

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ*

Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 316.728:177(497.11)

Оригиналан научни рад

Примљен: 14.08.2019

Одобен: 29.08.2019

Страна: 119-132

СВЕТОСАВСКИ ИМПУЛС ЗА УСПРАВЉАЊЕ СРПСТВА НА ЗЕМЉИ ЖИВИХ

Сажетак: Пuteви богопознања Светог Саве припремљени су изграђивањем хришћанских увида према животном искуству бивствовања. Методом са којом се упуштао у тумачење великог хришћанског предања о светлости света, показао је стваралачки замах који се највише видео на пољу књижевности и просветитељства. Њих је он утемељио у духу реактуализације укореењености у ту `светлост света` као благовести света живота. Са дубоком страшћу и одважношћу верујућег, његове саморазумевајуће интерпретације залазиле су у есхатолошки отворен „статус“ хришћанског бића и живљења у непосредности његовог временовања, упућене на живи пут истине. Православна вера је разлог за борбу са недаћама у нади да се трансформација читавог човековог битија упућеног на непобедивост вечно Суштог, који је животном љубављу поразио и саму усмртивост, неће изјаловити. Са усправљањем кроз слеђење његове просветитељске оријентације, отвара нам се другачији, прегнантан смисао егзистенције. омогућавајући ступање на пут упознавања са правим начином људског живљења, кроз истраживање садржаја живота и његовог смисла, с обзиром на земаљске услове, а и на Царство Божије вечности. У том смислу је његово наслеђе по својој јединствености узорно, а као философска педагогија конститутивно и за многа будућа промишљања.

Кључне речи: Свети Сава, Хришћанско просветљавање, Философска педагогија изградње бића појединца, Усправљање народа

Краљевић и калуђер ујединио се у лику Св. Саве до пуне сагласности. Православна вера и државотворност овог нашег високо писменог и књижевно обдареног човека, уздигла га је до равни светитеља и просветитеља васколиког српског народа. Сагласно светосавском учењу Српске Православне Цркве и њеној истини, од које се није одустајало (колико год да је уочавана и криза једнообразности сагледавања света живота), ми добијамо прилику да га и властитим свесним искуством продубљујемо и тумачимо. Човек као лично постојање „лицем у лице“ са Богом, то јест, оно што према хришћанском пре-

* aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

дању чини Божији лик у њему, не може да се заустави и смести у неки тренутак или у одређени временски интервал, те да се ту укочи. Будући да оно што чини човека ипостасју (психофизичким склопом, постојећим бићем, личношћу), оно што му даје лично обележје егзистенције (свест и савест), јесте чињеница да га Бог воли изворном љубављу, јер Он зове непостојеће у постојање (уп. - Ап. Павле, *Рим.* 4,17). Сам Господ утемељује и подржава личносну другост која сачињава јединствену истост човека, у свим многострукостима показивања психо-физиолошких склопова. Човек је личност, ипостасни лик Божијег склопа ствари у оној онтичкој мери, у којој има способност да узврати на позив пун љубави који му Бог упућује. Располажући овом могућношћу, човек одговара потврдно или одречно на позив Бога, усмерава своје постојање ка животу који успоставља однос са Њим, или ка безбожном сепаратисању према смрти, која га одваја од Његовог присуствовања. То би било и оно што се назива динамизмом културе, који није замишљен тако да почива на тродимензионалној слици света, већ на оној која уважава и аспект дубине, као и непредвидивости коју у хришћанском веровању изражавају максиме Божије воље и изрека да «Дух дише где хоће».

Слобода воље, правци кретања наших хтења је оно што нас на нашим путевима управља и чини одговорним у откривању мана и слабости, што нас усавршава и по могућности и спасава. Свети Сава је у свом *Житију Св. Симеона Немање* написао: «Блажен је човек који је нашао премудрост и онај смртни који је видео разум. Јер боље је њу куповати, него ризнице злата и сребра; скупља је од драгоценог камења; не противи јој се ништа лукаво, а слатка је свима који јој се приближују. Свака друга драгоценост недостојна је, јер дужина живота и године живота су у њеној десници, а у левици њеној је богатство и слава. Из уста њених излази правда, а закон и милост носи на језику. Путеви њени су путеви добри, и све стазе су у миру.»¹ Ова просветитељска уверења која је св. Симеон изложио својој деци, а св. Сава потцртао снажним књижевним средством, не могу ни данас да буду безначајна у текућим схватањима културе актуелног друштва. И иначе је у свакој култури идеја вечности присутна тек на равни криптограма или симбола (мање или више рафинираног), као објекта жеље, јер култура тежи снази култа, али исто тако ниједна култура у потпуности не може да се поистовети са култом, јер увек постоје неке реално непокривене (профане) сфере бића (тежећи култу она, заправо, тежи сну о сопственој вечности). Оно у култу култно искључиво бива представно /фиктивно, замишљано/, тј. оно у својој представности присутно, што није ништа друго него произношење једног културног обрасца, његовог репрезентовања. И према Светом Сави, вера у вечност човека је извесност да Божија љубав неће престати, него да ће увек сачињавати наш живот без обзира на деловање психосоматских способности. Његово православно просветитељство претпоставља да културно оприсутњење сфера иперватичности или трансцендентног, подразумева видно изграђено симболичко оприсутњивање, донешено кроз разрађивање момената културног напора успелости обликовања типоло-

¹ Свети Сава (2008), *Сабрани списи* /приредио Димитрије Богдановић/, Београд: Просвета, 2008, стр.125

гија представа. Учвршћивање тих представа води у поимање и разумевање сасвим јасног става према другом и другачијем, што не ваља остављати иза леђа. Тамо треба остављати само оно што је по природи превазиђено.

