

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ*
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 340.12:321.7
Монографска студија
Примљен: 24.07.2012
Одобрен: 12.09.2012

ЛЕГАЛИТЕТ САБОРНОГ ДОНОШЕЊА ОДЛУКА И ДЕМОКРАТСКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Сажетак: Цивилно друштво настаје као један од видова схватања остваривања хришћанске идеје у историји, као израз оспособљености да се суви-сло исказује смисао слободе и права појединаца и заједница. Сабрано казивање претпоставља повезаност са компетенцијом расправљања ствари које се тичу како самог човека, тако и општих послова заједница и њихових односа. Легалитет тако бива омогућен резултатом легитимно суочаваних претпоставки, као садржавалац разума и средиште повезивања посебних и општег интереса. Он је на тај начин као многостуко исказиви логос /разлог, основ, смисао/, сложено повезан са питањима здруженог карактера народа и држава, обичајних правила и закона. Испуњавање претпоставки изградње цивилног друштва као раслоје-ног политичког дискурса бивствовања, заједно са смислом изградње светско-историјске државности, задобија се са степеном оваплоћености хришћанске културе у њеним реалним моментима, превазилазећи романтичка занашења и застрањивања. Њена реализација се збива онда, када се она не тиче само посебности интереса друштвене раслојености, него допева и до општих полисно-друштвених претпоставки као људских засада и права појединца. Упорним грађењем културе `човека у човеку` (Платон) у историјском посредовању `хришћанском идејом` (Хегел), на тај начин би се стицале оне снаге духа који-ма се превладавају противречности и заједница напредује, налазећи у посебно-сти општеном елементу свој задатак изградње и испуњења (Иљин). То у пуној мери одговара пуноћи уживања слободе као допирању до слободе која се помишља заједно са нужношћу и која је у стању да отклања произвољности. Установе владавине народа које ту реалност прихватају и успевају да надићу хоризонте тежњи ка `сувереним диктатурама`, сабирући се у структурама вла-давине права, омогућиће и сам раст и углед демократије у савремености.

* aleksandarpet1@gmail.com

Кључне речи: Хришћанска идеја и цивилно друштво, Легалитет и државност, Светско-сторијска димензија друштва, Демократија и `човек у човеку`, Демократија и слобода

Општа европска историја данас почива на античкој демократији и хришћанској идеји, чији смо и ми део. Европско друштво као целина претпоставља идејне садржаје који га сачињавају на мање или више очигледан начин, а ти садржаји су не само историјски условљени, него догађањем историје и омогућени. Један од кључних појмова важан за епоху модерне је и појам саборности или католичности, карактеристичан у изворном, као и у секуларизованом виду, какао за запад, тако и за исток Европе. У том смислу је карактеристична употреба појма „саборности” /*καθολικόν*/, који пре означава деобе и разлике, неголи што говори о јединству које му по назначењу стоји у основу. С обзиром на политички установљен поредак, употребио га је руски мислилац Иван Киријевски, супростављајући га рационализујућим западноевропским формама уређивања друштвене стварности. Словенофили који су мислили на том трагу, као Хомјаков или Аксаков, развијали су органски смисао заједница формираних на основу руског духа и словенске узајамности, али се њихова мисао окретала текућим догађајима и није успевала да се вине до оне општости, која би могла да легитимише жељени принцип. То супростављање видовима `механичких државности` ипак је партикуларно.

Одјек таквог партикуларизма задржан је и у каснијим теоријама, значећи изазовност другачијег осмишљавања појма политичког и државног устројства друштва од уобичајеног. Међутим, било је на тој страни и старомодних амбиција које су промовисале `ново средњовековље`, приписујући царистичку формулу сталешких стратификација и с њима петрификовану симфонију Цркве и Државе, наслеђену из византијског царства, али без претпоставки које су и омогућавале њено важење у дугом трајању. Истовремено су ту у складу са недовршеним формулацијама и алкавим образовањем, пренебрегавани детаљи, попут оних да је од владавине Петра Великог над Светим Синодом управљао Оберпрокурор, који је представљао земаљску власт (тзв. цезаропапизам), што је и продуковало већину невоља које је Достојевски добро описивао у `Браћи Карамазовима` и `Злим дусима`. Ту су и намерно опкорачиване све оне вишестолетње репресивне форме тлачења огромне масе људи, што све спада у посебну заслугу филистарског увијања у фолије духа

површности Николаја Берђајева.¹ У његовом обрушавању на расправу

¹ Његови психолошки габарити терали су га у романтична замишљања визија на основу непрочишћеног, обичајног духа православља, коме лошија страна није спонтаност, него управо наивност и необавештеност, а умногоме и несмотреност према свим основним појмовима који чине општост и обезбеђују важење неког становишта. Он је допустио да дрска острашћена реторика извређа на пасија кола Ивана Ильина, износећи сав тугаливи дух ништительства, који се залаже за хришћанство, безобзирно поништавајући његове најбоље засаде. Тако он тврди: „Антихристианство И. Ильина прежда всего в том, что он верит исключительно в отвлеченное добро и отвлеченный дух. Никакого отвлеченного добра христианство не знает и никогда ему человека не подчиняет. В основании христианской религии стоит существо, а не добро.” Ово је тугалив оксиморон, али наставља и даље: „Он исповедует законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ее хочет истязать людей. Отрицание человека, нелюбовь к человеку есть его великий грех, измена христианству, религии Богочеловечества. Он не обнаруживает понимания благодати в христианстве, он весь в законе. Он не понимает различия между злом и грехом, не знает, что зло есть последствие греха.” Овај памфлеташки назовисукоб врхуни у тривијалности тврди: „Совершенно нехристианскими и антихристианскими являются взгляды И. Ильина на государство, на человека и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философией идеалистического монизма.... Для него «мир сей», природный мир есть только арена осуществления абсолютного духа. Таков дух Фихте, дух Гегеля. Отсюда вытекает и в корне не христианский взгляд на государство... Взгляд И. Ильина, как и взгляд Гегеля, на государство есть языческая реакция, возврат к языческой абсолютизации и языческому обоготворению государства. Одним из величайших деланий, совершенных христианством в истории, было ограничение абсолютности государства, преодоление империалистической метафизики, противопоставление бесконечной природы человеческого духа абсолютным притязаниям земного государства, земного царства... Религиозно-метафизические корни всех заблуждений И. Ильина скрыты в его монизме, или, если перевести на язык ересей первых веков христианства, в его монофизитстве и монофелитстве. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляют в своей философии модернизированную форму монофизитской ереси...» `Једна воља` би било уопштено прихватљиво, а `једна природа` није само оксиморон /Хегелов спис «О разлици Фихтеове и Шелингове философије» је више него јасан, с тиме да Халкидонска формула `Једна суштина у Три Лица` бива уважавана од све тројице философа/, него је и сведочанство о комплексном недоумљењу, о Берђајевљевој недоказаности и неупућености у ове философије. Он, међутим, наставља као у трансу – «Все построение И. Ильина есть монофизитское отрицание *человека*. Нет ни единого звука у И. Ильина, который обнаруживал бы, что ему ведома тайна Богочеловечества и что из нее выводит он свою мораль, свои жизненные оценки. Пафос И. Ильина есть пафос отвлеченного добра, отвлеченной идеи, отвлеченного духа, в которых окончательно исчезает конкретная человеческая душа, живое человеческое лицо. Но христианство не есть идеализм, христианство есть реализм...» Порицање човека, апстрактност, нереалност – учитавања са тешком мрзијом ка `конкретном човеку` која се огрћу у овчији плашт богочовечности, уједајући вучијим устима. За Хегела реалност и идеја сачињавају појам, а то значи конкретно схватање историје догађања и бивствовања, од које је Берђајев избегао у самоскривљено прогонство неких квазигенијалних уживљавања. Романтичност са полуоразованошћу продукује све комплетнију дебилизацију поимања: «И. Ильин — не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец

Ивана Иљина „О супростављању злу силом”, тешко да се у мање мисаоном и краћем осврту на нечије дело, нашло толико погрдних речи на рачун Хегела и немачког идеализма, као и реформатског покрета и њихових схватања уопште. Несхватљиво потцењивање Фихтеовог и Хегеловог приступа антрополошким реалијама које озбиљно схватају тамну страну људског бића, потцењивање изградње философије државног права, као политичке теологије коју је артикулисао монархомахизам, углавном поникао на крвавом обрачуну католичанства и реформатора (Алтузиус), има код њега за последицу да остаје поприлично наиван у погледу разматрања друштвених кретања у самој Русији. Не баш лишен острашћености, која је уз то упакована и са евидентном необразованошћу, проговорио је овде са видним неразумевањем практичне философије развијане од Канта до Хегела, заједно са злогласном реториком препознатљивих предрасуда, као жестоких заптова проистеклих из примитивног нивоа читања и интерпретације Светог Писма.

