

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 2-1:130.2
МС

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Филозофски факултет
Косовска Митровица

ПЕРСПЕКТИВЕ РАЗВОЈА ХРИШЋАНСКЕ ИДЕЈЕ У ДУХОВНОМ ИСКУСТВУ САВРЕМЕНЕ ЕВРОПСКЕ ФИЛОСОФСKE КУЛТУРЕ

Сажетак: Аутор сагледава појаву хришћанства као религије установљаване кроз филогенетичку реконструкцију историјске проблематике, везане за однос философије и теологије, пре свега у осавремењиваном хоризонту појаве тих идеја у словенском свету и њиховом расположењу на просторима данашње Источне и Југоисточне Европе. Идеја улоге Логоса у светској историји је она, која је своју пуну димензију показала тројици изабраних Апостола на гори Тавор, а који су као сведоци светлосних исијавања нестворених Божијих енергија, те `разлог наших надања` у погледу духовног сазревања човека, промовисали каснији православни покрет исихазма; не само као монашки посед који се љубоморно чува иза манастирских зидина, него и као највиши посед људских сазнања и логосо-логичких достигнућа као универзално онтолошка, христоцентрична исходшта.

Кључне речи: Философија и теологија, Светскоисторијска идеја Логоса, Логос логике, Христоцентризам, Нестворене светлосне енергије Божије.

Завршетак прошлог миленијума био је испуњен неочекиваним противречностима, не само на политичкој и социјалној равни, већ и у областима философије и теологије. Ранији „наступи

ратоборног атеизма” и суштинске ограничености постали су прошлост, а широка распростирања обухватила су плуралистичке верзије философске мисли, и пре свих њих, оне које су се ослањале на узајамност садејства са окретом хришћанској религији и посебно у садејству са жилавом и истрајном православном културом, те као што је и нормално, засноване на разним моделима објашњења. Тај окрет произашао је као појачавање философских сазнања и тумачења теолошких учења, као одвраћање од застареле комунитарне партијности и давања отказа државном ратоборном атеизму. Међутим, сада имамо и ситуацију коју је приметио одлични Сергеј Сергејевич Аверинцев анализирајући друштвену ситуацију на трагу дубоких феноменолошко-теолошких или исихастичких увида Алексеја Феодоровича Лосјева: „Радикални релативизам и прагматизам у слеђењу са практикама живота моде рађа савим специфично стање душевности, са којим питање о бивствовању Божијем, не добијајући одречан одговор, проћердава – скупа са свим осталим „последницама” - сваку озбиљност. У перспективи феноменологије људских типова то је далеко страшније, неголи атеизам.”¹

Најзначајнији резултати достигнути су у откривању духовних блага средњовековне Русије, у ономе што се ослањало на узајамно деловање са античком културом, а такође и у освештавању различитих тековина руске религиозне философије XX века. Разрада историјско-философске проблематике тих крупних блокова руске мисли има посебно значење по илустрацију њеног јединства, који је одређен источнохришћанском специфичношћу руског пута цивилизационог развоја од његових почетака до данашњих дана. У том погледу Србија још увек каска, али већ се осећају и повољни духовни ветрови.

Увођење у историософско поимање квалитативно новог за историју културе почетком XX в. јесте, да се поимање религиозности збива као идеја свејединства, као симболизам конкретног света у јерархизацији тварног и суштинског света, а такође и ње-

¹ Сергей С. Аверинцев, Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе, *Источник: Нравственные ценности в эпоху перемен*. Москва, 1994.

гово сазнање као идеја богољудскости, која је универзална и не једино, у себи својственом смислу, онтолошки ортодоксна. Од религиозних идеја учења Апостола Христових, она је отаџбинским мислиоцима источно-европског ареала помогла да освоје историјску и социјалну психологију у условима недовољне развијености посебног „позитивног психолошког знања”. Такође треба порећи и ту чињеницу да се тзв. „позитивно мишљење” и његове позитивне модификације јављају као плод развоја западне цивилизације и философије, служећи западној социјалној стварности. Метод проверавања услова искуства и евалуација резултата који се достижу, одувек су били својина социјалног и економског, али и психолошки опремљеног научног става, све до спекулативних равни, на којима се захтевао рад на продубљивању и осветљавању проблема. Баш зато, непобитни успеси западне цивилизације у изградњи друштва не могу да служе као првобитни критеријум за оцењивање истинитости философске позиције и саме Истине. Управо се због тога препоручило философских захтева у датој управљености и појављује као веома перспективан и у садашњем времену, јер је свевремен.

Током нових истраживања у одговарању на ствар философије у Европи, феноменолошко кретање је имало дубоко значење прелаза од позитивистичких наука према спекулативним концепцијама. Одредивши у *Бивствовању и времену* трансцендентални хоризонт ту-бивствовања (*Dasein*), („здесь-бытие” по преводу В. Михайлова, као и већине руских емиграната (С. Франк, Н. Бердяев...); „присутствие” – по преводу В. Бибикина²), Хајдегер је заузео једну утицајну онтолошко-антрополошку позицију. Развивши затим на тој основи своје поимање времена и историчности, он се питао како изаћи из контекста субјективног идеализма, у коме се, по његовом мњењу, још увек налазио под утицајем новокантовског смера философирања Паула Наторпа, његов учитељ у философији, Едмунд Хусерл. Као да се и кроз ту примедбу види његова тежња да покида везу идеје Добра и људских вредности, што је још у *Држави* Платон превазилазио како као идеју `јаке државе` у којој би се неправичност држала за `мудрост` са вешти-

ном манипулације и обмањивања у докопавању моћи (не личи ли то на нацистички десничарски покрет који се отварао револуционарною мржњом према европским вредностима), а такође и да правичност није добро тегобне врсте која се избегава као непожељна ако закон не делује (посткомунистичка саблазан `озакоњавања` свега и свачега без икакве повезаности са обичајношћу и етосом). Управо из дубине дијалектичке идеје и сеже она обавезаност на образовање које претпоставља и обликовање човека, како је то сасвим добро и сагледао Наторп, а Хусерл у интенцији следио, кажујући на крају о бесконачним задацима који стоје пред духом европског људства као научна обавеза према Апсолуту, идеографски зацртаној норми барем од стасавања прве философије, као одговорност коју ваља прихватити с обзиром на идеју Добра Самог, идеју Бога.