У том смислу је карактеристична напетост поимања према јединству стварности у дијалектичким ситуацијама бивствовања и петрификовања позитивистичким научним тезама о смислу егзистенције света, сасвим слична понашању мислилаца и у другим мисаоним традицијама, уз извесне диференције.² Са одустајањем од наивног разумевања појма света, од његове „објектив-

² Једна од њих је и однос према Хегеловом систему науке логике, поготово код Бранислава Петронијевића. Основна потешкоћа Хегеловог телеолошког схематизма и за новије српске мислиоце, била је у томе, што је он фундаменталне појмове разјашњавао позивањем на унутарсветске ствари, да би отуд могао да се вине у област универзалног. Супстанцијалност подразумева оно што (пре)остаје у кретању као суштина и носеће тло (земља), а субјективност је манифестована као свест, слобода, дух. Обоје је мишљено као чиста начела или начела самог бивствовања. Конституција овог појма је омогућена прелажењем битија у небитије, што се збива као кретање у дијалектичком процесу од оног датог по себи, до оног по себи и за себе, као кретање које конституише сву стварност, а сама стварност као `апсолутно бивање` је кретање. Апсолутно бивање, у коме је биће већ прешло у небиће (перфектуирало се у основи као изворна противречност), према универзалном онтолошком одређењу је двојина која омогућава само кретање у времену, као појавном облику сукоба у свету, у коме се догађа бивствовање у целини. Када Хегел види супстанцијалност као бивствовање по себи, а субјективност као бивствовање за себе, ту противречност настоји да разреши у самом извршавању поимања кроз апсолутно бивање, без спољашњих телеолошких модела или логичких закључака у излагању, него из самог система његове философије: „По мом сазнању, које се мора оправдати само излагањем самог система, све је стало до тога да се оно што је истинито схвати и изрази *не као супстанција, већ исто тако као субјект*.“ (Хегел, Г. В. Ф. (1979): *Феноменологија духа*, Београд: Бигз., стр 9. /G. W. F. Hegel (1952⁶), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner., S. 19./ Субјекат је као оно подлежеће и подложено окупљањима представа о појавности појавног, супстанцијалност супстанције, њена `унутрашња истина`, или оно супростављајуће подвостручавање, које негира равнодушне разноликости у кретању мишљења, оцењиваног статуса непосредности бића супстанције која се опажа. За разлику од умртвљујуће и троме једноставности фиксираних интелектуалних опажањима (узимање `однекуд споља`), жива супстанција је покретна, те она која је уистину субјекат као кретање самопостављања из `живе супстанцијалности`, као субјекат према `чистој једноставној негативности`, која извршава подвајање једноставног као `рефлексију у само себе у другобивству` као постајање себе самог у кругу сврхе, која се има као почетак и остварује у извођењу и довршавању. Ова Хегелова радна телеологија супстанције из унутрашњег `искобеловања` субјективности, као сценичност постанка сопственијалности из кретања у бивању, која је по пореклу оно што је настало кроз супростављања у игри моћи духа. Надвладавањем и поништавањем претходно датог или затеченог статичног стања објективности рефлексивним актом негирања из истицања разлике, довођењем до укидања објективности у једнакост са преуспостављеном суштином у другобивствовању (природи /а истина те једнакости је телеолошко испуњавање задатка самосвести/), учествујући на тај начин у непосредном јединству света, постиже се и коначно знање апсолутног бивствовања. Ни супстанција ни субјект нису оно истинито знање, него је у супстанцији удомљено небиће апсолутни појам ње саме у сопственој спротности, а субјект је овде шири од уобичајене, арбитрарне људске субјективности, као унутрашње јединство оног по себи и за себе датог на тлу логичких разлика субјективности и објективности. Када он супстанцију схвата као субјект, бивствовање му је игра моћи у кретању супростављања, где се идентитет бића формира преко (бесконачне) разлике из одвајкадашње присутности небића, обухватајући унутрашњу противречност, која је за њега изокренуто-постојећи свет у `природи ствари`. Мада у бесконачности не треба да видимо тек супротност коначности, него противстављање које само себе превладава и отуд је апсолутни појам једноставна суштина живота, душа света, будући да битије очигледно види као онтолошку метафору живота, а мисли на владавину беско-

Александар М. Петровић, Светосавски импулс за усправљање српства на земљи живих не“ датости, свет се субјективизује до нивоа идеје трансценденталне феноменологије, где је виђен у повезаности са Богом Сведржитељем и Творцем, као манифестна творевина плурализма перспектива његове изворне световности. Његова коначност или створеност показује таква разграничења према видовима датости, да претпоставке презентности издвајају и могућности саставне презентације, као оне условљености, која претпоставља радну евиденцију.

Видљиви знаци присуства умне мисаоности, која долази у додир са суштинским димензијама духа светске историје, свакако да су богата ризница наше мисаоне историје, као и саставни део наше културно-историјског и верског предања. У преференцијалним објашњењима услова важења карактера тих, код нас саздаваних духовних творевина, у општим цртама се уобичајено наглашава антопогеографски значај положаја у простору, као и лингвистичка струка, са техничким странама настале књижевности, те формованим појмовима који јасније могу да профилишу тек тзв. „општа места“, просто заграђујући пут дубљим приступима, ни не придајући им неко ближе значење. У том обликовању духа, услов саморазумевања је и достизање одређене мудрости, која значи да се имају на памети животно важне ствари које живљење тог и таквог живота одређују уважавањем света у коме се живи, али и разазнавањем вида бивствовања у њему уопште. Наше световање у свету не значи да људски живот може да се схвати само као позорница смрти и престајања свих коначних функција живота, него и као радост надахнућа, задовољство увида и строгост поимања у налажењу онтолошких реалија, које се налазе иза застора привида који прекрива све што је коначно. Додир са суштинском бесконачношћу који се одиграва са скидањем тог застора, омогућава и антрополошку повезаност у времену, која се догађа међу људима у актима интерсубјективности, а са оном просторном се гради и памтећи заједнички свет, којим одишу ликови духа мегасубјективности заједнице.³ При томе, утицаји, свакако,

начно у коначном и полемичност бесконачног у себи самом, а импликације за сам живот као појам владавине бивствовања су бројне. Помирење по признавању поједнаке вредности обеју страна (субјективног објекта и објективисане субјективности), на подручју историје се, по Хегелу, манифестује тако, да не почива на исходу сукоба према некој слепој судбинској нужности. Историја приповеда да онда када владавина бесконачног, као највеће моћи, у својој једностраној осамостаљености, више не може дуго да се трпи, поставља се често и трагична граница, али долази и до измирења где `судбина враћа индивидуалност у њене границе` (Г. В. Ф. Хегел (1970): *Естетика* III, Београд: Култура, стр. 621) Субјективна онто-логика изборности свести, међутим, и сама има своје границе у залетима у универзум и с њим повезаним универзализацијама у схематске поставке апсолута битија. Живот трансценденталне субјективности која формира виђење света по њима, искључује се из непосредности збивања у њему самом. Како је свет као појам конституисани хоризонт конституисаних предмета (Финк, Левинас), он се и укључује у поимање тек са превасилажењем наивног солипсистичког изједначавања рефлексивне са небитијем, те посредством историјског мишљења укључује, преко људске историје, учешће у транспарентности историје битија и истине, као догађању јединства света.