На основу Берђајевљевих осуда, неупућеном читаоцу би могло да се учини, како критиковани философи и нису никада прочитали ништа сувисло из Светог писма. Оно што се у комунистичкој епохи цинично именовало, па и жигосало као „догматизам”, управо је подразумевало и аргументе у таквој врсти недораслости културе мишљења, а такође и културе понашања. Свакако да хришћанству, као откривеној и отвореној према свету религији, далеко више пристаје окретније и продубљеније тумачење „догми” (вероучења), које га приближава јаснијем саморазумевању. Успостављања основних учења које подразумева хришћанска идеја, и треба да се нађу на оном светско-историјском нивоу ком њена

Фихте духовно непереводим на рускиј језик. И. Ильин — националист в нормативном смысле, но он не национален в онтологическом смысле слова. Национализм его вполне интернационалистический.» Као да се хришћанска идеја не обраћа човечности у човеку, него његовој бради или форми лобање, одакле следи јевтина надмоћ распричаности о томе шта му се све не свиђа, делујући као инквизитор у прогону вештица или надобудни комесар склоности `црвеног термидора`: «Книга И. Иљина свидетельствует о том, что он принадлежит отмирающей эпохе «новой истории» с ее политизмом, с ее культом государства, с ее национализмом, с ее отвлеченной философией и отвлеченной моралью, с ее оторванностью от живого Бога. Он не имеет будущего, он живет в абстрактной, внежизненной мысли и абстрактном, внежизненном морализме.» Руси би рекли `просто пошлое`, дакле крајње примитивно и злонамерно, банално и бизарно. Ићи даље према тим аналогијама у попуштању примитивизму, може да буде само узмицање из очајања. Утолико је Иљин, не одговарајући на овакав примитивлук, држао да збрињавања рањивости егзистенцијалних тачака и обнављања уских грла протока енергија, одразумевају да треба да нађу своју проходност пре свега тематизацијама појмова логоса, природе и духа, као што је то аутентичном мисаоном снагом у „Енциклопедији философских наука” чинио и успешно и показао сам Хегел.

тумачења и разумевања пружају неподељено достојанство, а који је кра-
сио њене саборе и обједињене закључке које су ти сабори промовисали,
не заостајући ни испод нивоа философске мисли, а нити не кривећи
смисао Господњих светописамских порука човечанству.

Ако се користи појам „саборност” као „скупштина” у смислу црк-
веног окупљања у вери, љубави и слободи са доношењем одлука које су
опште-обавезујуће, а не као идеализација патријархалних сеоских зад-
руга и сталешког социјалног уређивања, онда он носи све претпоставке
општих и заједничких виђења интереса и циљева човека и заједнице као
високи сабор или савет, па је оно суштинско што се на њему догађа -
узајамност разумевања и поимање оног што се ту збори или казује, а то
су начела смисла уређивања друштва и заједнице обитавајућих, ношена
идејама обожења које гарантују слободу и једнакост пред Господом.
Иначе, одлуке високог збора, сабора или савета, не би могле да се тичу
људске воље и не би имале у себи правну силу са којом се задржава
пажња на предмету, подразумевајући суверенитет важења законоправи-
ла. Ваља подсетити на то да је још и паганин Плотин пред силином ове
идеје морао да призна, како `промисао Божија није таква, да смо ми у
односу на њу ништа`. Само негативистички духови овде виде то као
извод из корпуса паганских тежњи. Тога је Хегелова философија била
свесна, и њена историјска саморефлексија је и ишла углавном путем
одлука великих васељенских сабора и савета, пратећи суштину облико-
ваних поимања логосологичког пружања смисла свега што јесте и бива.
Спекулативна логика износила је као резултат човека као биће, које у
докучивању идеје прелази на научно становиште посредовања, са апсо-
лутном личношћу идентификованој у поимању. Природа се отуд пока-
зивала као другобивствовање у својим скаларним потенцијама и у крај-
њој потенцији организованости као најближа властитости божанске
сврхе, а сам дух као суштина Једног и свега, панепистематичког теизма
који у Откривеној религији или хришћанској идеји налази своје потпуно
довршење трагања, као и егзистенцијално уточиште. Добро проучивши
ове Хегелове увиде, Иван Иљин је поставио тезу да се Господ Христос
није појавио у свету, и оваплотивши се у њему донео мир, ради тога да
нас учи његовом порицању и презирању Божије творевине,² него да нам

² «Ако ли се надамо ономе што не видимо, чекамо са стрпљењем. А такође нам и Дух
помаже у нашим немоћима: јер не знамо шта да се молимо као што треба, него се сам
Дух моли за нас уздисајима неизрецивим. А Онај што испитује срца, зна шта је мисао
(мисаоно стање, став /φρόνημα/) Духа, да /буде/ по додиру Бога преко светих. А знамо да
онима који љубе Бога све сапомаже /συναρᾳεῖ/ на добро, њима који су позвани по намје-
ри /κατὰ πρόθεσιν οὐσιν – по суштим помагалима, претпоставкама/. Јер које унапријед

покаже пут достојног прихватања, и научи нас да стваралачки носимо бремене властите телесности у `крви и месу` са људском разједињеном душевношћу (индивидуалитетом), да би нас научио да на земљи живимо под зракама Царства Божијег.

Када је као Богочовек проводио своје земаљске дане у свету, Господ је казивао: „*Док сам у свијету, свијетлост сам свијету*” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 9, 5/ учећи најдраже му ученике, апостоле Петра, Јакова и Јована, остале најближе следбенике и на крају народ који је затицао. Не искупљујући само њих, он је пострадао искупљујући грехе васцелом човечанству, казујући - „Кад подигнете Сина Човјечијега, онда ћете *дознати* да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним; него како *ме научи* Отац мој онако говорим. И Онај који ме посла са мношћу је.” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 8, 28-29/ Иљин је скренуо пажњу и на то да је Хегел, такође, изузетном снагом осветлио и моменат да је рађајући се из смрти, коју је поразио васкрсењем, Господ свет коначно учинио ограниченим (онтологију, гносеологију, логику, законе, право, мишљење, врлине, разум и ум), остављајући тиме мисаоном људству у задатак да преосмишља изнова све што значи образовање и образованост, мудрост и поштење, правичност и друштвеност. Својим земаљским животом Он га је вратио благодатном сјају, налажући духовно усавршавање или изградњу хришћанске културе. Услед тога Хегелова „Енциклопедија философских наука” као доследно усвојена хришћанска идеја почива на тој темељној противречности, која повлачи демаркациону линију разумевања начина на који је Господ „мудрост света претворио у лудост”, разграничавајући се управо у линији те противречности са приземношћу.

