσκειν, εὐσεβῶς νόμισον“.

²⁷ Види: Λόγος ἀποδεικτικός В' 10, Συγγράμματα Α' [1988], 86–87 | Еле 51 [1981], 200.

²⁸ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 23, Συγγράμματα Α' [1988], 52.10–12 | Еле 51 [1981], 126.12–14. Упор.: Α. Ράντοβιц, *Тὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 155–156. – *Тајна Свете Тројице...*, 160.

²⁹ Упор.: Λόγος ἀποδεικτικός В' 41, Συγγράμματα Α' [1988], 115.15–16 | Еле 51 [1981], 260.26; В' 45, Συγγράμματα Α' [1988], 119.11 | Еле 51 [1981], 268.29; Α' 8, Συγγράμματα Α' [1988], 36.23–28 | Еле 51 [1981], 94.19–25; Α' 35, Συγγράμματα Α' [1988], 66.21–23 | Еле 51 [1981], 156.6–8.

³⁰ За овај проблем, види: М. Кнежевић, „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у 'Аподиктичким словима' Григорија Паламе“, *Бојословље* LXIV/1 (2011), 20–43. То да ли је Паламин став везано за овај проблем формиран без остатка полемичким контекстом или је пак независан од њега, питање је које захтијева посебно разматрање.

³¹ Овај аргумент Палама ће потезати прилично често. Тако, рецимо, на оправдано питање зашто се баш Дух назива Синовим, а не и Син Духовим, он одговара да је то стога да Дух не би испао Отац, пошто „би Син увео у мисао Оца“; исто тако, Дух се, по њему, назива Синовим да би се указало на то да он почива на Сину и да му је једносустан; упор.: Λόγος ἀποδεικτικός В' 29, Συγγράμματα Α' [1988], 50.27–29 | Еле 51 [1981], 236.26–32; В' 31, Συγγράμματα Α' [1988], 106.5–29 | Еле 51 [1981], 242.3–18. Палама, дакле, и праксу употребе генитивске форме када је о односу Сина и Светог Духа ријеч, а која нема реципрочни карактер, уклапа у своју интерпретативну схему у оквиру које датим поводом тумачи и предлоге „ἐκ“ и „διὰ“, као и појмове „τάξις“ и „μεσότης“: сви су они условљени икономијски и усмјерени су на указивање *једносушности*, те немају никакве везе са битијном или ипостасном *узрочношћу*.

³² Λόγος ἀποδεικτικός Α' 34, Συγγράμματα Α' [1988], 64.26–28 | Еле 51 [1981], 152.2–4: „Ὁ γὰρ υἱός, πατρὸς υἱός καὶ συνεισάγει τῇ διανοίᾳ τὸν πατέρα καὶ μάλιστα τὸν πρό αὐτοῦ λεγόμενον [...]“; В'

није толико транспарентна, као што је то случај са рођењем Сина од Оца³³ – у првом реду, због ограничености категоријалног апарата којим изражавамо начин божанског постојања, то јест зато што „ми не можемо да изговоримо преко језика истовремено и једног и другог, онако како су они произишли од Оца“³⁴. Управо се, дакле, са тог разлога за Духа каже да је „кроз“ Сина; онога часа када бисмо Оца назвали Исходитељем, предлог о којем је ријеч у датом би контексту био на неки начин дефункционализован. Другим ријечима, хоће ли се Дух, као *исхођен*, довести у непосредну везу са Оцем као *Оцем*, то се, будући да није довољно транспарентно на основу саме лексике, мора учинити преко или „кроз“ Сина: „ако [...] *исхођено* назовеш *Очевим*, онда то говориш кроз Сина“³⁵. Отуда,

[...] Син јесте и мисли се [као] од Оца, док Свети Дух кроз себе има да буде и да се мисли [као] од исходитеља, али не [као] од Оца, док кроз непосредно од Оца мишљеног Сина бива Дух и од Оца, који исходи овог Духа, а рађа Сина. Како би се, дакле, рекло да нерођени Дух јесте из (ἐκ) оног који рађа? Зар не кроз (διά) Сина, који је јединородни и тако се сазамишља непосредно изравно са рађајућим, а рођење чини и очувава само својом посебношћу, и показује да је Дух од Оца, али не путем рађања? Дакле, кроз Сина Дух јесте и мисли се [као] од Оца; кроз себе самог, опет, [јесте и мисли се као] од исходитеља који и њега непосредно исходи.³⁶

Према томе, то што се за Духа говори да је „кроз“ (διά) Сина, нема, по Палами, функцију указивања на узрочност, како су то изводили Латини, него управо нешто супротно: **наиме, оно има функцију да што је могуће јаче нагласи фактичку, али на појмовном плану недовољно транспарентну везу Духа са самим Оцем**. Пошто Син појмовно претходи (προθεωρεῖσθαι) Светом Духу, наглашавање да је Дух „кроз“ Сина треба додатно да подвуче *нейосредно* произлажење Духа од Оца и да суспендује тумачење које би указивало на некакву удаљеност Оца и Духа усљед овог „теоријског“ претхођења Сина. Другим ријечима, претхођење Сина Светом Духу и, **посљедично, називање Духа „кроз“ Сина**, Палама овдје своди на претхођење „по помисли“; тумачећи ријечи Григорија Ниског, Палама каже да је од великог значаја и то што је он, говорећи о првенству Сина на појмовној равни, рекао да је оно „не просто по помисли“ (οὐδ’ ἀπλῶς ἐπινοία), „него [да је] *једино* по помисли“ (ἀλλ’ ἐπινοία μόνον)³⁷, чиме се, запра-

49, Συγγράμματα Α' [21988], 122.32–33 | Еле 51 [1981], 276.6–7: „Πατέρα γάρ τις ἀκούων, γεννήματος εὐθὺς αὐτὸν ἐνωεῖ πατέρα [...]“.

³³ Упор.: Λόγος ἀποδεικτικὸς Α' 22, Συγγράμματα Α' [21988], 50.27–29 | Еле 51 [1981], 122.25–26: „[...] τὸ μὲν γὰρ γεννητὸν συνεισάγει τῇ διανοίᾳ τὸν πατέρα, τὸ δὲ ἐκπορευτὸν οὐχ οὕτω“.

³⁴ Λόγος ἀποδεικτικὸς Α' 34, Συγγράμματα Α' [21988], 64.21–22 | Еле 51 [1981], 150.28–30: „[...] μὴ δυναμένων γὰρ ἡμῶν ἄμφω προφέρειν διὰ γλώττης ἅμα, ὡσπερ ἄρα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς προήλθον [...]“.

³⁵ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 56, Συγγράμματα Α' [21988], 129.29 | Еле 51 [1981], 290.19–20: „Ἐὰν δὲ τὸ πρόβλημα πατρὸς λέγῃς, διὰ τὸν υἱὸν ἐρεῖς“. Упор. такође: Α' 23, Συγγράμματα Α' [21988], 52.12–13 | Еле 51 [1981], 126.14–15: „Καὶ ὅτι πατρὸς πνεῦμα οὐκ ἄν ἄλλως λέγοιτο, εἰ μὴ διὰ τὸν υἱόν“.

³⁶ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 54, Συγγράμματα Α' [21988], 127.30–31–128.1–10 | Еле 51 [1981], 286.15–27: „Ὁ μὲν οὖν υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἔστι καὶ νοεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' ἑαυτὸ μὲν ἐκ προβολέως εἶη ἂν καὶ νοηθεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐκ πατρὸς, διὰ δὲ τοῦ προσεχῶς νοουμένου ἐκ πατρὸς υἱοῦ, καὶ ἐκ πατρὸς εἶη ἂν τὸ πνεῦμα, ἐκπορευόντος μὲν αὐτὸ τὸ πνεῦμα, γεννῶντος δὲ τὸν υἱόν. Ἐκ γοῦν τοῦ γεννῶντος τὸ μὴ γεννητὸν πνεῦμα πῶς ἂν ρηθεῖν; Οὐ διὰ τὸν υἱὸν μονογενῆ τε ὄντα καὶ διὰ τοῦτο προσεχῶς εὐθὺς τῷ γεννῶντι συνοούμενον καὶ τὸ γεννητὸν ἑαυτοῦ ποιοῦντα μόνον ἴδιον καὶ συντηροῦντα, τὸ δὲ πνεῦμα δεικνύντα οὐ γεννητῶς ὄν ἐκ τοῦ πατρὸς; Διὰ τοῦ υἱοῦ ἄρ' ἔχει τὸ εἶναι καὶ νοεῖσθαι ἐκ πατρὸς τὸ πνεῦμα· δι' ἑαυτοῦ δὲ ἐκ προβολέως ἀμέσως καὶ αὐτὸ προβαλλομένου.“ Упор. такође: Β' 53, Συγγράμματα Α' [21988], 127.14–16 | Еле 51 [1981], 284.31–33.

³⁷ Λόγος ἀποδεικτικὸς Β' 49, Συγγράμματα Α' [21988], 123.15–18 | Еле 51 [1981], 276.24–26. Упор. такође: Α' 18, Συγγράμματα Α' [21988], 46.5–9 | Еле 51 [1981], 114.2–6: „Ἐκ μόνου ἄρα τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθάπερ ὁ υἱὸς ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς γεννᾶται, καὶ προσεχῶς καὶ

во, искључује логичко или онтолошко „првенство“ Сина у односу на Духа³⁸. – На тај начин, Палама овдје примјењује полемичку технику једног „идеолошког бумеранга“: наиме, он креће од полазишних претпоставки од којих су кретали и његови опоненти, али изводи потом сасвим супротне закључке од оних што су их они изводили. Другим ријечима, умјесто да „средишњост“ (μεσότης) Сина узведе у општи онтолошки принцип, који би сугерисао битијно исхођење Светог Духа *и од Сина*, Палама заправо маргинализује њен значај и, сводећи је на „антрополошке“ детерминанте, одриче јој било какву супстанцијалну важност; у другом кораку, он показује не само то да се она не може узети као индикатив „посредујуће“ или „ближе“ узрочности са Синове стране, него да се, напротив, има посматрати као сигнификатум *нейосредној* превјечног произлажења Светог Духа *од Оца*.

в) За разлику од већине мјеста у *Айодиктичким словима о исхођењу Светог Духа* на којима је предлог „διά“ у првом реду *икономијски* функционализован, постоје, као што је већ речено, и одређени одјељци у којима Палама овом предлогу допушта и једну *тријадолошку* примјену. Осим за нашу тему важно 1, 25, које ћу у наставку и навести, у ову групу ваља убројити и једнако важно 2, 58 – гдје Палама сада предлог „διά“ значењски поистовјећује са почивањем „на Сину“ (ἐν τῷ υἱῷ) –, као и 2, 76, гдје Духово „кроз Сина“ (δι’ υἱοῦ) такође бива поистовјећено са његовим „постојањем на Сину“ (ἐν τῷ υἱῷ ὑπάρχων), а све у смислу показивања њихове једносуштности ([...] καὶ ἴδιον αὐτοῦ [sc. τοῦ υἱοῦ] καὶ κατ’ οὐδὲν ἄλλότριον)³⁹. Уколико, сада, нешто пажљивије погледамо ова мјеста, увидјећемо да она имају један заједнички именитељ: наиме, снажно изражену тенденцију да се предлог „διά“ лиши сваког значења које би указивало на узрочност или посредништво везано за двије узроковане личности Свете Тројице. Синоптички говорећи, када предлог о којем је ријеч употребљавана на стриктно тријадолошкој разини, Палама му поглавито дозначује функцију показивања равночасности и сабеспочетности исхођења и рађања, односно тога да се исхођење Духа не одвија у једном другостепеном кораку у односу на рађање Сина. Отуда, када се каже да је Свети Дух „кроз“ Сина, тиме се изражава *садивсѣвеносѣ* Сина и Духа, то јест чињеница да су и Син и Дух подједнако *изравно* и *нейосредно* од Оца. У том смислу, предлог „διά“ ваља стриктно дистингвирати од узрочног предлога „ἐκ“ и значењски га приближити предлозима „μετά“ и „σύν“:

Дакле, када чујеш да Дух исходи кроз (διά) Сина, мисли [га] као сапратѣћег Логосу. Јер, тако ћеш и „кроз“ (διά) разумјети не погрешно (какῶς) као „од“ (ἐκ), него као „са“ (μετά), бивајући у сагласју са оним који је чувен у богословју. „Јер, каже божански Дамаскин, Духа смо научили [као] сапратѣћег Логосу и [као] објављујућег његову енергију“. Сапратѣће значи сасљѣдујуће, као што и он тамо каже, тако да Дух

ἀμέσως τοῦ πατρὸς ἔχεται καθ’ ὑπαρξίν, καθὰ καὶ ὁ υἱός, εἰ καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πατρὸς εἶναι πνεῦμα ἔσχεν, ὡς τοῦ ἐκπορευόντος ὄντος καὶ πατρὸς“.

³⁸ Упор.: Н. Aldenhoven, „Izlaženje Duha Svetoga i njegov odnos sa životom Crkve“, у: *Teologija o Duhu Svetome u dijalogu Istoka i Zapada*, preveo S. Bagarić, Ekumensko vijeće Crkava, Ekumena № 16, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1998, 189–205: 195. С друге стране, Палама се вјероватно не би сложио са Ј. Moltmann-ом, „Dogmatski prijedlozi u svrhu rješenja spora o 'Filioque'“, у: *Teologija o Duhu Svetome u dijalogu Istoka i Zapada*, 252–266: 258, у погледу тезе да је „Sin logička pretpostavka i objektivni uvjet izlaženja Duha“, иако би, наравно, прихватио да Син „nije zajedno s Ocem uzrok“ те да „Duh izlazi od Oca u vječnoj prisutnosti Sina i da Sin nije bez udjela u tome“.

³⁹ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 76, Συγγραμματα Α' [²1988], 147.20–29 | Елє 51 [1981], 326.5–15.

није и од (ἐκ) Сина, него је са (σὺν) Сином од (ἐκ) Оца, пошто је рођењу неудаљиво и невремено сапратеће исхођење. Рекао је „научили смо“, стога што тако поучавају богоносци прије њега, од којих је, посветивши се тако да мисли Духа кроз (διά) Сина, сасвим забранио да се он [= Дух] каже од (ἐκ) Сина.⁴⁰

Ако, сада, ово и њему сродна мјеста у *Αἰοδικτικким* словима, на којима се предлог „кроз“ недвосмислено примјењује у једном тријадолошком смислу, упоредимо са знатно бројнијим примјерима његовог искључиво икономијског контекстуализовања, примијетићемо једну – структурално не толико битну, као што ће се испоставити, али ипак – противрјечност. Та противрјечност проистиче из чињенице да Палама, с једне стране, предлог „διά“ поводом исхођења Светог Духа на тријадолошком плану Сину *οδριче*⁴¹, док му га, с друге стране, истим поводом и у истом контексту сасвим експлицитно и без већих потешкоћа *ἱριриче*.

Да бисмо разријешили ову противрјечност, упутно је, као што то увијек јесте, сагледати саме мотиве. Тако, узме ли се у разматрање прва група мјеста, испоставља се да је за одрицање Сину предлога „διά“ на тријадолошком плану пресудну улогу по свој прилици играло то што је Палами стално пред очима лебдјела опасност да се он схвати у једном етиолошком смислу и тако се, у наставку, поистовјети са предлогом „ἐκ“⁴². Управо се, дакле, са тог разлога он и устеже да поменути предлог на тријадолошком плану доведе у било какву везу са „битијем“ (ὑπαρξιν) или „исхођењем“ (ἐκπόρευσιν)⁴³, повезујући га, као што смо већ констатовали, првенствено са икономијском равни и енергијским произлажењем у том оквиру. Суочен, с друге стране, са оним мјестима из списка светих отаца на којима је предлог „διά“ употребљен и стриктно тријадолошки⁴⁴, Палама је – као вјерни поштовалац ауторитета отаца, чак и када су се

⁴⁰ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 25, Συγγράμματα Α' [21988], 52.21–26–53.1–6 | Επε 51 [1981], 126.23–28–128.1–7: „Οὐκοῦν ὅταν ἀκούσης διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι, ὡς συμπαραοαρτοῦν τῷ λόγῳ νόησον. Οὕτω γὰρ καὶ τὴν 'διά' οὐκ εἰς τὴν 'ἐκ' κακῶς, ἀλλ' εἰς τὴν 'μετά', τῷ τῆς θεολογίας ἐπωνύμῳ συναῶδων μεταλήψῃ. 'Πνεῦμα γάρ, φησι, 'μεμαθήκαμεν', Δαμασκηνός ὁ ἁγιος, 'τὸ συμπαραοαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν'. Συμπαραοαρτεῖν δὲ ἐστὶ τὸ συνακολουθεῖν, ὡς ὁ αὐτὸς ἐκεῖ φησὶν ὥστε οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ σὺν τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα ἐκ πατρός, συνακολουθοῦσης ἀδιαστάτως τε καὶ ἀχρόνως τῇ γεννήσει τῆς ἐκπορεύσεως. Μεμαθήκαμεν δὲ εἶπεν, ὡς τῶν πρὸ αὐτοῦ θεοφόρων οὕτω διδασκόντων, παρ' ὧν μηθεῖς οὕτω νοεῖν τὸ πνεῦμα δι' υἱοῦ, τὸ ἐκ τοῦ υἱοῦ τοῦτο λέγειν παντάπασιν ἀπηγόρευσεν.“

⁴¹ Осим мјеста наведених у фуснотама 22–26 и 43, упореди још: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 41, Συγγράμματα Α' [21988], 115.11, 13 | Επε 51 [1981], 260.21–22, 23–24: „[...] οὐθ' ὁ υἱὸς διὰ τοῦ πνεύματος [...] οὔτε τὸ πνεῦμα δι' υἱοῦ [...]“.

⁴² Упор.: D. Ritschl, „Nepomena o povijesti kontroverzije o 'Filioque' i njezinim teološkim implicacijama“, у: *Teologija o Duhu Svetome u dijalogu Istoka i Zapada*, 73–107: 91.

⁴³ Упор. на примјер: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 58, Συγγράμματα Α' [21988], 131.6–8 | Επε 51 [1981], 292.27–28: „Εὐσεβῶς σὺν εἰπουπερ εὔρεθει δια τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...]“; Β' 60, Συγγράμματα Α' [21988], 132.13–16 | Επε 51 [1981], 294.32–33–296.1–2: „Ὁ δὲ λέγων διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν τὸ πνεῦμα ἔχειν, θελήσεως ἔργον καὶ κτίσμα ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' οὐ θείας φύσεως καρπὸν ὑπάρχειν δυσσεβῶς παρίστησι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“; Β' 60, Συγγράμματα Α' [21988], 132.20–24 | Επε 51 [1981], 296.7–12: „Πῶς δὲ καὶ φης αὐτὸς ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ ὁ λατινικῶς φρονῶν; Ἡμεῖς μὲν γὰρ τὴν φανέρωσιν ὑπὸ χρόνον οὖσαν ἴσμεν, πάντα δὲ τὰ ὑπὸ χρόνον ὄντα διὰ τοῦ υἱοῦ γενόμενα· διὸ καὶ φανεροῦσθαι μὲν ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ φαμεν τὸ πνεῦμα, ἀλλ' οὐκ ἐκπορεύεσθαι“; Α' 16, Συγγράμματα Α' [21988], 131.6–8 | Επε 51 [1981], 112.12–17: „[...] κατὰ πάσαν ἀνάγκην οἱ συναίτων τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν λέγοντες ἐπὶ τοῦ παναγίου πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν αὐτῷ διδόντες, τοσοῦτον ἀπέχουσι τῆς εὐσεβείας, ὅσον ἀντέχονται ταύτης οἱ προαπηριθμημένοι τῶν ἁγίων καὶ οἱ τούτοις συνωδὰ θεολογοῦντες“.

⁴⁴ Што је – тако М. Α. Orphanos, „The Procession of the Holy Spirit According to Certain Later Greek Fathers“, у: L. Vischer, ed., *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque*

иза њиховог имена вјешто сакривали други аутори⁴⁵ – напосто био принуђен да употребу предлога о којем је ријеч прихвати и у таквом једном оквиру⁴⁶. И док би уважавање те праксе у неком другом контексту представљало сасвим уобичајену ствар – тим прије што је сасвим у складу са Паламиним теолошким резонувањем – у контексту полемике око *filioque* оно је напосто морало бити пропраћено додатним појашњењима и оградама. Укратко речено, Палама је морао на један посебно експлицитан начин семантички дистинговирати предлоге „ѐκ“ и „διά“: предлог „ѐκ“ има се стриктно везати за појам узрочности, а онда, као што смо већ рекли, и за ипостас Оца, док је предлог „διά“, онда када се употребљава у тријадолошком оквиру, стриктно протумачен у једном етиолошки неутралном смислу, те је његова употреба ограничена на указивање тога да је Дух сапратећи Сину, то јест да „почива“ на Сину. Ово термилошко разграничење на семантичком плану једнако сугерише не тек случајну, него сасвим *μηχανικку* употребу предлога о којима је ријеч, о чему свједочи и то што Јован Дамаскин, како наводи Палама, „забрањује“ да се за Светог Духа каже да је „од“ (ѐκ) Сина. Предлог „διά“, дакле, иако се користи на тријадолошкој равни, нипошто не уводи Сина као узрока Светог Духа по његовом превјечном битију⁴⁷, него указује да је рођењу Сина неудаљиво и надвремено сапратеће непосредно од Оца исхођење Светог Духа⁴⁸. Другим ријечима, овај предлог, будући да се односи на сабивственост Духа и Сина и на њихово непосредно произлажење од Оца, указује на *једносушійносій* двију узрокованих личности Свете Тројице.

3. Па ипак, упркос овом строгом и сасвим изречитом дистинговирању предлога „ѐκ“ и „διά“, постоје мјеста у *Айодиктијичким* словима гдје наилазимо и на њихово значењско стапање. Ова конгруенција двају предлога присутна је најприје на икономијској равни, али је, као што ћемо убрзо видјети, примјенљива чак и на тријадолошки аспект Божијег постојања. Прецизније речено: конгруенција

Controversy, London: SPCK 1981, 25 – заправо „било традиционално учење претходних грчких отаца“. За Атанасија Великог, упор.: *Ad Serap.* 3, 5, PG 26, 633A: „Οὐ γὰρ ἕκτός ἐστι τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ, ἐν τῷ Θεῷ δι’ αὐτοῦ ἐστιν“; исто тако: *Ad Serap.* 3, 6, PG 26, 633BC; наводим према: G. C. Berthold, „The Procession of the Spirit in Athanasius“, *Studia Patristica* 41 (2006), 125–131: 128. Види такође: A. Edward Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010, 39 (за Василија Великог), 43–45 (за Григорија Ниског), 47–50 (за Кирила Александријског), итд.

⁴⁵ За један огледни случај везано за Паламин однос према ауторитету (отаца), види: М. Кнежевић, „Ἀυτήκοος γεγονώς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς“. Ауторитет Дионисија Ψευδο-Ἀρεοпаγита у спису Ὁ јединствима и разликовањима Григорија Паламе“, *Црквене сѣудије* 8 (2011), 99–123.

⁴⁶ С друге стране, патријарх Фотије, рецимо, „никада није истражио дубље значење што се крије иза формуле ’кроз Сина’ (διὰ τοῦ Υἱοῦ), или неопходност вјечног одношења између Сина и Духа“, а што је, како с правом примјеђује A. Edward Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010, 10, условљено поглавито полемичким контекстом у којем су грчки оци, „налазећи се у позицији да константно морају да докажу негацију (то јест, да Свети Дух не исходи од Оца и Сина), наглашавали само одређене аспекте источног предања, сасвим занемарујући друге“. Види и *op. cit.*, 104.

⁴⁷ Упор.: Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 159. – *Тајна Свете Тројице...*, 163.

⁴⁸ Однос Духа према Сину, који Палама означава појмовима „ἀναπαύεσθαι“, „συνακολουθεῖν“ и „συνπαροαρτεῖν“, а који се тиче не тек икономијске, него и тријадолошке равни, не треба посматрати у једном дијадичком кључу, већ – будући да се овај однос дугује Оцу – као израз тројичног божанског живота. Види: Σ. Παγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά*, Ἀθήνα: Εκδόσεις Δόμος 2001, 182–184, 385–387.

предлога „ἐκ“ и „διά“ у икономијском миљеу, коју Палама заговара на достини мјеста у *Аподиктичким словима*, заправо је рефлекс једне могућности конгруенције ових предлога и на тријадолошком плану, конгруенције чији је основни задатак – рецимо то већ сада – да укаже на *једносушћиност* и, посљедично, на постојање *једне воље и енергије* трију личности Свете Тројице⁴⁹. За разлику, међутим, од тријадолошког миљеа, гдје ова два појма морају имати стриктну линију разграничења и поистовјетити се могу само онда када је узрочност стављена на споредни колосјек, у равни икономије они се, по Палами, могу увијек и чак наизмјенично употребљавати⁵⁰. Ово значењско поистовјећивање предлога „ἐκ“ и „διά“ на икономијском плану очито је и из сасвим недвосмислених конструкција типа „καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ“⁵¹, „διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ“⁵², „καὶ ὡς δι’ υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ“⁵³, „μὲν ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ“⁵⁴ – праћених увијек поглавито икономијским појмовима⁵⁵ – а исто тако и из Паламиног безмало компромисног и, колико је то њему било могуће, повлађујућег „εἰ δὲ βούλει“ – попут, рецимо, „διὰ τοῦ υἱοῦ, εἰ δὲ βούλει καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ“⁵⁶. Овај свој став у вези са могућношћу наизмјеничне употребе ових предлога на нивоу икономије, заговаран, као што сам рекао, на више мјеста у *Аподиктичким словима*, Палама јасно резимује у 2, 58; приликом тога он се, међутим, чврсто држи става да се у смислу битијног произлажења Светог Духа предлог „διά“ никако не може замијенити са „ἐκ“ и да се предлог „ἐκ“ никако на нивоу тријадологије не може приписати и Сину:

И ако би умјесто „кроз“ (διά) хтио да ставиш предлог „од“ (ἐκ), не бисмо те уопште прекоријевали, уколико би само, мислећи и додајући оно истинито, рекао да се Дух објавио нама од (ἐκ) Сина; ако, међутим, кажеш [да је] битије Светог Духа кроз Сина, као од (ἐκ) Сина постојеће, ставићемо те изван Цркве као налазећег се изван благочестивости. Јер, пошто „смо научили да је Логосу сапратећи божански Дух, који је сила посматрана по себи у посебној ипостаси, објавитељна Логоса, не могућа да се одвоји од Бога у којем се налази и од Логоса, којег сљедује“, будући да је рођењу сасљедујуће неодвојиво и надвремено искођење, како да не промашимо ако у вези са искођењем „кроз“ замијенимо са „од“? Благочестиво, дакле, ако негдје нађемо да Свети Дух исходи кроз Сина, мислићемо и схватићемо предлог „кроз“ не као „од“ него у смислу „са“, заједно са у богословљу чувеним Григоријем, који каже: „један је по нама Бог, безначални Отац; почело свега, Син; и не из (ἐκ) почела, већ са почелом и уз почело од (ἐκ) Оца, Свети Дух“. Зато и сам божанствени Кирило нашироко закључује у *Ризници* да на Сину од (παρά) Оца природно постоји Дух и пише да од (παρά) Оца природно и суштаствено на Сина долази Дух, кроз којег он, помазујући,

⁴⁹ Види посебно: *Λόγος ἀποδεικτικός* В’ 59, Συγγράμματα Α’ [21988], 131.19–26 | Еле 51 [1981], 294.7–15; В’ 60, Συγγράμματα Α’ [21988], 132.9–13 | Еле 51 [1981], 294.28–32.

⁵⁰ Упор.: *Λόγος ἀποδεικτικός* Α’ 9, Συγγράμματα Α’ [21988], 37.12–13 | Еле 51 [1981], 96.9–11; Α’ 25, Συγγράμματα Α’ [21988], 53.7–12 | Еле 51 [1981], 128.8–13; В’ 48, Συγγράμματα Α’ [21988], 122.14–16 | Еле 51 [1981], 274.20–23.

⁵¹ *Λόγος ἀποδεικτικός* В’ 73, Συγγράμματα Α’ [21988], 144.26–27 | Еле 51 [1981], 320.9–10.

⁵² *Λόγος ἀποδεικτικός* В’ 60, Συγγράμματα Α’ [21988], 132.9 | Еле 51 [1981], 294.28.

⁵³ *Λόγος ἀποδεικτικός* В’ 75, Συγγράμματα Α’ [21988], 146.20–21 | Еле 51 [1981], 324.7–8.

⁵⁴ *Λόγος ἀποδεικτικός* В’ 60, Συγγράμματα Α’ [21988], 132.23–24 | Еле 51 [1981], 296.11.

⁵⁵ Редом: „δίδοται“, „πέμπεται“, „προχεῖται“, „προέρχεται“, „ιδόμενον τε καὶ φανερούμενον“, „ἐκπορευόμενον πρὸς οὐς ἀξιον“ | „τὴν χορηγίαν“, „εὐδοκία“ | „τοῖς ἁγίοις χορηγούμενον“, „ιδόμενον τε καὶ φανερούμενον“ | „φανερούσθαι“.

⁵⁶ *Λόγος ἀποδεικτικός* Α’ 29, Συγγράμματα Α’ [21988], 54.22–23 | Еле 51 [1981], 130.20; В’ 17, Συγγράμματα Α’ [21988], 94.6–7 | Еле 51 [1981], 214.27.

освећује све. Од Оца, дакле, долази вјечно на Сина, од Оца, опет, кроз Сина усељава се у освећене, када затреба.⁵⁷

Дакле, као што се из овог одјељка јасно може разабрати, Григорије Палама сасвим отворено допушта да се предлози „διά“ и „ἐκ“ на нивоу икономије могу наизмјенично користити⁵⁸. За такав један став он је, уосталом, имао и сасвим солидно упориште у отачким текстовима – рецимо, у познатом спису Василија Кесаријског, на којег се он датим поводом и позива⁵⁹. Могућност, међутим, једног тријадолошког произлажења Духа „ἐκ τοῦ Υἱοῦ“ Палама, пратимо ли главни ток његових *Αἰοδικτικῆς* слова, децидирано искључује, доводећи га у директну везу са неблагочестивошћу и јереси. Отуда, баш као што и предлог „διά“ на већини мјеста своди првенствено на икономијско пројављивање, тако и употребу предлога „ἐκ“ у вези са Сином, а у односу на Светог Духа, Палама скоро без остатка ограничава на енергијско пројављивање Духа у икономијској равни:

Дакле, ако се богословствује, опет, да [Свети Дух] произлази и од (ἐκ) Сина, не ради се свакако о оном [sc. превјечном и несхватљивом], него о другом изласку, који је према нама објављивање и према достојнима предавање.⁶⁰

Тако је све до 2, 59. На том се мјесту по први пут у спису узима у разматрање (очито већ постојећа) опција да се два предлога и тријадолошки равнозначно функционализују. Ова тенденција доживјеће у наставку нешто шири елаборацију, а поглавито у склопу Паламиног покушаја да понуди исцрпнију анализу става из 33. поглавља *Ризнице* Кирила Александријског, сходно којем је „Дух из суштине Сина и излива се од Оца кроз Сина како би осветио творевину, изли-

⁵⁷ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 58, Συγγράμματα Α' [21988], 130.25–30–131.1–18 | Επε 51 [1981], 292.14–33–294.1–6: „Εἰ δὲ καὶ ἀντὶ τῆς 'διά' τὴν 'ἐκ' πρόθεσιν τιθέντα βούλοιο, μεμψόμεθά σε οὐδαμῶς, μόνον τάληθές καὶ φρονῶν καὶ προστιθείς, ἐκ τοῦ υἱοῦ φανερωθὲν ἡμῖν τὸ πνεῦμα λέγε· ἂν δὲ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπαρξίν λέγῃς δι' υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ υἱοῦ ὑπάρχουσαν, ὡς ἐκτός ὑπάρχοντα τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς ἐκκλησίας ἔξω στήσομεν· ἐπεὶ γὰρ 'καὶ μεμαθήκαμεν πνεῦμα θεῖον συμπαραμαρτοῦν τῷ λόγῳ, δύναμιν ὃν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, ἐκφαντικὴν τοῦ λόγου, μὴ χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐστὶ καὶ τοῦ λόγου, ᾧ παρομαρτεῖ δυναμένη,' ὡς συνακολουθούσης ἀδιαστάτως τε καὶ ἀχρόνως τῇ γεννήσει τῆς ἐκπορεύσεως, πῶς τὴν 'διά' ἐπὶ τῆς ἐκπορεύσεως εἰς τὴν 'ἐκ' μεταλαμβάνοντες οὐχ ἁμαρτήσομεν; Εὐσεβῶς οὖν εἶπουπερ εὐρεθῆι δια τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ εἰς τὴν 'ἐκ', ἀλλ' εἰς τὴν 'σὺν' πρόθεσιν τὴν 'διά' νοήσομεν τε καὶ μεταληψόμεθα, μετὰ τοῦ τῆς θεολογίας ἐπωνύμου Γρηγορίου λέγοντος, 'εἰς ἡμῖν Θεός, ὁ ἀναρχος πατήρ· ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ὁ υἱὸς καὶ τὸ οὐκ ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ σὺν τῇ ἀρχῇ καὶ μετὰ τῆς ἀρχῆς ἐκ τοῦ πατρὸς πνεῦμα ἅγιον'. Διὸ καὶ αὐτὸς ὁ θεῖος Κύριλλος ἐν *Θησαυροῖς* ἐν υἱῷ παρὰ πατρὸς φυσικῶς ὑπάρχειν διὰ πολλῶν τὸ πνεῦμα συμπεραίνει καὶ παρὰ πατρὸς φυσικῶς τε καὶ οὐσιωδῶς διήκειν ἐν υἱῷ τὸ πνεῦμα γράφει, δι' οὗ πάντα χρίων οὗτος ἀγίαζει· ἐκ μὲν οὖν τοῦ πατρὸς ἐν τῷ υἱῷ διήκει αἰδίως, ἐκ δὲ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῖς ἀγιαζόμενοις ἐγγίνεται, ἡνικ' ἂν δέοι.“

⁵⁸ У оквиру свог аргумента о неопходности разликовања икономијске и тријадолошке равни божанског постојања и, посљедично, немогућности једног егзактног аналошког закључивања од икономијске на теолошку Тројицу, Палама допушта да се ова два предлога унутар икономије могу приписати чак и Светом Духу, и то: а) у смислу слања Сина приликом његовог оваплоћења, а које се одвија од стране Оца и Духа, б) у смислу енергијског објављивања, пошто се „Дух“ као енергија даје и пројављује не само од Оца и Сина (или кроз Сина), него и од самог Светог Духа. Упор.: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 11, Συγγράμματα Α' [21988], 87.12–29–88.1–18 | Επε 51 [1981], 202.1–31–204.1–8; Β' 81, Συγγράμματα Α' [21988], 151.6–32 | Επε 51 [1981], 332.29–31–334.1–26.

⁵⁹ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 25, Συγγράμματα Α' [21988], 53.7–12 | Επε 51 [1981], 128.8–13.

⁶⁰ Λόγος ἀποδεικτικός Α' 29, Συγγράμματα Α' [21988], 57.2–5 | Επε 51 [1981], 134.23–26: „Οὐκοῦν εἰ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ πάλιν προέρχεται θεολεγῆται, οὐ κατ' ἐκείνην [sc. κατὰ τὴν προαιώνιον ἐκείνην καὶ ἀπερινόητον ἐκπόρευσίν τε καὶ πρόοδον] πάντως, ἀλλὰ καθ' ἑτέραν πρόοδον, ἣτις ἐστὶν ἡ πρὸς ἡμᾶς φανέρωσις καὶ πρὸς τοὺς ἀγίους μετάδοσις“. Упор.: Β' 75, Συγγράμματα Α' [21988], 146.20–21 | Επε 51 [1981], 324.7–8.

вајући се суштаствено *од одојнице*“ (ἐξ ἄμφοῖν προχεόμενον οὐσιωδῶς)⁶¹. Овај став Кирила Александријског у полемичку игру, као што је било и очекивано, увели су поборници *filioque*, па га је Палама *volens-volens* имао објаснити и, посљедично, протумачити у складу са сопственим теолошким виђењима, која је држао за ортодоксна; исто тако, он је био принуђен да у ходу прихвати одређена терминолошка рјешења од којих је, у датом полемичком контексту, испрва са разлогом зазирао⁶². Да одмах кажем: тумачећи наведено мјесто из *Ризнице*, Григорије Палама, за разлику од главног тока *Аподиктичких слова*, на којем изричито заступа тезу да се за Духа може рећи да је „од“ (ἐκ) Сина једино у смислу предавања благодатне енергије⁶³, у одређеним пасусима јасно пристаје на то да се предлог „ἐκ“ може везати за Сина *чак и на нивоу њиријаголовије*. Тако, рецимо, у оном подужем одјељку о Светом Духу, а који по јасноћи и интонацији поприма једну безмало кредалну форму, Палама износи сљедеће ставове:

Свети Дух, прије вјекова и током вјекова и надаље, као посебно обиљежје особитог начина постојања има искођење од Оца, јединог изворишта божанства, то јест из надбожанске оне суштине по очинској само ипостаси, пошто је надбожански и самосушти(на) и не касни ни по чему у односу на онога из кога долази, прије се не разликује и не дијели уопште, иако је другоипостасан и самоипостасан. Тако, дакле, будући од Оца, нити од њега икада одстоји нити је са Сином [ишта] мање сједињен суштаствено и неудаливо, почивајући на њему и припадајући њему и налазећи се увијек на њему природно: јер, он је ризничар Духа. Није, дакле, уопште необично ако се говори да произлази *и од* (ἐξ) *њега* и из (ἐκ) *природе његове*, али по очинској ипостаси. И кроз (δι') *њега* и од (ἐξ) *њега* природно се даје и шаље и излива и произлази, кроз њега се дајући и објављујући, ако хоћеш [кроз њега] и исходећи према достојнима. Ако, дакле, некада чујеш искођење у тој повезаности, да мислиш на објављивање: јер, искођење од Бога не означава увијек самоипостасно постојање.⁶⁴

⁶¹ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 62, Συγγράμματα Α' [21988], 134.14–16 | Επε 51 [1981], 300.6–8: „[...] καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα λέγει καὶ προχεόμενον ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ τὴν κτίσιν ἀγιάζειν, καὶ ἐξ ἄμφοῖν προχεόμενον οὐσιωδῶς“.

⁶² Не ради се овдје, као што то сугерише Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος...*, 165 – *Тајна Свете Тројице...*, 169, о томе да Палама „иде и дубље“, у смислу да свјесно и вољно настоји дати разрађенија тумачења проблема са којим се ухватио у коштац. Овдје је, напротив, више ријеч о томе да се солунски светитељ у једном тренутку напросто нашао сатјеран у тјеснац: наивши, наиме, на одређена мјеста код светих отаца која нијесу ишла уз главну линију *Аподиктичких слова* – или, прецизније, на мјеста која нијесу сасвим погодовала антифилиоквистичкој полемици *Аподиктичких слова* –, а на која су се „Латини“ позивали, Палама је морао да ревидује своја нешто тврдокорнија становишта и терминолошка ограничења, те да направи својеврсну теолошку синтезу, остајући, ипак, до краја вјеран својим основним тријадолошким принципима. Нека терминолошка одступања при том су се свакако морала направити, али је значењско поље у којем су се она кретала остало недвосмислено исто. На овај, у одговарајућем полемичком контексту свакако компромис, указује убрзо и сам митрополит Амфилохије, говорећи да, „ако свети Григорије и прихвата да Дух извире и из природе Сина, чини то *снисходљиво*“ (*op. cit.*, 166, 170; курзив је додат).

⁶³ Упор.: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 29, Συγγράμματα Α' [21988], 105.7–9 | Επε 51 [1981], 238.29–30.

⁶⁴ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 73, Συγγράμματα Α' [21988], 144.14–31–145.1 | Επε 51 [1981], 318.28–32–320.1–15: „Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πρὸ αἰώνων καὶ ἅπ' αἰῶνας καὶ ἐτι ἰδιαίτατον μὲν ἔχει τῆς ἰδιότητος ὑπάρξεως τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς, τῆς μόνης πηγῆς θεότητος, ἐκπορεύεσθαι, τοῦτέστιν ἐκ τῆς ὑπερθέου ἐκείνης οὐσίας κατ' ὑπόστασιν μόνην τὴν πατρικὴν, ὑπέρθεος ὃν καὶ αὐτοουσία καὶ κατ' αὐτὴν τοῦ προσενεγκότος κατ' οὐδὲν ἀποδεόν, μᾶλλον δὲ μηδαμῶς διαφέρον ἢ διαιρούμενον, ἑτεροῦλόστατον δ' ὄμω καὶ αὐθυπόστατον. Οὕτω δὲ ὃν ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐτ' αὐτοῦ διίσταται ποτε, καὶ τῷ υἱῷ οὐχ ἦττον ἦνται οὐσιωδῶς τε καὶ ἀδιαστάτως, αὐτῷ τε ἐπαναπαύομενον καὶ ἴδιον αὐτοῦ ὑπάρχον καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς διατελοῦν ἀει· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ τοῦ πνεύματος ταμίης. Οὐδὲν οὖν καινόν, εἰ καὶ ἐξ

Дакле: посебно сада апострофирајући полисемичност појма „ἐκπόρευσις“, а на коју је указао већ у 1, 29⁶⁵, Григорије Палама исто оно што је Јован Дамаскин, како каже, „сасвим забранио“ – подсјетимо се, ради се о приписивању предлога „ἐκ“ Сину и у тријадолошкој равни – сада налази као нешто што је сасвим прихватљиво, другим ријечима, као нешто што „није уопште необично“. Исто оно за шта је у 2, 58 – дакле, за казивање „да битије Светог Духа произлази од Сина“ – обећавао „стављање изван Цркве“, Палама већ у наредном кораку – рецимо, у 2, 65 –, само „уколико се то хоће“, сасвим одобрава, заступајући на трагу Кирила Александријског став да Свети Дух извире и произлази „и од Сина“ – „ако хоћете и ἰο εἰς αἰὼν διΐου“ (ἔστω δὴ, εἰ βούλεσθε, καὶ κατὰ τὴν αἰδίων ὑπαρξιν)⁶⁶.

Па ипак, оно што је овдје од пресудног значаја, није тек ширење амплитуде примјене предлога „ἐκ“ као такво, него сам поступак на који је Палама то ширење извршио. Тај је поступак, наравно, подразумијевао круцијалне ограде, прецизније, битно семантичко редуцирање предлога о којем је ријеч, а које ће сада ићи у потпуно другачијем правцу од оног првобитног, то јест у правцу једног *εἰσημιολοшкој* *неуитрализовања*. Другим ријечима, могућност дозначивања поменутог предлога *и Сину* на нивоу тријадологије Палама је у истом кораку јасно условио опаском да предлог „од“ овдје може да значи само да се извирења Духа од Сина одвија „из *ἰρριοге* Сина“, која је иста као и природа Оца, а не нипошто и из саме *ἰἰοσιἰаси* Сина⁶⁷. Тако, тумачећи став Кирила Александријског, Палама на неколико мјеста наглашава да се Кирилово „ἐκ“ увијек има односити на раван природе, било да се њиме сугерише: а) енергијско излажење Духа од Сина⁶⁸, б) суштаствено излажење Духа од Оца и Сина у смислу његовог суштаственог присуства у икономијској равни, упркос чињеници да ми не учествујемо у суштини или ипостаси, већ само у енергији⁶⁹, или пак в) једно-

αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς φύσεως αὐτοῦ προϊέναι λέγεται, καθ' ὑπόστασιν μόντοι τὴν πατρικὴν· καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς καὶ διδοται καὶ πέμπεται καὶ προέρχεται καὶ προέρχεται, δι' αὐτοῦ διδομένον τε καὶ φανερούμενον, εἰ δὲ βούλει καὶ ἐκπορευόμενον πρὸς οὓς ἄξιον. Καὶ ἐκπόρευσιν γὰρ εἶπουπερ ἄν ἐν τοῖς τοιούτοις ἀκροάσῃ, τὴν φανέρωσιν νοεῖ· οὐ γὰρ αἰεὶ τὸ ἐκπορευέσθαι παρὰ θεοῦ ὑπαρξίως ἐστὶ σημαντικὸν αὐθλοστάτου [...].“ – Међутим, говорећи овдје да Дух произлази „и од Сина“, Палама прилично брижљиво употребљава глагол „προϊέναι“, а не „ἐκπορευέσθαι“; у томе он прати Кирила Александријског, који користи фразу „[...] πρὸς οὓς καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ [...]“ (упор.: PG 75, 585A), као и Максима Исповједника; упор. у општим обрисима: G. C. Berthold, „Maximus the Confessor and the *Filioque*“, *Studia Patristica* XVIII, 1 (1989), 113–117: 115; српски превод: Ц. К. Бертолд, „Максим Исповједник и западна теологија. 1. Максим Исповједник и *filioque*“, превео М. Кнежевић, у: М. Кнежевић, Б. Шијаковић, *прир., Αρχὴ καὶ Τέλος. Ἀσπекτιἰ φιλosophικε и θεολογικε мисли Максима ἰсповједника | Aspects of Philosophical and Theological Thought of Maximus the Confessor* [= *Luča XXI–XXII* (2004–2005)], Никшић 2006, 560–564: 560–562: 562. Види нешто детаљније: A. Edward Siecienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010, 49, 74–86.

⁶⁵ Упор. такође: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 78–79, Συγγράμματα Α' [21988], 148–150 | Еле 51 [1981], 328–330.

⁶⁶ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 65, Συγγράμματα Α' [21988], 137.5 | Еле 51 [1981], 304.31–306.1.

⁶⁷ Упор.: J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, translated by G. Lawrence, [London: The Faith Press 1964, Wing Road, Bedfordshire: The Faith Press 21974] Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press 21998, 230–231. Међутим, уколико Паламино тумачење патристичких одјељака који говоре о излажењу Духа „из природе“ Сина сведемо, заједно са Мајендорфом, искључиво на вјечно „енергијско“ произлажење Духа, учинићемо, тако ми се барем сада доима, његову важну апозицију „καθ' ὑπόστασιν μόντοι τὴν πατρικὴν“ безмало редундантном.

⁶⁸ Види: Λόγος ἀποδεικτικός Β' 65, Συγγράμματα Α' [21988], 136.19–30–137.1–3 | Еле 51 [1981], 304.14–29; Β' 69, Συγγράμματα Α' [21988], 140.17–20–141.1–24 | Еле 51 [1981], 312.10–31–314.1–9; Β' 79, Συγγράμματα Α' [21988], 149.22–28 | Еле 51 [1981], 330.14–20.

⁶⁹ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 64, Συγγράμματα Α' [21988], 135.24–28 | Еле 51 [1981], 302.15–19.

суштност Духа са Сином и уопште једносустност трију личности Свете Тројице⁷⁰. Палама је, отуда, на одређеним мјестима сасвим категоричан: „кад год“, истиче он, „овај богомислећи Кирило каже да је Дух из суштине Сина, он показује да је Син једносустан, а не узрок, Духу“⁷¹. Изражење Духа „од“ Сина није скопчано са Синовом ипостаси, него се односи искључиво на раван природе. Отуда,

[...] могло би се доброно рећи да Дух не произлази из ипостаси Сина, већ из Оца природно и из суштине Сина, због једносустности Сина са Оцем, те да је, пошто се тиме показује једносустност божанског Духа са Оцем и Сином, а не различитост постојања Духа од Оца, усљед једносустности исто рећи да је Дух и из суштине Сина и да је Дух исте суштине са Сином.⁷²

Духово „од Сина“ јесте, отуда, равнозначно са „из *ύριροφe* Сина“ и са „једносустан са Сином“, будући да не импликује никакво узрочно произлажење Духа из *ιψοστασι* Сина. Овакво једно тумачење додатно је подупрто Паламиним опетованим наглашавањем да се извирање Духа „из природе Сина“, чак „и по вјечном битију“, безусловно одиграва „само по очинској ипостаси“ (καθ' ύπόστασιν μόνην τήν πατρικήν)⁷³, чиме се *a priori* суспендује свако експлицитно или имплицитно увођење вишеузрочности унутар божанског бића или пак њено диференцирање на „посредну“ и „непосредну“.

Према томе, када се у равни тријадологије каже да је Свети Дух „од Сина“, онда предлог „έκ“ има искључиво ону функцију коју је Палама претходно додијелио предлогу „διά“, одузевши му узгред сваку етиолошку конотацију: функцију указивања да Дух долази из природе Сина, на којем природно почива,⁷⁴ и показивања да он посједује једну суштину и једну и исту енергију са њим и са Оцем⁷⁵. Штавише, Палама сада сасвим експлицитно каже да у овом смислу предлози „έκ“ и „διά“ и на нивоу тријадологије могу имати исто значење:

Неопходно је, дакле, да сматрамо како, онда када се ништа не разликује то да кажемо од (έκ) Оца кроз (διά) Сина и од (έκ) Оца и од (έκ) Сина, гдје су, на тај начин, у

⁷⁰ Овдје се не упуштам у исцрпнију анализу Паламиног тумачења Кириловог става по којем Свети Дух произлази „из обојице“. Тим проблемом позабавићу се детаљније у огледу са радним насловом: „Εξ άμοφοίν. Кирило Александријски и полемика око *filioque* Григорија Паламе“.

⁷¹ Λόγος άποδεικτικός Β' 64, Συγγράμματα Α' [21988], 136.11–13 | Επε 51 [1981], 304.6–8: „Και όσακис ό θεόφρων ούτος Κύριλλος έκ τής ούσίας του υίου τό πνεύμα λέγει, τό όμοούσιον παρίστησιν, άλλ' ούκ αίτιον είναι τον υιον του πνεύματος“. Види такође: Λόγος άποδεικτικός Β' 76, Συγγράμματα Α' [21988], 147.24–29 | Επε 51 [1981], 326.10–15.

⁷² Λόγος άποδεικτικός Β' 67, Συγγράμματα Α' [21988], 139.5–11 | Επε 51 [1981], 308.32–33–310.1–7: „Τοιγαρούν ευ άν έχοι λέγειν ούκ έκ τής ύποστάσεως του υίου, άλλ' έξ αυτού φυσικώς κάκ τής ούσίας του υίου τό πνεύμα, διά τό του υίου προς τον πατέρα όμοούσιον, και τής του θείου πνεύματος προς τον πατέρα και τον υιον όμοουσιότητος έντεύθεν δεκνυμένης, άλλ' ούχι τής διαφόρου έκ του πατρός ύπάρξεως του πνεύματος, ίσον δε ёστιν ειπειν και έκ τής ούσίας του υίου τό πνεύμα διά τήν όμοουσιότητα, και ότι τής αυτής ёστιν ούσίας τψ υιψ τό πνεύμα“.

⁷³ Λόγος άποδεικτικός Α' 6, Συγγράμματα Α' [21988], 33.25–26–34.1–2 | Επε 51 [1981], 88.17–18, 21–22; Β' 65, Συγγράμματα Α' [21988], 137.6–7 | Επε 51 [1981], 306.2; Β' 73, Συγγράμματα Α' [21988], 144.17, 26 | Επε 51 [1981], 318.31–32, 320.9; Β' 74, Συγγράμματα Α' [21988], 146.6 | Επε 51 [1981], 322.23–24; упор.: Β' 76, Συγγράμματα Α' [21988], 147.24 | Επε 51 [1981], 326.9–10.

⁷⁴ Λόγος άποδεικτικός Β' 74, Συγγράμματα Α' [21988], 146.2–6 | Επε 51 [1981], 322.19–24.

⁷⁵ Види: Λόγος άποδεικτικός Β' 65, Συγγράμματα Α' [21988], 137.7–11 | Επε 51 [1981], 306.2–7: „Διό οудεις οудεποτε των άπ' αιώνος ευσεβών θεολόγων έκ τής ύποστάσεως είναι του υίου τό πνεύμα ειπεν, άλλ' έκ τής του πατρός ύποστάσεως: έκ δε τής φύσεως του υίου και φυσικώς είναι έξ αυτού ειπερ τις φαίη, άλλ' ώς μιās και τής αυτής φύσεως ούσης του πατρός και του υίου“. Види исто: Λόγος άποδεικτικός Β' 74, Συγγράμματα Α' [21988], 146.2–6 | Επε 51 [1981], 322.19–24. Упор.: Α. Ράντοβιτς, *Τό μυστήριον τής Αγίας Τριάδος...*, 165–166. – *Ταјна Свеите Тројице...*, 169–170.