³ Прословљавајући о разлозима за «отпор забору», Богољуб Шијаковић је истакао важност памтећег момента у стицању мудрости: «Памет је услов опстанка, а памћење услов историје. Свијест да припадамо конкретной историјској заједници (чије право да буде призната не потребује претходно образлагање) претпоставка је историјске одговорности, која је и синхрона, као одговорност за наше историјско вријеме, и дијациона, као трансгенерацијска одговорност. Историјска одговорност је важна за конституисање и самоодређење идентитета. И изван поља моћи, у

нису неважни, мада они више имају значење оријентација, неголи оног што би ваљало да је пресудно у упознавању са мисаоним садржајима, услед тога што сежу из суштинских димензија духовне историје у савременост, која је разумева и тумачи. Појам слободе ту је одликовала она самосвест, која се мисаоно ослободила за поимање карактера изворности самог бивствовања света и живота у њему, тако да је постављајући могући антропоцентрички хоризонт света живота пред апсолутни појам, задобила разлику да у оној субјективности упућеној на међуопштење и мисаона посредовања, тј. оспособљавања за узлете духа, узврати и са проналажењем темељног смисла бивствовања /изокренутог света/ иза вела привидног егзистирања као егзистенцију духа.

Као темељни акт философије (нарочито оне која се улива у духовност православног хришћанства), идентификује се слобода аутономног самоосмишљавања, кроз присећајуће унутрашње претхођење властитом положају, а које пружају сликосвесни мехурови из пене царства историјски интересубјективно признаваних духова за учитеље и светитеље. То не подразумева нововековљем постулисану антропоцентричку субјективност, која се апсолутно самоуспостављала према мондијалним културним објектима, него ону која је полазила од „света и века“, или узорно одређено, од Платоновог „човека у човеку“, где субјективност значи мисаоно изграђену обликованост суштине духа из моћи бивствовања према поретку ствари у свету. Одатле је паидеусиа или образовање као обликујућа оспособљеност за проналажење делатних појмова саздаваних према појму слободе воље појединца, она која се са потоњим лутеровским предодређивањима губила у тамним тоновима појма судбине и тонула у схематима рационализација, разводећи се са првостепеним достизањем његовог смисла. Још и код Еугена Финка, појам света је подразумевао `космолошку диференцију` у којој се претпостављало да су вазда у томе била бивствујућа бића између апсолута и коначног, па је и након Хегела настављан изворни задатак философствовања, да се самоспознајама открива према свему што јесте и бива под капом небеском, или да се смисао човековог бивствовања види кроз отворене хоризонте света живота.⁴ Напон критичких сазнања с тиме је отварао радна поља апрехензија субјекта као другог од познатог, те из унутрашњег иностранства довршавао испуњавање смисла бивствовања.

ком се иначе креирају памћење и заборав, свако би радо да нешто заборави. Али храброст суочења са собом и способност покајања много је боља терапија од амнезије.» (Богољуб Шијаковић, *Отпор забору*: Неколико /п/огледа, Фоча-Београд: ПБФ св. Василија Острошког; Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2016., стр. 7-8)

⁴ Еуген Финк је разликовао универзални или космолошки појам света од метафоричких, узиманих према свеукупности бивствујућег и његовим регијама. Свет није дат у непосредном искуству и томе одговарајућем сазнању, сем на површан начин, нерашчишћено: „Велика двосмисленост у Кантовом бављењу проблемом света јесте то што је позитивно откривање светскости света стопио са потцењивањем његовог ранга бивствовања.“ /Е. Финк, *Увод у филозофију*, Београд: Нолит, 1989., стр. 142/ Бивствовање је његов поклон: „Пошто свет као истинити *apeiron* садржи у себи оно `неограничено`, сво бивствујуће, оно ограничено и оно узајамно ограничавајуће, он може бити застрт и запречен једном *безграничношћу*... Дајући простор и пуштајући време свет омогућава збиљност бивствујућег. Дајући и пуштајући он на тај начин дарује бивствујућем његово бивство /битије/. Бивство /битије/ је дар света.“ /*тамо*, стр. 172-173; 177/