Чисто бивствовање и чисто ништа у значењу једног и истог, као да евоцирају Мојсијево сазнање открића тајне Божијег имена када он одговара да „Јесте Онај Који јесте”. Онај Који Јесте свако *јесте* или бивствовање сачињава суштински, тако да тек и може да се буде са тим дубински обгрљеним смислом бивствовања (Св. Гр. Палама, Тријада 3.), без обзира на то што код извесних савремених философа остаје могући приговор „онтолошке диференције”, по коме би оно словило за `неаутентично`. Хегел би то сматрао недоследношћу до граница, па самим тим и за нешто нереално и недовољно за разграничавање ствари. Ту радије захтевао превазилажења `метафизике субјективности` кроз предметан

позна, унапријед и одреди, да буду саобразни лику Сина његова, да он буде прворођени међу многим браћом. А које унапријед одреди, оне и призва; а које призва оне и оправда; а које оправда оне и прослави. (Св. Ап. Павле, Посланица Римљанима, 8, 25-30)

однос субјект-објект релације у трансценденталној аперцепцији или неусловљену објективност субјект-објект идентитета у самосвести.³ Услед тога је и захтевао научну непристрасност методолошки разрађеног рада појма као оног што се пружа у поимању које та ограничења превазилази. Тим пре што овремењавање бивствовања може да се узме озбиљно само из аспекта вечности из које Мојсију Господ и казује да јесте Онај који јесте - Сушти. У том смислу испстаз Духа који бива послан након прослављања Господа и његовог вазнесења здесна Оцу постаје историјска обавеза мишљења, те је оглушивање о њу напросто рефлексивно раставило властити смисао у чудне димензије разноврсних `позитивно-научних` енциклопедијских симулакрума, тежећи да највише тачке хришћанске идеје обесмисли и учини неважним.

Сведоци смо да историјска догађања показују како формирана самоодносна рефлексивност која би да захвати ствари у корену наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно, а у хетерогено изведеним следбеничким разрадама и сасвим противречно. Она се заправо темељи на том вољењу воље и њеном извољевању на наличју појма, путем подсвесних тежњи за егоистичким грабљењем моћи и стицањем индивидуалног материјалног богатства који пружа живот у благостању, без обзира на економско ропство које глобализам капитал-односа подразумева у свом интернационалном ширењу кроз интерконтиненталне корпорације као `мултилевал центри` концентрације моћи у рукама малог броја газди са армијом послушника што удобно живе, жртвујући људске ресурсе као масовни материјал за масмедјску и гејмплеинг рекламну обраду са маском поштења и успешности. Жртва тих мултимедијских кампања је самоскривљена незрелост учесника у њима, која глобализује неспремне на ту грубост вештином

³ Границе на којима се обитава саме ваља разграничити, како је на то упозорио и Хегел: «Али да је овај положај објекта само случајан, јасно се види из случајности субјект-објекта по томе што је постављен као самосвијест; јер овај субјект-објект је и сам нешто условљено... сходно томе субјект је субјективни субјект-објект, - објект је објективни субјект-објект... али ум их синтетизује у антиномији, тиме их уништавајући. Ако је идеална противстављеност дјело рефлексивности, која потпуно апстрахује од апсолутног идентитета, то је реална противстављеност, на супрот томе, дјело ума, који противстављене факторе поставља не само у форми спознавања него и у форми битка /бивствовања/, а идентитет и неидентитет као идентичне... само у реалној противстављености /је/ принцип идентитета реалан принцип; ако је противстављеност идеална и апсолутна, онда идентитет остаје само формалан принцип, он је постављен само у једну од противстављених форми и не може себе довести до важења као субјект-објект.» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801 – Jaener Schriften 1801-1807., Werke 2. /у Г.В.Ф.Хегел, *Јенски списи*, Сарајево, 1983., прев. А. Буха, стр72-74/

‘софистицираног лихварства’, претварајући их у економске зависнике од олако обећаних остваривања снова кроз фискалне кредите чије их безкапацитетно отплаћивање претвара у прави супстрат беде човечанства. Ово ‘новозапаћено зеленаштво’ уме да буде и грубље од ‘contra usuarіi’ св. Григорија Ниског, када се он обраћа зеленашима: „Попут оног си, који томе што гори, што је опален жаром, који носи најсилнију жеђ и силовито тражи да пије, из човекољубља дајеш вино. Премда би то на кратко донело задовољство ономе који узме чашу, али када би прошло мало времена, болесном би то причинило велики и на десетоструко јачи жар; па тако и онај који оробљава сиромашног новцем, какву му доноси то добит не укидајући невољу, него појачава несрећу.”⁴

Проблем воље за умном вољом је унутрашња невоља која је прати, тако да остаје рањива према њеним условљавајућим кретањима, тј. везивањима за идеје које се употребљавају за спровођење приземних и ограничених интереса, јер не подразумевају оне духовне метаморфозе које кроз преумљивање упућују на сарадњу или садејство са Божијим нествореним енергијама. И према православном учењу, уздизања у духовни етар тако подразумевају пут ка Богу и освећивање (озаривање) човека.⁵ То не значи да у творевини или оном створеном не делују нес-

⁴ Григорије из Нисе, *Против зеленаша*, ‘КУЛТУРА ПОЛИСА’ бр. 12-14, година VII, 2010, стр. 552.

⁵ Код родоначелника православног исихазма, св. Григорија Паламе, то је могуће због тога што васцела твар настоји да се приближи Господу, па тим путем Његова енергија саопштена човеку постаје и својство самог човека: «Говорити о Богу и сусрести се са Богом није једно и исто. За прво је потребно знање и реч, при чему се такође излаже појмљено искуство, уколико нећемо једино да негујемо знање, већ и да се њиме служимо и да га предајемо; затим је неопходна разноврсна грађа за расуђивање, основе за доказивања и упоређивања према примерима светских ствари, па све то или већи део тога можемо постепено да прикупимо трудећи се и слушајући, а све је то приступачно људима који се сналазе у свету, те на крају постају и мудраци тог века, премда нечисти животом и душом. Насупрот томе, сусрести се у себи с Богом, прилепити се за Њега у чистоћи и слити се с његовим несливеним светлом, колико је то приступачно људској природи, немогуће је, ако и поред очишћења кроз врлину останемо споља; те је тачније да ваља да у самима себи заједно са осећајем оставимо све чувствено, надневши се над помислима, расуђивањима и логичким знањем, сасвим се предајући у молитви нетварним духовним деловањима (енергијама), добивши незнање, које је узвишеније од знања и у њему се напунивши пресветлим сијањем Духа, тако што ћемо невидљиво да видимо као награду вечног света. Разумеш ли колико је од тога ниже све што се односи на многошумећу логичку философију, чије је начело чулно достигнуће, а последња сврха у свим разновидностима знање, које није добијено у чистоћи и које не очишћава од страсти? Начело духовног посматрања је добро, заслужено чистим животом, те сазнање суштог, истинитог и заиста тачно за оне који га имају, зато што није добивено учењем, већ

творене Божије енергије, те да је стваралачко начело исцрпљено са првобитним чином стварања тако да их више нема. Њих нема само у том смислу да се чин стварања не понавља сваки дан, с обзиром на то што се првобитно догодило, као што не значи да то не може опет да се догоди уколико Свевишњи тако не одлучи према Својој, нама недокучивој одлуци и још мање схватљивој замисли.⁶ Црква има католичански карактер, у смислу васељенскости (универзалности, саборности), будући да објављује Јеванђеље Христово „до краја земље” (Дел. Ап. 1,8), позване да обухвати сва места и сва времена, све културе и народе на земљи. Универзалност је, дакле, феномен католичности Цркве, тј. њене саборности и универзалности која чува континуитет са апостолским пореком. Она је католична и у смислу освећења у историји Царства Божијег, заједнице која искуствено или опитно најављује есхатолошку заједницу: „А Господ сваки дан додаваше Цркви оне који се спасаваху” (Дела 2,47; уп. Дела 6,7). То указује на ширење Царства Божијег као на основни позив Цркве. Тај основни позив заснива се на сили сваког члана Цркве који одржава свестрано саборне, заједничке, опште јеванђељске врлине, које Господ претвара у општу, саборну, богочовечанску енергију. Помоћу подвига вере, љубави, молитве, поста, покајања и осталих светих врлина стиче се благослов за рашћење у богочовечанском телу Христовом, а благодат васељенске саборности, свецелосности у просторној и временској неограничености подразумева да су људска бића свецелосна, бесмртна, вечна: «нема Грка ни Јеврејина, обрезања ни необрезања, дивљака ни Скита, роба ни слободњака, него све и у свему Христос».

