

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 162.6:165.15"0375/1492"
ОНР

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Матица Српска
Нови Сад

ДИЈАЛЕКТИКА КОД СРЕДЊОВЕКОВНИХ МИСЛИЛАЦА

Сажетак: Постоји мишљење да је дијалектика у Средњем веку била запостављена. То је унеколико тачно за подручје Западне Европе. Начелно је било коришћење „предавања” као метод учења и приповедања. Предавање је подразумевало учествовање у конверзацији (дискусији) те расправи у погледу озбиљног превођења, тумачења и примене. Та предавања као увођења у „расправу”, јавни разговор на истој равни, био је вођен са разликовањем услова и претпоставки. Дијалектика се тако мешала са логиком све док је субјект на који се односи збуњен. Они су препоручивали проучавање класике као модел за подражавања за узвишени стил и речитост (Цицерон). Многи су подвргавали реторику логици налазећи је као део логике; или пак на крају, налазећи да је то више ствар израза неголи откривања. Други пак одвајајући разлике између приказа и могућности, те додајући да реторика буде део логике (као део који се састоји од могућности), или пак део теологије (као врхунац тривијума). За „хуманисте” средишњи догађај историје је био пропаст Римског царства око 5. века пре рођења Христосовог, па су препоручивали проучавање граматике, реторике, поетике, историје, моралне философије; али не и науке, метафизике, дијалектике или логике. То је било раскидање са средњовековном схоластиком која је препоручивала Аристотела, метафизику, теологију, логику и дијалектику. И није било модерно њихово презирање наука. За „хуманисте” након исихастичког препорода, „светло” је значило старину и „мрак” је означавао пренебрегавање класичних мишљења, па су по томе они у средњем веку били у „мрачном добу”. Они су преокренули хришћански начин здруживања са свет-

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ

лом са хришћанством и тамошњим пренебрегавањем хришћанства. На Истоку Европе није постојао сукоб између говорних аката и налажења разлога за претпостављену истину, како видимо у логици Михајла Псела. Православна исихастичка традиција је у логичком смислу конструктивна, јер на границама дијалектичког метода налази аподиктички силогизам као демонстративни метод у показивању разлога за веру и разумевање. И темељу тог начина поимања јесте веровање да Бог са својим нествореним енергијама, посебно Божанским светлом, има власт у универзуму, да космос учини да буде каквим и јесте.

Кључне речи: „дијалектика”, „реторика”, „хуманизам”, „хипотетичка логика”, „номинализам и реализам”, „исихазам”, „онтологија природе”

Појам *логос* /којим се у средњовековљу покривало чувено „*lectio*”/ прекривао је у антици и област мишљења подједнако као и област језика, па је узајамност те везе кључ за приступ темама које су развијали средњовековни мислиоци. Конструктивност језика одговара онтолошкој равни, као што систематизације религиозних учења имају пандан у деструктивности номиналистичких концепција, па су мистичке номинације праћене субјективизмом редуктивних деноминација. Унеколико, то је следило из Аристотелових „Категорија” и „О тумачењу” који нису објашњиве са становишта учења о формалном просуђивању. Дијалектика је код њега обухватала и тзв. теорију исказа која узима у обзир степен вероватноће у односу на аподиктичност силогистичког закључивања, па је њен продужетак у умећу убеђивања или беседништву. Реторику је он одређивао као „умеће да се налазе могући видови убеђивања који се односе на сваки дати предмет”. (Аг., *Rhet.* I 2, 1355b) Тако су конструктивна начела убеђености других људи у правилност или неправилност заступаних теза, заправо оно што чини различитост теорије исказа с обзиром на логичку анализу и дијалектику, па су мислиоци Средњег века дијалектику и сами видели у блиској вези с граматиком, силогистиком и реториком. И до данас је остао траг теорије целина и вредности као ствар убеђења и с њима повезаних изјава, вукући се као нека тешко ухватљива ствар, нарочито кроз савремене политичке говоре.

Повезана са анализом језика, дијалектика је подразумевала и онтолошки супстрат, па је застањујућа терминализација једносмерности те логике као „формалне логике”, пре уносила забуне неголи што је доприносила јасноћи разјашњења. Аристотелова логика не само да не искључује онтологију, већ се на њој заснива све док се не појављује као нека специјална дисциплина. Појава специјализоване логике одвојене од онтолошких питања има све фазичне моменте потребе за пуним игнорисањем теолошких питања, што је за самог Аристотела више него неприхватљиво, а у потоњем тоњењу у номиналистички концептуализам и испљаванье игноранције према порукама хришћанског откривења као продукт хиперфизичких постулисања људским разумом као највећег арбитра апоретичности потврдивих норматива. Ако је то постигано преко покрета хуманизма и номиналистичких потирања садржине и смисла говорних аката као „празних исказа” (што је у логичкој противречности са собом као претпоставка отпочетка, јер би тада и сама тврдња била једно универзално релативистично „празно блебетање” као и све остало, гледано из угла одрживости у рефлексивној моћи суђења која налази икакав доказ за тврдње), све до урастања у разноврсне области изучавања кроз „хиперболичну сумњу”, која човека измешта на универзалну преиферију са које комично може да изиграва централни положај (да би се патуљасто „искогитовано јаство” барем виртуелношћу у општој галами искомплекирано појачавало); то не значи и да је то била општа судбина. Да би се тај услов виђења општег добра пренебрегао, морала би главну улогу да одигра интелектуалистичка уображеност и оглушивање о савест, где врлина бива абзентивна управо пред Богом и према Кантовом увиду: „Пошто пак такво морално биће уједно мора имати сву власт (на небу и на земљи), јер иначе не би могло (што нужно спада у судску службу) прибавити својим законима ефект који им је примерен, а такво морално биће које има власт над свим зове се Бог, то ће се савест морати замислити као субјективан принцип одговорности која се сноси пред Богом због својих дела; чак ће овај последњи појам (мада на неодређен начин) бити увек садржан у оној моралној самосвести.” (И. Кант, 1993: 239)

Поимања таквих ствари на европском истоку ишла су сасвим другачијим смером. Средњовековни човек који се упуштао у