вези са [светотројичном] теологијом међусобно равнoзначни [предлози] „од“ (ἐκ) и „кроз“ (διὰ), они [= ти предлози] не очитују подјелу нити разлику у Светој Тројици, већ јединство и истост у погледу природних својстава, што показује да су једне и исте енергије и воље Отац и Син и Свети Дух.⁷⁶

Предлог „кроз“ (διὰ), који „показује јединство и непромјенљивост“ (τὴν ἕνωσιν καὶ τὸ ἀπαράλλακτον)⁷⁷ у погледу *ὑπ*риродних својстава, може бити равнoзначан предлогу „од“ (ἐκ) и у домену тријадологије само и једино ако се предлог „од“ отргне од свог првобитног тријадолошког значења, то јест ако се отргне од ипостасне узрочности и етиолошки неутрализује, те се на тај начин и он доведе на раван саме *ὑπ*рiроде. Тако ће и он, као и предлог „кроз“, означавати у овом контексту *једносушii*ности; само и једино се у овом смислу, дакле, када се одвоји од личности и повеже са природом, он може приписати и Сину унутар тријадолошког миљеа. Другим ријечима, Палама овдје врши једно значењско помјерање двају предлога, које иде у супротном правцу од оног што су га правили „Латини“: наиме, умјесто да предлог „διὰ“ значењски приближи каузалном „ἐκ“ и тако га концептуализује у смислу означавања *узрочности* – чиме би ова два предлога, заправо, имала функцију „показивања разлике божанских ипостаси и различитост Духа по ипостаси од других двију ипостаси и од сваке од њих посебно“⁷⁸ – Григорије Палама, онда када предлоге о којима је ријеч употребљава равнoзначно, а с обзиром на Сина и Светог Духа, семантику и једног и другог усмјерава ка означавању *једносушii*ности, односно заједничкости и јединства природних својстава у Светој Тројици. При том, као што сам рекао на почетку, предлог „ἐκ“ очувава ексклузивитет означавања ипостасне узрочности која је резервисана само за Оца, што је једно од значења које предлог „διὰ“ никада не може досећи: његово семантичко поље повезано је увијек са означавањем једносушности трију личности Свете Тројице и, посљедично, са њиховим посједовањем једне и заједничке им божанске *енергије*.

4. Уколико, сада, у виду једног закључка погледамо значењски комплекс двају предлога узетих у разматрање, можемо констатовати да Григорије Палама ни овим поводом не пројављује завидан степен досљедности и дисциплине када је о прецизној употреби појмова и самој аргументацији ријеч. Тако по њему: а) предлог „ἐκ“, у домену тријадологије, означава узрочност и бива везиван за Оца и *само за Оца*, а никако за Сина, б) предлог „ἐκ“ у домену тријадологије ипак може бити везан *и за Сина*, односећи се, при том, не на узрочност, него на једносушност, то јест на *ὑп*рiроду Сина, в) предлог „διὰ“ стриктно је усмјерен на енергијско икономијско пројављивање Духа и у домену тријадологије *не може* се рећи да Дух исходи кроз Сина, г) предлог „διὰ“ примјенљив је и у домену тријадологије, па се тако и у том контексту *може* рећи да је Дух кроз Сина, у смислу указивања његовог „почивања“ на Сину и, посљедично,

⁷⁶ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 59, Συγγράμματα Α' [²1988], 131.19–26 | Ете 51 [1981], 294.7–15: „Καὶ τοῦτο δὲ σκοπεῖν τῶν ἀναγκασιότατων, ὡς ὅταν μὴδὲν διαφέρει φάναι ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπὶ τῆς θεολογίας ἰσοδυναμῶσιν ἀλλήλαις ἢ ἐκ' καὶ ἢ διὰ, οὐ τὴν διαίρεσιν οὐδὲ τὴν διαφορὰν παριστῶσι τῆς ἀγίας τριάδος, ἀλλὰ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἀπαράλλαξιν, ἥτις ἐστὶ κατὰ τὰ φυσικὰ ἰδιώματα, δεικνῦσα μίαν καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας καὶ θελήσεως εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“. Упор. одмах затим: Β' 60, Συγγράμματα Α' [²1988], 132.9–13 | Ете 51 [1981], 294.28–32.

⁷⁷ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 59, Συγγράμματα Α' [²1988], 132.2–3 | Ете 51 [1981], 294.22–23.

⁷⁸ Λόγος ἀποδεικτικός Β' 59, Συγγράμματα Α' [²1988], 131.27–30 | Ете 51 [1981], 294.16–19.

њихове једносустности и посједовања заједничке енергије. Отуда: а) предлози „ἐκ“ и „διά“ имају се на нивоу тријадологије стриктно *дисџинџивираџи*, јер један указује на узрочност, а други не, б) предлози „ἐκ“ и „διά“ могу се и на нивоу тријадологије *џоисџовјеџиџи*, под условом да је њихово значење лишено етиолошког садржаја и да указује на једносустност и постојање заједничке енергије трију личности Свете Тројице.

Па ипак, оно што је овдје од пресудног значаја јесте чињеница да ова недоследна употреба појмова, коју је кроз читање списка на махове прилично тешко испратити, ипак има, хоће ли се добронамјерно читати текст, своју семантичку консеквентност. Заједнички именуатељ те семантичке консеквентности могао би се одредити преко појмова *јединоузрочности* и *једносушности*. Наиме, на нивоу указивања *једносушности*, како на тријадолошком, тако и на икономијском плану енергијског пројављивања, „ἐκ“ и „διά“ међусобно су замјенљиви појмови, па се, отуда, и један и други могу приписати Сину; с друге стране, на нивоу *јединоузрочности*, они нипошто немају однос семантичког реципроцитета, усљед чињенице да се на нивоу *џџосџасне* узрочности „ἐκ“ никада не може приписати *и Сину*. Отуда, предлог „ἐκ“ код Григорија Паламе на тријадолошком плану увијек има један „вишак“ значења у односу на предлог „διά“⁷⁹. У основи узето, све се, као и на многим мјестима у Паламиним списима, равна према томе да ли се хоће указати на божанска „јединства“ (ἐνώσεις) или пак на божанска „разликовања“ (διακρίσεις): као што смо напријед видјели, предлози „од“ (ἐκ) и „кроз“ (διά) могу и у вези са тријадологијом бити међусобно равнозначни, али само под условом да „не представљају подјелу нити разлику у Светој Тројици, већ јединство и истост у погледу природних својстава“. Паламина тријадологија је, упркос спорадичним појмовним одступањима и понекад сасвим несрећним терминолошким рјешењима⁸⁰, јасно фиксирана: њен главни стожер свакако је теза да постоји само један узрок у Богу – ипостас Оца – те да је управо тај узрок највећи гарант личносног интегритета, једносустности и онтолошког јединства трију личности Свете Тројице⁸¹.

⁷⁹ Како с правом истиче Σ. Παυκάζουλου, *Κοινωνία θεώσεως...*, Ἀθήνα 2001, 178, „предлог ‘кроз’ не може да поприми, као што није попримао никада код грчких отаца, узрочно значење за битије Духа“.

⁸⁰ Један од примјера свакако је Паламина употреба израза као што су „надређено божанство“ (ὑπερκεῖμένη θεότης) и „подређено божанство“ (ὑφεμένη θεότης). За новоплатоновску позадину ових израза, види: J. A. Demetracopoulos, „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium“, у: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, edited by M. Hinterberger, Ch. Schabel, Bibliotheca № 11, Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters 2011, 263–372: 277–278. Тешко је, међутим, прихватити да се на основу овога Палама може подвести под рубрику „метафизичког платонизма“ (278); другим ријечима, *џерминолошка* подударност не мора нужно да означава и *садржинску* подударност, упркос ауторовим најбољим намјерама и великом труду да покаже управо супротно. На „неспојивост платонизма са паламизмом“ указује G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, 278–279 = Г. Каприев, *Византијската философија...*, 352–354.

⁸¹ Не ради се, дакле, само о томе, као што то сутерише J. Webster, „The Identity of the Holy Spirit: A Problem in Trinitarian Theology“, *Themelios* 9, 1 (1983), 4–7, да „богослови Истока наглашавају искођење само од Оца да би очували снажнијом концепцију о тријединству Божијем“, те да учење о искођењу Духа од Оца и од Сина „нарушава темељну *мношџивености* Божијег бића“, већ и о томе да увођење вишеузрочности – и ту је Палама посебно изричит – нарушава управо онтолошко *јединство* трију божанских личности. За ово, и уопште за проблем монархије или узрочности у Паламином теолошком опусу, упућујем на свој прилог који ће се, у склопу опсежног зборника који припремам о Григорију Палами, појавити до краја године: М. Кнежевић, „Појам

Тако се, и тиме ћу коначно закључити овај случај, и у овом „доказном поступку“ очитује да се (не)досљедност у употреби појмова или, рецимо, у аргументацији којом се подупире нека теза, не смије мијешати – нити пак једино узимати у обзир – са досљедношћу везано за саму приврженост тој тези која се (на један несрећан и неувјерљив, како испада, начин) доказује⁸². Онај други, интендирани план ауторов, а који, опет, једино на основу самог текста можемо реконструисати, једнако је важан приликом тумачења његовог идејног становишта и никако не смије бити запретен сувом синтаксом и беспошtedним указивањем на аргументативну деконцентрисаност. Имамо ли то на уму – другим ријечима, будемо ли пратили консеквентност и на значењском плану – лакше ћемо, премда увијек тешка срца, у овом и у другим случајевима моћи прећи преко честих, а покадшто чак и недобронамјерних⁸³ Паламиних логичких недосљедности у аргументацији, којима његов опсежни и свакако инспиративни литерарни корпус, нажалост, обилује.

Mikonja Knežević

“Ἐκ” and “διὰ” in *Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit* of Gregory Palamas

Abstract

The paper aims to investigate in a systematic and exhaustive way the use of prepositions “Ἐκ” and “διὰ” in the antilatin polemics over *filioque* of Gregory Palamas, as it is exposed in his *Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit*. The use of two prepositions in this work of Palamas is not really consistent: sometimes Palamas explicitly distinguishes these prepositions, sometimes sees them as of the

монархије (μοναρχία) у списима Григорија Паламе“, у: М. Кнежевић, Б. Шијаковић, прир., *Ὀυσία, υπόστασις, ἐνέργεια. Ἀσῆκῆτιи мисли Григорија Паламе (1296–1357) | Aspects of Thought of Gregory Palamas (1296–1357)*, Београд: Институт за теолошка истраживања | Belgrade: The Institute for Theological Research 2012.

⁸² За примјере аргументативне некохерентности у паламитском корпусу види: Г. Α. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα: Παρουσία 1997. (види посебно 58–63). Међутим, оно што Димитракопулос, упркос изузетно корисном показивању одређених Паламиних логичких пропуста, ипак, превиђа, јесте управо Паламина *семантичка* досљедност на једном стриктно *ἰεολοш*ком плану.

⁸³ Доказивање ове недобронамјерности, која, уосталом, није нетипична ни за неке друге свете оце, захтијевало би једну посебну студију. Искључиво у смислу наговјештаја, напомињем тек примјер кратког Паламиног списка са називом *Ἐκθεσις τῆς τῶν Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθῶς* (са. 1344), у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β'. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μатσοῦκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1966, ²1994, 579–586 = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἄπαντα τὰ ἔργα*. 3. *Πραγματεῖαι δογματικαὶ καὶ ὁμολογιακαὶ*. Εἰσαγωγή, Κείμενον-Μετάφρασις-Σχόλια ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητής Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, “Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 61, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1983, 516–529, а у којем Палама пописује чак 40 (словима: четрдесет) јереси у које су његови идеолошки опоненти упали. Тешко је повјеровати да неко коме је и у најмањем степену стало до било какве афирмативне везе са хришћанством – а Варлаам Калабријском и Григорију Акиндину је то свакако било – може себи наговарити биједу од 40 јереси на врат; намеће се чак и таква једна помисао да човјек, све и да намјерно хоће да у своје учење, са ма каквом хришћанском садржином, угради толики број јереси, тешко да би му такво једно подужеће пошло за руком.

same meaning, and this applies both to the trinitarian as well as to the economic context. However, the constant is the strong insistence of Palamas that the existential procession of the Holy Spirit takes place only “from” (ἐκ) the hypostasis of Father, so that in this sense the preposition “ἐκ” can in no way be applied and to the Son. Even when he on the triadological level, too, accepts the thesis that the Spirit comes forth and “from” (ἐκ) the Son, meaning “from the nature of the Son”, he always underlines that this coming forth takes place “according to the hypostasis of the Father only” (καθ’ ὑπόστασιν μόνην τὴν πατρικήν). The monarchy of the Father, then, shows itself again as the corner stone of the trinitarian considerations of Gregory Palamas.

Key words: “ἐκ”, “διὰ”, triadology, economy, Father, Son, Holy Spirit, procession, monarchy, consubstantiality, energy, Gregory Palamas.

Vanja Ković, Gert Westermann, Kim Plunkett

Department of Psychology, University of Novi Sad, Serbia

Computational Modelling of Inflectional Morphology: A Case of German Noun Plurals

Abstract: The aim of the connectionist study was to test the ability of the network to inflect German nouns to their plural endings simulating three different experimental conditions (learning by rules, learning by examples and learning by both rules and examples). The results of these simulations indicated that the network was highly proficient at learning to inflect singular representations of the nouns to their plural endings. All three connectionist models showed a highly proficient performance. Analogue to human data, the model which simulated learning by rules showed the best performance and the rule with plural ending -n was the easiest one to be learned. Unlike humans, when learning by rules model produced zero error. These results suggest that adding examples to the rules weakens the learning ratio. However, the error patterns suggested that different learning strategies were employed across the three conditions.

Key words: German noun plurals, single-route account, dual-route account, neural networks, connectionist modelling.

This work attempted to test conflicting predictions in the debate between single (Rumelhart and McClelland, 1986; Plunkett and Marchman, 1991; MacWhinney and Leinbach, 1989; Plunkett and Juola, 1999; Westermann, 1998; Hahn and Nakisa, 2000; Penke and Krause, 2002) and dual-route theories (Marcus, 1992; Pinker and Prince 1988; Marcus, Brinkmann, Clahsen, Wiese and Pinker, 1995) about inflection morphology from the artificial neural network modelling perspective.

The long-lasting debate about the inflectional morphology and connectionist approach to language, although highly controversial, is still in focus of cognitive psychology and psycholinguistics. It can be noted that connectionist models in this area serve as an excellent research tool for raising exactness and rigorously empirical testing of theories and importantly offering us the possibility for closer insight in learning processes. Even though connectionist models have already had an important influence in highlighting obscurities in psychology of the language questions about status of the mental rule in language learning and role of the explicit learning during the acquisition of inflectional morphology are still rather vague.

While dual-mechanism researchers suggest that we are capturing a real mental rule during the learning process, connectionist models suggest that associative patterns are capable of producing rule-like behaviour without explicit rule, even in exceptional cases such as German noun plurals.

In the present study we describe how three different models were built in order to train the network to inflect German nouns to their plural forms and to test the ability of the network to produce the appropriate output for the given input representa-

tion. Unlike many other connectionist models of inflectional morphology these simulations were not attempting to model the developmental profile of acquisition but rather the “adult” state and the primary issues being investigated here were: which of the three conditions would improve the network performance the most, which of the five rules are learnt most easily, what sorts of errors are made in the testing phase and finally, how do the results of testing the “adult” network compare with the data of human adults described earlier?

The first two of the three models was trained to simulate an experimental condition in which learning was based on examples (E-model), the second model was trained to simulate learning by rules (R-model) and the third model was trained to simulate learning by both rules and examples (ER-model). The E-model was trained on 60 nouns derived from a set of 5 rules for obtaining noun plurals in German (see Table 1). The R-model was trained to “lean” the set of 5 rules expicitely and the ER-model was presented with both rules and examples.

Certain assumptions were made in these five models: first of all, that in the E-condition (described in detail in Kovic et al., 2008) participants were mapping orthographical representations of the singular nouns to their plural endings (E-model), then that the participants from the R-condition were mapping the left-hand side of the rules (characteristics of the singular form) to their plural endings (R-model) and finally, that the participants from the ER-condition were mapping left-hand sides of the rules (characteristics of singular forms) and orthographical representation of the singular forms to their plural endings (ER-model).

Table 1. The list of the five rules for obtaining noun plurals in German

RULE	GENDER	SINGULAR	LENGTH	PLURAL	EXAMPLE
1	Masculine (der)	-	monosyllabic	ending -e	der Film – Filme
2	Feminine (die)	ending -e	bi-syllabic	ending -n	die Schule – Schulen
3	Neuter (das)	-	monosyllabic	ending -er	das Kind – Kinder
4	M, N (der, das)	endings -el, -en, -er	bi-syllabic	no change -∅	der Kellner – Kellner
5	M, F, N (der, die, das)	-	-	-s	das Auto – Autos

Figure 1. E-model – simulation of the E-condition

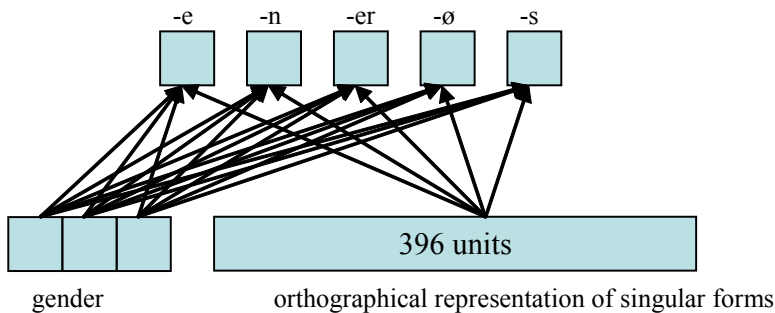


Figure 2. R-model – simulation of the R-condition

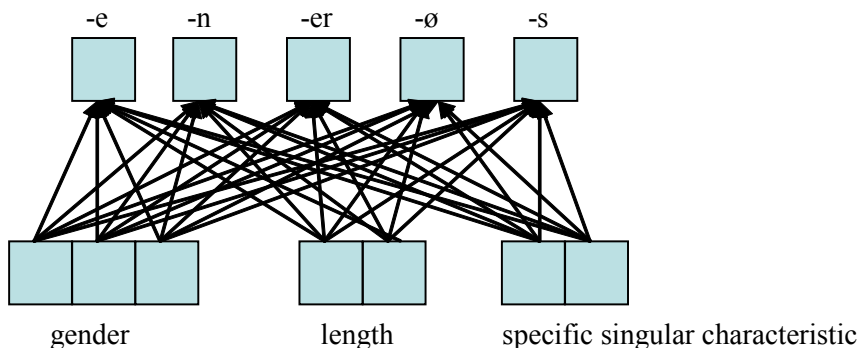
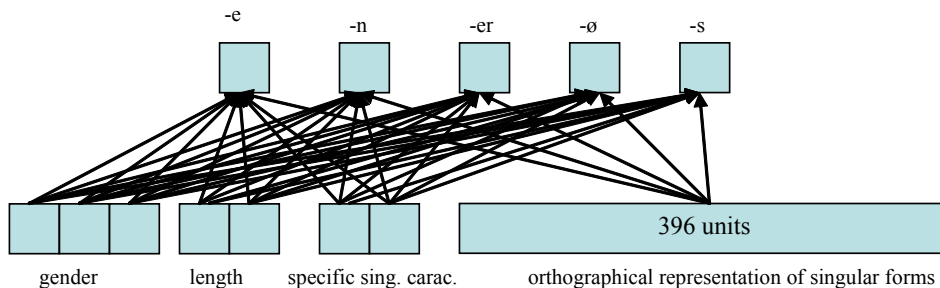


Figure 3. ER-model – simulation of the ER-condition



All of the three models were single-layer (two layers of nodes, one layer of connections), feedforward artificial neural networks. The E-model had 399 input units and 5 output units (Figure 1), the R-model had 7 input units and 5 output units (Figure 2) and the ER-model had 403 input units and 5 output units (Figure 3). All units were fully connected: in other words, all units in the input layer were connected to all units in output layer. There were no connections within each layer.

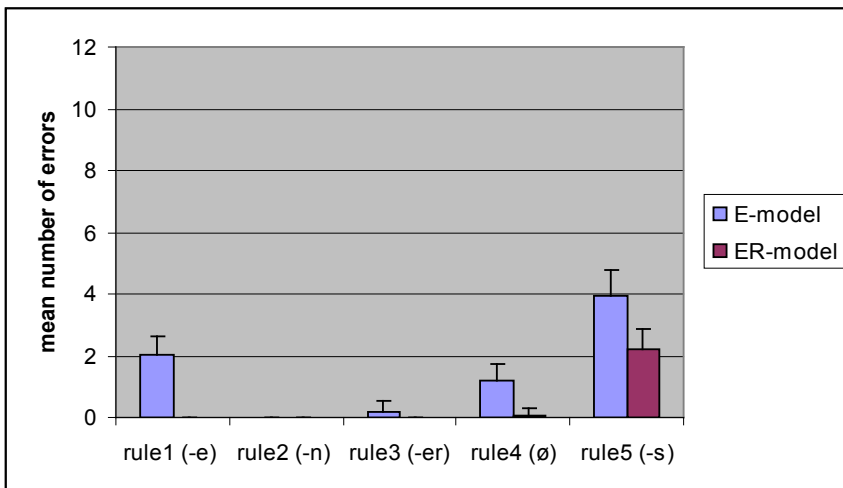
The training corpus included the same five rules and 90 examples presented in Kovic et. al. (2008). However, as only three words from the whole corpus were multi-syllabic (*der Zigarillo*, *das EKG* and *der LKW*) they were subsequently excluded from the training corpus to prevent producing unnecessarily complicated templates, so that the final training corpus included 87 nouns. Analogue to the behavioural study 57 of the 87 examples were used in the training phase and 57 examples were used in the testing phase. In other words 29 of the 57 examples in the testing phase were considered as familiar nouns and another 28 as novel nouns.

The training corpus was then translated into a numerical representation. The orthographical representations of the singular and plural forms were produced in the two stages. Firstly, 22 letters were converted to orthogonal binary vectors (e. g. *a* = 10000000000000000000) and then each of the singular forms were aligned into right-justified input templates (CCCCVVCCC/CCCCVVCCC, where C stands for consonant and V for vowel space holders) to allow the model to associate a set of patterns, i.e. to provide partial overlapping between similar patterns. Thus, the ex-

ample for the noun “echo” coded in this way would be #####e####/ch##o####. Resultant sequences were thus 18×22 bits in length for singular orthographic representations.

The five plural endings were converted to orthogonal binary vectors, so that for example output representation for the first, -e ending was 10000. The rules from the R-condition were converted into numerical representations considering the left-hand side of the rule, that is to say gender (bits 1–3: masculine – 100, feminine – 010, neuter – 001), noun length (bits 4–5: monosyllabic – 10, by-syllabic – 01, polysyllabic – 00) and specific singular characteristics (bits 6–7: ending in -e – 10, ending in -el, -en, -er – 01, no specific characteristic – 00).

The system was trained using a mass (rather than incremental) training set. In other words, all stimuli were presented every epoch. The network used a supervised learning mechanism, with learning taking place by backpropagation of error (Rumelhart et al., 1986). The cross-entropy as alternative to square error of backpropagation was used in all three models (as output node activation in these three models could be understood as representing the probability of each of the five endings to be true). Input patterns were presented to the network in random order (with replacements). Training sweeps were set to 1000; learning rate (η) was set to 0.1 and momentum (α) to 0 in each of the five models. After each epoch of training each model was tested (for 20 times – analogue to number of participants in the behavioural study) in order to see how much of the corpus had been learned.



Results

Results for all simulations showed that the network was highly proficient at learning to inflect German singular representation of nouns to their plural forms. The R-model, which was trained to simulate the R-condition (learning by rules only), i. e. where it was assumed that participants were mapping the left-hand side of the rules (characteristics of the singular forms) to their plural endings, showed perfect performance. As input-output mappings were linearly separable a set of weights with this single layer network produced zero error. The other two models were also capable of

mapping input to output representations without having hidden units but unlike the R-model model these models were producing errors.

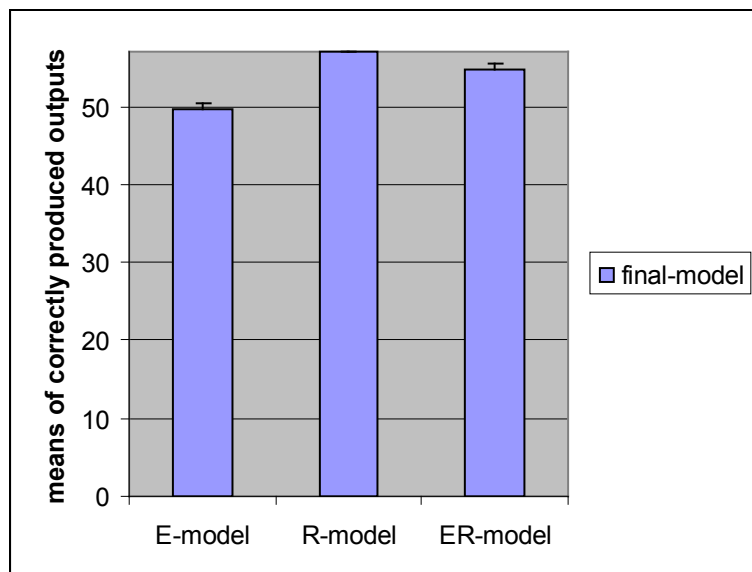
Performance

Final Test

A one-way analysis of variance was carried out to examine the differences between the three models in learning performance. The means of correctly produced outputs can be seen in Graph 1.

A significant difference between the three models was found in the total number of correctly produced plural endings in the final test ($F(2,57) = 665.35, p < 0.01$).

Graph 1. Means and standard deviations of correctly produced outputs across the three models

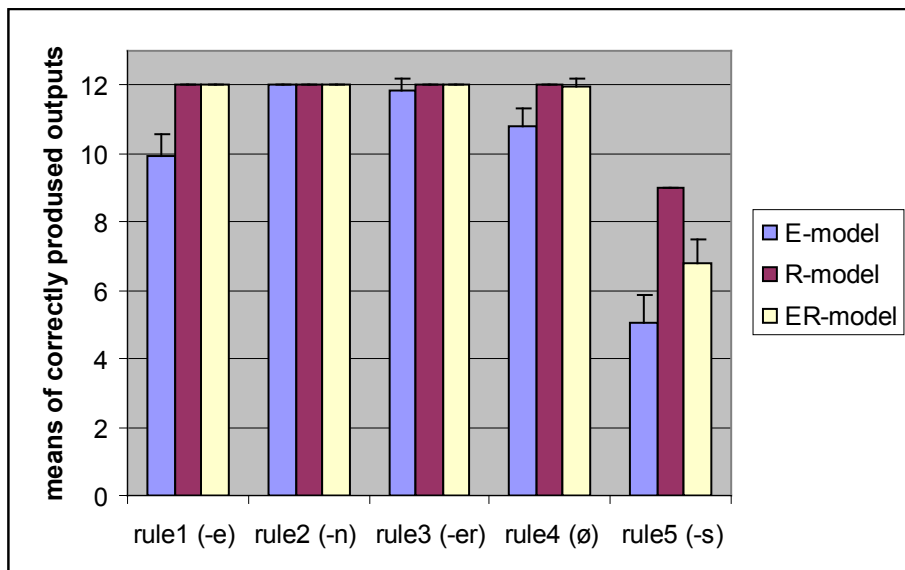


The specific comparisons between the three models were done using the post-hoc Scheffe test. The R-model outperformed the other two models (E-model and ER-model) significantly and produced zero error ($p < 0.01$). The E-model showed significantly worse performance compared to the ER-model ($p < 0.01$).

Rules

Considering the rules separately, significant differences across the three models were found in the total number of correct plurals produced for rule one ($F(2,57) = 229.77, p < 0.01$), in the total number of correct plurals produced for rule four ($F(2,57) = 85.42, p < 0.01$) and in the total number of correct plurals produced for rule five ($F(2,57) = 201.62, p < 0.01$).

Figure 2. Means and standard deviations of correctly produced outputs (out of 12 for rules one, two, three and for and out of nine for rule five)



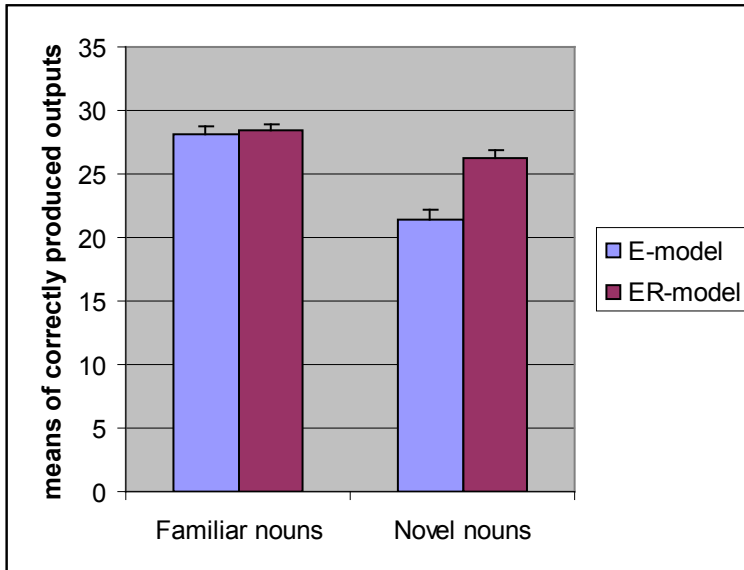
The post-hoc Scheffe test showed that the R-model outperformed both the E-model and the ER-model in the number of correctly produced answers for rule one (with plural ending -e) significantly ($p < 0.01$). A similar pattern was found for rule four (with no change in plural) where the E-model performed significantly worse compare to both R-model and ER-model ($p < 0.01$). There was no significant difference between R- and ER models in producing correct plurals for rule one (with plural ending -e) and rule four (no change in plural). Significant differences were found across the three models considering the rule five (with plural ending -s) ($p < 0.01$). The highest number of correct plurals for rule five was produced in the R-model, then in the ER-model and the least number of correct plural endings were produced in the E-model. There were no differences across the models in the number of correctly produced endings for the second rule (with the plural ending -n) as all three models produced zero error (see Figure 2).

Familiar and Novel Nouns

In order to explore the differences in the number of correctly produced plural endings between E-model and ER-model for the familiar and novel nouns the independent samples t-test was carried out. The second model was excluded from this analysis as it was not trained on orthographical representations of the nouns, but on their singular characteristics.

Means for correctly produced endings for the novel and familiar nouns in the E-model and the ER-model are shown in the Figure 3.

Figure 3. Means and standard deviations of correctly produced endings for the novel and familiar nouns in the E-model and ER-model



Considering the means of correctly produced plural endings for familiar and novel nouns it could be noted that both E-model and ER-model produced approximately the same number of correct plural endings for familiar nouns, whereas the ER-model produced more correct plural endings for the novel nouns compared to the E-model.

Independent sample t-test showed that the difference between the two models in the number of correctly produced novel nouns was significant ($t(38) = 21.65, p < 0.01$).

Error Patterns

The second part of the data analysis in the connectionist study was focused on errors produced across the different models. From obvious reasons the R-model was excluded from this analysis (as it produced zero error).

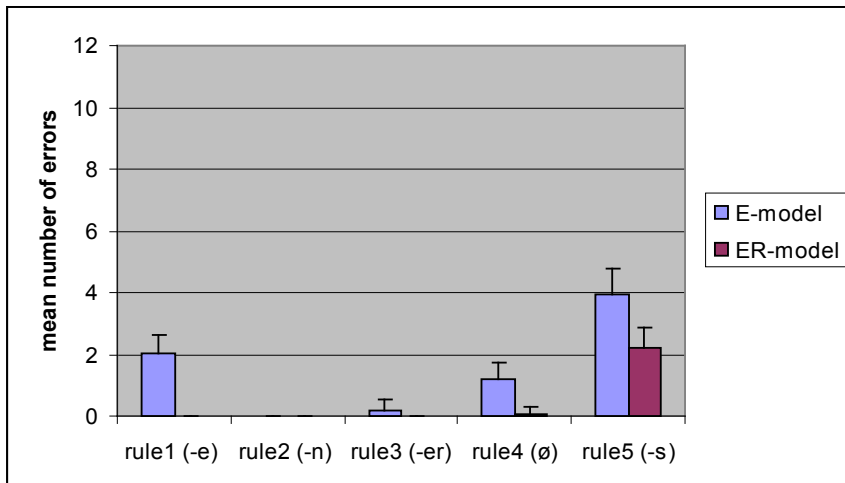
As Table 2 shows the easiest rule to learn across the models was rule two (plural ending -n) with zero errors. The second easiest rule to learn was rule three (plural ending -er) where the E-model produced just few errors, and the ER-model produced no errors. More errors were produced for rule one (plural ending -e) and for rule four (no change in plural) in the E-model, whereas the most numbers of errors were produced for the rule five (plural ending -s) in both models.

Table 2. Matrix with the number of errors and correctly produced plural endings across the three models for each of the five rules

Target rule	Model	Answers produced by model					
		1 (-e)	2 (-n)	3 (-er)	4 (∅)	5 (-s)	total
1 (plural ending -e)	1a (examp)	219	0	15	20	6	240
	3a (r & e)	240	0	0	0	0	240
2 (plural ending -n)	1a (examp)	0	240	0	0	0	240
	3a (r & e)	0	240	0	0	0	240
3 (plural ending -er)	1a (examp)	1	0	237	1	1	240
	3a (r & e)	0	0	240	0	0	240
4 (no change in plural)	1a (examp)	5	0	12	216	7	240
	3a (r & e)	0	0	0	239	1	240
5 (plural ending -s)	1a (examp)	27	40	11	0	102	180
	3a (r & e)	11	33	0	0	136	180

The mean error rates which can be seen in Figure 4 showed that the ER-model produced less errors across the four of five rules (with plural ending -e, with plural ending -er, no change in the plural and plural ending -s) and both models produced all plural endings without errors for the rule two (plural ending -n).

Figure 4. Means and standard deviations of errors for the five rules across the two models



A one-way ANOVA for repeated measures was carried out in order to explore the differences in error rates across the two models and across the five different rules. Hence, the within-subjects factor in the analysis was Errors (for the five rules) and the between subject factor was Model (E-model: learning by mapping the orthographical representations of the singular nouns to their plural endings and ER-model: learning

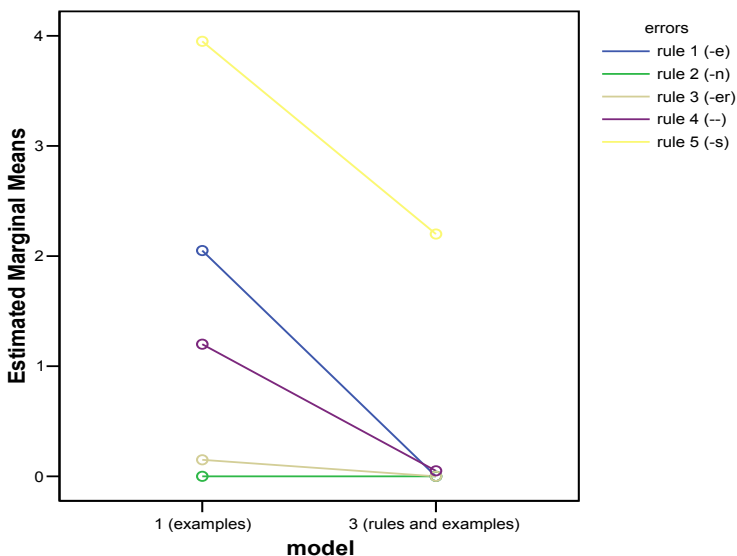
by mapping the orthographical representations of the singular nouns and left-hand side of the rule (i.e. their singular characteristics) to their plural endings.

There was a significant effect of Errors ($F(4,152) = 290.45, p < 0.01$). Within-subjects contrast showed a significant difference between Errors for rule one (plural ending -e) and Errors for rule Two (plural ending -n) ($F(1,38) = 229.77, p < 0.01$), between Errors for rule one and Errors for rule Three (plural ending -er) ($F(1,38) = 139.98, p < 0.01$), between Errors for rule one and Errors for rule four (no change in the plural) ($F(1,38) = 15.69, p < 0.01$) and between Errors for rule one and Errors for rule five (plural ending -s) ($F(1,38) = 163.79, p < 0.01$), between Errors for rule two (plural ending -n) and Errors for rule four (no change in the plural) ($F(1,38) = 96.54, p < 0.01$), between Errors for rule two and Errors for rule five (plural ending -s) ($F(1,38) = 648.87, p < 0.01$), between Errors for rule three (plural ending -er) and Errors for rule four (no change in the plural) ($F(1,38) = 46.44, p < 0.01$), between Errors for rule three and Errors for rule five ($F(1,38) = 610.71, p < 0.01$) and finally between Errors for rule four and Errors for rule five ($F(1,38) = 301.11, p < 0.01$). That is to say, only rules two and three did not differ significantly in the number of produced errors whereas significant differences were found between all other rules. The most errors were produced for rule five, then for rules one, four and three and no errors were produced for rule two.

There was a significant difference between the two models ($F(1,38) = 406.74, p < 0.01$). The ER-model showed a significantly better performance than the E-model ($p < 0.01$).

The results revealed a significant Errors by Model interaction ($F(4,152) = 39.31, p < 0.01$). Within subjects contrast showed a significant interaction Errors by Model (Figure 5) for the first and second ($F(1,38) = 229.77, p < 0.01$), first and third ($F(1,38) = 139.98, p < 0.01$), first and fourth rule ($F(1,38) = 19.85, p < 0.01$), then for the second and fourth ($F(1,38) = 81.71, p < 0.01$) and second and five ($F(1,38) = 52.54, p < 0.01$), for the third and fourth ($F(1,38) = 38.38, p < 0.01$) and third and five ($F(1,38) = 43.42, p < 0.01$) and for the fourth and five rule ($F(1,38) = 4.51, p < 0.01$).

Figure 5. Rules by Models Interaction



Multistage Bonferroni procedures were applied in order to examine for which of the rules errors differed significantly across the models (Howell, 2002). Bonferro-ni corrected ($\alpha = 0.0029$) t-tests showed significant difference in error rate between first and second ($t(19) = 15.15, p < 0.001$), first and third ($t(19) = 11.83, p < 0.001$), first and fourth ($t(19) = 4.34, p < 0.001$), first and fifth rule ($t(19) = 6.78, p < 0.001$), then between second and fourth ($t(19) = 10.25, p < 0.001$), second and fifth ($t(19) = 21.39, p < 0.001$), between third and fourth ($t(19) = 6.84, p < 0.001$) and third and fifth ($t(19) = 20.38, p < 0.001$) and between fourth and fifth rule ($t(19) = 11.49, p < 0.001$) for the E-model. The significant differences were found between first and fifth ($t(19) = 14.13, p < 0.001$), second and fifth ($t(19) = 14.13, p < 0.001$), third and fifth ($t(19) = 14.13, p < 0.001$) and fourth and fifth rule ($t(19) = 14.33, p < 0.001$) for the ER-model.

Conclusion

All the three connectionist models attempting to simulate adults' behaviour were highly proficient in learning to inflect German singular representations to their plural endings. The model which was trained to simulate the second experimental condition (learning by rules) showed the best performance and produced zero error, solving the problem in a linearly separable way. Analogue to human data, the second best model was the third model, trained to simulate learning in the third experimental condition (learning by rules and examples), which outperformed the first model trained to simulate learning by examples. Hence, adding rules to examples improved the performance of the models similar to the results from the behavioural study. All three models showed a perfect performance and produced zero error for rule two (with plural ending -n). The highest error rate was produced for rule five (with plural ending -s) in the first and third model. Collectively, results from the models' performance are comparable to the results from the behavioural study.

Discussion

Rule-based theories and connectionist theories as two leading approaches in the ongoing debate about acquisition of inflectional morphology offered different answers on the question: Are morphological patterns learned in the form of rules? While dual-mechanism researchers suggest that we are capturing a real mental rule during the learning process, connectionist models suggest that associative patterns are capable of producing rule-like behaviour without an explicit rule, even in exceptional cases such as German noun -s plurals.

The aim of the connectionist study was to simulate the three different conditions of learning German plural nouns, in other words to test the ability of the network to inflect German nouns to their plural endings. The results of all simulations indicated that the network was highly proficient at learning to inflect singular representations of the nouns to their plural endings.

In the second of the three models, which was trained to simulate learning by rules, it was assumed that participants were mapping the left-hand side of the rule (characteristics of the singular forms) to their plural endings (Kovic et. al., 2008). A set of weights with this single layer network produced zero error as input-output patterns were linearly separable. It could be assumed that, unlike the artificial neural network, participants were making errors either in the training phase when they were

mapping the left-hand side of the rules to their plural endings or in the testing phase when they were mapping singular representation of the test words to appropriate plural endings. The model which attempted to simulate learning by memorising both rules and examples produced more correct plural endings compared to the model which was simulating learning by memorising examples only. Thus, the results of the models' performance is comparable with the results found in the behavioural study, that is to say, adding rules to the examples improved the models' performance.

Moreover, by analogy to humans, the easiest rule to be learned was rule two (with plural ending -n) for which all models showed perfect performance. Rule five (with plural ending -s) was the most difficult rule both for the model which was attempting to simulate learning by examples and for the model which was attempting to simulate learning by both examples and rules.

Thus, although data from the present studies collectively provide evidence for a qualitative distinction between regular and irregular inflection, as proposed in dualistic models of inflection, critically, data argue against only one mechanism for regular inflection as proposed in the dual-mechanism theories. Instead, the data suggest that -n plurals and -s plurals are processed in a different way and taken together they are processed differently compared to three other rules for obtaining plurals in German (-e, -er and no change in plural).

As data from the present study provide evidence that inflectional systems such as the German plural marking system should not be readily characterized as regular and irregular, but rather as system which seems to display several regularities, a neural network aiming to investigate the acquisitional process of such systems should take into account input frequencies available to young children, as well as children's vocabularies. Furthermore, to clarify the idea about the mental representations and mechanism(s) underlying regular and irregular inflection being qualitatively distinct, the comparison of the results of the present study with agrammatic Broca's aphasia – which can be accompanied by selective deficits of regular or irregular inflection, could be a valuable next step.

References

- Hahn, U., & Nakisa, R. C. (2000), „German Inflection: Single or dual route?“, *Cognitive Psychology*, 41, 313–360.
- Kovic, V., Westermann, G., Plunkett, K. (2008), „Implicit vs. explicit learning in German noun plurals“, *Psihologija*, 41, 4, 3–32.
- MacWhinney, B. J., Leinbach, J., Taraban, R., & McDonald, J. L. (1989), „Language learning: Cues or rules?“, *Journal of Memory and Language*, 28, 255–277.
- Marcus, G. F., Brinkmann, U., Clahsen, H., Wiese, R., and Pinker, S. (1995), „German inflection: The exception that proves the rule“, *Cognitive Psychology*, 29, 189–256.
- Penke, M. and Krause, M. (2002), „German noun plurals – a challenge to the Dual-Mechanism Model“, *Brain and language*, 81, 303–311.
- Pinker, S. and Prince, A. (1988), „On language and connectionism: Analysis of a parallel distributed processing model of language acquisition“, *Cognition*, 28, 73–193.
- Pinker, S. and Ullman, M. (2002), „The past and future of the past tense“, *Trends in Cognitive Science*, 6, 456–463.
- Plunkett, K. and Juola, P. (1999), „A connectionist model of English past tense and plural morphology“, *Cognitive Science*, 23(4), 463–490.

- Rumelhart, D. E., and McClelland, J. L. (1986), „On learning the past tense of English verbs“. In J. L. McClelland & D.E. Rumelhart (Eds.), *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Westermann, G. (1998), „Emergent Modularity and U-Shaped Learning in a Constructivist Neural Network Learning the English Past Tense“, *Proceedings of the 20th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1130–1135.

Вања Ковић, Герт Вестерман, Ким Планкет

**Компјутационо моделирање у флективној морфологији:
Случај множине њемачких именица**

Сажетак

Компјутерски модели јесу компјутерски програми који симулирају људско понашање, односно когнитивне процесе. Уколико је компјутерско процесирање налик људском, онда закључујемо да је тај компјутерски модел (програм) добра симулација људског процесирања. Поставља се питање, међутим, зашто када имамо фину теорију о процесирању, требамо моделе уопште. Неколико је кључних разлога. Прије свега, нејасне, интуитивне теорије постају јасно дефинисане. Увиђају се празнине и проблематични кораци у теоријама, а теоријске претпоставке постају веома очигледне. С друге стране, избори и одлуке постају експлицитни: шта чини процес, да ли га можемо описати корак по корак и како је знање које симулирамо репрезентовано. Надаље, примјена модела подразумева ригорозну контролу почетне теорије и обезбјеђује предикције које се могу емпиријски провјерити.

У овом раду симулирано је учење множине именица њемачког језика. Расправа о статусу менталних правила током процеса учења добила је на значају кроз познату дебату о усвајању прошлог времена енглеског језика. Са једне стране, конекционистичке теорије одричу постојање и манипулисање правилима на менталном плану, док, са друге стране, постоје теорије које сугеришу постојање два квалитативно различита механизма процесирања (dual-route), од којих је један задужен за процесирање правила. Њемачки се језик из више разлога чинио погодним за ову врсту провјере јер, за разлику од енглеског језика, има више правила за грађење множине именица. Креирана су три модела, од којих је један учио путем правила, други путем примјера, а трећи путама правила и примјера. Резултати ових симулација показали су да су сва три модела била врло успјешна у учењу инфлексione морфологије њемачког језика. Попут резултата који су претходно забиљежени на одраслима, модел који је учио множину именица путем правила имао је најбољи учинак, али је, за разлику од испитаника у претходним студијама, модел достигао ниви – без грешке. Надаље, правило с наставком -н у множини показало се као најлакше, а правило с наставком -с као најтеже за учење. Скупа узев, резултати сугеришу да додавање примјера правилима током учења отежава учење. Додатно, детаљнији увид у природу грешака које је модел правило свједочи о томе да су се три модела ослањала на различите стратегије током учења.

Кључне ријечи: множина њемачких именица, механизми процесирања, неуронске мреже, конекционистичко моделирање.

Часлав Д. Копривица

Факултет политичких наука, Београд

Стрепња пред будућношћу: Философско-историјска разматрања о савременом човјеку

Сажетак: Исходишна теза овога рада јесте да је стрепња пред будућношћу типична одлика модерног доба, које је, црпећи из традиције секуларности, човјека ставило пред задатак који он није могао да испуни – да свеукупност својег свјетоодноса заснује на аутореферентном, на овостраност усредишеном знању. Посљедица те мањкавости јесте појава идеје вјере у напредак, који постаје легитимационо средство нове епохе. Када се потроши привидна носивост пројекта свијета заснованог на напретку, ступа на сцену схватање бића (а и опхођење са њиме) као универзалне расположивости, ресурса чија је вриједност у томе да буде ваљан за нешто друго, али не и по себи. На егзистенцијално-антрополошком плану претумачење бића у универзалну размјенљивост и потрошивост испољава се као универзализована неугодност пред будућношћу, самим постојањем, као стрепња, на шта се реагује дивинизовањем забаве и разбигриге као тобожњих „противлијекова“.

Кључне ријечи: стрепња, временитост, моћ, напредак, радост.

Увод

На почетку овога разматрања ваља се запитати о вези између онога што се помиње у наслову и поднаслову. Да ли је, наиме, стрепња од будућности одлика искључиво савременог човјека? Није, будући да се та констелација установљује већ код модерног човјека, као препознатљива црта његовог свјетоодноса. Ипак, у поднаслову је стављено „савремени“, а не „модерни“, зато што се – ако пођемо од тога да номенклатурно треба разликовати та два периода – тиме наглашава да то питање није само од историјског значаја већ да оно и даље одређује човјеков положај, па је утолико ово питање и значајније. Ипак, природно се намеће питање да ли је стрепња од будућности особена само за модерно-савременог, тј. за модерно-постмодерног човјека. Прецизности ради, подсјећамо да стрепњу, на трагу кјеркегоровске [Søren Kierkegaard] дистинкције, коју су надаље листом прихватиле и философија и психологије, треба разумјети као стање неугодности пред *неодређеношћу* онога што може да донесе будућност, за разлику од страха од нечега одређеног, за шта се са одређеним степеном извјесности претпоставља да може да наступи.¹ То значи да је, посматрано на нивоу епохално-повијесних уобличености засебних типова (европског) човјека, он увијек могао да страхује од нечега одређеног што му (претпостављена) будућност носи, али да је тек од модерног доба почео да стрепи од неодређености-неугодности будућега.

¹ „[...] и стога морам упозорити да се он [појам стрепње] дубоко разликује од страха и сличних појмова који се односе на нешто одређено, док је стрепња стварност слободе као могућност за могућност“ [Кјеркегор 2002: 38].

То је зато што се тек с модерним добом, да тако кажемо, дотадашња затворена структура свијета отворила, стичући тек тиме неодређени *хоризонти*, и уопште „хоризонтност“, што је предуслов надирања неодређености временитости/будућности у поље човјековог животног искуства. Дотад, тј. почевши од антике па све до краја средњег вијека, ако не и до у рано нововјековље, човјекова свјетовност била је уобличена као постојани поредак који бијаше далекосежно отпоран на промјене, због чега је сфера временито-промјенљивог била подручје контингентности. Чак се смије претпоставити да су античка и средњовјековна онтологија промјенљиво-временитоме могле да припишу нижи ранг бићевности управо зато што је у епохалној равни временито било кудикамо мање упадљиво и значајно него у модерности. Зато је свјетовност била обликована као поредачност, дакле, као *зайворена стїрукїура*, а не као догађајност-временитост отворене, препознатљиво модерне структуре. Дакле, претпоставка појаве могућности стрепње пред неодређеним, нерасположивим, јесте растварање свјетовности као стабилне структуре, а тиме и *їемїорализовање свијеша*, на чијем се обзору помаља константност непредвидљиво-новога будућности. Тек отад будућност стиче своју, типично модерну, специфичну тежину. Она постаје значајна, и то двојачко – као извор *наде* и као извор *стїрейње* – када свијет престане да буде (превасходно) поредак, а постане поглавито догађање.

Дотад, нада је била усмјеравана ка оностраности,² а не овостраности, будући да будућност собом није носила суштинску новину, због чега је била и опажана на одговарајући начин. Једноизворност, на једној страни, а дијаметрално супротна усмјереност стрепње и наде, на другој страни, може се објаснити тиме што су секуларним раскидом са трансценденцијом, која је била квинтесенција смислености и одговарајуће „вјерујуће рационалности“, и биће и бивајуће *контїинїенїїизовани*, тако да је у подједнакој мјери постало (не)оправдано очекивати будуће са надом и очекивати са страхом. Оба очекивања обликују се с оне стране начела неке стварношћу суверено располажуће рационалности, дакле, с оне стране начела знања, које је, како ћемо још видјети, управо у новом вијеку компромитовано, што значи да на располагању нема рационалних разлога који би пресудили било у корист примјерености једнога, било другог односа.

Међутим, разградња свијета као поредачне структуре није могла да прође без стављања ван снаге космолошке димензије трансценденције, која је управо била јемац непромјенљиво-вјечнога, због чега је, уосталом, у средњовјековном искуству свијета временитост била „зауздана“ вјечношћу. Надолазак времени-

² Један од феномена који јасно свједоче о пресељењу и преображају наде јесу игре на срећу. Неодређеност могућности које собом носи будућност, које с подједнако права могу да се ишчекују и са надом и са стрепњом, симболизује се у феномену игре на срећу, јер нада у случајни, ничим незаслужени добитак јесте оличење надања од будућности уопште, што и није необично с обзиром на то да се у модерно доба новац идентификује са свиме што је пожељно, дакле са свеукупношћу онога што може бити предмет надања. Надање у добитак у играма на срећу јесте израз титанског, *ничим необразложеног*, али, строго узевши, и *ничим неойоврљивог* надања човјека секуларности у могућност земаљскога благожића. То је нада у срећну могућност да овоземаљски живот може испасти „благодатан“, и то без помоћи трансценденције, али не и на основу сопственог, успјешног пројекта, већ само по случају. Нада у игре на срећу јесте оличење секуларне *чистїе наде* (или чисте секуларне вјере), која преостаје када закажу сви егзактни докази и пропадну сви практични пројекти ваљаног уређивања секуларнога свијета на знању. Зато Кјеркегор, узгредно, можда и не схватајући у цјелости значај крајње симптоматичног примјера који наводи, каже: „[...] као што веру у лутрију неће изгубити онај ко никада не добија у игри, ако је сам у себи не изгуби“ [Кјеркегор 2002: 145].