чистоћом срца, те оспособљено да разликује шта је у самој ствари лепо и корисно, те шта такво није; а његова последња сврха, залог будућег века, јесте незнање које је више од знања, те знање које је више од поимања, скривено деоништво у скровитом, тајном и неизреченом посматрању као искуству вечног светла.» Св. Григорије Палама, *Слово у одбрану свеиштенних исихаста*, 1,3,42

⁶ Један од меродавних савремених православних богослова, Георгије Флоровски каже: „Католичност није квантитативна или географска концепција. Она не зависи ни у ком случају од универзалног ширења хришћанства. Универзалност Цркве јесте последица или пројава, а не узрок или основ њене католичности. Универзално ширење или универзалност Цркве само је видљиви знак који није апсолутно нужан. Концепција о католичности не може се мерити њеним универзалним ширењем; универзалност је не исказује тачно.” Не треба сметнути са ума да је Православна црква током своје историје пребродила тешке часове који јој нису допустили да шири своје географске границе, него се усредредила на унутарњу католичност (саборност). Оваква концепција католичности исказује извесну историјску ситуацију, која подразумева продубљивања и усавршавања. Уз све то, католичност није апстрактан појам, а еклисиологија која не схвата значај васељености (универзалности), изолује и саму Цркву од историје, света и културе, потпуно манифестованим на дан Педесетнице.

Савршена стварност саборности јесу Света Тројица као тројство у јединству и јеванђељско Једно у Тројем, па праве, светотројичне православне католичанствености или богочовечанске саборности и нема без богочовечанског јединства у светлости и светости.

Својом телесношћу ми смо на околну природу осуђени /са тзв. источним или прародитељским грехом/ и у нама она пламти као нека врста утуљеног огњишта, вазда нас сећајући на порекло и стање у којем се затичемо, камо год да се у представама денемо или у замислима понесемо. У том смислу грађанско осећање слободе прати и малограђански менталитет који хипокритски субструктурише појам слободе обичајним схематизацијама у каноне, споља примајући и механички спровodeћи примене усвојених норматива. Следећи нерв разматрања ствари обичајног духа, сасвим супротно тврдњама Николаја Берђајева, ваља истаћи да је Хегел започео и један вид одбране државе против напада партикуларизама интереса, јер је за разлику од емпиристичких функционалиста и просветитељских аналитичара учесталих социјететних порива владајућих у свести човечанства, био теоретичар који је са више реализма одмеравао односе снага у мењањима друштвених норми и интересних правила. Савест тако држи спекулације у границама које зауздавају егопатичку фантастику, пружајући реалан начин додиривања бивствовања и времена. Код њега, међутим, прекретничка снага духа као његов контрапозитивитет, огледа се у томе што се „шепурење” у природном току временовања, на хоризонту историје догађања показује као знак отпора духа, који има своје наизглед чудне легитимне мисаоне претпоставке, дочим се може томе насупрот рећи и да се такав дух тек са реалним појавама тираније показује као ванвременски, као духовна одбрана од неконтролисаних ирационалних сила видљивих у нападању и суперактивном надређивању, такорећи она која одвраћа егзистенцију од њене брутализације.⁷

⁷ Превођење рата како `стање сатирања` у мир као у `стање без насиља`, подразумева да `агресор` /онај који удара, прогонитељ, јевр. `радаф`/ треба да од непријатеља постане пријатељ, а `трансфер` започиње са прихватањем непријатеља успркос насиљу, али не истим путем којим је насиље пристигло. Убити у рату, масакрирати, скрнавити носи ону демонолошку црту на коју се и односи трансформација фигуре непријатеља. Код Хегела је јасно истакнуто да као што Христос путем светог причешћа треба да уђе у нашу утробу да би је појео, а не да би она појела Њега, да слово и дух узима тело Христово. Данашња, већинска и углавном опште-прихваћена тумачења карактера умне воље имају недостатак овешталости и спољашњости с обзиром на саму предметност којом се баве, што им даје и спољашњи утисак `позитивне` лежерности и самодовољности. Такође и њима агонски супротстављене теорије у истој равни распирују еристичке склоности, а пут према тематизацији (очигледно и за њих тек вербално важећој), а заправо успут

Бављење практикама мотивационог понашања људства од старине тако открива интерпретативно тло припреме за сусрет са оним што само време изнутра носи, и што кроз будућност надлази из саме вечности која се поима у времену, не бивствујући нигде споља или онострано прошлом и садашњем, јер се иначе упада у врзино коло које носи методолошки анархизам и нихилизам. То се може видети и у надмености западноевропског менталитета, који просто бива обучен да не види источноевропске вредности, али је на несрећу та надменост више него учестала и може се нашироко документовати.⁸ У успону модерног

затрпавајућих путева до феномена који остају анонимни, догађа се као дискурс увучен у самим стварима спољашње сврхе. Оне јасно указују на ноторна занемаривања феноменолошког нерва интерпретативне рецентности у постизавањима поимања изворних значења рецимо религиозног феномена «Таворског светла», кроз рефлексију стварности о којој казују еристично и овештало, будући да у њима не функционише духовно израђен увид који је за ту рецентност неопходан услов постојања.

⁸ То је сасвим извесно неодржив став који углавном сеже из крила тзв. „политизованог хришћанства” и не изражава ништа друго већ астенију духа и загриженост једностраних становишта, која за мотив критике имају обузетост страстима премаћавања и прижељкивање комотне надмоћи. Али, у питању је ту сада и озбиљност коју би дијалектички став морао да може да очу у супростављености, да би оштрица критике успела у одстрањивању и превазилажењу оног што није ни добро ни пожељно. То је још једна у низу споредних, али зато не и мање арогантних теза од својих сународника из острашћеног демагошког дела Хегеловог духа, који је подједнако слеп за шире увиде, колико је и спутан илузионизмом супериорности мега-субјективитета коме сам припада (а то је обол за сурово одбацивање било чега вредног у „византинизму” коме су „срчани Турци” били „фатум историје”, те Срба уз остале „азијатске варваре” које по тој накарадној конструкцији ваља делимично придобити за западни свет, јер падају под исти „фатум”), и у историјској критици сасвим оправдано наплаћен оптужбом за темељну ограниченост коју је Хегел видео као само њему знану националну несавесност. Ваљда је требало робовати Турцима до самопотирања, да би се наводно намирила савест према рецепту који је тешко видети другачије него као политичко сплеткарење и ноторну демагогију германоцентризма и да би једна револуција могла да се деси као /антикатоличка а подразумева се и антиправославна/ реформација: „Неисправан је, наиме, принцип да се окови права и слободе скидају без ослобођења савјести и да би једна револуција могла бити за реформације. - Тако су ове земље опет пале натраг у своје старо стање, у Италији, с модификацијама вањског политичког стања. Венеција, Ђенова, те старе аристократије које су бар заиста биле легитимне, нестале су као трули деспотизми. Вањска надмоћ није ништа могла за увијек: Наполеон исто тако није могао Шпањолску присилити на слободу, као што ни Филип II Холандију није могао присилити на ропство.” /Фил. Ист., прев., стр. 464./ Источноевропски свет касно се покорио реформаторском процесу глобализације и та одоцелост има своју цену у довођењу до ропског економског статуса на лествици тих нових вредности. А неће бити да су оне оствариване без примене уцељивачких механизма и технике освајања евроатлантских интеграција без презања пред прекомерном употребом убојите силе милитаристичким подвлашћивањем. Владика Раде би поводом таквих инкрустрација фатума и охрабривања варварства на глобализаторском лику духа европских народа само спокојно рекао - `свијет је овај тирјан тирјанину, а камоли души благородној`