умно тиховање имао је потребу за улажењем у шире хоризонте сазнавања стварности, а израз те потребе био је аскетизам са центрираном намером кретања ка непознатом. Свакако да данас можемо да наведемо много примера људи који се отуђују од живота да би стекли моћи које би могле још више да удовоље њиховој незајажљивој похлепи, али опет она важи само за свет свакодневице судара острашћености и обична догађања. Мотивацијом отшелништва и трапљења мора да господари љубав (а не нека застањујуће заслепљена воља за моћима) према самом животу, не би ли се у трагању за његовим исконом превладало и двоглаво поземљарско главињање и застрашујућа усамљеност у којој се у тој ситуацији појединац затекао. Очито је да удостојавање за право писање подразумева искуство суочавања са другачијим типом свести од обичне, за истраживањем истине која би подразумевала и њену видљиву и невидљиву страну као далеко шире схваћену целину, које нема без принуде природе чија се слика здраворазумски формира у обичној свести. Такође је јасно и да је карактеристична употреба појма „подражавања” ту мишљена продуктивно, те у крајњој линији, повезано са заповестима из светих списа као синтетичко поимање, а не као слепо опонашање и препуштање разноврсним истјазаванима која само сигнализују сензације глади, жеђи, премора или болних трпљења. Утолико је наглашаван значај естетике која у трансценденталној аперцепцији категорија кроз рецептивитет утисака и спонтанитет појмова познаје и више уметничко владање према самој природи, налазећи у њој самој версији ослонац, те с обзиром на то колико смо оспособљени да сагледавамо суштаство саме природе која „од почетка воли да се крије”, те да мењамо квалитет својих перцептивних захвата и категорије које формирамо доводимо до дифузности и флуидности. Код Михаила Псела (1018-1078/96) се већ сасвим егзактно формализовано појављује тип дијалектике коју данас уобичајено називамо хипотетичком (*hypothesis*, „претпоставка”), или суппозиционом (*suppositio* - превод грчког *hypothesis*. Реч је о значењу речи као суштословећој *loysiodeis*), што су латински аутори преводили као *substantia*, те *epeisactoi* (*attributiva*) бивају такви да су се односили како као *adjectiva*, „прилози”, тако и *verba*, „глаголи”. Ни субјективација ни адјективација код Псела се није односила на саме ствари, као ни на модификације њихових значења, већ баш на модификације самих ствари.

Код Псела то није подразумевало напуштање апстрактних општих појмова, него њихово обогаћивање на плану многоврсно-сти мишљења, где се на основу апстрактне идеје сеже у разматрање сваке опште идеје као закона и метода за бесконачно јединство разноликости у границама дате општости, без обзира што се баш из те замисли развила „модерна логика” (*logica modernorum*). Као што је у својој *Geschichte der Logik im Abendlande* Карл Прантл (Prantl, Carl von) навео је подражитеље на западу Вилхелм Шејресвуд (+1249), Ламберта Оксерског (око 1250) и Петар Шпански /Иван 2, 1277/. То ће, надаље, у спекулативном развоју мисли од Аристотела до Хегела, бити истовремено и претпоставка ревалоризације самог појма логоса у његовој дијалектичкој ситуацији мишљења код Платона (на тај траг указао је и Пол Наторп): „Die „Dialektik” des Phaedo, tritt in ihm zum ersten Mal geradezu als Logik, als Denkkunde (1 per toaj Iogouj tscnh, 90B) auf, von deren Entscheid es abhängt, ob man Wahrheit, Erkenntnis dessen, was ist, erreicht oder nicht (90 D – tAj tî n Ôntwn çIhqšiaj tš ka[^] mpistÁmhj). Denn in den Denktsetzungen. Iogoi) ist, nach dem (99E), bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist (der Ônta), in den logisch gegründeten, nach 90C den „wahren und sicheren, einsehend zu erkennenden” (Ôntoj d¼ tinøj çIhqoaj ka[^] beba..ou Iogou ka[^] dÚnatou katanoAsai), nach der ganzen, weiteren Ausführung 99 ff - durch zulängliche Deduktion gesicherten „Aussagen” d.i. Sätzen der Wissenschaft ist die Wahrheit der Gegenstände allein zu ersehen.” (Paul Natorp, 1921: 133) Међутим, да ли ту може да се ради једино о излагању, или је у питању и процес мишљења који се вербалним средствима чисти и подешава с обзиром на јасноћу и разговетност мисли? Као онтотеолошка проблематика која на јединствен начин ступа у философирање заснивањем перспективе, оријентације и смислодавног основа постављања појма крајње сврхе или финалног узрока свега што јесте, философија се истовремено путем повесне седиментације појмљеног упушта и у најдубља теолошка питања порекла и смисла свега што јесте и бива. Уколико тај услов заснованости казивања у „збору и твору” не би могли да покажемо одрживим, поново бисмо морали да се суочимо са оним давним просуђивањем које су мудри преци итекако умевали да препознају као застрањивање: „Као што се чини, они не знају, да је једно дело суштост ума, а

друго енергија, или, допусти, знају, али намерно стају на страну заблуделих, софистички прикривајући сличноименост /хомологију/ разних појмова: када „ко не прима једностваност духовног учења, **изоштравајући се на дијалектичким супростављеностима**”, тај по речи Василија Великог „оправдавањем софизама преокреће силу истине, користећи се антитезама лажног знања”. Иначе и не може онај, који сам није духован, тек тако да сматра себе достојним да суди и учи о духовном. Не могу они да не разумеју, да ум није попут виђења, које види све раније виђене ствари, а себе не види. Он делује и у свему ранијем, разматрајући, шта му је неопходно; Дионисије Ареопagit назива то правим кретањем ума, и враћа га себи самом да делује на себе самог, самог себе да сагледава, што Дионисије назива умним кружним кретањем. Друго и јесте боље и најбоље деловање /енергија/ својствено уму, кроз које он некада превазилази сам себе, сједињујући се с Богом. Василије Велики каже, да „ум који се не расејава по спољашњем...”, може да буде, да долази извана, а улазећи, нужно му је и узвраћање, ради чега Василије и продужава: „...враћа се самом себи, а кроз самог себе усходи Богу”, као неким путем с надом. Али у кружном кретању ума, беспрекорни посматрач умног неба Дионисије, каже да му је немогуће да западне у било какву блудњу.” /Св. Гр. Палама, *Слова у одбрану свештених исихаста*, I, 2, 5/ Тај незастрањујући карактер умног расуђивања и отварања према истини изнутра је енергетски повезан да крајњим узроком из којег потиче превазилазећи моменат завлачења у антитезе привидних знања, допуштајући да се пуноправно извлачи рефлексивно становиште свих замисливих сврха, које бацају извесно светло на стварност ствари пред бистрину сагледавајућег ока, и допуштају му да излагањем на чистину или непомућено видело „стане у светло бивствовања”, да према новозаветној препоруци Ап. Матеја допусти, да му та исконска сврха и исходште свега што јесте и бива, осветли очи којима и читаво тело и сва телесност постаје светла и светлосна. Отац, који из мрака позива у своју предивну светлост према писању Ап. Петра, јесте онај за кога и Ап. Јаков каже: „Све што је најбоље дано и сваки савршен дар је одозго, долази од Оца светлости”. *Философске главе* дела „Источник знања” Јована Дамаскина (око 680-745), називане су не без разлога и „дијалектика”. У последњој, 68. глави, он спомиње „дијалектичке