тости био је могућ само на основу претходне суспензије вјечности и трансцендентности. Нада се из вјечности сели у временитост, тј. из оностраности прелази у оностраност. То није само зато што је она промијенила свој „хронотоп“ него и стога што је растварање структуре свијета отворило простор надирању временитости у свијет. Не само да је нада морала бити пресељена из оностранога у онострано него се на повременење свијета одговор могао наћи у полагању наде у оно што он доноси – из будућности. Дакле, када се успостави хоризонт свијета као вријеме, тада се неодређеност долазећег може двојачко примати – са стрепњом и са надом, а обоје су могући на основу, за модерни свјетооднос конститутивног и начелно непревладивог *незнања* о будућем. Модерно ће доба отићи и корак даље у преображавању свог односа према будућности утолико што ће од секуларизоване наде, тј. наде у онострано, свјетско вријеме, начинити основу за појаву вјере у будућност, тј. вјере у напредак. У основи, и секуларизована нада, од које је убрзо направљена *вјера у најпрегак*, и стрепња, представљају два подједнако могућа и подједнако контингентна егзистенцијално-угођајна модалитета, која имају исти извор – а то је неутемељеност човјековог односа према својем свијету, односно неутемељеност властитог самства.³

Овоме би се могло приговорити да су и у средњем и раном новом вијеку биле познате појаве масовног страха од онога што долази.⁴ Ипак, овдје постоје суштинске разлике у односу на средњовјековну констелацију. Прво, то је био страх од једног одређеног догађаја – доласка на Страшни суд и исхода одлуке која на њему треба да се донесе о вјечној судбини душе. Тренутак тог „догађаја“ био је неодређен, али је за вјерујуће људе тога времена било извјесно да ће он наступити. Наиме, тада се код многих појавила паника да ће на Страшном суду бити осуђени на вјечно проклетство, због чега неки нијесу успијевали да издрже, већ су подизали руку на себе, иако се – што је нарочити парадокс – вјеровало да самоубице не могу доћи до Раја. Овдје се, међутим, ради о страху од нечега одређенога, макар и оностранога, због чега Делимо то умјесно назива *есхајолошким сйрахом*, а не о стрепњи пред неодређеношћу самога својега бића и бивања. На другом мјесту, овај „догађај“ није могао да се случи у (ово)ме свијету и у времену, већ је припадао оностраној и требало је да означи сам крај укупнога времена. Ако стрепњу одликују неодређеност и везаност за

³ Сартр каже: „[...] да је биће-за-себе *efektivno* stalni projekt utemeljenja sebe sama kao bivstvovanja i stalni neuspjeh ovog projekta“ [Sartre 1984: 606]. Биће-за-себе у стварност бива унесено посредством човјека, а његова манифестација јесте свијест. То да оно утемељи само себе, значи да постигне „идеалну синтезу“ себе и бића-по-себи [Sartre 1984: 608], чиме би из језгра човјековог бића била уклоњена пука датост, фактичност, којој се не види разлог, извор и сврха. Када би биће-за-себе постојало као „projekt bivanja svojim uzrokom“ [608], а што Сартр назива „jalovim парогом“, „tada bi drugost odmah iščezla, a s njom mogućnosti, saznanje, svet“ [605]. Сартр тачно уочава да не само што је инстанција бића-за-себе та која не може да се утемељи, односно сједини са бићем-по-себи, него уопште и сама „[...] mogućnost [проблемске свијести – Ч. К.] utemeljenja dolazi u svet preko bića-za-sebe“ [606].

Међутим, чини се да Сартр, готово подједнако као и Хајдегер, којег он у овом својем најважнијем философском дјелу увелико слиједи, не разумије, или макар не наглашава епохалну сигнификантност и условљеност својих онтолошких налаза, који се, као такви, не могу примјенити на човјека као таквога.

⁴ Тема Страшног суда масовно је закупљала уобразиљу западњакâ тог времена. Отад потиче и чувена изрека „спасавај се ко може“, коју је у цркви на проповиједи изрекао проповједник Гајлер у Стразбуру 1508. [Delimo 1987: 277]. Иако је у то доба било и миленаристичких очекивања, страх је увелико надјачао наду („strah od kraja sveta bio [je] daleko nadmoćniji od nade u milenijum sreće“ [Delimo 1987: 295]).

„овосвјетску“ временитост, тада то значи да је она могућа тек у „поовострањеном времену“ – када свијет буде сведен на процесуалност и оностраност.

Појава хоризонта, временитости, стрепње није карактеристична само за човјеков однос према стварности него то и реално прожима његово свјетско искуство. Стрепња је везана за два момента који заправо имају исти извор – за појаву неодређености и неизвјесности као сигнума човјековог укупног искуства, и за његову лишеност оностраног оријентира и упоришта, због чега је надаље он сâм, као ослоњен само на себе, морао да излази на крај са угрожавајућим те неизвјесности. Дакле, док је човјек био усмјерен ка трансценденцији, дотле није било ни неизвјесности, нити стрепње – макар не ове свеобухватне, типично модерне стрепње,⁵ док је укидање тог ослонца њега ставило пред задатак за чије му је рјешавање, како ће се испостављати током цијеле повијести модерности, мањкало сигурног упоришта. Неизвјесност сада није само угођај неугодности, чије је „избијање“ свагда могуће, већ нешто што пред све око нас, тачније пред све оно што доживљавамо као своју стварност, може да стави упитник неодређености па и ништавности. Не може, дакле, бити ријечи о томе да модерни човјек, еманциповавши се од оностраности, у оовостраноме само треба да пронађе замјену за оно што је изгубио, или чега се драге воље лишио. Он то мора да покуша да постигне, јер у поовострањеном свијету упориште се може тражити само у оовостраности. Но, већ је унапријед јасно да у свијету који је изгубио онострано тежиште и одговарајућу упоредаченост, у свијету гдје неизвјесност није само ознака човјековог свјетоодноса, него гдје и несигурност, неутемељеност, сапротежно овом угођају, постају објективне одредбе бића унутарсвјетских бивајућих, налажење упоришног оријентира постаје знатно неизвјесније него раније. Човјек који је доведен у неприлику живљења у неизвјесности, и који при том, разумљиво, нема сигурног ослонца ни оријентира за живљење – јер иначе не би био у неизвјесности – јесте онај који се нашао у *ситуацији*. Иако дјелује да је појам ситуације епистемолошки неутралан – мада га је, у неком ширем смислу, могуће користити и на такав начин – ситуативност постаје ознака бивања модернога човјека, који себе почиње да осјећа *баченим* у неизвјесност, неодређеност, за шта нема никакве сигурне противмјере, будући да тада може бити ослоњен само на себе. Баченост и ситуативност одлике су секуларног доба, тачније њему одговарајуће устројености човјековог бића; човјек који живи у стабилно устројеном, трансцендентноцентричном поретку није бачен у ситуацију. Стрепња од будућности јесте стрепња од своје ситуације, а пошто ситуација постаје начин обликованости човјековог

⁵ Истини за вољу, треба напоменути да управо Кјеркегор, кога смо навели као зачетника за модерну философију препознатљивог, али и ситуацији модерног човјека примјереног, раздвајања страха и гријеха, говори о стрепњи од гријеха [Кјеркегор 2002: 66], о стрепњи (од) стида [61] или о стрепњи породиље [65]. За разлику од стрепње уопште, гдје се стрепи пред посве неизвјесном могућношћу случаја нечега неугоднога, овдје се стрепи пред нечим што је релативно одређено (згрешење, постижење, „компликације“ при порођају), при чему, као код „праве“ стрепње, овдје нема извјесности у погледу могућности случаја нежељенога. Уз то, ни садржај тога пред чиме се овдје стрепи није сасвим одређен, будући да могућности гријеха, стида и нежељеног развоја догађаја при порођају у начелу надмашују хоризонт очекивања, тј. увијек може да се другачије згријешти, другачије постиди или другачије искомпликује од онога што је претходно било познато као начелно могуће. Стога се ова, да тако кажемо, „одређена стрепња“ налази на средини између неодређене стрепње и одређеног страха. Утолико је објашњива што се с подједнаким правом може говорити и о страху од гријеха, а не само о стрепњи од гријеха, или о страховању породиље, а не само о њеној стрепњи.

бића у модерно доба, то се испоставља да је стрепња од своје ситуације равна стрепњи од себе самога.

1. Најредак и сирејња

Како је дошло до појаве стрепње као једног од два носећа животна угођаја модерног човјека, која временом, како животне снаге модерности постају све слабашније, све више односи превагу над надом? Заправо, стрепња је на неки начин била присутна у животном хоризонту и свијету модернога човјека већ од самог почетка, када се појавио „отворени“ свијет, који је стајао у знаку неодређености будућега, тј. тек заправо темпорализоване будућности, која се није могла са извјесношћу докучити на основу познатог и свјетско-поредачнога. Међутим, та структурна неизбјежност дуго је била прикривана типично модерним изумом, идејом напретка, којом је мањак изнудица, у коју је био доведен модерни човјек, преображен у обећање бољитка. Таква идеја могла је да буде успостављена, како видјесмо, преображајем секуларизоване наде. То што је момент угођаја уопште могао да добије на значају, израз је околности да у новој, тачније тек уопште као таквој и насталој *ситуацији* знање није било кадро да да одговор на изазове пред којима се човјек нашао. Дакле, човјек заправо и допада ситуације зато што нема довољно знања – било досекуларног, било секуларног типа – да се осјети довољно оријентисаним у својем бићу. Зато се кључно или-или модернога човјека – или нада или стрепња – обликовало с оне стране знанствене одлучивости. И (секуларизована) нада и стрепња биле су од самога почетка присутне у свјетском хоризонту модернога човјека чим је преконстелисана структура свијета. Стрепња је, међутим, одмах била потиснута надом, те вјером у напредак, што је и природно, будући да је нова промјена из дотадашњег свијета као поретка ослободила унутрашње, „заробљене“ снаге, тако да је из тога настала подлога животне полетности којом се хранила модерно-секуларна нада.

Паскал [Blaise Pascal], један од највећих духова ране модерности, био је међу првима који је уочио везу између знања и напретка. Он примјећује да су се његови савременици, бјежећи пред самосазнањем – које је морало бити повезано са сазнавањем свијета – усредсредили на напредак.⁶ Мањкавост (са)знања, његова неспособност да изађе на крај са налозима које пред њега ставља ново вријеме и нова структура свјетовности, тјерају га ка прибјегавањем вјери у оно што ће доћи. То је секуларна вјера, и то зато што се њоме изражава повјерење у оно што ће доћи у оностраност, у вијеку оностраности, а не више у есхатолошку оностраност, и зато што је типу свјетоодноса који почива на вјери у открочење и примјерено да наду гаји на чистој вјери, али не и оном типу свјетоодноса који се опростио од открочењског утемељења. На тај се начин оно садашње, према

⁶ „[...] pomišljao sam često da sva nesreća kod ljudi dolazi samo otuda što ne umeju da sede s mirom u sobi“ [Paskal 1980: 73, afor. 139]. Коментаришући ово, Остен [Manfred Osten] примјећује да је „Paskal do tog saznanja došao na način što je kod svojih savremenika zapazio da su se, bežeći pred samospoznajom, orijentisali na napredak“ [Osten 2005: 8]. Паскал, истини за вољу, не уводи изричито у игру епохалну идеју напретка, али је једна од најважнијих манифестација активизма модерног човјека, за који Паскал с правом вјерује да му је антрополошки смисао одагнавања сучења са собом и својом ситуацијом, управо напредак. Ипак, за разлику од онога активизма који је сам себи сврха, напредак је епохална идеја-пројект, на коју је модерни човјек био принуђен да би утемељио структурну, онтолошку мањкавост својег новоуспостављеног положаја.

којем би на себе ослоњени, секуларни човјек требало да се односи посредством знања које ставља у заграде откровењске претпоставке, оставља по страни у корист будућег, неодређеног,⁷ које још мање него садашње може бити предмет знања. Смисао овога јесте да се своје садашње чињење, вјеровање, које не може да се знанствено оправда, ипак некако покуша „оправдати“ – наиме, будућим. Дакле, епистемичка неутемељеност садашњег покушава се надомјестити оним што још није ту, чиме не располажемо, за шта не знамо када ће, да ли ће и у којем облику доћи, те како ће се „понашати“. Утолико модерни човјек живи од, да то тако назовемо, „епистемичког кредита“, при чему је ријеч „кредит“ метафора за неутемељеност садашњег (садашњег стања, садашњих назора, итд.) у модерним временима.

Када се то *иовјерење* у непознатò, у оно што ће тек доћи, тачније: *евентуално* доћи – и то управо на начин на који савремени човјек замишља и очекује – насупрот оном познатом, стално мањкавом, „реформи“ и „модернизовању“ потребитом садашњем преокренуло у *сирејњу* од њега? Када је дошло до тог преокрета, незадовољство садашњим јесте не само појачано него је промијенило и предзнак, а тиме и укупно човјеково „расположење“. Наиме, када нас у нашим очекивањима „изда“ будућност, која се дотад посматрала из видокруга онога „биће боље“, због чега је и недостатна садашњост била доживљавана као подношљива – будући да је била схватана као *одећање* онога „биће боље“ – тада садашњост почиње да се доживљава као увод у оно „биће још горе“, због чега она већ самим тим постаје неподношљива.

Зашто је дошло до слома модерног *иовјерења* у будућност? Објашњење овога неодвојиво је од показивања необичности тога што је уопште дошло до успостављања таквог повјерења. Модерност, као модерна садашњост, како рекосмо, „леgitимише“ се оним што ће тек доћи. О будућем, међутим, наравно, не може бити ваљаног, непобитног знања, што значи да је прибјегавање таквом „оправдавању“ заправо изнуђено, и утолико методолошко-епистемолошки неприхватљива замјена за недостатак оправдања. Тај епистемичко-леgitимациони мањак невјешто се покрива вјером у будуће, што је садржај *свијести најрејка*. Међутим, таквим захватом садашње бива контингентизовано као нешто што је (сада) неинтелигибилно, те што тек евентуално треба да се испостави као интелигибилно, или да се чак интелигибилизује будућим развојем догађаја (тако Маркс [Karl Marx]).

Но, како су основи овако постављеног „заснивања“ и „оправдања“ тако слабашни, тада је само питање протока епохалног времена када ће се његова посебична неутемељеност показати и за себе, за епохалну свијест, тј. када ће бити исцрпљена повијест која живи од погрешног увјерења да је садашња незаснованост (или: незаснованост садашњег) само привремена, те да ће се временом то измирити. То што вријеме може да се покаже као елемент у којем се показује неистинитост такве (модерне) прапредоцбе, не значи да се оно ту појављује као самостални чинилац субјект (напротив, такве наде, макар несвјесно, гаје они који терет исправљања своје епистемичко-практичне незаснованости пребацују на вријеме), већ се ради о томе да је већ и, статистичко-пробабистички посматрано, било неизбјежно да посебична неутемељеност, контин-

⁷ „Mi gotovo ne mislimo na sadašnjost, a ako i mislimo, to je samo zato da bismo u njoj našli uput kako da raspolažemo budućnošću“ [Paskal 1980: 84, afor. 172].

гентност садашњег мишљења, дјелања, коначно и саме стварности – која више нема онај некадашњи (антички и средњовјековни) трансцендентно-суштавствени слој космоса на који се могла позвати као на свој јемац – изађе на видјело. Наравно, ово није само питање некаквог апстрактног математичког моделовања структуре модерне повијести, већ се ради и о нечем кудикамо опипљивијем. Неутемељеност модерне садашњости увлачи модерно вријеме и модерног човјека у такав вртлог чија је посљедица увећавање кризе, те убрзавање њеног, све драматичнијег испољавања, да би на крају постало немогуће и некадашње, типично модерно, преокретање изазова и подстрека, а кризе у напредак.

Тада се, разумије се, мора поставити и питање времена када ће се то модерно повјерење „потрошити“. То је неминовно, јер, да још останемо код економске метафоре – ако сте стално дужни, ако није на виду враћање дуга, већ он, напротив, временом све више расте, у једном тренутку више нећете моћи отплаћивати ни камате, што налази аналогију у слому повјерења. Када се то деси између повјериоца и дужника, не само што повјерилац губи повјерење у својег дужника него и дужник губи повјерење у себе. Преведено на наш примјер, „банкрот“ модерног човјека/субјекта⁸ значи не само да модерни човјек губи повјерење у себе, у свој пројект, него и у свијет који је рекао „не“ његовом пројекту, који је дуго времена био заснован на повјерењу. Губитак самопоуздања и појава неугодности у стварности, искуство бесмисла својег бића и свијета, дакле, имају исти извор. С друге стране, не бити дужан, немаи пројект сазнања-уређења стварности (а модерни је пројект јединство једнога и другог), значи спознати себе и своје вријеме, сазнати стварност, а не товари, напротив, то као терет „времену“, ономе Још-не. Но, такав је пут модерног човјека начелно био запријечен.

Модерно доба издаје повјерење у способност мишљења да разумије оно што јесте, што се привидно компензује преокретањем некадашњег примата бића над мишљењем у примат мишљења над бићем, уз пратеће помицање нагласка са онога што сада јесте на оно што тек треба да буде. Тако вријеме добија на значају на уштрб бића. Долазак на мјесто онтологије, дакле знања о ономе што јесте, тј. што превасходно *сада* јесте – тзв. „епохалног мишљења“, показатељ је модерног надређивања (модерног) мишљења бићу, али и прикривања те чињенице укорјењивањем мнијења о тобожњој епохалној еволуцији мишљења, тј. „модерне“ (као назорима савремености примјерене) форме односа бића и мишљења. Тада се промишљање стварности, проналажење погодних модалитета опхођења с њоме, препушта „Времену“. На тај начин Вријеме постаје модерни парасубјект, будући да модерни, бројним „дуговима“ оптерећени човјек то више није, што се прикривало новооткривеном „епохалношћу“, као паранормативном инстанцијом теорије и праксе модерног човјека. То, наравно, не значи да је све оно што се „књижи“ као епохално мишљење недорасло времену и да му је у позадини ова неискреност и прикривање.

Након слома повјерење у будућност, чак у њену „спасоносност“, наставак напредовања, тј. дешавања „напретка“, није праћен свијешћу напретка, због чега наставање „реалног“ напредовања, чак његово убрзавање и ширење „фронта“ његовог испољавања, више не бива перципирано као *најредак*, па, сљедстве-

⁸ Тим често коришћеним изразом тачно се, вјероватно несвјесно, изражава суштина неуспјеха модерности, што се види и по томе што нико не говори о „банкроту антике“ или о „банкроту кришћанства“.

но томе, не може ни бити извор легитимности садашњице. Напротив, постмодерно убрзавање и радикализовање *дешавања* „напретка“ не смањује човјеково незадовољство својом савременошћу, док је у модерним временима, када је реални напредак, објективно посматрано (нарочито ако ту објективност сведемо на мјеру параметара), имао мањи замах (али је за узврат био доживљаван као крајње упечатљив), искуство напретка, а још више обећање још већег напретка, било извор задовољства, а тиме и одговарајуће „легитимности“. Другим ријечима, напретка, као дјелотворне легитимационе силе, има само уколико се вјерује у његово постојање и уколико се показује повјерење да ће се он и даље наставити. У супротном, растући тренд релевантних параметара, ма колико објективно свједочио о „напретку“ – неће бити *доживљаван као најпредак*, уколико изда *вјера у најпредак* као доминантна схема очекивања од будућности.

Стрепња од сјутрашњице израз је неуспјеха садашњице, човјекове неугодности у садашњем, јер човјека никада није могла да разочара будућност, будући да она, као будућност, није непосредно присутна, већ само она димензија времена у којој се дешавају актуелна искуства, а то је садашњост. Међутим, суштина маневра модерног псеудолегитимисања јесте пребацивање терета оправдавања на оно чега још нема, тако да, умјесто да се у садашњости оправда садашњост – било из себе саме (као што би *шредало* у секуларно доба), било из трансценденције, као што је било у средњем вијеку – она се „оправдава“ из будућности, дакле из онога што (још) ни-је. Нужност „оправдавања“ садашњег будућим посљедица је раскида са трансцендентноцентричним космосом, након чега је било неизбјежно да се садашњост и стварност покушају оправдати само још из себе самих. Пошто, међутим, како је вријеме показало, то није било могуће, онда је смишљен растеређујући маневар – легитимисати садашње на зоре и поступке оним што ће наводно доћи, што је пожељно и у односу на садашњост оправдавајуће-искупљујуће. Другим ријечима, не искупљује/оправдава више вјечност вријеме, оностраност оностраност, већ то треба да ради будућа оностраност, у којој треба да се избори, да тако кажемо, *овосиџрани есхаџион* – јер секуларизирана временитост треба да преузме оне ингеренције вјечности које су човјеку и надаље неопходне. Умјесто садржинско-суштинскога оправдања (епистемичког, религијског или већ неког другачијег) утемељености владајућег свјетоназора, на дјелу је било формално „оправдавање“, тј. потурање форме оправдавања одређено-познатог, а мањкавога, садашњег неодређено-непознатим будућим.⁹ Умјесто излагања истинитости/оправданости (садашњег), био је потуран механизам који би се, сведен на исказ, могао реформулисати као: будућност (би) *шреда(ло)* да об-истини садашњост, и то у двојакном смислу: да се прихођење будућег времена схвата као проток епистемолошко-методолошког доказа одговарајуће тезе, али и да оно што долази треба да промијени (будући) садашњост чинећи је заснованом, суштаственом и утолико обистињеном. Наравно, то требање није се могло демонстрирати на неки комуникабилан, а камоли епистемолошко-критериолошки прихватљив начин.

⁹ Док је однос иманенције и трансценденције у трансцендентноцентричној парадигми упоредљив с односом двију упоредних правих које се нигдје не сијеку („еуклидски однос“), дотле је њихов однос у иманентноцентричној парадигми такав да се оне у некој тачки (тренутку будућности) ипак сијеку („лобачевскијевски однос“). Сада на мјесто трансценденције долази овоземаљски остварена, „истинска“ иманенција. Када се димензија трансценденције поовострани, тада постаје могуће „оправдавање“ садашњости будућношћу.

Модерност је доживјела слом не када је нека „модерна“ савременост доживјела непосредно искусиво посрнуће, нити се то десило када се изгубило повјерење у будућност, већ када је препозната, а затим, неизбјежно, и постала сумњива фигура пребацивања терета садашњости на будућност, када је у томе уочен не механизам специфичнога самопосуштињења, оправдавања, коначно искупљења, већ када је ту прозрет начин прикривања исходишне мањкавости. Наиме, тада је, због све изразитије кризе коју собом доноси модернизовање, *искусљиво схваћено*, тачније *доживљено* (и то због дуготрајног повијесног изостајања испуњења обећања оправдања садашњегâ будућим) да никакво будуће не може искупити недостатност овако постављенога садашњегâ, већ да се она, напротив, временом може само увећавати. Неуспјех модерна европском (пост-модерном) човјеку вратио је осјећај смртне озбиљности садашњегâ тренутка, али га је суочила и са сопственом немоћу. Наравно, када се говори о немоћи, то не треба схватити буквално, будући да је модерни човјек, упоредно посматрано, био много кадрији да успјешно дјелује од средњовјековног човјека, али овај потоњи није себе могао да осјети немоћним будући да му није ни била потребна она количина и врста моћи која је модерноме била неопходна не би ли се извукао из незавидног положаја. Утолико се онај који је „објективно“ био моћнији „субјективно“ осјећао немоћним, за разлику од онога који је у себи имао кудикамо мање моћи, нарочито ако су оне требало бити само његове, тј. искључиво на његово биће ослоњене и из њега потекле.

2. Брзина и моћ

Напредак се мјери брзином кретања унапријед од садашњег стања ка будућем, под условом да то кретање иде у смјеру који се сматра пожељним. Степен напретка мјери се брзином промјене (стања) – за што краће вријеме промијенити што више стања. Наравно, то што се та тренутна стања увијек изнова морају мијењати представља јасан показатељ тога да ниједно од тих, тако постигнутих, сада-постојећих стања, док је на дјелу као „савремено“, није задовољавајуће. У ствари, напредак се, поред осталог, и храни незадовољством постојећим. Онај ко може довољно брзо да напредује, испољава сопствену моћ. Брзина постаје не само симбол него елемент у којем се показује моћ, чак готово њена „супстанција“. Свијет у којем влада брзина, ефикасност – што су оличења савремене моћи – јесте онај свијет чија убрзана промјена постаје замјена за право знање о ономе што јесте. Не само што јестајуће постаје ефемерно тиме што се изузетно брзо мијења, него се и, обратно, оно све брже мијења *да би се њрикрила* сазнајна немоћ пред оним што (само тренутно) јесте. Наиме, наизглед ми не можемо добро да промислимо стварност зато што се она одвећ брзо мијења – а заиста и стоји да се она мијења толико брзо да мишљење такорећи „нема времена“ ни да се замисли над њом, прије него она буде већ замијењена неком структурно унеколико другачијом стварношћу; но, њена пребрза промјена, која није само прижељкивана – већ је човјек пуно тога управо на томе намјерно урадио – прикрива немоћ човјековог мишљења пред стварним. Паскаловско одавање напретку модерног човјека јесте самоскривено бјекство од своје немоћи. Та би немоћ, међутим, вјероватно постала непорециво очигледна само када би било начина да се ток стварности успори, и да (поново) промишљамо стварност као оно што сада јесте (*дивајуће као дивајуће – ens qua*

ens), умјесто да нам буде главно да процјењујемо, а заправо *најаћамо* – јер о промјени и (као) промјенљиво опстајућем, још од Платона знамо, не може бити правога знања – у којем се смјеру она „креће“. Нас више не занима бивајуће као бивајуће, већ бивајућê као мијењајућê, тј. бивајућê као оно што оно још није, дакле као још-не-бивајуће. У бивајућем утолико није одлучујуће његово биће, већ његово небиће, тј. ништавност, бесуштаственост, која је заложена у срж његовог бића. „Епохално мишљење“, којем измиче овај увид, које бјежи од стварности као стварности ка стварности као сталној промјени, несвјесно заваарава себе, а подупире привид.

Што су бројније могућности, свијет је ужи, мањи. Ширење могућности јесте то које сужава *actualitas*. Парадоксално, свијет као стварност постао је мајушан мноштвом могућности – и у себи већ фактички садржаних, „искоришћених“, и оних које обећава, које се помаљају на хоризонту долазећега. Обећање могућега чини неважним стварност, тако да на тај начин будућност добија превагу пред садашњошћу. Уздање у будуће могућности – напретка – наличје је садашње немоћи – сазнања, а посљедично и оптималног уређења цјелине стварности. Вјера у напредак и будућност израз је садашње сазнајне немоћи. Нагласак је намјерно помјерен на оно што још није не само зато што модерног човјека садашњê не задовољава – а незадовољство садашњим једна је од погонских снага модерности (модерни човјек „задовољан“ је само будућим!) – већ зато што се садашње-бивајуће и не може достојно разумјети. Стављање нагласка на то Још-не, дакле на неко проспективно ни-шта, има за посљедицу (прећут[а]-но модерно) стављање предметка ништавности пред (све) оно што сада јесте и одустајање од знанственог опхођења са стварношћу – уколико она као таква треба да се разумије, а не уколико идеалу моћи подређено знање треба да послужи овладавањем и баратањем стварним. Зато се све више и „проучава“ будућност, иако (праве) науке о будућем не може бити. Модерни свијет, најприје прећутно, саморазумљиво, а затим и програмски, почиње да себе ослања на чин, а не на знање, па у том духу Вико [Giambattista Vico] прокламује да човјек може разумјети само оно што је створио. То је заправо био позив да човјек преруреди, изнова створи, ре-креише свијет, јер ће тада, наивно се вјеровало, бити сигуран у оно што је направио.

Ако немамо моћ да ваљано заснујемо идеју знања и да дођемо до пунога Знања – онда макар имамо могућност да преформулишемо идеју знања (што долази до беконовске [Francis Bacon] формуле: *Знање је моћ*), што значи да је знање које је преостало као мјеродавно само оно редуковано знање које је стављено у службу моћи и којем је зато примјенљивост у процесу нарастања технолошке моћи постала критериј знанствености. Зато израз *Знање је моћ* не представља уздизање, већ унижење знања. То више није оно знање које треба да разумије шта се дешава у стварности, сада и овдје; оно се не бави сазнавањем истине (о) стварности, већ треба да донесе моћ; оно је обећање, оријентисано је ка будућем, а не ка садашњем. Укратко, отад је знање оно које служи располагању, а не увиђању.

Тако, најприје лагано, а затим све брже почиње да се рађа свијет који не почива на сигурности увида, већ на дјелотворности располагања. Међутим, брзина ефикасности није свједочанство човјекове моћи, већ немоћи, тј. привидна моћ прикрива немоћ. Ужурбаност живљења као (ужурбаног) „пословања“

представља израз стрепње пред временитошћу, пред својом *изрученошћу* *времену*, тачније пред својом неутемељеношћу, ништавношћу. Други је модалитет тога разбирга, „убијање времена“. Ту се „убија“ све оно што угрожава, а то сам заправо ја сам – уколико сам суочен са собом, као неутемељеним. Вријеме као такво собом носи потенцијал за рефлексивност, оно мислећа враћа пред себе самога,¹⁰ суочава га са собом, и утолико се потенцијално сусреће са неугодношћу, уколико у структури његовог идентитета постоји нека мањкавост. У свијету брзине непредвидљивост је неизбјежна, тако да неочекиваност, несазнатљивост долазећа, које постаје својеврсна замјена за (уздрмани) осјећај за стварно, бива главна ознака нашег односа према стварности. „Брзина свијета“ јесте, дакле, друго име за његову непредвидљивост, несазнатост, чак и несазнатљивост.

Међутим, човјек своју немоћ у сазнању настоји да преокрене у моћ у дјелању, којим се утолико улази у својеврсну *ојкладу* да ће се садашње незнање садашњим дјелањем, којим се испољава моћ, преокренути у још већу моћ, којом ће се поравнати, нивелисати садашње незнање – али не тако што ће се преобразити у знање, већ тако што би то поравнање требало да се одигра *с оне стране* (начела) *знања*. Вјера у напредак јесте заправо вјера да ће моћ дјелања, која се испољава као мноштво могућности које одмах постају и могућности свијета (да би у позној модерности постале само могућности свијета, али не и наше могућности) – у долазећем времену компензовати немоћ знања.

Како се уопште може говорити о „немоћи знања“ у модерној? Неспорно је да нововјековље одликује изразити раст знања, једнако као и преображај његовог карактера. Али то знање за самога човјека постаје у све већем нескладу с оним што му се показује као „стварност“, односно као њен налог. Наиме, епохална ситуација у којој будуће као будуће, тј. ка новоме отворена временитост, постаје значајна, представља онај положај у којем је човјеку потребно знатно више знања о свијету него у времену када временитост-будућност није била одлучујућа за устројство свијета. Раст расположивих, појединачних знања не искључује све већу сумњу у примјереност укупности тих знања, те уопште не форме модернога Знања, што се види по томе што је – без обзира на епизоде радикалне скепсе у антици – тек у нововјековљу пустила коријена начелна сумња у примјереност мишљења бивајућем, тј. сазнања ономе што јесте. Због тога је, без обзира на неспорни нумерички и квалитативни пораст сазнања које је имало нововјековље у односу на антику и средњи вијек, тек *нововјековни човјек* *почео да искусује акутни мањак знања*, неповјерење у њега, чега није било након тога.¹¹

Да би се ово схватило, треба имати на уму разлику између извјесности коју даје вјера, тј. на вјери почивајући свјетоназор, и извјесности секуларног, само на себе ослоњеног знања, које су касније уобичајили да зову „научним“. Обе врсте извјесности генерисале су одговарајући појам обавјештавајуће-оправдавајућег свјетоодноса, који је имао карактер знања под оним претпоставкама на који-

¹⁰ То је добро осјетио онај који се може сматрати првим (само)промислитељем ситуације модернога човјека, Паскал: „Kralj je okružen osobama koje samo misle kako da ga rasonode i spreče da misli na sebe; jer on je, uza sve to što je kralj, nesrećan – ako na sebe misli“; „[...] da u tome traže samo žestoku i plahovitu zaposlenost koja ih odvraća od mišljenja na sebe [...]“ [Paskal 1980: 74; 75, afor. 139].

¹¹ Понавља се иста фигура коју смо горе запазили код моћи: иако модерни човјек има знатно више знања и моћи од средњовјековнога човјека, он осјећа да му мањка и једнога и другог.

ма је такав однос почивао. Утолико, када се пореди модерни и средњовјековни однос према стварности, може се говорити и о двама одговарајућим типовима знања. Средњовјековни човјек знао је своје истине на начин на који му је истина била приређена и како је осјећао да му је потребна. Ту је била на дјелу усклађеност између способности достизања истине, на једној, и онога што се подразумемијевало под истином, на другој страни – и то тако што су обоје били одређени вјером. Тадашње знање вјере било је усклађено са тада доступним и мјеродавним типом извјесности истине. Вјера, дакле, има свој тип знања – са становишта оне врсте оријентације у свијету коју она подразумемијева. Зато се не може говорити о критериолошком монизму у погледу тога шта јесте а шта није знање, већ је то повезано са укупним свјетоназорним претпоставкама унутар којих се практикује одговарајући тип мишљења. У промијењеним епохалним условима, у новом вијеку, морала је суштински бити промијењена форма знања. Оно је морало бити оријентисано искључиво на иманенцију и није могло да се позива на откровење. Тек се тада може појавити супротност између знања и вјере, да би ускоро, код једног радикализованог типа секуларног мишљења, била успостављена теза о непомирљивој супротности знања, тачније оваквог типа знања – које није знање уопште и као такво – и вјере, и то не само хришћанске, него чак као такве. Међутим, промијењено схватање знања од човјека је тражило да свеукупност својих ставова изведе или оправда аутореферентним, за непровјерености и оностраност затвореним знањем. Таква промјена изразито је подигла захтјеве који су се стављали пред знање, па је свеколики свјетооднос морао бити легитимисан знањем, које је, опет, своје изворе могло налазити и црпсти само из на себе ослобођеног човјековог закључивања. Зато је фактички пораст поузданости, броја и обима (са)знања, који је одликовао прелаз из средњег вијека у нови вијек, био праћен још изразитијим порастом жеђи за знањем, коју текућа „продукција“ секуларних знања није могла да испрати.

Због тога знање као знање губи на угледу, престаје да буде стожер оријентисања у космосу цјелине бивајућега, већ добија оправдање уколико се стави у службу моћи. А сам надолазак моћи заправо је друга страна неуспјеха знања да и надаље, као што је дотад, одговара потреби човјекове оријентације у стварности. То што (секуларна) вјера постаје носилац „епистемичког угођаја“ човјековог свјетоодношења – дакле, не вјера која води *вјерујућем знању*, као што је било у средњовјековљу, већ вјера која је замјена за знање, наиме за онај тип знања који је тада епохално потребан и могућ, а то је научно, а не вјерујуће знање – јасно говори о томе да је европски пројект заснивања космоса на знању доживио неуспјех. Знање након тога суштински мијења своју форму – оно има оправдање ако служи овладавању, и то не некој „владавини“ која полази од знања, већ, напротив, владавини која не мора (у ствари, до даљњег више и не може) да има за свој подмет умност. Вјера у будућност јесте вјера у моћ, док повјерење у умско знање, са своје стране, мора бити усидрено у садашњости, јер увид се увијек дешава у неком *Saga*-тренутку, а не одгађа се, као неодређена могућност, за оно што тек треба да дође. То што је напредак постао не само кровна форма живљења модерног европског човјека него и вјера у напредак и угаони камен његовог свјетоназора, само по себи свједочи о томе да се нововјековним раздвајањем вјере и знања, секуларизовањем (слике) свијета и потискивањем трансценденције, након чега је строго рационално, од откровењских извора

еманциповано знање постало главни ослонац човјековог свјетоодноса, показало да је таква слика свијета неодржива, да се ослањањем само на такво знање она не може одржати, те да ју је потребно „допунити“ новим, суштинским елементом, а то је *вјера у њројрес*.

3. „Вријеме је новац“

Досад смо говорили о напретку, брзини и моћи. Казали смо да скраћење времена потребно за реалну, епохалну промјену јесте показатељ напредовања. То вријеме заправо је епохално вријеме. Поставља се питање: на који се начин перципира епохални напредак. Горе смо видјели да је реална промјена набоље, дакле реални технолошки и институционални напредак потребан, али не и довољан услов за појаву *свијесџи њајреџка*. Дакле, технолошко и институционално кретање набоље јесте реална саставница идеје напретка, али та идеја неће моћи да се одржи ако се то реално кретање не конвалидира у облику, као таквог препознатог – епохалног напретка. Да би стварни напредак могао да буде признат *као њајредак*, потребно је да се перцепција напретка усклади с његовом реалношћу, потребно је да се кретање набоље у што краћим размацима технолошког времена („реални напредак“) препозна и као промјена набоље у што краћим размацима епохалног времена (идејно-аутоинтерпретативни напредак). Но, у каквој, заправо, стоје вези епохално и технолошко вријеме, која смо овдје довели у додир?

То ћемо, чини се, најбоље установити анализом препознатљивог слогана епоха напретка и постнапретка. Изрека „Вријеме је новац“ изражава квинтесенцију онога што се сматра вриједним у модерно доба. „Вријеме“ овдје заправо значи „брзина“ – јер се ради о брзом извођењу онога што је потребно, о дјелотворности, о томе да се вријеме не „троши“ више него што је неопходно да би се постигли зацртани циљеви. Брзина значи моћ, а моћ значи овладавање, обезбијеђеност, уживање, задовољство и, коначно, у кључу задовољства протумачено добро. Зато вријеме које је „уштеђено“ на дјелотворном обављању „операције“ која доноси корист касније може да се „троши“ на уживање. „Валута“ која омогућује размјену између ових двију димензија „расположивога“ времена јесте новац. Вријеме је квинтесенција сировина, али оно је уједно и циљ кретања према напријед – што га више уштедјети да би га што више преостало.

Онај ко учини „праву ствар у правом тренутку“, стиче моћ, и након тога му на располагању остаје „све вријеме овога свијета“ – да ужива. Израз „Вријеме је новац“ може бити схваћен као импликација: добро искоришћено вријеме – за овладавање, ширење моћи – доноси корист, која се може квантитативно мјерити – наравно новцем. „Вријеме“ из ове изреке јесте вријеме ефикасности, користи, дакле очувања, потврђивања и ширења моћи. Импликација може да се изведе и у супротном смјеру, тако што ће се рећи: новац је вријеме. То значи да новац, као метафора и оличење нагомиланог успјеха, користи – као правовремено „искоришћенога времена“ – може да буде (чак мора да буде) употребљен за уживање. Вријеме ефикасности, које доноси успјех, увијек се доживљава као да га мањка, да „истиче“ (*the time is running out*), док времена уживања, након што је остварен успјех, има у изобиљу, чак неограниченом изобиљу, чија је крајња граница смрт. Тиме се потврђује да је новац посредник између двију димензија времена – времена одлучног, успјешног дјелања, када се

не ужива, и времена ничим неусловљенога, временском стиском неограниченога уживања.¹² Сврха ефикасности моћи јесте уживање, а живот представља кружење између двију „хипостаза“ овако редукованог животног времена.

То да је вријеме „новац“, што је симбол за вриједност, философски се може читати и на још један начин, тачније двојачко: да је вријеме супституција сазнања и супституција онога што јесте. У првом смислу, вријеме је судија исправности, јер то што је исправно, а то овдје значи дјелотворно, успјешно, функционално – о томе „одлучује вријеме“, тј. то се показује у *будућем* времену. Другим ријечима, мишљење је немоћно да спозна истину о стварном, у „реалном“, садашњем времену (Сада-тренутку), па се њено кристалисање препушта Времену као безличном протицању, над чијим током нико – без обзира на човјекова уображења – нема моћ. Тако дивинизовање „стваралачке“, односно пресудитељске моћи Времена представља још једном посредно признање своје немоћи. Вријеме је „судија“ тамо гдје мислећи човјек није кадар да ваљано (про)суди. Утолико, модерност, први пут након паганске антике, поново успоставља судбину, што, између осталог, подразумемијева и човјекову сазнајну немоћ. То се прикрива (привидном) дјелатном моћу, чију привидност обзнањује банкрот модерности и прелаз у хипер(пост)повијесну постмодерност, што се не дешава тек у савремено доба него већ на самом почетку модерности.

Посматрано с онтолошке стране, стварно у нашем времену има вриједност ако доприноси располагању, порасту моћи, те уколико је податно за располагање. Распоживост, дакле подобност за опхођење у режиму моћи, како смо рекли, испољава се у брзини, односно у времену, тако да *вријеме њосџаје својџише мјерило бићевности дивајућеја*. Новац је ту заправо само „секундарна валута“, она која апстрактност времена чини опипљивом и погодном за техничку манипулацију. Умјесто да вјечност, непромјенљивост, буде квинтесенција бићевности (тако у платонизму), сада то постаје временитост, дакле промјенљивост, што је са становишта традиционалног есенцијализма било блиско ништавности. Зато је, гледано из тог угла, данас, емфатички речено, „највредније“ оно што је ништавно. И заиста, ако се свеукупност стварнога може одмјеравати, чак и мора сводити на једну универзалну валуту/мјерило „вриједности“ којом се одмјерава и бићевност свега појединачнога – звали ту „валуту“ временом или новцем – тада то значи да је све појединачно, све бивајуће, као такво, постало ништавно, јер његова једина вриједност постаје *џреџочивосџи* у оно универзално вреднујуће, у мјерило. То чак не значи да и вријеме по себи има вриједност (да новац сам по себи нема вриједност, то је још и очигледније, будући да је без робног еквивалента посве безвриједан), већ је оно преостало као једини расположиви аршин вриједности, зато што је све друго или компромитовано, или уништено. Заправо, овдје се прикрива обрат поништења вриједности, који је, у крајњем, повезан са поништењем трансценденције. Ради се о томе да, ако се вриједним признаје само оно што је подобно за мјерење, и уколико је подобно за мјерење, тада „супстанција“ његове вриједности постаје подобност учествовања у режиму универзалне мјерљивости. Вриједност вриједнога лежи у пукој могућности да буде мјерено – као да је „вриједно“, иако је оно заправо и по себи, сада је јасно, безвриједно.

¹² И типично америчка изрека о строгом раздвајању „посла“ и „задовољства“ свједочи о шизоидности савременог осјећаја живота.

У свијету у којем су пољуљане и основне претпоставке за препознавање вриједногâ – и у науци, и у умјетности, и у животу – референтне мјере вриједности (вријеме и новац) морали су прије или касније да постану саме вриједности. Зато животни идеал не само (пот)културно најутицајније земље на свијету („амерички сан“) него и идеал стотина милиона, ако не и милијарди оних који су примили тај утицај јесте обогатити се, и то што прије, да би се имало што више времена да се ужива у богатству. Умјесто помоћних, упоредних средстава за нешто друго, што би носило карактер самовриједности (Selbstwert), вријеме и новац постали су самосврхе. Но, ако се ствари овако поставе, ако је вријеме „ресурс“ који нам стоји на располагању, и који је потребно искористити да би се постигао циљ свих циљева (који се изражава квадривијумом „среће“: новац – богатство – моћ – уживање), тада и под најбољим претпоставкама и при најидеалнијој успјешности (нпр. обогатити се са двадесет седам година) живот добија обличје потрошње – Времена и Новца, дакле његових метавриједности, оног највреднијег у људском животу – због чега живот као таква постаје *проћердавање*. Парадоксално, ако се заради толико богатства да се у остатку животног времена у њему не може довољно уживати – или је преостало премало живота, и/или превише новца – тада се, са становишта оваквога свјетоназора, показује „бесмисленим“ управо то што се он не може „својски“ проћердати! Сврха „ћара“ јесте да буде проћердан (или, да се поиграмо ријечима, про-ћардан), то је оно што је унапријед урачунато у његову суштину, без чега он не би био то што јесте.

Њега, штавише, и треба проћердати зато што је он већ по себи и априорно (под претпоставком овакве љествице вриједности) ништаван, тако да се његова „сврха“ испуњава у проћердавању, у показивању за нас те бесмислености. У супротном, ако би се његова посебична бесмисленост чувала, штедјела, она би била још бесмисленија, већ се, парадоксално, „смисао“ (тј. на објекторазинској бесмислености почивајућа „смисленост“ онога на метанивоу) уштећеног-створено-потрошивога показује у његовом трошењу и расипничком уживању у његовој бесмислености. Зауставити кружење између добити и њеног трошења значи зауставити кружење „смисла“, који је лажна замјена за смисленост.¹³ Бесмислено – у значењу: нерационално, непрагматично – јесте не само зарађени новац проћердати тако да након тога нема од чега да се живи него и обратно: стећи га толико да се он нема када проћердати.¹⁴ Тај вишак, у којем

¹³ Наравно, увијек је могуће прозрети бесмисленост овог кружења, без-вриједност новца и времена који су аршини, а не самовриједности, обзнанити, себи и другима, ову бесмисленост, која почива на томе што се самовриједношћу проглашава оно што је мјерило вриједности, односно оно чија је „свевриједност“ у томе да буде подесно/вриједно за нешто друго, те потражити неку другу „игру“, чија би тема био смисао. Посветити свој живот сакупљању „ћара“ значи унапријед га осудити на бесмисленост, „проћерданост“.

¹⁴ „Обезбиједити потомство“ може бити нека „утјеха“ за немогућност постхумног трошења својег новца, али ту постоје двије оградe. Прво, није обавезно да неко ко своју срећу препознаје у моћи, новцу и расипању икакво задовољење за себе мора да види у томе што ће обезбиједити потомство, јер је то, између осталог, са становишта уздицања овога Сада-и-овдје хетерономна вриједност, која не мора сваком „богаташу“ бити прирасла к срцу. А друго, ако се на тај начин обезбиједи своја дјеца, постоји висок степен вјероватноће да они, због сазнања да не морају да се труде, да су „обезбијеђени“, постану искварени, неспособни да цијене рад и труд, будући да на њега нијесу били упућени, већ су „оспособљени“ само да га троше. Пошто „телеологија“ модерне егзистенције почива на размјени труда и уживања, то се у овом случају збивајуће развргавање тог кружења може сматрати нефункционалним и непожељним. (Познат је примјер једног њемачког

се не стиже „уживати“, и који остаје нетакнут за проћердавање, овако гледано, јесте „бесмислен“. Није бесмислено само преурањено проћердавање него и благовремена непроћерданост. Новац и вријеме имају смисла само ако животу помажу да, док га има, себе што „боље“ проживи и иживи, тако да након тога не остане ништа – ни времена (јер након смрти, наравно, нема више животног времена за покојника), нити новца. „Највише вриједности“ овако, махом прећутно, протумачене јесу, дакле, не-вриједности, ништавности, чија је „вриједност“ паралелна са (без)вриједношћу овако схваћенога живота. Међутим, „бесмисленост“ непроћерданог, непроћерданог, „неизуживаног“ новца, још једном, обзнањује априорну бесмисленост сваког конкретного живота који у својим процјенама животних вриједности полази од оваквих премиса, независно од тога да ли он фактички успије да оствари свој „сан“ или не. Бесмисленост непроћерданог новца израз је дубље, априорне бесмислености сваког живота за који су врхунске (мета)вриједности Вријеме и Новац.

Ако је нешто што је као такво пролазно, непостојано, неопипљиво – као што је вријеме – постало мјера вриједности, тада то значи да је све, укључујући и само вријеме, које се из прагматичких, али и генеалогских разлога, проглашава мјерилом и свевриједношћу, несумњиво постало бевриједно.¹⁵ У свијету у којем влада изрека „Вријеме је новац“, гдје она прожима димензију онога Занас, стварност као таква, у цјелини и појединостима – постала је безвриједна (макар за епохалну свијест, која се руководи овом „истином“ – иако она то не освјешћује), као што је човјеково сазнајно опхођење са безвриједно-бивајућим прећутно признало немоћ пред њим. У изреци *Вријеме је новац*, „новац“ је мјерило лаживриједности, које је преокренуто у саму вриједност, чиме је заправо прикривена посебична безвриједност новца (његова вриједност је искључиво релационална, зависна од другог, од нечега изван њега), док је „вријеме“ мјерило стварности. Но, пошто је сама временитост, као чисто противцање, формално узевши – ништавност, тада се показује да на објема странама еквиваленције *Вријеме је новац* остаје по једно ништа, тако да се она може преписати као, наизглед само таутолошко, иако заправо епохално-дијагностичко: *Ништа је ништа (вно)*.

Свијет универзализоване, псеудосупстанцијалне временитости јесте свијет не само неуклопљености стварности и мишљења него и свијет њихове ништавности понаособ. Технолошко вријеме, вријеме које постаје ресурс, најдрагоцјенији елемент свега стварнога – уколико је оно мјерено оваквим временом-мјерилом уопште стварно (јер оно бивајуће које нема ову супстанцијалну временитост за наше вријеме јесте ништавно), представља оличење бићевности онога што је подобно да буде увучено у манипулисање, или макар посматрање (што је већ потенцијално манипулисање), под видом технолошког времена, чији је слоган управо анализирано: „Вријеме је новац“. С друге стране, епохално вријеме јесте димензија појављивања „истине“, такорећи трибунал истине у модерном времену банкротираног промишљања бића. У

милијардера који је своју огромну имовину постхумно завјештао у добротворне сврхе, будући да су његова бројна дјеца, како је сам рекао, добили прилику за добро образовање и добар почетак у животу, и да он као родитељ није *дужан* да им осигура ништа више од тога.)

¹⁵ Проток времена свакако није као такав ни бесмислен, нити безвриједан – већ је прије вриједносно-смиаоно безразличан, али он бива увучен у колоплет лажног смисла када почне да се потура као димензија/носач тобожњих вриједности.

том времену дешава се посредовање између времена рада и времена уживања, које, под оваквим условима, представља „кружење бића“. То кружење само је по себи ништавно, представља кружење од манипулативно-радне ништавности бивајућег ка хедонистичкој ништавности онога што је повод за уживање. „Истинитост“ епохалног времена састоји се у томе што се у њему – без икаквог субјекта промишљања истине – „одлучује“ који је манипулативно-радни учинак успјешан. „Супстанција“ епохалне повијесности свијета којем је расположивост критериј бићевности јесте агрегат манипулативно-технолошког времена, тако да у модерности повијесни „процеси дугог трајања“ представљају тешко прозирни збир наизглед неповијесних процеса (тј. оних из којих је привидно одсутно кретање повијести), у којима је временитост наизглед спољашња, за саму ствар неконститутивна. Одлучивање о успјешности (и технолошких и „епохалних“ процеса) јесте без-субјекатско догађање, при чему тема тог слијепог одлучивања није истинитост, суштственост, већ корисност, као замјена за њих. Из свега тога може се закључити да се овдје одиграва посредовање између ништавног бића и ништавног мишљења, при чему се то, будући да се одиграва *sub speciae temporis* – може описати као посредовање између ништавног технолошко-манипулативног, „онтолошког“ времена и подједнако ништавног, епохално-евалуативног, „епистемолошког“ времена, чему, у крајњем, одговара и ништавност животног времена.

Може ли човјек имати вриједности, може ли његов живот имати смисла, тежине, у свијету у којем је за владајући свјетоназор стварност – због, под његовим надзором спроведеног „ресурсовања“ стварности, „постала“¹⁶ безвриједна? Проблем је управо у томе што је до овог „показа“ опште обезвријеђености стварнога као стварнога дошло, уосталом изнуђеним, човјековим настојањем да у себи пронађе мјерило и извор вриједности свега инога бивајућег. Хуманистичко Човјек је мјерило свих ствари морало је да буде потврђено у стварности, јер човјек који је (само)лишен трансценденције, упркос овој хуманистичкој пароли, вриједност није могао пронаћи у себи, па је зато покушао у свијету обликованом на основи те максиме-програма. Свијет је човјеку требало да покаже ону вриједност коју он код себе самога није пронашао. Но, када је главни, при томе за њено стање заиста репрезентативни поклич епохе постало *Вријеме је новац*, то је значило да се, макар несвјесно, али зато ништа мање непобитно, дошло до налаза да су се стварност и свијет, обликовани полазећи од увјерења да човјек треба да буде мјерило свих ствари – показали ништавнима. Тако је епохални резултат с надом препознатог и извикиваног Човјек је мјера свих ствари постало прагматично-цинично *Вријеме је новац*. При том, човјеку одговара временитост, како, да подсетимо, Хајдегер – додуше са изразитом културнокритичком намјером, али и са одлучним „методолошким атеизмом“, који га, у исходу, одводи на исту страну као и оно што критикује – тумачи савремени опстанак. Стварима одговара новац, јер оно што није уврстиво у свеобухватни, планетарни систем универзалне робно-вриједносне еквивалентности, оно за шта нико није спреман да плати ни динара, то нема вриједност; оно је ништавно, напосто нестварно.

¹⁶ Ова посталост безвриједном, међутим, није неповратна; то не представља квазионтолошки суд о стању стварности по себи, већ је овај суд епохално релационалан, што значи да важи под претпоставком прихватања оваквога свјетоназора.