грађанског друштва уочљиво је да је оно у политичком погледу замишљало себе као «нацију» која смењује ону природну као новонастајући субјективитет, будући да је присвојило државу након неутрализације Цркве. Расположивим финансијским капиталом оно је успело политички да је престигне у Западној Европи на путу историје, а све то да би са тиме поставило нове темеље будућег дефинитивно слободнотржишног глобалистичког друштва, а чега је као хобсовског вучијег карактера успостављања смисла егзистенције био свестан и Хегел. То је опет поставило (испуњавајући услов субјекта-супстанције) питање темељних вредности ка којима неко друштво тежи. Негативности у овим супростављањима су производи једног егалитарног (поравнавајућег) друштва, оријентисаног ка добити, ка једино профитној економији која прикрива деловање егоистичких порива из старих отуђења, гностицистичких, непросветљених и у основи необразованих засада. Претеривање са ретроградношћу религије и критика сакралних институција у постмодерном духу, било је популарно у време реалног социјализма и свих потоњих «изградњи» и «доградњи», од којих се није спасла ни тзв. «транзиција државе», а неуверљиво је и иначе, као и саме те приземне конструкције. Актуалност тог историософског положаја постаје све очигледнија у светлу савремених процеса глобализације као у целини антихришћанског, апостасичног феномена, који изражава десакрализацију живота, из ког је истерано све заиста свето и вечно. «Нарушавање светиња» потаје знамењем времена. То не може да не утиче и на развој саме црквене културе, која постепено поприма затворен, «диференцијални карактер» отменог дистанцирања од масовизације пророчких природа и халабуке коју изазивају. Слажемо се са мишљењем да као идејни основ неглобалистичких путева наступа философска моћ православља као универзалне класичне форме хришћанства, пронизане саздајућом енергијом Љубави Богочовека Исуса Христа, кроз Ког је «све почело да бивствује» и без Ког, «ништа није постало, што је постало» (Јн. 1, 3).»⁹

Хришћанска философија садржи универзалност износећи мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује, саопштавајући истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко разборитости, правичности и човекољубивости, али без Божијег дара или харизме, није могуће `бити украшен` /κεκοσμημένος/ Светим Духом, јер за предмет има истину која је једна, ону чији је извор *Свето писмо*. Познат је и његов став да `све што је било ко

⁹ Павел Јевгењевич Бојко, ФИЛОСОФИЈА ИСТОРИЈЕ А.Ф. ЛОСЕВА И СВЕТСКО-ИСТОРИЈСКИ ЗАДАТАК ПРАВОСЛАВЉА, часопис `Култура полиса`, Нови Сад, 2008.

рекао добро, припада нама хришћанима`, тако да су и Мојсије Боговидац и Платон философ сагледиви као оруђе Божије Промисли, а све што се раније догађало била је само припрема за појаву хришћанства и ваљаног учења. Он је први поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом Христом (1 Апол. 64, 5)¹⁰, и при томе је изнео далекосежан став и за потоњу философију, да `сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита`. Са овим својим ставом Св. Јустин Философ није деловао само помирљиво, већ и као прави зналац ствари. Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, те аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума који та начела поима. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности, тако да их интериоризује и осмишљава свет из јединствене перспективе умног освештавања тих безусловних претпоставки бивствовања.

Логос је према Св. Јустину Философу она унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је према човеку (на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског), а што подра-

¹⁰ Мада је само становиште аутора помало неодређено, ипак је тврдња која се достиже сасвим тачна: „Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи. Теорија о `логосу`, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што `логос` Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто `логос` обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој `логос`, постоји `семе логоса` у стварању. Овај `семени логос`, како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да нађу истину још пре доласка Христовог. На тај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да је све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује Бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу јелинске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје завистан од схватања света.” /Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*: Сустрет два света, Бгд., 2008., стр. 138/ Ваља приметити како ван зависности од схватања света може да се формира и сасвим неубедљив, а свакако и по много чему сумњив појам Бога. Уосталом, да је то могуће само формирањем одређених теологумена према оваквим или онаквим правилима, била би нам потпуно непотребна слобода коју нам је Бог дао приликом стварања, а и дело апологета и потоњих теолога у свој историји један прилично луксузан трошак времена, као и сва историјска искуства која су услеђивала. Рад на поимању ствари може да се квалификује као залудан, али он сигурно доприноси аргументацији каквог је карактера и расветљава барем шта заиста и значи (види и књ. А. М. Петровић, *Истиси наслеђа*, Н. Сад, 1996.)

зумева да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /Λόγος/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислилаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као ликови мегасубјективног духа. Онда када све разумно губи своју форму и са тиме пољуљава и колеба појмове, јавља се какофоничност као врста музикалног хаоса у коме слух учи мелодију новог, вишег открочења. Тада душа човека почиње да живи `дијалектички`, сагледавајући ствари према предмету путем којег се поново формира улазећи у процес властите иманентне делатности мисли у којој се поимање развија¹¹.

Са тиме се за Хегела као веома важно поставило питање метода, који би ваљало да је `кретање самог предмета` у својственом самоопредељивању до самобитног настанка садржаја у закономерности живота који се поима. Метод је тако нужно био у исти мах и аналитичан и синтетичан, тако да су самосадржавања мере идентификације у разликовањима уједно и самоодносна знања, достизавана диференцијалном идентификацијом и њиховим идентитетом. Негативности које стално избијају из егзистенције тако имају своје унутрашње праћење са појмом противречности, а на тај начин и нису могле да поништавају унутрашње јединство које их је кроз то праћење обухватало и постајало актуелније у налажењу њихове истине на вишој равни. Веза противречја осмислива је уз важење `закона идентитета` или најчвршћег метафизичког начела које допушта одређеност у поимањима, тако да се са обе стране не поричу логички садржаји оне друге, проналазећи у синтетизацији онтолошку повезаност према којој се рађају у новом појму и постижу већу конкретизацију. Степени противречности као контрадикторност, супростављање, антиномичност и разликовање, нису туђе разуму који је оспособљен да окретно заоштрава разлике у спекулативном размештању. Оно што остаје у антиномичности као контрасту у дисјункцији, јесте

¹¹ Хегел, Г. В. Ф.: *Наука логике* I-III, прев. Бгд., 1976-1979. (Н. Поповић), 1, 10; 1, 245

онај вид супростављања у оном смислу, у ком је и сама природа `неразрешено противречје`, па је отуд и свако коначно бивствовање и мишљење, заправо унутрашња повезаност са стварима мишљења.¹²

Апсолутно бивствовање и мишљење као идеја у јединству појма и реалности, ваља да буде сасвим конкретна, тј. да у спекулативном размештају поприми ранг духовног карактера као појава срасла са суштином и стасала за свет као успостављена духовност од апсолутне пуноће силе добра са којом је он и стваран.¹³ Рани феноменолошки приступ

¹² Обухватање мноштва једносним видовима или сапостављање идеје мноштва као моноплуралистичке константе је онај појмиви смисао противречности на коме је и сам Хегел истрајавао, тако да је небивствовање схваћено као одређена позитивна видљивост на бивствујућем – идеја (Pl. *Soph.* 258^c). Тиме је у ”присутности у сагледавању” подразумевана изграђеност одређене типологије свести или, боље речено, одређеног вида самосвести која обученошћу у научној методологији досеже оно што јесте, или допире на његов онтолошки праг. Самоизлагање тиме као развијеност идентитета предмета мишљења и као систематизовање сазнајних форми тог мишљења представља онтолошку карактеристику бића, а тиме одвајање дијалектике као методе од дијалектике као садржаја сазнања бива прозревено као промашен интерпретативни потез, па је садржај апсолутне философије самоизлагање као самоинтерпретација бивствујућег према самом себи као садржај целокупности апсолутне философије. Предмети Хегелових историјских интерпретација, будући и сами самоинтерпретације, логички су и онтолошки разоткривени као предметни резултати тумачења саме природе апсолута као јединство дијалектичког и херменеутичког поступка у мишљењу. Појам је самим тим сасвим објективан или давалац компетентне мере виђења стварности, па сви они тзв. ”реални погледи” који га препознају као ”мистификаторски”, заправо су дубоко анахрони и изолационистички према сопственим суочавањима са контрадикијом осмишљавања стварности. Ти напредни налети наводно дубље мудрости, заправо падају испод нивоа разумевања самог дијалектичког устројства бивствовања и из те димензије конституисане свести, као препознавања стварности произведене деловањем ума у тој свести. Никаква напредна критичност и радикализам не доприносе изоштравању појмова, већ га пре затупљују претераним истицањем појединих страна неке конкретне регионално онтолошке стварности, која се формално-логички универзализује. Није у питању реалитет тако виђене области бивствовања (и сам свет је неко ”стање бивања”), него њен партикуларитет, у коме се претпоставља превелика самосталност и надређује самом изворном кретању и бивствовању. Да се ствар поново дигне до оне општости која јој и припада, да поједина мишљења заузму своја права места на хоризонту бивствовања, потребно је поново обновити садржаје повесног мишљења као појмљене повести, која се суочила у Хегеловој философији са претпоставкама на којима почива, да би било какво ”превладавање” или ”прегоревање” задобило онај степен продорности и снаге, који је за такав подухват неопходан. На том путу оно што се чини најважније сигурно је поновно суочавање са противречностима, које ум може да схвати и да их обухватајући превазилази, нудећи излазе за које је философија повесно одувек била обавезана да их покаже.