или логичке методе” деобе, опредељивања, разликовања, растављања предмета на једноставније саставне делове, као и доказивање става посредством средњег термина, не мешајући у то граматичке и реторичке елементе. Она се довршава сагледавањем јединства супротности у основи хришћанске онтологије као разрешавање проблема триипостасности. На тај начин је Јован Дамаскин следећу мисаоним претпоставкама Аристотела и Порфирија дијалектику упутује у правцу реализма и основној сврси да изгради поимање основног хришћанског учења о Светој Тројници, који јој даје заострен вид. Западна дијалектика у свом скретању ка номинализму, где је водила наводно напредна ренесанса и хуманизам није нашла начина да ту семантичку девастицију заустави ни код високих философских и црквених ауторитета, а то логички значи да више у самој логосности није могла да пронађе више никакво упориште сем формално субјективистичког. У својој студији о историји логике на западу, Карл Прантл је период V-VIII века посматрао као развијање и примену античке логике, примећујући утицајно место дијалектике и утицаје аристотелизма и стоицизма на конструктивно језичко поимање дијалектике, наводећи и као парадигматичан пример дијалектичког поимања следећу дефиницију: „Разумна дисциплина тражења, одређивања и излагања, која такође овладава могућношћу разликовања истинитог од лажног” (*Disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens* (Migne, *Patr. Lat.* 952D-953A). Ово је дефиниција из дела „*О дијалектици*” Англосаксонца Алкуина (око 730-804), кога је Карло Велики 781 г. Позвао у Француску из Јорка. Не разликујући сасвим логичку сферу од граматичке, Алкуин је ипак у средиште пажње поново довео дијалектички начин размишљања који је продужио и његов најзначајнији ученик Рабан Маур /*Magnentius Hrabanus Maurus* (776/784-856). Он је развио педагошки однос према дијалектици за коју је држао да аподиктично одређује ствари служећи као *disputandi scientia* у умећу спорења и оспоравања одступника, али свакако у енциклопедијској ширини коју је показао трактатом „*О образовању клирика*”, где је у трећој глави разматрао и дијалектичка питања.

Јован Скот Ериугена (800/805-872/875) је познат као продужаватељ новоплатоничке дијалектике којом којом је доказивао

истину хришћанског догматског богословља. Он је волео силогистички начин излагања блиско Аристотелу где је дијалектика припадна роду разматрања језичког устројства са онтолошком тежином, тј. као *fuga* и *insecutio* исказа у њиховој поставци и формама устројености. Она је важна у учењу о споровима (*disputandi disciplina*), па је нужно да се те предности искористе у корби са одступницима, па када говори о јединству философије и религије и када ставља логику у област људских „општих појмова” (*in conceptio mentis, in conceptio communis animi*): „Граматика је чувајуча одмеравајућа (*moderatrix*) дисциплина артикулисаног звука. Петрорика је дисциплина на украшен начин и обилно расправља о неоначком узроку који се односи на личност, материју, случајности, особине, места, времена и могућности. Укратко она може да буде одређена као схватајућа и дисциплина лепе речи, која садржава седам врста коначних узрока. Дијалектика је усмеравајућа и истраживачка дисциплина општих, разумних (*rationabilium*) концепција духа”. Код њега се дијалектика мисли у расподељеност на два дела, дијагнетичкој, која дели родове на видове, те аналитички који исходи од индивидуума ка роду и више од рода, „ка суштини и мудрости”. Аналитички део дијалектике означава не само усхођење појединачног општем, него и усхођење „ка невидљивом” (неоформљеном), и не може да има спокоја док се не врати суштаственом тј. Богу. Извесна борба се код њега водила за „неопходност означености ствари” (*necessitas significandarum rerum*), тако што су речи узете споља или по прилици (*nominaliter seu verbaliter*), кроз људско именовање, а ако су назначавана небуквалистична, она су еманација божанске суштине, тј. благословљене Божијим присутним допуштењем.

Ериугена се позивао на пунину Адамових давања имена у библијском рају као сасвим адекватних њиховим суштинама. Човек мисли реалне ствари, а не одељену безличност акциденција. Њихову разлику према супстанцијалности сваке ствари, он види у обједињењу одвојених акциденција у сврховите ствари кроз именовање одређене укупности акциденција. Виша суштина Бога у реалној деоби на родове и видове није идентична номиналној реалности ствари, те човеку преостаје само да се усавршава у замењивањима речи и имена креативно се приближавајући узору.

Анселмо од Кантерберија (1033-1109), појавио се као представник новоплатонског августинизма са главном тезом да је веровање услов разумевања. У природи се налазе ствари подложне промени, али оне су створене снагом непромењљивог мишљења. У Богу су ствари првобитне суштине па било које својство може да припада субјекту само због тога што оно већ негде постоји само по себи, где је очигледан пример праведност која постоји у појединцу али и сама по себи. У делу *Monologum sive exemplum meditando de ratione fidei*, Анселмо полази од видљивих предмета и њихових идеја попут Платона и изводи први средњовековни дијалектички доказ о Божјем постојању који се као тзв. „онтолошки доказ” састоји из самог његовог појма којим се одређују атрибути што би били садржавани један у другом на све вишој равни јединства. Идеја је тиме схваћена као права реалност појмовне општости у којој се спајају *esse in intellectu* и *esse in rem*, па је са њом замисао о негирању Бога сама у себи показана као противречна, јер чак и безумник мора да призна да у његовом уму постоји мисао о таквом бићу, након којег се не може замислити ништа више, што је засигурно утицало и на Кантов постулат „ноуменалне ствари” или натчулног основа укупне стварности, са чиме се отворио и хоризонт за схватање рационалне неисцрпивости и несводивости на механичке или трансценденталне постулате природе као такве.

Овај аргумент Декарт је прерадио за потребе свог начина мишљења, Лајбниц га је свесрдно бранио, а Кант није нашао у њему самом неку унутрашњу противречност која би указивала на непостојање Бога, али му је замерио на схоластичкој езотеричности: „*Онтолошки пак доказ* за постојање Бога на основу појма о једноме прабићу јесте или доказ који апсолутно постојање изводи из онтолошких предиката, помоћу којих се једино то прабиће може замислити као потпуно одређено...такви докази, чак и када би се могли бранити свакојаким дијалектичким суптилностима, ипак не би били у стању да изађу изван школе у свет обичних људи и да ту изврше ма и најмањи утицај на њихов здрав разум.” (Кант, 1991: 369) Одбрана дијалектичким суптилностима није ништа споредно. Са уверењем „разумем да бих веровао” Анселму се супроставио Пјер Абелар (1079-1142) који је тврдио да се верује само у оно што је сазнато интелектом или разумом схваћено, тако

да је то теза која веру ставља у функцију знања. Происходећи из схватања Аристотеловог да „опште (*universale*) је оно што по својој природи бива приписивано многим”, он је повезивао говор (*sermo*) са (*a nativitate*) диспозиционо конституисаним представљама код човека. Тако оно установљено људским посредовањем (*institutio hominum*), као *vox* код Абелара није нешто људско већ само физичко, природно и чистојединично происхођење и значење, неспособно за принцип уопштавајуће предикације.

И Абелар је био реалиста, али на другачији начин, јер се по његовом мишљењу разум развијао самостално, да би се на крају пута у сазрелости окренуо утврђивању истине вере, јер откривење даје разумне садржаје. Примерена методичка сумња која захтева испитивање ствари, те постојана критичка контрола суђења током истраживања, води пажљивим анализама које указују на изласке из сукоба и противречности као чињење проходним пута до истине. Границе нашег ума морамо разумети задржавајући критички угао гледања, како би се могло оставити места за становишта неприкосновених ауторитета традиције тиме што ће се противречности релативизовати, а што касније неће користити само Тома Аквински него и Кант у својим разматрањима.

