

**Доц. др Александар М. Петровић**

Универзитет у Приштини

Филозофски факултет у Косовској Митровици

UDK: 371.95

Србија

ISBN 978-86-7372-131-6, 16 (2011), p.523-546

Originalan naučni rad

## **ПРЕТПОСТАВКЕ ОБРАЗОВАЊА ДУХА У ФИЛОСОФСКОЈ ЕНЦИКЛОПЕДИЧНОСТИ И ГЛОБАЛИЗАМ**

---

**Апстракт:** Заједница коју остварује рад на филозофском појму у свим анализама области бивствовања и рад на појму откривења истине у хришћанском предању, претпоставља не само симбиозу поимања која кроз истоветности и разликовања сагледава стварност, него и блискост синтезе која саму стварност обухвата у њеним суштинским аспектима. Блискост синтезе подразумева формирање спекулативног појма који енциклопедично, кружећи по кругу живота од настајања до нестајања, а имајући у виду могућност да све аспекте коначности превлада у дијалектичком прожимању са бесконачним, у том дијалектичком посредовању појма своју изворну могућност отвара у разумевању круга образовних претпоставки, где централна тема бива причешћивана мишљу о васкрсењу Господњем. Панлогичност енциклопедијске систематизације ствари с тиме је христоцентричка логосо-логичност, па самим тим и учествовање коначних бића у тој светскоисторијској победи над смрћу и доживљају појма образовања свести, као могућој промени тог изворно космичког и отуд трагичног положаја човека, као бића апстрактно надареног бесмртношћу, што исходи у мишљење да је за надареност од пресудног значаја васпитавање духа и етосна проблематика. Постмодерна појава глобализма оба та аспекта лишава изворне снаге у својим светскоисторијским кретањима и покушава да их замени индустријом забаве и утилитарним циљевима живљења без обзира на отсуност свести пред човечанством. Енциклопедија филозофских наука претпоставља реализацију хришћанске идеје као онтологију коју савест укоренењу у смисао бивствовања, према чему се глобалистичка идеја не показује само контрапродуктивном због отсуства одговорности, него и оном зеленашком, која отвара гностицистички аспект светскоисторијске линија испаштања, показујући углавном надареност за грешења и са подстицањима грешности отвара пут човечанству од спекулативног тоталитета према замени тоталности појма са тоталитаризмом парцијализујуће воље за моћ. Историја испаштања подразумева постоље моћи оличено у модерном технологизовању поимања, са посебно 'надареним' појединцима за такву врсту активности, оспособљеним да воде према суноврату у бездан бесмисла и отварају нове странице страдавања човечанства (за шта је Косово илустративан пример), као радикалан доказ реализације ниҳилизма. Философија ваља отуд поново да стане на тачку реиспитивања смисла етосне одговорности за човечанство, како би указала на хоризонт одакле исходи спасоносно светло бивствовања.

**Кључне речи:** *Панлогизам, Христоцентризм, Надареност за обучавање у енциклопедији филозофских наука, Гностицизам и*

*светскоисторијско испаштање појма, Глобализам и надареност за обучавање у технологизацији појма, Одговорност и сотириолошка димензија бивствовања.*

---

## **ПРЕТПОСТАВКЕ ОБРАЗОВАЊА ДУХА У ФИЛОСОФСКОЈ ЕНЦИКЛОПЕДИЧНОСТИ И ГЛОБАЛИЗАМ**

Савремена философија код нас смело је кренула у потрагу за својим многовековним пореклом у дубинама философске мисли као такве. У историјској дубини, наиме, време се кроз `негативно јединство` стајања у пунктуалности тренутка сада разрешава као трајност ту-бивствујуће истине, која се тумачећим присвајањем мисли традиције све адекватније осветљава. У том трагању се као велики поборник, пријатељ и саветодавни добротвор показало православно наслеђе, захваљујући коме може да се достигне до укоренености у античком раздобљу мишљења, једнако као што одатле могу да се придобију и најдубље и најзначајније корекције исправности својих разумевања и становишта. У својој основи је философија у свом отаџбинском виду историософична, и она баштини социјални и историјски импулс који није занемарив, тако да је њена теолошка компетенција значајна за развој апсолутне логике, која увек подразумева сврсисходност знања и оне посебне моменте који и сачињавају специфичност социјално-историјског живота, дајући јој нарочит колорит. Философска позиција се формира према ставу да је сам наш живот акт иперватичног естетског стваралаштва, настајућег према опажањима која захватају поимајуће везивне моменте са савршенством појава и умственим аналогима установљавају `сразмере разложности` као оне које конституишу пресветску хармонију ствари. Будући да је наш дух у стању да трансценденталном аперцепцијом из рецептивитета утисака и спонтанитета поимања допире до могућности да из вехикуларијума свих важећих појмова, трансценденталног јаства, осветли и доведе до прегледности тако сачињене придевке бивствовања, сами искази именована у преплитању именица и глагола образују праве речи којима се одређују ствари. Као права мера сразмерног примењивања процене важења исказа слови идеја бивствовања, с тим да се смисао стваралаштва у њеној датости одмерава као оно што се види у

преференцијалном ставу према суштински лепом, добром и истинитом, тј. у јединству самосвести продубљеном до појма о њима. Категорематика становишта разложности огледа се у бивствовању суштине света као подлози или субјекту који је истовремено и онтолошки релевантан субјект према формално уопштавајућем критеријуму који претпоставља њене садржинске моменте.

Мисли човек који живи ту и овде, који је биће у свету, члан његовог опстанка или ту-бивствовање као јавно постојање, те се самим тим истина бивствовања види у бићевитости свег битишућег као бића. Свакако да ово поимање аподиктички узето има и своју противречност у исказима са тврдњама који претпостављају супростављено становиште, тако да је остајање на поларном сектору тврђења које може да се одбрани само упола тачно, а такође и неодрживо. Утолико је метод превазилажења равни на којој су овакве унутрашње противречности допустиве, заправо и онај око којег се философија у свом развоју дуго времена трудила да докучи и да у дијалошком методу научне расправе пронађе излаз који би могао да избави из кризе у који поимање запада у једносмерним кретањима. Ти захтеви су дуго носили ону снагу историјског духа, која је послужила Платону, да руковођен Сократовом пропaideутичком дијалектичком методом сагледавања ствари са наличја, превазиђе противречности које су избијале у сукобу са софистима као носиоцима таквих тврдњи, Аристотелу у усавршавању аналитичке форме налажења погрешности у тврђењима и коначно свим средњовековним мислиоцима у дубљем проницању у обичајну структуру језичке материје која је обезбеђивала искорак из номиналистичког нихилизма у реалне путеве докучивања појма према идеалним захтевима по узору на обелодањене божанске истине. Најдаље је отишао захтев за обликовањем крајње достојанственог човека који је обавезан да се као оно створење које је Господ као Личност, на свој лик и подобје учинио личношћу, користи тим мишљењем створеног бића, а које је по карактеру такво да и само ствара на нижем нивоу (то је још једино у стању да испољи слободна теургијска форма осмишљавања стварности, сажимајући тако на лично начело егзистенције изворне ипостазе не само људског опстанка).