¹³ Иван Александрович Иљин повезао је систематику логичких одређења са религиозним категоријалним реалијама Науке логике `пре стварања света и једног коначног духа` с обзиром на појам света: „Строй мира, последовательно располагающийся от низшей ступени (пустого пространства) до высшей (наравственность народа), разверты-

стварима коначности, у којима наука о искуству свести као феноменологија духа расветљава диференцијације свести унутар ње саме, претпоставља развијање појма као вишестрано образовање саме те свести кроз улажење у себе путем иступања према целокупности одређења која подразумевају властитост односа. Дух са тиме не извршава некакав `пад у време` (Хајдегер), него тек неки његови моменти као коначни, јер је време `негативно јединство` самог постојања, које има за сврху да упути на усвајање у ходу истине феноменологије духа са исходиштем у актуалној бесконачности или патиципацији на вечном. То подразумева и залажење до најдубље истине коју представља откривена религија према њој својственим садржајима. Њена представљања се доводе до поимања интенционалношћу самог предања, тако да поимање бива проширен садржај саме суштине историје догађања са рефлексijом у себи, према којој логоснолошчки или христоцентрични облик разумевања избија у први план и конкретизује укупну стварност. Она значи да се у сфери властитости догађа самоконституција садржаја и унутрашња артикулација субјективности према форми мишљења, дакле не нешто узето по себи и које самим тим остаје генерално спољашње и изолује се од самог садржаја, него нешто што интериоризује објективне садржаје у унутрашњост рефлексije и тиме осветљава својственост саме предметности предмета.

Код Хегела се смислено одређују елементи апсолутне идеје у Царству Оца и посматра апсолутно раздвајање са страдавањем Божанске личности Сина у установљавању различитости у свету, те обухвата назначење човека да би се отворило Царство Духа у подручју заједничарења према тројединству ипостазии или Светотројичном преокрету духовности у свеопшту стварност. Проширивање појма логичке противречности односи се на застрашујући исказ `Бог је мртав` и он у динамици дијалектичког идентитета значи моћ поновног оживљавања, где би појам смрти отрпео само делимично прихватљиву завршеност према

вається как бы уже в Логике, провиденциально творимый чистым Божественным понятием. Логика как бы уже содержит строй мира, но не актуально, а потенциально, чистое понятие живет в ней как бы мистическим предчувствием своих градующих путей и судеб... Идея определяет себя сначала как живую индивидуальность, которая сливается затем в тождество со всеобщностью рода /Лог. 3, 262/ и растворяется в нем; из этого растворения возникает Дух как тождество единичного (например человека, смыслового фрагмента) со всеобщим (например с народом, идейной системой), как знаемая истина, которая в осуществлении своем есть «добро». Так складается «объективный мир. Для которого понятие есть внутренняя основа и действительное пребывание.» /Лог. 3, 327: Енци. 1. 385/” /И. А. Ильин, «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Санкт-Петербург: «Наука», 1994. Стр. 189-191/

формалном логичком идентитету, будући да је Господ и васкрсао, или одлазећи на Небеса здесна Оцу остао присутан у црквеној општини коју је апостолски утврдио, делујући и даље у Лицу Светог Духа са којим је једносуштан. Образовање свести чини пуноћу садржаја самоукидања једностраности поимања у самом себи, на тај начин да феноменологија духа испоставља садржаје свести који се растварају у артикулацији и превазилазе, све до мисаоног успостављања димензије апсолутног појма у коме се смирују. Рад појма образује дух који се усавршава према узорности схватања Свете Тројице као идеје у људском уму, па се може рећи да је дијалектички ход апсолутне науке логоса заправо аподиктично светотројично успињање ка истини као нови израз философије и уједно остваривање најдубљих теолошких претпоставки, а у том је погледу, како Хегел изричито тврди, сама философија „ортодоксна”. Хегелова философија религије тако открива своје философско утемељење у *Светом Писму* кроз име Божије, *Онога Који Јесте* то што јесте, или кроз суштинско или супстанцијално јединство, Његовог ипостазног Сина Исуса Христа, и након Његовог узнесења уз десницу Оца, кроз довршење историје васкрсења, у пројављивању Светог Духа: „*захваљујући чему историја и добија духовни смисао*”.¹⁴ Тај духовни смисао подразумева укупну традицију трансформације онтолошких појмова и њихово докидајуће сачувавање у превазилажењу појмова формираних затеченим стањем пре тог врхунског догађаја историје као такве, али се и ти појмови на тај начин подижу на ранг вечности, а не тек људског века или паганског вековања бића, да би попримили апсолутни карактер и смисао.

И А. Ф. Лосев је у својим размишљањима следио класичан трг замисли идеалне државности човека од Платонове *Политеје* до Аристотелове *Политике* и преко Августинове *Државе Божије* до Хегелових *Основних црта философије државног права* у свим полозима које је та идеја имала историјски да отрпи, осећајући је као интелектуалац осуђен као `народни непријатељ` према дијаматовским судовима, у њеним пројектима дезавуисања, и на властитој кожи подносећи сибирски затвор, логоре и бескрупулозне клевете властитих убеђења. То слеђење класичног трага подразумевало је и интерпретативне иновације које су пратиле реактуализацију дијалога политичке мисли у таквој ситуацији, где од философије и религије (пре свега хришћанске као оне откривених светих тајни), није остао ни камен на камену, да би се затим пред његово представљање Господу у том истом друштву прешло и на рекупера-

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965⁴, с. 294.

цију оног садржаја поимања, што се далеко чешће грубим забранама укидао или барем толико често губио из вида, него што је то данас уместо и да се примети. И ту он није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, а који, без обзира што је реално доспео у Њорсокак, и даље као мисаоно превазиђен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину у устројавању државотворних захтева. Она подразумева и искорак уназад, према класичнијим замишљањима идеалне типологије обликовања друштвености (философије политике као паидеје поиманог уређивања државотворних људских ресурса код Платона и Аристотела); а како сама античка парадигма није и једина, ваља напоменути да државничку и социјалну ситуацију показује управо хришћанска идеја, коју је међу првима најсувислије осмишљавао Аврелије Августин (354-430) и дао јој достојну теоријску снагу. Августин је као хришћански философ према Лосеву имао у виду последњу сврху и крајњи циљ људске егзистенције, па је сматрао да људи сами по себи не могу да изврше припреме за своје спасење због свог запалог стања услед прегрешења Божије заповести и изгона из Раја, те да стога и постоји Црква која их води на основу апостолског прејемства или Божијег овлашћења. Додуше, Свети Августин има у виду и грађанско наслеђе политичких борби између републике и цезаризма у Римском царству, и такоређи држи да ће небеска монархија да измири тај трајни конфликт. Свакако да се ту онда поставља као важно питање моћ хтења и разумне воље која би имала за циљ да обезбеди предуслове за испуњавање његовог захтевног нацрта 'небеске државе'.