Почињући још од четвртог абзаца *Бивствовања и времена*, тј. абзаца где се први пут у текст укључује и одређује *Dasein*, приметно је да и Хусерл подвлачи чињеницу, да овде Хајдегер изједначава „тубивствовање” (*Dasein*) са поимањем човека. Након тог увиђања Хусерл се зачудио над тиме да Хајдегер може да се ослони на такву „присутност” (*Dasein*), да би засновао постојеће у његовој целини, укључујући и укупност историјског настајања. Не само да Хусерл жали за тиме, што је Хајдегер подвргао читав хоризонт света својој почетној антрополошкој тачки гледања, него као и да примећује срозавање хоризонта иперватичности, колико год фундаментално тврдио трансценденталност. Настojeћи да своју тежњу ослободи од свих философских предрасуда, да се заузме за сасвим априорно становиште и разликује основне структуре које човеку допуштају да има однос са спољашњим светом, Едмунд Хусерл је прекорио свог ранијег студента за антропологизам и историцизам. Вратити се *Логосу* за њега је значило вратити се дубљим основама, од оних које се достижу обраћањем математици, на којој се и заснивају. То је служило сврси да се укаже на делатност, која саздаје стварност и на коју се само по другом редоследу примењује математика на делу. За Хајдегера појава и употреба *Логоса* има своје услове и своја одређења, скупљања, збраности (али не и саборности, католичанства и православности). Они се нужно нарушавају или се излази из њих, уколико се не покаже стварност свог односа према бивствовању. Таква су ограничења тесно повезана с

² См. М. Хајдегер, *Бытие и время*. Москва, 1997.

критеријумима који допуштају да се мисли спољашња реалност према референтности о суштини ствари, која се установљава у свету на основу такве референтности. За њега такозване *духовне науке* (*Die Geistliche Wissenschaften, Human sciences*) имају специфичан онтолошки статус ради тога, јер се користе природним језицима. Отуда што су они језици кроз мноштво прихватања заснованих на аналогiji (као метафора, метонимија, синонимија, паронимија и тд.), убудуће ће да имају предност „ишчитавајуће” мисли и срећно учествују у приступачности бивствовању, као и такође у приступу пројављивања бивствовања у свету људске културе. Али с друге стране, размишљајући о историји западне философије и о историји Запада у вези са историјом бивствовања, Хајдегер није могао да се ослободи од оног првенства које је сам приписивао суштини ствари. То опет, може да буде отуд, што он још увек припада контексту западе метафизике, истрајава на „ствари”, позивајући се на њу као на начело свих начела, на оно што по његовом мњењу ваља игнорисати, не заборављајући са тиме само бивствовање. Зато се за њега показује као исходни пункт размишљања о историји грчко-средњовековно успостављање западног људства у свету, будући да није схватао источну димензију тог проблема, или није имао довољних сазнања о томе.

Опет, унутар етапе настајања западне историје он разликује оно, што се заснива на суштинској употреби Логоса, од оног што већ одређује истовремено схватање Логоса и датих чулности одређених специфичном логиком, припремајући на тај начин пут за будуће преимућство такозване „ишчитавајуће” мисли, на чему и почива узрок повратног позивања Хајдегера на пресоократске мислиоце. Али кроз то постојано позивање не треба да нам се прикрије чињеница, да се као претпоставка свих Хајдегерових размишљања појављује привилегија, коју он претпоставља својој „ствари”. Коструктивни елемент код њега (*Λόγος, Логос*) у коначном исходу треба да нађе за своје право остварење постојан солонца у већ присутним конститутивним стварима у конкретном свету, у већ постојећим суштинама у ејдетском свету тих ствари. Али, пре него што треба да се види у Логосу заснивање сазнања, ваља да се процени, да путем Слова остваривање добија и сам саборни живот, само бивствујуће („... У Њему је био живот”; Јн. 1, 4), те сазнања као одликујућа особина човека међу другим бићима

и јесте живот (“...и живот је био светло човеку” (Јн. 1, 4). Живот постаје смислен уколико се слободно и сазнавачки сабрано и саборно служи апсолутном и вишњем Добру, које је вечни живот, који оживотворава људски живот као њена вечна основа и стварна сврха, и заједно с тиме је и апсолутна истина, светло разума, које прожима и осветљава човеков живот. Наш се живот осмишљава уколико је разуман пут ка циљу, или пут ка саборној разумности, вишој логосној сврси, а иначе је бесмислено блуђење. Али такав истински пут за наш живот може да буде само то, што је са тиме и само уједно живот, и Истина, ко што нам о томе сведочи Господ: „Заиста Сам пут, истина и живот”. Добивши бивствовање од Божанског Слова, човек сам овладава даром слова и слободе воље, онако како је: „И рече Бог: начинимо човека по образу (идеји, лику) Нашем и подобију (омојоми, сличности) Нашему”. (Пост. 1,26) Захваљујући свом унутрашњем *слову* човек сазнаје („освештава”) свет и вољним склоностима сазнавања може да да упозна свет, себе у њему и самим тим да упознаје Бога.