Општи смисао живота, философије и уметности са оваквим захтевом који подразумева *надареност*, епифанично констатује разнораванске моменте појављивања лепоте у

свету, али тежња ка аутопсији момената теургијске синоптике код њега је таква, да у узнесености ка трансцедентном као оном силом која се конституише појмовном и естетском изградњом духа, може да се омогући и продор у затвореност конкретних историјских форми лепог и истинитог, и кроз трансформације тела и кроз метаморфозе духовних увида, до све веће близине Светотројичној ипостазу у којој се и заокружује.<sup>1</sup> Образовање у тој заокружености нужно носи на себи философске знаке, одакле год да се пође, будући да је иперватичног карактера, са указивањем на стање савршености или степене идеалности до којих се доспело у таквом деловању. То није представотворни круг са огољеном нормом споља зацртаваних тачака које морају да делују формално обавезујуће, него је оно што у том кругу тематизованих предметности обавезује на његову целовитост или из себе пружену слободу, у којој се коначно биће укршта са бесконачним и даље од `декартовске слике света као координатног система` твори претпоставку зацељивања болних места, збрињавања рањивости егзистенцијалних тачака и обнављања уских грла протока енергија услед нарасталих укрућености унутар нееластичних ожиљака духа у његовом кретању. То претпоставља ону паидеју или васпитање, које кружећи круговима рефлексивних увиђања упрстењава мисаони прстен духа, тематизујући пре свега појмове логоса, природе и духа, као што је то аутентичном мисаоном снагом у „Енциклопедији философских наука“ испољио и Георг Вилхелм Фридрих Хегел: „Није баш давно прошло непристрасно, наоко сретно стање кад је филозофија ишла упоредо са знаностима и с образованошћу, кад се умјерена разумска просвета задовољавала уједно потребама увида и религијом, кад су се, исто тако, природно право и политика слагали с државом и политиком и кад се емпиријска физика називала природном филозофијом. Но, мир је био доста површан, а особито је онај увид био у противурјечју с религијом као што је то природно право уистину било у најдубљем противурјечју с

---

<sup>1</sup> Хегел каже: „Ако човек с гледишта религије хоће да говори и суди о филозофији, онда је потребно више него да има само навику језика ефемерне свијести. Фундамент знанствене спознаје јест унутрашњи садржај, иманентна идеја и њезин у духу ревно живот као што религија није ништа мање прорађена душа, до освјешћења пробуђени дух, развијени садржај... али филозофија не може бити без религије, него је штавише, садржава у себи.“  
/Хегел, Г. В. Ф.: *Енциклопедија филозофијских знаности*, Сар., 1987. (В. Зонефелд), стр. 16/

државом. Затим је слиједила растава, противурјечје се развило, али у филозофији је дух славио своје помирење са самим собом тако да је ова знаност у противурјечју само са самим оним противурјечјем и његовом премазаношћу. То припада рђавим предрасудама да је она у противурјечју с неким мисаоним искуственим знањем, умном збиљом права и непристрасном религијом и побожношћу.<sup>2</sup>

Спекулативна логика износи као резултат човека као биће које у докучивању идеје прелази на научно становиште посредовања са апсолутном личношћу идентификованој у поимању. Природа се показује као другобивствовање у својим скаларним потенцијама и у крајњој потенцији организованости као најближа властитости божанске сврхе, а сам дух као суштина Једног и свега, наиме пантеистичког и панепистематичког теизма који у Откривеној религији или хришћанској идеји налази своје потпуно довршење трагања, као и егзистенцијално уточиште. Када је као Богочовек проводио своје земаљске дане у свету, Господ је казивао: „Док сам у свијету, свијетлост сам свијету“ /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 9, 5/ учећи најдраже му ученике, апостоле Петра, Јакова и Јована, остале најближе следбенике и на крају народ који је затицао. Не искупљујући само њих, он је пострадао искупљујући грехе васцелом човечанству, казујући - „Кад подигнете Сина Човјечијега, онда ћете дознати да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним; него како ме научи Отац мој онако говорим. И Онај који ме посла са мном је.“ /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 8, 28-29/ Рађајући се из смрти коју је поразно васкрсењем, Господ је све коначно учинио ограниченим (онтологију, гносеологију, логику, законе, право, мишљење, врлине, разум и ум), остављајући тиме мисаоном људству у задатак да преосмишља изнова све што значи образовање и образованост, мудрост и поштење, правичност и друштвеност. Услед тога Хегелова „Енциклопедија филозофских наука“ као доследно усвојена хришћанска идеја почива на тој темељној противречности, која повлачи демаркациону линију разумевања начина на који је Господ „мудрост света претворио у лудост“. Чисто бивствовање и чисто ништа у значењу једног и истог, као да евоцирају Мојсијево сазнање открића тајне Божијег имена када он одговара да „Јесте Онај Који јесте“. Онај Који Јесте свако јесте или

---

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Svjetlost, 1987., str. 10

бивствовање сачињава суштински, тако да тек и може да се буде са тим дубински обгрљеним смислом бивствовања (Св. Гр. Палама, Тријада 3.), без обзира на то што код извесних савремених философа остаје могући приговор „онтолошке диференције“, по коме би оно словило за `неаутентично`. Хегел би пре захтевао „интелектуалну диференцију“ или начин превазилажења метафизике субјективности кроз предметан однос субјект-објект релације у трансценденталној аперцепцији или самосвести. Услед тога је и захтевао научну непристрасност методолошки разрађеног рада појма као оног што се пружа у поимању које та ограничења превазилази. Тим пре што овременавање бивствовања може да се узме озбиљно само из аспекта вечности из које Мојсију Господ и казује да јесте Онај који јесте - Сушти. У том смислу испстаз Духа који бива послан након прослављања Господа и његовог вазнесења здесна Оцу постаје историјска обавеза мишљења, те је оглушивање о њу напросто рефлексивно раставило властити смисао у чудне димензије разноврсних `позитивно-научних` енциклопедијских симулакрума, тежечи да највише тачке хришћанске идеје обесмисли и учини неважним.