Бивствовање у слободи световања света је она лучна мисао која квалитативно карактерише и српски философски дискурс, независно од становишта којим се посматрање битија темпоралније одређује у активацији коначности, или пак види у склопу вечне, делатне бесконачности безусловног. Ово друго се за истанчанији приступ и подразумева, ако се доследност мишљења до јединства стварности уважава, а оно је било присутно и пред нашим духовним погледом одвајкада. Просветну артикулацију дао му је Свети Сава својим програмом опхођења према светињама и науци, мирно и достојанствено га проживљавајући у одговарању на свој монашки позив, показујући му значења са најснажнијим аргументима, личним примером. То, међутим, код њега није значило никакву физиократију која би подјармивала суштинске садржаје захватања јединства стварности, него њено превазилажење до првобитне исконске супстанције, или како би данас рађе рекли до редуковања светскости света на његов корен у најбивствујућим Бићу. Будући да је по њему `правилно мишљење` /поштовање форми аналитичких процедура логике/, такво, да не мора да буде једнозначно са `истинским мишљењем`, мисаоне форме и методика сазнавања код њега одређују и карактер приступа битију „светске супстанције“. Интелигибилност претпоставке такве суштине световања света, ни у интелигибилној конституцији није важећа у самеривости са извесношћу рационалне конституције, чак ни према `закону довољног разлога` феноменологизованом према ћудљивим мотивацијама, тако да таква рационалност може да подразумева логику сасвим другачијег типа од оне, до које се доспева аналитиком основних интелигибилија као појмова самосвести духа, у топици мисаоне свести која уважава дијалектичко ситуисање ствари у свету живота. Са умном уздигнутошћу, којом је омогућена разусловљеност од парцијалности унутармунданих мотивација, добија се далеко пресуднија претпоставка од оне, до које се доспева са хоризонта пруженог из лепезе условљених обележја површне реалности. Како она узима у обзир тек огољену спољашњу датост приказивања бића без унутрашњег смисла повезаности склопова, тако да и логичност зависи од виђења карактера повезаности самих тетичких појмова, условљавајући и њихов хоризонт оперативне употребивости, она игнорише и људску субјективност с обзиром на свет живота, као и његово објективно постојање у њему.

Становиште о темпоралној коначности битија уврежило се углавном од Хајдегерових заснивања коначности (не само људског опстанка), претежно од објављивања студије *Sein und Zeit* (1927.), године⁵ (у којој се Бранислав Петро-

⁵ „Ако за само питање битка треба да се задобије прозирност повести самог тог питања, онда је потребно да се размекша очврсла традиција и да се разреши њеним током сазрела покривања. Тај задатак разумемо као по нити водиљи питања битка спроводећу деструкцију наслеђеног састоја античке онтологије на изворна искуства у којима су била задобијана прва и надаље водећа одређења битка. Овај доказ порекла основних онтолошких појмова, као истраживајуће испостављање њиховог `родног листа` за њих, нема никакве везе с неким лошим релативизовањем онтолошког становишта. Деструкција исто тако нема ништа ни са негативним смислом неког отресања онтолошке традиције...“ (Хајдегер, Мартин (2001), *Битак и време*, Београд: Службени гласник /прев. Милош Тодоровић/, стр. 43). Када се има у виду и недавно објављена монографија *Црне свеске* (Heidegger, Martin /2015/, *Gesamtausgabe*, Band 95, 96, 97/“Schwarze Hefte“ Т. I-III/,

нијевић пензионисао на Универзитету у Београду), а која је пројектом фундаменталне онтологије урушила темељне метафизичке претпоставке философских разматрања, дефинитивно „еманципујући“ човека од средњовековног теоцентричног поретка, суочивши га са властитим ништавилом темпоралне егзистенције без остатка, тако да је са тиме одгурнула у други план појам света као јединства стварности и трансценденталије једног, доброг и лепог, те га оставила без суштине носивих претпоставки. Као да је јека „memento mori“ митивисала облике изградње постмодерних типова философије кроз контуре *meditatio mortis* и медитације *de brevitate vitae*, докучујући и наслагујући ситуационе светске моменте завада и чегрсти. Будући да битије од коперниканског окрета више не слови за реалан предикат, те да је подозривост за извођење онтолошког утемељења науке логике мисаоном нужношћу, на апсолутан начин, нарасла до катавасије одбацивања, негативна антропоцентричка онтологија застрте дијалектике света живота, постала је уједно и фундамент договорног привида општости битија и бивања. Философски посматрано, ту смо се сусрели са онтолошким претпоставкама, по којима је могуће показати да је ту на делу појмовна историја која се бави бићем у целини *ὁ καθόλου* и тзв. „општим бићем“⁶ које би ваљало да је по себи – *ὅν καθ' αὐτό*, као битијем коначности, али да оно своје услове присутности показује иперватичним склоповима делатне бесконачности појма, тако да се ту и овде остварује кроз појединца. Опште биће општи са бићима на начин универзалне датости, али социјални план коегзистенције има за одмереност присуства равни данашње културе и услов придржавања разноврсних својстава и својина спрам оног другог,

Frankfurt am Main: Klostermann), његова `историја битија` се и у погледу разумевања културе, као и вредносних момената смисла појма добра и истине, исказује као сасвим извесна *ontologia apuditas*, са програмским кретањем ка пуној деструкцији људскости у правцу пангерманске надљускости (где су и принцип јеврејства и принцип рускости само превазиђена ствар будућег отпадања од историје, у који би спадао и онај српски, а који се, додуше, ни не спомиње, као за њега безначајан). Свакако да је то супростављено виђењу задатка у историјском постојању, да се допре до истине увиђањем које разоткрива битије суштинским удостојавањем највиших облика културе духа путем мисаоног проучавања света и живота, кроз претпоставку човека у човеку или његове суштинске очовечености. Отуд овако зацртана историја битија може да буде одредбена норма за достизања трансова и екстаза преко („изнад“) човека, али у том прелажењу преко њега, она га и промашује, украшавајући с тиме асортиман реквизита надчовечанских напора рефлексиве, у тежњи да се и сам свет уврне према тако надчовечански уврнутом обрасцу, али то би онда требало једино и да важи у захтеву за тако испољеним нормативним потребама.

⁶ Једна од познатих формула које је спроводио Аристотел ради одређивања свестраности својих расуђивања у «Метафизици», гласила је да се то постиже достизањем изворног својства бића: «уколико је оно биће, а не уколико је број, или линија, или ватра» [*Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, 1978 /prevod B. Gavala, Bgd., 1975; T. Ladan, Zgb., 1987. /Г2, 1004^b6/]. Јер, «ниједна од ранијих наука не посматра биће као биће уопште (*καθόλου*), него се тичу делимичности бића.» [*Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, 1978. /Г1, 1003^a23–5/]. Отуда је по Аристотелу исконска или архичка наука неко свеопште истраживање о бићу као бићу /бити-ју/, које се разликује од било које делимичне науке, која као таква посматра биће само утолико, уколико се оно односи на одређени род, па је за Аристотелову првобитну науку карактеристично да захтева свеопшност, или универзалност појма, логосности бића, са припадним садржајима. У том смислу би само карактерисање «броја, линија или ватре» без универзалности поимања, било подтеоријско или тек окрњено сагледавано.