4. Трајање, радост и раздобија

У претходном току овог текста бавили смо се односом свјетовности и времености, тумачењем различитих видова епохално мјеродавног практиковања времености, а затим и феноменологијом епохално-технолошког времена. Поставља се питање: шта је са животним временом, са начином свакодневног живљења времености. Најављујући, можемо рећи да, ако је на почетку модерности и у њеној зрелој фази свагда присутна, егзистенцијалној времености модернога човјека природна стрепња била потискивана вјером у напредак, то данас, када је стрепња постала кудикамо раширенија, опипљивија, тежа за игнорисање и оспоравање, стратегије избегавања њене неугодности нијесу нестале, већ су само преиначене. Умјесто идеји напретка, прибјегава се сурогатској радости, коју собом носе раздобија и забава. Успон индустрије забаве (масовна култура, мода, спорт, итд.) представља успон глобалног средства умирења за стрепњи све изложеније човјечанство. Но, ако је некада противлијек тражен у свеобухватној, свеколико човјечанство обухватајућој идеји напретка, што је једна од најмоћнијих и најубједљивијих идеологема у повијести човјечанства, то се данас више не може ни покушати са сањањем о некаквој вјеродостојној супституцији за недостајући поредак и за трајно искорјењивање ендемске стрепње модерног европско-западњачкога (али и позападњаченога) човјека, већ се може прибјежавати само пролазним, на појединце и скупине, али не и на човјечанство као такво дјелујућим привременим средствима за умирење. То што су претензије у тражењу противотрова на невољу модерности данас кудикамо мање, свједочи о дубини кризе у којој се налази европска цивилизација.

У нашем времену губи се аутентични осјећај за трајање, што је једна од двију основних пројава времености, већ се инсистира на тренутку, што је, у суштини, симбол свеобухватне, функционалне истовремености. То, надаље, упућује на идеал стварности као функционалног система из којег је искључено трајање, које, схваћено у својем основном значењу, доноси неочекиваност, а евентуално и дисфункционалност. Ова је околност, дакле, у вези са идеалом свијета као организованог система, чије трајање (у времену) представља продужени Тренутак, у којем је укинута истинско трајање, новина, изненађење, и у којем је вријеме као хоризонт из којег долази изненађујуће-непожељно новд – суспендовано. Та продужена екстаза беспријекорно функционишућег система иначе представља замјену за Тренутак прогнане вјечности. Вријеме тог Тренутка јесте оно вријеме које је обеснажено у ономе што му је изворно својствено, које је утолико престало да буде вријеме у правом смислу.

Наше вријеме слави новд, а више него иједно вријеме раније стрепи од будућности из које долази новд. Како то да се објасни? Ниједно вријеме прије европске модерности није имало претензију да предвиђа и контролише будућност, јер ниједно вријеме није свој недостатак у садашњости покушавало да надомјести творбом и контролом онога што ће доћи. Наравно, то је могуће само ако се вријеме сведе искључиво на свјетско, секуларно вријеме оне свјетовности која је суштински еманципована од оностраности и од оне времености која је у њој усидрена. Како смо већ рекли, недостатност постојећега у модерности „компензована“ је пребацавањем терета на новд. Када је повијесно разобличен овај механизам, тј. када је човјек прозрео овај маневар и изгубио повјерење

у његову оправданост, појавило се незадовољство постојећим, које тада није било праћено очекивањем бољитка од будућности, већ стрепњом од тога да ће након лоше садашњости улиједити још гора будућност.

Наше би вријеме да задржи прираст „прогресивно-новога“, али не жели оно непожељно, неочекивано. Дакле, данас се тражи новô, које заправо није новô, јер ако се искључи неочекиваност из новoga, оно мора бити посве предвидљиво, може се знати шта оно носи, тако да заправо то и не би било новô. Ипак, то што је потребно зове се новим зато што је наше вријеме, скупа са данашњим човјеком, интелектуално и дјелатно неспособно да створи оно што је потребно да би се изборило с невољом данашњице, па се зато нада нечем непредвидљивом, али ипак пожељном, иако стално стрепи од непожељнога, које је заложено баш у непредвидљивости могуће-новога.

* * *

На који се начин данас доживљава животно вријеме? Ако је стрепња, која је сама по себи неугодна, дубоко продрла у осјећајност живота и искуствено је свеприсутна, тада је питање шта се препознаје као начин да се тој неугодности умакне; који су путеви трагања за угодним, које треба да се супротстави тој неугодности. То су забава и разбигра – или можда боље забава *као* разбигра – што је, медицински казано, настојање да се потисне симптом, умјесто да се уклони узрок. Наравно, да останемо у истом жаргону, симптоми су увијек драгоцјени зато што су они из самог (чак и буквално) тијела стварности потекли гласови који говоре о реалном стању. Потискивање симптома значи не само избјегавање суочавања с правим проблемима већ и њихово прикривање, заборављање; лако може чак и да појача невољу. Наша је претпоставка да забава и разбигра представљају неаутентичне мутације радости.

Шта је, дакле, радост? Она себе, с једне стране, осјећа у времену као *трајању* – јер постоји вријеме радовања, које том чину није спољашње, већ му је иманентно, као што носи и повишени, изразито угодни осјећај, који је стопљен с временом, и који се, дакле, конституише временом, умјесто да се само случајно, а по неизбјежности, условно речено, „у“ њему одиграва. Радовање је, „предметно“ гледано, оплемењено трајање, чиста временитост, која је – „субјективно“ гледано – повишеним осјећајем уздигнута до „екстазе“, трајање које себе као трајање, с једне стране, заборавља, али које ипак осјећа своју „потрајалост“ – нарочито у тренутку када врхунац радости мине, било да се то нагло деси, било да почиње да пада она „максимална амплитуда“ самоосјећане животности. Након тога, дотад радујући живот ту радост осјећа у *умињујућој реиенцији*, која није непријатна, али је „реалистична“, будући да живот не може себе непрекидно да држи у екстази чисте радости, јер би га то онемогућило да даље живи. С друге стране, оно што радост осјећа као повод за радовање, у крајњем, јесте временитост, управо сâмо живљење, јер радост, доведена до крајње границе апстракције, представља уживање у томе што трајемо, што смо живи, уживање у „чину“ (трајућег) живљења.

Радост је живот као временитост који сам себе препознаје, и то не тако што се сазнаје, већ тако што ужива у себи или, другачије, граматички неправилно, али, чини се, тачније изражено – „ужива себе“. Умјесто формуле „исто се спознаје истим“, коју је у философију увео Платон, а на препознатљив начин

преузела и искористила философија живота, овај став може се свести на формулу *истио се осјећа истиим*, прецизније: *истио ужива у (себи) истиом*. То „исто“ јесте живот, који ужива у себи – у томе какав јесте, али тако што, живећи себе, мијењајући се, остаје исти. Радост је, у крајњем, емоционални модалитет самоодносеће сједињености са самим собом, уживајући начин примања, чисто интелектуално гледано, таутолошког исказа, који је, опет, корелат одговарајуће, „најсамоочигледније“ чињенице – „Ја јесам ја сâм.“ Умјесто кантовскога *Ја мислим*, ради се о другачијем модалитету исте, „нулте тачке“ нашега живота, која се у том модалитету појављује као *Ја осјећам*. Но, док је то *Ја мислим*, као интелектуално, вриједносно, па тиме и емотивно неутрално, дотле се *Ја осјећам* лако модификује у емоцију „позитивног“ осјећања, тј. у „радост“. Сазнање/спознаја и радост јесу, дакле, два различита модалитета (наиме, мисаони и осјећајни) самоодношења живота. Живот који не зна да се радује вјероватно не може више ни да промишља како ваља. Наиме, губитак способности радовања у вези је са губитком једне од изворних димензија временитости, чиме је ускраћена могућност њеног аутентичног уобличења.

Радост је, да тако кажемо, *свеосјећајући* доживљај, трен, односно трајање, у којем се сабира свеукупност животности (чак свеукупност бивајућега), њеног могућег испуњења („смисла“). Радост је утолико екстатично-есхатолошка, она је искорак из времена у вјечност. Радост којој би била запријечена димензија трансценденције не би била права радост. „Неесхатолошка“ радост, радост којом се не искорачује из „колотечине“, која је својим увијек изнова дешавајућим трајањем потенцијално бесмислена, обесмишљавајућа, поништавајућа (сâмо трајање као такво потенцијално је „нихилистично“!), није права радост. Само есхатолошки набијена радост – што радујућем не мора бити познато док се радује – даје искуство самоиспуњености живота. Опет, повијесно уништење трансцендентне димензије космоса води пренаглашењу димензије времена наспрам потрте вјечности, па се, тако, у времену тражи више од онога што оно може дати. Хипостазира се тренутак, који се налази у равни свакодневног протичуће временитости, као замјена за временадмашујући искок ка вјечности, *вјечност се њовременује* (а смисао „проналази“ у „противсмислу“), а у екстатичним тренуцима живота тражи се замјена за оно заправо екстатично, што треба да оправда и искупи живот (што је неаутентична замјена за искуство смисла); трансценденција се иманентизује, а оправдање садашњег – на нивоу епохалнога одређења егзистенције – пребацује се на терет будућности, будући да је вишња димензија временитости укинута, скупа са укидањем трансцендентности у космичком поретку. Као што је оптерећење будућности (идеја напретка) посљедица немогућности аутореферентне садашњости човјека лишеног димензије оностраности и вјечности да изврши утемељење сопственог бића и знања о стварности, тако је и свођење времена на тренутак посљедица „превођења“ функције коју је некада имала трансцендентно-есхатолошка димензија временитости на оно „хроничко“, онострано-хронометарско временско. Када се затоми димензија ка трансценденцији оријентисане временитости – што се неизбјежно дешава када у повијести потамни слава трансцендентноцентричног космоса – тада тренутак почиње да фигурише као тобоже аутентична (или макар једина постојећа и замислива) димензија временитости, док је трајање оно што угрожава испуњење, смисао, оно што као такво со-

бом доноси неугодност. Тек у нововјековном осјећају времена успоставља се дихотомични, чак готово антагонистички однос између двију, по себи и аутентично посматрано, једнако изворних димензија временитости – тренутка и трајања, тј. „растојања“ међу тренуцима.

Ако вријеме као трајање постаје угрожавајуће, нарушавајуће, „ништеће“ – насупрот времену као трену, у којем се обуставља протицање, а тиме и, сартровско „ништеће“, тада је неизбежно да се у таквом времену изгуби аутентични осјећај за радост, која представља уживање у трајању, то јест уживање у самом животу – зато што јесте живот. Да је тако, лако се види ако се размисли о томе шта је прави смисао забаве као „разбибриге“. У разбибризи је трајање суспендовано будући да се оно осјећа као непријатност, и зато је ту на дјелу првенство тренутка пред трајањем. Разбибрига је изокренута замјена за истинску радост, дакле за испољавање истинске животности, тј. самоосјећаја људскога живота. Ово је у вези са сведеношћу времена на пуки тренутак, на виртуелну, свеприсутну истовременост (организованог система). „Разбити бригу“ значи настојати да се стави ван снаге оно што је свагда на дјелу, а то су брига и стрепња, као начин свагдашњег догађања времена модерног човјека, чија неугодност у сваком тренутку може избити на видјело.¹⁷ Оно Пред-чиме он брига, како вели Хајдегер, јесте само његово биће,¹⁸ и одређује само његово бивање, тј. то што он уопште траје. Оно за шта се стрепи и пред чиме се стрепи, постаје једно исто.¹⁹ Стрепња од будућности јесте стрепња од времена, тако да испада да оно што је у једном аспекту данашње животности и свјетовности најдрагоцјеније, чак неријетко и предмет фетишизовања („Вријеме је новац“), уједно је, у једном својем модалитету, и извор стрепње. Епохално мјеродавно одређење савременог живота није радост, већ брига. Само живљење постало је неугодно, чак неугодност у највећој мјери. Зато, умјесто да се радујемо животу, томе што трајемо у њему, или њиме, ми, модерни људи, из чијег је видокруга ишчиљела оностраност (осим евентуално као ствар *йривајне* вјере), *сйрейимо* не само од онога што човјеку нашег времена доноси нека епохално пројектована „будућност“ већ и од тога шта нам доноси наш будући лични живот.

Разбибрига је наизглед борба само против неугоднога живота, док је, под оваквим претпоставкама, она заправо борба против самога живота, будући да је он уопштено данас изједначен са неугодношћу. С друге стране, пошто је неугодан, и будући да се неугодност као таква сматра неприхватљивом, непожељном, нечим што не треба да одликује живот, то се разбибрига у говорном језику (тј. у његовом свјетоназору који кроз тај језик проговора) прећутно проглашава „правим“ животом (ићи у „провод“, као „ићи у живот“). Тиме се износи став – можда неизречени, али свакако живљени – да „реални“, с неугодношћу повезани, у садашњости вођени живот – није прави живот.²⁰ Међутим, пошто

¹⁷ О томе далековидо и тачно Паскал: „Човек је, дакле, тако несрећан да ће pasti у чамотинју čak и без икаквог повода за њу, самом својом склоношћу [...]“ [Paskal 1980: 75, афор. 139].

¹⁸ Паскал овоме потпуно другачије: „Trebalo bi ih samo rasteretiti sve te brige, jer bi tada videli sebe, mislili bi na ono što su, odakle dolaze, kuda idu [...]“ [Paskal 1980: 78, афор. 143].

¹⁹ „Оно Пред-чиме сйрейње јесте Бити-у-свијету као такво“ [Heidegger: 186]; „Оно за шта стрепња стрепи јесте Бити-у-свијету као такво“ [187]; „Ако неугодност опстанка егзистенцијално-онтолошки протумачимо као угрожавање које сам опстанак погађа полазећи од њега самога [...]“ [189].

²⁰ „Sadašnjost nam nikad nije svrha. Prošlost i sadašnjost su nam sredstva, jedino budućnost nam je svrha. Na taj način nikad ne živimo, nego se nadamo da ćemo živeti, a pošto se uvek pripremamo da budemo srećni, неизбежно је да то никад нисмо.“ [Paskal 1980: 84, афор. 172]

он то, ипак, јесте, макар и био обликован на неаутентичан начин, због чега се привидни излаз из тога тражи у проводу, и пошто то знају и они који бјеже од њега, тада, у ствари, провод представља негацију неаутентично схваћеног и практикованог живота, тачније *неауџенџичну негацију неауџенџичној жи-воџи*, наиме онога живота у којем се сâмо живљење доживљава као неугодно и као заправо-не-живот. Утолико, овако (прећутно) схваћени и доживљавани провод представља апологију смрти, а не живота. „Ићи у живот“ значи бјезати од живота – у *смрти живоџи* (што није биолошка, већ хоризонтско-смисаона, *есхаџолошка смрт*), јер се у реалном животу не препознаје радост. Разбистрига је, дакле, бјекство од (неугодне) тренутне садашњости и призивање будуће садашњости (будућности), у којој те неугодности, узаман се вјерује, неће бити. Само се у истинској радости живот окреће садашњости и преузима је.

Забава, разбистрига не служи поништавању неаутентичне изведености живота као бриге, као времена/живљења које угрожава сам живот, већ, напротив, њу петрификује, будући да провођење времена у разбистрици почива на животнопрактичној, обично неизреченој *иџези* да је уобичајени, свакидашњи живот раван тјескоби, *сџиреџи* и *брици*. „Разбистрига“ утолико јесте „разби-живот“, не зато што, као Хајдегер, сматрамо да живот уопште јесте раван бри-зи и стрепњи (јер је то суштинска одлика модерног човјека), већ зато што она потврђује ту идентификацију, представљајући тиме њену споредну, повремену, немисаону и несуштинску негацију, која само утврђује оно што привидно негира, умјесто да разгради неаутентичност те еквиваленције. Чак и тамо гдје свакодневни језик, у овом случају, колико знамо, само српски језик, даје индикације на негирању идентификовања бриге и живота, на дјелу је нешто сасвим супротно. Наиме, у говорном српском језику од прије неколико деценија устаљен је израз за забаву – као „разбистригу“ – „ићи у живот“. Другим ријечима, самом употребом тог израза као да се *иџврди* – а понекад се наизглед бенигне и узгредне тврдње дају превести на јасно испрофилисане ставове (макар тога не били свјесни они који те изразе користе) – да је (прави) *живоџи* само оно вријеме које се проведе у забави, разбистрици, *забораву* бриге, док оно друго, дакле свакодневни, реални, озбиљни живот заправо јесте не-живот. Живјети – у „нормалном“, свакодневном, прихваћеном смислу – из угла овако социопсихолошки и вриједносно протумачене „животности“, значи не живјети, тј. „смртовати“.

Онај ко зна да се радује животу, има више изгледа да буде срећнији, да проживи вреднији живот, макар он временски трајао и краће – само ако буде знао да ужива у трајању, а не само у тренуцима. Међутим, у стварности, и они који разбистригу називају (јединим правим) „животом“, и на тај начин, несвјесно, инаугуришу овакву „теорију“ – добро знају да разбистрига није прави живот, да је то пролазно, оно што води забораву – онога што јесте стварни, озбиљни, према оваквом осјећају животности – неугодни живот. Дакле, живот као такав, према оваквом доживљају, јесте неугодност, али и несумњива, непомерљива стварност, тако да „разбистришки“ заборав њега јесте привид живота, немогући спој угодности и животности, и утолико не „живовање“, већ „смртовање“.²¹ Култура

²¹ „Једина ствар која нас тежи у нашој беди јесте разонода, а то је међутим највећа од наших beda. Јер то је углавном оно што нас спречава да мислимо о себи и што нас неосетно упропашћује. Да није тога, било би нам мучно и та мучка би нас гонила да тражимо неку поузданије средство да је се отресемо, али разонода нас забавља и доводи нас неосетно до смрти.“ [Paskal 1980: 84, афор. 171]

забаве, заборава, задовољства стога није култура живота, већ култура смрти, она која негира живот, макар на одређени начин истумачен, али која никада не може да га „донегира“, која не може постати суштинска алтернатива животу као неугодности, већ може бити само његова немоћна, немисаона потврда. Дакле, схватање разбириге као „живота“ јесте неаутентична потврда неаутентичног схватања живота, као озбиљнога, тегобнога, од радости разлученога – од којег зависи оваква животна определијеленост. Забава је изокренути лик изокренутог схватања живота, наиме онога који у свакодневици у једноставним стварима, у тренуцима чистог самоосјећања, не може да доживи саморадост. Разбибрига је утолико организовано, исфорсирано, лажно радовање, које је компензација за недостатак правога радовања у свакодневици, будући да је изгубљен осјећај за љепоту трајања (тј. живота), будући да се радост везује само за тренутак, али не и за трајање. Али ако се пође од тога да су радост и живљење као такви неспојиви, да се не може уживати у стварном животу таквом какав он јесте – макар он у себи често носио и разне непријатности и тегобе²² – тада ће разбибрига увијек остајати неаутентична, неодржива, и за оне који покушавају да живе само за такве тренутке, незадовољавајућа, неиспуњавајућа, привидна манифестација животности.

Стрепња је неугодност пред својим постојањем, заправо својим бићем као таквим – јер неугодност постојања посљедица је неутемељености, као неутемељености суштине. Потпуна радост је, напротив, осјећај испуњености управо због самога својега постојања. Он, међутим, не може бити непролазан, јер када би се то десило, то би значило да је човјек посве утемељио своју суштину, те да му је надаље живот уобличен као стално испољавање те утемељености, због чега би живљење било сведено на чисту контингенцију. Бити посве утемељен значи заправо не живјети у временитости и спрам временитости, радити за живот, издржавати се, проводити вријеме, забављати се, већ „живјети“ исијавање своје суштаствености. (Није ли то живот „живих светаца“?)²³ Страх је, са своје стране, бојазан од нечега конкретнога, што има свој емотивно позитивни противпол у задовољству због неког конкретног повода. Вријеме је једнако изворно и тренутак, „у“ којем се појављује и повод за одређени страх и за задовољство (унутарживотна радост), и трајање – у форми којег се појављују и стрепња и истинска (све)животна радост. Због тога су и оба угођајно-емотивна варијетета, и то и у „позитивној“ и у „негативној“ варијанти, „допуштени“, тако да се ни конкретни страх ни конкретна радост не смију проглашавати нечим неаутентичним.

²² Наравно, ако је саздан *само* од тога, тада је тешко у њему уживати, што не значи да би та стална тегобност морала да убије жељу за животом; само постојање жеље за животом, која је, у човјековом случају, нешто више и другачије од зоолошкога „нагона за животом“, свједочи о „пререклексивном знању“ о томе да само у животу постоји нешто што је као такво достојно радовања.

²³ „Да је човек срећан, он би то био утолико више уколико би се мање забављао, као светителји и Бог.“ [Paskal 1980: 84, афор. 170]

Нешто слично каже и Гете у једном својем писму Целтеру: „Ја напросто не разумем како то Ви, будући да сте стално у некој хитњи да много уживате, да се безгранично разонодите, уз то још стижете и да живите.“

Разонодити се Гетеу значи заправо не живјети. Разонода, забава, разбибрига ознаке су човјековог положаја у свијету, који је пристао на своју коначност, који је „подлегао свијету“, који се одаје својем несавршенству.

Неаутентично је, међутим, свођење трајања на тренутачност, која се настоји што више продужити, и то у антрополошко-угођајном смислу на двојак начин: као замјена истинске радости разономом и разбибригом, или као свођење свагдашње стрепње, која је усађена у сáмо човјекове биће (макар код европског, модерног човјека), на страх, чиме би темељни, са суштином човјековог положаја у свијету скопчани угођај био прикривен „емоцијом“ страха, која би се тобоже дала и требало одагнавати. У овом аспекту, иако Хајдегер ту ни издалека није дао аргументацију пожељне диференцираности, страх би се могао сматрати нечим неаутентичним, али се то не би смјело генерализовати.²⁴

Да је разбибрига лажно испољавање животности, чак у својим изразитим формама, ексцесивна виталност која представља апологију смрти, а не живота, може се посредно закључити осматрањем начина живљења оних који су, социјално-финансијски гледано, пребринули своје „бриге“, и који могу да живе „безбрижно“. Ако је живот као такав раван бризи, дакле стрепњи, некој ублаженој, али сталној невољи, и ако посједовање довољног иметка треба да значи да је човјек који је у таквој ситуацији „пребринуо (све) своје бриге“, да му живот може бити само угодност, тада реално искуство живота „обезбијеђених“ људи, уколико су насјели на ову замку погрешне самопротумачености живота, указује на то да они често падају у бесмисао, због чега неријетко и посежу за опојним средствима, као вјештачким индукторима (лажне) радости. Ако радост не може да се доживи у реалној свакодневици, која није лишена тегоба, дакле (појединачних) брига – што је различито од изједначења људског опстојања и Бриге – и ако му је финансијско стање такво да више нема брига, тада то значи да се више нема ни живота. Они који живе тако што репрезентују овај став према „немању брига“, често више не могу ни да се забаве, за њих и разбибрига постаје све теже достижна, будући да су укинули реалну подлогу неаутентичног тумачења живота (као бриге), на чијој негацији – у виду материјалне обезбијеђености – почива стање њиховог живота, а тиме често и томе одговарајући „животоназор“. *Онај ко нема брига, нема ни разбибриге*, изгубио је обје стране живота.

Сада се показује трећи степен неаутентичности тумачења и одговарајућег практиковања живота. Први је да се живот протумачи као брига/стрепња, други је да се као контрапункт таквом животу појављује разбибрига, која је вјештачка радост, а трећи је да се без-брижан живот води као „без-разбибрижан“, то јесте као лишен и тегоба и радости, и утолико као потпуно – и по себи и за себе – бесмислен. Дакле, онај ко нема брига, тај нема ни радости. Међутим, једини аутентичан одговор на ово тројство: 1. живот = брига (што води неурози), 2. разбибрига (заборав, површност, привид), 3. без-(разби)брига – што значи лишеност грешке првог корака, лишеност привида другог ко-

²⁴ „А пошто стрепња увијек већ латентно одређује оно бити-у-свијету, то он [опстанак, тј. човјек], као збрињавајуће-находеће биће, може да се плаши при 'свијету'. Страх је 'свијету' подлегла, невласти, а себи самој као таква скривена стрепња.“ [Heidegger: 189]

Ово стоји само под условом да се напомене, што Хајдегер не чини, да страх *као такав* не треба схватати само као неаутентичну замјену за стрепњу, већ да је страховитост, као за тренутачност везана угођајност, и те како дозвољена – под условом да се трајање као такво не жели свести на (неограничену) екстензију на одређени начин приређених и привилегованих тренутака. Без ове ограде остао би само Хајдегеров „онтологизам“, којим би се страх, као емоција, као нешто „психолошко“, у цјелости прогласио пројавом неаутентичности, што је једноставно недопустиво.

рака, а то води потонућу у ништавило, – јесте прихватање бриге као саставног дијела живота – али не њено идентификовање с животом, ни њено повезивање с радошћу. Живот финансијски обезбијеђених људи „безбрижан“ је само ако се пође од тога да је најважнија, или чак једина важна ствар у животу, како да се преживи, опстане, а по могућности – што више и што снажније ужива. Прави проблем, међутим, наступа када човјек заиста на дужи рок, или чак доживотно, ријеша своја „социоегзистенцијална“ питања, јер се тада на знатно упадљивији и тежи начин суочава с питањем: чему живот.

Као што није савјетно разврговати бриге и радости живота, тако није савјетно ни раздвајати (или живјети у раздвојености) питања: Како преживјети, и Како/Чему живјети. Онај ко је ријешао прво питање, стално је суочен са другим, на начин који је многим често неподношљив, јер њима, за разлику од оних који нијесу „обезбијеђени“, „борба са животом“ не даје ни трен предаха у суочавању с проблемом смисла. Тако се испоставља да је под претпоставком неаутентичне протумачености живота свакодневна борба за егзистенцију пожељна! То често и кажу они који нијесу „безбрижни“, иако је то рационализација, тјешење, а не одустанак од жеље да се буде „безбрижан“.

Литература

- Кјеркегор 2002: Серен Кјеркегор, *Појам сирејње*, превод Глигорије Ерњаковић, Београд.
- Delimo 1987: Žan Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka): opsednuti grad*, preveo Zoran Stojanović, Novi Sad.
- Heidegger: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*.
- Osten 2005: Manfred Osten, „Sve je velociferski“ ili *Geteovo otkriće usporenosti*, preveo Tomislav Bekić, Sremski Karlovci – Novi Sad.
- Paskal 1980: Blez Paskal, *Misli I*, preveo Miodrag Ibrovac, Beograd.
- Sartr 1984: Žan-Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, preveo Mirko Zurovac, Izabrana dela, tom 10, Beograd.

Tschasslaw D. Kopriwiza

Die Angst vor der Zukunft. Philosophisch-historische Betrachtungen über den zeitgemäßen Menschen.

Zusammenfassung

Die Ausgangsthese des vorliegenden Textes ist, dass die Angst vor der Zukunft für das moderne Zeitalter typisch ist, das, aus der Tradition der Sekularität schöpfend, den Menschen vor der unerfüllbaren Aufgabe gesetzt hatte – seinen Gesamtweltbezug auf einem autoreferentiellen, auf der Diesseitigkeit zentrierten Wissen zu gründen. Die Folge dieses Mankos ist das Auftauchen der Idee der Fortschrittsglaubens, der das Legitimitätsmittel neuer Epoche bekommt. Wenn aber die Scheintragfähigkeit des auf dem Fortschritt stützenden Weltentwurfes verbraucht ist, tritt sofort die Seinsauffassung (und entsprechender Umgang mit ihm) als universelle Verfügbarkeit, als Ressource auf, dessen Wert darin liegt, für etwas anderes und nicht für sich wertvoll

zu sein. Auf der existenziell-anthropologischen Ebene ist diese Umdeutung des Seins in universelle Vertauschbarkeit der Dinge mit einer universalisierten Zukunfts- und Daseinsunheimlichkeit begleitet, worauf man mit einer Hochschätzung vom Spaß und Zeitvertreib reagiert.

Schlüsselwörter: Angst, Zeitlichkeit, Macht, Fortschritt, Freude.

Душан Крцуновић

Филозофски факултет, Никшић

Космос и смисао

Сажетак: Није нов увид да постављање питања о смислу живота и свијета има свој коријен у модерности, чије је наглашено обиљежје одбацавање финалних узрока. Након научне револуције свијет као космос више није изворни онтолошки *locus* смисла; на његово је мјесто ступио свијет као универзум, уз дислокацију смисла у подручје плурализма перспективичних интерпретација, које не дозвољавају постојање извора смисла с оне стране људског сопства. Много тога говори да веза између смисла, циља и сврхе није само античка и да њено реституисање није неко поновно привилеговање старог над новим.

Кључне ријечи: космос, смисао, телеологија, универзум, субјективизам, релативизам.

Ако је човјеково бивствовање у свијету темељна онтолошка структура људске стварности, а питање о смислу бивствовања водеће питање, онда би прави смјер најчувенијег „корака назад“ (*schritt zurück*) и нови почетак могли бити ситуирани у смјеру кретања од заборав свијета у универзуму модерне науке ка свијету као грчко-хришћанском космосу. Утолико би философско трагање за смислом у форми чувеног питања о смислу бивствовања морало да има алтернативу у форми космолошког питања о смислу. Једно такво разматрање могло би да изгледа анахроно у контексту савремене философије, којој недостаје космички аспект, и поред њеног дистанцирања од Кантовог одбацавања епистемолошких претензија на сазнање ствари какве јесу по себи и природно-научних претензија на аперспективно објективно знање, што су два кључна учинка коперниканске револуције. Након те револуције свијет као космос више није изворни онтолошки *locus* смисла; на његово мјесто ступио је свијет као универзум уз дислокацију смисла у подручје плурализма перспективичних интерпретација и етике и естетике као подручја субверзивног упада безусловног. Управо та подручја дугују идеји стварања свијета као космоса, не само као непоновљивог примордијалног догађаја већ и као сталног „лингвистичког“ догађања смисла које претходи, омогућава али и санкционише свако накнадно осмишљавање свијета.

Већ и то што је идеја свијета као универзума омогућила напредак који је прогоњен осјећањем да је нешто изгубљено са идејом теличног космоса, довољно је оправдање за компаративни осврт на досије „два свијета“ која дијеле савремене духове.

1. Прелаз са класичне идеје свијета као космоса на идеју свијета као коперниканског универзума нововјековне природне науке није био само једна могућа етапа у процесу духовне „миграције“ својствене *homo viator*-у, бићу

на путу између два свијета, у „божанском лутању“ (θεία ἄλη), из којег је Платон извео и сáм појам „истине“ (ἀλήθεια).¹

У периоду од 16. до 17. вијека одвијала се „научна револуција“, која је условила или довршила преврат, радикалнији од оног који је изведен грчком интелектуалном револуцијом. Радикалност научнокосмолошког преврата очитује се управо као својеврсна побуна против највећег изума грчког мишљења: предсократовске идеје свијета као „природе“ (φύσις) и платоновско-хришћанске идеје свијета као „космоса“ (κόσμος). Универзум нове научне космологије није више манифестација божанског поретка и плана, који су у свијет традиционалне космологије унијети *ab extra*. Из бесконачног коперниканског универзума Бог се повукао у апсолутну трансценденцију и неактивност.²

Интелектуални подухват протагонистâ нововјековља био би пуна афирмација оностраности и прослављање мундане егзистенције да та основна замисао није ушла у конфликт са сопственом антикосмичком тенденцијом. Модерна философија и нови вијек у цјелини почињу оним што слови као: „разбожавање природе“ (Фридрих Шилер), „рашчаравање свијета“ (Макс Вебер), „развргавање космоса“ (Александар Коаре), „космолошки нихилизам“ (Карл Левит, Ханс Јонас), „губитак свијета“ (Хана Арент), „ишчезавање поретка“ (Ханс Блуменберг), „дискредитовање космичког поретка“ (Чарлс Тејлор), а однедавно и као „смрт природе“ (Каролин Мерчант)³. Тај процес преласка са античког и средњовјековног *космоса* на нововјековни *универзум*, процес познат као „секуларизација“ или „посвјетовљење“, од самог почетка садржи неотклоњиву двосмисленост: **по-свјетовљење је у исти мах и раз-свјетовљење или обесвјетовљење свијета.**⁴ Највећи нововјековни *novum* – деструкција свијета као космоса, уз ослабљивање вјере у оностраност – у самој својој програмској поставци дјеловао је као успостављање новог когнитивног ауторитета, али је на нивоу ординарног животног искуства фунгирао као дефиниција стања апсурда и губитка смисла: „упадљива дискрепанција између претензије или аспирације и реалности“.⁵

¹ Према Платоновом „објективистичком“ или „физикалистичком“ одређењу „истине“ (ἀλήθεια), које не полази од *alpha privans* као у индивидуалном мистичком искуству истине. Види: Платон, *Крайишл*, 421b.

² Или: „Dieu fai-néant“, код: Alexander Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1958, 276.

³ За Шилера види у: Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007, 302, 316; Макс Вебер, „Наука као позив“, у: Исти, *Духовни рад као позив*, превео Душан Јанић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића 1998, 55–100: 72; Alexander Koyré, „Galileo and Plato“, *Journal of the History of Ideas*, 4, 4 (1943), 400–428: 403; Karl Löwith, „Nature, History, and Existentialism“, *Social Research*, 19, 1 (1952), 79–94: 91. Слично Левиту, али у нешто другачијем контексту и са мањим нагласком на нововјековној науци: Hans Jonas, „Gnosticism and Modern Nichilism“, *Social Research*, 19, 4 (1952), 430–452: 433; Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1973, 277; Hans Blumenberg, *Legitimität novog veka*, превео Aleksa Buha, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића 2004, 109; Carls Tejlor, *Bolest modernog doba*, превео Ђорђе Томић, Београд: Београдски круг 2002, 8; Carolyn Merchant, „The Scientific Revolution and *The Death of Nature*“, *Isis*, 97 (2006), 513–533.

⁴ На тај парадокс скреће пажњу Х. Арент: Hannah Arendt, *Human Condition*, 320. Види коментар код: Hans Blumenberg, *Legitimität novog veka*, 13. За парадокс „посвјетовљења“ (*Verweltlichung*) као „расвјетовљења“ (*Entweltlichung*), „бесветовност“, „обесветовљење“ [в. А. Буха] Бријент каже да је „етос новог вијека“. Elizabeth Brient, „Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'Unworldly Worldliness' of the Modern Age“, *Journal of the History of Ideas*, 61, 3 (2000), 513–530: 513; 515.

⁵ Thomas Nagel, „The Absurd“, *The Journal of Philosophy*, 68, 20 (1971), 716–727, оvdје 718 и 722.

Хибрис протагониста нове науке о природи састојао се у озбиљењу жеље да се свијет коначно задобије кроз губитак збиљности свијета. Нексус највећег добитка и највећег губитка кулминативна је тачка новог херојског фатума, која је достигнута у формативном периоду „секуларизације“, и то извршењем дереализације чулно-материјалног свијета кроз картезијански скептицизам и математизацију природе. Нововјековни акосмизам довео је у питање наизглед очигледне онтолошке претпоставке оног примордијалног, предтеоријског искуства свијета, изазивајући колебање и конфузију у оном непосредном, док-састичком и фронтетичком осјећају за стварност. Другим ријечима, нешто што је емпиријски провјерено и научно сазнато нова је наука о природи, кроз математичке апстракције, изједначила са оним што конкретни, чулно-материјални свијет уистину јесте, западајући тако у „заблуду погрешно постављене конкретности“.⁶

2. Деструкција класичне идеје космоса, (не)популарно „рашчаравање свијета“, није довела до присности са демистификованим свијетом, већ до радикалног отуђења. Свијет посредован научном „интелектуализацијом и рационализацијом“⁷ лишен је објективних вриједности и људског смисла. Класичном космосу интелектуализација је одузела „значајност“, док рационализација није допринијела „разумљивости“ те велике, нијеме и према човјеку равнодушне цјелине зване универзум.⁸ Над истинољубљем интелектуалне радозналости, у свагда напетом односу мотива унутар науке, превагнула је прагматична побуда, под Веберовим слоганом: свим стварима „овладати рачуном“ (*durch Berechnung beherrschen*).⁹ Суспензијом аристотеловског епистемолошког принципа теоријског знања, да је наука истинита само ако је „некорисна“ (ἄχρηστα)¹⁰, успостављен је нов епистемолошки модел творачког, ергетичког или оперативног знања, чији је принцип да човјек најбоље познаје оно што сам произведе.¹¹ Због те радикалне промјене човјековог менталног става остали су нејасни

⁶ „The fallacy of misplaced concreteness“, чувени Вајтхедов исказ. Види: Alfred North Whitehead, *Proces i realnost*, превој Slavko Paleček, Сарајево: Veselin Masleša 1968, 140.

⁷ Макс Вебер је тај поступак назвао „рашчаравање свијета“ (*Entzauberung der Welt*), али оно што карактерише интелектуализацију и рационализацију, уз вриједносну неутралност (*die wertfreie Wissenschaft*), није пораст знања већ само пораст манипулативне моћи над стварима путем инструменталног и калкулишућег ума или, хајдегеровски речено, „мишљења као рачунања“ (*Denken als Rechnen*). То је посљедња етапа дуге историје рационализације свијета, на чијем је почетку библијска рационализација, која је остракизовала сујеверје и магију; на њу се надовезује грчка философска рационализација, која је инаугурисала механицизам; на крају је модерна наука, која је дефинитивно „рашчарала свијет“, али њено знање човјеку више не може да пружи одговоре на кључна питања: шта треба да ради и како треба да живи. Види: Макс Вебер, „Наука као позив“, 72.

⁸ „Значај и разумљивост“ су два основна значења појма „смисао“, који су окосница приступа проблему смисла постојања код: Iddo Landau, „Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries“, *Philosophy Today*, 41, 2 (1997), 263–269. Већ у самом наслову аутор даје историјске координате питања о смислу, али незнатно пажње посвећује космолошкој позадини проблема, до чега држи наш текст.

⁹ Макс Вебер, „Наука као позив“, 72.

¹⁰ *Метифизика*, 2, 982b²⁵. Теоријско знање слободно је од нужности или биолошке „принуде“.

¹¹ Сублимиран у славном ставу Ђанбатиста Викоа: *verum et factum convertuntur*. Види контекст код: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press 1961, поглавље: „The Concept of History: Ancient and Modern“, 41–90: 57. Такође код: Karl Löwith, „Nature, History and Existentialism“, 80. Мада Вико овај став везује за подручје људских ствари, за историју прије свега, а не за природу, јер природа није његово дјело, исходиште принципа творчевог знања свијета јесте средњовјековно. Такво знање посједује само Бог, јер он

крајњи мотиви и стварни пораст расвјетљујућег знања о свијету које нуди наука, док су, с друге стране, под баластом прагматизма научне рационализације идеали и вриједности приземљени на подручје релативистичке калкулације.

3. Губитак свијета као космичког поретка и осјећање отуђености у бесконачном универзуму условили су човјеков колико прагматичан, толико и стваралачки однос према свијету, али су, као никад раније, подстакли питање о смислу, на које се не може одговорити са становишта епистемичког феномена модерне науке, која је виновник акосмизма и отуђења. Питање смисла и анестезирање осјећаја за вишу сврху и данас је готово „органолептички“ опаљљив симптом акосмизма – стања људског живота који је изгубио „шире друштвене и космичке хоризонте“.¹² У околностима нове космологије модерна наука настојала је да надомјести ауторитет религије, али не тако што ће преузети метафизичко питање разлога и смисла постојања свијета¹³, већ настојањем да задовољи човјекову потребу за сигурношћу у контингентној и према човјеку индиферентној стварности.¹⁴ Философски скептицизам и перцепција бесмисла, као знамења губитка космичког хоризонта, имају аналогну структуру, али се обоје не могу разријешити на епистемолошком плану извјесног и поузданог знања, мада је то била тенденција сцијентизма, „интелектуалног покрета“ који је кулминирао у „диктаторској забрани постављања питања метафизичке природе“.¹⁵

4. Прелаз са грчко-хришћанског космоса на коперникански универзум није био само догађај *a parte rei* већ је условио далекосежне друштвене и културне промјене *a parte hominis*. Размјере те промјене наговијештене су већ на термилошком плану. Космос и универзум нису синонимне ријечи.

1) За разлику од појма *универзум* (једини исправан назив за предмет модерне науке), испражњеног од било којих садржаја који би били онтолошка основа вриједносних судова, грчки *κόσμος* и латински *mundus* јесу вриједносне одреднице¹⁶ за „поредак“ и „љепоту“, *ornamentum* који је извор фасцинантне

је творац свих ствари *ex nihilo*. Лин Вајт запажа: „У раној цркви и увијек на грчком истоку, природа је схваћена као симболички систем кроз који Бог говори човјеку [...]. Такво виђење свијета суштински је умјетничко прије него научно. Међутим, на латинском западу, од почетка 13. вијека, природна теологија имала је сасвим другу склоност. Она је престала да буде дешифровање физичких симбола којима се Бог обраћа човјеку и прешла је у настојање да се разумије Божији ум откривањем како његова творевина функционише“ (Lynn White, *Medieval Technology and Social Changes*, Oxford: Oxford University Press 1964, 26).

¹² За кратку анамнезу тог стања види: Čarls Tejlor, *Bolest modernog doba*, 7–17, нарочито 8–9. У основи трију болести: индивидуализма, инструментализације ума и отуђивања од јавне сфере, управо је „дискредитовање космичког поретка“.

¹³ Макс Вебер, „Наука као позив“, 79.

¹⁴ Види: Iddo Landau, „Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries“, 264–265.

¹⁵ Eric Voegelin, „The Origins of Scientism“, *Social Research*, 15, 4 (1948), 462–494: 462. Види од истог: *The New Science of Politics: An Introctioun*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1952, 70 и даље.

¹⁶ О њиховом семантичком досијеу види: Jaan Puhvel, „The Origin of Greek Kosmos and Latin Mundus“, *The American Journal of Philology*, 97, 2 (1976), 154–167. Кад је ријеч о појму „космос“, прије Платона он је имао само контекстуално значење: „ред“, „поредак“. Тек од Платона „космос“ је исто што и „свијет“. Види: Aryeh Finkelberg, „On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 98 (1998), 103–136. *Тимеј*, *Државник* и *Филеб* први су грчки текстови у којима је појам *κόσμος* употријебљен у смислу „свијет“, „те се чини разложним закључити да је та употреба била Платонова термилошка иновација“ (*ibid.*, 127–128).

привлачности свијета. Идеја свијета као *космоса* подразумејева „хијерархијски уређену коначну свјетску структуру“, „квалитативно и онтолошки диференциран свијет“, за разлику од *универзума*, „отвореног, неодређеног и чак бесконачног“, гдје је „све на истом нивоу бића“ и под дејством истих, математички формулисаних универзалних закона материје у кретању.¹⁷ Иако несавршен, *космос* је чулно-материјални свијет који је мистично-философски доживљен као отјеловљење јединства, реда, временске правилности, хармоније и математичке пропорције.¹⁸ Отуда су изворни грчки појмови „природа“ и „космос“ били нормативни појмови,¹⁹ који су у односу на људске конвенције имали онтолошки примат и нормативни ауторитет.

Док је класично космолошко разматрање било засновано на вриједносним појмовима, коперникански *универзум* модерне науке неподесан је за било који приступ заснован на вриједносним појмовима, на чије мјесто ступају искључиво математички изрази. Разлика између девалуираног *универзума* и смислом испуњеног *космоса* уводи раздвајање чињеница и вриједности. Како је чињеничка стварност *универзума*, тј. природни свијет, интринзично бесмислен, а подручје људског дјеловања, тј. историјски свијет, једини домен смисла, тако је и прелаз са грчко-хришћанског *космоса* на коперникански *универзум* исходште модерног релативизма.

II) Идеја просторно-временски неодређеног коперниканског *универзума* нема свој антоним као идеја *космоса* у класичној космологији, гдје су небо и земља, *космос* и хаос основни антоними или први парови супротности. Класична космографија била је уједно и аксиолошка топографија са фокусом вриједности усмјереним на положај у хијерархијској структури свијета: у његовом средишту прије него на периферији или навише прије него наниже.²⁰

¹⁷ Alexander Koyré, „Galileo and Plato“, 404; такође: Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 2.

¹⁸ Платонова космологија представља покушај синтезе двију техника објашњења и разумевања природе: док једна трага за принципом поретка у појмовима добра, друга трага за принципом поретка у појмовима оног мјерног и квантитативног математичког знања. То су двије „каријатиде“ у платоновском схватању свијета, у коме морални идеализам и математичка разумљивост конституишу прожимајуће карактеристике стварности на свим њеним нивоима. Током историје у различитим космолошким моделима стављани су акценти или на првом (хришћанство) или на другом (модерна наука) аспекту свијета.

¹⁹ Појмовне супротности „природно“ (*kata physin*) – „неприродно“ или „противприродно“ (*para physin*) до данас су задржале нормативно значење; у готово свим европским језицима „природно“ значи исто што и „у складу са неком онтолошком нормом“, а „неприродно“ – понашање које одступа од норме. Етимологија појма *cosmos* исходи из соционормативне сфере. Код Хомера појам *cosmos* указује на једно извршење друштвеног ауторитета и образовање поретка. Према етимологији коју излаже Бусак (E. Boisacq, код: Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 1972, 132), појам *cosmos* изведен је из коријена *kens-, а који је у основи лагинских ријечи *senso* („про-цијенити“, „мислити“, „уврстити“, „наредити“) и *castigo* („поправити“, „умјерити“, „обуздати“, „корити“, „кастигати“). Дакле, појам *космоса* у вези је са функционалним друштвеним поретком, дисциплинованом војном формацијом, добрим манирима и лијепим изгледом, на крају, и са мисаоном праксом: мислити значи вриједносно процјењивати, и обратно (види: M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, London and New York: Routledge 1994, 3). У позној антици појам „свијет“ утврђен је у својој двозначности, која важи до данас: као „природа опште“ и као „друштвена стварност“ (тако: Hans Jonas, „Gnosticism and Modern Nichilism“, 440).

²⁰ О успостављању солидарности између физикалног и друштвеног простора види у: Gerard Naddaf, „On The Origin of Anaximander's Cosmological Model“, *Journal of the History of Ideas*, 59, 1 (1998), 1–28; о неподударности метафизичке ексцентричне и емпиријске геоцентричне пер-

Са коперниканским универзумом у игру улазе нови парови супротности. Након деструкције свијета као космоса прожетог смислом (λόγος), који конституише унутрашњу природу (φύσις) ствари, догодила се „субјективизација λόγος-а“²¹. Сведен на материју у кретању без телеолошке мотивације, свијет као универзум дао је импулс Декартовом метафизичком дуализму између *res extensa* и *res cogitans*, тј. јазу између бесмисленог вањског свијета и смислодавне мисаоне унутрашњости. У бесконачном коперниканском универзуму човјек је постао једино „мислеће биће“ (*ens cogitans*), а логична посљедица космичке алијенације била је самодеификација – „приватно сопство узурпирало је прерогативе божанства“²². Сасвим одсјечен од цјелине, људски ум постаје цјелина или је „постао егземплар Божије бесконачности“²³. Са свијешћу да је мисао о свијету или свијет у мислима изврснији од самог материјалног свијета, са којег су стргнути сви атрибути сврховитости, искрснула је и нова подјела. Философија је остала са ове стране метафизичког јаза (*res cogitans*), да „обдјелава поље знајне свијести“, на ком је „процвјетао њемачки идеализам“ (Х. Јонас), препуштајући ону другу страну, материјални свијет (*res extensa*), експерименталној природној науци. Будући да је јаз метафизичке подјеле пролазио кроз самог човјека, за космичким отуђењем уследило је и самоотуђење: *Cogito, sum* отуђило се од *Vivo, sum*. Коперникански универзум био је оквир новог схватања људског сопства, не више баченог у свијет, већ на самог себе.²⁴ На том модерном схватању људског сопства заснована је политичка концепција аутономног појединца, а потом и савремена култура аутентичног, на себе фокусираног сопства, коме је слобода избора крунска вриједност.²⁵ Док је у грчко-хришћанској идеји свијета као космоса човјек по природи био друштвено биће, у идеји универзума све друштвене везе постоје *ex contractu*.

III) Предмодерна хришћанска идеја свијета обједињавала је грчки космозам – чисто посматрачки и објективистички приступ свијету усредсређен на дескрипцију (*ekphrasis*) једне постојане структуре у којој је времену дата просторна карактеристика круга, и јеврејски историзам – приступ заснован на наративи у којој је и простору, као приматељки неповратне историје, дата карактеристика времена са почетком и крајем. За разлику од хришћанске идеје свије-

спективе види у: Catherine Osborne, „Topography in the *Timaeus*: Plato and Augustine on Mankind's Place in the Natural World“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 214 (1988), 104–114; за везу између пирамидално-хијерархијског и сферичног космолошког модела са аристократском и демократском политичком организацијом види у: M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, нарочито 56–74. О одсуству чврсте референцијалне тачке у савременом „бесцентричном погледу на свијет“ види у: Hannah Arendt, *Human Condition*, 263–264.

²¹ Слично: Dieter Bremer, „Von der Physis zur Natur: Ein griechische Konzeption, und ihr Schicksal“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), 241–264.

²² Види: Hugh M. Richmond, „Personal Identity and Literary Personae: A Study in Historical Psychology“, *PMLA*, 90 (1975), 209–221, цитат на 219. У овој изванредној студији аутор анализира ренесансну метафизичку поезију и подастире аргументе да је узвисивање приватне субјективне свијести, свијести о сопству, култивисање приватне персоналности, алијенација од јавног простора, ортодоксних улога и служби, ријечју, бјекство у субјективност, генерисано у ренесанси. Процес је интензиван у реформацији и протестантској интроспективности.

²³ Тако: Don Parry Norford, „Microcosm and Macrocosm in Seventeenth-Century Literature“, *Journal of the History of Ideas*, 38, 3 (1977), 409–428, овдје 427.

²⁴ Hans Jonas, „Gnosticism and Modern Nichilism“, 431. Након њега и: Hannah Arendt, *Human Condition*, 114, 115, 254.

²⁵ Опширније: Charles Taylor, *Politika priznavanja*, превела Jasminka Babić-Avdspahić, Сарајево: Међународни центар за мир 1995. Такође: Carls Tejlor, *Bolest modernog doba*, нарочито 29–33.

та-времена која одражава јединство смисла, нововјековни раскол између природног и историјског свијета²⁶ одредио је да сва трагања модерног човјека за смислом буду везана искључиво за историју. Природни свијет, универзум, лишан је историје, самим тим и смисла. Смисао је постављен у апсолутизовани историјски контекст, у ком је човјек осуђен на прогрес без *telos*-а.²⁷ Историјски прогрес одвија(о) се кроз својеврсни рат против природе, који је израз апсолутизације овостраних животних циљева.

IV) Разлика у онтолошкој структури између грчко-хришћанског космоса и коперниканског универзума одређује и разлику у човјековом менталном ставу: као манифестација телеолошки мотивисаног божанског поретка ствари, *космос* је предмет пасивног теоријског става и анагошко полазиште узорног теоријског живота оријентисаног на оностраност; као дехијерархизована и ателеолошка структура, *универзум* је основа активног сазнајног става из кога се развио менталитет практичног живота *homo faber*-а, оријентисаног на овострани циљеве у радикално иманентном историјском прогресу чија је цијена „смрт духа“²⁸.

V) Премда су смисао и вриједност били сама суштина грчко-хришћанског космоса, традиционална физика није била једна фриволна фасцинација свијетом као естетичким феноменом. Античка грчка и патристичка космологија нису биле само, за своје вријеме, научни већ и дидактички пројекти. Као духовна визија *космоса*, традиционална физика била је „духовна вјежба“, која је мијењала човјекове вриједносне судове, утицала на његово егзистенцијално одређење, окретала га ка добру и етичком перфекционизму.²⁹ У Платоновом телеолошком схватању свијета, који је „настао из умијећа“ (ἐκ τέχνης γέγονεν)³⁰, космологија је постављена у етичку перспективу. Свијет је организован као умни и хармонични поредак како би у свијету и у сагласности са свијетом човјек могао испунити етичку „сврху живота“ (τέλος τοῦ βίου).³¹ Космички финалитет као оквир у коме човјек остварује своју етичку судбину кроз преображај свакодневног постојања дио је и хришћанске хексамералне космолошке традиције, нарочито у њеном егземпларном виду. Тако је код Светог Василија Великог космос настао да би био, прије свега, „школа и училиште људских душа“ (διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν), па тек онда физикално подручје онога што „настаје и пропада“ (γενέσει καὶ φθορᾷ).³²

С друге стране, *универзум* модерне науке није више културно условљен, али условљава савремену културу у сасвим другом смислу.³³ У механицистич-

²⁶ О расколу између природе и историје у контексту спора између Декарта и Викоа види опет у: Karl Löwith, „Nature, History and Existentialism“, 80.

²⁷ Hannah Arendt, *Human Condition*, 307.

²⁸ Тако: Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, 131.

²⁹ Pjer Ado, *Šta je antička filozofija?*, prev. Suzana Bojović, Beograd: Fedon 2010, 286–291. Адо говори о два неодојива механизма: *épi-strophé* као окретање ка себи, сажимање и самоопажање људског сопства, и *mé-tanoia* као преумљење или ширење сопства и његово премјештање у перспективу космичке цјелине (*isto*, 279). За упознавање са овом занимљивом концепцијом, која је заокупљена космичким аспектом философије (у супротности према философији која се данас професионализовала, специјализовала и одвојила од живота), види: Pierre Hadot, „Qu'est-ce que l'éthique“?, *Cités*, 5 (2001), 129–138.

³⁰ Платон, *Тимеј*, 33d1.

³¹ *Исцјо*, 90d6.