Сведоци смо да историјска догађања показују како формирана самоодносна рефлексивна, која би да захвати ствари у корену, наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно, а у хетерогено изведеним следбеничким разрадама и сасвим противречно. Она се, заправо, темељи на том вољењу воље и њеном извољевању на наличју појма, путем подсвесних тежњи за егоистичким грабљењем моћи и стицањем индивидуалног материјалног богатства који пружа живот у благостању, без обзира на економско ропство које глобализам капитал-односа подразумева у свом интернационалном ширењу кроз интерконтиненталне корпорације као мултилевал центри концентрације моћи у рукама малог броја газди са армијом послушника што удобно живе, жртвујући људске ресурсе као масовни материјал за масмедијску и гејмплеинг рекламну обраду са маском поштења и успешности. Жртва тих мултимедијских кампања је самоскривљена незрелост учесника у њима, која глобализује неспремне на ту грубост претварајући их у економске зависнике од олако обећаних остваривања снова кроз фискалне кредите чије отплаћивање их претвара у прави супстрат беде човечанства. Проблем воље за умном вољом и умним увидима који за њом услеђују, заправо унутрашња невоља која је прати, тако да остаје рањива према њеним

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

поимања, скривено деоништво у скровитом, тајном и неизреченом посматрању као искуству вечног светла.»<sup>3</sup> То не значи да у творевини или оном створеном не делују нестворене Божије енергије, те да је стваралачко начело исцрпљено са првобитним чином стварања тако да их више нема. Њих нема само у том смислу да се чин стварања не понавља сваки дан с обзиром на то што се првобитно догодило, као што не значи да то не може опет да се догоди уколико Свевишњи тако не одлучи према Својој, нама недокучивој, одлуци и још мање схватљивој замисли.

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

---

<sup>3</sup> Св. Григорије Палама, *Слово у одбрану свештених исихаста*, 1,3,42

егзистенцију од њене брутализиције. Наша свест је отуд у својој датости више свест генералног става `оног преузетог из света`, тако да тек у мисаој критичкој дистанци постајемо способни да кроз спољни свет сазнајемо више о самима себи, па од антрополошких момената неке регионалне онтологије ваља начинити искорак према изворнијем хоризонту питања о бивствовању (Оном Који јесте), кроз увиде у човеково место у природи и услове који му ту омогућавају живот, да би тиме ступили на `аутентично тло` историјског живота. То `аутентично тло` сигурно није ни народ разрешен кроз освајачку политику, ни нека индивидуалистичка одлучност или пастирско бригање за егзистенцију (пре би ту пристајала пастирска молитва како је описује у најдубљим равнима Св. Григорије Палама), али ни савремена глобалистичка политика калкулација са образовањем које намеће мултикорпоративне и мултимаркетиншке структуре.

Бављење практикама мотивационог понашања људства од старине тако открива интерпретативно тло припреме за сусрет са оним што само време изнутра носи, и што кроз будућност надлази из саме вечности која се поима у времену, не бивствујући нигде споља или онострано прошлом и садашњем, јер се иначе упада у врзино коло које носи методолошки анархизам и нихилизам. То се може видети и у надмености западноевропског менталитета, који просто бива обучен да не види источноевропске вредности, али је на несрећу та надменост више него учестала и може се нашироко документовати.<sup>4</sup> У успону модерног грађанског друштва

---

<sup>4</sup> То је сасвим извесно неодржив став који углавном сеже из крила тзв. „политизованог хришћанства“ и не изражава ништа друго већ астенију духа и загриженост једностраних становишта, која за мотив критике имају обузетост страстима премоћавања и прижељкивање комотне надмоћи. Али, у питању је ту сада и озбиљност коју би дијалектички став морао да може да очува у супростављености, да би оштрица критике успела у одстрањивању и превазилажењу оног што није ни добро ни пожељно. То је још једна у низу споредних, али зато ме и мање арогантних теза од својих сународника из острашћеног демагошког дела Хегеловог духа, који је подједнако слеп за шире увиде, колико је и спутан илузионизмом супериорности мега-субјективитета коме сам припада (а то је обол за сурово одбацивање било чега вредног у „византинизму“ коме су „срчани Турци“ били „фатум историје“, те Срба уз остале „азијатске варваре“ које по тој накарадној конструкцији ваља делимично придобити за западни свет, јер падају под исти „фатум“), и у историјској критици сасвим оправдано наплаћен оптужбом за темељну ограниченост коју је Хегел видео као само њему знану националну несавесност. Ваљда је требало робовати Турцима до самопотирања, да би се наводно намирила савест према рецепту који је тешко видети другачије него као политичко сплеткарење и

очљиво је да је оно у политичком погледу замишљало себе као «нацију» која смењује ону природну као новонастајући субјективитет, будући да је присвојило државу након неутрализације Цркве. Расположивим финансијским капиталом оно је успело политички да је претигне у Западној Европи на путу историје, а све то да би са тиме поставило нове темеље будућег дефинитивно слободотржишног глобалистичког друштва, а чега је као хобсовског вучијег карактера успостављања смисла егзистенције био свестан и Хегел. То је опет поставило (испуњавајући услов субјекта-супстанције) питање темељних вредности ка којима неко друштво тежи. Негативности у овим супростављањима су производи једног егалитарног (поравнавајућег) друштва, оријентисаног ка добити, ка једино профитној економији која прикрива деловање егоистичких порива из старих отуђења, гностицистичких, непросветљених и у основи необразованих засада. Без извесности о општој добробити тешко да ће моћи да се избегне падање у варварство под гримасом интересног етаблирања природних сазнања стицаних у крилу обичајне религије, што такође указује и на хоризонт учесталог појављивања катастрофалних људи, који ће дезавуисањем културних напора човечанства да га уведу у неред и баци у појмовно очајавање, из кога се још давно Хегел избављао с великим напором и тешком муком.