које сад као расположиво другобивствовање (оно испод надмоћи владања техничке метафизике), услед различитости преферентног схематизма категорија, носи предикабилију сазнајне рационалности као неки печат темељне разлуке. Херменеутички је фактицитет да је католичанствено биће, биће саборности и целовитости, почесто у развијању тих разматрања узимано рубно и готово угуривано у приватност унутрашњег иностранства као неважна апстракција /одмишљено дато/, такорећи удаљавано од мишљења, поткопавајући снагу оне могућности присуства у свету, која би указивала на његове умне капацитете на идејним хоризонтима, или на идеје установљеног поретка из уређеног устројства. То би из феноменологизованости самог појма света некако морало да уследи, као равноправно утемељена корелација, макар и резидуално као хармонска музика у старом смислу значења тог израза. Владика Раде је у својој *Лучи микрокозма* певао о небеској појезији Творца и васионској музици богословске мелодије спасења човека и света, да би јединство стварности уопште могло да буде могуће у структурацијама „паклене неслоге“ у њему, као хоризонту коначности битија.⁷ Искра бесамртна људске душе је данас у јавности интересубјективних комуникација толико потуђена, до спљоштености у унутрашњем иностранству, да се и његов увид `горе су од искарах` или хераклитовских муња које управљају свемиром, поима углавном према вулгарности `електричних пражњења` аналогних полупорнографским садржајима амбијенталних продукција неуморних ријалити шоу програма јавних медија. Разусловљавање од тога као да одаљава што је могуће више, мада се датост њене могућности да буде као надајућа, открива у умности која претходи схематизованој логичности (у оперативним формама техничког израчунавања светоназорних ликова датости), као нека онтолошка логичност из праједног и прасвета, тј. тако да бивствује у свету као претпоставка невидљиво присутних ликова духа као бивствовања истине. Визуре таквог појма света су на овај или онај начин присутне и у развојним луковима српске философије, а они и сачињавају њихову данашњу актуалност и духовну занимљивост.

Оно шта кажу мислилац и песник је текућа људска реч, па људска мудрост и песма пребивају као свет игре бивствовања у отворености небеса и затворености земље, као „појављивања“ бивствовања у том простору игре, где је све бивствујуће стало као смештено унутар непроменљивог. Пребивајуће речи у ускраћености говора и неизрецивом супростављању Неба и Земље не заустављају се и не заборављају. Какав нас закон нагони да их потврђујемо као сопство без бивствујућих као суштине бивствовања, о томе се у певању питао и наш Владика Раде о `составу` виђења тог света као `паклене неслоге`, или у оној химни Јовану Дамаскину према `танкој плетисанки душе` Лазара Костића, `међу јавом и мед сном`, где од заносне милине присутне љубави `и дуси

⁷ Будући да свет није само светло и тло пружања егзистенције, него и ускраћивања до показаности `состава паклене неслоге`, јединствени излаз је у саборном благореку Свевишњем, како и завршава овај величанствени спев: «О преблаги, тихи учитељу,/ слатка ли је света бистра вода, /с источника твога бесмртнога! / Од твога су свјетлога погледа / Уплашене мраке ишчезнуле./ Од твога су хода свештенога / Богохулни срушени олтари./ Воскресењем смрт си поразио./ Небо твојом хвалом одјекује./ Земља слави свога спаситеља!» (А.С. Ребац и Његошева *Луча микрокозма*, VI, ст. 271-281., Нови Сад, Књ. Заједн. Н. Сада, 1986.)

полуде`. Такав незаборав носи преснимавајуће сећање на „темељ“, који још није пристигао у његовом затежућем држању – оном логоса из 50.-ог Хераклитовог фрагмента, да све што уопште јесте, јесте Једно. Пратемељ нашег бивствовања који живи у Рилкеовим позним песмама где је сваки анђеол страшан јер притиска егзистенцију, као и у магновењима нашег песника Владимира Петковића – Диса, где умирућа земља и нирванична расположења изговарају оно што је „природа“ или вео бића у хтењу и намери, преоптерећујући претовареног и претоварајући терет бивствовања у појавност песничке позваности да разгрће даље ентелехије могућности људског посланства на земљи. Оптерећеност или сила привлачења поставља нам опстанак према оствареној надмоћи, с обзиром на коначно бивствујуће дато у лику живота у коме се „јесте“, као да је стварно постојеће, али са празним бивствовањем у опстанку.

Појам природе као „бивствујућег у целини“ остаје таман и неразјашњен пратемељ, па човек из те тамне неутемељености свих ствари улази у средину, посредује, додуше, из данашње перспективе више као рилкеовска „птица у кавезу“. Као да више није довољно само поседовање сећања на источник као ознаку суштине, која га не порађа за постојање и не препорађа за ново настајање у животу, тако да увиђени основ може да га омогућава када га види са задржаним сећањем према повратној вези као коначном начину бивствовања који одређује крајње ствари, него се на том дну опет чује `куцање одоздо`. Проламање увида који за искри на хоризонту света, и сам светли, јер простор даје и време пушта да се појаве збивају-остварују или причају као приче, а кроз њих проговара логос јединства, који не припада само човеку. Управо јединственост говора, казивање које сабира и излаже/оглашава ствари, имало је оно богатство значења које је допуштало суштинска тумачења најизворнијих њихових датости важења. Та јединственост је Грцима, а онда и Србима донела богатство таквог значаја и значења, које је имало пресудан утицај на просветне исходе (у смислу суштинских васпитних потенција), као и за типове развоја образовања који су условљавали и философска разматрања, без обзира на нарастања згомиланих рефлексивних негативности.⁸

С тиме као умесну видимо критику појма апсолутног бивања коју је почетком прошлог века извео наш академик Брана Петронијевић, када је разликовао Хегелову утемељујућу концепцију прелажења (пуне промене) битија у ништа путем бивања, као «непосредног ишчезавања једног у другом», као да се са тако спроведеном разликом може извршити непосредно разрешавање питање идентитета, са аутоматским показивањем суштине. Његов приговор је