³² Basilius, *In Hex. Hom.*, I, 5 и I, 6; P. G., XXIX, 13B и 16B–C. (Види: Свети Василије Велики, *Шесћоднев*, превео С. [Станимир] Јакшић, Нови Сад: Беседе 2001, 62–63, уп. 64.)

³³ Ту је модерна наука имала свог претходника у Лукрецијевој епикурејској техници објашњења свијета у *De rerum natura*, која има наглашену дидактичку побуду. Сазнање узрока ствари

ком објашњењу модерне науке *универзум* је продукт насумичности и, са становишта етичког финалитета људског живота усмјереног на добро, сасвим је бесмислен.³⁴ Питања о разлогу и смислу постојања свијета, о смислу живота и смрти у њему, остају изван хоризонта научне космологије,³⁵ из чијег се контекста више не може одговарати на питања која су неискорјењива антрополошка константа. То су она питања која често срећемо у грчким трагедијама: „шта да радим“ (τί δράσω),³⁶ или у Платоновим дијалозима: „како треба живјети“ (πῶς βιωτέον),³⁷ све до Кантовог питања: „шта треба да чиним“ (*Was soll ich tun?*), које припада сасвим друкчијем космолошком контексту – коперниканском универзуму. Оно што је овдје есенцијално, управо је космолошки контекст у коме су та питања постављена. Грчки трагедиографи дјелују у оквиру „фаталистичко-херојске космологије“, којом доминира идеја судбинске (τύχη, *tuchē*) нужности (ἀνάγκη, *anankē*), у чијим је рукама живот и смрт. У дијалектици између фатализма и хероизма открива се постојање неке вјечне, божанске и, стога, човјеку непрозирне норме, која санкционише или афирмише људске поступке. У Платоновој космологији, сâмо постојање свијета јесте тријумф једне демијургијске *bona fide techne* над ателеолошком силом *tyche*, што је оквир у коме не постоји колизија између космичке и етичке сврховитости. Код Канта, чија философија стоји под ознаком коперниканског обрта, онтолошки *locus* сврховитости смјештен је у људској субјективности. Правилност, законмјерност, структура и сврховитост свијета нису његови објективни атрибути, већ начин дјеловања људског ума и његове синтетишуће моћи, која мисаоно овладава појавама и у стању је да их предвиђа и контролише. Природни свијет постао је учинак синтетичке активности трансценденталног субјекта. Свијет као цјелина („тоталитет појава“) код Канта је једна од оних регулативних идеја које усмјеравају уму природен теоријски интерес ка систематском јединству знања и тиме врши функцију регулативног принципа: прописује, нормира и регулише мишљење према неком циљу који остаје *focus imaginarius* – методолошки, а не онтолошки појам. Кантова етика морала је бити одвојена од чулно-материјалне космологије, будући да је свијет као цјелина само једна регулативна идеја, а сâме перцепције, заправо, интерпретације стварности над којом се надвио „епистемолошки облак“ (Чарлс Тејлор).

извор је среће (*felix qui potuit rerum cognoscere causas* – *ibid.*, 2: 1–5, 3: 1053; уп.: Вергилије, *Георгије*, 2, 490). Путем *ratio*-а из свијета треба прогнати *miratio* (чуђење), чији је резидуум не само симптом неуспјеха у разумијевању природних феномена већ и психолошки опасна емоција која често води у страх и „сујевјерје“ – у *religio*. С друге стране, одговор на Лукрецијев природно-научни рационализам јесу Вергилије *Георгије*, гдје се користи супротна техника: хиперболични језик и евокација екстремних стања, којима се настоји побудити осјећај за чудесно, потиснут у Лукрецијевој поеми. Шире о том интертекстуалном дијалогу: Monica R. Gale, *Virgil on the Nature of Things: the Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 196–201.

³⁴ Морални финалитет људског живота и механицистичка космологија искључују се. То је разлог разочарања Платоновог Сократа у предсократовску традицију истраживања природе, која је поредак свијета објашњавала у појмовима помоћних физикалних узрока, а не у појмовима принципијелног узрока, тј. добра и оног најбољег (βέλτιστον). То га је приморало да се отисне на чувену „другу пловидбу“. Види: Платон, *Федон*, 96a5–99d1, и *Закони*, књига 10.

³⁵ Макс Вебер, „Наука као позив“, 77. Вјера да би природне науке могле поучити о смислу свијета код Вебера је готово врста инфантилности.

³⁶ Есхил, *Хефоре*, 899; Софокле, *Филоклет*, 908, 1350, итд. Нарочито код Еурипида, рецимо: *Хекуба*, 419, али и у његовим другим трагедијама.

³⁷ Платон, *Горгија*, 492d5; упореди 500c3–4.

Као историјска неумитност сваког акосмизма, након Канта наступа ничеовска прокламација антиномизма: „наша нова бесконачност [...] перспективни карактер постојања“, „тумачеће (интерпретативно, херменеутичко) постојање“, у коме постоји „многа безбожних могућности интерпретација“, које су и „сувише људске“ интерпретације.³⁸ Ничеовска „застрашујућа неодмјереност“³⁹ реакција је на застрашујућу огромност, самог по себи бесмисленог, коперниканског универзума, у коме „постојање није могуће без тумачења, без смисла“⁴⁰. Вриједности и „смисао“ о којем говори Ниче у коперниканском универзуму немају више онтолошку потпору у унутрашњој аксиолошкој хијерархији бића, као у грчко-хришћанском космосу, гдје се смисао сусреће, свједочи и усмјерава, већ су ствар индивидуалних преференција које у „култури аутентичности“ налажу став „либералне неутралности“⁴¹, а не вриједносну градацију. Ријечју, посліје пада вјере у смислом испуњен космос отворена је „нова бесконачност“, у којој је смисао оно што се изнова произвољно поставља или „раскрива“ сходно прагматичним егзистенцијалним пројектима. За тај неуморни „херменеутички“ активизам, чије је убрзање данас достигло тачку усијања, на којој испарава сваки дух, смисао је искључиво темпорална, футурска, и не више космичка категорија, која се открива само кроз отпочинак и контемплацију.

„Херменеутички активизам“ одавно превазилази оквире професионалног ангажмана. Он је ушао у гене савременог човјека као крајња посљедица губитка свијета. Осјећање припадности свијету као космосу – који је стајао у најнепосреднијем односу према човјековом етичком животу – потиснуто је трауматичним осјећањем отуђености од свијета као универзума, сасвим индиферентног према малој људској драми, која се одвија на уској и све ужој позорници живота. Није нов увид да питање смисла живота и свијета има свој коријен у модерности, чије је наглашено обиљежје одбацивање финалних узрока.⁴² Много тога говори да веза између смисла, циља и сврхе није само античка и да њено реституисање није неко поновно привилеговање старог над новим. Најмаркантнији недавни покушај да се то каже припада Хансу Јонасу и његовој главној тези да одбацивање телеологије „није један индуктивни резултат већ а priori прохибиција“. То је један од могућих одговора који и сам доста дугује Левитовом предлогу: „однос између смисла и сврхе требало би да буде преокренут, у смислу античке мудрости, сходно којој је човјеков циљ да контемплира свијет неба и земље, који су без сврхе“.⁴³ Ако то значи суспензију „херменеутичког активизма“, мотивисаног биолошким прагматизмом, онда је тај предлог близак једној древнијој мудрости: *σχολάσατε καὶ γνώτε ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ θεός* („Отпочините, и познајте да сам ја Бог“; Пс. 45).

Та заповијест или захтјев који долази с оне стране људског сопства доводи у питање самодеификацију људског ума као узурпацију божанских атрибута и прекида неуморни практицизам заснован на акосмизму. Псалмистички захтјев ослобађа могућности човјековог вриједносног саморазумијевања, које је, као

³⁸ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, preveo Milan Tabaković, Beograd: Grafos 1989, § 374, 292.

³⁹ Stenli Rozen, *Granice analize*, preveo Aleksandar Gordić, Beograd: BIGZ 2002, 312–313.

⁴⁰ Fridrih Niče, *Vesela nauka*, § 374, 292.

⁴¹ Види: Čarls Tejlor, *Bolest modernog doba*, 23.

⁴² Ипак види: Owen Anderson, „Without Purpose: Modernity and the Loss of the Final Causes“, *The Heythrop Journal*, LI (2010), 401–416: 401.

⁴³ Karl Löwith, „Nature, History and Existentialism“, 87.

вриједносно, интерсубјективно, а као интерсубјективно оно је и космолошко. Космичка димензија људске стварности указује на јединство људског индивидуалног и колективног живота у свијету кроз фронтетичко самосазнање у форми космолошког наратива који приповиједа о изненадној појави свијета, о чуду да свијет уопште јесте. Космолошки (мета)наратив није нова/стара идеологизована „велика прича“ о легитимности исфрагментисаних знања већ захтјев за јединством човјековог фактичког знања о свијету, мотивисаног теоријском радозналешћу и етички мотивисаног фронтетичког знања човјека о самом себи. Тај универзални епистемички модел антиципиран је још у периоду артикулисања модерног научног схватања свијета као универзума, када је и почело критичко преиспитивање тог схватања са становишта његових антрополошких и етичких импликација, његовог људског смисла. „Космогика – наука будућности“, била је Новалисова прокламација епистемичког модела, који се данас намеће као неопходност успостављања узајамно имплицативног односа између човјековог знања о објективној стварности и човјековог самосазнања, између чињеница и вриједности, објашњења и разумијевања, универзалног и сингуларног, коначно, између механицизма и телеологије, онтолошког индетерминизма и божанског интервенционизма.

Космогика или „наука“ о космосу и смислу не обећава комодитет когнитивне извјесности и иманентно спасење у научно-технолошком рају, већ апелује на истрајавање у много егзистенцијалнијој и људској неизвјесности „лијепе опасности“ (καλὸς κίνδυνος; Платон, *Федон*, 114d) вјере у етичке идеале и оностраност која преображава садашњост не жигосући је као „запалост“ и „неаутентичност“.

Литература

- Вебер, Макс, „Наука као позив“, у: *Духовни рад као њозив*, превео Душан Јанић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1998.
- Ado, Pjer, *Šta je antička filozofija?*, prevela Suzana Bojović, Beograd: Fedon 2010.
- Anderson, Owen, „Without Purpose: Modernity and the Loss of the Final Causes“, *The Heythrop Journal*, LI (2010), 401–416.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press 1961.
- Arendt, Hannah, *Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1973.
- Blumenberg, Hans, *Legitimität novog veka*, preveo Aleksa Buha, Sremски Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 2004.
- Bremer, Dieter, „Von der Physis zur Natur: Ein griechische Konzeption und ihr Schicksal“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), 241–264.
- Brient, Elizabeth, „Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'Unworldly Worldliness' of the Modern Age“, *Journal of the History of Ideas*, 61, 3 (2000), 513–530.
- Finkelberg, Aryeh, „On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 98 (1998), 103–136.
- Gale, Monica R., *Virgil on the Nature of Things: the Gorgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Hadot, Pierre, „Qu'est-ce que l'éthique“?, *Cités*, 5 (2001), 129–138.
- Jonas, Hans, „Gnosticism and Modern Nichilism“, *Social Research*, 19, 4 (1952), 430–452.

- Koyré, Alexander, „Galileo and Plato“, *Journal of the History of Ideas*, 4, 4 (1943), 400–428.
- Koyré, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1958.
- Landau, Iddo, „Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries“, *Philosophy Today*, 41, 2 (1997), 263–269.
- Löwith, Karl, „Nature, History, and Existentialism“, *Social Research*, 19, 1 (1952), 79–94.
- Merchant, Carolyn, „The Scientific Revolution and *The Death of Nature*“, *Isis*, 97 (2006), 513–533.
- Naddaf, Gerard, „On The Origin of Anaximander’s Cosmological Model“, *Journal of the History of Ideas*, 59, 1 (1998), 1–28.
- Nagel, Thomas, „The Absurd“, *The Journal of Philosophy*, 68, 20 (1971), 716–727.
- Niče, Fridrih, *Vesela nauka*, preveo Milan Tabaković, Beograd: Grafos 1989.
- Norford, Don Parry, „Microcosm and Macrocosm in Seventeenth-Century Literature“, *Journal of the History of Ideas*, 38, 3, (1977), 409–428.
- Osborne, Catherine, „Topography in the *Timaeus*: Plato and Augustine on Mankind’s Place in the Natural World“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 214 (1988), 104–114.
- Puhvel, Jaan, „The Origin of Greek Kosmos and Latin Mundus“, *The American Journal of Philology*, 97, 2 (1976), 154–167.
- Richmond, Hugh M., „Personal Identity and Literary Personae: A Study in Historical Psychology“, *PMLA*, 90 (1975), 209–221.
- Rozen, Stenli, *Granice analize*, preveo Aleksandar Gordić, Beograd: BIGZ 2002.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.
- Taylor, Charles, *Politika priznavanja*, prevela Jasminka Babić-Avdispahić, Sarajevo: Međunarodni centar za mir 1995.
- Tejlor, Čarls, *Bolest modernog doba*, preveo Đorđe Tomić, Beograd: Beogradski krug 2002.
- Topitsch, Ernst, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 1972.
- Voegelin, Eric, „The Origins of Scientism“, *Social Research*, 15, 4 (1948), 462–494.
- Voegelin, Eric, *The New Science of Politics: An Introctuion*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1952.
- White, Lynn, *Medieval Technology and Social Changes*, Oxford: Oxford University Press 1964.
- Whitehead, North Alfred, *Proces i realnost*, preveo Slavko Paleček, Sarajevo: Veselin Masleša 1968.
- Wright, M. R., *Cosmology in Antiquity*, London and New York: Routledge 1994.

Dušan Krcunović

Cosmos and Sense

Summary

It is not a new insight that the question of the sense of life and world has its roots in modernity, marked with refusal of teleological causality. After scientific revolution the world as a cosmos is no longer the original ontological locus of sense; instead it comes the world as a universe with dislocation of the sense in the realm of the pluralism of perspectival interpretations that do not allow the existence of the sense beyond human self. There are many thing which speaks that relationship between sense, goal and purpose is not only something antic (ancient), and to restitute this relationship is not a re-privileging of old over new.

Key words: cosmos, sense, teleology, universe, subjectivism, relativism.

Срђан Мараш

Филозофски факултет, Никшић

Деконструкција и стратегија: Биљешка о Дерида

Сажетак: Пројектом и концептом деконструкције које објелодањује шездесетих година прошлог вијека Дерида, поред тога што уводи и излаже једну нову филозофску концепцију, развија и „конструира“ и једно ново разумијевање саме филозофије. Наиме, везујући деконструкцију за специфични појам стратегије, он уједно, како изгледа, намјењује и филозофији једно сасвим ново тумачење. Но, ова замишљена спрега између деконструкције и стратегије, односно филозофије и особеног стратешког држања, по много се чему, како се чини, испоставља као проблематична. У овом се раду пак тек површно, на један груб и очито незграпан начин, опипава, да не кажемо искушава, природа ове пипаве и примамљиве везе.

Кључне ријечи: деконструкција, стратегија, тактика, филозофија.

Како нам год на први поглед изгледале, па и у први мах како се год уклапале у наше уобичајене представе и већ раширена појмовна схватања о маневарским моћима искључивих плурала, тек, познате су нам Деридине тврдње како тако нешто као што је *деконструкција*, узета сама по себи, у једнини, наиме, заправо уопште и не постоји, и да у бити можемо да рачунамо тек на један њен општи, произвољни појам, те да се о њој у најбољем случају може говорити само у *множини*; али, и уколико би се – ако се већ хоће – једна таква могућност (постојање деконструкције у једнини) прихватила хипотетички и признала као таква, ипак би се на крају развијања тог мотива, увјерава нас Дерида, нужно дошло до тога да је деконструкција начелно неодређива.

С тим посредно у вези – сјетимо се – он најприје наглашава да деконструкција не представља некакво *учење* или *преносиво знање*, те даље, да се не ради ни о каквој *методологији* или пак неком „специфичном скупу дискурзивних поступака“. Она, просто-напросто, по њему, није *метода*, и то се за њу не би могло и не би смјело рећи не само онда када – сматра Дерида – случајно омогућује, па и остварује ту и тамо одређене методичке учинке, него чак ни тада када свјесно и срачунато производи овдје-ондје извјесне методичке ефекте. Овдје је још битно истаћи, макар овлаш, да деконструкција не би била ни анализа, с обзиром на то да је ова, по Дерида, *regresija prema nekom prostom elementu, prema nekom izvoru koji se ne može rastaviti*, док деконструкција, значи, по овом схватању, очигледно то није.

Ако је, дакле, вјеровати Дерида, деконструкција не би била ни доктрина, ни метода, ни анализа, и то поред, или, између осталог, свакако, будући да је, по њему, једини могући одговор на питање: шта је деконструкција, заправо – ништа. Образложење је да сви могући предикати, на овај или онај начин,

коначно ипак подлијежу „пракси“ деконструисања, која свој израз, и то малтене заокружен, задобија већ у *Грамајологији*. Подсјећамо, ријеч је о „рашчињавању, де-седиментацији и деконструкцији свих значења и свег смисла који свој извор налазе у логосу [...]“ [Derrida 1967: 21]. Ова „операција“ разлагања и разградње бива, међутим, у *Позицијама*, неколико година касније [Derrida 1972], и додатно заштићена темељним појмом *сџрајшеије*. Отада надаље, поред осталих одредница којима карактерише поступак деконструкције, Дерида у континуитету говори и о *сџрајшеији деконсџрукције* кад год описује или практикује наведену операцију. Но, по свему судећи, он то исписује, изгледа, и на један поглавито двосмислен начин, и у томе је, како нам се чини, ипак садржан одређен проблем који се, имајући у виду основни интерес и руководећу амбицију тог подухвата, свакако мора озбиљно узети у разматрање.

Наиме, чини се да нападним истицањем тог појма наш аутор не покрива значењски једино замишљену особеност деконструктивистичке стратегије, тј. он њиме не смјера само на то да укаже на њену посебност и различитост у односу на неке друге стратегије, већ, како изгледа, он њиме у неку руку исто тако жели да упути и на могућност по којој ће се на одређен начин деконструкција као таква, као једна специфична стратегија, уједно разумијевати и као стратегија уопште, као једна узорна или парадигматична стратегија. Другим ријечима, он, по свој прилици, „циља“, на њему својствен заобилазни и кривудава начин, на једну једва видљиву унутрашњу разлику, која би се ипак тицала два битно различита смисла с којима би се онда у крајњој линији ненаметљиво и помирљиво поистовјетио општи појам стратегије.

У вези с тим, било би неопходно – колико и уколико је то могуће, разумије се, и имајући стално на уму упозорења попут оног М. Франка да је Дерида често склон томе да ствари тјера до апсурда – суочити се прије свега са мишљу по којој Дерида, изгледа, није само стратешки мислилац и мислилац стратегије већ унеколико и „стратег“, ма шта то само по себи и иначе значило.

Пратећи њен траг, изузмимо на трен све оне недвојбено оправдане недоумице што се смјеста везују уз једну такву мисао и кажимо одмах да јој онда вјероватно понајбоље иде у прилог следећа ствар: тактички маневри „деконструктивистичке стратегије“ као што су „околишање“, „одлагање“, „изокретање“, „премјештање“, „уздрмавање“, „удвајање“ и остали, имају, чини се, и самосвојну, самозаконодавну путању, са којом се тек „накнадно“ стапа деконструкција, „принуђена“ да слиједи њихове властите унутрашње законитости, па онда и њихове систематичне хирове или дисциплиноване дигресије. Насупрот, може се рећи, уобичајеном разумијевању стратегије и оног што чини једно стратешко држање, а то у првом реду ипак подразумева урачунавање и интериоризацију оног случајног и спољашњег, контролисање и усмјеравање тактичких маневара који су сасвим у служби начелне, стратешке одлуке, овдје би деконструктивистичка стратегија на становит начин управо налагала препуштање, предавање, вољно дакако, струји тактичких маневрисања. Она би се у потпуности проналазила и исцрпљивала у њима. Деконструкција је, како каже Дерида, једноставно сва – колико год то непосредно тривијално и отрцано звучало – у деконструисању (овдје још ваља подвући да није ријеч о некој врсти бартовске тактике без стратегије).

То би сада, даље, по њему, уједно значило да се она непрестано хотимице излаже као нешто сасвим *грујо*, *различийо*, увијек изнова *грујачије* (строго

говорећи, и то је раније на почетку назначено, ауторска интенција управо иде у правцу показивања да је деконструкција могућа једино као особена „плуралистичка пракса“), те потом, да је у сталном сукобу или рату са самом собом, обухваћена процесом досљедног „самопревадавања“ (у питању су, првенствено, стилске варијације, али стил је уз стратегију вјероватно најближа и најпрецизнија ознака деконструкције). Као саставна обиљежја њеног стратешког постојања, ова би „самопревадавања“, или стилски обрти, гледано из ове набачене перспективе, у бити били њена ударна снага, парадокси који је покрећу у борби против њеног спољашњег непријатеља – *метафизике њисусива и њоријекла*, са којим, у сваком случају, како-тако, ипак лакше и безболније излази на крај него са оним унутрашњим; наиме, с обзиром на назначени ортодоксни лик оног стратешког и њено субверзивно наличје, њена је могућа властита „слабост“, како изгледа, и одвећ скупо кошта. Када то кажемо – рецимо још само то, не улазећи дубље у саму ствар – онда посебице имамо на уму оне генеалошке и археолошке увиде које испоставља Фукоова имплицитна критика деконструктивистичког пројекта, а које, истину говорећи, штавише и сам Дерида, упркос или баш захваљујући себи, бар када је посриједи овај аспект, исписује и потписује, на одређен деструктивни начин, дуж свог текста.

Е сад, питања која бисмо поставили овом приликом, и која нам у одређеној мјери изгледају прихватљива у свјетлости овог, несумњиво штуро и блиједо, оцртаног хоризонта јесу сљедећа: најприје, да ли би се за Деридину деконструкцију, након што смо му, претпоставимо, такорећи повјеровали да није ни учење, ни метода, ни анализа, ни критика (Деридин отклон у односу на критичке могућности модерне и савремене филозофије свакако изазива посебан зазор и побуђује најозбиљније сумње), ни тумачење или било шта друго, заиста могло рећи да је напосто стратегија, само стратегија и ништа више. И шта би то у суштини, у том случају, ако занемаримо овдје грубо набацане хипотезе и истурено борбено политичко значење (политике се пријатељства, чини се, прије уписују у овај регистар него што му битно опонирају), које се везује уз једно такво схватање, могло да значи? Како бисмо, надаље, могли помирити једну такву могућност, коју Дерида, руку на срце, отворено и изричито и не заступа, са његовим самоувјереним ставом да се деконструкција не да дефинисати? Да ли би ту постојала нека скривена нит, нека међусобна упућеност између тих наизглед непомирљивих ставова? Затим, упркос свему, како би *алтернативно* требало разумјети онај голицави исказ да се стратегија деконструкције састоји у деконструисању? Може ли се њиме уистину нешто друго прикривено сугерисати осим труизма, по коме би њена стратегија била садржана у стратешком држању? Али како би, опет, сада, *грујачије*, то требало разумијевати и изван сваког археолошког хоризонта? Ово мишљење не посеже, рецимо, за једном левинасовском неонтолошком анархијом, иако борави у њеној близини и калкулише сличним могућностима (текстуална прошлост која никада није била садашња, на примјер). Најзад, у вези са свим тим природно би се наметало и оно крајње питање, које се иначе – тек подсећамо – редовно поставља поводом Деридиног дјела, а које гласи: да ли је ту на дјелу још једно ново разумијевање филозофије, које је у покушају напуштања филозофије субјекта (спремни смо да се сложимо са Хабермасом, који комуникативно дјелање супротставља и оном стратешком, како је и тај покушај подлегао принудама филозофије

субјективности), тијесно повезано са идејом *ојворених стируктура* и појмовима *стирајтеије*, *мноштва*, *разлике* или чак оног *стила* (а које, апстрактно узев, у извјесном смислу и уз све постојеће унутрашње разлике, генерално одликује француски постструктурализам), или је заправо сама филозофија ту, по ко зна који пут, још једном доведена у питање.

При том смо, наравно, далеко и од помисли да би на ова и оваква питања, овом приликом, у једној оваквој краткој биљешци, која је лишена строгости и ширине филозофског извођења, барем и дјелимично или у назнакама могли одговорити. Овдје их у најбољем случају просто набацујемо и тек невјешто оцртавамо, у жељи превасходно да се тиме евентуално још једном скрене пажња на *сјецифични карактер одређене врсте исцраживања*, каква су, чини нам се, једним дијелом узорно спроведена, између осталих, рецимо, у радовима Лапорта и Ларуела посвећеним Деридином мишљењу. Јер, ово, чини нам се, усљед своје особености која се ни данас не може сасвим прецијенити, захтијева са своје стране ипак и један особени интерпретативни приступ, који би првенствено био усредсређен на *начин* како се развијала и излагала ова, и у миљеу једног мишљења, какво је филозофско, већ од самог почетка свог настанка навикнутог на разноврсна испољавања, несвакидашња мисао.

Што се нас тиче, дакле, имајући у виду назначено, овдје је умјесто било каквих одговора и било каквог закључка ипак примјереније задовољити се са неколико привремених и условних напомена, које би, међутим, у разлици спрам досадашњег тока казивања, сјећања и евентуалне правде ради, до које је и Дерида ипак било стало, у крајњем управо некако ишле у прилог његовој мисли у њеном натегнутом и тјескобном саморазумијевању, уз све резерве и сумње које при том прећутно изражавамо.

Кажимо најприје да су, гледано у цјелини, језик, термини којима се служи деконструкција несумњиво у првом реду *стирајтеијски*. То се поготово односи на оне најзначајније и најфреквентније као што су „операција“, „интервенција“, „дестабилизација“..., поред, разумије се, „стратегије“ и „тактике“. Деконструктивистичка стратегија, у ствари, право говорећи, не почива ни на чему другом до на операцијама уздрмавајућих интервенција. Деконструкција напросто интервенише на оним наслијеђеним и затеченим опозицијама тако што дестабилизује њихова важећа значења, мјеста која заузимају, функције које обављају или улоге које играју и остварују. Потом, начини или поступци које практикује деконструкција такође су, опште посматрано, неоспорно саставни дјелови њеног стратешког постава. Ту доиста ни о каквој спољашњости и случајности не би могло бити говора; они су прецизно и строго утврђени као његове инхерентне компоненте. Напосљетку, ево како их Дерида генерално карактерише:

Уопште узев, деконструкција се практикује помоћу два начина или два стила које она, најчешће, калем и један на други. Први се креће демонстративним и очигледно не-историјским путем формално-логичких парадокса. Други, склонији повесном и анамнестичком, изгледа да пролази кроз читање текстова, кроз истанчана тумачења и генеалогичке. [Дерида 1995: 33]

И, коначно, посљедице дјеловања деконструкције такве су да је она, како се чини, ипак задобила, намјеравала то или не, стратешки значај. Нове су констелације, готово, очигледно на дјелу. Сам Дерида још у *Позицијама* изјављује да се посао деконструкције састоји управо у томе да „припрема терен за ус-

постављање нових односа и нових конфигурација“ [Derrida 1972: 24]; истини за вољу, он говори и о „двоструком патосу деконструкције“ (уколико, дабоме, тако нешто, како сам каже, уопште постоји), те слѣдствено томе истиче да деконструкција на одређен начин исто тако не представља никакву „новост“, „da ne menja stvari, da ih ne reformiše i ne izumeva“; „upravo suprotno“ – додаје у наставку – „она је сећање, jedno drugačije iskustvo i 'praksa' сећања [...]“ [Derrida 1992^a: 46].

Било како било, тек, данас, у времену у коме деконструктивистичка мисао већ увелико обогаћује арсенал филозофске историографије, једно би, ваљда, било сигурно: Деридина деконструкција као *изванредно искуство и пракса сећања* не остаје у крајњој линији код призваних запретаних и затомљених значења; напokon, има ли потребе приде наглашавати да она, барем у начелу, није семантички ни херменеутички настројена.

Литература

Дерида 1995: Ж. Дерида, *Сила закона*, Нови Сад: Светови.

Derrida 1967: J. Derrida, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris.

Derrida 1972: J. Derrida, *Positions*, Editions de Minuit, Paris.

Derrida 1992^a: „Neka pitanja i odgovori (Jacques Derrida)“, у: *Delo*, knjiga 38, mart–april.

Derrida 1992^b: J. Derrida, „Pismo prijatelju Japancu“, у: *Delo*, knjiga 38, mart–april.

Srđan Marš

Deconstruction and Strategy: The Note on Derrida

Summary

Aside from introducing and exposing a new philosophical concept, Derrida develops and constructs a new understanding of philosophy throughout the project and concept of deconstruction, which was revealed during the sixties of the last century. Namely, connecting deconstruction with a specific notion of strategy, it seems that he at the same time designates a completely new explanation to philosophy. However, this imaginary connection between deconstruction and strategy or philosophy and particular strategy seems to be problematic in a number of ways. In this essay, the author attempts in a rough and seemingly ponderous way to feel, not to say tempt the nature of this fragile, yet attractive relationship.

Key words: deconstruction, strategy, tactics, philosophy.

Никола Маројевић

Епархија будимљанско-никшићка, Никшић

Бијеле ноћи Ф. М. Достојевског – Успомене једног сањара

Сажетак: У овом раду разматра се приповијетка Ф. М. Достојевског *Бијеле ноћи*. Анализа сижејно-композиционих особености показује њену несумњиву важност у процесу сагледавања цјелокупног стваралачког опуса овог писца.

Кључне ријечи: *Бијеле ноћи*, сањар, машта, Настењка, Петроград.

Приповијетку *Бијеле ноћи* (1848) Фјодор Михајлович пише сасвим другачије од осталих дјела. Можда је донекле сродна овој много касније настала прича *Мали јунак* (1875). Иако кратка, ова је поема посвећена теми сањарења – занесењаштва, као начину живљења. Од најранијих његових дјела срећемо се са сањарима. Сјетимо се само Варењке Доброселове (*Биједни људи*, 1846), а да не говоримо о каснијим: Њеточка Њезванова, Човјек из подземља, Раскољников, Коцкар, Кнез Мишкин, Младић...

Ако пођемо од чињенице да је руска књижевност 19. стољећа узела себи право и обавезу да одговори на питања *ошкуда* и *куда* [Селезнев 1980: 13], која су се умногоме показала утопијским, златним сновима о тројединству правде, љепоте и добра – може нам бити јаснија намјера Достојевског да у противрјечностима социјалних, моралних, духовних кретања и процеса раскрије њихов скривени смисао, толико различит од математичке прецизности. Одговоре на ова питања, „проклета“ и вјечна, карактерише њихово нарочито усмјерење, њихова вјера у моћ написане ријечи. Ријеч је та која носи значење и утире пут у одгонетање питања живота, свијета, Бога и човјека. Уносећи конфликт трагизма у обновљену руску приповједачку прозу (који је још Пушкин разрадио), Фјодор Михајлович је изградио посебну и необично перспективну жанровску форму – роман трагедију [Кирпотин 1971: 75].

У том свјетлу онда можемо посматрати и појаву да Достојевски прекорачује оквире сопственог умјетничког дјела, залазећи у домен општечовјечанског. Ту првенствено имамо у виду његово дјело узето у цјелини, али не смијемо занемарити ни ова његова „почетна“ дјела, у којима се на неки начин могу откривати и смјернице неких каснијих дјела. Не можемо искључиво обраћати пажњу на његово „петокњижје“. Много дубљи увид пружиће нам цјеловит приступ стваралачком опусу, у коме, инсистирамо, посебну улогу имају најранија дјела. Ту је као у назнакама присутан његов књижевнотеоријски метод, у каснијим дјелима до танчина разрађен. Зато његова књижевност, прелазећи границе умјетности, тражи и такве форме стваралачког осмишљавања и прекомпоновања свијета, које јој онда допуштају да се назове умјетношћу у истинском и аутентичном смислу ријечи. Књижевност тако остаје присутна у свему [Селезнев 1980: 15].

На самом почетку приповијетке писац нарочито подвлачи то да наратор свјесно прелази да говори у трећем лицу:

U tom času i naš junak – dozvolićete mi, Nastenjka, da pričam u trećem licu, pošto me je stid da vam sve to pričam u prvom [...]. [*Bele noći*, 105]

Испред јунака Дostoјевског, који су при томе сасвим непрактични људи, какав је уосталом био и он сам [Бурсов 1974: 17], готово по правилу изничу питања суштинска за човјеково унутарње постојање. То чини у извјесном смислу заједнички именилац, односно жижу око које се сабирају сви његови јунаци. Та врста, условно казано, међусобне сродности заправо је резултат њихове блискости са самим писцем. Видимо да се са ријечју о себи у јунацима спаја и ријеч о свијету уопште, ријечју – која је неодвојива од човјекове личности. Особине самосвијести које карактеришу његове прве јунаке (Дјевушкина или Гољаткина) умногоме одређују мишљење о свијету који их окружује. Својеврсно сливање идеје о себи и свијету око себе даје посебну снагу унутарњем гласу јунака утврђујући га у умјетничком свијету који аутохтоно ствара Дostoјевски. За разлику од монолошког приступа, гдје идеја добија своје мјесто независно од јунака који је заговара, овдје се ради о томе да идеја постаје предмет умјетничког обликовања. Опше узев, у књижевности 18. и почетка 19. стољећа сиже се градио тако да је чак у њему изостајао јунак-резонер [Селезнев 1980: 131], директни извршилац и носилац ауторових идеја. Сами распоред и повезаност ликова међу собом, често и метафизички устројена, није остављала сумњи мјеста да се ради о специфичном односу писца према свим јунацима и њиховим могућим „егзистенцијама“.

Већ од раног јутра присутна је нека чудна туга, која ће јунака пратити мање-више у безмало цијелој повијести. Тугу прати и градско окружење, то јест Петроград са свим манама велеграда. За јунака је Петроград град без иједног познанства – уосталом, он се и пита чему служе познанства уопште.

Ionako poznajem čitav Petrograd; zato mi se i učinilo da me svi napuštaju, kao da se ceo grad digao na noge i iznenada otišao na letovanje. Plašio sam se da ostanem sam i puna tri dana lutao sam po gradu obuzet dubokom tugom, ne shvatajući uopšte šta se to sa mnom zbiva. [*Bele noći*, 91]

Занесењак је свјестан да њега други људи уопште не познају, али се, с друге стране, задовољава тиме што он њих „познаје“, дубоко свјестан чињенице да он нема куда да оде, док, за разлику од њега, сав се Петроград негдје разбјежао, по љетњиковцима...

У поеми *Бијеле ноћи* налазимо не тако честе поетичне описе Петрограда.¹ Премда поема у средишту има машту као начин живота, аутор ипак подлијеже свом лошем мишљењу о овом граду и упоређује га са болешљивом дјевојком.

Ima nečeg neobjašnjivo dirljivog u našoj petrogradskoj prirodi koja s dolaskom proleća odjednom pokaže svu svoju moć, sve sile što ih joj je nebo podarilo, kada se zazeleni, nagizda i zakiti cvetovima... Nekako spontano podseća tada na slabunjavu i bolešljivu devojku, koju posmatrate ponekad sa sažaljenjem, ponekad s nekom sapatničkom ljubavlju,

¹ О функцији Петрограда у *Злочину и казни* Дostoјевског писали смо у посебном раду: „Петроград у ‘Злочину и казни’ Ф. М. Дostoјевског“, *Слово*, Часопис за српски језик, књижевност и културу, година V, број 23 (септембар 2009), Никшић, 213–219; а о улози Петрограда у целокупном стваралаштву Дostoјевског видјети наш рад: „Петроград у дјелу Ф. М. Дostoјевског“, *Слово*, Часопис за српски језик, књижевност и културу, година V, број 21 (фебруар 2009), Никшић, 159–170.

a ponekad je naprosto ne primećujete, i koja odjednom, na trenutak, nekako neočekivano osvane neizrecivo, čudesno lepa, pa se zapanjeni i očarani nehotice pitate: kakva je to sila nagnala te tužne, zamišljene oči da zablistaju takvim sjajem? Šta je to sateralo krv u te blede, istanjene obraze? Kakva je to strast zahvatila nežne crte lica? Zašto se nadimaju te grudi? Šta je to tako iznenadno vratilo snagu, život i lepotu lica te jadne devojke, šta ga je navelo da se ozari takvim osmehom, da se prepusti tom blistavom, iskričavom smehu? Osvrćete se oko sebe, tražite nekog, pokušavate da odgonetnete tajnu... Ali trenutak prolazi i možda sutradan već opet ćete sresti onaj isti zamišljeni i rasejani pogled, ono isto bledunjavo lice, onu istu pokornost i bojažljivost u pokretima, pa čak i kajanje, pa čak i tragove neke ubistvene tuge i srdžbe zbog kratkotrajnog zanosa... I žao vam je što je tako brzo, tako nepovratno uvela ta iznenadna lepota, što je tako varljivo i uzaludno blesnula pred vama – žao vam je što niste imali vremena čak ni da je zavolite... [*Bele noći*, 94]

Овај пасус писац је, готово дословно, пренио из *Пејроградској љепојиса*. „Занесењак“ из поеме осјећа се као да се одједном нашао у Италији; управо је тако на њега дјеловао крајолик Петрограда, на њега, „полуболесног грађанина“, готово угушеног градским зидинама. Писац му чак овдје шаље у сусрет, све до једног, радосне и насмијане људе, што ријетко чини у свом стваралаштву, само да би истакао да петроградско сунце може човјека некад учинити срећним и избавити га од меланхолије и туге која је иманентна градском животу. Та срећа, како видимо, траје колико и илузија око неухваћеног погледа...

Након овог описа петроградске природе сањар ипак закључује да је његова ноћ љепша од дана – најављујући сусрет који ће му преокренути живот из коријена! [*Bele noći*, 94]. Први поглед на незнанку био је такав да је потпуно заборавио на своју стидљивост. До те мјере био је потресен сусретом да се осјећао као ухваћена птица [*Bele noći*, 95]. Он себе види као несрећника [*Bele noći*, 97] склоног заљубљивању у идеале. Он сања често о идеалној жени, у коју се заљубљује стварајући у машти читаве романе. То пружа добре основе за излагање философије сањара у кратким цртама.

Ja sam sanjar; ja imam tako malo stvarnog života, trenuci kao što su ovi sada tako su mi retki da ne mogu a da ih ne obnavljam u snovima. Ja ću o vama maštati čitavu noć, čitavu nedelju, čitavu godinu. Sutra ću neizostavno doći ovamo, baš ovde, na ovo isto mesto, u ovo isto vreme, i biću srećan prisećajući se današnjeg susreta. Ovo mesto mi je već drago, ja već imam dva-tri takva mesta u Petrogradu. Jednom sam čak i zaplakao zbog uspomena... [*Bele noći*, 98]

Особина нашег сањара да бјежи из овог у окриље измишљеног свијета заправо је карактеристика која ће га напосљетку учинити самцем. Без обзира на то колико ревносно он покушавао да нађе себи сапутника у тим својим маштаријама, ипак ће тај егостички настројен дух резултирати осамљивањем и бјежањем, не само од другог човјека него и од уопште Другог. Као такав, он и нема неку причу, како се показује. Живи сам, без прича, за свој грош, сам, савршено сам! У строгом смислу казано: не општи ни са ким! У најстрожем смислу, он је тип!! „Тип је originalan, смеšan čovek!“ [*Bele noći*, 102]. Тако долазимо и до дефиниције сањара:

Sanjar – ako ga treba подробно odrediti – nije čovek, već neko biće srednjeg roda. Nastanjuje se uglavnom u kakvom nepristupačnom uglu, kao da se u njemu krije čak i od dnevne svetlosti, i kad se zavuče u svoj ugao, srodi se s njim kao puž, ili je u najmanju ruku u tome vrlo sličan onoj zanimljivoj životinji, koja je u isti mah i životinja i kuća i koja se zove kornjača. [*Bele noći*, 103]

Видимо да је сањар по природи веома специфичан сој. Усамљеништво га нагони да трага за посебним угловима Петрограда, у којима једино може наћи привид свога мира. Петроград, описан пером Достојевског, препун је таквих чудних кутака.

У њих као да не завирuje sunce koje sija svim Petrograđanima, nego neko drugo, novo, specijalno za njih naručeno sunce, koje na sve baca drukčiju, posebnu svetlost. У tim uglovima, mila Nastenjka, kao da se živi drugim životom, koji ne liči na ovaj koji kipti oko nas, to je život koji je moguć u nekom nepoznatom carstvu na kraju sveta, ali ne i kod nas, u našem ozbiljnom, preozbiljnom vremenu. Taj život predstavlja spoj nečeg čisto fantastičnog, plameno-idealnog i običnog, da ne kažem neverovatno banalnog. [*Bele noći*, 103]

Раније је примијећено [Маројевић 2009: 219] да Достојевски своје јунаке не одводи у мирне, његоване, лијепе крајеве Петрограда, ни овог нашег сањара, а ни оне из каснијих петроградских дјела². У овим квартовима, који завређују пажњу писца, атмосфера свеопштег посрнућа даје „покриће“ за приближно такво стање у књижевним ликовима. Такво окружење погодује подвајању свијести код јунака, и ми већ овдје назиремо клицу двојништва, које је до краја разрадио у поеми *Двојник* (1845).

Видимо да је прва личност он сам – тачније његова драга личност. Сањар замишља један тренутак у коме ће, на његову жалост, морати дати сав свој фантастични живот за један трен „обичног“ живота. Тада ће туга ступити на мјесто маште. Међутим, он ипак ужива у данима „фантастичног“ живота, јер је његова воља изнад његових жеља. Воља, коју сваки час мијења, по свом нахођењу. Машта иде тако далеко да му ствара илузију како је њом створени живот „стварни“, прави, истински живот, а не плод успамтјелих емоција, обмана и илузија. Могли бисмо рећи да је за њега „овај“ живот стварнији од оног реалног, свакодневног... Међутим, не треба у овом проналазити карактеристике душевних болести, посматрано са становишта специјалне – медицинско-психијатријске или криминалистичке психологије [Фридлендер 1974: 15]. Од времена када су настала његова дјела научно посматрање психичких феномена у знатној се мјери промијенило. Ако су објекти психијатрије у 19. стољећу биле јавне форме психозе, које су грубо нарушавале околну стварност и у њој личност, онда су у центру пажње савремених психијатријских истраживања гранична стања, као што су нервоза, психогене реакције, психопатија... Предметом истраживања постаје све више стање предболести – односно, акценат се ставља на карактер личности, краткорочне психогене реакције и на психосоматско стање обојелог. Ријечима Достојевског казано, за науку о души интересантан је човјек начет болешћу ума. Његови јунаци, ослањајући се превасходно на сопствену вољу, која им се чини увијек циновском [Кирпотин 1971: 79], својевољно ступају у најразличитије сукобе, противрјечја, при томе увјерени у сопствено милосрђе – тако да се ту може тражити сижејна жижа самог дјела.

Неизбежна туга наступа код сањара када се приближава смрт фантазије. За Достојевског је веома важан однос између стварности и маште, односно фиктивне реалности у којој велики број његових јунака пребива. Он их с намјером и доминацијом држи у посебном стању, тако да се границе између стварности често губе и реалности се међусобно прожимају и преплићу.

² У Петрограду су настали: *Биједни људи*, *Двојник*, *Бијеле ноћи*, *Понижени и увријеђени*, *Зайици из йодземља*, *Злочин и казна*, *Младић*.

I nemojte, tako vam Boga, nemojte misliti da sam nešto preuveličao, Nastenjka, jer ponekad me obuzimaju trenuci teške, teške tuge... Tada mi se pričinjava da nikada neću biti u stanju da živim stvarnim životom; jer mi se činilo da sam već izgubio svaku meru, svaki osećaj za stvarnost, realnost; jer sam najzad već proklinjao samog sebe; jer nakon fantastičnih noći dolaze trenuci otrežnjenja, koji su užasni! Istovremeno slušam kako ljudska gomila oko mene galami i luta u životnom vihoru, čujem, vidim kako žive ljudi – žive na javi, vidim da im život nije naručen, da se neće raspršiti kao san, kao priviđenje, da se večno obnavlja, da je večno mlad i da nijedan trenutak u njemu ne liči na neki drugi, dok je bojažljiva fantazija turobna i banalno jednolična, robinja utvare, ideje, robinja prvog oblaka koji iznenada zakloni sunce i tugom ispuni petrogradsko srce tako željno sunca – a kakva može biti fantazija u tuzi! Osećam kako ta *nepresušna* fantazija najzad posustaje, iscrpljuje se u večnoj napregnutosti, jer sazrevam, prevazilazim predašnje svoje ideale, koji se gube i razbijaju u parampirčad; kad nema ničeg boljeg, život se stvara od tih parčića. Ali duša traži i želi nešto bolje! I uzalud sanjar čeprka po svojim starim snovima kao po pepelu, tražeći bilo kakvu iskricu da je razduva, da obnovljenim plamenom zagreje ohladnelo srce i da u njemu vaskrsne sve što mu je nekad bilo drago, što mu je uznemiravalo dušu, raspaljivalo krv, mamilo suze iz očiju i što ga je tako raskošno obmanjivalo! [*Bele noći*, 110]

Управо овдје Достојевски по први пут показује на дјелу како несрећа зближава људе. Људи увијек у несрећи јаче осјећају несрећу других, будући да се осјећања не разбијају већ усредсређују, такорећи сабирају у једну жижу. Унесрећеног сањара спада бескрајна туга када се ближи дан растанка са Настењком. И овдје писац, као и у *Кројкој*³, крах јунака смјешта у природно окружење. Односно, природа као да се саображава јунаку, и прати његово унутарње стање.

Kući sam se vratio obuzet tugom kakvu nikada do tada nisam poznao. Kakvo vlažno, dosadno vreme! [*Bele noći*, 127]

Посљедње ноћи долази до сусрета двоје заљубљених. Монолог сањара креће се у распону од „ja vas volim, Nastenjka“, преко „ja nisam izneverio Vaše poverenje“, до оног да „nisam mogao da izdržim“, и оптужби „sami ste krivi a ja sam nedužan“, до коначно оног „ne možete me oterati“. Овдје је писац још увијек далеко од оног „сви смо криви за све“, које ће варирати у каснијим дјелима. Јунак остаје уклијештен у сопственој личности, као да не препознаје никог изван себе. Зато и може да каже да је срећан, и сада је природа та која опет вјерно прати његово расположење.

Pogledajte nebo, Nastenjka, pogledajte ga! Sutra će biti čudesan dan; kakvo plavo nebo, kakav mesec! Pogledajte: onaj žuti oblak samo što ga nije prekrilo, gledajte, gledajte!... [*Bele noći*, 135]

Након овога она му се с криком баца у наручје, најављујући јутро, које представља не само крај бијелих ноћи већ и крах краткотрајне љубави. Све губи пређашњи сјај. Дан је ружан, киша добује по прозорима у мрачној соби; нашег сањара мучи главобоља и тресе грозница. Међутим, крај за њега није ништа друго до тренутак дуго очекиваног блаженства. Јунаци Достојевског допуштају себи да окусе од забрањеног воћа – испробавајући границе људске природе, подвргавајући самим тим човјекову природу искушењима која разуму и савјести остају неоткривена и неразјашњена [Бурсов 1974: 66]. Развијањем књижевности развијао се и лик „малог“ човјека. Испочетка је он могао да воли,

³ Тамо видимо како јунак вапије, слично оном руском витезу, да је и природа, и сунце и све мртво! Ср.: *Dnevnik pisca 1876*, 379.

да поштује и налази своје мјесто у свијету, али је био немоћан пред државном машинеријом. Стога у том јазу, који се ствара између човјека који је незадовољан собом и моћне државне апаратуре која „притиска“ својим репресалијама, Достојевски открива клицу те, условно казано, мржње према друштву. Из тога се онда порађа и његово осјећање бескорисности, и одсуство љубави према ближњем. Међутим, он несумњиво показује да и такав човјек није ништаван; у његовој души има мјеста за другог човјека, и коначно за Бога.

Сањар, како видимо, завршава своју епопеју питањем, себи и другима: Зар то није довољно за један живот? Писац овдје не даје одговора; додуше, и касније ће у великим дјелима посезати за истим начином окончавања фавуле, дајући простора за наслућивање могућег разрјешења драме. Склони смо да помислимо како у философији живота једног сањара овакав одговор омогућава прибјежиште за повријеђену сујету, али ипак нема залог за евентуалну будућност јунака. Наш сањар, на крају крајева, ипак остаје сам, како је и почео. Њему није потребан други, учаурио се у ларву сопственог бића с надом да ће му сањарење дати довољно снаге да и даље настави са животом. Четири бијеле ноћи за њега представљају жижу око које ће се одвијати читав његов живот, постајући фантастични источник њему насушно потребне сањалачке енергије, којом дише, и за коју, како смо убијеђени, једино и живи. Она је постала и исходиште и сврха његовог живота.

Литература

Извори

- F. M. Dostojevski, *Bele noći, y: Gazdarica; Bele noći; Netočka Nezvanova*, Beograd: Rad 1981.
F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1876*, Beograd: Rad 1981.

Библиографија

- Бурсов 1974: Борис Борисович Бурсов, *Личност Достоевского*, Ленинград.
Кирпотин 1971: В. Я. Кирпотин, „У истоков романа трагедии (Достоевский – Пушкин – Гоголь)“, у: *Достоевский и русские писатели*, Сборник статей, Москва: Советский писатель, 9–86.
Маројевић 2009: Никола Маројевић, „Петроград у ’Злочину и казни’ Ф. М. Достојевског“, *Слово*, Часопис за српски језик, књижевност и културу, година V, број 23 (септембар), Никшић, 213–219.
Селезнев 1980: Юрий Селезнев, *В мире Достоевского*, Москва.
Фридлендер 1974: Г. М. Фридлендер, *Достоевский: Материалы и исследования*, Л. Т. I.

Никола Марович

Белые ночи Ф. М. Достоевского – Воспоминания одного мечтателя

Резюме

В настоящей статье рассматривается рассказ Ф. М. Достоевского *Белые ночи*. Анализ сюжетно-композиционные особенности показывает ее несомненное значение в рассмотрении всего творчества этого писателя.

Ключевые слова: *Белые ночи*, мечтатель, мечты, Настенька, Санкт-Петербург.

Радисав Маројевић

Никшић

Специфичне одлике Атонског спора о Имену Божијем

Сажетак: Овај рад представља својеврсну богословску и философску анализу историје развоја дискусије о поштовању Имена Божијег почетком XX вијека у Русији.

Кључне ријечи: философија имена, Атонски спор, именованост, именоборство.

Оно што је несумњиво извршило велики утицај на развој руског богословља и философије XX стољећа, јесте управо спор око Имена Божијег, вођен између „именославаца“¹ и „именобораца“: захваљујући томе, тема о имену постала је једна од кључних тема религиозне мисли тога времена. Пажња научника била је углавном усредсређена на историјске и богословске аспекте именованости покрета. Према А. Ф. Лосеву, именославље разјашњава и аргументује православну догматику у цјелости. Рећи да „Име није Бог“ (односно одбацити основни постулат именованости), за Лосева значи „срушити 'стуб' Православља“ (један од њих или чак одмах све). Именованост је, према његовом схватању, један од најдревнијих и карактеристичнијих мистичких покрета православног Истока, а које се састоји у „посебном поштовању имена Божијег, у тумачењу имена Божијег као неопходног, догматског услова религиозног учења, као и култа и мистичког познања у православљу“ [Лосев^а].

Богословско питање о природи Божијег Имена нераскидиво је повезано са философском проблематиком односа између реализма и номинализма, онтологизма и психологизма, појаве и суштине, као и имена и именованог. Именованост представља, на неки начин, спону богословља и философије, гдје богослови неизбјежно прилазе философској проблематици, а философи – богословској.

Једну од карактеристичних црта у којој се у великој мјери и огледа важна улога спора о Имену Божијем у развијању руске философије имена, чини могућност да се на нов начин разматра генеза и пут развоја круцијалних тема руске религиозне философије.

Као фундаментална питања руске философије имена јављају се ријеч и језик, статус имена, значење изреченог и форма његовог односа с предметом. Поставља се питање: каква је узајамна повезаност имена и именованог, ријечи

¹ Видјети: схимонах Иларион, *На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников*, Баталпашинск, 1910. године. У почетку је та књига била у манастирској средини прихваћена с разумијевањем, али је убрзо Иларионова смјелост којом је говорио о присуству Бога у молитви и називао помињано име Исуса „самим Богом“ изазвало бурну реакцију. Спор је прекинут силом, безмало насиљем. Иларионови његови проглашени су за јеретике, под именом „имябожники“ (имебошци); сами су се називали „именославци“, а своје противнике – „именоборци“. Резултат спора био је следећи: неколико стотина монаха насилно је расељено са Атона, нашавши своје уточиште по разним манастирима у Русији.

и предмета, фактичности бивствовања и његовог означавања. Питање од чијег одговора зависи и сами статус човјека у овом свијету гласи: да ли је баш он носилац истинског знања које управља земљом, да ли је он тај коме је дата власт да предмете назива **својим именима**, дотичући њихову суштину, или је можда његово знање – споразум, односно феноменолошки процес који не открива прави смисао.