Властито схватање Бога од човека као прибрано схватање или саборност у разумевању које појављивање љубав према Њему, могуће је и јавља се као узрок свег акта стварања. Када се догодио духовни препород и образована Русија се „лицем окренула” руској философији, може се рећи да су као начела такве епохе словила убеђења заснована на становишту како је Бог по Свом лику уручио дар Богоистраживања. И отуда у борби са искушењима видљивог човек може да се ослони на у њему садржајно присутан дар иперватичности, који је оспособљеност и вучење према учествовању у бивствовању иза граница самог себе. Ми ваља да се сазнамо какви смо по захтевима уопште, какви смо у саборној алтерегоконеци, према тзв. „другом ја” или по „правом постојећем јаству” које логосно сачињава нашу духовну ипостаз, нашу изворну егзистенцију.

У лицу најсјајнијих представника XIX и почетка XX века, руска философија је имала религиозан смер и то не према потреби некаквог политичког захтева тзв. „хришћанске идеологије”, већ по снази органског сплета хришћанских идеја у самој основи руског менталитета и у недељивости од њега. У свом унутрашњем одређењу руска философија није била довршена пуко логичким

дефинисањем њених основних идеја и полазишта која би даље могла да се „патентирају”. Са становишта историјске стварности објективна оснивања су преовладива и наступају као спољашњи узроци, који губе однос са унутрашњом логиком њеног развоја. Стога у савремености, уз одсуствовање спољашњег задржавајућег фактора, за руску философију нема разлога да се пориче могућност устројавања философских разумевања у контексту религиозних (хришћанских) идеја, да се сматрају застарелим или пропалим. Напротив, наслеђе руских религиозних философа који се ослањају на Православну традицију, подигло је моћне заседе за превладавање оног неразрешивог у западним системима философских пропитивања човека.

Управо се зато препород философских истраживања у датом оквиру појављује као перспективистичан и у садашње време. Аверинцев је посао да: „Задатак синтезе остаје потпуно и сасвим тежак: разуман хришћани не може да се не уплаши од свеопште еклектичко-синкретичке неразабирљивости, која прети да докона и без тога разалаћен осећај духовног стила и укуса. Но стога решење тог задатка обећава неизмерно вођење битке са другим животним проблемима васељенског хришћанства. Хришћански Запад данас оштро потребује православно осећај за тајну, „страх Божији”, онтолошку дистанцу између Творца и твари, православу помоћ против ерозије осећаја греха; иначе ће они међу синовима и ћеркама Запада, који не устану да трагају за религијом достојном тог имена, све више да одлазе на страну нехришћанског Истока, - на пример, Ислама. Али ни за хришћански Исток није да прође без западног искуства више од два века вере пред лицем изазова набаченим Просветитељством, без свега што се показало „израђеним” западном рефлексијом над проблемима природног богословља и с њом повезаном богословијом права, без западног укуса за стрпљиво разликовање нијанси, без императива интелектуалне честитости; иначе ће интелектуално право демократске цивилизације увек да се разгрева поново и поново вазда као козија прегача против хришћанства, чије скривање на нивоу вере „малих сила” може да се покаже да је још нечему. Западно хришћанство нам тако често с правом напомиње: „Браћо! Не будите детињаста умно” (1. Кор. 14, 20). Ми опет имамо основа да

напоменемо нашој западној браћи: „Начело мудрости – страх је Господњи” (Пр. 1,7).”³

Давно су познате изреке да изван вере теологија нема смисла, те да права природа Божија може да се види само бистрином погледа или очима чистог срца. То, међутим, не треба да буде никакав морализујући пијетизам, него онтолошки став који је могуће логички артикулисати. Новоплатоничка теологија заснива се на тумачењу Платонових мишљења изграђених на песничкој или природној теологији, као и на ослонцу на Халдејска пророчанства и Египатску књигу мртвих. Плотин нема референције на своје коментаре, али се претпоставља да су многи преузети од Амонија Сакаса, чему иде у прилог тврдња да није подносио присуство својих колега на предавањима, а и у друштву уопште. У шестој Енеади његово божанство је оно које самопроизводи мисли, при чему за такву тврдњу може да се има само став да је Плотин сам меродаван да то каже, тј. да му је раван. Платон сам никада не би тврдио тако нешто. (То увиђа и Ендре фон Иванка у спису *Plato Christianus*) Порфирије има замерке сличне Келсовим и за њега важе Оригенови аргументи. Иначе он је сматрао да је појава Исуса Христа изузетна, да је велики човек и пророк, али није прихватио Свето Тројство и углавном се спис Ката Христианос и своди на оповргавање тог главног догмата веровања (то добро напомиње и Ендрју Смит у спису *Porphyri's place in the Neoplatonic tradition*). Његов ученик Јамвлих није се много уплитао у хришћанство и држао се углавном мистичке традиције египатске религије. Према хришћанском откривењу понашао се ноншалантно, преферишући пре комичног Аполонија из Тијане и својатајући Питагору за своје теологумене, могуће и због Порфиријевог уверења, јер је био његов ученик. Будући да је његов декласирани дегажман неопанганству чит, највећа му је заслуга везана за тумачење обичаја у очекивањима везаним за египатску религију, и мора му се признати снага у повезивању мистичких учења (која је он можда слушао и директно преко свештеника Амонија) са поимањем теургије, чији је значај увиђао још и рационалан и просвећен Хегелов ум. Делење теургије на вишу и нижу, тј. на ону усмерену према

³ С. С. Аверинцев Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе, *Источник: Нравственные ценности в эпоху перемен*. Москва, 1994.