⁸ Отвореност према властитој пропадљивости данас је разумљено је истовремено и као живот темеља, па је само бивствовање означено као посланство у великој игри света. Божанско и људско и све што бива по земљи, удружено је у великом закону игре без унутрашњих садржаја који би морали да је карактеришу. Затегнутост између пропадљивости и пратемеља, властитости без бивствујућег, без Божије супстанцијалности као приручујуће суперлативности бића са трансценденталија његових одређења, промовише основну настројеност игре суштине и бивствовања у празном, а које ипак кроз лутања присећамо. Васпитавање суштином код нас је програмски запуштано са слеђењем `новијих научних достигнућа`, мада је имало пројективно првенство у ранијим просветним интенцијама као `предпросветитељским амбицијама` о чему сведочи и низ студија, на пример - Пол, Ламерл (1962): *Византија и традиција хеленске књижевности*, у ПРЕДАВАЊА, књ. II, Одељење друштвених наука САНУ, Београд: Научно дело

да то није `прелажење` као процес из узастопног односа негације, него «оно што је већ прешло», као претпоставка која мисли да ће се идентитет увек наћи, куд год да се ударало из различитости разлике (па и оне која се односи на себе саму). Субјективност као `истина суштине` заправо је она која рачуна на владавину актуално бесконачног над коначним, те на тзв. фатум објективног света који индивидуалност враћа на њене границе из игре покретне моћи бивствовања, подразумевајући првобитни егзистенцијални парадокс. Петронијевић је кренуо од тога да мора да постоји непоништивост првобитне датости бића, јер поистовећивање и изједначавање са извањштеним небићем у немиру бивања и мирном привиду, није кадро да очитује «фундаменталан начин реалности»⁹. Небиће ту за њега значи «апсолутно одсуство сваког садржаја», сваке врсте стварности /исто, стр. 109/, па изгледа да је у праву и са могућном противречношћу у негацији негације, која би да неутралише само поништавање, али се не види у којој мери истоветности, тј. колико разликовања могу даље да је одреде у многоодносној суштини, која такође трпи привид апсолутног бивања као себеизостајање отпочетка у њему самом. То указује на дезоријентисаности у свету према кретању у датостима промена, јер се ту не би претпостављало само мењање бића које се исказује положајем суштине, чак ни у непосредности квалитативног бивања (*исто*, стр. 114.). Додуше, скривеност тих положаја као метафорично узето небиће према целини симултане конфигурације света, у складу је са прекидима у дискреционисању реалних тачака његових просторних протезања, а и изненадних прескока тачака времена при прелазима из једног сада у друго сада, према вертикали вечности, као да почива на самој невидљивиј хармонији јединствене датости самог света. Вертикала човековог усправног хода (божанског) ту је ипак одржива, будући да је одржива и човекова `тајна сагласност` са светом. Ако постоји виђење могућности разраде мисаоних хоризоната стварности у склопу самог света као његових оквира датости, што и значи ону граничну линију коначности која је енергична, или која на тај начин белегује присуство да изручује биће у целини као актуалност датог, онда свакако да промене које се збивају у тој линији сучељавања опречности, не могу да буду ништа споредно. Будући да смо такви како ствари интерпретирамо, наша комуникативна пракса карактерише онај тип интересубјективности, који налаже хватање у коштац и са тако виђеним промењивостима, као и значењима промена у ликовима стварности света, које собом носе и задевају отварања другачијих његових хоризоната, што није надокнадиво тек промотивним ревијама неодговорних експерименталним приступима суштинама.¹⁰ Како слобода никада није сасвим укидива, него је само њен пуни сјај

⁹ Петронијевић, Бранислав (1998): *Принципи метафизике*, I, у *Изабрана дела*, Т.2., Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 107.

¹⁰ Описујући становиште да је философија данас могућа само као метафизика, те да је њена најадекватнија форма постојања феноменологија, Милан Узелац је истакао реформску улогу логике у феноменологији (М. Узелац, *Феноменологија*, Нови Сад: Верис, 2009., стр. 88.), а у њој проблем онтолошког искуства као пресудан за логику бивствовања и проблематику ирационалности трансценденталних чињеница, као повезаних са апсолутним смислом историје (стр. 90., 94-95.). Он је ту сјајно нагласио, да ако јединство важења става о бивствовању света остаје непоблематично, онда универзална феноменолошка редукција није могућа, јер је неутралише ус-

сужаван до аспекта безначајности по ону певратничку праксу, коју уоквирава придевски социјални модел (социјалистички), а који је код нас дуго држан за једино право историјско искуство знања и деловања, са тиме нису сасвим погођени ни социјална интересујективност ни историја. У спису „Идеја једне опште историје у светскограђанском погледу“, Кант је кретао од либералне идеје о људској „недруштвеној друштвености“, која је подразумевала изворни антагонизам међу људима, а којим се сама природа служи да омогући потпун развој свих човекових способности, да би човек постојао у пуном смислу речи, где се природно ратно стање „безаконитог стања дивљака“ преокреће у „законито уређење“ у стварању и успостављању мира.¹¹ Мир се постиже склапањем уговора међу државама које су подразумевале антагонизам и без централне суверене власти као `светске републике`, а то опет подразумева примену правних и моралних норми као извршних. Стари механизам је узајамно ограничавање интереса појединачних људи, а Кант истиче и да је рат умно неприхватљив јер је супротан појму права, па захтев за миром происходи из „чистог појма правне дужности“, тако да према њему `право на ратовање` није правно утемељено. Право које налаже ум тако се остварује тек са узимањем мира као заповести, јер је тек ту уопште природа сагласна са људским моралним сврхама и према идентитету са провиђењем догматолошки добро утемељена. Наиме, Кант је покушавао да докаже како постоји и начело „сагласности политике са моралом“,¹² где би политика била „извршно правно учење“ које искључује употребу „стратешких рационалности“ кроз отклањања уобичајених „софистичких максима“, али само са надом да ће безусловно обавезујући морални закон да подразумева извршење у историјској стварности. Стратешке рационалности или `смишљање квака` како да се заобиђу правни постулати са чувеним `налажењем рупа у закону` (за шта је наш менталитет испраксован, ваљда захваљујући вишевековном робовању под турском империјом), заиста су домишљатости које могу да помогну у граничним ситуацијама преживља-