Филозофија имена постала је у Русији једна од магистралних тема којом су се бавили многи руски филозофи. Не смије се заборавити да у вези са тим руска мисао није била изолована од свјетских тенденција XX стољећа, које су многим сегментима вршиле утицај на развој европске филозофије тога доба, мислилаца који су своја истраживања посветили проблематици језика, попут Хајдегера, Шелера, Гадамера.

Убијеђеност у дубоку повезаност ствари и имена, „тој форми свељудског сазнања“, њиховој суштинској узајамној вези – јесу, у главним цртама, одлике древних писмених култура, то јест „општељудски коријени идеализма“, како каже Павле Флоренски. Управо ријеч омогућава да се надвлада „одређена опозиција између субјекта и објекта, која се укида у самом акту именовања, називања: у гносеологији је ријеч мост између Ја и не-Ја“ [Флоренски 1990: 292].

Руска је филозофска мисао дјелима Флоренског, Сергија Булгакова, В. Ф. Ерна, А. Ф. Лосева, засновала својеврсну реалистичку филозофију имена и ријечи, на чије је формирање пресудно утицало разрешење богословских распри о Имену Божијем, које су своју кулминацију доживјеле на Атону око 1910. Атонски спор отворио је као посебан проблем богословља имена дубиозније питање православног учења, повезано са темом исихазма, и то управо питање о „узајамној повезаности Имена Божијег и молитве с обожењем и спасењем човјека“ [Постовалова⁶]. П. Флоренски, С. Булгаков и А. Лосев посматрали су свијет као име, а тематика имена у њиховим радовима нераскидиво је повезана са дубоким аспектима постојања свијета. Заснивајући своју анализу на имену Бога, они су тврдили да име „претходи било ком именовању, језику као таквом и цијелом човјечијем животу“ [Алексеев 2011].

Питање о дјеловању Имена Божијег, смислу његовог поштовања, као и то да ли у њему има или нема Божанских енергија, представљало је полазну тачку за филозофски дискурс посвећен не само природи сваког имена и ријечи него и повезаности имена и именованог, форми и садржају, језику, сазнању и бивствовању. Прихвативши да је Име само звук, а не Сам Бог, не може се остати православан [Постовалова⁶], јер Име Божије је „једна од залога оне будуће тварне реалности Новог Неба и Нове Земље, када ће Бог бити 'све у свему'“ [Малков].

Дјела поменутих аутора, као и сва традиција „филозофије имена“ у Русији, произишли из атонских догађаја, омогућавају нам да сукобе у вези са Именом Божијим размотримо у широком богословском, филозофском, историјско-културном, семиотичком и другом контексту, наглашавајући при томе да догматска димензија питања ипак заузима најважније мјесто.

Полемика о Имену Божијем (прије свега о имену „Исус“) и дјеловању Исусове молитве као пута енергијског општења с Божанством, као и становиште које се конституисало на основи филозофског питања: да ли је име носилац суштинске енергије или пак само чисти феномен – букнула је након објављивања другог издања књиге схимонаха Илариона *На горах Кавказа* (1910). Та

књига, написана у форми дневника, по својој суштини представља руковођење у умном дјелању, састављено из учења Светих Отаца, усвојеног кроз сопствени подвижнички опит. Поштујући сва Божија имена, о. Иларион говори о имену Исус као о најближем, најпотребнијем, и најљубљенијем за све грешне житеље на земљи. Он у својој основној тези понавља ријечи Светог Јована Кронштатског да „Име Господа јесте Сам Господ, – име Богомајке Сама Богомајка, – име Анђела – Анђео, светога и свети“ [Кронштатски 2001: 238], а у његовом учењу очевидна је несумњива сличност са учењем Светог Јована. О. Иларион истиче да је Име Божије само по себи увијек свето, славно и спаситељно. Бог на нас попушта своје дејство у зависности од нашег односа према Њему.² Своју рецензију књиге о. Илариона *На горах Кавказа* монах Хрисант темељи на ауторовој тврдњи да „у Имену Божијем присуствује Бог, да Његово Име има божанствено достојанство и да је Сами Бог. Управо је та рецензија и отворила сукоб“ [Сенина^а]. За разлику од других опита излагања светоотачког учења о умном дјелању, у којем се централна пажња посвећује аскетском плану подвига, схимонах Иларион, поред тога, „посебну пажњу посвећује такође мистичком плану молитве – описивању и разумијевању мистичке истовјетности Имена и Именованог, коју подвижник дотиче чињењем умно-срдачне Исусове молитве“ [Постовалова^а]. Поред молитве, именованост образује и појашњава православну догматику у цјелости, јер је свака догма „откривење божанства у свијету; а откривење претпоставља енергију Бога. Енергија се пак крунише именом“ [Лосев^а].

Ако изучавамо руску философију имена, немогуће је заобићи једног од најдаровитијих апологета поштовања Имена Божијег. Богословски радови о. Антонија утицали су битно на избор основних тема руског философирања у вези с именом, о чему свједоче и јавне преписке са познатим мислиоцима тога доба, међу којима и са Павлом Флоренским, Булгаковом, итд., а излагање у својим текстовима атонских идеја у вези са том проблематиком учинило га је једном од кључних фигура руске философије имена уопште. Тако, на примјер, у одговору на писмо подршке Павла Флоренског од 1912. године, о. Антоније каже: „Ријеч Божија је увијек жива и дјелатна, такође и ријечи које Божија благодат ставља у човјеков ум. Ријеч моја није моја, већ ми је дата благодаћу Божијом, и ја то провјерено видим!“ [Лескин 2004: 33]. Антоније Булатович је увијек одбацивао оптужбу да именованост обоготворавају материјална слова или звукове божанствених имена. Дакле, према њему, суштина имена Божијег, за разлику од простог имена и ријечи човјечије, јесте „управо *нейварна саставна, она енергија или својство, по којој се именује Бој*, и поред те унутарње саставне никаквог имена Божијег једноставно не може да буде“ [Сенина 2009: 88]. Сва његова дјела одишу хришћанском мистичношћу; то су својеврсне антологије светоотачког учења о Имену, у којима он настоји да докаже нарочито древност и православност поштовања Имена Божијег као Бога. Булатович „јасно разграничава материјалну страну имена Божијег и његов садржај“ [Сенина 2009: 87]. Налазећи потврду и подстицај код Светих Отаца, прије свих код Дионисија Ареопита, који сматра да Божанска Имена којима се Господ назива у *Стиаром* и *Новом завјешћу* јесу Сам Бог, и Бог у њима пребива свим Својим Бићем, неодвојивошћу Његовог Бића од Његове силе, о. Антоније формулише свој основни бого-

² Покушај догматског утемељења учења о Имену Божијем, с одговарајућим хришћанским богословљем, припада светогорском јеросхимонаху Антонију Булатовичу, који представља главног апологета и теоретичара атонског именованости.

словски постулат да **Име Божије јесте енергија или сила Божанства**, прецизније речено, што често и понавља, „Име Божије јесте Сам Бог“ [Лескин 2004: 39].

Именославци су у својим дјелима писали против именоворачке јереси јер је од њих пријетила велика опасност и отпадништво од вјере и догмата Православне цркве, будући да су отворено нападали на светиње Хришћанства попут стварног присуства Бога као Бога Ријечи и Његовог именовања, па и у богослужењима и Тајнама. Именоворци су у свом порицању именоворачког дошли чак до тога да су почели да тврде да би требало да се поклањамо „Самом Исусу, а не Имену“ [Лескин^а]. Аутори који су оставили најдубљи траг својим дјелима посвећеним оправдању именоворства у богословско-филозофском погледу јесу арх. Антоније Храповицки, арх. Никон Рождественски, као и С. В. Тројицки. Међутим, присталице ове јереси, осим што су хулили на Име Господа Исуса Христа, и нису нешто што се није већ појавило. У њиховом учењу видљиви су коријени сличности с аријанством, иконоборством и, што је веома битно, са сукобима против Светог Григорија Паламе и Варлаама. Најочигледнији аргумент за Лосева у корист истинитости свезе именоворског спора са паламитским састојао се не само у факту разумијевања умног дјелања у оба спора већ превасходно у томе што се „тумачење мистичког опита умног дјелања и у именоворству, као и у паламизму, вршило на језику *δοξολογία ενεργία* са за светоотачку традицију уобичајеним интензивним коришћењем *σβειλλοσνε σιμβολικε*“ [Постовалова^б].

Једну од основних богословских теза иконоборства представља управо њихов општи **антипаламизам**. Поред осталог, именоворци су објашњавали своју формулу „Име Божије јесте Бог“ у смислу присутности Божијих енергија, које су Бог, у Имену Божијем. Име Божије не може бити Бог по своме звуку или слову, већ је Бог по енергији. Именоворци исповиједају да не одвајају Исусово Име од Њега и да га не спајају с Њим, зато што „својства и енергије Божије није могућно ни одвојити, нити спојити са суштином Бога“ [Лескин^а]. Према томе, оптужба именоворача да именоворци проглашавају за божанство звучну и граматичку страну имена (фонеме), односно да проглашавају твари за божанство (пантеизам), јесте посве нетачно и некоректно. Што се тиче варлаамитске јереси, требало би рећи да све апологете именоворства своје оправдање од оптужби на релативно сличан начин износе. Име Божије не може бити Божија енергија, како сматра С. Тројицки, већ је само плод дејства енергије у тварном свијету, попут било које свете ријечи. Самим тим, именоворци допуштају да је у Имену присутна Божија енергија, коју је могуће назвати Θεοτης. Али, без обзира на учење Светог Григорија Паламе о Божијим енергијама, за именоворце енергије нипошто нису Бог.

Такође, именоворачка јерес садржи и елементе несторијанске тенденције. Приписујући Име „Исус“ само Христовој човјечности, именоворци раздјељују Богочовјека на два лица дајући свакоме своје име: Божанском Лицу – Име Син Божији, а човјеку – Исус. То схватање о двије природе у Господу дакако је погрешно, будући да су по одлукама Четвртог васељенског сабора, одржаног у Халкидону 451,³ двије природе сједињене, како читамо и вјерујемо: **несливено, нераздјеливо, неизмјенљиво и неразлучно**.

³ Четврти васељенски сабор одржан је 451. у Халкидону због монофизитске јереси. Та јерес потиче од Евтихија, који сматра да у Христу нису двије природе, већ једна. На Сабору је формулисана Халкидонска орос, утемељена на учењу и Предању Цркве, који одбацује Евтихијев монофизитизам и Несторијев диофизитизам.

Атонски спор довео је до обзнањивања истинског црквеног учења о Имену Божијем и молитви Исусу, подразумеивао је тражење његових „догматских основа и догматске формуле за адекватно изражавање мистичко-аскетског и саборно-литургијског духовног молитвеног опита Православља“ [Постовалова^a]. Атонски догађаји били су од великог значаја у формирању философије имена и симбола о. Павла Флоренског. Они, према његовом увјерењу, представљају својеврсно сучељавање двију суштинских философских концепција: општечовјечанске именовславске и јеретичке именовборачке. При томе, неоспорна је њихова генетичка повезаност са паламитским споровима из XIV стољећа, вођеним око граница богопознања. Тада се пред Црквом налазило сљедеће питање: да ли свјетлост коју подвижник може да созерцава на врхунцу свог молитвеног (мистичког) подвига и коју он осјећа као Божију свјетлост, јесте појављивање Самог Бога, енергија Његова или пак нешто илузорно, нешто субјективно, попут неког физичког процеса или можда окултног феномена. Друго питање проистиче из првог: наиме, да ли се та свјетлост може назвати Божанством и Богом. Православно богословље даје потврдне одговоре на оба питања, јер енергије Божије могућно је назвати Богом и Божанством. Бог се именује једино у Својим енергијама. А говорећи о Богу, можемо заправо говорити само о Његовом дјеловању. У центру пажње спора налазило се објашњење питања о томе да ли Име Господње може да се изједначи са простим „свештеним словесним симболом“, од којег „суштински не зависи тајна нашег Богоопштења и спасења, или је оно пак најнеопходнија и реална Божанствена карика, која служи за наше сједињење са Богом“ [Постовалова^a], како су сматрали именовславци.

Оно што је нарочито привукло пажњу о. Павла у учењу атонских именовславаца, јесте управо могућност да се на основи њихових схватања православно тумачи општечовјечанска вјера. Док, насупрот томе, у именовборству он види прије свега **негирање могућности симбола**. Символ је заплетеност кад је у питању Име Божије, јер у њему почивају проблеми сједињења двију суштина, двају слојева (вишег и нижег), који су тако сједињени да ниже истовремено обухвата у себи и више, то јест представља начин доласка до вишег које се тражи. Према учењу именовборства, које су они који су га исповиједали сматрали православним, име Божије је само „условни знак, који нема никакву реалност, посредујућа сила између човјека и Бога, у најбољем случају – ’свештени символ’, којем би требало указивати само релативно поштовање“ [Постовалова^a].

За разлику од Флоренског, који себе сматра „настављачем дјела византијских исихаста“ [Иоффе 2007: 130], Булгаков именовславце сматра противницима реализма у поштовању имена будући да они вјерују да у Имену Божијем, које се призива у молитви, већ почива и присуство Божије; супротно томе, именовборце пак карактеришу више рационалистички и номиналистички елементи, јер је за њих Име Божије човјечије, или, прецизније формулисано, оно је инструментално средство за изражавање човјекове мисли и стремљење према Богу. И док се као именовславци појављују **практички дјелатници** Исусове молитве и мистичари, премда не само они него и неки богослови и јерарси, именовборство одликује „школско богословље и православна схоластика, одражавајући на себи утицај европског рационализма“ [Булгаков 1985: 316].

Флоренски у ријечи разликује душу (семему) и тијело (фонему), називајући њену енергију бића самооткривењем суштине. Сљедствено томе, и спор

именославаца и именобораца састоји се у потврђивању или одрицању могућности самооткривања суштине ријечи, па се поставља круцијално питање: да ли човјек у неком свом вишем стању (као, на примјер, у молитви) може иступити из земљине сфере, односно из овоземаљског. За Флоренског је именославље првенствено „философска претпоставка“, а његов је задатак да искаже „истинско осјећање човјечанства [...], и да, слједствено томе, расвијетли онтолошке, гносеолошке и психофизичке претпоставке тог свечовјечанског осјећања и самоосјећања“ [Флоренски 1990: 283], а то „истинско осјећање човјечанства“ јесте прије свега осјећање истинитости и реалности земаљског битија, осјећање вјеродостојности свијета, присуства Бога у њему, што се открива кроз ријеч и име.

Сматрајући Флоренског јединим, поред себе, руским филозофом који је до краја промислио тематику философије имена, Лосев напомиње да се у ријечи, и посебно имену, налази све људско културно богатство сакупљено од прастарих времена. У њима се дешава сусрет свих могућних и мисливих слојева бића, они су (ријеч и име) најинтензивнији и најкарактеристичнији резултат мишљења. Име неког предмета јесте мјесто сусрета онога који доживљава и онога што се доживљава, то јест онога који сазнаје и онога што се сазнаје. Без ријечи и имена човјек је, слично наведеном схватању Флоренског, – вјечни заточеник себе самог, суштински је изопштен, несаборан; он је тада просто животињски организам. Јер, тајна се ријечи, према Лосеву, и састоји у томе што је она „средство повезаности са предметима и место интимног и свесног сусрета са њиховим унутрашњим животом“ [Лосев 1996: 60].

Проглашавајући фундаменталном тезом сопствене језичке концепције дефиницију по којој је име смисао или разумљива суштина, или, тачније речено, име, ријеч, јесте „символичко-смисаона, умно-символичка енергија суштине“ [Лосев 1996: 163], Лосев закључује да је философија имена једино могућна и нужна теоријска философија, која једино и заслужује да се назове философијом, другим ријечима, она је средишњи и најважнији дио философије уопште. А име је темељ, сврха, моћ, стваралаштво и подвиг читавог живота, не само философије. Име је „елемент (στοιχείον) умног општења живих бића у светлости смисла и умне хармоније, откривање тајанствених ликова и јасно сазнање живих енергија бића“ [Лосев 1996: 166]. Лосева интересује првенствено дијалектика имена, а не његова формална логика, не просто његова феноменологија нити пак његова метафизика. Јер, дијалектика је једина метода која стварност захвата у цјелини, и то управо стога што је и сама саткана од противрјечности, као и стварни живот; њена животност састоји се у томе што је она (дијалектика) и апсолутни емпиризам и апсолутни рационализам усвојен синтетички, као нешто једно. Дакле, име је сам живот, сазната природа, односно појмљена природа и живот дат у уму; ми кроз ријеч општимо са људима и природом, па ако ријеч није дјелатна и име није стварно – онда не постоји ни фактор саме стварности, и у крајњем, не постоји ни сама стварност. Код Лосева се језик, у том смислу и ријеч, као и ријеч и ствар, у суштини не разликују, јер све у свијету, све постојеће, може да има значење за „самог себе и за неког другог, то јест све може да иступа као знак и израз нечег другог, и у тој мрежи узајамног општер означавања све је и ријеч, и израз суштине означеног“ [Холгер 2010: 296].

Може се с правом казати да је о. Павле Флоренски својом свестраном концепцијом оноματοлогије и философије имена уопште, која је у свом развоју

умногоме подстакнута спором око Имена Божијег условљеним атонским приликама, спором који је битно утицао и на развијање једног импозантног језичког система Алексеја Лосева, указао на најважније моменте значења ријечи и имена како би разноврсност проблематике језика учинио јасном и схватљивом и тиме дао знатан допринос у рјешавању задатка који постоји од прастарих времена.

На крају, истичући да оно што се у правом смислу назива именом, јесте заправо средишње језгро личности, њена најсуштаственија форма, која остварујући се, обраста слојем другостепених оноματοлошких симбола, који заједно са доминантним симболом образују пуно име дате личности, Флоренски закључује да оноματοлогија, као учење о суштинској природи личних имена и њиховој метафизичкој реалности у формирању личности, која надвладава емпиријске факторе, не исходи само из звука. Њен предмет је управо име, име као ријеч, и то име као словесни организам, у коме звучање заузима изузетно важно мјесто.

Литература

- Алексеев 2011: В. И. Алексеев, „Роль Имяславия в оноματοлогии Божественного“, *Magister Dixit* – научно-педагогический журнал Восточной Сибири, №3 (09), Сентябрь.
- Булгаков 1985: Сергей Булгаков, *Православие*, Париж.
- Иоффе 2007: Д. Иоффе, „Русская религиозная критика языка и проблема имяславия (о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев)“, *Критика и семиотика*, Вып. 11, 109–172.
- Кронштатски 2001: Јован Кронштатски, Свети: „Мој живот у Христу“, *Светијора*, Цетиње.
- Лескин 2004: Димитрий Лескин, свјаш.: *Спор об Имени Божиим*, Санкт-Петербург.
- Лескин^а: Димитрий Лескин, свјаш., *Материалы по истории споров об имени Божиим 1912–1917 гг.*
- Лосев 1996: Алексеј Лосев, *Философија имена*, Београд: Плато.
- Лосев^а: А. Ф. Лосев, *Имяславие*, Onomatod.htm.
- Малков: П. Ю. Малков, *Учение о Имени Божиим: Сотериологический аспект православного учения об Имени Божиим*, Pravmisl.ru.
- Постовалова^а: В. И. Постовалова, *Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания*, <http://www.hesyachasm.ru/index.htm>.
- Постовалова^б: В. И. Постовалова, *Исихазм в творческом осмыслении А. Ф. Лосева (монаха Андроника)*, Институт Синергийной Антропологии, Заседание 11.
- Сенина 2009: Т. А. Сенина, „Имя Божие и икона в творениях иеросхимонаха Антония (Булатовича)“, *Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения*, Вып. 6, 87–91.
- Сенина^а: Т. А. Сенина, *Имяславцы или имядожники? Спор о природе Имени Божия и афонское движение имяславцев 1910–20-х годов*, <http://www.hesyachasm.ru/index.htm>.
- Флоренский 1990: П. А. Флоренский, *Мысль и язык*, Соч.: М., Т. 2.
- Хольгер 2010: Куссе Хольгер, „Семантика интерпретации А. Ф. Лосева и семантические теории в XX веке“, *Вестник МГТУ*, том 13, №2, 295–302.

Радисав Мароевич

Специфические черты Афонского спора об Имени Божиим

Резюме

Настоящая работа представляет собой своеобразный богословский и философский анализ истории развития дискуссии о почитании имени Божия в начале XX века в России.

Ключевые слова: философия имени, Афонский спор, имяславие, имяборчество.

Амфилохије Радовић

Митрополија црногорско-приморска, Цетиње

Пут богопознања по Светом Григорију Палами

Захвално слово њриликом уручења њочасној докѡјоратиѡа, „honoris causa“, на Теолошком инстѡиѡиѡу Светѡј Серѡиѡи у Паризу, 12. фебруара 2012.

Богословље Светог Григорија Паламе, сагласно истинитој ријечи Филотека Кокиноса, Константинопољског патријарха, његовог првог биографа, представља „као неки закључак и развој“ („οἰονεῖ τί συμπέρασμα καὶ ἀνάπτυξης“) свеукупног богословља Светих Отаца Цркве Истока. Оно је несумњиво и темељ православног богословља све до дана данашњег. Његова проповијед „Логоса претвореног у праксу и праксе логосне, словесне“ („Λόγον ἐμπρακτον καὶ πράξιν ἐλλόγιμον“) била је и остала метод, срце проповиједи, свједочанства и учења о богопознању Католичанске Цркве Православне. По овом учењу, истинском знању претходи права вјера преточена у праксу, дјелање, живљење. Отуда и чувено начело Отаца Цркве: „пракса претходи усхођењу, теорији, знању, боговиђењу“ („πράξις θεωρίας ἐπιβάσις“). Стицање, дакле, знања, па и богопознања, претпоставља и захтијева цјелосни труд, напор човјеков, при чему истинско знање ипак не престаје да буде дар. Наиме, „једина најјединоначалнија Тројица“ („ἡ μόνη μοναρχικотάτη Τριάς“) јесте „давалац и чувар истинског богословља“. По истом Палами, вјечни Логос је својим оваплоћењем постао „не само Богочовјек – него и Богослов“ нас ради. Као Логос оваплоћени, један од Свете Тројице, Он нам открива не само своју тајну него и тајну свог Оца, дајући нам и Духа Светога, „који уводи у сваку истину“. Свјетлост Христова просвећује све и сва и тим просвећењем даје истинско знање о Богу, о човјеку и свијету, „о Светој Тројици“. Овај метод богопознања јесте – емпиријски метод. Емпиричност Светог Григорија заснива се на човјековом сазнању да је он по егзистенцији, дјелању и начину постојања, откривење, јављање самога Бога и његове неизрециве Тројичности.

Прво што је неопходно да човјек сазна на свом путу богопознања јесте познање „сопствене немоћи“, а друго, по истом Светитељу, јесте трагање и напор да се од те немоћи човјек „излијечи“. Без овог знања немогуће је задобити истинско „знање о Богу“. Ово знање чисти људско биће и даје праву мјеру „природном знању“, „природном богословљу“. И ово знање је „богодано“ („θεοδίδακτος“), заснива се на сили која од Бога потиче. Ко позна своју немоћ и своју сопствену слабост („ασθένειαν“), наћи ће пут спасења, на коме ће га се дотаћи „божанска свјетлост знања“, и гдје ће стећи истинску мудрост која не подлијеже временској пролазности „овога вијека“. Отуда је његова чувена непрестана молитва: „Господе, просвијетли таму моју“, у суштини његов вапај за „стицање стварног знања као дара од самог Бога – Његовим јављањем и откривењем“. Тиме се задобија неизрециви опит (εμπειρία) – очишћењем (κάθαρσις) и општењем (μεθέξις) човјековим у силама Божијим, а то знање постаје „не-

доказиви доказ“ (απαλόβεκτος ἀπόδειξις). Ово знање, као што рекосмо, почиње вјером, вјером која се заснива не просто на природном знању, на познању творевине Божије, него на ономе што Палама назива „предана истина“ („τά παραδεδομένα“), то јест на ономе што нам је један од Тројичног божанства „богочовјечно [ῥεανδρικῶς] казао“ и на ономе што нам је Светим Духом, кроз оне који су у Њему говорили – откривено.

Емпиријско богословље Паламино и „недоказиви доказ“ заснивају се, дакле, на богочовјечанском говору: на ономе што нам је предано богочовјечанским говором Логоса Бога Оца, тј. самим Богочовјеком и Просвећењем Светог Духа, којим се открива Тајна Свете Тројице. Овај аподиктички метод, који у свом богословљу употребљава Григорије Палама, заснива се управо на оваквом поимању знања као емпирије, искуства, а не просто на теолошким или филозофским принципима, на којима се разрађује теолошки систем као такав. Свети Григорије одбацује дијалектички метод, дијалектички силогизам, управо са разлога што дијалектички метод има за основу просто природно знање, тј. знање које се заснива на чулима и на човјековом разуму, независно од додира са самом Тајном Божијом. Зато је ово дијалектичко знање ограничено и као такво није у стању да стварно позна саму Тајну Божију. Дакле, емпиријско богословље Паламино заснива се на живом Предању (τά παραδεδομένα), на откривењу и уопште на знању које се опитно дотиче саме Тајне Пресвете Тројице. Отуда његов катафатички метод представља катафазу, потврду, засновану не просто на познању чулних и умних (τῶν νοητῶν) ствари, него и на основу емпирије саме Тајне Божије, која се јавља, открива, са којом се општи (μέθεξις τοῦ Θείου).

Постоји, дакле, оно што је познато у Богу. Ми знамо да „Бог јесте“, и да „један [εἷς] јесте“; да „није једно [ἓν]“ и да „Тројицу не прелази“, као што знамо и много шта друго, које спознајемо на основу овог аподиктичког метода и овог емпиријског богопознања. Ове Божије тајне постају нам појмљиве, како он сам каже, „боголиком силом“ („θεοειδεῖ δύναμι“). Потврђујемо, дакле, Тајну Божију – природним богословљем, стицањем емпирије Божије, потврђујемо је – откривењем и општењем са Богом. Катафатички опит, као што смо рекли, заснива се на човјековом очишћењу, и истовременом узношењу човјевих моћи – снисхођењем саме силе и енергије Божије (Божијег дејства). Ово знање пак које имамо и стичемо, иако је потврдно, катафатичко знање, оно остаје истовремено и „несазнајно“ („ἀγνωστος“), тако да се паламитско катафатичко богословље о Светој Тројици везује неодвојиво са његовим апофатичким богословљем и методом. И као што је његов катафатички пут двојан, можемо такође рећи да су и његов апофатички пут и знање – двојни. У Богу, дакле, постоји „изрециво“ („τὸ ρητόν“) и „неизрециво“ („τὸ ἀρρητόν“). У Светој Тројици постоји оно што је „изрециво“ и оно што је „неизрециво“.

„Изрециво“ и „неизрециво“ у мистичком богословљу Светога Григорија уско је повезано са његовим учењем о „надсуштвеној суштини“ („ὑπερῦσιος οὐσίας“) и тројичним енергијама Свете Тројице. Суштина је сама по себи безимена и непричасна, неизрецива и несхватљива. Она је с оне стране свега (πάντων ἐπέκεινα). Оно што је у Богу причасно, јесу енергије Божије. Ово разликовање енергија од божанске суштине и њихова доступност човјеку афирмише људско биће и даје могућност човјековог бесконачног узрастања, јер ослобађа човјека

од окова пролазности и ограничености, смртности и створености. Тиме човјек задобија, по ријечима Светога Григорија Ниског, могућност усавршавања које има „један крај – бескрај“. Ова божанска нестворена енергија, са којом човјек може општити, даје истинско и непролазно достојанство људском бићу и свеукупној творевини Божијој. Са тог разлога је и говорио Свети Григорије Палама да је ово учење о нествореним енергијама Божијим „једина човјекова нада“. Кад не би постојала ова могућност човјековог општења са нествореним божанским енергијама, са Таворском свјетлошћу, тада човјек не би био у стању да се ослободи, не само од огреховљености и несавршености своје природе него ни од њене трулежности, а утолико прије, никад не би могао задобити истинску и пуну заједницу са Богом.

Разликовање, дакле, у Богу суштине и енергије има, по преимућству, со-тириолошки и антрополошки, али такође и космолошки карактер и смисао. Овдје се не ради о једном теоретском или философском схватању, већ он има егзистенцијални смисао: од егзистенцијалног је значаја за човјека и за космичку стварност.

Ово разликовање суштине и енергије у Богу поклапа се са разликовањем у, по преимућству, богословљу Григорија Паламе између божанске Икономије и Теологије. **Божанска икономија** тиче се Божијег односа према космосу и човјеку. Икономијским јављањем и давањем божанских енергија открива се и јавља Бог Отац кроз Сина у Духу Светоме: пуноћа тог Откривења јесте оваплоћење Бога Логоса и даривање оприсутњењем Духа Светог у човјеку и творевини. По преимућству, **Теологија** се односи на оно што је у Богу непричасно, непојмљиво („τό ἀκατάληπτον“), неизрециво, безимено, надимено у Богу: обухвата истовремено божанску суштину, тј. божанску природу и божанске ипостаси Оца, Сина и Светога Духа. По Палами, Бог је „један Бог прије свега, над свим и у свему и изнад свега у Оцу, Сину и Светом Духу“. Ово „прије свега и над свим“ и „изнад свега“ спада у Теологију, тј. у, по преимућству, учење о Светој Тројици. Оно „у свему“ тиче се божанске Икономије. Међутим, како Теологија и Икономија, тј. како суштину и триипостасност Божанства, тако и божанске енергије представљају једнога Бога, који је „изнад свега“ и који се јавља и познаје у Оцу и Сину и Светом Духу. Продубљујући и разјашњавајући учење Оца Цркве, у вријеме тадашњих богословских распри и његовог побијања погрешног учења философа Варлаама Калабријског и Акиндина, Палама говори посебно о „јединствима“ и „разликама“ у Светој Тројици. На првом мјесту, он говори о једном заједничком узроку (τό κοινόν αίτιον) два лица Свете Тројице. То значи да је основни став његовог богословља учење о монархији (јединоначалију) Оца. Отац је заједнички узрок по бићу (καθ' ύларξιν) рођења Сина и исхођења Духа Светога. Заједничко три Лица јесте надсуштствена суштину. Заједничко им је и свако давање и свака сила (енергија). Према томе, једносустност Лица, једносилност Свете Тројице (όμοδύναμον) и јединство Тројичне енергије, као и један узрок у Светој Тројици, представља богооткривену основу Тријадологије Светога Григорија Паламе. Поред „јединства“, за њега су карактеристичне и „разлике“ („διακρίσεις“) којима он доказује, с једне стране, погрешност учења о Filioque, а, с друге стране, разлику суштине и енергија која не уводи и раздвајање (διαίρεσιν) у Божанство. Под „разликама“ се на првом мјесту подразумевају ипостасна својства Лица Свете Тројице, а на другом мјесту – природ-

на својства божанске суштине, која карактеришу природу (φύσιν) Божанства и суштину (οὐσίαν). Управо та природна својства он назива – енергијама. Ове енергије карактеришу и јављају јединственост триипостасног Божанства: то су енергије Оца и Сина и Духа Светога, којима се откривају Лица и јавља начин постојања божанских Ипостаси. При томе постаје очигледно да је другачији начин постојања божанских Лица с оне стране (ἐλέκεῖνα) сваког поимања начина божанског јављања. Тим откривењем спознајемо начин постојања Лица и Ипостаси Тројице, не поистовјећујући при том јављање и начин јављања, са начином ипостасног постојања, као што то чини латинска теологија. Не могу се поистовјетити управо са разлога што је у Тројици Отац – једини узрок. Ова монархија са очинством (πατρότητα) представља својство Оца. Као што су синовство (υἰότης) и исхођење (ἐκπόρευσις) својства Сина и Духа Светога, која се међусобно не мијешају. За разлику од овог унутартројичног начина постојања, начин јављања (Божанска Икономија) бива од Оца, кроз Сина, у Светом Духу. Само на овом плану Икономије можемо рећи, по Палами, да се Дух Свети јавља „и од Сина“. Овдје Григорије Палама слиједи познато учење Георгија Кипарског, које он развија указујући на неизрециву разлику у Светој Тројици између суштине и енергије. Он на томе темељи, с једне стране, разликовање начина постојања саме Свете Тројице, који засагда остаје с оне стране поимања (ἀκατάληπτον) и причасности, с друге стране божанских енергија (το μεθεκτόν), тј. могућности човјекове да општи у Тајни Божијој.

За теогносију Паламину значајно је и сљедеће његово учење о „јединствима“: непоновљиво ипостасно јединство (καθ' ὑπόστασιν) двије природе, божанске и човјечанске, у Христу, и јединство по енергији (καθ' ἐνέργειαν), које је својствено човјеку и уопште творевини.

Дакле, „по природи с оне стране сваког учешћа [μετοχῆς]“ божанске суштине, као и триипостасност (το τριούλοσταν) Божанства, показују да заиста Бог сав пребива у себи самом непричастан (ἀμέθεκτος) и недоступан било каквом знању. С друге стране, стварно и реално учешће (μετοχή) у Његовој пуноћи, учешће и општење у Његовим енергијама, у Христовој Таворској нествореној свјетлости, свједочи да Бог заиста „обитава цјелосно [ὀλικῶς] у нама“.

Неизрецива, ова тајна није у стању да се изрази ријечју: са Њим се општи у ћутању боговиђења (θεοπτίας) оних који се тог боговиђења и „непознатог знања“ („ἡ ἀγνοστων γυνῶσις“) удостоје. Један од њих који се тог знања удостојио још у овом земном животу био је и Свети Григорије Палама.

(Thank you speech on the occasion of the award of an honorary degree “honoris causa” at St. Sergius Theological Institute, Paris, 12. 02. 2012)

Драган Радоман

Богословија Светог Петра Цетињског, Цетиње

Просвјета у Црној Гори у вријеме митрополита црногорско-брдског Илариона Рогановића 1863–1882.

Сажетак: Удио Цркве и њене јерархије с митрополитом Иларионом Рогановићем на челу у процесу развоја црквене и свјетовне просвјете веома је значајан и незаобилазан. Православна црква, односно Митрополија црногорско-приморска, тада брдска, учествовала је у развоју просвјете у Црној Гори у више основа. Била је његов духовни и интелектуални покретач и уложила је у њега све расположиве снаге, људске и материјалне. Водила је и надзирала тај процес у дужем временском периоду, и то у оном периоду када су се тек учвршћивале државне и административне институције, до добијања међународног признања независности 1878, и после тога, када је требало изградити чврсти административни апарат. Материјални су ресурси Митрополије од самога почетка изградње образовног система уложени у њега, поготово од 1868. до 1915. године. Развој образовног система у том периоду проширен је на цјелокупну црногорску територију.

Кључне ријечи: Иларион Рогановић, развој просвјете у Црној Гори, црквена и свјетовна просвјета, допринос Митрополије, просвјетне институције, наставници, школе.

Процес изградње образовног система у Црној Гори кренуо је од половине 30-их година XIX вијека с отварањем прве основне школе у Цетињском манастиру 1834. године.¹ Још од времена почетка архијерејске службе Светог Петра Цетињског (1785) била је непрекинута традиција да синови свештеника и одабрани младићи из угледних кућа, који су предвиђени за свештенички чин, буду извјесно вријеме манастирски ђаци², односно да се кроз двије или три године боравка у манастиру, кроз свакодневно богослужење и подучавање упуте у црквено-пастирску службу.³ До почетка Цетињске богословије 1869. године, ова семинарија имала је функцију клирикалне школе, односно школе гдје су се припремали и образовали свештенички кандидати и већ рукоположени свештеници. Међу ученицима ове школе истакнуто мјесто припада Илариону Рогановићу, будућем митрополиту црногорском и брдском, кога је књаз Данило

¹ У Цетињском манастиру радила је основна школа од 1834. до 1879. године, када је пренијета у град. О цетињској основној школи видјети опширније у: М. Костић, *Школе у Црној Гори*, Подгорица 1997. (фототипско издање), 24–28; П. Кондић, *Цетињска догословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, Цетиње 2005, 35–39.

² Видјети: *Љејџојиси основних школа у Књажевини Црној Гори (1885–1908)*, прир. П. Вукић, Цетиње: Државни архив Црне Горе 2003, 371.

³ П. Кондић, *Цетињска догословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, 104. – О раду ове специфичне манастирско-богословске школе у Цетињском манастиру свједочи архимандрит Митрофан Бан, који је у својству администратора Митрополије извијестио Министарство да се у манастиру „на основу одредбе блаженопочившег митрополита Илариона, приутовљавају за чин свештенички ђаци Лука, син свештеника Стева Јовићевића из Додоша, и Марко, син свештеника Јована Мартиновића из Бајица“; видјети: М. бр. 274 од 2. VI 1882, АМЦП, ЦМ, ф. 9.

позвао 1856. године на Цетиње да изучава богословске предмете у цетињској семинарији.⁴ Школу је тада водио одличан предавач, ђакон Стефан Петрановић,⁵ који је отворио и пети разред, гдје је предавао и богословске предмете. Иларион је похађао само овај завршни разред и упоредо је помагао тадашњем управитељу Митрополије, архимандриту Никанору Ивановићу, у административним пословима. Током читаве своје архипастирске службе, митрополит Иларион вриједно је радио на уређењу црквеног устројства у Црној Гори. У том контексту бринуо се и о образовању нових генерација свештенства. Ради тога, уз сарадњу архимандрита Нићифора Дучића⁶, отворио је на Цетињу 1863. године Привремену богословију⁷, која је имала до 10 ученика. А већ у првој половини 1864. престала је с радом због мањка материјалних средстава. Богословска школа⁸ наставила је с континуираним радом од 1869. године, и у њој је у првој генерацији ученика било 17 младих људи доброг узраста од 14 год. до 21⁹. Ова је школа 1873–1874. премјештена у манастир Острог.¹⁰ Затим је опет враћена на Цетиње 1874. године и радила је до почетка рата 1876. године. У исти дан када је отворена Цетињска богословија, на празник Мале Госпојине 1869. године, отпочео је са радом и Дјевојачки институт Царице Марије¹¹, у који је примљено 13 питомица. Смјештене су под исти кров са богословијом у Биљарди.¹² На ини-

⁴ Сравни: Д. Миковић, *Иларион Ројановић – Црнојорско-брдски митрополиј*, Нови Сад 1891, 12–16; Сава, еп. шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетог века*, Београд 1997, 194–195.

⁵ Стефан Петрановић (1835–1913), родом из Дрниша, завршио је Задарску богословију и три године студирао на Философском факултету у Падови (Италија). Био је управник и учитељ основне школе, а основни узор за обликовање школског плана био је школски план Задарске богословије. О његовом раду опширније видјети у: М. Костић, *Школе у Црној Гори*, 24–28; П. Кондић, *Цетињска богословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, 37–39.

⁶ Опширан приказ личности и рада Архимандрита Нићифора Дучића видјети у: Д. Ј. Мартиновић, *Порирејши II*, Цетиње 1987, 33–61; *Порирејши IV*, Цетиње 1991, 277–278; *Порирејши VII*, Цетиње 2000, 255–256.

⁷ У досадашњој литератури о историји просвјете у Црној Гори у XIX вијеку, о Привременој богословији има мало спомена, и то неуједначених по исказу. Видјети у: *Педесет година на Њресилоу Црне Горе 1860–1910*, ур. Л. Томановић, Цетиње 1910, 133; П. А. Ровински, *Црна Гора у прошлости и садашњости*, том IV, Цетиње 1994, 194; П. Петровић, *Посјанак и развјетак прве школе у Црној Гори – Цетињска школа 1834–1934*, Београд 1934, 102–103; Д. Вуксан, „О седамдесетогодишњици Цетињске богословије“, *Зайиси*, XIII, књ. XXIV, 6, Цетиње 1940, 339; Р. Делибашић, *Развој школства и педагошке мисли у Црној Гори 1830–1918*, Титоград 1980, 93; М. Мартиновић, „Привремена богословија на Цетињу трагом архивских података“, *Историјски зайиси*, год. LXXII, 1–2, Подгорица 1999, 301–305.

⁸ *Црнојорски законици*, књ. I, прир. Б. Павићевић и Р. Распоповић, Подгорица 1998, док. бр. 66, 225. Устав Богословске школе на Цетињу.

⁹ М. Костић, *Школе у Црној Гори од најстаријега времена до данашњега доба*, Панчево 1876. (пон. изд.: Подгорица: Унирекс 1997), 227.

¹⁰ О премјештању богословије у манастир Острог и њеном раду опширније видјети у: *Црнојорски сенат – зборник докумената*, прир. Н. Рајковић, Подгорица 1997, док. бр. 202, 206; *Глас Црнојорца*, год. I, бр. 13, Цетиње 1873, 4; Д. Вуксан, „О седамдесетогодишњици Цетињске богословије“, *Зайиси*, Цетиње 1940, 346–347; П. Кондић, *Цетињска богословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, 83–85.

¹¹ *Црнојорски законици*, књ. I, прир. Б. Павићевић и Р. Распоповић, док. бр. 65, 223. Правилник о раду Дјевојачког института на Цетињу.

¹² П. А. Ровински, *Дјевојачки институт „Царице Марије“ на Цетињу*, превела и приредила М. Мартиновић, Цетиње 2000, 29. – Биљарда је у то вријеме била једини објекат на Цетињу који је могао послужити тој намјени. Подигнута је у другој половини 1838. године као стамбени објекат владе Рада. Од првог дана под кровом Биљарде били су, поред владинског стана, смјештени и први органи државне управе: Сенат и перјаници, заједничка каса, штампарија а касније и разна министарства до 1910, гимназија... Састоји се из приземља које има 11 одјељења и једног спрата од 14 просторија. Опширније видјети у: D. Martinović, *Cetinje*, Cetinje 1977, 59–67.

цијативу митрополита Илариона, књаз Никола је током боравка у Русији, 1868. године, у Петрограду, имао сусрет и са руском царицом, којој је изложио независно стање просвјете у Црној Гори, а поготово поводом питања образовања и васпитања дјевојака и неопходности оснивања посебне интернатске школе у ту сврху. Царица Марија Александровна обећала је да ће један такав завод на Цетињу под своје окриље узети и помагати га, и од тада завод је радио под њеним покровитељством и финансијском помоћи. Одмах по отварању примљено је у институт 13 дјевојака из Црне Горе, док је касније тај број нарастао до сто, и то дјевојака из разних крајева и ван Црне Горе. Нешто касније, 1874, на Цетињу је била основана прва женска државна школа (троразредна, са 40 ученица).¹³

Брига митрополита Илариона о образовању будућих свештеника није се само водила у школи под окриљем Цетињског манастира, већ и у другим богословским школама широм православља. Ради тога је препоручио руском посланику на Цетињу, Јонину А., двојицу ђака: Ника Капичића и Милана Војводића, за школовање у Русији.¹⁴ Затим, митрополит Иларион интересовао се за могућност школовања једног ђака у Карловачкој богословији. Због тога се обратио администратору Карловачке митрополије, бачком епископу Герману Анђелићу,¹⁵ са молбом да се одобри једно мјесто за ђака кога би на школовање у Карловачку богословију слао цетињски митрополит.¹⁶ Митрополитова молба одобрена је од стране администратора Анђелића, с напоменом да „овде уз богословско училиште не постоји семинар, у ком би клирици слободан стан, препитање и нужну послугу уживали, те да су стога клирици упућени на своја средства за своје живљење и снадбјење са оним што је потребно“.¹⁷ Због тога што Митрополија цетињска није имала материјалних средстава за ову намјену, онемогућено је школовање црногорског ђака у Карловачкој богословији. Архиепископ београдски и митрополит српски Михаило Јовановић¹⁸ (1859–1881. и 1889–1898) отворио је при Београдској богословији 1873. друго одјељење или „Страначку богословију“, која је била засебан завод у њеној згради, са самосталном управом и мисионарском сврхом. Циљ отварања и намјена ове богословско-учитељске школе били су образовање црквених и национално-просвјетних радника на просторима српског народа под турском влашћу. Школовање питомаца са тих простора било је о државном трошку. Митрополит Иларион послао је 1881. на школовање у ову богословију четворицу младића (Илију Арјовића, Марка Радловића, Петра Бандића и Ђура Радуновића), са препорукама адресованим на име митрополита Михаила.¹⁹

Када је у питању рад основних школа у Црној Гори, вриједно је истаћи да је због недостатка историјских извора, односно документације која би могла пружити аутентичну слику развоја основношколског образовног система у Црној Гори до оснивања Министарства просвјете и црквених дјела 1882. годи-

¹³ Ђ. Пејовић, *Развитак просвјете и културе у Црној Гори 1852–1916*, Цетиње 1971, 101.

¹⁴ М. бр. 155 од 19. VIII 1880, АМЦП, ЦМ, ф. 7.

¹⁵ Администратор 1879–1882, и наименовани патријарх 1882–1888. Видјети: Сава, еп. шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, 131–132.

¹⁶ М. бр. 147 од 24. VII 1880, АМЦП, ЦМ, ф. 7.

¹⁷ М. бр. 362 од 7. VIII 1880, АМЦП, ЦМ, ф. 7.

¹⁸ Опширан приказ његове личности и рада видјети у: Ђ. Слијепчевић, *Михаило: архиепископ београдски и митрополит Србије*, Минхен 1980, 614.

¹⁹ П. Кондић, *Цетињска богословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, 105.

не, веома тешко реконструисати тај процес. Различити су подаци о броју школа од 1854. до 1863. године. У разним изворима помиње се да су до 1861. године постојале, поред цетињске основне школе, још и школе на Цеклину и у Брчелима²⁰, док је послје краћег рада школа у Добрском Селу²¹ престала да ради. Наводи се и то да је до 1863. постојала само цетињска, боље организована четвороразредна школа, као и то да је за владавине књаза Данила била отворена школа у манастиру Брчели, у Црмници.²²

Књаз Никола и митрополит Иларион затекли су 1860. године само најскромније почетке рада на народној просвјети. Једина редовна школа која је у то вријеме постојала била је цетињска основна школа, основана за вријеме митрополита Петра II 1834. године, са сједиштем у манастиру. Напријед је наведено да је једну годину ту школу похађао и митрополит Иларион, прије одласка за игумана манастира Острога. Али рад и те једине школе прекинуо је рат са Турцима 1862. године, јер су и ученици (свакако они старији) раме уз раме са својим учитељима похитали у борбу против непријатеља. Одмах послје рата, 1863. године, књаз Никола и митрополит Иларион предузимају јачи рад око народног просвјећења. Те године, реформише се цетињска основна школа и отвара се 10 нових основних школа. Те школе биле су распоређене овако: двије у Катунској, двије у Ријечкој, двије у Црмничкој нахији, једна у Љешанској нахији, двије у Бјелопавлићима и једна у Васојевићима, тако да је школске 1863/1864. године у тим школама учило 417 ученика.²³ У току 1870. отворено је још тридесетак школа, што је значајно увећало мрежу основних школа у Књажевини.²⁴ У новоотворене основне школе били су послати за учитеље најспособнији и најбољи ђаци цетињске основне школе; али како те школе и иначе нису биле у повољним условима, нису могле ни показати онолики успјех као цетињска основна школа, која је увијек имала вриједне, а већином и стручно спремне наставнике.²⁵ Основна школа која је радила у Цетињском манастиру представљала је тада једину школу гдје су добијали своје образовање: свештеници, учитељи и готово сви остали државни службеници, пошто су у њу узимани за ученике само најбољи ђаци, а и програм наставе био је опширнији него у другим основним школама.

У току рата 1876–1878. обустављен је рад свих основних школа у Црној Гори (педесет једна мушка и једна женска). Иако је већина основних школа у Црној Гори престале са радом с почетком ратних дејстава, посредством и уз материјалну помоћ руског Добротворног комитета радило је шест основних школа за избјеглу дјецу са ратом захваћених подручја. Школе су радиле на Цетињу (мушка и женска), Никшићу, Грахову, Бијелој Гори и Његушима. Учитељску дужност у њима вршили су свршени ученици Цетињске богословије.²⁶ Обнова просвјетног рада послје окончања рата била је спора и постепена. Спори

²⁰ Сумарне податке о основним школама у Цеклину и Брчелима видјети у: *Љетиописи основних школа у Књажевини Црној Гори (1885–1908)*, прир. П. Вукић, 63–67, 70–74.

²¹ *Истио*, 367–373.

²² Ђ. Пејовић, *Развијак просвјете и културе у Црној Гори 1852–1916*, 99.

²³ *Истио*, 99–100.

²⁴ В. Цвијовић, Б. Ковачевић, *Управљање просвјетом у Црној Гори – министарства и министри (1882–1996)*, Подгорица 1996, 13.

²⁵ П. Ђирковић, Ш. Ковачевић, Ђ. Срдић, Г. Пешић, Ј. Љепава и др.

²⁶ Р. Делибашић, *Развој школства и педагошке мисли у Црној Гори 1830–1918*, 82–84.

ток обнове школског система условљен је огромном финансијском исцрпљеношћу Црне Горе у току рата и првих поратних година. Брига о развоју школства на територији новоуобличене државе исказана је 1878. доношењем Закона о општој школској дужности, којим је одређено да је настава обавезна и бесплатна за сву дјецу у Књажевини без разлике у вјери.²⁷ Настава у основним школама обновљена је школске 1878/1879. у свега 15 школа, у којима је било 674 ђака и 18 наставника.²⁸ Сљедећих година тај је процес ишао осцилаторно, тако да је тек школске 1897/1898, односно послје 20 година, достигнут број основних школа из 1876. године, али са знатно већим бројем ученика и учитеља.²⁹ Прва средња општеобразовна школа која је почела са радом у Црној Гори послје међународног признања њене независности јесте Књажевска реална гимназија, која је почела с радом на Цетињу у јесен 1880. године. Прву школску годину радила је под кровом Цетињског манастира. То је била четворогодишња школа. Њено оснивање имало је за циљ да се створи мост од основне школе до средњих стручних школа. Неколико година (до почетка школске 1885/1886) у манастиру је радио „Питомачки завод“ ученика гимназије под управом архимандрита – старјешине манастира.³⁰ Овдје је сасвим јасно колики је допринос митрополита Илариона свјетовном образовању у Црној Гори. У вријеме његове митрополитске службе, процес развоја образовног система проширен је на цјелокупну црногорску територију. Највећи број учитеља у школама били су свештеници или свршени ученици Цетињске богословије, а надзор у свим школама вршио је сам митрополит као и ректор Цетињске богословије, који су улагали велики труд да школе буду што боље уређене и унапријеђене. О бризи и труду митрополита Илариона на развоју основношколске просвјете у Црној Гори, али и ван њених тадашњих граница, свједочи његов савременик и биограф архимандрит Дионисије Миковић сљедећим ријечима:

Али граница му за њен развитак није била јепархија, него га је морила брига за просвјетни напредак браће изван њеног опсега и својим упливом у Русији и Србији, чинио је те су многи ђаци добили своје образовање [...].

У потврду ове тврдње, Миковић наводи у цјелости захвално писмо Црквене општине подгоричке из 1873. године којим се одаје признање митрополиту Илариону што им је послао учитеља, и то свога сестрића Д. Радетића, истовремено молећи митрополита да се постара да се покрију његови трошкови.³¹

У црногорској државној управи задуго није било посебног органа за просвјету и културу, већ је Сенат³², уз остале послове којима се бавио, разматрао и просвјетна питања и по потреби одлучивао о њима. Али упоредо са ши-

²⁷ *Црногорски законици*, књ. II, прир. Б. Павићевић и Р. Распоповић, Подгорица 1998, док. бр. 1, 1. – Даљим напредовањем административног уређења овог питања донијет је 1884. Закон о основним школама у Краљевини Црној Гори, који је дуже времена био на снази.

²⁸ Ђ. Пејовић, *Развитак просвјете и културе у Црној Гори 1852–1916*, 102–103, 370–371.

²⁹ *Истѿо*, 372–373.

³⁰ *Педесет година на ѿрестѿолу Црне Горе 1860–1910*, ур. Л. Томановић, 133–134.

³¹ Д. Миковић, *Иларион Ројановић – Црногорско-брдски митрополић*, 25–26. – Подгорица је до 1878. била у саставу Турског царства.

³² Основан је 1831. године за вријеме митрополита Петра II Петровића Његоша. Сенат је прво имао 16, а потом 14 сенатора. Сенатори су бирани од најистакнутијих појединаца, не водећи рачуна о племенској припадности. Први предсједник Сената био је Иван Вукотић, а његов је замјеник Матеја Вучићевић. Његош је овај орган држао под својом контролом. Опширније видјети у: Ђ. Пејовић, *Црна Гора у доба Пејра I и Пејра II: оснивање државе и услови њеног развитка*, Београд 1981.