принципима ума и ону ирационално мотивисану, покренуо је још Порфирије у спису *О пећини нимфи* где се може рећи да је ова прва потивисана загробним животом или оним који превазилазе коначност, док је друга мотивисана вољом за моћ и премоћавањем те моћи, што се именује магијом, чарањем /гоетеја/, гатањем /подвлашћивањем некога преко поседништва прекогниција: предсказања, визија/. Склоност астрономији (тј. дословно астрологији, звездочаташтву, науци о звездама) није то подразумевала и служила је углавном као помоћна наука која подржава рационалну теологију. Што се тиче Прокла, његово нехришћанство је било пре свега болна чињеница за њега самог јер је знао да су „тифонска дувања ветрова” ствар социјалног престижа и воља судбине, наиме нешто што је архајско паганство уклонило са историјске сцене, а он га се ипак држао као пијан плота да не би оштетио традицију. Прокло је успео да покаже не само то да је сфера светости од изузетног значаја за ум него и више од тога, да без поштовања такве сфере философска знања постају ограничена, а самим тим и незнатна. Онај који љуби мудрост, дужан је да зарад истине залази у порекло настанка ствари, и то не као непристрасан посматрач који снима ситуацију и хладно анализира снимљено. Хладним анализама увек се враћају анонимни интенционалители који теоријску анализу доводе у питање и оповргавају, као пренебрегнуте или запостављене чињенице.

Начелно гледано, свет је већ охлађен, тј. објективисан хилеморфним склопом у свакодневици у правила и норме које душу спутавају у усмеравањима, утезањима у функционалитет, којим постижу газдинство над економијом енергија у склопу преовлађујућих облика укрупњавања разних видова старешинстава. Зато је значење теургије начелно, када се све повукло у унутрашњост и згасла слобода заноса који је божански надањивао кроз природу, оваплућујући се у уметности, науци, философији, религији. Зато се у системима магијских операција и жречевских обреда не налази ништа онолико зачудно и велико, колико у унутрашњем умостигућем путу узлажења према првојединствености кроз љубав, истину и веру, те умствено тиховање или тајац у Богу. Именујући једно или именујући бога, рекли смо једно те исто, каже Прокло у коментару *Уз Платоновог Парменида* (631.10), да би касније утврдио: „Бог који одговара једном, није било који, већ бог напросто.” /Proklo, *Uz Platonovog Parmenida*, (643.1)/

То исто односи се и на ум и мишљење, чему припада изузетно развијена психо-феноменологија која врхуни у ентелехији „цвета ума” и саодносним хипостазама. Таутистичке квалификације тиме не остају у бледилу апстрактних поимања, већ попримају заострене видове претпоставки које почивају на свеукупности „идејне пуноће”. Широка разрада оваквог виђења морфологије „умног света живота” кроз његова испољавања у миту и веровањима са пратећим обредима, не остаје нешто спољашње теоријском задатку, будући да веза са душевношћу формализована у „онтологији слике” бива отворана на местима која склапају те обичајно наслеђене моменте, а они опет одређен степен егзистенције и ноетичке евиденције.

Евидентирање се може одвијати и преко властитог искуства - *de visu*, што би било „непосредно виђење” као моћ визуализације кроз увиде, или једноставније, визуализовано опремање представе за мишљење. Премда је сам појам *аутопсије* семантички протегнут од природног сведочења до натприродних визија, као један од кључних израза више теургије (у значењу разбокорености свих душевних и умних способности које ноетичким катарзама раскривају гранична подручја живота), ваља одмах приметити како је за његову употребу пресудна формализација искуствованог /не доживљеног, већ разумљеног/ кроз начелне оквире типологије свести или обликоване синестезије стварности. Аутопсија је тако превасходно ментална категорија синестезирања постојања, и вазда изазовно жарише превирања становишта, која у флотацијама и алерцијама поприма јасније обресе. Стога Прокло истиче: „Јер нисмо само ум, него и размишљање и слутња, и пажња и слободан избор, те унапред тим силама једно и много суштаство, деливо и неподељено ...Једно је оно ка коме заједнички хрле целокупне душевне снаге, а једино оне могу поуздано да нас доведу до оностраног свих бића, и саме су оно што создаје јединство свега у нама. Ма клико да смо се укоренили у суштаство тамошњег /оностраног/, и ма колико укоренили да бисмо проистекли /отуда произашли/, не треба да одступимо од узрока себе самих.”⁴ Видни

⁴ /Proklo, *Filosofija Haldejaca /Eclgae e Proclo de philosophia chaldaica..Albertus Iahnius, Halis Saxonum, 1891., s. 4-5/; vidi moj prevod - „Istočnik” br. 1, Beograd, 1992., s. 103/*

утиisci и убеђења који се синестетишу у разбирање истине, код Прокла су повезани са искуством индивидуационог прага дешифровања стварности: „Свако, дакле, по својој сопственој природи, неисказиво истрајно проналази знамење свега Очевог.”⁵

То је тло оних страна његовог моноплурализма које залази у мистагогију, и које на човеку сходан начин даје упутства за сналажење у скровитим видовима опстанка. Израз „Отац”, који он преузима из философије Халдејаца, а који је и Платон користио у дијалогу *Тимај* /„отац свемира”/; симболички је израз за првобитност и искон једног и свега. Свевишњи /свему онострано божанство/ измиче дискурзивном поимању и уопштавајућем излагању, а Прокло тврди: „И када би сад тражио начин како постоји божанско знање и божанска истина, коју богови имају о свему што постоји у било ком облику, онда ћеш да видиш како је она неизрецива и несхватљива за људско домишљање и знана је тек боговима самим. Што се мене тиче, чудим се да има платоничара који уму приписују сазнавање свих ствари, чак и оног што је атомизовано, против природе и, уопште зло, и који због тога установљавају постојање умних узрока за такве ствари. Утолико се више дивим онима који разликују својственост ума од божанског јединства и који уму приписују способност општих, првих и оних урока према природи, а боговима моћ да све уређују и стварају. Јер једно је заиста свуда, а општост није, па чак и материја и све што постоји учествује у једном, док на умним облицима и родовима не учествује све.”⁶