Та врста трезвености већ је по дефиницији прожета веровањем које је путем формално-логичког смисла дијалектике преточена у правила структурације научног дискурса. Пред крај живота, 1118 г., Абелар је уздигао дијалектику изједначавајући је са логиком: „Логика, према ауторитету Тулија /Цицерона/ јесте разликујући основ расправе (*ratio disserendi*), тј. разликовање доказа, помоћу којих се води расуђивање или спор. Али логика није наука употребе доказа или њиховог састављања, већ наука њиховог разликовања и њихове истинске деобе, што значи поимања, према ком узроку једни докази добијају снагу, а други је губе. Дијалектика је то, чему је несумњиво потчињена свака деоба истине и лажи на тај начин, да она у улози вођења и устројавања свеопште науке (*universae doctrinae*) овладава надлежношћу над целом философијом.” (P. Abelardus, 1956) Премда се не може рећи да је Абелар залазио у танчине онтолошких карактеристика бивствовања, он није био ни бер њих (*Dialect.* 140, 28 Rijk) јер је под дијалектичким умећем обједињавао разне видове мишљења (146,

18), разликујући опет истину и лаж од виртуозних способности (278, 11), а то је према њему и главно својство дијалектике (121, 6; 145, 11; 152, 28, 32; 153, 1, 8). Он је такође разликовао дијалектику као вероватно знање од философије као знања нужности (278, 7; 462, 4), те реторике као хипотетичког знања (413, 30; 459, 15; 462, 4). Дијалектику је разликовао и од граматике по формалном методу (119, 23; 126, 2, 21; 127, 8), што је у оквиру тежње за проналажењем неодрживости и оповргавањем одступника и јеретика (145, 34), повлачило и у средњовековном расправљању све више тематизовано питање односа језика и логике као питање могућности проналажења смисла ствари уопште, тј. као питање универзалних значења противречности. Актуелно постојање универзалија опажа се у виду појмова /тзв. концептуализам/ изражено одговарајућим омеђивањем речима /термини/. Основној теорији се остаје веран када апстрахујућа моћ мишљења преведе потенцијално постојеће универзалије у стварима у њихово активно појмом терминологизовано биће. Тако има места и за критички ратио између људског разума и божанског логоса, јер је његова сврха у томе да буде што сличнији божанском логосу. Тако вера има за циљ да у себе укључи разум који се освештава до својствених граница, па постаје способан да схвати оне хришћанске истине које су наизглед апсурдне /рецимо Христосово васкрсавање/.

То схватање доспева као Божији дар до оних који имају оворено срце за блаженство и његове тајне (што неодољиво подсећа на учења православног исихазма), па је уз услов оспособљености да се истине вере прихвате, разум симбол континуитета античке мудрости и хришћанства. Важно је споменути и трактат *Сазнај самог себе*, као етичко-философски спис који указује на значај свести и намера у човековом понашању. Интенционални акти свести су оно што је одлучујуће, а саме жеље и пориви нешто што се налази у њиховој власти. Склоности и природне жеље настају спонтано и њих разум добија као податке или датости. Грех настаје тек као потврда и сагласност свести са вољом и жељом, па је интенционални моменат свести одређујући фактор моралног живота, будући да он даје сагласност за иступање на дело. Абелар ту истиче опасност од свођења моралног плана људских поступака на спољашње облике према листи номотетичких правила, са чиме се протерује сам људска унутрашњост. Он је убеђен

да тело у основи није заражено пороцима, те да у човеку није неизбежно присуство зла, самим тим отпада и разлог презира земаљског живота, са чиме се путем одговорности за поступке надилазе песимистичке оцене људских способности. Ово је такође елемент значајан за формирање практичног дела философије природе код Канта, који је пружио физиолошку подршку његовим схватањима етичких вредности у слободи деловања спрам ноуменалног карактера стварности: „што ту оно што је натчулно, а што при томе лежи у основи (слобода), помоћу одређеног закона каузалитета, који из њега потиче, прибавља не само материјал за сазнање другог натчулног (моралне крајње сврхе и услови њене изводивости), већ што и као чињеница доказује његов реалитет у радњама, али управо је због тога у стању да представља једино доказ који важи само у практичком смислу (који и јесте једини смисао потребан религији).” (Кант, 1991: 358) И свакако да то није онај пијетизам за који Христос Јанарас сасвим исправно сматра да је модерна херетодоксија, или да одудара од правог хришћанског схватања, јер је сама практичка религиозност показала на делу своју снагу у ликовима одрживих теоријских претпоставки.

У природи се идеја слободе представља као појам који се објективно доказује и проширивањем ума изван граница у којима би теоријски појам природе остао затворен, својим утицајем омогућава да се са природом повежу идеје Бога и бесмртности, рекуперацију онтолошки или метафизички појам природе. Само Бог који зна не само поступке већ и побуде у њиховој суштини може да оцени наше намере и одмери евентуалну кривицу. Са овим се поштује новозаветна препорука о уздржавању од суђења другоме а моралност непосредно конституише у свести појединца као интериоризација божанског закона (*lex divina*), за коју поунутреност би практичном вером као садржајним унутрашњим животом појединца била дата и максима адекватног натчулног основа по Канту. Грци су по Алберту Великом (1206-1280), веома заслужни за техничку разраду суптилних анализа душе, где се посебно истиче Аристотел са ентелехијом њених духовних и чулних могућности, са чиме се и теологији отворио нови видик и научна област коју философи нису тематизовали. То је оно што је Августин назвао вишим разумом, део душе који превазилази рационална поимања упошљавајући мудрост (то су сазнања пред којима вечност добија

посебна обележја која се тешко дају преточити у категорије и схеме приказа). Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, па аристотелова физиолошка разматрања службе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности.

Тома Аквински (1225-1274) је формулисао тезу да се теологија обраћа за помоћ философији, како би ставове вере учинила схватљивим и убедљивим, тако да је она достигла статус слушкиње теологије с обзиром на главни циљ хришћанског учења о спасењу. Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се читовало актом воље, већ актом разума. Циљ интелектуалне супстанције је сазнавање Бога помоћу разума, али контемплација света божанске славе у потпуности се испоставља као могућа тек у будућем животу, док се у овом животу блаженству може приближавати само онај ко се одрекао земаљских уживања на контемплативан начин. Како човек нема одговарајућу представу о суштини Бога, са тиме је немогућ и непосредни доказ Божијег постојања који би се ослањао на појам о Богу садржан у људском уму, а каузалитет првог узрока не би могао да буде картезијанско и касније спинозистичко самопроузроковање: „Није наине могуће да сам битак буде проузрокован самим обликом или штаством ствари, кажем, као творним узроком (*causa efficiens*), јер би тако нека ствар била узроком саме себе (*causa sui*), па би таква ствар производила себе у битак, што је немогуће.” (Св. Т. Аквински, 1990: 19) Али он је могућ посредно на основу анализе стварања (преко кретања, релативног савршенства, коначности стварања итд.), будући да узрочни низ који ствара ствари и њихова својства мора да буде коначан, јер да није тако ствари никад и не би биле створене; а то указује на први узрок који је Бог: „ни једна ствар не може бити себи узроком постојања, ако има узрокован битак.” (Св. Т. Аквински, 283) Он је сматрао и да они који тврде да је свет створен у вечности не кажу да је створен после неког одређеног ничег, већ из ничег уопште, што онда по њему значи да ту ничим није имплицитно употребљен појам времена. Свако биће или

ствар има једну супстанцијалну форму, која им одређује генеричка својства (*штаство, quidditas*), а различитости на иглед истих ствари условљене су материјом која се јавља као принцип индивидуације, који ће касније посебно бити изражен у разматрању интенционалног карактера атова и гестова ноематских садржаја свести код позног схоластичара Јована Дунса Скота.