рењем школске мреже, вођење ових послова постајало је све сложеније, па се указивала потреба за оснивањем органа или службе која би се организованије и стручније бавила овим пословима, а посебно надзором над радом школа. Први такав орган био је Начелништво народне просвјете, установљено 1860, а коме је повјерено да брине о отварању школа по нахијама и да припрема програм за будућу гимназију (до чијег отварања ипак неће доћи тако брзо како се, изгледа, тада предвиђало). На чело овог начелништва постављен је Тодор Илић, учитељ из Трста, ранији књажев секретар. Двије године касније, 1862, установљено је мјесто школског надзорника, и на ту је дужност постављен архимандрит Нићифор Дучић. Кад је Дучић напустио Цетиње 1867, ови послови припали су митрополиту Илариону, који их због заузетости и није могао увијек непосредно обављати, него их је повремено повјеравао појединим свештеницима, чији је задатак био да присуствују тада обавезним испитима на крају наставне године. Реорганизацијом државне управе 1868. при Сенату је установљено посебно Одјељење народне просвјете под руководством епископа Илариона. Сљедеће, 1869, успостављена је институција главног школског надзорника. За привременог надзорника постављен је Милан Костић³³, први ректор Цетињске богословије. Главно школско надзорништво било је уопште у то доба највећа и једина просвјетна власт у земљи, а како је надзорник био исувише заузет административним пословима, надзор над основним школама вршен је крајем сваке школске године често и преко највреднијих и најспособнијих учитеља.³⁴ Али већ 1874. реорганизацијом рада Сената, послови просвјете припали су у надлежност Књажеве канцеларије под управом сенатора Станка Радоњића, да би већ наредне године у оквиру ове канцеларије биле основане посебне управе за поједине области, а међу њима и Управа за спољне послове и просвјету, којој је припао главни школски надзорник као „највећа и једина власт за учитеље“. Међутим, надлежности Сената и ове управе нијесу биле прецизно разграничене, па је долазило до преплитања послова и неспоразума у рјешавању појединих конкретних питања.³⁵ Послије турско-црногорског рата и Берлинског конгреса 1876–1878, када се државна територија удвостручила, када су се економски потенцијали вишеструко повећали, а структура становништва битно промијенила, неминовно је морало доћи до модернизације државне управе, која је имала да ради на остваривању амбициозних планова економског, културно-просвјетног и социјалног препорода. Реформом управе извршеном 1879. расформиран је Сенат, а умјесто њега успостављен је Државни савјет, који је имао министарство са пет одјељења. Послови државне управе у просвјети припали су ресору финансија, којим је руководио дробњачки војвода Ђуро Церовић.³⁶ Коначно, 1882. формирано је Министарство просвјете и црквених послова, којим је руководио митрополит Висарион Љубиша, али не у звању министра него „заступника“, тј. вршиоца дужности, претпоставља се зато што му

³³ Родом је из Старог Бечеја, магистар богословије. Послије његовог одласка из Црне Горе дужност ректора преузео је архимандрит, будући митрополит Висарион Љубиша. Костићеву библиографију дао је Д. Мартиновић у: *Порирејци*, Цетиње 1983, 19–101.

³⁴ *Педесет јодина на њресјољу Црне Горе 1860–1910*, ур. Л. Томановић, 125.

³⁵ В. Цвијовић, Б. Ковачевић, *Ујрављање њресјетом у Црној Гори – министарства и министри (1882–1996)*, 15–16.

³⁶ *Истѡ*, 17. – Ђуро Церовић рођен је 1805. године у Тушини; министар финансија од 8. марта 1879. до 1882.

то, као митрополиту, и није могао бити једини посао. Владика Висарион обављао је ову дужност до смрти, априла 1884. године. О томе ко је тада дошао на ову дужност, постоје различита мишљења, будући да нису пронађени сасвим прецизни подаци. По Д. Вуксану, Ђ. Пејовићу, Р. Делибашићу, наслиједио га је Јован Павловић. Чини се, међутим, аргументованија тврдња Д. Мартиновића и Р. Шуковића да је Јован Павловић постављен за „управитеља“ Министарства просвјете средином 1885, а да је непосредно послје Љубишине смрти ову дужност обављао архимандрит Митрофан Бан, тада администратор Митрополије цетињске, касније митрополит.³⁷

У овом смо раду покушали да освијетлимо и прикажемо у најкраћим цртама процес изградње образовног система у вријеме митрополита Илариона Рогановића и његово учешће и допринос том процесу. Покушај да се сагледа свеукупан његов рад на пољу развоја црквене и свјетовне просвјете изискивао је велики напор упознавања са историјским изворима и свједочанствима везаним за именовану тему. Из наведеног друштвено-политичког контекста лако је разумјети да је до наших дана остало веома мало докумената у Дворском, Државном и Митрополијском архиву на Цетињу. С обзиром на то да су Државни и Митрополијски архив формиран тек 1880, потражња за документима из наведеног периода остала је без резултата, јер ту нема сачуваних докумената за наведени период. Да би се склопио мозаик развоја просвјете у Црној Гори 1863–1882, морали су се узети у обзир досадашњи радови научника и истраживача из ове области, једнако као и свједочанства савременика која су објављена у периоду о којем говоримо.

Из већ укратко наведене развојне путање просвјете у Црној Гори у казаном периоду може се извући неколико закључака: удио Цркве и њене јерархије с митрополитом на челу у том процесу веома је значајан и незаобилазан. Православна црква, односно Митрополија црногорско-приморска, тада брдска, учествовала је у развоју просвјете у Црној Гори у више основа. Била је његов духовни и интелектуални покретач и уложила је у њега све расположиве снаге, људске и материјалне. Водила је и надзирала тај процес у дужем временском периоду, и то у оном периоду када су се тек учвршћивале државне и административне институције, до добијања међународног признања независности 1878, и послје тога, када је требало изградити чврсти административни апарат. Материјални ресурси Митрополије од самога су почетка изградње образовног система уложени у њега, поготово од 1868. до 1915. године.

Улога митрополита Илариона Рогановића у процесу развоја црквене и свјетовне просвјете веома је значајна. Развој образовног система проширен је на цјелокупну црногорску територију. У оквиру Митрополије настала је и Привремена богословија на Цетињу 1863, и 1869–1915. редовна, која је с неколико прекида радила и ишколовала Црној Гори највећи број свештеника, учитеља и чиновника административног апарата, а кроз то и интелектуалну елиту, која је била водећи слој црногорске просвјете, културе и умјетности током друге половине XIX и почетком XX вијека. Митрополит Иларион није се изоловао само у просторе своје примарне, христоцентрично-евхаристијске и црквено-административне службе, иако је и на том пољу постигао запажене резултате, већ се пожртвовано потрудио и на јавном и на добротворном пољу рада. Из наведеног описа његове многоструке дјелатности несумњиво се може закључити да његов допри-

³⁷ Исто, 18.

нос развоју просвјете у Црној Гори још више добија на тежини, јер је достојно одговорио својој историјској улози упркос изразито тешким условима: епидемијама, сиромаштву, ратовима, великом утицају свјетовне власти на црквена питања и ниском нивоу образовања. Изложени резултати тога рада осигурали су му истакнуто мјесто у историји Цркве, културе и просвјете XIX вијека. Његовим стопама, слиједећи његов примјер, ходили су и његови насљедници, до данашњег митрополита црногорско-приморског г. Амфилохија.

Литература

- Вуксан, Д., „О седамдесетогодишњици Цетињске богословије“, *Зайиси*, XIII, књ. XXIV, 6, Цетиње 1940.
- Глас Црнојорца*, год. I, бр. 13, Цетиње 1873.
- Делибашић, Р., *Развој школства и педагошке мисли у Црној Гори 1830–1918*, Титоград 1980.
- Кондић, П., *Цетињска богословија и њено духовно-просвјетно значење 1863–1945*, Цетиње 2005.
- Костић, М., *Школе у Црној Гори од најстаријега времена до данашњега доба*, Панчево 1876.
- Костић, М., *Школе у Црној Гори*, Подгорица 1997. (фототипско издање).
- Летописи основних школа у Књажевину Црној Гори (1885–1908)*, прир. П. Вукић, Цетиње: Државни архив Црне Горе 2003.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пориреји*, Цетиње 1983.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пориреји II*, Цетиње 1987.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пориреји IV*, Цетиње 1991.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пориреји VII*, Цетиње 2000.
- Мартиновић, М., „Привремена богословија на Цетињу трагом архивских података“, *Историјски записи*, год. LXXII, 1–2, Подгорица 1999.
- Миковић, Д., *Иларион Ројановић – Црнојорско-брдски митрополић*, Нови Сад 1891.
- Педесет година на креслоу Црне Горе 1860–1910*, ур. Л. Томановић, Цетиње 1910.
- Пејовић, Ђ., *Развијање просвјете и културе у Црној Гори 1852–1916*, Цетиње 1971.
- Пејовић, Ђ., *Црна Гора у доба Петра I и Петра II: оснивање државе и услови њеног развијања*, Београд 1981.
- Петровић, П., *Посјанац и развијање прве школе у Црној Гори – Цетињска школа 1834–1934*, Београд 1934.
- Ровински, П. А., *Црна Гора у прошлости и садашњости*, том IV, Цетиње 1994.
- Ровински, П. А., *Дјевојачки институт „Царице Марије“ на Цетињу*, превела и приредила М. Мартиновић, Цетиње 2000.
- Сава, еп. шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд 1997.
- Слијепчевић, Ђ., *Михаило: архиепископ београдски и митрополић Србије*, Минхен 1980.
- Џвијовић, В., Ковачевић, Б., *Управљање просвјетом у Црној Гори – министарства и министри (1882–1996)*, Подгорица 1996.
- Црнојорски законици*, књ. I и II, прир. Б. Павићевић и Р. Распоповић, Подгорица 1998.
- Црнојорски сенати – зборник докумената*, прир. Н. Рајковић, Подгорица 1997.
- Martinović, D., *Cetinje*, Cetinje 1977.

Dragan Radoman

**Education in Montenegro during the time of Ilarion Roganovic,
a Metropolitan of Montenegro and the Highlands, 1863–1882.**

Summary

The role of Metropolitan Ilarion Roganovic in the process development of ecclesial and secular education was very important. The educational system development was expanded throughout Montenegrin territory. Within the Metropolitanate, a Temporary Seminary in Cetinje was founded in 1863 and the regular one in 1869–1915, which except for a couple of interruptions worked and educated the largest number of priests, teachers and clerks of the administrative apparatus in Montenegro, and also through them the intellectual elite who was the leading class of Montenegrin education, culture and arts in the second half of the XIX and beginning of XX centuries. He did not isolate himself only into the areas of his primary Christ-centered-Eucharistic and ecclesial-administrative ministry although even in that field he had achieved prominent results, but he devotedly labored in the public and benevolent fields of work. From the stated description of his multifaceted activity, undoubtedly one can conclude that his contribution development of education in Montenegro gains even more weight, for he has worthily responded to his historical role in spite of the explicitly difficult conditions: epidemics, poverty, wars, great influence of the secular government upon ecclesial issues and low degree of education. The presented results of such work ensured him a prominent place in the history of Church, culture and education of XIX century. In his footsteps, following his example, his successors have also walked, all the way to the present day Metropolitan of Montenegro and Littoral, Mr. Amfilohije.

Key words: Ilarion Roganovic, the development of education in Montenegro, ecclesiastical and secular education, contribution to the Metropolitan, educational institutions, teachers and schools.

Обрад Самарџић

Филозофски факултет, Никшић

„Врли нови свијет“ и идеја прогреса

Сажетак: Када кажемо да идеје владају свијетом или пак имају одлучујућу моћ у историји, обично мислимо на оне идеје које изражавају основне тежње људских стремљења, као што су идеје слободе, дијалога и толеранције, једнаких могућности итд. Ове су идеје схватане као идеали, али и као реалне тежње и могућности друштвеног живота, те без обзира на чињеницу да су кроз историју одобраване или повремено оспораване, третиране као „добре“ или „лоше“, „истините“ или „неистините“, оне представљају пантеон универзалних идеја које се „провлаче“ кроз цијелу историју. Тежња да се ове идеје „удоме“ у једну „врховну идејну моћ“, која проналази своје уточиште у реалном друштвеном животу, била је темељна мисао бројних мислилаца, утописта, али и бројних друштвених покрета и идеологија који су кроз различите смисаоне форме настојали да сублимирају ове универзалне тежње у јединствен колективни кредо. Једна од идеја која је у времену свог настајања тежила да садржајно сублимира комплекс ових универзалних стремљења и том вриједносном категоријом представи цјелокупни историјски ток у развоју људског друштва јесте идеја о прогресу, иако она сама као идеја не припада ризници универзалних идеја које су у различитим периодима у развоју људског друштва изражавале доминантна схватања историјског тока друштвеног развоја. Основна тежња овог рада усмјерена је на представљање различитих историјских представа и значења која су различити периоди у развоју људског друштва имали према идеји прогреса, те указивање на настанак, основни смисао и крах ове идеје, на којој се утемељила модерна цивилизација и савремени поглед на ток историјског развоја људског друштва.

Кључне ријечи: вријеме, прогрес, друштво, Грчка, хришћанство, ренесанса, просвјетитељство, модерност, еволуција, циклус.

Увод – Tempus versus progressus

Промишљања о прогресу и времену као тијесно повезаним мисаоним појмовима и друштвено-историјским проблемима увијек су подложна провјери, јер дубље промишљање показује да су представе о времену и његовом вриједносном корелату – прогресу у тумачењу временског тока историје биле различите у различитим „временима“. Наше представе о времену, које смо често склонили без резерве да прихватимо као једине исправне представе, имају своју дугу и врло бурну предисторију. У модерној цивилизацији представа о времену утемељена је на идеји да вријеме представља неповратно праволинијско кретање, у коме сати, дани, недјеље, мјесеци, године, вијекови, епохе образују линеарни низ. У основи тих промишљања стоји схватање историје као јединственог, континуираног развоја, који имплицира линеарну прогрес-

сију, базирану на концепцији о усмјерености историјског тока времена према „напријед“, „ка бољем“. Ова представа о времену толико је утемељена у свијести савременог човјека да нам напосто изгледа као неумитна нужност мишљења и полазна основа свих промишљања временског хоризонта. Али далеко је од истине. Не само да ране људске заједнице имају сасвим неодређене представе о времену, већ је и већина цивилизација прије наше сматрала да је природа историјског тока друштва – циклична. Линеарно схватање времена као непрекидно напредовање кроз историју без кружног понављања има своје далеке коријене, прије свега, у зороастријанској, јеврејској и хришћанској концепцији времена, али као доминантна представа колективног креда утемељује се кроз постепени развој савременог друштва, а своју коначну превагу остварује захваљујући утицају просвјетитељске мисли и еволуциониста крајем XVIII и у XIX вијеку, те отуда она искључиво представља доминантно својство савременог погледа на свијет. То значи да је неповратност времена, која је нашој свијести природна и подразумијева се сама по себи као нешто без чега се не може уопште замислити вријеме, сасвим другачија када се превазиђу границе временски условљених, те према томе, неизбјежно ограничених погледа на одређене феномене промишљања. Линеарно вријеме јесте једна од могућих форми схватања времена, која влада као јединствен систем одбројавања времена у савременом културном контексту, али је оно као представа резултат дуготрајног и сложеног развика.

Линеарно схватање времена полазна је водиља за развијање идеје о прогресу, која је, почевши од краја осамнаестог вијека, представљала средишњу идеју модерне мисли, јер линеарно схватање времена било је неопходан услов за развијање идеја о еволуцији и прогресу. Уколико се вријеме не би схватило као линеарно кретање, идеје о еволуцији и прогресу не би биле уопште могуће, јер ако се вријеме схвата циклично, ако се друштвена збивања „врте у круг“ или враћају на полазну тачку, умјесто да се крећу ка одређеном будућем циљу, то значи да се историја понавља, а еволуција и прогрес нису ништа друго до илузије – сјенке на зиду времена. Отуда линеарно схватање времена представља неопходан услов погледа на свијет човјека савременог доба, на коме је изграђена представа о развоју друштва као линеарног процеса, који се налази на једној временској оси усмјереној ка напретку. О томе Ћ. Шушњић пише:

Bilo da je napredak shvaćen kao stalan proces postizanja ljudske sreće, bilo kao put spasenja, bilo kao kretanje prema moralnom idealu, bilo kao stalno umanjivanje zla u svetu i poboljšanje uslova života, bilo kao proces uspješnijeg upoznavanja i ovladavanja prirodnim silama, bilo kao proces razotuđenja i stvaranja komunističke zajednice, bilo kao pokret prema svesti o slobodi ili razvoju svetskog duha, bilo kao borba za priznanje – bitno je da se napredak može misliti samo pod pretpostavkom linearnog shvatanja vremena, odnosno kontinuiteta u istoriji. [Šušnjić 2008: 212]

Управо на тој представи о времену, у којој се вријеме посматра као „велика ријека“ што тече од далеке прошлости у садашњост и неповратно отиче ка будућности, утемељила се и безгранична вјера у раст друштвеног благостања с протоком времена, вјера коју називамо оптимистичком визијом историје, која је свој најпотпунији израз нашла у „идеји прогреса“.

Циклус *versus* њравац

Једна од идеја на којој је саграђена слика савремене стварности и која заузима средишње мјесто модерне цивилизације јесте и идеја о прогресу човјечанства. Идеја прогреса као догма колективног креда суштински је модерна идеја, јер она као доминантна друштвена представа добија изузетан значај тек у савременој друштвеној мисли и клими, при томе се као колективно увјерење обликовала у покретачку и доминирајућу доктрину западне цивилизације. Наиме, идеја прогреса представља *par excellence* идеју модерне западне цивилизације. Један од најзначајнијих истраживача старих цивилизација В. Дјурант пише:

Претражите целокупну античку, грчку и латинску књижевност и нећете пронаћи ниједно позитивно веровање у људски напредак. Све док Запад није пренео на Исток вирус – грозницу – напретка, не можете пронаћи ниједног хиндуистичког или кинеског мислиоца, ниједно уверење и замисао како човек кроз историју ступа напред. То је за човека релативно нова идеја. [Дјурант 2006: 140]

Дакле, идеја о историјском прогресу друштва релативно је нова идеја, која је, како Н. Берђајев каже: „створена у последњем периоду 'авангарде' човечје свести“ [Берђајев 2002: 147].

Поједини мислиоци сматрају да идеја о прогресу људског друштва има дубоке коријене и да представља идеју која је стара колико и западна цивилизација [Nisbet 1980: 4]. Ц. Бајли пак сматра да почетак вјере у прогрес није старији од почетка хришћанства. Међутим, иако је трагове ове идеје могуће пратити преко хришћанске ере, до антике, ипак је у античко доба превладала концепција кружног схватања историјског процеса, те схватање о историјској дегенерацији и носталгији за протеклим златним временом Перикла, као савршеним добом које „болује од пропадања“. Ц. Бјури у свом дјелу *Идеја њропреса* изражава мишљење да је у античкој Грчкој било широко распрострањено увјерење да је људска врста неповратно „дегенерисана изласком из златног доба једноставности“ [Bury 1920: 9a]. Ц. Ц. Витроу то изражава кроз став да су се:

[...] Грци увек освртали на микенску прошлост као на „златно доба“ богова и јунака, били су склони да своју историју сагледавају као опадање у односу на оно идеално стање, а не као коначни поредак стварности. [Витроу 1993: 55]

Древна је грчка митологија пак почињала са златним добом Хрона, када су људи живјели попут богова, да би се потом људи и друштво изопачили. Према Хесиоду, на почетку је:

[...] Hronos stvorio ljude Zlatnog doba koji su bili večno mladi. Rad, ratovi i nepravda nisu postojali. Ovi ljudi su na kraju postali duhovi-zaštitnici koji borave na zemlji. Potom je u Srebnom dobu Zevs kaznio ljude zato što su izgubili poštovanje prema bogovima i sahranio ih među mrtve. Bronzano doba koje je potom usledilo (i kada su se čak i kuće gradile od bronzе), bilo je doba neprestanih borbi. Posle kratkotrajnog Herojskog doba sa njegovim bogolikim junacima koji su boravili na Ostrvima blaženih, nastupilo je Hesiodovo sopstveno nesrećno Gvozdeno doba. Ali čovečanstvo su čekali još gori dani, budućnost u kojoj će se ljudi radati izlapeli a sveopšte propadanje uzeti maha. [према: Borstin 2008: 616]

На трагу тих схватања у древној грчкој мисли било је дубоко укоријењено вјеровање у постојање једног „идеалног времена“, које се изражавало у појму „златно доба“, у коме борави исконско „блаженство историје“. Златно доба је, према вјеровању Грка, било смјештено у далекој прошлости, и оно је стално из-

ложено „нагризању“ зуба времена. Смисао овог вјеровања заснивао се на увјерењу да су први људи били много срећнији него ми данас, живјели су блиско природи, једни другима, али ближе и боговима, а онда се човјек окренуо себи да би показао своју моћ и уредио живот према својој вољи. Тада се све промијенило и многе вриједности и знања склоњени су од човјека. У грчкој митологији опадање од праисконског „златног доба“ објашњава се митом о Прометеју, који је сличан хебрејском „миту о Паду“, описаном у Постању. Те сличности не обухватају тек само стварање жене (Пандора одговара Еви) и паду који отуда настаје, већ и стицању „забрањеног знања“, што је у грчком случају укључивало откриће ватре. Оваквом схватању времена била је страна идеја прогреса, јер иако је мит о Прометеју означавао технолошки напредак, он је према значењу и снази „божије одмазде“, због прекомјерне жеље да се трансформише друштвени живот, симболизовао морални пад. Нарушавање хармоније између технолошког и моралног прогреса за Старе Грке било је снажна препрека за позитивно вјеровање у људски напредак из прошлости ка будућности. Протолошка мисао античког свијета замишљала је почетак као савршен облик, а кретање у времену као удаљавање од тог узорног облика. То је златно вријеме, иза којег слиједи опадање у времену. По представама Старих Грка, „златно доба“ је иза њих, у прошлости, те отуда свијет не пролази кроз квалитативне промјене, нити има прогресивну линију развоја. Стари нам Грци, како А. Ј. Гуревич каже: „изгледају као људи који ’натрашке иду у будућност’, који јој ’леђима’ иду у сусрет“ [Гуревич 1994: 53].

Дакле, идеја која имплицира континуирани прогрес од прошлости ка будућности никада није била доминантна код Старих Грка, јер је та идеја супротна идеји њиховог цикличног схватања времена. У том схватању историја се не схвата као кумулативни напредак према савршенству, већ као циклус који се непрестано понавља. Такво поимање историје као цикличног процеса снажно је утицало на представу коју су Грци имали о томе какво треба да буде уређено друштво. Платон и Аристотел су вјеровали да је најбоље друштвено уређење оно у којем се догађа што мање промјена. Грци, како истиче Џ. Рифкин: „повезују већу промјену и развој с бржим пропадањем и хаосом. Њихов је циљ, дакле, био да идућој генерацији оставе у баšтину свијет онoliko сачуван од промјене колико год је то било могуће“, јер промјена је значила „непрестано нарушавање првобитно савршеног stanja и трошење исконски даних благодети“, тако да је „idealna држава¹ она која успорава процес пропадања колико је год могуће“ [Rifkin 1986: 18].

Стари Грци не схватају и не доживљавају свијет у категоријама сталних промјена и развоја него као мировање или кретање у кругу. „Догађаји који се одвијају у свету нису уникатни: понављају се доба која се смењују, људи и појаве који су једном постојали поново ће се вратити по истеку ’Велике Године’ –

¹ Платон ово схватање излаже у осмој књизи *Државе*, и формулише га као процес ланчаног опадања и кварења. У том кружном процесу на почетку стоји идеална држава – аристократија или софократија као узорно најбољи облик владавине. Полазећи од аристократије као узорно најбољег државног облика, Платон још истиче четири ланчана облика „државе у опадању“: тимократију, олигархију, демократију и тиранију. Наведени облици владавине, према Платону, настају у законитим периодичним циклусима, као резултат кварења једног од ових облика који се претвара у своју супротност, што нужно доводи до успостављања новог (у наведеном смјењивању, по Платону, горег) облика владања. Круг се завршава с тиранијом, која опет на темељима свог кварења отвара пут повратку полазном узорно најбољем облику државног уређења.

питагорејске ере“ [Гуревич 1994: 52–53]. Ако се све понавља, онда ништа неочекивано и ново не може да се појави: сва бића ће изнова да се понове и поново живе своје животе. То значи да све што се збива већ се једном збивало, и збиваће се у будућности, јер циклуси теку без краја, увијек се понављајући. Кроз идеју о палингенезији, која почива на вјеровању о вјечном понављању ствари, каснија хеленска представа времена формирала је слику о универзалној цикличној хармонији, према којој се све ствари враћају себи самима, а временска бића стичу трајност сталним понављањем. „Nema, očevidno ničeg nemogućeg, kaže Hrizip, jer posle naše smrti, posle mnogih perioda proteklog vremena, mi bivamo ponovo uspostavljeni u istoj formi koju sada imamo“ [према: Tartalja 1998: 31–32]. Објашњавајући стоичку мисао хеленског периода, ово схватање тока друштвених промјена потврђује и Немезијус, бискуп из Емезе, који у IV вијеку каже:

Stoici su verovali da će Sokrat, Platon i ostali pojedinci živeti ponovo sa istim prijateljima i sugrađanima. Doživeće ista iskustva i obavljace iste delatnosti. Svaki grad, selo ili polje biće ponovo vaspostavljeni, baš kao i ranije. [према: Vitrou 1985: 18]

Ова се обнова неће остваривати једном, већ много пута; или, тачније, све ће ствари вјечно бити обнављане. Х. Л. Борхес, сажимајући стоичку мисао о времену, истиче да је она обликована на идеји вјечног циклуса, у коме се понавља, „kombinovanje osnovnih čestica, oblikovanje stena, nastanak drveća i ljudi – pa čak vrlina i mana. Ponavlja se svaki mač i svaki junak i svaka pojedinačna besana poč“ [Borhes 1999: 58]. Дакле, код Старих Грка, за разлику од јудео-хришћанске културе, није постојала идеја о напредовању у времену ка одређеном циљу, него вјеровање у цикличност појава. Отуда у том погледу на свијет *ново* није интересантно: ту се налази само понављање бившег; прогрес и промјена овдје не могу бити норма, већ прије изузетак.

Коријени наше модерне линеарне представе о времену, која свој потпунији облик задобија у хришћанском погледу на свијет, јављају се у јудаистичкој представи времена древног Израила и персијско-зороастријанској митологији, гдје се борба добра и зла у времену, борба Ормазда и Аримана, завршава побједом добра. Дуго је времена превладавала идеја да су прије појаве хришћанства Јевреји били јединствени међу древним народима по важности коју су придавали времену и непоновљивости збивања. Међутим, савремени мислиоци сматрају да се коријени савремене линеарне представе времена налазе у зороастријанству, те да је сагледавање унапријед усмјереног кретања времена и одбацивање идеје о бескрајном понављању настало управо унутар зороастријанства, кроз Заратустрино учење да се циклуси промјена не понављају и преко учења да је сваки човек укључен у космичку борбу добра и зла и да својим понашањем мора да се определији за једну или другу страну. Ово је значило да човек има неизбежну одговорност за своје поступке, јер они одређују његову судбину пред божјим судом послје његове смрти, а управо је ово схватање у тумачењу смисла историјског тока времена снажно истакло хришћанско учење.

Хришћанство представља велику прекретницу у развојном ходу људског друштва, која је означила темељне промјене у начину вјеровања, мишљења и вредновања, а тиме и промјене у поимању времена. Са јудаизмом и хришћанством вријеме је било дефинисано као линеарно напредовање без кружног понављања појава и догађаја, а на ток времена гледа се као на праву линију која има свој почетак, ток и крај. У односу на грчку представу о времену, која је

била доминантно окренута временским димензијама садашњости и прошлости, хришћанско поимање времена пажњу усмјерава на будућност. Прве стандарде хришћанског схватања времена и историје поставио је А. Августин у тренутку који се поклапао са једном од највећих историјских катастрофа – колапсом античког свијета и падом Римског царства. У односу на његову теорију, стајала је Платонова циклична теорија, по којој ће свијет:

[...] trajati samo 72.000 godina. Prvih 36.000 godina svetskog ciklusa predstavljalo je Zlatno doba, ali je drugih 36.000, kada je Stvoritelj popustio u svom nadziranju sveta, predstavljalo razdoblje nereda koje se završavalo sa haosom. Tada će se Božanstvo umešati i iznova započeti ciklus. [према: Borstin 2008: 578]

Насупрот томе, Августин, видјевши човјечанство као јединствено стадо које неповратно напредује кроз вријеме, дефинитивно је одбацио циклично схватање времена. А. Августин напада „паганску“ визију циклуса зато што она искључује смјер времена и не зна за његов крајњи циљ, јер кружно схватање времена, како примјећује Ђ. Шушњић:

[...] logički zahteva „večno vraćanje istog“, a ovo isključuje svaki konačni cilj. Ako ciklično vreme isključuje smer i cilj kretanja, onda to znači da ono poriče neponovljivu i jedinstvenu pojavu spasitelja. [Šušnjić, 1998^a: 332]

Исус Христос је, како тврди Д. Џ. Борстин: „izbavio čovečanstvo sa 'točka istorije“ [Borstin 2008: 580]. У хришћанској визији историја свијета поима се као линеарно кретање ка кулминацији крајњег догађаја, а у садржајној стварности друштвеног живота представља сукоб вјеровања и невјеровања у добру вијест – јеванђеље. Ђ. Шушњић то казује сљедећим ријечима:

Hrišćanska predstava vremena je linearna: od tačke polaska do tačke dolaska na krajnji cilj, a između njih je odvijanje povodne i lične drame. [...] Vreme teče od dana stvaranja sveta pa do njegova kraja: s krajem sveta nastupa i kraj vremena. [Šušnjić 1998^a: 327–328]

У том смислу, хришћанство је донијело битно нови моменат, у коме се, поред оживљавања библијске прошлости, у молитви такође ствара и перспектива времена, чиме се кроз повезаност времена историји даје телеолошки, финалистички смисао. Дакле, суштина ове концепције схватања времена садржана је не у пуко линеарном напретку од прошлог ка будућем, већ управо у јединству и недјељивости времена у перспективи вјечности, која својим „доласком“ укида вријеме. Према Светом Павлу, Исус ће доћи „код дође пуноћа времена“. Жан Делимо истиче како формула „кад дође пуноћа времена“ значи да човјечанство ступа у посљедњу етапу историје и да се коначни крај историје примиће [Делимо 2008: 45].

Оно што је карактеристично за хришћанско поимање времена, јесте да је оно увијек у перспективи есхатологије. Појам „есхатон“, својим изворним значењем, упућује на нешто крајње, што се налази изван оног непосредног и присутно видљивог и опипљивог. Наравно, нешто може бити посљедње само у односу на нешто прво, односно бит чија нит долази до свог крајњег, до испуњења. Есхатологија у том смислу, полазећи од библијског значења, смисао свјетске историје везује за најаву „догађаја спасења“ на крају времена. „Eshatologija je zbog toga važna dimenzija istorije i vremena. Njen cilj nije da se ukine istorija i ljudska konačnost već da se oni dovedu u odnos sa beskonačnim“ [Laušević 2002: 94]. У овом схватању уочљива је промјена и у поимању замишљеног „идеалног времена“, које је симболизовано у појму „златно доба“. Тако, у односу на антич-

ку протолошку мисао, у којој је владало увјерење у савршенство почетка, те је „идеално вријеме“ било смјештено у далекој прошлости као савршеном стању од кога иде само пропадање, „златно доба“ (изгубљени рај) у есхатолошкој визији премјештено је из прошлости у будућност, симболизујући наду да ће стање несигурности и хаоса на крају бити савладано. Међутим, у оквиру овог схватања, „крај времена“ на својеврстан начин симболизује „повратак на почетак времена“, јер хришћанска визија спасења значи искупљење грешног људског рода, усљед чега историја на крају времена поприма значење враћања изгубљене невиности Еденског врта. Дакле, вријеме, иако промјенљива категорија (било да се песимистички поима као вријеме с чијим се протицањем повећава грешност људског рода, или оптимистички, као код Августина, у смислу уздизања божије државе и спознаје бога), ипак крајњом сврхом поприма циклични карактер. Отуда хришћанско схватање времена носи извјесну црту цикличности, гдје циклус има смисао кретања од бога ка богу; од вјечности ка вјечности; од изгубљеног раја ка поново освојеном рају.

Међутим, иако у хришћанској концепцији схватања историјског кретања вријеме „излази“ из „зачараног круга“ сталног понављања и „успиње“ се на „праву линију“, ипак као ни Грци, тако ни средњи вијек није схватао историју у категоријама сталног развоја и материјалног напретка. Циљ човјечанства нису била материјална достигнућа, него духовна – спасење. Да би се постигао тај циљ, друштво је морало бити органска цјелина, врста моралног организма, којим је управљала божанска сила и у којем је сваки појединац имао одређену улогу. „Svrha svakog djelovanja, svakog događaja koji se odvijao, bila je vezana za 'svrhu' kojoj je to služilo unutar božanskog plana. [...] Povijest je stvarao Bog, a ne ljudi [Rifkin 1986: 20]. Овакво схватање историје прије свега било је условљено доминантном вриједносном оријентацијом хришћанског учења, које је много већи значај давало духовним неголи материјалним вриједностима. Отуда, до првих значајних друштвених промјена у том односу, схватање времена у свијести људи тог периода било је мало пријемчиво за промјене и развитак; стабилност, традиционалност и поновљивост основне су категорије у којима се кретала њихова свијест.

Ново је уливало неповерење, новаторство је схватано као светогрђе и неморалност. „Не померај с места камење које је поставио твој отац...“ – учио је Винцент Лерински, монах из V века. – „Јер, ако новине треба избегавати, онда се треба држати старине; ако је ново нечисто, онда је старо свето.“ Вредност је поседовало, пре свега, старо. [Гуревич 1994: 198]

Неспособност човјека тог времена да сагледа свијет и друштво у развоју јесте наличје његовог односа према самом себи и свом унутрашњем свијету. У средњем вијеку индивидуа се идентификовала са друштвеном улогом феудалне хијерархије.

Seljak nije bio čovek koji je slučajno bio seljak, feudalac nije bio čovek koji je slučajno bio feudalac. On je bio seljak ili feudalac, i ovo osećanje njegovog nepromenjenog položaja bilo je suštinski deo njegovog osećanja identiteta. [From 1963: 79]

Наиме, појединац као члан групе, носилац одређене функције која му је додијељена или као службеник, тежио је, прије свега, томе да максимално одговара утврђеном типу дужности и да испуни свој дуг пред Богом. Према томе, његов је животни пут, како А. Ј. Гуревич добро казује, раније дат, „испрогра-

миран“ земаљским задатком човјека, а тиме је био искључен развој индивидуе на пољу друштвене стварности, јер се он искључиво односио на развој духовне стране личности. То значи да је појам напретка важио искључиво за духовни живот: у току историје људи се приближавају спознању Бога, прожимајући се његовом истином. Статичност је, како Гуревич примјеђује, основна црта средњовјековне свијести. „Њој је страна идеја развика. Свет се не мења нити се развија. Он је исконска творевина Бога, стално је у стању непроменљивог постојања“ [Гуревич 1994: 198]. На истом је таласу мишљења и Жак ле Гоф, који истиче да је у хришћанској култури смисао времена одређен смислом вјечности. Због тога је за људе средњег вијека било важно не оно што се мијења, већ оно што траје. Жак ле Гоф то објашњава сљедећим ријечима:

[...] за хришћанина средњег века, осећати да се живи значило је осећати да се постоји, а осећати да се постоји значило је осећати да се не мења, осећати да се траје. За хришћанина суштинско време је било време спасења. [Le Gof 2010: 228]

Ни Августин у свом учењу није заступао идеју развика у нашем модерном смислу. У Августиновом учењу, земаљско је вријеме пролазно и потчињено натчулној вјечности, тј. спасењу, које је најважније и на које треба да се усредсреди сва пажња вјерника, односно вријеме земаљског живота потчињено је очекивању небеског блаженства. Он није оставио мјеста за новине, за неочекивано добро. Али је ипак наговјестио идеју напретка, наде у бољи живот на земљи. Према Августиновим ријечима, Римско царство ујединило је свијет, да би Исус могао у њему да се роди и да би се Цркви, која је видљиво оличење Града божијег, пружила прилика да заведе свеопшту власт и својом дјелатношћу поведе људски род ка спасењу. Током читавог средњег вијека доминирало је овакво схватање историјског тока времена. Тек је на преласку у нови вијек почело размишљање о томе да временски развој друштва можда не зависи ни од какве оностраније више силе, већ се сагледава као временски ток збивања који се одвија под утицајем човјековог дјелатног ангажмана, а развојни процес људског друштва и његових појединаца више се не схвата као кретање ка коначном циљу, чији смисао пребива изван времена. Сврха историје постављена је у свјетовна друштвена збивања са отвореном будућношћу, а идеје о друштвено-историјском прогресу постале су дио колективних увјерења и циљ свих друштвених стремљења.

Нови врли свијет – иријумф и „ѿаг“ идеје ѿроїреса

Савремена цивилизација у току свог сазријевања изградила је једну нову слику стварности, засновану на њој својственим претпоставкама о времену, простору, историји, човјеку и друштву. Једна од идеја на којој је саграђена слика савремене стварности и која заузима средишње мјесто модерне цивилизације јесте и идеја о прогресу човјечанства. Ова идеја постепено се обликовала од ренесансе, која је обновила класичну античку представу о антропоцентричном свијету и створила слику о разуму као темељном покретачу историјског развоја. Међутим, током ренесансе идеја о прогресу тек је повремено добијала на значају, али током тог периода извршена је трансформација средњовјековног погледа на свијет, којом је оријентација ка Богу замијењена интересом за индивидуу, а дух о људском царству (*regnum hominus*) развија се насупрот

средњовјековном небеском царству (Civitas Dei). У средњем вијеку друштво је било далеко статичније. Усљед тога, идеја развоја имала је мало утицаја у поређењу с улогом симболизма у „оновременом“ општем погледу на свијет. Дакле, док су се до тада људи „мијешали“ са боговима и свјетовно вријеме везивали за есхатолошки карактер, са ренесансом се јавља мисао да је све што се дешава последица човјековог дјелања, његове воље и његовог разума. Дуг процес модернизације, за који је Европи било потребно око три вијека, подразумевао је низ дубоких промјена: преображај пољопривреде, индустријализацију, друштвено-политичке, научне и техничко-технолошке револуције, као и интелектуално просвјетљење, које је довело до осуде мита и религије као бескорисних, лажних и превазиђених, те истицање идеје безграничног напретка на темељима науке и технике. На корпусу тих великих промјена обликовало се модерно грађанско друштво, које доноси битне промјене у погледу на свијет, а самим тим и на вријеме, јер с настанком грађанског друштва, како Ж. Липовецки казује, готово је са доминацијом традиције, јер она губи свој ауторитет и неоспориви легитимитет, готово је са средњовјековним убјеђењем да свака промјена неизбјежно води назадовању, готово је са вјеровањем да све што се мијења губи на својој вриједности [Липовецки 1992: 266]. На тим основама линеарно-прогресивистичко схватање историје постаје владајуће гледиште и доминантна представа у свим индустријским друштвима. На вријеме се почело гледати као на неки друм који се протеже из далеке прошлости преко садашњости ка будућности, а таква концепција времена, како каже А. Тофлер, „туђа милијардама људи који су живели пре индустријске цивилизације, постала је основа svakог привредног, научног и политичког планирања“ [Tofler 1983: 128]. Наиме, процес индустријализације који обиљежава дух времена Западне Европе у XIII и XIX вијеку узбуркао је духове оптимизма. Образовала се таква духовна клима у којој је прошлост као конзервативна сила „прогнана“ из основног масива времена у име прекретничке садашњости, која ће на таласима развоја науке, технике и индустрије препородити свијет и повести га у „златно доба“, у „нови врли свијет“ техничко-индустријске будућности.

Идеја да напредак представља суштинско својство укупног развојног хода људског друштва и да важи за сва поља људске активности била је средишња идеја духа просвијећености, која је у форми теоријских идеја еволуционизма, интелектуализма и позитивизма у XIX вијеку претворена у владајућу идеју модерне цивилизације. Унутар ових погледа на свијет образовала су се мишљења која су се снажно супротставила како релативистичким схватањима о потпуној различитости и непоновљивој специфичности појединих друштава и култура, тако и теоријама о регресивном карактеру људске историје, и оформила схватања по којима се човјечанство као цјелина једносмјерно развија у правцу бољег и савршенијег облика организације друштвеног живота, односно у овим схватањима „стријела времена“ је уперена напријед. Према томе, у току осамнаестог вијека зачета је, а у деветнаестом снажно учвршћена модерна вјера у напредак са-Временом, јер и поред тога што су бројни мислиоци и групе током вијекова вјеровали у неку врсту напретка, тек тада је вјера у прогрес била „универзално прихваћена“, тако да је вјеровање у прогрес „postalo dogma kolektivnog kreda која је postala deo usmene kulture obrazovane klase i која

se nije smela dovoditi u pitanje, a negiranje ideje o progresu je čak i sankcionisano² [Ђurić 1995: 178]. Идеја прогреса, изворно настала у науци, убрзо се обликовала не само у једну од главних идеологија индустријског друштва већ и у кључну идеју на којој је изграђен модерни поглед на свијет. Р. Нисбет о значају те идеје пише: „У трајању од скоро три хиљаде година ниједна идеја није била важнија од идеје прогреса западне цивилизације“ [Nisbet 1980: 4].

Идеја прогреса образовала се у таквој духовној атмосфери у којој су вјесници новог погледа на свијет поклонили повјерење разуму, као покретачу друштвених промјена, насупрот традицији, као темељу стабилности, и вјери, као услову спасења у „оностраној будућности“. Међутим, као што примјећује С. Тартаља, напуштање вјере у онострано као јединог услова срећне будућности била је само једна од претпоставки рађања идеје прогреса.

Другу је створио Bodен и сви они мислиоци који су одбацили учење о degenerацији човечанства као суштини историје. У свом филозофском прилазу историји и својој политичкој теорији, Bodен је довео у сумњу учење о сталном погоршању, тврдећи да је напредак својствен човековој историји, јер би у противном човечанство већ одавно stigло на дно неправде и патњи. Он је указивао да су силе природе увек исте и да стога увек рађају исте услове за развитак, што је значило да у сваком раздобљу постоје могућности које би то доба pretvorilo у нов „златни век“. Bodен је учинио следећи корак када је прогласио модерно за superiornije над прошлошћу, тврдећи да би „златно доба“ прошлости поређено са модерним морало бити сматрано за гвоздено. [Tartalja 1998: 42–43]

Можда најкарактеристичнији став који најбоље описује дух тих промишљања исказао је филозоф материјалист Пол Холбах када је записао: „да људски дух није створен да иде natрашке, већ је његово битно својство да се непрекидно развија и напредује“ [према: Korać 1990: 123]. Сажимајући дух ових промишљања, К. Бекер каже да су филозофи у осамнаестом вијеку „признавали Потомство да би истерали двоструку обману хришћанског раја и античког златног доба“ [према: Витроу 1993: 171]. Оквири спознаје и тумачења смисла друштвених токова престали су бити ствар религијског откровења и религијских догми, али опет они нису замишљани без аналогije са хришћанском сликом свијета. Пропадање хришћанског облика трансцендирајуће способности није значило довршавање потребе за трансцендирањем. Међутим, очи су сада усмјерене, умјесто у оностраност, у оностраност. Х. Блуменберг истиче да је у новој слици свијета есхатологија претворена у утопију. Средњовјековна слика историје као водиље у основи је преузета, само што се сада остварује другачијим средствима и што бива вођена другачије садржински одређеним мотивима. Тако, нпр., смисао људског живота и историјског збивања није више ствар божијег провиђења него људског стварања, а појмом прогреса изражавало се онострано жуђено савршенство човјека кроз онострану дјелатност и тежњу за усавршавањем. Циљ остаје постављен високо, а промијенио се поредак елемената свијета. Блуменберг то објашњава следећим ријечима: „Svijet srednjeg vijeka је bio konačan a njegov bog beskonačan; u novom vijeku svijet preuzima taj atribut

² О томе свједочи изолација Жан-Жака Русоа из интелектуалне класе тог времена. Наиме, Русо је заузео песимистичко становиште спрам линеарног развоја људске историје и идеје прогреса, да би потом одбацио модерну науку и цивилизацију. Жан-Жак Русо је на питање Дижонске академије наука: „Да ли је обнова наука допринијела побољшању или погоршању моралности?“ – дао негативан одговор, образлажући тезу да је грађанско друштво приватне својине и неједнакости довело до опадања хуманости и моралности грађана, јер су они, због ових тековина цивилизације, постали саможиви, грамзиви и морално покарвени.

boga; beskonačnost biva sekularizovana“ [према: Buha 1990: 111]. Д. Борстин у другачијем контексту упућује на сличну аналогију савремене и средњовјековне мисли, када каже да је „Morova Utopija samo idealizovana verzija srednjovekovnog monaškog života“ [Borstin 2003: 140]. Међутим, велико је питање да ли је идеја напретка заиста представљала само секуларизовани облик хришћанске наде у спасење, као што се то често тврди, али недвосмислено је јасно да је мисао просвијећености „месијански“ полагаала све наде у будућност на овом свијету; била је изразито овоземаљски усмјерена, а насупрот вјери у божији план спасења истакла је идеју напретка и повјерење у умни план усавршења. Секуларном интервенцијом у промишљање временских димензија људског живота у заједници, смисао историје више се не поставља у божију надлежност, већ се искључиво доводи у везу са способностима и интересима човјечанства. „Напредак у правцу све потпунијег остварења ума схватили су као крајњу сврху историјског збивања“ [Ђурић 1972: 342].

Вјера у напредак била је заједничка већини просвјетитељских мислилаца и, поред разлика у њиховим гледиштима, у почетку је имала битно етички смисао. Они су се водили идејом да постоји једно идеално језгро људске природе и да је код свих људи постојана тежња ка доброти и савршенству. Тако је Фихте сматрао да се покретачка снага друштвеног напретка може пронаћи у људској тежњи ка савршенству. У том правцу посебно су придавали пажњу слободи и праву човјека и једнакости међу људима, које је прокламовала Француска револуција. Међутим, колико је год било тачно да је вјера у напредак била заједничка већини просвјетитеља, исто тако је тачно да је међу њима владало право шаренило у исповиједању те вјере. Кроз мисли Волтера, Кондорсеа и Тиргоа прогрес је схваћен као просвјећивање. Други мислиоци прогреса су видјели као пораст моралности. Овој идеји прогреса оштро се супротставио виспсени Жан-Жак Русо, који је, величајући „племенитог дивљака“, упозоравао да човјек с развојем цивилизације, успоном грађанског друштва и својине постаје све похлепнији и морално покваренији. Хердер, Лесинг и Шелинг акценат прогреса ставили су на васпитање за хуманост. Тако, нпр., за Хердера историја је „napredovanje u čovečnosti, i njen pravi smisao je u tome da vaspita čoveka za ono što mu je najsuštastvenije“ [према: Tartalja 1998: 51]. Кант је у идеји прогреса трагао за моралним напретком човјечанства, повезујући га са слободом, као главним условом и захтјевом морала. Хегел је прогрес видио као напредовање свијести о слободи, а „лукавство ума“ прогласио је гарантом напретка.

Почетком XIX вијека идеја напретка добила је сасвим другачији смисао јер је нагласак са културног домена напретка, као напретка у оплемењивању људског рода, премјештен на усавршавање знања, односно акценат је стављен на научнотехнички и индустријски напредак. До ове промјене дошло је услед новонасталих друштвених околности тог периода, околности када су наука, техника и индустрија кренуле крупним корацима напријед, засјенивши човјека својим сјајем и могућностима. Описујући дух тог времена и друштвених увјерења, А. Тофлер напомиње:

Ateisti i teolozi, studenti i profesori, političari i naučnici, propovedaju novu veru. Poslovni ljudi i komesari navešćuju svaku novu fabriku, svaki novi proizvod, novo stambeno naselje, drum ili branu kao dokaz tog nezadrživog napredovanja od lošeg ka dobrom, ili od dobrog ka još boljem. Pesnici, dramski pisci i slikari napredak primaju kao istinu.

Napredak opravdava uništavanje prirode i pokoravanje manje naprednih civilizacija. [Tofler 1983: 125]

Готово сви друштвени мислиоци, од Сен-Симона, Конта, Кондорсеа, Спенсера, до Смита и Маркса, заступали су оптимистичку линију друштвеног развоја. Претпостављало се, како Е. Фром каже:

[...] da će dostignuće bogatstva i lagode za sve proizvesti neograničenu sreću za sve. Trojstvo neograničene proizvodnje, apsolutne slobode i nesmetane sreće stvorilo je jezgro nove religije, religije Napretka, i nova Zemaljska Država Napretka trebala je zamijeniti Državu Božju. [Fromm 1979: 14]

На тим основама, у условима успона индустријске револуције развијају се позитивистичке идеје прогреса Сен-Симона и О. Конта, које у науци и технологији виде главне покретаче историје, покретаче који ће омогућити људској врсти да увећава своје господарење природом и обезбиједити људском друштву континуирани развој у времену. Мисао о сталном усавршавању човјека и праволинијском напредовању човјечанства довели су до врхунца управо Сен-Симон и његова школа. Сен-Симон је у настојању да раскине споне старих увјерења замјерао пјесницима што су „златно доба“:

[...] ставили на почетак људске историје, међу незнање и неотесаност. По његовом мишљењу, златно доба није иза нас, већ пред нама, а његова основна одлика треба да дође до израза у савршенству друштвене организације. [према: Ђурић 1972: 270]

Сен-Симон и његов ученик О. Конт били су увјерени да је основни закон историје управо „закон прогреса“, не само као друштвени већ и као физиолошки закон развитака човјечанства. Другим ријечима, жели се рећи да постоје закони на којима почива ток цивилизације и на којима треба да се заснива развој друштва у будућности. Ова је формулација код Х. Спенсера призната као основни принцип еволуције и изражава се карактером нужности, јер он сматра да напредак није случајност него нужност и представља чињеницу природе. Убједљиво највећи оптимиста био је маркиз Кондорсе, који је отишао толико далеко да је сматрао да наука, као стваралац знања, води човјечанство ка *срећи*. Кондорсе је имао непоколебљиву вјеру у неминовност људског напретка и у моћ науке и технологије да преобразе човјеково знање и контролу над самим собом и човјечанством у цјелини. Он повећање знања и науке, као и слободе која иде уз њих, види као дејство удружених снага које током историје воде ка људском напретку. Развој друштва посматрао је као слијед десет одијељених стадијума од којих сваки нужно настаје и прогресивно напредује из претходног. На првом стадијуму човјек је живио у стању примитивног дивљаштва. На сљедећим стадијумима напредовао је најприје усавршавањем производних средстава, а потом развијајући способности свог ума. Своје вријеме Кондорсе описује као девети ступањ, који је почео са Декартовом филозофијом, а врхунац је досегао с утемељењем Француске републике. Десети и коначни стадијум, према Кондорсеу, биће владавина научника. Кондорсе предвиђа да ће се напредак наставити и у будућности истичући:

[...] да се наше наде у погледу прогреса могу сажети у три важне тачке: укидање неједнакости међу нацијама, већа једнакост унутар сваке нације и на крају достижање правога савршенства човјечанства. [Кондорсе 2011: 111]

Он је истицао да напредак не зна ни за какве границе, да је људска способност за усавршавање практично безгранична, и у том смислу предвиђао је да ће

напредак захватити све народе свијета, да ће уклонити класне разлике међу људима и преобратити човјека у моралном и духовном погледу.

Идеја напретка провлачи се кроз дјела Адама Смита и Карла Маркса. А. Смит је вјеровало у напредак као сигурно исходиште стремљења човјечанства. Он у *Бојајстиву народа* истиче да напредак више није неки идеалистички циљ човјечанства, већ сигурно уточиште према коме оно стреми, те да је то стремљење нуспроизвод личних економских циљева, који ће допринијети општој добробити свих. По Марксу, наравно, ти лични циљеви произвели су једино капитализам, али и сјеме сопственог уништења. Али тај догађај сам по себи представља дио дугог историјског кретања које човјечанство носи ка комунизму и једној још бољој и срећнијој будућности. Маркс у критици грађанског друштва, пролетерску револуцију види као одлучан прекид са старом историјом, коју су покретали антагонистички сукоби, објелодањујући да ће то бити завршно поглавље предисторијског стадијума друштва. Маркс је објавио да ће пролетаријат учинити крај експлоатацији човјека од стране човјека, и да ће комунизам разријешити „загонетку историје“, јер у будућем друштву комунизма човјечанство ће направити скок из *царства нужности* у *царство слободе* – то је био кредо Марксове вјере у напредак. Дакле, вјера у напредак надахнула је како утописте, тако и позитивисте и социјалисте. Према мишљењу Жана Делимоа, „миленаристичке наде“ нашле су своје мјесто у „социјалистичким надама“. Пјер Леру, за кога се сматра да је измислио ријеч „социјализам“, објавио је да ће се „рај спустити на Земљу“ [према: Делимо 2008: 57].