Ригоризам који се ту подразумевао, показао се историјски неприхватљивим, па чак и контрапродуктивним, јер је прекомерно задирао у слободу личности. Та слобода дата је човеку од Господа и њена узурпација је кажњива, али подразумевање преобраћења човековог који му намире умна воља кроз темељно образовање у настојању да се духовно уздигне и кроз појмовно измирење са природом достигне снагу и одлучност да тако усмерава крене према истом том путу, сасвим чувајући људску слободу, била је ствар напредовања у философској педагогији и великом раду на разматрању крајњих сврха живота и утврђивању правих вредности духовне егзистенције. Пожељна «Civitas Dei» израста из сировости «Civitas terrena», али идејна неприземност још увек самим тим не отклања и злоупотребе, чак губи и отпорност на инструментализацију преко насиља, разбојништва, пљачке и уређења овоземаљских веза. Феудално право чак подразумева и државну децентрализацију, па такви односи почивају на заклетви, обреду, поклону, пљачки и сваком

другом облику насиља који су производили племићи, краљеви, црква и мање групе трговаца, лихвара и занатлија. И Тома Аквински (1225-1274) је сасвим сувисло изнашао да наш разум није у стању да непосредно сагледава највише добро, будући да је ограничен тиме што је принуђен да стално бира између појединих добара, те да сваки пут на свој ризик процењује да ли су та добра пролазни циљеви на путу ка највишем добру, а то и чини људску слободу јер је практички ум у стању да из овог искуства изведе општа начела морала која су заснована на Божијем закону (*Lex divina*), као на праву које постаје јурисдикционо начело разграничења важења ствари. У том следу правећи појмовну разлику између камате и зараде, он је стао на страну зараде било радом – марљивошћу сиромаша, или пак удруживањем трговаца, занатлија и банака који својом производњом носе ризик за своје власништво и повећавајући производњу теже ка заједничком добру. Отуда је моралније да се новац улаже у производњу него да се задржава и пласира у сферу промета. Имајући то у виду, није претерано рећи да је Тома Аквински отворио двери нововековном времену и по питању заузимања одлучног става који се огледа у захтеву о моралности саме производње, који с друге стране и није имао неки одлучујући утицај, будући да је све чињено да се он изигра.

Свакако да Кантова идеја слободе којој је услов постојања поштовање моралних закона само на другачији начин формулише исти садржај, управо из ноуменалне сфере практичним максимама, али и њихова категоричност није неспорна. Како, према јасном Кантовом увиду, жеље и потребе културе знатно предњаче испред моралног напредовања и стасавања, често научна достигнућа и релативно важна сазнања бивају примењивана на штету етике и човекове достојености врлине, будући да се несмотрено заборавља како може лоше да заврши олако одавање склоностима у попуштањима унутрашњој принуди која упућује на врлински живот и смисао слободе који не подразумева катастрофалне карактере и у сфери институције веровања. У свом обичајносном хоризонту практичне философије то је слобода уставних обезбеђивања људског живота са претпоставком његове умности, а у теоријском или онтологичком (метафизичком) хоризонту, то је пуна свест о временовању у достигнутој равни себи својственог самоодређења умности. Тиме је изборена несводивост на прагматизације и утилитарне концептуализације употребе човека и ума, ма како помпезно звучала залагања за тзв. «здрав разум» (*common sense*), «позитиван научни приступ» /сцијентизам/, или тзв. «разложну-/емпиријску/ рационалност» која би сама себи била довољна као субјективитет, који за своје претпоставке не узима интенционалитете свести у интерсубјективности комуникативних

радњи саме те свести, а која као живи садржај сама обликује тзв. рационални став. То је у савремености и формулисало тезу `политичке теологије` да се теологија обраћа за помоћ философији, како би ставове вере учинила схватљивим и убедљивим, усклађујући се историјски са духом времена и социјализујући се у њему.

Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се очитовало актом воље, већ актом разума, тј. на основу допуштења или благодати Господње. Ако би заједничка аристотеловска препознатљива твар у конгломератима врста бића или као у марксизму својственом претумачивању у тзв. «родно биће», у облику бића човека као претпостављени субјекат историје, икако могло да изађе из биологизма, тада за њега не би важила она ноторно јасна Хегелова опсервација: «Планета тако напушта ово и оно место, али читава њена путања је трајна. Исто је и са родовима животиња. Промена је кружни ток, понављање истог. Све, дакле, стоји у кружењу и само унутар њега, а промена је под (оним) појединачним. У природи је живот који произлази из смрти сам изнова појединачни живот; а ако се род у овој промени сагледава као супстанцијалан, онда пропаст појединачног јесте поново отпадање рода у појединачност. Одржање рода је тако (могуће) само као једнообразно понављање истог начина егзистенције.»¹⁵ Бесконачна разноврсност промена у самој природи подразумева наведени кружни ток понављачког карактера, па та игра мноколиких облика претпоставља и својеврсну досаду, насупрот ономе што се догађа у духу: «Са духовним обликом је другачије; овде се промена не одиграва тек на површини, него у појму. Сам појам је тај који се исправља. У природи род не чини никакав напредак, док је у духу свака промена напредак.»¹⁶ Уздижући је изнад утапања у субјект-објект релацију по линији коначности, Хегел је назначења људске личности постављао у реалан план односа у природи и друштву, будући да је и сам био сведок концентрисаних моћи као израза `суверених диктатура` (Наполеонове), држећи да је он увек више од онога што се само показује у емпиријској равни.¹⁷ Његов секторски поларизован

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (G. Lasson), Leipzig, 1920, стр.133-134

¹⁶ *ibid.*, с. 134. Хришћански карактер наде уложене у иновативност Духа овде не би требао да буде споран. Још је Теофил Антиохијски срчано умео да каже, покажи ти мени прво свог човека и то какав је он што се тиче врлина, па ћу онда и ја моћи да ти покажем свога Бога. Јер претпоставка да Бога нема, па да га онда ваља још и измишљати, и сличне новотарије, налазе се у снажном раскораку са људским карактером одсуства сваке могућности подсећања на то ко је, шта је, и по чему бива, поравнавајући све вредности. За таквим размишљањем иде и књига - Керовић Радивоје, *Тајна људског битка*, Бања Лука: Видици, 2011.

¹⁷ Када се промисао Божија тако присваја да ми с обзиром на њу нисмо безначајни, оде до поравнавајуће идентификације са нашом моћи тренутног схватања и разумевања ситуације, тада се ваља подсетити и на оно, на шта је давно мудри и благословени Гри-90

ученик Карл Маркс, позајмио је идеју грађанског и индустријског друштва, са наслућивањем неочекивано присутне могућности да се 'измени историја' и да се интерпретира према политолошкој традицији левијатановских пришивања на која је указао Хобс или макијавелистичких политичких техника за које ће се имати слуха убудуће, дајући комунитаристичке доприносе развоју механизма за трансформисање темеља оног што је Хегел, његов учитељ, назвао «моћ универзалног».

Саборна моћ је с тиме доживела једно антитетичко свођење на своју супротност, али као што идеали буржоаске револуције једнакости, братства и слободе нису постали мање демократски идеали захваљујући 'црвеном термидору', који је исказивао карактеристике оног кантовског 'радикалног зла', па и поглаво одбацивање темељних вредности на којима почива иоле устројена заједница, тако ни сила саборности није могла да се сведе на такво обртање и једнострано укине у њему. Једино се људска воља с тиме одвлачила према материјалистичким структурама, где су економске алатке показивале конквискадорски инстинкт према енциклопедијској потреби усавршавања духа по максими «будите савршени као што је савршен Отац ваш небески». Та 'моћ универзалног' далеко је више почивала на типологији умности и извођеним представама до сажимања на идеју, као духовно одговорним интерпретацијама, неголи што се тада чинило многима. Додуше, квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивање свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално-политичкој стварности. Хегеловско наслеђе са тиме не показује само виталност, него и стваралачке доприносе, излажући

горије Палама указивао, као на реалитет енергематске теорије деловања Божије промисли којој нема граница: «Божија промисао божанска је *добра воља*, и ради ње је све у времену стварано творачком вољом и божијом енергијом.» Када се добрим намерама попљочава пут у пакао, то значи да се учење божанског предања није усвојило и да са добром вољом никако не стоји добро. Исти писац нам је саопштавао да је сама Божија светлост најузвишеније знање, које је далеко више, пуније и савршеније него било које друго филозофско или научно знање добијено по људском учењу и стихијама света, јер енергијом се приводи у дејство и енергетички се дејствује, будући да је Божија добра воља оно што сачињава Његову промисао произвођења свега у времену, обједињујући намерност и покренутост у преиначења: «Јер покрет и хтење јесте као нека веза између њих, не показујући саму себе, већ показујући шта хоће Онај који хоће (τοῦ θελήοντος τὰ θελήθην δεκνοῦσα).» Утолико је и 'разлог веровања' или теоријско заснивање исправности становишта веровања као верна разложност или право разумско поимање она нада или поверење према апостолском предању, које сведочи о сијању тзв. *таворске светлости* која историјског Исуса показује као *Богочовека*. У том смислу је и Хегел држао да 'докази опстанка Божијег' нису нека залудна ствар.