Ако овај Проклов исказ схватимо као позив на напуштање ума и потирање тежње за разумевањем, засигурно га нисмо добро схватили. *Интелектуална диференција* коју он овде истиче, односи се пре свега на максималистичке циљеве који би га самоиздвајали из свејединства и самоуспостављали у некој његовој посебности самосвесног знања и самодовољности. Утолико генерална слика ума трпи рестринговање или стављање у заграде безусловних захтева, који не очовечују човека у обиљу одређења, него га опет на други начин осиромашују кроз илузорне погледе. Бавећи

⁵ Proc., Theol.Pl., II, 8, p-105

⁶ ibid., I, 21

се оним што је баштињено од давнина (Платон, *Филеб*, 16c), ум не проистиче као стварност само из једног и мноштва, него и из сраслости граничног и неограниченог, у којој свака ствар бива идејно осветљена. За то је потребна слобода која ће превазићи и дискурзивне принципе и разумне структуре приписивања и улепшавања у једном надпринципијелном анархо-либералном замаху који ће мимоићи укалупљене форме и опкорачити максимализме. Као биће на размеђу светова које је изложено отворености бивствовања, човек ваља да поседује гибак и окретан ум, који га неће успављивати својом масивношћу или умртвљивати укалупљивањем. Спорним појмом теургије он назначавача оне могућности које би таквом захтеву удовољавале, а у *Платоничка теологија* /I 25, p-63/ чак каже: „Све се кроз то спашава (вера, истина, љубав) и повезује са прводејствујућим узроцима - неко путем помамљености еросом, неки путем божанске философије, а неки кроз теургијске силе, које су јаче од укупне људске разборитости и науке, те повезују добра помамљености и прочишћене силе кроз рад прочишћења, те напросто све делотворности унутарбожанске обухваћености.”

Мистагошки моменат који у себи садржи етос знања и снагу љубави што преображавају личност, очигледно је важан део његове философије религије. Она је сигурно опремљена потребном сумњом уз веру која је прати, као и критичким просуђивањем. Унутрашњем прволику људског духа којег Прокло именује и „цвет ума у нама” критичност прибавља могућности за изворнија разумевања, а то значи самосазнавање и сазнавање свега што јесте, како оно јесте. Оно *само бити* саздаје *узрок свега*, што даље производи суштаство као прво по реду, а тек као друго производи космос, сунце према светлосности, те остала поједина бића. Ликови су проузроковани демијургички, тако да на њиховим појавама остаје *лепота* (док су и сама тварна небеска тела дељива и пропадаљива). У мотрењу самих мислености, душа се уздиже до те првобитне везе са безусловним у космичком уму као да „мотри мисли творца целог космоса”. Да стварима није узрок у уму, пита се Прокло, шта би то драело делове свега без распадања и неуређености, и шта би било са мером и успостављеним редом међу стварима у бивању, да ејдоси не престројавају зла која настају? Посматрањем ејдоса душа увиђа драгоценост самих мера

или бивствених претпоставки, као поредак у ком је оно атомизовано и појединачно доспело на себи својствено место. За илустрацију он наводи сунце, месец, звезде, небо, као примере свеуређености у довршеној складности. Тај смисао није само могућ (аутоматизованим начином настајања - од семена човек, од загледаности у ватру пламени, од врућег ветра смокве), већ и целоуобличен и целоустројен по својој сврси која изнутра руководи добијањем облика. Тиме је сам смисао (разложност, идејност, појмљивост) учлањен у природу, тако да га она *има* преко наведених обликотворних снага. Ту се указује потреба за пробијањем енергетских склопова који држе одређене типологије свести укалупљеним, а та се снага стиче формирањем синоптичког гледишта или присуством у сагледавању. Од свестраности таквог сагледавања или снаге присутности у њему зависи и смисао виђеног, а тиме и идејни хоризонт као индекс запремине и могућности истинствовања. То остаје као налог онеме који жели да се упути у само мишљење или да философира, а обликотворне снаге такође више не могу да буду самоникли саморости који се само гоје и не полагају никаквог разлога онеме од чега тај дар примају и не узвраћају захвалност.

Начин како можемо да узвратимо захвалност стигао је са хришћанством, и без обзира на лоше стране које су практиковали људи склони пречицама, максимализмима, па и лошим решењима, у крилу Христове истинословеће Цркве, још увек је топло и благодатно. Велики богослови умели су да цене добре стране новоплатоничара, као и да их укоре за примитивизам предрасуда којима њихови списи почесто обилују, али никада тако да их покажу и одбаце као невјеже и злотворе. Следећи њих, следимо и повесни траг рекулперације изворне философије која нам се нуди на најбољи начин разумевања стварности, али овај пута са словом захвалности Ономе, који све ово пушта да буде обгрљавајући га својим енергијама и као Сведржитељ не само да држи на окупу све да се не распадне, већ и дарује боготворне дарове Духа. Нова стваралачка епоха и започаће са довољно добрим разумевањем од Кога ти боготворни дарови Духа долазе и припремиће ону ведрицу која нам је свима потребна за достојанствен живот који неће искључивати праву побожност, већ ће на њу гледати као главни део који то достојанство и сачињава.