Тома 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 да и Кантова идеја слободе, којој је услов постојања поштовање моралних закона, на другачији начин формулише исти садржај, управо из ноуменалне сфере практичким максимама. Констатација Божијег закона претпоставља постојање искуства телесних чула и постојања поузданих сведока, а такође и духовно искуство за које је потребна Божија милост која напредује кроз различите степене мистичких стања. Философија би отуд била део теологије, па једнако ваља да се учи од природе као и из књига, јер сада са сасвим умесним сматра да ће природне науке помоћи у дубљем проницању у Свето писмо и теолошке проблеме. Бог је тако поново виђен блиско философском становишту као активан ум који просветљава појединачни људски дух, сарађујући се са њим у активности (синергија, синургија), а сврха философије би се састојала у вођењу ка сазнању и достојанственом служењу Богу.

Теоријске и моралне науке пагана своје довршење могу да нађу изворно у хришћанској теологији и етици, али без незначког одбацивања и осуде, као и без ропске привржености било ком мислиоцу посебно, јер свака истина води у крајњој инстанци према крајњој сврси свих ствари уопште, тј. новозаветним открићењем указаном Богу. Положај нежне оштрине тако је коначно узео маха у разматрањима која су претендовала да осветле путеве повесних мисли. оханес Дунс Скот (1266-1308) сматрао је да је Аристотелова замисао о Богу као првом покретачу недовољна јер

не прелази границе физичког света и не досеже до трансцендентног, до бесконачног бића од којег суштински зависе и сва коначна. Опште се као штаство (*quidditas*) испољава у појединачном преко његове „сингуларности” тј. индивидуалности и својствености (*haecceitas*), са чиме оно појединачно бива учлањено у целину. На тај начин реално постоје посебности или окупљене индивидуалне својствености, а оно што се именује идејама и супстанцијалним формама и суштинама, постоји на другачији начин, јер су то објекти божанског интелекта. Као суштаство природе те су супстанције унапред сваком постојању општег и посебног, оне су дате пререклексивно и приступачне тек вишем разуму који освећује вера и опуномоћава непосредно присуствовање у самим стварима као учинак намере суделовања на Божијем архетипском интелекту.

У Оксфордским разматрањима (1,3,2,1-30), он каже да наше сазнање почињемо чулним стварима, а природно појмовно сазнање Бога достижемо преко рефлексије о предметима искуства, али је оно неразговорно јер није непосредно предочено разуму у његовој суштини, Створена бића које утискују идеје о самима себи у разум, могу да утисну и идеје о трансценденталним атрибутима који припадају и њима и Богу, што је и епистемолошка основа Кантовог приступа. Разматрајући узрочни однос ефицијенције или финалитета прелазимо од створења ка непроузрокованом првом бићу које нема суштинске делове материје или форме, као ни акциденције, будући да је несастављено и да једноставно поседује разум и вољу. Природни чиниоци у свету тако делују сврсисходно /тзв. ненамерна телеологија/ јер им то омогућава моћ и знање чиниоца који их све надилази, јер је првобитни узрок који зна и хоће те циљеве /намерна телеологија/ путем акције на дистанци Божије свеприсутности. У вечности Бог познаје и поима све што може да настане, те актуелно и посебно сазнаје сваку интелегибилу, а то је сазнање идентично с њим самим (*Ioannes Duns Scottus*, no14), јер је безусловно бесконачно биће, најсавршенији актуелан појам који под бесконачним укључује истину, доброту итд. Главни циљ философије по њему је достизање бивствовања бивствујућег као таквог, али људски разум о њему зна само онолико колико може да апстрахује из чулних датости присутних у коначним стварима, а не сам по себи, па га тако ваља разгра-

ничити као демонстративни процес у коме философија има свој предмет и методологију, а коју теологија не може да присвоји у бављењима по питању вере. Према Дунсу Скоту, свако савршенство има своју формалну савршеност у бесконачности Божије суштине као свом корену и основи.

Средином четрнаестог века на заласку византијске философије распрострањено се синхроно са западним схоластичким мислиоцима и покрет исихазма који је предводио св. Григорије Палама (1296-1359). Главни садржај човековог живота ту је виђен као сазнавање Бога које се у овом животу може достићи путем бескрајне молитве и ћутања. Смисао тих поступака је био приспевање у виђење божанског светла или умне светлосне енергије, која исијава из Божијег бића, слично светлу које је исијавало на Таворској гори у часу Божијег преображења /*Св. An. Mamej* 17, 1-13; *Марко* 9, 2-13; *Лука* 9, 28-30; *Дела ап.* 9,3./.. Издижући се изнад свега створеног, човеков ум се током узлазног кретања према извору нествореног од тог сјаја и светла преображава у духовно чувство, а ово чувство у божанску светлост и облагодатањено блистање. Кападокијски оци су сматрали да Бог Син и Бог Свети Дух такође поседују несаопштиво суштаство Бога Оца. И св. Григорије Палама сматрао је дозвољеним да се Бог Син и Свети Дух назову ипостазним /личносним/ енергијама Оца, не прихватајући аргументацију Варлаама из Калабрије и Акидина који су интрепретативним обрасцима платоничких рационализација природе саввим одвајали Творца од настале творевине. Могло би се рећи да је то један схоластицизовани платонизам у дијаспори са својим зачетником, који је истицао ерос истраживања у теорији идеја и истрајност на намери присећања унутрашњим чулом, душевношћу, као преосталом енергијом од првобитног божанског светла. Ова варлаамска разумом достигнута интерпретација сруктура свари у лику теолошког рационализма, не би прошла ни код наведених теолошких мислилаца Запада, јер је у очигледном дефициту акта веровања по питању карактера Божијег присуства. Као да се у овом спору рационалних хуманиста са исихастима директно показало да Платонова теорија идеја која подразумева присуство присутног у двоструком кретању појаве, овде животно прочитано показало свој тужни смер инаугурације негативизма наметања наводне концептуалистичке премоћи; па очито иде техничком лини-

јом заборава бивствовања на коју је са онолико обазривости иказивао и кроз припремљена очитовања скривена у суштини метафизике разоткривао Хајдегер. Та енергија не уводи у суштаство и јединство бивствовања никакво раздвајање или цепање /њу догматичари сматрају добротом, а мистици љубављу/, будући да суштаство само по себи остаје носилац енергија, а енергија полазећи од ствари опет не може да пређе у твар јер је у јединству са Богом. Божије име тако не припада само суштини него и његовим енергијама или својствима као доброта, благодат, премудрост, светлост, промисао, блиставост, љубав итд. Уздизање ка Богу и освећивање (озаривање) његовим светлом могуће је због тога што васцела твар настоји да Му се приближи, па Његова енергија саопштена човеку постаје на основу боговиделачког налога и својство самог човека: „Да стекнемо Бога у себи, да се са Богом начисто сродимо, те да се помешамо са најчистијом светлошћу”. (Св. Г. Палама, 1,3,42) Тако је по причећу и помоћу Божије милости човеку доступно обожење као степенована величина сличности Богу, што не значи интензивну истоветност суштине, већ да је по смислу могуће тек енергетско поистовећивање човека с Богом, будући да је човеков дух ерос ума према божанском логосу. Рационалистичка теологија дуалистичког смера подвајања материјалног и духовног или интелектуалистичког принципа противречног телесном, просто је захтевала кажњавање умне твари заборавајући да је то Божија творевина. Као одговор на тражења да се кажњавањем плоти достигне мизосоматски излазак ума из „онечишћавајућег тела”, е да би се тиме на чудан начин стигло и до повољног духовног стања, доспела је дубинска физиологија молитве исихаста до захтева превазилажења илузорности самог такво постављеног дуализма, са ослоном на реалност присуства Божијих енергија и улазак ума још дубље у тело, његово сабирање и склупчавање у његовој психосоматској целовитости. Уздизање се према таквом увиду и остварује тек снажним покретом и духовних и телесних сила човека као заокружене личности. (Св. Г. Палама, 1,2,2) Бог се схвата дисањем и срцем, а ум се своди на груди и упија дословно срцем, где се прикупља горући пламен преумљујуће молитве, који преображава ум и сву природу човека у духовно чуло, до тачке сједињавања са Богом беспочетно и бескрајно.