смисао запретених и сложених догађања савремене историје, тако да је осподобљено да се носи са порастом глобализијућих тенденција. У поледњој беседи с ученицима на *Тајној вечери*, Господ Христос им је обећао благодатне дарове Светог Духа: «И ја ћу умолити Оца, и даће вам другог Утјешитеља да пребива с вама вавијек, Духа истине, кога свијет не може примити, јер га не види, нити га познајете, јер са вама пребива, и у вама ће бити» (Јн., 14, 16-17) Ово наглашавање повлачења у унутрашњост има своју есхатолошку и историјску димензију која не остаје у апстракцијама, јер «А Утјешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у моје име, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох.» (Јн., 14, 26). У том смислу је веродостојност извесности довођених до јасноће конститутивна по успостављање услова важења: «А када дође Утјешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће свједочити за мене.» (Јн., 15, 26) и «А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину; јер неће говорити од себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази.» (Јн., 16, 13) Свим хришћанима који живе по Христу обећан је Свети Дух који у нама обнавља ум и упућује на правилно разумевање, да би «имали Бога у разуму» (Ап. Пав. Рим., 1,28) и да «сведочи нашем духу, да смо деца Божија» (Рим., 8, 16), а када не знамо како да се обратимо Свевишњем, «сам Дух се моли за нас уздисајима неизрецивим. А Онај што испитује срца, зна шта је жеља духа, јер по вољи Божијој посредује за свете. А знамо да онима који љубе Бога све помаже на добро, њима који су позвани по намјери /κατά πρόθεσιν οὐσιν – по суштим помагалима, претпоставкама/.» (Рим., 8, 26-28) Са јаким ослонцем на дух хегелијанске дијалектичке тријадологије руски истраживач Павел Јевгењевич Бојко је и у савременим условима проицљиво преиспитивао концептуалну многоврсност философије посткласичне епохе и закључио да мишљење ваља да настави класичним трагом, ако не жели да се утопи у методолошки анархизам и нихилизам да би докучило смисао судбине народа и историјског процеса у целини.¹⁸ Квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивању свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално - политичкој стварности.

Та сушта помагала или бивствујуће претпоставке у упознавању љубави Божије - «намере духа», показују да је то раван познавања «ши-

¹⁸ *Становление понятия всемирной истории: Историко – философский очерк*, Краснодар: Кубан, 2006.

рине и дужине, и дубине и висине», као раван дубине изнад сазнања и оног што се мисли, или Онога «Који може још и неупоредиво више учинити од онога што ми иштемо или мислимо /помишљано/, по сили која дејствује у нама» (Еф., 3, 20), а то је опште и свему заједничко: «Јер плод Духа је у свакој доброту и праведности и истини» (Еф., 5, 9). Овај свет је испуњен „неплодним делима таме”, али постоје и места где је `добра земља` (Мт., 13, 38), и где је непрегледно поље за сејање и раст ка Царству Божијем, са оснаженошћу силаска Неба на Земљу у лицу Богочовека када се „приближило Царство Небеско” (Мт., 4,17; 12,28) са чиме су пужене могућности прихватања света и његовог преображавања. У савремености човек се уопште поставио као служитељ користи, са чиме је ишло и лишавање органа за све узвишеније и духовно. Ако човек слободу духа преокреће у слободу од духа, она ће да му се ускрати, као и много пута у историји. Када је спољашња слобода духа таква да чини човека разузданим, само то животно стање изазива настајање и такве власти, држао је Иљин, која ће ту слободу темељно да угаси. У том смислу су оправдана настојања да се рехабилитује и спрски допринос изградњи европске хришћанске културе, имајући у виду и бројне храмове и манастире који су споменици средњовековне хришћанске културе, као и његов дух који се раширио на најсвојственији начин.

Литература:

1. Бојко, Павел Јевгењевич (2006), *Становление понятия всемирной истории: Историко – философский очерк*, Краснодар: Кубан.
2. Grigoriје iz Nise, *Protiv zelenaša*, `KULTURA POLISA` br. 12-14, godina VII, 2010
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1983), *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801 – Jaener Schriften 1801-1807., Werke 2./; u - G.V.F.Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo,(prev. A. Buha)/; Hegel, G. V. F.(1979): *Fenomenologija duha*, Bgd., (N. Popović); Hegel, G. V. F.(1979): *Istorija filozofije I-III*, Bgd., 1979. (N. Popović); Hegel, G. V. F.(1987): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo (prev. V. Zonefeld)
4. G. W. F. Hegel (1965⁴), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt.
5. Kerović Radivoje (2011), *Tajna ljudskog bitka*, Banja Luka: Vidici.
6. Ivan Aleksandrovič Iljin (I. A. Ильин), *Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i čeloveka*, Sankt-Peterburg: «Nauka», 1994.)
7. Aleksandar M. Petrović (2010), *Hegel i idejni dinamizam platonovske dijalektike: Prilog savremenom razumevanju naučne logike kao ontološkog i teološkog vida bivstvovanja`*, Novi Sad; Kosovska Mitrovica: Univerzitet u Prištini, filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici; Kultura polisa; Grafomarketing)

8. Časlav D. Koprivica (2009), *Biće i sudbina*: Hajdegerova misao između uzornosti i vremenitosti, Beograd.; *Um i zajednica* (2005), u 'Nova srpska politička misao', Vol. XI, no.1-4, str. 163-184.
9. Milan Uzelac (2011), *Praktična fenomenologija*, Vršac.
10. Milojica Štović (2009), *Vrednosti i nasilje*, Beograd.; *Politički pluralizam i/ili nacionalni monizam*, u 'Srpska politička misao' broj 4/2010, god. 17, vol. 30, str. 187-206.

Legality of a councillor bringing of decisions and a prespectives of the democracy

Summary: Civile society historically derived as one of the concept of shape of the realization of Christian idea, as the expression for the souverain speaking the things who related to the man alone, and also the universal works of the community and them relationships. Collecting speeching supposed the connection with the competention of discussing the things of human being alone, also as the togetherness with a character of a nation and state. The legality stays possible on that way, as a result of the confrontation of the legitime supposed praepositions. He is on that way as contention of a reason, manyfool expressed logos /reason, ground, sence/, as the center of a connectivity of common interests is complexly connected with a questions of a togetherness with a character of a nation and state, morality rules and lows. Fulfilling of the prepositions of building of civil society as a disseminative politic discursus of a being, together with the building of the sence for the world-historical stateness, is reached with the a graduate incarnation of a Christian culture in her real moments, overcoming the romantic rapturous and aberrations. Realisations of her happens on that moment, when she is not related just with a 'spetial' interests of a social dissemination, sed also gouing to the common prepositions in the face of the personal heritrage and lows of a individuals. By the estimate building of a culture 'man in the man' (Plato), in the historical mediation by the 'Christian idea' (Hegel), on that way is possible to take a powers of the spirit for the owercoming the contradictions and for the developing the community, finding in the spetiality of a common people element, as her task /assignment/ of building and fulfillment (Ilyn). It responded in a full measure to the joining of a freedom as a reaching freedom who thinks together wit a necessity, and who is able to remove /dismiss/ the arbitraryes. Institutions of the government of the people, who received that reality and success in the owercoming of intentions to the 'souverain dictature', collecting in the structures of the rule of justice, will enabling the growth and inspect of a democracy in the contemporarity.

Key words: Christian idea and civile society, Legality and state, *Councillarity and logosity*, *World-history dimension of society*, *Democracy and 'man in the man'*, *Democracy and freedom*