Човек заиста може својим унутрашњим логосом да схвати („освешта“) свет и својом вољном настројеношћу у потреби за сазнавањем да га разумева преко себе, и да самим тиме упознаје и Бога на тај начин, да су сазнавање и егзистенција човека тесно узајамно повезани и узајамно условљени. Упознавање Бога условљава смисао постојања човека, те са узајамним вољним садејством која је својство таквог постојања, то упознавање има прилику да достигне сврху, у шта нас уверава и Хусерлово препоручивање људском телестичком смислу усавршавања ширењем умних хоризоната, као и августињанско завршавање *Картезијанских медитација* – *in interiore homini habitat veritas*. Хусерл не само да је понудио могућност одржавања на апсолутној трансценденталној позицији осветљавања чистих евиденција, већ је такође поставио човека и на пут који истовремено води иманентно у себе, као и ка свету. Тако је открио нове перспективе за умно сагледавајуће прихватање света и за његово опремање у свој властитој многостраности, или, да позајмимо Хусерлову терминологију, за установљавање човека у „свету живота“.

Такав однос према хусерловској философији допушта не само одолевање застрањивањима методолошког ниҳилизма хајдегеровске мисли, већ и размишљања на далеко изворнијим теоријским основама о савременом присуству човека у свету. Ако се откривање бивствовања стварно не поистовећује са откривањем суштине ствари, која одговара датостима прочишћеног чулног прихватања, тада падају основне тачке отпора хајдегеровском номатском систему. Из тога проистичу факти да не само да историја западне метафизике не може више да се предаје питању о историји бивствовања, већ и онтолошко питање остаје по страни од јединствене историје Запада. Овде наступају неки услови конституције сазнања и једино са њиме се одређује неко историјско становиште. А што се тиче савремене епохе, она тад може да се мисли као предстаљање човеку могућности разривања свих потенцијалних могућности, у свакој области људског сазнавања, које су биле уважаване у претходним епохама историје Запада. Заједно са наслеђеном вером наследили смо такође и конфесионалне омразе и предубеђења, заједно с грађанском религиозном културом и искључивошћу те културе. Али за оног ко у пустињи која се шири и низању дана у безваздушном простору и стању неуравнотеженос-

ти, насталих из тоталног релативизма, слободно бира Христа, једва да ће лично да буду занимљиви начињени стари рачуни, које једна хришћанска конфесија почитава другој. С прошлошћу не треба да буде прекидано. Супротно томе, с такве тачке гледања откривају се перспективе за које се Хусерл побринуо да покаже, позивајући се на Декарта и Платона: оспособљеност да се од датости од стране осећаји примања може да достигне тек до теоријског нивоа, кад се сачињавају саме основне структуре, које руководе историјом Запада и укоренењу га у Логосу.

Логос се одбранио онда када он сам допушта могућност да се говори о томе што се само у себи иманентно опрема, како чак и Августин без обзира на психологизацију светотројичности ипак каже: „Deus ineffabilis est; fatilius dicimus quid non est, quam quid est”. Позивање на математику се тада код Хусерла не појављује као истискивање Логоса, већ као ширење његове употребе, онда кад је сврха те употребе кретање и примање свих аспеката спољашњег света. Путем такве употребе ми се по њему показујемо као они који остају у контексту остваривања једне модалности бивствовања. То значи да у настанку историје Запада бивствовање није отсуствовало, него да није присуствовало сасвим потпуно, како би рекао Хајдегер, у својој пуној отворености. Оно само пројављује једну од својих модалности, а актуална целина тих модалности разрађује се тек касније у крилу философије свејединства и савремених теолошких саборних стремљења.

У контексту обнављања питања о бивствовању кроз ново теоријско осмишљавање, разлика Русије и источних земаља према Западу, јесте у многим и тамо где се налазе додирне тачке, које ваља појмити и према питању како да се установе. Говор о томе у чему је за њима могуће да се трудимо, заснива се и на остваривању разумевања историје бивствовања која неће бити искључиво припадност Европске Уније и Запада уопште. Један знак налазимо у указивању на то да се та два типа историчности корене у различитим видовима пројављивања и употребе идеје *логоса*, у савременом поимању рационалности. То подразумева разне типове схватања света, различите видове уграђивања елемената спољашње реалности, кроз разумевање и превазилажење противречности, како их је у својим разматрањима парадигматично раз-

вио Хегел. На његовом трагу (критиком апстрактних начела), као и на примеру чињенице првенства духовности, у последњим радовима великог руског философа В. Соловјова са посебном се снагом појавила тежња философа (која му ни у младости није била страна) ка бољем разграничавању различитих сфера духовног, културног и историјског живота, а та је граница очигледна отуд што његово убеђење није посезало за ни на који начин за његовим заснивањем онтологије свејединства.

Она код њега никада и није мишљена као безлична, тотална једнообразност, која постоји као нека петрификована предметност. На крају живота В. Соловјов је начелу разграничавања према свејединству, као већој реалности која изводи од Једног и своди ствари кроз разликовања до реалног у Светој Тројици, свејединство поимао као Богочовечност (сасвим попут Хегела у *Философији религије*). При томе је симптоматично да антихрист у „Три разговора” пародира заветну уобразиљу философа о обједињавању Цркве, и фактички се пита (додуше, без резултата) не толико о могућности иницијације њиховог обједињавања, колико о готово сасвим механичком мешању. Насупрот томе, превазилажење шопенхауеровског песимизма и фетишистичких склоности позитивизма не види свет ни као вољу и представу или некаквог новог идола или „култ личности”, већ као веру у добро у природном поретку ствари, или како Соловјов још каже - „у Провиђење, у Бога”. У *Оправданих добра* он је поставио задатак одговорности који прописује срећан разум или евдемонично благоразумевање, казујући: „Човек је драг Богу не као страдалничко оруђе Његове воље, - таквог је оруђа довољно у физичком свету, - него као добровољни савезник и саучесник његовог свесветског дела. То људско саучествовање непрекидно улази у саму сврху Божијег деловања у свету, јер ако би та сврха била мислива без човекове делатности, она би већ била достигнута од почетка, онако како у самом Богу не може да буде никаквог процеса усавршавања, него једна вечна и неизмењива пуноћа свих добара... Без сумње, сваки основан садржај живота, а тим више његово савршенство, човек добија од Бога; али да би био оспособљен да га добије, да би постао формом која прима божанске саджаје (а само се у томе и састоји људско савршенство), неопходно је да се човек стварним искуством одели и очисти од свега неприпадајућег томе савршеном