Бог је отуд бескрајни беспочетни искон који се симболички манифестује у својим енергијама и именима, док за варлаамске хуманисте и потоње рационалне теологе западног ренесанса, бива принципијелан само апстрактни појам Бога, док његове манифестације у творевини и само име Божије, више није Бог већ сведени рационализам конструкције тварног начела: „То се и догодило код Варлаама, да је Бог као самосталан предмет и суштаство остао сам по себи у виду апсолутне несазнатљивости, а енергије у виду њиховог познавања и рашчлањености, доспеле су до потпуне одвојености од Бога и сматране су тварним. Тиме је одједном покопана и хришћанска трансцедентност Бога, тј. Његова нетварност, и платонско неразликовање тварног и нетварног у мистичком искуству. Стога је било сасвим разумљиво и основано разјаривање варлаамита против свих практика свештене исихије са њеним апсолутно разговетним разликовањем човека и богочовека, обреда и тајне, с њеном мистичном техником самоиспитивања, самоподстцања, исповеди, дисајних и срдачних осећања... Речју, ако је Таворско Светло неодољиво од суштаства Божијег и по томе сам Бог (мада Бог Сам није светлост) – тада је православље спасено, или ако је Светло одељиво од суштаства Божијег и по томе је твар - тада почињу апокалиптички грчеви ренесансног Запада.” (Алексеј Феодорович Лосев, 1993; 872-873) Отуда даље сакључујемо, како је дијалектика коју можемо назвати хипотетичком ($\theta\rho\theta\eta\sigma\iota\upsilon\acute{\jmath}$, „претпоставка”), или суппозиционом (*suppositio* - превод грчког $\theta\rho\theta\eta\sigma\iota\upsilon\acute{\jmath}$), прастаро не само пресократовско знање, које се обично узима да почиње од византијског философа Михаила Псела (1018-1078/96). Његов главни логички рад носио је назив „Преглед као увод у логичку науку Аристотела”. Тај Пселов рад био је у целини преведен на латински захваљујући Петру Шпанском (познатом као папа Иван XXI, рођ. поч. XII в. - ум. 1277.), па је због тога поимање супозиције присвајано у западној хипотетичкој дијалектици, у који је укључен и касни средњовековни номинализам, али без новоплатонских принципа које је Псело заступао, отуд јер код њега не фигурише субјективизам који логично води у номинализам западне хипотетичке дијалектике. У самом почетку свог коментара он је писао: „Дијалектика је уметност уметности и наука над наукама, која обухвата начине довођења односа до начела ($\Phi\rho\sigma\iota\jmath$) свих поступања

(*meq0don*). И зато је нужно да дијалектика буде узроком за израду наука. Свој назив дијалектика добија од „говора” (*dial šxeoj*), која свој поредак добија из назива „узајамно” и „казујем”, да би се, у крајњој мери, догодио разговор између двоје, као питајућим и одговарајућим. Или се пак дијалектика назива према „сабеседништву” и „разликовању”. Јасно је да у дијалектичком следу сабеседници у односу разликују своја мњења као две супротне стране. Али, како разговор не може да почне без посредујућег звука, а на тај начин како је сваки звук шум неке врсте, то значи да је нужно почети од шума као нечег првог.” Тако је његов трактат коментар на „Органон” Аристотела („О тумачењу”, „Увођење” Порфирија, „Категорије”, „Прва аналитика”, „Топика”), а управо у „Топици” 25-а глава, он је расправљао о „значању” (*semas.a*), а у другој, 26-ој, о „супозицији” (*0p0qhsij*). Реч је о значењу речи као суштословешој /*o0siodej*/, што су латински аутори преводили као *substantia*, те *pe.saktoi* (*attributiva*) бивају такви да су се односили како као *adjectiva*, „прилози”, тако и *verba*, „глаголи”. Ни субјективација ни адјективација код Псела се није односила на саме ствари, као ни на модификације њихових значења, већ баш на модификације самих ствари.

Субјективација је замена, супозиција супстанције, а адјективација је замена атрибута ствари или прикрпљивање атрибута. Супозиција је тако нешто далеко непосредније од значења, не односећи се непосредно на ствари, те детаљишући и размештајући далеко општија значења. Тако је уобичајено значење појма човек у супозицији „бели човек” или „човек трчи”, тј. допуштеност одређеног супстантивног поимања, као допуштање детаљнијег поимања кроз сједињавање звуковног назначавања и самог значења. Исто се односи и на речи атрибуције. Претпоставке се код њега деле на опште (грч. *koin%*, лат. - *communis*) и делимичне (грч. *diorismAnh* – лат. *discreta*), према примени по положају предметности, делећи се на постојеће (*fusik%* /*naturalis*/) и на случајне (*kat | sumbhbk1 j* /*accidentalis*/), већ према општости обима поимања или парцијалности. Случајне супозиције су или просте (*j pl A* /*simplex*/) опште поимање уместо обима означавања имена ствари (*t | kat0tera, t | tapein0tera*), где су субјект или предикат супозиције узиманом у казивање (*lexis parasemeiotice*), где добија

ближе или уже одређење, као прелаз ка личној супозицији. Лична (*prwswp<dh* /*personalis*/) се јавља као одређена или смушена (*diorismAnh*, *determinata* и *sugkecimAnh*, *confusa*), тако да се разликују општа поимања индивидуума од схематских софизама. Субјекат се појављује само у виду оног који покреће (*kinht0j* - *mobiliter*), кода из њега нисходе ранијо подвидови, или у дистрибутивном (*dianohmatik1 j* - *distributive*) виду, када је реч о одљеним индивидуалитетима уз непокретност (*ckinht1 j* - *immobiliter*) општег, ако из тог општег ништа не произлази сем софизама. Ако погледамо реченицу „сваки је човек живо биће” предикација указује на поимање рода, али под тај род подпадају и други могући субјекти. Врста којом се то означава указује на њену субјекатску непосредну датост, а не на било који вид такве датости уопштено. Предикат такође поима врсту указујући на њену особеност и карактерише реченицу на тај начин. Ако је изречен одређени исказ и његов предикат се тачно поклапа са субјектом, теј не предикат и прелазан и непрелазан истовремено (пример је „сваки човек”, а копула која се додаје „је” као неразликowana од субјекта и предиката такође је прелазна и непрелазна). Управо се ту експликативно показује начело супозиције као оно које обухвата родове у целини као недељиве и у детаљности подељене у целовитости. Ово учење Михајла Псела следили су Јован Итал и Никифор Влемид, а ова хипотетичка дијалектика на западу се постепено мешала са номинализмом као тип субјективног порицања постојања општих идеја и њихово свођење на људска именована.