Суштина свих ових гледишта била је заснована на ставу према времену окренутом будућности, при чему је садашњост виђена као поље идеја и идеала, а будућност као домен њихове реализације. Идеја прогреса у том смислу издваја наду – визију будућности која је испуњена слободом и правдом, те друштво обиља у виду „потрошачког раја“. Међутим, веома се брзо поставило питање односа идеје прогреса и друштвене стварности у којој се (не) реализује њена идејна суштина. Ово је питање свој посебан значај добило већ у првим деценијама XX вијека, јер се испоставило да је идеја прогреса, као што је то показала Х. Арент, претворена у ирационалну идеологију и стављена у службу успона национализма, расизма и тоталитаризма. Х. Арент пише о идеји прогреса као изјаловљеној нади, позивајући се на мисли В. Бењамина, који истиче:

Ono što mi zovemo progres, to je vetar koji [anđela istorije] nezadrživo nosi u budućnost kojoj on okreće leđa dok se gomila ruševina pred njim diže do neba. [према: Арент 1998: 148]

Снажан успон тоталитарних режима на почетку XX вијека, посљедице Првог свјетског рата и Октобарске револуције поткопале су оптимизам претходна два вијека, док је „свијетла будућност“ постајала уточиште све веће узнемирености неголи наде. То је навело Б. Расела да каже како XX вијек пише некролог идеји прогреса. Дакле, већ почетак XX вијека указивао је на илузорност вјере у прогрес, изражавајући сумњу у његов смисао. Као што је дух оптимизма обиљежио мисао XVIII и XIX вијека, већ крајем XIX и почетком XX вијека свијет је запљуснуо дух песимизма кроз мисао А. Шопенхауера и Ф. Ничеа. Лајбниц и Шопенхауер, двојица вјесника различитих увјерења који најупечатљивије изражавају „судар та два духа времена“, имали су дијаметрално различита виђења стварности у којој живе. Г. Лајбниц (кога је Д. Дидро назвао „оцем прогреса“) у духу XVIII вијека писао је да је његов свијет нај-

бољи свијет̄ од свих свјет̄ова. Шопенхауер је само вијек касније на то одговорио да се његов свијет̄ може назвати најјорим од свих моућних свјет̄ова. Снажне промјене које је изазвала Октобарска револуција подстакле су М. Епштејна да суморни XX вијек, претумбан бројним турбуленцијама времена „испред“ и „иза“ времена, прогласи „временом убијања времена“, односно вијеком „хроноцида“ („убиства времена“).

Оцјењујући доктрину прогреса коју је карактерисало својеврсно „политеистичко месијанство“ и „будућносни оптимизам“, Н. Берђајев истиче да:

[...] учење о прогресу, које су заступали и Конт, Хегел, Спенсер и Маркс, претпоставља да ће задаци светске историје човечанства бити решени у будућности, да ће доћи неки моменат у историји човечанства, у судбини човечанства у којем ће се постићи више савршено стање и да ће у том вишем савршеном стању бити помирене све противречности којих је препуна човекова историја и да ће бити решени сви задаци. [Берђајев 2002: 148]

Берђајев, који пише и ствара у првој половини XX вијека, са те временске осматрачнице оштро се супротставља тим схватањима, истичући да она значе обоготворење будућности на рачун садашњости, и да као таква не могу бити нити научно, нити морално оправдана, јер она, како Берђајев каже, позивају на: „месијанску гозбу само непознато поколење срећника, поколење које је вампир свију претходних поколења“ [Берђајев 2002: 150]. Тиме Берђајев хоће рећи да се „реалност садашњости“ дискредитује од стране утопијских идеологија и тоталитарних режима, а вјера у прогрес сакрализује се кроз „обрнуту светост култизма“, у виду инструменталне (чекајући Годоа) идеологизације идеје прогреса, пројектоване у култ потомака, коме се на „олтару жртви“ приноси „култ предака“. Овакво схватање и оправдање односа према времену и циљевима далеке будућности усвојиће током XX вијека комунистичка идеологија, која ће у име блаженства будућих времена прво раскидати окове с прошлошћу, а све идеје, противрјечности, недаће и невоље садашњости правдати удаљеном срећом будућности. Управо ће зато Н. Берђајев рећи да та гозба, коју ће будући срећници приредити на гробовима предака, заборавивши на њихову трагичну судбину, тешко може у нама изазвати одушевљење према религији прогреса.

Прогрес је, као Сјеверњача на своду идеја, још од својих почетака, преко схватања Р. Декарта и Ф. Бејкона, блиско повезиван са сјајем науке и технике, који знање Модерних ставља изнад знања Старих. Међутим, данас преовладава мишљење да нам је логос умногоме промијенио живот набоље, али нам није донио очекивани тријумф. Овај увид утолико више добија на значају, уколико имамо у виду чињеницу да нучнотехнички развој нужно не значи друштвени прогрес, поготово уколико није утемељен на вриједностима које изражавају хумани карактер своје основе. Тако, на примјер, страховит развој војне технологије показује, додуше, напредак у овој области, али је његово вриједносно утемељење крајње сумњиво и његов развој несумњиво не доказује прогрес људског друштва. Хирошима и Нагасаки показали су нам подробно шта значи када се изгуби сваки осјећај за свето, за вриједносно утемељен друштвени развој, који изражава хумано утемељење човјековог стваралаштва; према томе, прогрес – напредак је евидентан на сазнајно-научном плану, назадовање – у моралном, исто тако! Отуда с правом Џ. Бјури указује на проблематичност идеје кад она прерасте у доктрину која се слиједи без обзира на посљедице вриједносно „не-

исправног пута“. Ову „прогресивну“ парадоксалну вјеру Џ. Бјури описује сљедећим ријечима: „Пријатељи Марса, који не виде могућност трајног мира, тврде да је рат неопходан инструмент Прогреса“ [Vury 1920: 3b].

Кад је отворен мрачни свијет атома, који је тргао Демокрита из вишевјековног сна, поставило се питање не само о „светости сна“ него и о смислу и опасностима мрачног сањарења савременог „прогреса“, ослобођеног свих стега морала и етичког карактера. Ентони Гиденс у свом чланку под називом „Свијет који нам измиче“ наводи да је савремени свијет у коме живимо све, само не предвидљив. У амбиваленцији „предвидљиве непредвидљивости“, Е. Гиденс наглашава један парадокс који произлази из науке и технологије, које су изграђене на идеји да својим дјеловањем свијет учине предвидљивијим, а управо су оне, по Е. Гиденсу, те које су га учиниле непредвидљивијим неголи што је био икада до сада. Е. Гиденс као еклатантан примјер наводи еколошку кризу, која изазива *извјесну неизвјесност*, а која је управо настала као посљедица негативног утицаја науке и технологије на природни свијет. У том правцу Е. Гиденс позива интелектуалну и научну елиту да се одрекну сна филозофа просвјетитељства, али да не забораве на идеју позитивног дјеловања на свијет. У том погледу суштинска порука усмјерена је на развијање неопходног критичког односа према примјени науке и технологије изван елементарне одговорности којом је савремени свијет оличен и обезличен. Према ријечима Гиденса, филозофи просвјетитељства заступали су једно једноставно али очигледно веома снажно начело: „Što smo više u stanju da racionalno pojmimo svet i sebe same, smatrali su, to ćemo više biti u stanju da istoriju uobličavamo prema sopstvenim potrebama“ [Gidens 2005: 29]. Идеја о подвргавању свијета све већој и већој контроли јесте владајућа идеја у посљедња два вијека, а то је и покретачка идеја која западну цивилизацију води у правцу једне глобалне цивилизације. Али, како ће Гиденс рећи: „S kraja XX veka kao dobre osmatračnice, meni svet tako ne izgleda, niti mi se čini da se tako oseća“ [y: Vuletić 2003: 143]. Према просвјетитељском схватању, са развојем науке и технологије свијет ће постати стабилнији и уређењенији. Међутим, Гиденс на другом мјесту још додаје: „Svet u kojem danas živimo mnogo ne liči na taj koji je predviđan. Umesto da sve više potpada pod našu kontrolu, izgleda kao da je izmakao kontroli – nekakav odbegli svet“ [Gidens 2005: 30]. По Гиденсу, ми се возимо „змајевог кочијом прогреса“ – јурећом машином огромне снаге, која пријети да се отргне од наше контроле и распадне се на комадиће, а која симболички одсликава модерни свијет што измиче контроли.

Основна одлика модерног раздобља јесте вишеструка противрјечност цијелокупног друштвеног развоја у многим његовим доменима, а „екоцид“, „геноцид“, „етноцид“ и „хроноцид“ истакнуте су опажајне чињенице савременог глобалног свијета. Усљед тога, данас, у првим годинама XXI вијека, можемо констатовати да је идеја извјесног развоја ка све савршенијим формама будућег живота несумњиво, ако не завршена, онда сигурно доведена у питање. Када вјеровање у прогрес слаби, *ломи се* и „стријела времена“. Прогрес је био, како то лијепо каже Хозе Марија Сберт:

[...] iluzija, ali veličanstvena iluzija. On je sadržao mnogo više nego što je iko ikada smeo da sanja – pravdu, pa čak i besmrtnost, koju čovek dostiže sam. Kao vitalno i stvaralačko samopotvrđivanje koje odgovara na nekada sveobuhvatnu veru u božansku svemoć, progres je bio veliki put podviga. [y: Zaks 2001: 174]

Њега су, како Х. М. Сберт каже, прегазиле неразумне економске, технолошке и политичке силе, али још увијек прогрес је сан људи, а не пчела. В. Зак на сличном фону размишљања истиче да, иако се побједнички поход науке и тржишта није зауставио, ипак је ентузијазам и вјера у будућност нестала са обзора наших видика, када каже: „*Budućnost više ne sadrži nikakvo obećanje; ona postaje skladište strahova a ne nada*“ [Zaks 2001: 36]. Данас су начети сами темељи модерне цивилизације, а таква криза објелодањује се прије свега као *криза будућности*. Савремена еколошка криза представља можда најважније и суштински најбитније оспоравање извјесно *срећне будућности*, коју је предвиђала визија идеје прогреса, јер „потрошачки рај“ као крајње исходиште и водиља идеологије прогреса, усљед прекомјерности „потрошачке идиле“, преобразио се у перманентну опасност која пријети да изроди „еколошку апокалипсу“. Усљед тога, будуће трагање за сигурношћу и праведношћу нужно морамо одвојити од сна огољеног економско-потрошачког и неморално-техничког прогреса, који влада нашом имагинацијом још од просвјетитељства, јер некадашња вјера која је ишла у корист бољег живота за будућа покољења дубоко је доведена у опасност и пријети да се претвори у своју супротност – забринутост да се потомцима неће завјештати ништа осим рушевина и кривице, ништа осим *стиријеле времена* усмјерене надоље, односно будућности под знаком питања. Због тога је још једном потребно поставити вјечно питање И. Илича: Ако не прогрес, шта онда? Које су то идеје? Који термини и представе?

Наведена промишљања недвосмислено свједоче да у друштву не постоји еволуција као сигуран закон преображаја ка све савршенијим формама друштвеног живота. Цјелокупни развој људског друштва показује да вријеме не иде увијек линеарно, да постоји вријеме успона и убрзања, али и вријеме када „вријеме“ стане, као и вријеме кад долази до регресије или потпуног распада; стварност је отворена и не постоји сигурно „историјско степениште“ или „карта у једном правцу“ на путу до „царства земаљског“.

Литература

- Берђајев 2002: Николај Берђајев, *Смисао историје: ојлед о философији човекове судбине (Крај ренесансе; Ново средњовековље: размишљање о судбини Русије и Европе)*, Београд: Бримо.
- Витроу 1993: Џејмс Ц. Витроу, *Време кроз историју*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Гуревич 1994: Арон Јаковљевич Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, Нови Сад: Матица српска.
- Делимо 2008: Жан Делимо, „Повратак апокалипси“, у: *Крај времена – Часопис Градац*, бр. 167–168, Чачак.
- Дјурант 2006: Вил Дјурант, *Највећи умови и идеје свих времена*, Београд: Политика – Народна књига.
- Ђурић 1972: Михаило Ђурић, *Синхрија савремености*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Кондорсе 2011: Ж. А. Кондорсе, *Ескиз исторической картины прогресса человеческого разума*, Москва: Государственная публичная историческая библиотека России.

- Lipovečki 1992: Жил Липовецки, *Царство непролазно*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Arent 1998: Hana Arent, *Izvor totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- Avgustin 2003: Aurelije Avgustin, *Država božja*, Podgorica: CID.
- Baillie 1950: John Baillie, *The Belief in Progress*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Borhes 1999: H. L. Borhes, *Istorija večnosti*, Beograd: Narodna knjiga – Alfa.
- Borstin 2003: Daniel Dž. Borstin, *Svet traganja*, Beograd: Geopoetika.
- Borstin 2008: Daniel Dž. Borstin, *Svet otkrića*, Beograd: Geopoetika.
- Buha 1990: Aleksa Buha, *Ideje versus istorija*, Sarajevo: Svjetlost.
- Bury 1920: Jonh Bangel Bury, *The Idea of Progress (an inquiry into its origin and growth)*, London: Macmillan.
- Đurić 1995: Jelena Đurić, „Smisao mita“, y: *Filozofija i društvo*, br. VIII, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Epštejn 2001: Mihail Epštejn, *Blud rada*, Novi Sad: Stylos.
- From 1963: Erich From, *Zdravo društvo*, Beograd: Rad.
- Fromm 1979: Erich Fromm, *Imati ili biti?*, Zagreb: Naprijed.
- Gidens 1998: Antoni Gidens, *Posledice modernosti*, Beograd: Filip Višnjic.
- Gidens 2005: Antoni Gidens, *Odbegli svet*, Beograd: Stubovi kulture.
- Illich 1989: Ivan Illich, *The Shadow that the Future Throws*, Bremen: Kreftingstr.
- Kont 1989: Ogist Kont, *Kurs pozitivne filozofije*, Nikšić: NIO „Univerzitetska riječ“.
- Korać 1990: Veljko Korać, *Istorija društvenih teorija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Laušević 2002: Savo Laušević, „Bivstvovanje i odgovornost“, y: *Filozofija i društvo*, br. XXI, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Le Gof 2010: Žak le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stoјanovića.
- Nisbet 1980: Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books.
- Rifkin 1986: Jeremy Rifkin, *Posustajanje budućnosti*, Zagreb: Naprijed.
- Šušnjić 1998^a: Đuro Šušnjić, *Religija, I*, Beograd: Čigoja štampa.
- Šušnjić 1998^b: Đuro Šušnjić, *Religija, II*, Beograd: Čigoja štampa.
- Šušnjić 2008: Đuro Šušnjić, *Nedovršen razgovor*, Beograd: Čigoja štampa.
- Tartalja 1998: Smilja Tartalja, *Skriveni krug: obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Beograd: Čigoja štampa.
- Tofler 1983: Alvin Tofler, *Treći talas, I*, Beograd: Prosveta.
- Vitrou 1985: Džeјms DŽ. Vitrou, *Šta je vreme?*, Beograd: Prosveta.
- Vuletić 2003: Vladimir Vuletić (prir.), *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Sociološka hrestomatija, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Zaks 2001: Volfgang Zaks, *Rečnik razvoja*, Novi Sad: Svetovi.

Obrad Samardžić

“Brave New World” and the Idea of Progress

Abstract

When we say that ideas rule the world or have the decisive power in history, we usually think of those ideas which express the basic aspirations of human strivings,

such as the ideas of freedom, dialogue and tolerance, equal opportunities etc. These ideas are understood as the ideals, but also as real aspirations and possibilities of social life, and despite the fact that throughout the history they were approved or periodically contested, treated as a “good” or “bad”, “true” or “false”, they are pantheon of universal ideas which “run” through the whole history. The tendency to “place” these ideas in a “supreme ideological power” that finds its refuge in the real social life, was the fundamental thought of many philosophers and utopians, but also of many social movements and ideologies that tried to sublimate these universal aspirations in a single collective credo through different thought forms. One of the ideas that at the time of its emergence tended to substantially sublimate the complex of these universal aspirations, and through that value category represent the entire historical course of development of human society, is the idea of progress, although it as the idea does not belong to the treasury of universal ideas which at different times in the development of human society expressed the dominant understandings of the historical process of social development. The main tendency of this work is focused on the presentation of various historical notions and meanings which different periods in the development of human society had towards the idea of progress, and indicating the origin, basic meaning and collapse of the idea on which the modern civilization and modern view on the course of historical development of human society is founded on.

Key words: Time, progress, society, Greece, Christianity, Renaissance, Enlightenment, modernity, evolution, cycle.

Bogoljub Šjaković

Faculty of Philosophy, Nikšić

History, Power, Identity

‘To be sure, we need history. But we need it in a manner different from the way in which the spoilt idler in the garden of knowledge uses it, no matter how elegantly he may look down on our coarse and graceless needs and distresses. That is, we need it for life and for action, not for a comfortable turning away from life and from action or for merely glossing over the egotistical life and the cowardly bad act. We wish to serve history only insofar as it serves living. But there is a degree of doing history and valuing it through which life atrophies and degenerates. To bring this phenomenon to light as a remarkable symptom of our time is now every bit as necessary as it may be painful.’

F. NIETZSCHE, *On the Use and Abuse of History for Life* (1874), ‘Introduction’,
transl. by Ian Johnston

I

The philosophical aspiration to comprehend the so called ‘reality’ as a whole and without exception is very ancient. Therefrom issues forth the expectation that philosophy, whenever we are in contact with her in any way, should generously bestow and reliably guarantee the ultimate and profound all-encompassing knowledge. However, that it is *precisely philosophers that understand reality best*, – I am afraid that only philosophers think so. Upon such a feeling of self-contentment may be rested the conviction that philosophy has not only the possibility but also the obligation to present itself as the ‘diagnosis of the times’. Moreover, that this is the essence of philosophy: philosophy is ‘*its time conceived in thought*’ (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*)¹ – was bequeathed by HEGEL. The term ‘diagnosis’ (διάγνωσις from διαγιγνώσκειν) originates from medicine, where it designates the examination of the health condition of the patient in a given time and the discernment and determination of symptoms of illness and the nature of the illness itself. The goal of diagnosis is to arrive at the correct *therapy*. When we consider the ‘diagnosis of the times’ we then, of course, presuppose *historical time*, and not the physical or meteorological time. Therefore, taken as the diagnosis of the times, philosophy always moves in the field of the *philosophy of history*. In that case the philosopher aspires to be the diagnostician and therapist of history.

However, the attractive working place of the *historiotherapist* carries with itself much that is unpleasant. The status of the so called ‘historical facts’² differs essential-

¹ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), Werke Bd. 7, Frankfurt/M: Suhrkamp 1986, 26.

² On the concept of ‘historical fact’ see G. SCHRIMPF, ‘Zum Begriff der geschichtlichen Tatsache’, *Dilthey-Jahrbuch* 5 (1988) 100–140.

ly from the status of, say, medical or meteorological facts. Of course, as we distinguish the 'objective' side of history, that is the *happening* itself of historical reality (*res gestae*, *Geschichte*, 'history') from the 'subjective' side of history, that is the *investigation* and *presentation/exposition* of the historical event (*historia rerum gestarum*, *Historie*, 'historiography'), – we thus distinguish *eventual 'facts' of historical reality* (*die geschichtlichen Tatsachen*, 'historical facts'), in regard to which we are convinced that they are certain because they rest on historical testimonies, sources, documents..., from *'facts' of historical science* (*die historischen Tatsachen*, 'facts of historiography'), in regard to which we mostly know that they contain the layer of interpretation which makes their certainty uncertain. However, even the 'undisputable historical facts' become disputable because *in principle* it is difficult to thematize let alone understand 'testimonies', 'sources', 'documents'... outside the concept of history, interpretative standpoint, conceptual network, – outside the person of the historian himself, that is to say, because 'testimonies', 'sources', 'documents'... become what they are only within the historian's interpretation (in virtue of which *historical science produces meaning*). [The one prone to uttering trivialities and truisms will say that the assassination in Sarajevo occurred on June 28th, 1914, despite the interpretations of that event. But there is no point in claiming that, for no one denies it.]

There are no historical facts nor is there an object of history completely independent from historical knowledge: historical science is already within historical happening, the former is there inscribed, deposited and effectual.³ The concept of history decides what is to be an object of history. Therefrom we acquire: the history of events, that is, the history of wars and battles ('event history'), the history of civilization and customs, the history of mentalities, the history of structures, the history which takes the 'total social phenomenon' its object (the term is borrowed from MARCEL MAUSS). The object of history is determined by the conceptualization of history, especially by the major interpretative concepts, such as 'long duration', *longue durée* (FERNAND BRAUDEL), 'episteme' (MICHEL FOUCAULT), 'unsurpassable horizon' (JEAN-PAUL SARTRE), 'paradigm' (THOMAS S. KUHN). These grand concepts, upon which is suspended the respective conceptual arsenal of historical science, appear as empty vessels which we fill with various contents, – or even as the empty museum premises into which we introduce exhibits according to our choice – authorizing exhibitions in which we in fact exhibit ourselves. History is a reflectorial science: it selects so called 'historical facts' depending on the theory, – which depends on the interests.⁴ Historical consciousness is characterized by amnesia and discontinuity of memory. Historical perception censors the field of reception.

II

When PETRARCA answered by asking 'What is there in history that is not in the glory of Rome?' he then bequeathed to us a memorable formulation of *historical perspectivism*. The person of the historian is present in historical knowledge in an essen-

³ THEODOR LITT has it formulated as follows: 'The theory of historical knowledge is simultaneously the theory of historical reality, and *vice versa*' ('Die Theorie der geschichtlichen Erkenntnis ist zugleich Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit, und umgekehrt!'): THEODOR LITT, *Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie*, München 1950, 40.

⁴ K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies* (1962), Princeton, N. J.: Princeton University Press ³1966, 1971, II 260–261.

tial and special way: 'History is a spiritual adventure in which the whole of the historian's person participates: in a word, it carries an existential value for him, and that is the source of its seriousness, meaning and value', – says H.-I. MARROU.⁵ That is why we care so much for *our* history, for *my* history, against that famous *Weltgeschichte* which confiscates our right to our own history. Of course, perspectivism differs from relativism: whilst relativism declares that the legitimacy of knowledge claims is limited, perspectivism asserts that the justification of statements and theories depends upon the point of view of their authors. When in his *Untimely Meditations* NIETZSCHE writes on the *Use and Abuse of History for Life* (1874)⁶, he then uses precisely the perspectivist approach to history in order to stand against both the positivist ideal of objectivity and the teleological historical constructs of HEGEL and EDUARD VON HARTMANN. Similarly, JACOB BURCKHARDT within the collegiate 'On the Study of History'⁷ (held successively from 1868. until 1873. in Basel; the collegiate was attended by NIETZSCHE who at the beginning of 1869. accepted the professorship after being invited from Basel) opposes the optimism of historical progress and any construction of lawfulness in the flow of history, speaking of the state, religion and culture as of three potencies of history, also stressing the unfathomable perplexity of historical happening. But the real meaning of the perspectivist approach to history is that thereby we discover the meaning of history which would otherwise remain hidden. Besides, we do have the right to *our* meaning of history.

In fact, it is always about *our* understanding of, and explaining the 'historical facts'. We project historical understanding and explanation into the facts themselves – *in order that the fact may have meaning for us*. Therefrom comes the possibility to produce historical reality rather than merely to stumble upon it. There is no 'objective' history: not because we wish there was none, but because that is impossible in principle. In no way does this elicit relativism and arbitrariness, since *historical knowledge must be accountable to intersubjective examination and normative reflection*, and, *it must also produce meaning within the community*.

LEOPOLD RANKE had set history with the task to narrate how it really was (*wie es eigentlich gewesen ist*), expecting that the criticism of sources will lead historical science to indubitable objectivity.⁸ But what really does happen with historical science when it finds itself in the field of narration? The description of historical events produces the experience of reality conformed to the concealed narrative form of presentation. Thus the *story* becomes *history*. That is to say, the narrative way of speech becomes the form of self-presentation of historical reality. In that sense it could be said that historical reality is produced by historical science in the same way that the nar-

⁵ H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris: Edition du Seuil 1954, 193.

⁶ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Leipzig 1874 = NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. G. Colli, M. Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972, III/1, 240–330.

⁷ The lectures 'Über das Studium der Geschichte' were published posthumously in 1905. with supplements, and were entitled *Weltgeschichtliche Betrachtungen* = J. BURCKHARDT, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Basel: Schwabe 1980. The section 'Von den drei Potenzen' comprises the linchpin of the lectures.

⁸ On the meaning and sustainability of this renowned maxim of historiographic ordinance and on the related problem of historical method see: ERICH HEINTEL, "Wie es eigentlich gewesen ist": Ein geschichtsphilosophischer Beitrag zum Problem der Methode der Historie, *Erkenntnis und Verantwortung: Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf: Schwann 1960, 207–230 = E. HEINTEL, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 6: *Zur praktischen Vernunft II: Zum Begriff der Geschichte, der Politik und der Erziehung*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996, 9–30.

rator produces narrative fiction. Historical science engages in the fictionalization of historical happening. We are no less readers of history than we are readers of the novel, says PAUL RICŒUR⁹. What the historian does is to embark upon an investigation oriented historical narrative, – which counts on trust (‘I recount as it was’), but which must include the confession that we are biased and interested when we expound historical knowledge. In that case the problem lays not in the exposition of historical events but in the justification of the historian’s mode of operation. The fact that there is no strict difference between the discourse of myth and the discourse of history (enabling one to say that history is *mythistory*¹⁰) should speak not so much about the status of ‘historical facts’ as much as about the capacity of historical knowledge to integrate the community – producing and protecting the meaning of its concrete historical life. Should the historian not be *personally* interested in that? – Perhaps we are dealing here with a subjectivization of historical knowledge? Should our goal not be precisely the objectivization of historical knowledge by means of attestable theories, so that the historian should be spared from either empathizing with historical events, or from speculating about them metaphysically? – as we are taught by the analytical philosophy of history. Still, does the logic of historical explanation, argued for by the analytical philosophy of history, result at all in objective historical knowledge?

Being close to the Vienna circle, the epistemology of which advocates the ‘unity of science’, CARL GUSTAV HEMPEL in his renowned essay ‘The Function of General Laws in History’ (1942) expounded the thesis that ‘general laws have quite analogous functions in history and the natural sciences’¹¹. Coupled to this thesis a schema of nomological-deductive explanation was formulated so as to apply equally to natural and the social sciences (the so called ‘POPER-HEMPEL schema’, i.e. the ‘HEMPEL-OPPENHEIM schema’ or the ‘covering law model’, as later named by W. DRAY).¹² HEMPEL’s thesis, which was gradually weakened even in the fold of its proponents until abandoned¹³, argued that historical explanations have a logical structure which may be subsumed under the schema of deduction of events from a single law, namely, that the status of historical events is such that they can be logically deduced and thus explained. The adage stating that the word is about such a determinism according to which necessity is understood *ex post actu* – is meant to erase the impression that scientific prediction of historical events is only the other name for divination. (Is the an-

⁹ PAUL RICŒUR, *Temps et récit*, tome II, Paris: Editions du Seuil 1985: ‘III. Le temps reconte’.

¹⁰ For more on this see PETER HEEHS, ‘Myth, History, and Theory’, *History and Theory* 33 (1994) 1–19.

¹¹ CARL G. HEMPEL, ‘The Function of General Laws in History’, *The Journal of Philosophy* 39 (1942) 35–48: 36 = C. G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, London 1965, 231–243: 232; also in: PATRICK GARDINER, ed., *Theories of History: Readings from Classical and Contemporary Sources*, Glencoe, Ill. 1959, 344–356: 345.

¹² See C. G. HEMPEL, P. OPPENHEIM, ‘Studies in the Logic of Explanation’, *Philosophy of Science* 15 (1948) 135–175 = C. G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation...*, 245–295.

¹³ Comp. WILLIAM DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford: Oxford University Press 1957, 21964; CHARLES FRANKEL, ‘Explanation and Interpretation in History’, *Philosophy of Science* 24 (1957) 137–155 = P. GARDINER, ed., *Theories of History...*, 408–427; RUDOLPH H. WEINGARTNER, ‘Historical Explanation’, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. EDWARDS, London, New York: Macmillan 1967 (1972), vol. 4, 7–12; G. H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, London, Ithaca N. Y.: Cornell University Press 1971, 132–167 and notes; MANFRED RIEDEL, ‘Teleologische Erklärung und praktische Begründung: Zur „methodologischen Lücke“ in der analytischen Theorie der Humanwissenschaften’, in: Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland, Hrsg., *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg: Meiner 1977, 123–137; P. RICŒUR, *Temps et récit*, tome I, Paris: Editions du Seuil 1983. – This debate is now being rekindled by the attempt of CLAYTON ROBERTS, *The Logic of Historical Explanation*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 1996.

cient bond between magic and science thus protected?) Both prediction and divination are possible on the premise of the necessity of historical happening. If historical events can be deduced from some general law then, in such a play, freedom and responsibility cannot have any significant roles to play.¹⁴ Besides, the historian is interested in particular events in a concrete situation, and not in some general law according to which they unfold. We expect that the historian will relate what real people really do in history and what is the motivational background to their behaviour, however, not the law according to which they act. That is why our preoccupation with history is different from our preoccupation with astronomy. As we are differently interested in our health condition from the weather forecast. It would be good if the lawgivers of history would carefully and from the first row (once again) listen to WINDELBAND's rector speech 'History and Natural Science' (1894), and then reflect on the methodologically important distinction between 'ideographic' cultural sciences (Kulturwissenschaften) and 'nomothetic' natural sciences (Naturwissenschaften)¹⁵.

If there do exist general laws as explanatory *regulae* of historical events, then all exceptions – which cannot be enfolded by these *regulae* – are easily eliminated by the introduction of additional conditions which reduce the domain of application of general laws. That transpires in the nomological-deductive approach of the analytical philosophy of history (the same following suit for the analytical *theory of action*, supported by the schema of nomological-deductive explanation) and in the constructivist approach, say, of the Marxist philosophy of history¹⁶ (both approaches are characterized by positivism). The effort to objectivize historical knowledge, paradoxically, then turns into a voluntarization of it. The matter at hand is not only the disciplining of the endless productivity of historical happening through the theoretical schema of 'cause – effect' (borrowed from the natural sciences), nor is it only the attempt to reduce historical reality through rationalization and causalisation (which is decided on by theory, or even by interest cloaked in theory). Apart from that, historical science would ignore inexplicability, paradoxality..., devoid of which the hidden content of happenings remains unfathomed.

If we hold that a given human action is explained when it is understood as a means for an end, that is, if we reduce the whole of human activity to 'goal-rational action' (the term is here borrowed from MAX WEBER), and we then rationally explain action by establishing that in a given situation it was reasonable to realize it, then the concept of *reasonable* action functions as an eliminator of something which is really happening: neither in history nor in life do people behave exclusively in relation to what would be 'reasonable' to do; in both history and in life goals are not seldom achieved by 'non-reasonable' behaviour. And let us now refrain from posing the question which instance and by which procedure establishes what is 'reasonable'. Simply: *natural events* have *causes* (for which the nomological-causal explanation re-

¹⁴ An extraordinary criticism of the teaching on the lawfulness and necessity of historical happening was expounded by ISAIAH BERLIN in the lecture *Historical Inevitability* (1953), Oxford: Oxford University Press 1954 = I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press 1969, 41–117.

¹⁵ WILHELM WINDELBAND, *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921, 136–160: 'Geschichte und Naturwissenschaft'.

¹⁶ I offered an outline of K. MARX's constructivism in the philosophy of history in relation to MARX's logical-methodological differentiation between 'investigation' and 'presentation' and ARISTOTLE'S ontological-epistemological differentiation between 'before by nature' and 'before for us' in my essay 'Marx mit dem aristotelischen Schlüssel im falschen Schloß' (1983), in: B. ŠIJAKOVIĆ, *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*, Podgorica: Oktoih 1996, 52–62.

mains regulative), whereas *human action* has *reasons* (which asks for the teleological-finalist explanation). Hunger is the *cause* of taking food, but human beings have *reasons* for refusing food despite hunger as the cause for taking food. In that case the reasons and goals which we freely choose are decisive for our action, and that fact cannot be suspended by the fact that there are people who in any situation find hunger to be a sufficient reason for taking food.

The positivist historical science regards historical truth as stored in archives and exhibited in museums. It is there that historical truth abides, allegedly, in a raw *documentary* condition. However, archives and museums are eminent institutions of political power. The 'truth' that these institutions present is in fact a self-presentation of political power. Political power utilizes archives and museums according to need and possibility as its own visiting cards. And power always labours to produce a surplus of power which will be exempt from control. That surplus allows for an abuse of power.¹⁷ To living people archives and museums are dead witnesses of use and misuse of political power.

III

On the collective level we ourselves are experiencing that the history of humanity is the history of political power, and that the latter is nothing else but the history of international crime and mass murder: we cannot object to KARL POPPER for not letting us know of that earlier.¹⁸ In that case, are historians sometimes accomplices in that crime? Yes, – if they furnish the means for hand washing after the crime, when in return they receive, as a borrowing, the monopoly over history. Then someone has a monopoly over the historians. It is here that begins the story about social power and influence, social status, professional hierarchy, of institutionalising both historical science and the vocation of the historian... But why is history precisely the history of power? Of course, historical truth is truth which is usable in a social context. Understandably, power lurks behind such truth. Therefore the conflict between historical viewpoints is in fact the conflict between real political powers. *History is an autobiography of power*. Historians thence walk in science and swim in politics, like amphibians. *History is the masking uniform of power*. – From the insight that the narrative of the historian has for a long time been congenital to the ritual of power MICHEL FOUCAULT infers the traditional function of history: (1) she narrates the history of the mighty and by doing so *ties people legally to power*: history is the speech of that power *which establishes order*; (2) she is the fascination generated by the glory of renown people and deeds: the light of law and the radiance of glory are the functional principles of history.¹⁹ Both law and glory issue forth from power, and power issues forth from war. For a long time now society organizes and structures itself around the idea that *war is the mover of history* (G. BATAILLE). Therefrom war is 'the fundamental institution of the state – like law' (Fundamentalinstitution des Staates wie das Gesetz),

¹⁷ I wish not to omit: H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M 1989, 123: 'The misuse of power is a preoriginal problem of human communal life in general, and the complete prevention of this misuse is possible only in utopia.' ('Mißbrauch von Macht ist das Urproblem des menschlichen Zusammenlebens überhaupt und völlige Verhinderung dieses Mißbrauchs nur in Utopia möglich.')

¹⁸ See POPPER, *The Open Society* II 270.

¹⁹ See for example MICHEL FOUCAULT, *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin: Merve 1986.

as was stated by ADOLF LASSON²⁰. Not only does order issue forth from war, but then war issues forth from the structure and nature of the state as such: 'to be always ready for war' – that is the regulative principle of the modern state.

The 'means – end' rationality is characteristic for war and history: both war and history are instrumentalized in their essence. *History is a grand instrumentalization of war*. Therefore history is always a teleologization. This teleologization is bi-directional, for it is also turned backwards: history is the search for sources of predetermined goals: the effect precedes the cause, and in order to conceal that, history narrates about events in a chronological perspective. The reversed glove is thrown! Thus: *History is a grand causalisation of war*. History is the production and sale of *causes of war*. 'Causes' which are created by interest and articulated by history are projected into the real happening. Thus a *simulation of war* is brought about with the goal of making it a *real war*. Of course, historical causality is teleological²¹ and, strictly considered, *no war has causes* in the sense of natural necessity and causal-effectual determinism or even fatalism. Not only because in that case the field of freedom would be mowed down. Every war *can* be avoided; war *does not have to* happen... Yet wars do happen (to us), do they not? The causalisation and simulation of war have as their goal to decide on the *justifiability of war (bellum justum)* from the *position of power*. Factually, what is at hand is a reflection of relations of power onto the level of morality: from the position of naked power the *moral* reason for war is determined.²²

If we bear in mind this ends-rational *industry of war and historical happening*, authored by naked power cynically cloaked in law and justice, by power which legitimizes itself in the ritual space of public information (by means of which the daily 'truth' and 'free will' are induced) – then one of the questions that we have to ask is: What (is it) with freedom in history? Within the historical happening that we are living there is no contingency anymore. We daily read events like a pre-written scenario. Simultaneously, amidst war, the domestic ink is drying as the last lines about the alternative/less post-historical planetary society are written. Now the *elitistically impotent pessimism*, in the very same heads, is aspiring to take the place of the compromised optimism of progress, falsely and prepotently posing as the 'spirit of the times' (Zeitgeist). The end of history, posthistoire – are these new names for the fear of the apocalypse?²³

IV

To reclaim contingency against determinism, to stand against fatalism, to *be free and responsible* – that means to *give meaning to historical happening*. Then historical science possesses the precious characteristic of asserting and protecting the *responsibility* of all of us in front of ourselves and the community.²⁴ To give meaning and to produce values – in the domain of historical knowledge that means to integrate the

²⁰ ADOLF LASSON, *Das Kulturideal und der Krieg*, Berlin 1868.

²¹ See about that HANS-GEORG GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 107–116: 'Kausalität in der Geschichte?' (1964).

²² I wrote some more on that in my article 'Guerre et rationalité', *Dialogue: Journal International d'Arts et de Sciences* vol. 3, N° 12 (Paris, déc. 1994) 45–52 = B. ŠIJAKOVIĆ, *Amicus Hermes*, 187–208.

²³ For more on that see LUTZ NIETHAMMER, *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989.

²⁴ Compare JAN PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin* [1975], Praha: Academia 1990, where history is understood as responsibility and not as the rational theoretization of past events.

community. That is why identity is sought for in tradition. Tradition (*traditio*) is the handing-over (παράδοσις) of customs and norms from generation to generation: it is the continuity of cultural values, the handing-over of the canonised cultural whole. Tradition is the connectedness of individuals in the medium of handing-over and it does have the power to satisfy the need for integrating the community as a cultural-historical collective, – the need which itself is a part of tradition. However, the concept of tradition understood in terms of a lexicon speaks only about a petrified inheritance of sorts, about a museum of relics, about a self-transparent gift or curse of the predecessors. Tradition is not only received but also gained, it is not only ‘found’ but also created. The tradition of a given community is the way that community self-understands itself. And when we speak about tradition we are within tradition. In fact, we cannot speak *about* tradition but only *from within* tradition. In-rootedness in tradition, being captive to a canonized past, may prove to be a pleasant self-forgetfulness of sorts, a turning of our back to the mirror of time, a production of illusion of power in moments of historical powerlessness. And whether it is taken as a lullaby or as an alarm clock – tradition is construed from the standpoint of political power. However, there is no *fatum* of tradition. The decision about what kind of tradition we want to stand in is simultaneously a matter of freedom. Therein lays the possibility of an always new understanding of tradition – of deconstruction as a new reading of tradition, the possibility to rise against allegedly eternalized structures objectivised in tradition. To produce signification, to give meaning to historical events, – isn’t that the real job of history? National traditions and national histories, those of which we (should) care most, speak best about that.

For a long time we have been conditioned, mostly, to speak about the nation and nationalism in an ideological-politicised manner, and therefore quasi-scientifically. Thus even now – when publically and insolently the so called ‘national interests’ of other countries are being demonstrated over us – we are incapable of formulating even our own national interest, hence incapacitated to formulate our contemporary national identity. The self-conscious national identity makes a given community capable to decide and act, to build the political unity necessary for the functioning of both society and state.²⁵ Of course, what is of importance is the *goal* of that unity, and whether it recognizes itself as national is non-important. Especially non-important is the fact that the ‘nation’ is allegedly a ‘pre-political category’ (whereas it somehow remains so politically effective!). When the members of a given national community are biologically threatened precisely because of belonging to that national community, then they expect that the ‘nation’ will protect them and therefore they have a feeling of special duty towards the ‘nation’. This is especially the case when the state is either non-existent or is not able nor disposed to execute its basic function: to protect the interests of its citizens. Then it becomes clear even in the intuitive sense that the *national identity* is in fact the *integrity* of a people, that is, the system of its general self-preservation, as is the case with the personal identity of each and everyone of us. Amongst other things, nationalism is a response to the need for identity. It is natural that this need is strong when we wish to stand against the disintegration of nation and state. National identity must not be forgotten, despite and against chauvinist collectivism and liberalist individualism. The disappearance of national memory is tied to the loss of the ability to respect the values which have been handed-down

²⁵ Compare JÜRGEN KOCKA, *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen 1989, 140–159, 193–197.

to us. The *in-rootedness* (*enracinement*) of the person in his/her culture, as SIMONE WEIL reiterates, is the moral basis which enables us draw strength from our spiritual ground.²⁶ And this remains so despite the claim that participation in the modern civilization allegedly presupposes the wrapping or museum-like storage of our own tradition – that the cultural, scientific-technical and political consciousness have become planetary and that thus they are not national. In this historical moment of the Serbian people the national feeling is, so to speak, the hermeneutical condition of understanding (their) reality. And a special paradox (or delusion) lies in the fact that the charge for nationalism is being thrown against a people who obviously hadn't been able to integrate themselves on a basic level, – who during a millennium of literacy had not managed to finally learn their own letters from one abc-book!

The role of historical science in the formation of the identity of a given community is so enormous that it cannot be over-valued. (This social function of it, namely integrating the community and influencing its capacity for self-preservation, is another common characteristic of history and myth). Historical knowledge contains the answer to the need of a given society for orientation. It strives not only to gratify the cognitive but also, in general, the vital interest of people to have an orientation in time. And the time in question is the existential time within which the horizons of temporality inter-twine (the past, present and the future). When history embarks to legitimize the past it does so by holding onto authority in the present. If that authority is legitimate, not only in a procedural legal-political sense but in a deeper spiritual-historical sense, then the history which adheres to it is capable to surmount the past and to integrate the community both diachronically and synchronically. The example of an *insurmountable past* is the resistance to national conciliation: in this case, the actual political authority does not have the need for the integrity of the community because it draws its own authority from disintegration, both formerly and presently. A serious historian will stand against such authority.

Of course, the historian is also a historical man, and this precisely allows him to understand the historical reality. He aspires to the truth about the past, but his truth speaks of himself and of his time. This bi-facetness of historical truth is sedimented in many monuments: they are a memorial to the time they are dedicated to and to the time within which they were erected. Therefore historical knowledge is always a self-knowing²⁷: in historical science the self-understanding of man is manifested. *The ends that he follows and the image of himself are discerned by man in the mirror of history.* That mirror is held for us, as she calls us to *memory and remembrance*²⁸, by the muse Clio whose mother is the goddess of *memory* Mnemosyne. Who memorizes and remembers – he knows himself.

²⁶ SIMONE WEIL, *L'Enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Gallimard 1949.

²⁷ Compare H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode – Ergänzungen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1986, ²1993, 37–43: 'Wahrheit in den Geisteswissenschaften' (1953), 40: 'Geisteswissenschaftliche Erkenntnis hat immer etwas von Selbsterkenntnis an sich.' ('Knowledge in the historical sciences always contains within itself something of self-knowledge.')

²⁸ Remembrance allows us to feel and cognize the past and to understand time as history. – Leaving this problem aside, I refer to the following competent overview: BURKHARD LIEBSCH, 'Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung: Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault', *Hegel-Studien* 31 (Bonn 1996) 113–140.

Богољуб Шијаковић

Историја, моћ, идентитет

Резиме

Историјско знање учитава се у историјско догађање, па историјска наука тако производи историјску стварност. Историјску свијест одликују амнезија и дисконтинуитет сјећања, а историјска перцепција цензурише поље рецепције. Перспективизам се при том разликује од релативизма: док релативизам тврди да је легитимност захтјева за сазнањем ограничена, перспективизам истиче да је важење исказа и теорија зависно од тачке гледишта њихових аутора. Историја је аутобиографија моћи; историја је велика рационализација и каузализација рата. Но историјско знање има способност да интегрише заједницу производећи и чувајући смисао и вриједности њеног конкретног историјског живота. Историјска наука посједује драгоцјену особину да намеће и чува одговорност свих нас пред собом и заједницом. [Комплетан текст на српском у ауторовој књизи *Историја : Насиље : Теорија. Изабрани „историософски“ есеји*, Београд: Архипелаг 2012.]

Кључне ријечи: историја, моћ, идентитет.

О ауторима

Небојша Бановић (*1983). Хонорарни сарадник на Одсјеку за философију Филозофског факултета у Никшићу. Бави се политичком философијом и савременом философијом. Повремено објављује радове.

Симо Елаковић (*1940), редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Београду. Дипломирао, магистрирао и докторирао на Филозофском факултету у Београду.

Боравио је на стручном усавршавању у Њемачкој. Био је професор гимназије у Дубровнику и Сремским Карловцима. Биран је за асистента на Факултету економских наука у Загребу. На Филозофском факултету у Загребу биран је за професора социологије, а потом на Филозофском факултету у Београду за професора философије.

Вршио је дужност управника Одјељења за философију и истовремено био дугогодишњи шеф Катедре за историју философије на Филозофском факултету у Београду. Такође је био и предсједник Српског филозофског друштва.

Аутор је књига: *Филозофија као критика друштва, Социологија слободног времена и туризма – Фрагментни критички свакодневља, Правци и смисао креирања савремене филозофије, Социокултурне промјене под утицајем туризма на Јадранском подручју, Расправе о Европи и филозофији на крају XX века, Пословна етика и комуницирање*, као и низа студија и расправа из области њемачког класичног идеализма, те савремене филозофије и социологије.

На Економском факултету у Београду предаје Социологију слободног времена и туризма, а од школске 2006/2007. изводи наставу из предмета Пословна етика и комуницирање на Универзитету Сингидунум.

Душан Игњатовић (*1975). Докторирао на Одсјеку за философију, педагогију и психологију Националног и Каподистријског Универзитета у Атини. Члан је *Међународне асоцијације за ирчку философију (IAGP)*.

Вања Ковић (*1979), доктор психологије, доцент на Филозофском факултету у Новом Саду. Област интересовања: когнитивна психологија, психолингвистика и компјутерско моделовање когнитивних процеса. Члан је научних и стручних асоцијација: *Cognitive Science Society* и *Cognitive Neuroscience Society*.

Микоња Кнежевић (*1978), доцент је на Филозофском факултету у Косовској Митровици. Дипломао је на Одсеку за философију Филозофског факултета у Никшићу као најбољи студент Универзитета Црне Горе за 2001. годину. Докторске студије похађао је на Филозофском факултету Националног и Каподистријског универзитета у Атини, где је на Одјељењу за философију 2008. године одбранио докторску дисертацију са темом: *Суштина, личности и енергија у мисли Григорија Паламе*. Бави се хеленско-патристичком философијом и философијом византијског периода, везано за које је објавио више критичких студија и огледа. У припреми је његова књига: *Суштина и трансценденција. Огледање у „усиологији“ Григорија Паламе* (Београд 2013), а аутор је и двије најобимније међународне библиографије о Максиму Исповједнику и Григорију Палами (Београд 2011). Превео је десетине научних радова са грчког, енглеског и њемачког језика.

Часлав Д. Копривица (*1970), професор философије на Факултету политичких наука у Београду, области занимања: античка философија, феноменологија, херменеутика, политичка теорија, међународни односи, аутор више монографија, студија и чланака из философије, преводилац више књига и студија са њемачког, уредник код издавача Академска књига.

Душан Крцуновић (*1969), ради као доцент на Студијском програму за философију на Филозофском факултету у Никшићу. Аутор је више студија, текстова и приказа у часописима, зборницима и научним монографијама. Области интересовања: античка философија, философија природе и философска антропологија. Уредник је стручног часописа *Луца* и секретар Одјељења за друштвене науке у Матици српској – Друштву чланова у Црној Гори.

Срђан Мараш (*1973). Ради на Филозофском факултету у Никшићу. Бави се естетиком и савременом философијом. Радове објављује у периодици.

Никола Маројевић (*1975), доктор богословских наука, ђакон Саборне цркве Светог Василија Острошког у Никшићу, шеф Издавачке службе Епархије будимљанско-никшићке. Објавио монографију: *Молитва је васишћање: човјекова личности, исповијест и васишћање у дјелу Ф. М. Досјојевској* (2010). Област интересовања: пастирско богословље, хришћанска педагогика, хришћанска антропологија. Поред тога, објављује есеје, чланке, преводе, приказе и рецензије у бројним часописима и зборницима.

Радисав Маројевић (*1975), магистар богословских наука. Објавио је монографију: *Хришћанска онтологија личности и феноменологија субјективности: Зизиулас и Левинас у дијалогу* (2011). Такође је објавио више десетина чланака у периодици и часописима.

Амфилохије Радовић (*1938), Архиепископ цетињски, Митрополит црногорско-приморски. Говори грчки, руски, италијански, њемачки и француски језик. Члан је Удружења књижевника Србије и Црне Горе.

Објавио је сљедећа дјела: *Тајна Свете Тројице по учењу Св. Григорија Паламе*, студија на грчком, 1973. (докторска дисертација); *Смисао литургије*, студија на грчком, 1974; *Синаити и њихов значај у Србији XIV вијека*, студија, 1981; *Филокалијски покрет XVIII и почетком XIX вијека*, студија на грчком, 1982; *Духовни смисао храма Светиога Саве на Врачару*, Вршац 1989; и *Прејодобни Рафаило Банайски*, Вршац 1988; *Враћање душе у чистиошћу*, Подгорица 1992; *Основи православне васпитања*, Врњачка Бања 1993; *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Врњачка Бања 1994; *У Јањеву је сада*, пјесме, 1996; *Историјски пресјек тумачења Спирој завјешта*, Никшић 1996; *Тајна Свете Тројице по учењу Св. Григорија Паламе* (докторска дисертација), превод Еп. Атанасије Јевтић, Манастир Острог 2006.

Драган Радоман (*1981), професор Богословије Светог Петра на Цетињу. Основну и средњу школу завршио је на Цетињу. Дипломирао је на Богословском институту при Богословском факултету Српске православне цркве у Београду 2003. године. На Православном богословском факултету Универзитета у Београду, на општем смјеру, дипломирао је 2008. године. На Мегатренд универзитету у Београду дипломирао је на смјеру Банкарски, берзански и финансијски менаџмент 2009. Постдипломске студије на Катедри за литургијско богословље код ментора проф. др Ненада Милошевића окончао је 2010. одбраном мастер рада на тему: „Крштење – погружење, богословска доследност и практичне последице“.

Обрад Самарџић (*1975), магистар социологије. Најзначајније су објављене јединице: „Sociološki aspekti vremena u savremenom svijetu“ и „Hrišćansko poimanje vremena i istorije“, који су објављени у *Sociološkoj luci*, број 2 – 2008, односно број 2 – 2009.

Од 01. 09. 2010. ради на Филозофском факултету у Никшићу, гдје је на Одсјеку за социологију ангажован као асистент/сарадник у настави, на испитима: Антропологија, Етнологија, Теорије друштвених промјена и развоја, Социологија умјетности, и Основи социологије на Одсјеку за учитеље у Никшићу и Берамама. Прије тога радио је у Центру за рани раст и развој дјеце у Билећи, који је радио под покровитељством Уницефа за Босну и Херцеговину.

Богољуб Шијаковић (*1955) редовни је професор философије на Филозофском факултету у Никшићу и на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Објавио је књиге: *Mythos, physis, psyche* (1991, ²2002), *Зоон и олимпикон* (1994), *Хермесова крила* (1994), *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie* (1996), *Историја, Огворност, Светост* (1997), *Кришка балканистичкој дискурса* (2000, ²2001, ⁴2009), *Bibliographia Praesocratica* (2001), *Between God and Man: Essays in Greek and Christian Thought* (2002),

Прег лицем Друїої (2002), *A Critique of Balkanistic Discourse* (2004), *Оїледање у конїтекстїу* (2009, 2011), *La critique du discours balkanistique* (2010), *Универзитетїи и срїска теолоїија* (2010, са А. Раковићем), *Бриїа за Жрївву* (2011), *Библіоїрафија часоїиса „Луча“ (1984–2005)* (2011), *О їаїїњи и їамћењу: Изабрани „анїроїолошки“ есеїи* (2012), *Исїориїа : Насиље : Теориїа: Изабрани „исїориїософски“ есеїи* (2012), *The Presence of Transcendence* (2012, in print). Поред тога, обїавио је преко 260 студиїа, чланака, библіоїрафиїа, рецензиїа и приказа у домаћої и страної периодици и зборницима на српском, њемачком, енглеском, француском, руском, италиїанском, словеначком и бугарском. Приредио је већи брої стручних тематских зборника. Оснивач је и главни уредник међународног часоїиса *Philotheos* (International Journal for Philosophy and Theology, излази од 2001).

CIP – Каталогизација у публикацији
Централна народна библиотека Црне Горе, Цетиње

001

СМИСАО : часопис Одјељења за друштвене науке
Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори /
Уредник Никола Маројевић . - Год. 1, бр. 1-2 (2012).
- Никшић (Трг Шака Петровића 1) : Издавачки центар
Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори, 2012
(Подгорица - Lutrex). - 24 cm

ISSN 1800-962X = Смисао
COBISS.CG-ID 20399888