држању, што се за укупност свих људи и достиже у историјском процесу, кроз који се на тај начин остварује воља Божија у свету.”⁷

Независност (аутономија) природног начела у човеку, те томе одговарајућа слобода личности, били су за руске философе нарочито важне (исто као и за Достојевског), али је такође нужно и иступање против преувеличавања степена те независности. Аутономија се претвара у својевољност када се добро проглашава самодовољним, као спокојно једино на себи самом, не требајући било које више начело. Независност етике од метафизике је касније и Алексей Феодорович Лосев био склон да тумачи у феноменолошком кључу, такође као и непреузетост правилне етичке анализе. То је значило и слободу од метафизичке тачке гледања, коју у себи сама теорија укључује, па је подједнако важно да се покаже веза етике с теоријским знањем, са знањем философским у зависности од логике, и делимично од логике философије у Хегеловој спекулативној `дијалектичкој вези`, уколико се покаже још преостале снаге за разумевање прелаза у те мисаоне дубине.

Следујући у том смислу основним мислима Владимира Соловјова, руска философија је захтевала посебно разликовање теорије природности, правности и научног образовања, као својственог философско-педагошког система. Сваки од тих типова образовања и у свом теоријском заснивању, и у практичком остваривању овладавао је довољно високим степеном аутономије. Али од аутономије до изолације по познатом изразу, „дистанције великих размера”, будући да природно образовање (васпитање духа) по себи представља перманентан процес, оно се продужава на сваком степену образованости и ни на који начин није изоловано од научног образовања. Али ради васељенског зближавања таква ситуација нуди нову прилику, тако да је светскоисторијски процес истовремено историософски или могуће и као процес присвајања хришћанске културе виђен као приступ саборној цивилизованости. Заједно с наслеђеном религијом наследили смо и вековне конфесионалне кавге и предубеђења, али ради тога управо вреди труда и налажење оних заједничких и додирних момената, који ће ствар успети да извуку из тако незавидног положаја.

⁷ В. С. Соловьев, *Оправдание добра*. Соб. соч., т. 7, Санкт-Петербург (1894–1897), с. 187–188.

На основу осмишљавања духовног пута Достојевског и Соловјова руски су мислиоци тражили и налазили потврду могућности реалне синтезе природног и метафизичког (философског) искуства, а у делима Алексеја Феодоровича Лосева и посебну естетску дистанцију према критеријуму достигнутом кроз разлике и формирања апсолутне синтезе, која је толико потребна за решавање задатка васпитања и образовања човека, формирања људске личности. У исто време је сасвим очигледно да мислилац и у таквом случају остаје веран „критичкој философији” и засадама историје мишљења хегеловских подухвата у апсолутним димензијама, са пажљивим поступањем с методолошким апаратом исихастичких истраживања и улажења у „Самство Само”. Земаљска опширна институционална одбрана, коју систем хришћанског света, друштва, државе претпоставља да би се видљиво сужавало због вредности које испоставља наша вера, као да је неповратно изгубљена. Због предвидљиве будућности сви смо позвани да засновано поразмислимо над текстом Посланице Јеврејима (13, 14): „Овде немамо постојаног града, него изискујемо надолазећи”.

Представљени лик руске религиозне метафизике као у суштини још један покушај кантовског „ослобађања места за веру”, поново је заснован на вези са историјом бивствовања, а која одговара унутрашњим методолошким задацима једног од најзначајнијих праваца садашње светске философије. Томе ваља свакако придодати и реминисценцију на онај од Хусерла високо назначени ентелехични садржај, као доведеност до краја путање кретања ствари у свету, када се размишља о духовном лику Европе, са препоруком да се буде добар Европљанин као заступник оне духовности која у својој историјској димензији носи и саму природу као њено објашњење, што ни данас није за одбацивање јер понавља непоновљиво као веру у бесмртност ума и његово видљиво деловање у правцу бесконачних духовних задатака. Оријентисање према прафеномену јесте оријентисање према телесности као датој ту и овде (не тек емпиријски већ и априорно омогућено живом целином), у њихању према отвореној бесконачности из овог хоризонта ту и овде, којег је могуће пратити опажањима и рефлексијама. На тај начин истина је сасвим зависна од суштинских карактеристика појављујућег се бића, од себе показујућег вида бивствовања, тј. спада у онај велики корак који је начинио

Платон ради превазилажења вулгарности око трговања и конзумација интересима, с обзиром на питање истине. Допуштање простору да буде оно што јесте као дат, једнако као и констатација да време треба пустити да се удаљава од нас или да нам се приближава као до-пуштање времењења, усклађује нас са светом. Свет ипак тиме није једна субјективна укупност или обична умска идеја без објективног реалитета, како је прихватао и Кант, већ генеративно предметан феномен који бивствујуће доводи у појаву и допушта му временовање, са којим смо самим тим свакако и ми условљени, како у својствима опажања оптичких и фотосоматских увида, тако и при конституцији појмова која иду иза и преко природе. Сама интенционалност која сачињава темељну структуру људског духа указује на незатвореност монаде, несаможивост појединца или несолипсистичко јаство. Човек налази свој интерес у интересовању за бића, па су и оно што се сазнаје и онај који сазнаје заинтересовани за сазнање кроз само бивствовање које сачињава њихову првобитну економску, педагошку и сотериолошку везу. Тако је могуће избављање из својствене партикуларне и у себи затварајуће се егзистенције, а начин како је то могуће носи форму знања. То додуше није пуна димензија конкретизације апсолутног духа, не држи принцип идентитета у саморазвијеној спекулативној егземпларности, али није ни против ње. Уосталом, и Хегел је био веома разуман човек, и када је приметио да недовољна умност саме стварности и не чини довољан услов за пуно остваривање државотворне идеје конкретизације пуне слободе Бога и човека, просто је прихватио компромисно решење са идејом да је за апсолутну личност добро и да се слобода конкретизује у будућности кроз енергичност спекулација, ако је већ сама стварност таква да уме да игнорише захтеве за пуноћом. Његово искуство је добро нађена мера суочавања са осредњошћу.