ловљеност датости света као феномена или момента обухватне свеукупности бивствујућег као апсолута (стр.133). Превладавање наивности појма света која се базира на трансценденталној наивности, феноменолошки редукује ствари тако да се из једне наивности прелази у другу, а отуда у бесконачну регресију (стр.142), па безусловно разграничавање појма света значи повезивања са предметношћу божанског мишљења, где је човек као међуфактор и редукторски агент ситуације бивствовања онај, који осмишљава Парменидова `поземљарска главинања`. Из касније објављене студије *Метафизика* (2006), могло би се додати да је он и онај, који је у светској игри сила затварања по Земљи и отварања према Небесима, позван и опуномоћен да проналази и излаже `смиао земље` као бићевити суперлатив историјске егзистенцијале ситуације. Универзалност трансценденталне егологије као расветљавања апсолутне ситуације мишљења он је утемељио на хоризонтима идеје света у *Практичној феноменологији* (Нови Сад: Veris, 2011), а *Друга метафизика* (Нови Сад, 2015.) указала је и на трансценденталне могућности и самог естетичког искуства, као извађених момената херменеутике фактичности појма света, кроз видљиво присутне чинице у историјском мишљењу. *Феноменологија нестајућег времена* (Ветерник: М. Узелац, 2017) је у меланхоличним тоновима показала продубљено искуство немишљеног отсуствовања смисла основа саме наше непосредности суочења са јединством стварности која промовише живот и осветљава га.

¹¹ I. Kant, „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*“, Werke, T. 8, Berlin, 1812, S. 29.

¹² I. Kant, „*Zum ewigen Frieden*“, Werke, T. 8, Berlin, 1812, S. 379.; S. 381.

вања, али оне такође у мирнодопском државном стању делују разорно. Ипак то није никакав „повратак у природно стање човека“ на трагу русоовских културно-критичких рефлексивних ставова који хоће да избегне), или нераздвојивост спрам света изван мисаоног субјекта (он је раздвајан већ код Платона и Аристотела, Декарта и Канта), него је то „повратак у хармонију природног стања битија у целини“, достизаван кроз укидање дисхармоније или кроз негирање супростављања, тј. кроз потенцирање саме негације. Са освајањем простора за промену и саме ове преиначавајуће интерпретације, као далекосежније од те тако громогласно слављене апаратуром интелектуалног инжењеринга друштвеног бића, који са мноштвом ангажмана здружено остаје подржаван и у посткомунистичком неолибералном контексту прикључивања евроунијатској структури диктата, њених поствариваних правила у `пришављивањима` на универзализовано грађанство (као да демократичност у одлучивању није довољна), превазишли смо аксиоматику и партикуларистичких и глобалистичких услова важења битијности. С тиме смо доспели и до могућности да отворимо до тада потиснуте и уназађиване нормалне демократске моделе виђења стварности, а који се неће заснивати само на позитивистичком премошењу здравом разуму (које је и само сачињено од конфликтних здраворазумских представа у поломима нововековне субјективности на исходиштима историјских дешавања), него и на промишљању света у целини датости, те са предимовином предразумеваног битија уопште као заједничког, те са исходиштем према суперлативној егзистенцији најбивствујућијег битија као утемељујућег. Смер тумачења се упућује том погођеношћу као негативизмом који поставља егзистенцијална питања из ситуативних напрслина објективне датости бића, али усваја и оптимистичну подизања делотворних састојака водећих чинилаца духа, са којом је могућа и обнова висинских захтева духовног ранга и у широј социјалној сфери.¹³

За сваку обнову је потребна мотивациона структура ентузијазма, да би се прионуло на посао, подразумевајући концентрацију на исходне тачке, којих нема без оне димензије из којих и происходи, а то је повезаност са Богом кроз одушевљавање и учествовање у узорности одсјаја и одличја Његових мисли (Пл. *Тим.*, 71e).¹⁴ Сам Господ утемељује и подржава личностну другост која сачињава јединствену истост човека. Човек је личност, лик Бога у оној мери, у којој има способност да узврати на позив пун љубави који му Бог упућује. Кроз своје психосоматске функције човек „управља“ и располаже овом могућношћу, одговара потврдно или одречно на позив Бога, усмерава своје постојање ка животу који је однос са Богом, а могуће је дати и онај одговор који је

¹³ Тако Марко Мерлини, који често Винчанско писмо зове „Дунавским писмом“ у једном свом раду „Some Key Features of the Danube *Homo Scribens* Based on the Databank *DatDas*“, из 2009. године, на страници 55, пре него што изјави да древно „Турдаш“ писмо дели 137 знакова са Дунавским писмом и има само 14 својих ексклузивних знакова, пише: „Анализа друштвене мреже у ширењу писмености и археолошких проналазака у Турдаш култури показује да је врло вероватно да су српски мигранти донели вештину писања у Трансилванију и да је она тамо усавршена као регионална варијанта свог властитог идентитета.“

¹⁴ *Platonis Opera* (1976-1978), *recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii: - T. 4.: Respublica /Država/; Timaeus /Timej, (Timaj)/.*