Претеривање са ретроградношћу религије и критика сакралних институција у постмодерном духу, било је

---

ноторну демагогију германоцентризма `и да би једна револуција могла да се деси као /антикатоличка а подразумева се и антиправославна/ реформација`:  
"Неисправан је, наиме, принцип да се окови права и слободе скидају без ослобођења савјести и да би једна револуција могла бити за реформације. - Тако су ове земље опет пале натраг у своје старо стање, у Италији, с модификацијама вањског политичког стања. Венеција, Ђенова, те старе аристократије које су бар заиста биле легитимне, нестале су као трули деспотизми. Вањска надмоћ није ништа могла за увијек: Наполеон исто тако није могао Шпањолску присилити на слободу, као што ни Филип II Холандију није могао присилити на ропство." /Фил. Ист., прев., стр. 464./  
Источноевропски свет касно се покорио реформаторском процесу глобализације и та одошлост има своју цену у довођењу до ропског економског статуса на лествици тих нових вредности. А неће бити да су оне оствариване без примене уцењивачких механизма и технике освајања евроатлантских интеграција без презања пред прекомерном употребом убојите силе милитаристичким подвлашћивањем. Владика Раде би поводом таквих инквизиција фатума и охрабривања варварства на глобализаторском лику духа европских народа само спокојно рекао - `свијет је овај тирјан тирјанину, а камоли души благородној`

популарно у време реалног социјализма и свих потоњих «изградњи» и «доградњи», од којих се није спасла ни тзв. «транзиција државе», а неубедљиво је и иначе, као и саме те приземне конструкције. Актуалност тог историософског положаја постаје све очигледнија у светлу савремених процеса глобализације као у целини антихришћанског, апостасичног феномена, који изражава десакрализацију живота, из ког је истерано све заиста свето и вечно. «Нарушавање светиња» потаје знамењем времена. То не може да не утиче и на развој саме црквене културе, која постепено поприма затворен, «диференцијални карактер» отменог дистанцирања од масовизације пророчких природа и халабуке коју изазивају. Слажемо се са мишљењем да као идејни основ неглобалистичких путева наступа филозофска моћ православља као универзалне класичне форме хришћанства, пронизане саздајућом енергијом Љубави Богочовека Исуса Христа, кроз Ког је «све почело да бивствује» и без Ког, «ништа није постало, што је постало» (Јн. 1, 3).»<sup>5</sup>

Хришћанска филозофија садржи универзалност износиће мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује, саопштавајући истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко разборитости, правичности и човекољубивости, али без Божијег дара или харизме, није могуће `бити украшен` /кекосмшној/ Светим Духом. Паганска мудрост је, уосталом, подељена на школе које о многим стварима говоре различито, а све имају за предмет истину која је једна – она чији је извор *Свето писмо*. Међутим, он није одједном ослепео за све оно што је изучио у филозофским школама, и мада му потоњи теолози то замерају<sup>6</sup>, сматрао је да Платоново виђење

---

<sup>5</sup> Павел Јевгењевич Бојко, ФИЛОСОФИЈА ИСТОРИЈЕ А.Ф. ЛОСЕВА И СВЕТСКО-ИСТОРИЈСКИ ЗАДАТАК ПРАВОСЛАВЉА, часопис `Култура полса`, Нови Сад, 2008.

<sup>6</sup> «А без филозофије и исправног размишљања нико не може бити разборит. Стога сваки човек треба да се бави филозофијом и сматра је најважнијим и најчаснијим послом а остале послове другоразредним и трећеразредним, примереним и достојним прихватања ако су везани за филозофију, а простим и ниским ако су је лишени и ако је они који се њима баве не следе.» /Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*/. Очигледно је да пергамском владци Зизијуласу ово Јустиново виђење није блиско, те да налази у њему опасност од космозовања појма логоса. Ваља, међутим, рећи да је ипак позиција светог Јустина Философа далеко узвишенија у смислу поуздавања у нерастопивост у

стварања света итекако има исправних идеја, као и његово учење о души као `сродној` с Богом тачним не само у његовој философији, већ и у потоњем платонизму<sup>7</sup>. У том смислу је хришћанска мудрост божанска творевина, за разлику од паганских које су обично људске, с тиме да су јеврејски пророци своја учења излагали много пре појаве грчке философије, што не значи да међу тим двама појавама нема узајамне хармоније. Познат је и његов став да `све што је било ко рекао добро, припада нама хришћанима`, тако да су и Мојсије Боговидац и Платон философ сагледиви као оруђе Божије Промисли, а све што се раније догађало била је само припрема за појаву хришћанства и ваљаног учења. Он је први поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом Христом (1 Апол. 64, 5)<sup>8</sup>, и при томе је изнео далекосежан став

---

могући пантеистички хоризонт тог појма, управо стога што има извор у самом Господу, па онтолошка веза задржава примат: «Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно – као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрасан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у Тимају сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио материју која је пред-постојала (идеја коју јасно користи апологета Атинагора о коме ћемо говорити касније /због телесности као саставног дела људске природе суштински се не слаже с платонизмом/). Такође сматра тачним да је душа `сродна` са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.“ /Лован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сустрет два света*, Бгд., 2008., стр. 137/

<sup>7</sup> Коментар Сидорова на средњи платонизам из ког је круга вероватно потицао учитељ, као и његово разликовање према харизматичности од хришћанских претходника, сасвим је упутан: „Ваља да се оцени да су савременици са св. Јустином као представници такозваног "средњег платонизма," на пример Нуменије и Албин, израдили у човеку "две душе": вишу (божанску, која припада сфери умодостижућег бивствовања, разумну и благу) и нижу (животну, која се односи на област чулног бивствовања, неразумну и "злу"), подразумевајући да друга има другачију "суштину" (oUs...a), од прве, мада је и тесно повезана с њом. Природно је да у перспективи одговарајуће «психологије» само прва душа буде "сродна" с Богом, а да је друга попримила своју суштину од тела. Види.: Deuse W. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre.* - Wiesbaden, 1983. - S. 62-94“

<sup>8</sup> Мада је само становиште аутора помало неодређено, ипак је тврдња која се достиже сасвим тачна: „Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи. Теорија о `логосу`, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што `логос` Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто `логос` обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој `логос`, постоји `семе логоса` у стварању. Овај `семени логос`, како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да набу истину

и за потоњу философију, да ` сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита`. Са овим својим ставом Св. Јустин Философ није деловао само помирљиво, већ и као прави зналац ствари (као и наш Св. Јустин Ћелијски, који је много векова након њега у сличној ситуацији живљења у богоборачкој држави као православни хришћански клирик који се није одрицао своје вере, него се у повучености посветио најдубљим истраживањима тајни светодуховске природе – једини се и удостојивши међу Србима новијег времена да напише свој систем хришћанских догмата као пуно учење православне философије истине). Уз све могуће разлике можемо то идентификовати и као генерално обраћање пажње на оно што је Августин назвао вишим разумом, тј. оним делом душе који превазилази рационална поимања упошљавајући мудрост (тј. сазнања пред којима вечност добија посебна обележја која се тешко дају преточити у адекватне универзалне категорије и својствене схеме приказа Божанственој природи бивствовања), а које самим тим и не могу да буду и једнозначан предмет тзв. психолошких опсервација. Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, те Аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума који та начела поима. Он је освећен вером, уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и

---

још пре доласка Христовог. На тај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да је све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује Бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу јелинске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје зависан од схватања света.“  
*/Лован Зизијулас, Јелинизам и хришћанство: Сусрет два света, Бгд., 2008., стр. 138/* Ваља приметити како ван зависности од схватања света може да се формира и сасвим неубудљив, а свакако и по много чему сумњив појам Бога. Уосталом, да је то могуће само формирањем одређених теологумена према оваквим или онаквим правилима, била би нам потпуно непотребна слобода коју нам је Бог дао приликом стварања, а и дело апологета и потоњих теолога у свој историји један поприлично луксузан трошак времена, као и сва историјска искуства која су услеђивала. Рад на поимању ствари мож да се квалификује као залудан, али он сигурно доприноси аргументацији каквог је карактера и расветљава барем шта заиста и значи (види и књ. А. М. Петровић, *Истиси наслеђа*, Н. Сад, 1996.)