Будући да је слобода појаве исконски саборна у супростављањима, те да носи непорециво својство самог њеног пројављивања Божијом вољом омогућеног-испољеног светла и тла, света, права слобода за човека јесте ослобођеност за живот који уважава Божије заповести. Та се слобода указује и на хоризонту повесно философског мишљења као увиђање које отвара и достиже „теоријски интерес” побуђености на разазнавање пред тајном оног највише бивствујућег, с обзиром на које се бивствовање свег бив-

ствујућег тек и одређује у своме рангу. Тиме се она енергетски смешта у својствене границе, аподиктично поимајући оно коначно с обзиром на безусловно, васкрсавајући у световању света све што јесте, те омогућујући на тај начин повратак свих ствари путем значења њихове светлосне знајносне суштине у Бога: „Јер он треба да царује док не положи све непријатеље под ноге своје. Посљедњи непријатељ укинуће се – смрт. Јер све покори под ноге његове. А када каже да му је све покорено, очигледно, осим Онога који му покори све. А кад му се све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог *све у свему*” (1. Кор. 15, 25–28) Стваралачка природа и створена природа у свем су будућем животу (Еф. 1, 21) нешто што почетну удаљеност човека од Бога премошћава у животну заједницу, *συνουσία* или *consubstantialitas*, која указује на стање у коме природа јесте или стање бивствовања (јер Христос је живот, пут и истина, *φῶς τοῦ κόσμου*, па је придржавање Богочовечности услов или нешто попут великог трагања за јеванђеоским знањем, један вид философије васкрсења). Енергија осветљености (*Φῶς*, Јов. 1,5), као знање које превазилази самоодносну рефлексiju или огољену рационалност као постоље техно-политичке моћи, а достижући иконску феноменолошку меру, која свему одмерава оно што је мерено присуством Сведржитеља (*Παντοκράτωρ*, Откр. 1, 8), као присуством оног спасоносног Непознатог (*Σωτήρ*, Лк. 1, 47; 1. Тим. 2, 3; 4, 10), као исихастичком претпоставком седиментације смиреног умствовања у знању срца (*Καρδιогνώστης*, Дап. 1, 24; 15, 8), и ослонца на заснивање снаге привлачности спасоносног временовања, које би евентуално могло да крене према нама, та енергија осветљености од Бога који обитава у неприступачном светлу (*Φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*, 1. Тим. 6, 16), те држимо да је то оно, парафразирајући Хераклита, што природа сама у себи негује и љуби.

Природност природе тако баштини овај незамењљиви сотериолошки подстрек кроз *φύσις κρῦπθῆσθαι φυλεῖ*, усуђујући се на пререклексивно искорачивање у неомеђене димензије хагиолошке хипостазе великог, свевишњег духа (*Μέγας*, Тим. 2, 13), „*Υψίστος* (Лк. 1, 32), сабирањем и праћењем његових енергематика као знакова присуства, тако да сама поседује себи својствен

несводив *логос* или сабрано окриље мишљења у саборности где се показује и истовремено и закрива. Спасоносни историјат појма истине у основи је завештање (*Нови Завет*), по коме је бивствовање оно што је владајуће присносусшто као онтолошки компаратив веће присутности ($\Omega\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\iota}\omicron\varsigma$), разабрања, уздизања и васпостављања свих ствари, повратка свега што јесте и бива у Бога: „Којега треба да прими небо до времена **васпостављања свега** о чему је Бог говорио устима свију светих пророка својих од вајкада” (Дап. 3, 21). Крајња сврха наших надања, или ако се и тако хоће „разлог нашег веровања” (Григорије Палама), и као намерна и као ненамерна телеологија, тада може да се исказе и слободно ($\text{T}\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$, Мт. 5, 48), омогућавајући сашуствавање које баш зато више неће морати да се избегава или прикрива било чиме другим.

PERSPECTIVES OF THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN IDEA IN A SPIRITUAL EXPERIENCE OF THE CONTEMPORARY EUROPEAN PHILOSOPHICAL CULTURE

Summary: Author considers the appear of a Christianity as a religion instituted threw philogenetic reconstruction of historical problematic, connected with a relationship of philosophy and theology, at the first place in a contemporalysating of a horizon of appearing that ideas in the slavic world and his spreading on a ground of today East and Southeast Europe. Idea of thre role of a Logos in a world history is that, who show her full dimension to the selected Apostles on a Mounth Thabor, and who are as a witnesses of a enlightened effluence of uncreated Gods energyes are also a `reason of our hopes`, in a perspective of a spiritual maturing of a man promoted latest the orthodox dwelling of hesychiasmus, not just as a monach property who is jaelously secured behind the monastyre walls, sed as a highest property of a human knowledges, and a logoso-logic reaches as universal ontologic and christocentric realm.

Key words: Philosophy and theology, Wordhistoric idea of Logos, Logos of logic in being, Christocentism, Uncreated illuminated Gods energyes.