једном Доситеј упутио Декарту и његовим настављачима, усвајајући на свој начин просветитељски програм, тј. усуђујући се да мисли властитим разумом, поводом механизације света и стављања природног поретка у машинска постројења васељене: «Многима ће жао бити са мношћом заједно, који нисмо с овом јересју напојени, што се толико овим кривотворцем право имати даје и дозвољава; али, шта ћемо ми томе?! Грех је против самога Светога Духа познатој противити се истини. Правда и истина Божја су својства, и њих се никад и нигде бојати не ваља.»¹⁵ Искуство таквог бивствовања није могуће достићи тек смерањима слободе воље по разноврсним склоностима уобичајених запалих представа о живљењу у свету са коначним циљевима, него кроз владајући потез из унутрашње дубине живота која му са сигурношћу прилази, бивствујући у ентелехији људскости. Искуство чисто теоријског искорака који би да до причињавања изврши неутрализацију свега бивствујућег кроз тзв. «критику свега постојећег», или пак да феноменолошком трансценденталном аналитиком, путем негативности апсолутне трансценденције у учењу о појави апсолута, објективизацијама заобилази свет са занемаривањем услова важења феномена, такође је крајње наивно. Ипак, када се у рефлексiji која има трансцендентални живот, у редуктивном осмишљавању озбиљно понуде могућности које постају важније од емпиријски затицаних реалних опција, са местом настањивања мишљења у целини, добијамо компаратив универзалности бића. Најбивствујућије биће, оно које сеже из вечности, Бог Сведржитељ, у хришћанском откривењу нам се обратио непосредно, кроз коју је светосавље са културним просветитељством зацртало путеве, на којима човек остаје уздигнут у достојанство које му по природи или суштаству и припада, кроз податну саомитност у унутрашњој сагласности.

Литература:

1. *Aristotelis Metaphysica* (1978): recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii; /prevod B. Gavela, Bgd., 1975; T. Ladan, Zgb., 1987. S. Blagojević, 2008./
2. Diels, Hermann (1971): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-II, Berlin, 1906². /Vol. I-III, 15. Aufl. Dublin-Zurich/, (Herman Diels, *Predskratovci* I-II: Fragmenti, 1. Svezak, Zagreb: Naprijed, 1983)
3. Hajdeger, Martin (2007), *Ontologija: Hermeneutika faktičnosti*, /prev. Časlav Koprivica/ Novi Sad: Akdemska knjiga; Hajdeger, Martin (2001), *Bitak i vreme*, Beograd: Službeni glasnik /prev. Miloš Todorović/
4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970-1979): *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main; /*System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: bey Joseph Anton Goebhardt, 1807; Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1958. /naš prev., Bgd.: Bigz, 1979./
5. Kant, Immanuel (1812), "*Idee zu einer allgemeinen Geschichtein weltbürgerlichen Abzicht*", Werke, T. 8, Berlin; I. Kant, "*Zum ewigen Frieden*", Werke, T. 8, Berlin, 1812
6. Obradović, Dositej (1911), *Mezimac*, u «Dela Dositeja Obradovića», peto, državno izdanje, Beograd

¹⁵ Доситеј Обрадовић, *Мезимац* – „Је ли човек макина, или није“, у «Дела Доситеја Обрадовића», пето, државно издање, Београд, 1911., стр. 433.

7. Aleksandar M. Petrović (2013), *Polis i istorija ideja filozofije politike*: Monografija iz antičkih, srednjovekovnih i modernih socijalnih i političkih teorija, Kosovska Mitrovica ; Novi Sad: Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici ; Kultura polisa
8. *Platonis Opera* (1976-1978), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii: - T. 4.: *Respublica /Država/*; *Timaeus /Timej, (Timaj)/*.
9. Pol, Lamerl (1962): *Vizantija i tradicija helenske književnosti*, u PREDAVANJA, knj. II, Odeljenje društvenih nauka SANU, Beograd: Naučno delo
10. Sveti Sava (2008), *Sabrani spisi* /priredio Dimitrije Bogdanović/, Beograd: Prosveta, 2008
11. Fink, E. (1988), *VI Cartesianische Meditation: Teil 1- Der Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana, Bd. II/1., Dordrecht: Kluwer academic publishers, /EV,1932/; Fink, Eugen (1989): *Uvod u filozofiju*, Beograd: Nolit; Fink, Eugen (1990): *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann
12. Žunjić, Slobodan (2014): *Istorija srpske filozofije*, Beograd: Zavod za udžbenike; Žunjić, Slobodan (2013): *Prirok i suštastvo*: Istorija pojmovne logike kod Srba; Prvi deo: Srpske logike u Srednjem veku, Beograd: Službeni glasnik
13. Uzelac, Milan (2009): *Fenomenologija*, Novi Sad: Veris; *Metafizika*, Vršac: Novi Sad, 2006.; - *Praktična fenomenologija*, Novi Sad: Veris, 2011.; - *Druga metafizika*, Novi Sad, 2015. <http://www.uzelac.eu/Knjige/MilanUzelacDrugaMetafizika>.
14. Bogoljub, Šijaković (2013): *Prisutnost transcencencije*, Helenstvo, Hrišćanstvo, Filozofija istorije, Beograd: PBF; Bogoljub, Šijaković (2016): *Otpor zaboravu*: Nekoliko /p/ogleda, Foča-Beograd: PBF sv. Vasilija Ostroškog; Hrišćanski kulturni centar dr Radovan Bigović

SAINT SABBAS IMPULSES FOR THE UPRIGHT OF SERBS ON A LAND OF LIVING BEINGS

Summary: Ways of the godknowledges of Saint Sabbas are prepared to the building of a Christian insights by the living experience of existing. With the methodic way of incoming into interpretation of great Christian tradition about the light of world, show the creative force mostly evident on the field of literacy and enlightenment. He grounded them in the spirit of reactualisation of risomatic being in the 'light of world' as a euangelic world of life. With the deep passion and curridge of the beleifness, his selfunderstanding interpretations incomes to the eshatologically opened 'status' of Christian being and living in the directness of his timeness, iniciated in a living way of truth. Orthodox faith is reason for the war with absence of giftness in a hope that transformation of all human being who is on the way of invictition of eternity Being, Who is by the living love defeating the putting to death, will not come undone. With uprightness within the succession of his enlighteness orientation, we have opened to us different, more pregnant sence of existence, making possibility for the step on the way of recognition with the right way of the human living throw investigation of contence of life and sence of him, under the earth conditions to the Kindom of God in the eternity. In that sence his heritage by the unique is paradigmatic, and as philosophical paedagogy constitutive also to the many next considerings.

Key words: Saint Sabba, Christian enlightenment, Philosophical paedagogy of building singular beings, Uprightness of people