финалним узроком стварности, тако да их интериоризује и осмишљава свет из јединствене перспективе умног освештавања тих безусловних претпоставки бивствовања.

*Логос* је према Св. Јустину Философу она унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је према човеку (на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског), а што подразумева да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /LÒgoj/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислилаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као ликови мегасубјективног духа. Код Хегела се метафизика и логика једначе у појму логоса, налазећи своје последње упориште управо у старозаветном учењу о Речи Божијој, као и новозаветном учењу о оваплоћењу које бива поимано једном својом страном као откривање и пуна конкретизација логоса у историји, као христоцентричко мишљење. Онда када све разумно губи своју форму и са тиме пољуљава и колеба појмове, јавља се какофоничност као врста музикалног хаоса у коме слух учи мелодију новог, вишег открочења. Тада душа човека почиње да живи `дијалектички`, сагледавајући ствари према предмету путем којег се поново формира улазећи у процес властите иманентне делатности мисли у којој се поимање развија<sup>9</sup>. Са тиме се за Хегела као веома важно поставило питање метода, који би ваљало да је `кретање самог предмета` у својственом самоопределивању до самобитног настанка садржаја у закономерности живота који се поима. Метод је тако нужно био у исти мах и аналитичан и

---

<sup>9</sup> Хегел, Г. В. Ф.: *Наука логике* I-III, прев. Бгд., 1976-1979. (Н. Поповић), 1, 10; 1, 245

синтетичан, тако да су самосадржавања мере идентификације у разликовањима уједно и самоодносна знања, достизавана диференцијалном идентификацијом и њиховим идентитетом. Негативности које стално избијају из егзистенције тако имају своје унутрашње праћење са појмом противречности, а на тај начин и нису могле да поништавају унутрашње јединство које их је кроз то праћење обухватало и постајало актуелније у налажењу њихове истине на вишој равни. Веза противречја осмислива је уз важење `закона идентитета` или најчвршћег метафизичког начела које допушта одређеност у поимањима, тако да се са обе стране не поричу логички садржаји оне друге, проналазећи у синтетизацији онтолошку повезаност према којој се рађају у новом појму и постижу већу конкретизацију. Степени противречности као контрадикторност, супростављање, антиномичност и разликовање, нису туђе разуму који је оспособљен да окретно заштрава разлике у спекулативном размештању. Оно што остаје у антиномичности као контрасту у дисјункцији, јесте онај вид супростављања у оном смислу, у ком је и сама природа `неразрешено противречје`, па је отуд и свако коначно бивствовање и мишљење, заправо унутрашња повезаност са стварима мишљења.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Обухватање мноштва једносним видовима или сапостављање идеје мноштва као моноплуралистичке константе је онај појмиви смисао противречности на коме је и сам Хегел истрајавао, тако да је небивствовање схваћено као одређена позитивна видљивост на бивствујућем – идеја (Pl. *Soph.* 258<sup>o</sup>). Тиме је у “присутности у сагледавању” подразумевана израђеност одређене типологије свести или, боље речено, одређеног вида самосвести која обученошћу у научној методологији досеже оно што јесте, или допире на његов онтолошки праг. Самоизлагање тиме као развијеност идентитета предмета мишљења и као систематизовање сазнајних форми тог мишљења представља онтолошку карактеристику бића, а тиме одвајање дијалектике као методе од дијалектике као садржаја сазнања бива прозревено као промашен интерпретативни потез, па је садржај апсолутне философије самоизлагање као самоинтерпретација бивствујућег према самом себи као садржај целокупности апсолутне философије. Предмети Хегелових историјских интерпретација, будући и сами самоинтерпретације, логички су и онтолошки разоткривени као предметни резултати тумачења саме природе апсолута као јединство дијалектичког и херменеутичког поступка у мишљењу. Појам је самим тим сасвим објективан или давалац компетентне мере виђења стварности, па сви они тзв. “реални погледи” који га препознају као “мистификаторски”, заправо су дубоко анахрони и изолационистички према сопственим суочавањима са контрадикцијом осмишљавања стварности. Ти накнадни налети наводно дубље мудрости, заправо падају испод нивоа разумевања самог дијалектичког устројства бивствовања и из те димензије конституисане свести, као препознавања стварности произведене деловањем ума у тој свести. Никаква

Апсолутно бивствовање и мишљење као идеја у јединству појма и реалности, ваља да буде сасвим конкретна, тј. да у спекулативном размештају поприми ранг духовног карактера као појава срасла са суштином и стасала за свет као успостављена духовност од апсолутне пуноће силе добра са којом је он и стваран.<sup>11</sup> Рани феноменолошки приступ стварима коначности, у којима наука о искуству свести као феноменологија духа расветљава диференцијације свести унутар ње саме, претпоставља развијање појма као вишестрано

---

накнадна критичност и радикализам не доприносе изоштравању појмова, већ га пре затупљују претераним истицањем појединих страна неке конкретне регионално онтолошке стварности, која се формално-логички универзализује. Није у питању реалитет тако виђене области бивствовања (и сам свет је неко “стање бивања”), него њен партикуларитет, у коме се претпоставља превелика самосталност и надређује самом изворном кретању и бивствовању. Да се ствар поново дигне до оне општости која јој и припада, да поједина мишљења заузму своја права места на хоризонту бивствовања, потребно је поново обновити садржаје повесног мишљења као појмљене повести, која се суочила у Хегеловој философији са претпоставкама на којима почива, да би било какво “превладавање” или “прегоревање” задобило онај степен продорности и снаге, који је за такав подухват неопходан. На том путу оно што се чини најважније сигурно је поновно суочавање са противречностима, које ум може да схвати и да их обухватајући превазилази, нудећи излазе за које је философија повесно одувек била обавезана да их покаже.