Хуманистички и ренесансни представници умевали су да покажу такву склоност, застрањујући поготово у форми теолошког рационализма, препуштајући се често доминанти полемичких страсти и подтеоријских мотивација. Утолико су новија истраживања везана уз интересе осамостаљивања наука у предности у односу на овако развијане једностраности. Франсис Бекон (1561-1626), лорд од Верлуама, кретао се тим другачијим путевима, па је у IX књизи *De dignitate et augmentis scientiarum*, на почетку седме деценије живота написао: „Јер, ако верујемо само ономе што одговара нашем разуму, ми се приклањамо стварима, а не њиховом Творцу...што је више немогућа и више невероватна /*absonum*/ божанска тајна, то се кроз веровање више исказује поштовање Бога, и утолико је победа вере племенитија.” Додуше, он је 1620. г.

објавио књигу *Novum organon, sive indicia vera de interpretatione naturae* (Нови органон, или право упутство за тумачење природе), где заступа тезу да се природа не може победити ако јој се не покоримо, сматрајући да се знање и људска моћ своде на исто. (Френсис Бекон, 37-38) У том смислу ситуација мишљења као да је поправљења наким менталним загонеткама које спречавају примену до тада познатих решења, те за које ваља даље употребљавати домишљатост и оштроумност, да би се оно што се под одређеним условима негира показало на крају као оно до чега је највише стало и што би ваљало да се највише поштује и слави. Бекон је недвосмислено истицао став који је касније имао далекосежне последице, да је сврха науке у ширењу владавине људског рода над природом, за шта је сматрао да је неопходно конкретно утврђивање емпиријских узрока са резултатима потребним за њено детаљно упознавање. Философија се према њему бави Богом, човеком и природом, али је разумевање ове потоње код њега натуралистичко, тако да значи поимање природе у формама материјалног света којима је измакнут формални узрок. Тезу о физици као емпиријској науци која разматра искључиво ефицијентне и материјалне узроке, Бекон је изразито заступао у књизи *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi*. (Френсиса Бекон, 1622-1623) Ту је он нашао за сходно да стално куди Платона и Аристотела што се по њему недопустиво позивају на финални узрок, а Демокрита и Епикура је неуморно хвалио због описа материјалног света без ентелехија, што је опет значило блискост западању у инструментализујуће и механицистичко тумачење природе. Философија се таквим концептом ограничавала на учење о аксиомима који су заједнички различитим наукама, те је гурнута у дијаспору свођењем на „трансценденталне” појмове дате у релацији са другим наукама, дакле редукована на систематизаторску помоћ наукама, те јој је ренесансно и сасвим модерно *cum instauratio magna* измицано тло на коме је почивала, уз безпоговорно слање у мировину. Додуше, и неки савремени учени следбеници исихаста сматрају како је добро зарад што већег удаљавања од философије исихазам прогласити емпиричким или експерименталним богословљем, са чиме се опет петрификује чулност обичне свести. Као да је преображај чулности код појединца у најмању руку дужан да изведе неко

други, а са тиме иде и редукован гест стављања на нижу трасу удостојавања врлине у извршењу Божијих закона, чак и до отвореног запостављања с обзиром на аспект обожења до кога би могло да се допре Исусовом молитвом у умном тиховању. Међутим, врлина је за све као предуслов испуњавања Божијих закона и према Канту интериоризујући чин којим се удостојавамо Божије благодати или милости. Међутим, и за аутора таквог разматрања пуног унутрашњих противречности и сукобљености, макар декларативно важи став: „То знање је узвишеније од знања, које се задобија посредством чувстава или, да будемо прецизнији, оно је сагласно са чувствима и изнад (је) чувстава. Телесне очи се мењају и виде нетварну светлост, која је блистање божанске природе, слава божанства, лепота Царства Небеског. Та светлост је невидљива за чувства све док она не буду преображена Духом Светим...основа православне епистемологије јесте просветљење и Божије откровење унутар *очишћеног* људског срца.” /*Mhtropo- I...ton Naupεktou 'Ieroqšou BI Εcou: 'Oαgioj Grhgōrioj θ Πα- Iam@j æj ; giore.thj, 'Ekdosh,B1996., [Ier| Mon" Geneql...ou tAj Qeotōkou |Pel ag..aj|, gl. XII., (прев. Бгд., 2003., стр. 247.)*

Рене Декарт (1596-1650) је развио нову свест о слободи које му је допустило упуштање у тзв. „хиперболичну сумњу”: „Ко год да нас је створио, па био он и свемоћан и обмањивач, ми ипак *искушавамо слободу* на основу које се можемо уздржати од тога да прихватимо као неистините и неоспорне оне ствари о којима немамо извесно знање, те тако спречимо да икада будемо обманути.” *Notae in Programma quoddam, cur finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit* (објављено као: *Renau des Cartesius: Notae in Programma quoddam, cur finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit* /Примедбе на један програм који је крајем 1647 објављен у Белгији под насловом: Разматрење људског духа или рационалне душе, где се разматра шта она јесте и шта може да буде/, 1,6.), где се разматра шта она јесте и шта може да буде, до разорних размера хиперболизовањем сумњицења Господа за то да се можда под маском Доброг иза њега крије злотворски обмањивач, као зачетнички спис појма слободе у нововековљу, у коме је Картезије увео у

моду суђења где се поверење указује још само „искогитованом ја” (а то врхунско застирање свега другог сем тог неповерљивог ја које свуда још једино среће само себе), као да је постало и судбина човечанства савремености. Таква свест о слободи је очигледно она „урођена идеја” која увек бива дата потенцијално (што је уопште не обезбеђује од модалитета развргивачког и растројавајућег дејства), дочим је то по Декарту самодовољна ствар за констатовање – „ми смо на посебан начин господари наших поступака и зато заслужујемо похвалу или покуду”/тамо, 1,37./, што указује на рационалност као резултат воље и моћи признавања, па баца повратно светло на *cogito ergo sum* као на самокреацију из картезијанству својственог првочетно механичког ништа, или из неусловљене слободе која укида заштиту од противречности и показује се као свеобухватајућа периферија. Зазор сугерисања деистичке концепције природе која је механички сагледавана до виђења животиња и људског организма као машина, иде до ексцентричног ограничавања по коме би Богу било допуштено да предвиђа и преодређује људске поступке, али не и да утиче на људску вољу, тако да је само на нама одговорност прихватања или одбацивања заблуда, али и свега осталог што би нам смислено и сврсисходно указивало на присуство Божије у природи и бивствовању као присуствовање присутног. Стога заправо није изненађујуће да је његов крајње механички систем света, који има своју мутну примену у форми *influxus physicus*, подразумевао и такве ставове, да се рефлексивно сударају ситни делићи у порамма и у прожимању истичу и утичу као шалитра и барут. Слобода оног што се појављује у појави дискриминисана је интенционалним карактером таквог мишљења које слободу присваја за себе, што је очигледно као „*systema assistentiae*” у условљавању воље Творца да стално мора да интервенише у „светској машини” како не би престала са радом, а на то је, као истовремено и на појаву такве скривене либертинске самоважности, указао Лајбниц. Постоји и другачије мишљење које је Декарта држало херојем и зачетником савремене (нововековне) философије, јер је поново конституисао тло „на које се она тек сада вратила након што је протекло хиљаду година”, тако што је на „слободан, јединствен и у исто време популаран начин почео од саме популарне мисли и од сасвим једноставних ставова...” (Г.В.Ф.Хегел, 1983⁴: 256), а