<sup>11</sup> Густав Сиверт је упоредио тај рад појма са стваралачким елементима игре у дечијој педагогији, где се правила игре не мењају док игра траје, али самоукидање трајности не мора да буде ограничено, него само орочено. Онај ко брже схвата лакше пристаје на измене правила, на унутрашњу противречност појма чије је тек исходиште саморазумевања у развијеној форми она потребна непосредност на којој се заснива, тако да је и свестраност идејног приступа у Хегеловом апсолутном ставу подразумевала свођења на једноставност и помирујуће срастање са тоталитетом бивствовања: “Also waltet in ihrer absoluten Differenzierung, in der Maßlosigkeit ihrer Leidenschaften ein Fieber, eine Krankheit, die im Licht der ‘ein-scheinenden Vernunft’ wie im Geschick des einerseits zerrüttenden, andererseits sich selbst vernichtenden Widerstreits vergeht. So ist die Differenz des Tod der Entfremdung und Verzweiflung, der sich im Licht und in der Macht vernünftigen Denkens als Scheintendenz entlarvt oder ins Leben des Geistes zurückfindet. Die sich selbst differenzierende Identität, im Fortgang die Negativität negiert...vernünftliche Identität.”/«Такође се налази у њеном апсолутном разликовању, у подлози губљења мере као температура, болест, у светлу `једносјајегер ума` што с једне стране има погубну судбину, а са друге омашује у поништавајућем противречењу самом себи. То је разликовање смрти оног што се извањштава и подваја, а то у светлу и сили умног мишљења као сијајуће отпунтености или га повратно налази у његовом животу у духу. Сам себе разликујући идентитет, у идеју даље негира негативност... умни идентитет.” /Gustav Siewerth, *Gott in der Geschichte: Die Gottesfrage bei Hegel und Heidegger*, Konstanz: Trialogo Verlag, 1971., S. 101./

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

Код Хегела се смислено одређују елементи апсолутне идеје у Царству Оца и посматра апсолутно раздвајање са страдавањем Божанске личности Сина у установљавању различитости у свету, те обухвата назначење човека да би се отворило Царство Духа у подручју заједничарења према тројединству ипостазии или Светотројичном преокрету духовности у свеопшту стварност. Проширивање појма логичке противречности односи се на застрашујући исказ `Бог је мртав` и он у динамици дијалектичког идентитета значи моћ поновног оживљавања, где би појам смрти отрпео само делимично прихватљиву завршеност према формалном логичком идентитету, будући да је Господ и васкрсао, или одлазећи на Небеса здесна Оцу остао присутан у црквеној општини коју је апостолски утврдио, делујући и даље у Лицу Светог Духа са којим је једносуштан. Образовање свести чини пуноћу садржаја самоукидања једностраности поимања у самом себи, на тај начин да феноменологија духа испоставља садржаје свести који се растварају у артикулацији и превазилазе, све до мисаоног успостављања димензије апсолутног појма у коме се смирују.

Рад појма образује дух који се усавршава према узорности схватања Свете Тројице као идеје у људском уму, па се може

рећи да је дијалектички ход апсолутне науке логоса заправо аподиктично светотројично успињање ка истини као нови израз философије и уједно остваривање најдубљих теолошких претпоставки, а у том је погледу, како Хегел изричито тврди, сама философија „ортодоксна“. Хегелова философија религије тако открива своје философско утемељење у *Светом Писму* кроз име Божије, *Онога Који Јесте* то што јесте, или кроз суштинско или супстанцијално јединство, Његовог ипостазног Сина Исуса Христа, и након Његовог узнесења уз десницу Оца, кроз довршење историје васкрсења, у пројављивању Светог Духа: „*захваљујући чему историја и добија духовни смисао*“.<sup>12</sup> Тај духовни смисао подразумева укупну традицију трансформације онтолошких појмова и њихово докидајуће сачување у превазилажењу појмова формираних затеченим стањем пре тог врхунског догађаја историје као такве, али се и ти појмови на тај начин подижу на ранг вечности, а не тек људског века или паганског вековања бића, да би попримили апсолутни карактер и смисао. Од тога није одустао након Ивана Иљина и његове тезе о Хегеловој философији као учењу о конкретности Бога и човека, ни аутентични настављач Хегелове мисли у Русији, Јевгениј Семјононович Љинков који је у својим предавањима о Хегеловој дубинској спекулативној философији 1985-1986., пробудио у следбеницима стваралачки философски нерв, пре свега код Павела Бојка, Сергеја Змијхновског, Алексеја Ташчијана, али и других, као Олега Сумина у Канади или код Цветине Рачеве у Бугарској. То слеђење класичног трага подразумевало је и интерпретативне иновације које су пратиле реактуализацију дијалога политичке мисли у таквој ситуацији, где од философије и религије (пре свега хришћанске као оне откривених светих тајни), није остао ни камен на камену, да би се затим пред његово представљање Господу у том истом друштву прешло и на рекулпацију оног садржаја поимања, што се далеко чешће грубим забранама укидао или барем толико често губио из вида, него што је то данас умесно и да се примети. И Олег Сумин у својој студији<sup>13</sup>, није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, а који,

---

<sup>12</sup> Георг Вилхелм Фридрих Гегел: *Философия религии*, Том 2, Москва: «Мысль», 1977., с. 294.

<sup>13</sup> *Гегел как судьба России*, Краснодар, 2005.

без обзира што је реално доспео у ћорсокак, и даље као мисаоно превазиђен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину у устројавању државотворних захтева.

Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се читавало актом воље, већ актом разума, тј. на основу допуштења или благодати Господње. Ако би заједничка аристотеловска препознатљива твар у конгломератима врста бића или као у марксизму својственом претумачивању у тзв. «родно биће», у облику бића човека као претпостављени субјекат историје, икако могло да изађе из биологизма, тада за њега не би важила она ноторно јасна Хегелова опсервација: «Планета тако напушта ово и оно место, али читава њена путања је трајна. Исто је и са родовима животиња. Промена је кружни ток, понављање истог. Све, дакле, стоји у кружењу и само унутар њега, а промена је под (оним) појединачним. У природи је живот који произлази из смрти сам изнова појединачни живот; а ако се род у овој промени сагледава као супстанцијалан, онда пропаст појединачног јесте поново отпадање рода у појединачност. Одржање рода је тако (могуће) само као једнообразно понављање истог начина егзистенције.»<sup>14</sup> Бесконечна разноврсност промена у самој природи подразумева наведени кружни ток понављачког карактера, па та игра многоликих облика претпоставља и својеврсну досаду, насупрот ономе што се догађа у духу: «Са духовним обликом је другачије; овде се промена не одиграва тек на површини, него у појму. Сам појам је тај који се исправља. У природи род не чини никакав напредак, док је у духу свака промена напредак.»<sup>15</sup> Његов секторски поларизован ученик Карл Маркс, позајмио је идеју грађанског и индустријског друштва, са наслућивањем неочекивано присутне могућности да се 'измени историја' и да се интерпретира према политолошкој традицији левијатановских пришављивања на која је указао Хобс или макијавелистичких политичких техника за које ће се имати слуша убудуће, дајући комунитаристичке доприносе развоју механизма за трансформисање темеља оног што је Хегел, његов учитељ, назвао «моћ универзалног». Воља се одвлачила с тиме према

---

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (G. Lasson), Leipzig, 1920, стр.133-134

<sup>15</sup> *ibid.*, с. 134. Хришћански карактер наде уложене у иновативност Духа овде не би требао да буде споран.