код кога је опчињавајуће изражавање о схватању света као „нешто превируће” (Г.В.Ф.Хегел, 261), где се због заједничког учествовања у започетом програму увођења универзалне периферије која почива са самоважношћу личне промоције као неким производним јакством које са таквим програмом постаје и незаобилазно, просто се избегава иначе почесто снажно уочљива критичка дистанца. Уз све затварање очију према крупним несразмерама и према његовом властитом мишљењу, Хегел је тешка срца ипак морао да припомене да: „...то чини да је *Декартова филозофија природе* **просто механичка**, иако да он све односе своди на мировање и кретање, све материјалне разлике, боју, укус на механику, на кретање партикула...Али даље једно сазнање састоји се у увиђању да **механика не задовољава**, - материја и кретање нису довољни да би се објаснило оно што је живо...он посматра систем света...отуда прелази на своју представу о кретању небеских тела које се у форми *вихорова* враћа у себе, на рефлексивне, на метафизичке хипотезе о истицању и утицању, прожимању, на сударање, итд. ситних делића у порамма, напослетку на шалитру и барут...Он је многа и многа посматрања помешао са једном таквом метафизиком; и отуда је то за нас нешто мутно.” (Г.В.Ф.Хегел, 279)

Свакако, то је тема другачије расправе, која би ваљало да претресе и друге мотивације при том хваљеном новом почињању трансформације поимања укупног философског наслеђа, узимајући у обзир и последице таквог „превирућег” присвајања слободе. Инконсистентност и дефицитарност у фундаменталном заснивању физике као озбиљне науке, кроз појмовну демонстрацију еминентно је показао и Кант у својој *Критици чистог ума*, указујући на утемељујућу представу о ја које мисли као на форму чулног опажања објекта мишљења, који се самопроизводи интелектуалним средствима као свепотчињавајућа аксиоматика. Таква држања до правила просто изопачавају угао гледања на саме ствари, чему пре или касније морају да се прилагоде и пратеће интерпретације. Ова неподесна форма разумске слободе и нагађајућег резонавања /кинетички вртлози, шалитре, барути код Декарта/, заједно са механицистичком физиологијом анималитета, са грубом изолацијом и потисковањем телеолошког карактера ума у други план, произвела је и сасвим незанемариве штете у самој философији, које је критички подухват настојао да поправи барем у

ограничавању сазнајних претензија на хоризонт преиспитивања самих феномена нашом рефлексивном моћи суђења. За мишљење се оно даље збива као есхатолошко очекивање преокрета, а који би омогућио да се из свега онога што се продукује и репродукује осветљавањем увиди шта стварно јесте, будући да је утемељивање на заштравању заборављања бивства неминовност која прати новост повесног почетка, а који „заборав” можемо именовати подједнако научном и техничком епохом, периодом преовлађивања техничке метафизике, заједно новим са заокретањем од ње антици, али не више онако како су то препоручивали „хуманисти”. Таква неопходност као да је раскрсница где се духови разилазе. У том смислу не може да се доживљава као сувишно свраћање до платоничарских исходишта и покушај укључивања испуштеног у спекулативне садржаје мишљења, као што је то својевремено предузео Хегел, или пак херменеутичка настојања око довољно доброг разумевања оног што се кроз тај тамни супстрат природе као посредника из бивствовања у старини људима пружало у мишљењу, осветљавајући на тај начин уједно и само светло порука из хришћанског откривења, које отуда може да просјаји својим дубљим, изворнијим сјајем.

Литература:

- Алексей Феодорович Лосев (1993): *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва.
- Г.В.Ф.Хегел (1983⁴): *Историја филозофије*, III, Београд, прев. Н. Поповић.
- И. Кант (1993): *Метафизика морала*, Ср. Карловци; Нови Сад.
- Ioannes Duns Scottus, *De primo principio*, 4, no14.
- Кант (1991): *Критика моћи суђења*, Београд, прев. Н. Поповић
- Paul Natorp (1921): *Platos Ideenlehre, eine einföhrung in der Idealismus*, Leipzig.
- P. Abelardus (1956): *Dialectica*, first compl. ed. of the Parisian manusc. by L.M. De Rijk, Assen (Utrecht).
- Св. Г. Палама, *У одбрану исихаста*, 1, 3, 42
- Св. Т.Аквински (1990): *Избор из дијела I*, (О бићу и бити, IV, 27), Загреб.

- Френсис Бекон: *Нови органон*, Или право упутство за тумачење природе, 1,2, прев.
- Френсиса Бекона *Природна и експериментална историја ради заснивања филозофије*: Или појаве универзума (1622-1623).

Summary: It exist a opinion that in the middle age dialectic was without the treating. It is partly correct meaning for the West-european area. A principle force was the use of the „lectio” as a teaching and preaching method. The lectio reminds us of the conversia (declamatio) in discussed with regard to its proper translation, interpretation, and application. This lecture form developed into the „disputatio”, a public discussion along the same lines, with the distinction between the proposition and hypothesis. Dialectic gets mixed in with logic such that their subject matter is confused. They emphasized the study of the classics as a model to be copied and for graceful stlye and eloquence (Cicero). Many subordinated rhetoric to logic by finding it to be part of logic; or at least, by finding that it is about expression rather than discovery. Others by separating the differences between demonstration and probability, and contributes the rhetoric to becomes a part of logic (as that part of logic concerned with probabilities); or a part of theology (as the culmination of the trivium). For the „humanists” the central act of the history was the Fall of Rome about 500 A.D., and emphasized the study of grammar, rhetoric, poetry, history, moral philosophy, but not science, metaphysics, dialectic, or logic. This was a break with medieval scholasticism which emphasized Aristotle, metaphysics, theology, logic, and dialectic. It was not modern in its neglect of science. For the „humanists”, after that hesychiastical renaissance, „light” meant antiquity and „dark” meant ignorance of the classical opinions, and hence the middle ages were the „dark ages”. They inverted the Christian view of the association of light with Christianity and darkness with ignorance of Christianity. In the European East there was no conflict between the speech acts and finding the reasons for the hypothetical truth, as we see in the logic of the Michail Psell. Hesychiastic orthodox tradition is constructive in logically sence, because on the limits of the dialectical method find the appodictical syllogistic as the demonstrative method of the showing the reasons of the faith and understanding. In the ground of that view of meaning is the believing that God and his uncreated energies, spetially divine light, have a government in the universe, to make a kosmos to be as it is.

Key words: „dialectic”, „rhetoric”, „humanism”, „hypothetical logic”, „nominalism and realism”, „hesychiasmus”, „ontology of the nature”