материјалистичким структурама и економске алатке су показале конквискадорски инстинкт према енциклопедијској потреби усавршавања духа према максими «будите савршени као што је савршен Отац ваш небески». Та `моћ универзалног` далеко је више почивала на типологији умности и извођеним представама до сажимања на идеју, као духовно одговорним интерпретацијама, неголи што се оцу социјалистичких револуција тада чинило, јер је и он сам схватио да његовом виђењу «мењања света» далеко више погодују националне страсти које се распирују (случај Ирске и «*Тајно упутство*» или «*Поверљиво саопштење*»<sup>16</sup>), или касније усавршавана пропаганда и на десном и на левом крилу револуционарних организовања, него неко трезвено и научно обликовано сазнавање које би ваљало да упути на проблеме. И сама схема тзв. `лукавства ума` руковођена је код Хегела спретним надокнађивањима оног што усфали у интерпретацији, домишљатошћу која је у стању да премошћавањем насталих јазова превазиђе противречности. Међутим, у покривању том тезом да се ради о располагању са увидом умне свести, кад је већ ступила на дело конкретна универзалност поимања, код Маркса је евидентно наступила схематска разулареност са одбеглошћу и од тог образложења, са препоруком која је не само немогућа, него и неуљудно непотребна, да велика количина грађана развлашћује и тлачи мањину, која ју је раније економски надмоћно упошљавала (за Маркса =експлоатисала) и бацала у психолошки засенак, а што је сем испољавања зависти и пратећег испољавања пакости значило и непремостиву противречност теоријске конструкције, као нешто и без свог етичког и без конкретизовано логичког оправдања (Национализација никада и није ишла у правцу развлашћивања богатих грађана да би се то богатство праведно расподељивало свима, него да би они који одлучују о тим

---

<sup>16</sup> У подробној анализи тог омањег Марксовог дописа из 1870. године *Одбору Социјалдемократске радничке партије Ирске* свакако је могуће изнаћи да је: „Поверљиво саопштење“ писао човек који исповеда политичку философију крајњег волунтаризма... са једном циничном отвореношћу без преседана... и представља класичан пример волунтаристичке политичке тактике која својом радикалношћу антиципира политичку праксу таквих језуита са левице какви су бил Бакуњин и Лењин... /као/ апсолутни субјект оличен у партијском политичком врху, који директно усмерава делатности пролетеријата... и почива на мешању диктаторских и деспотских овлашћења...“ (Никола Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија: Бољшеvizам, стаљинизам, марксизам*, Београд, 1990., стр. 310-313)

процесима били награђени `једнакији него други` кад су се већ нашли у ситуацији вољом већине да `коза чува купус`.) Квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивању свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално-политичкој стварности.

Одличну анализу тог проблема, на примеру совјетског друштва, налазимо код Алексеја Феодоровича Лосева су његовој «*Философији митологије*», дату са одмишљеном студијом о поимању светске историје. Он је то језгровито формулисао доводећи до схеме прегледности или универзале конкретизације нацрта ишчишћеног историософског становишта да дух прелази након германског у словенски свет. Са јаким ослонцем на дух хегелијанске дијалектичке тријадологије он је у савременим условима преиспитивао концептуалну многоврсноћ философије посткласичне епохе и закључио да мишљење ваља да настави класичним трагом, оним Хегела, Соловјова, Флоренског, ако не жели да се утопи у методолошки анархизам и нихилизам, е да би докучило смисао судбине народа и историјског процеса у целини.<sup>17</sup> У

---

<sup>17</sup> *Становление понятия всемирной истории*: Историко – философский очерк, Краснодар: Кубан, 2006. Тај импулс продубио је и Павел Александрович Флоренски (1882-1937), када је на трагу Соловјова истицао важност изградње интегралног знања и свеобухватног гледишта јединства стварности. Магистарским радом *О духовној истини* (1911), утро је властито пут, а одбраном једне од најобимнијих, а и најзначајнијих докторских дисертација на Московској духовној академији */Стуб и заснивање истине* (1914)/, у којој је развио идеје о свејединству кроз сасвим специфичан приказивачки колорит. Ту је остварено јединство религије и апстрактног знања са уверењем о њиховој пуној сагласности, у дванаест оригиналних писама, што даје и патину једног антички оформљеног стила. Свету се супроставља Логос као његово начело, а култура се види као свесна борба, са настојањем света да се према њему уравни тежи, тако да укупно људско стваралаштво формира пнеумо-сферу, организујући материју која се налази ван човека. То би значило да би се подржавала минимално четвородимензионална перцепција, која има у виду смисао коначности или време у његовој дубинској димензији која се додирује с вечношћу. То је таква претпоставка, којом би се са укидањем једнодимензионалне културно-рационалистички заузете позиције перспективе или слике дубине, откривале ствари какве су у енергетски докучиваној димензионалности, како то препоручује и Св. Ап. Павле у *Посланици Ефесцима* (3, 14-18): «Преклањам кољена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа...да вам даде да ојачате Духом његовим у унутрашњем човјеку, да се Христос вјером усели у срца ваша, да бисте, укоријењени и утемељени у љубави, могли разумјети са свима светима шта је *ширина* и *дужина*, и *дубина*

томе је остварио један енциклопедијски допринос карактерисању поприлично болно присутног појма глобализације, кроз оштрије оцртавање карактера ширења производног гностицизма или ширења пустиње из анархистичких склоности према ремећењу сваког реда и поретка (посебно оног утемељеног у православном хришћанству), а који би подразумевао слогу и сагласност човека са природом и другим бићима у свету. Хегеловско енциклопедијско наслеђе упутстава за највише образовање, са тиме не показује само виталност, него и стваралачке доприносе, излажући смисао запретених и сложених догађања савремене историје, тако да је са растом глобализијућих тенденција и 240 година од његове смрти заслужило да буде удостојено наше пажње.

#### Литература:

- Weierhalmes Werner, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 2001.
- Павел Јевгењевич Бојко, *Становление понятия всемирной истории*: Историко – философский очерк, Краснодар: Кубан, 2006.
- Хегел, Г. В. Ф.: *Наука логике* I-III, прев. Бгд., 1976-1979. (Н. Поповић)
- Хегел, Г. В. Ф.: *Историја филозофије* I-III, Бгд., 1979. (Н. Поповић); G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (G. Lasson), Leipzig, 1920

---

и висина.» С тиме се није тежи прављењу неког формално савшеног система, већ животу с Богом у стеченим знањима захваљујући његовим благодатним енергијама. На њиховом трагу задобијен је и начин сагледавања који више не можемо да тумачимо као занемарив у било ком смислу: " Тај свет јесте увек текући, увек бивајући, увек трепереће полу-биће, а за њим, иза њега, - као ваздух изнад земље у жарком подневу - треперећим и колебаљивим и подлоканим контурама осетљиво око прозрева *другу* стварност...То је стихижна моћ која не познаје циљ, напрезање које не јавља себе јер не зна како да се јави, чиста могућност која нема ничег стварног. Она даје предикат светотворачког суђења: "Нека буде!" Али шта "Нека буде"? Прироком се одређује реалност подмета /подлежећег/, али само подмет, својом идеалном даношћу одређује творачки превод потенције у *акт*. Идеја - ето шта мора да буде подмет... пре свега идеје - тај средишњи завртањ Платонове конструкције - за разум имају две различите тачке ослоња. Оне су и оруђа сазнања истински бивствујућег, али оне су исто тако и сазнавана реалност. Идеје су оно што како-тако јесте субјективно, али оне су и оно што је објективно, оне су идеалне, али оне су и реалне."/П. Флоренски, *Смисао идеализма*, бгд., 2000. стр. 14-30/

- Хегел, Г. В. Ф.: *Енциклопедија филозофских знаности*, Сар., 1987. (В. Зонефелд)
- Гегел, Г.В.Ф. *Философия религии*. Т. 1. / Пер. с нем. М.И. Левиной; Ред., вступ.ст. А.В. Гулыги. – Москва: Мысль, 1975.; *Философия религии*. Т. 2. / Пер. с нем. Пиамой П. Гайдено, М.И. Левиной, Ал. М. Михайлова; Общая ред. А.В. Гулыги. – Москва: Мысль, 1977.
- А.Ф.Лосев, *Миф, число, сущность*, Москва, 1994.
- Никола Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија: Большевизам, сталинизм, марксизам*, Београд, 1990.
- Александар М. Петровић, *Исписи наслеђа*, Н. Сад, 1996., *Философска разматрања о темељима повести филозофије*, Београд: Пешић и синови, 1998.; *Археографија народа Југоисточне Европе*, Београд: Мирослав, 2006.
- Сумин, Олег: *Гегел как судьба России*, Краснодар, 2005.
- Siewerth Gustav, *Gott in der Geschichte: Die Gottesfrage bei Hegel und Heidegger*, Konstanz: Trialogo Verlag, 1971. (Gesammelte Werke, Bd. III); *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987.
- Узелац Милан, *Метафизика*, Вршац: Виша школа за образовање васпитача, 2006.; *Феноменологија света уметности: Увод у трансценденталну космологију*, Нови Сад: Veris, 2008.; *Феноменологија*, Нови Сад: Veris, 2009.
- Отац, проф. др Павел Александрович Флоренски: *Смисао идеализма*, Бгд., 2000.
- Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сусрет два света*, Бгд., 2008.

**Doc. Dr Aleksandar M. Petrovic**

University in Pristina, Philosophical phaculty in Kosovska Mitrovica, Serbia

#### SUPPOSITIONS IN THE BUILDING OF THE PHILOSOPHICAL ENCYCLOPAEDYSTIC AND THE GLOBALISMUS

**Abstract:** The community who works on the philosophical conception in all analysis areas of being, and a working on the concept of opening the truth in the Christian tradition, supposed not just a symbiotical connections in the identities and differentions of the considering the reality, sed also a method close to the synthesis who assumed that thing alone in the essential aspects. Closeness of the synthesis supposed a formative circumstances of the speculative conception who on the encyclopedic way, circled throw the circle of life from the generating to waning, and with having on the mind a possibility for the dialectical overcoming of all aspects of the finitive existence in the infinitive, in that dialectical negotiating of the concept his own possibility opened in the understanding in the circle of the circumstances of educational programme, where is the central thema holly participation on the thinking about resurrection og the God. With it is the panlogistic of the encyclopaedic systematization of the things purely hristocentric or logosologic thema, and in the same way a participation of the final beings in that

worldhistoric triumph upon the death and in the empathic in the conception of the building the consciousness as in a possible changing of the originally cosmic and by that a tragic position of a human being abstractly engifting as immortal, what resulted in a thinking that for engiftness is main assign level of education and ethic character of a being. The postmodern appearance of the globalism boath of that aspects loose annihilated from the force in the dwellings in world history, and make annihilation in the changings with a industrial fannyes and utilitarian goals of life, without looking on a absence of the consciousness responsibility face to the humanity. Encyclopaedy of the philosophical knowledges supposed the difference in the realization of Christian idea as a ontology who enreasoning the consciousseness in the sence of existence, by whom the globalistic idea is not just a contraproductive because have no a right responsibility, sed also a usuarical, that who opened a gnositistic aspect a linie of worldhistorical linie of paying the prices, showing tallent or engiftness for the mistakess and intentions to the sins, opening the way to the humanity from the speculative totality of concept to thechangings in totalisation of the partial willing of power. History of the paying the prices of sins means the throne of power symbolisated in a modern technological ways of meanings, with a spetial engifted individuals, potentialisated to lead in a falling in the abyssos of nonsences and for opening the new pages in the martyrialdom in human living (illustration is problem of Kosovo), as a radical proof of the realization of nichilism. By that philosophy is obvious to stand again on the point of reinvestigation of the sence of ethical responsibility for the humanity, showing on that way on the horizon from whose incoming the saving light for the beings itself.

**Key words:** *Panlogism, Christocentrism, Engiftness for the educating in the encyclopaedia of philosophical knowledges, Gnosticism and worldhistorical payings the sinprices in the conceptions, Globalism and talent for the education in a technological way of conceptualisating, Responsibility and the saving dimension of being.*