

БОГОЉУБ ШИЈАКОВИЋ

**РАСПЛЕТ ИСТИНЕ У ИСТОРИЈСКИМ
ЗАПЛЕТИМА: СРПСКА ФИЛОСОФИЈА
„МЕЂУ ЈАВОМ И МЕД СНОМ”**

Слово о истици

Нека одступи од вас свађа,
завист, свака сујетна љубав
и неразумни дар,
а нека се скупе:
праведан суд, тачна пажња
и мерило правде
и тачност истине,
и као да надзире
својим свевидећим оком сам Онај
који испитује срца и утробе.

Сава Немањић, *Хиландарски њивник*, гл. 16.¹

1.

Аутономни ум је тај који мора да разлучи оно што је категоријално схватљиво и оно трансцендентно. Теоријски ум поставља своје границе преко којих почиње област вјере као простор догађања трансценденције. „Морао сам, дакле, да похраним знање да бих добио мјеста за вјеру.”² Религиозни ум може да нас научи да разликујемо оно што нам је схватљиво на уобичајени начин ког-

¹ Како је устиховио Васко Попа, *Јујиро мислено*, Немањићско доба: Зборник средњовековне српске поезије, Нови Сад: Академска књига 2008, 173 (прев. Лазар Мирковић).

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B (1787) XXX [AA III 19]: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.”

нитивног и сензитивног односа према стварности, што је изрази-
во у категоријалном језику философије и науке, и оно што је не-
схватљиво јер је метаонтичко, металогичко, трансрационално,
парадоксно, па зато неизрециво у дискурзивном језику. И као што
интегрални философски ум као универзална способност не оду-
стаје од савлађивања првог тако не треба да одустане од сусрета
с другим. Наиме, ум треба да је отворен тако да се у његовој свје-
тлости може појавити све. Ум стално настоји да прошири област
мисливог, сазнатљивог и језички исказивог, да нађе тајне прелазе
границе „међу јавом и мед сном”.

Изванредно образовани Лаза Костић разапео је између јаве
и сна, реалности и имагинације, иманенције и трансценденције,
поетско плетиво свога срца као самосвојног средишта умности и
чувствености. Неуморно и својеглаво срце плете поетско плетиво
(„неуморна плетисанко, што плетиво плетеш танко”) из тајних и
загонетних извора пјесмотворења („међу јавом и мед сном”) и са
недокучивом сврхом („шта ти мислиш с плетивом?”), па се онда
и тумачење пјесништва суочава с његовом неухватљивошћу и не-
схватљивошћу („што се не даш мени живу разабрати у плетиву”).
Лази онда преостаје да у драмском заплету и рвачком захвату са
сопственим срцем као плетилџом поезије (моје лудо и кивно срце:
„убио те живи гром!”) парадоксално одгонетне недокучивост срца
и пјесништва тако што ће нам предочити да су они загонетни, и
по свом исходишту и по свом смислу.³ Полиглота и језикотворац
Лаза веома добро зна у какву се семантику уплео: српско „плести”
(од стсл. *pletō*, ие. **rel-*) сродно је са гр. *πλέκω* (од **plēk-*), сскр.
praśna-, лат. *plecto* (од **pleco*), њем. *flechten* (стњем. *flehtan*), енгл.
flax, итд. И гр. *πτύσσω*, као и лат. *plico* (уп. *ap-*, *ex-*, *im-plico*) и њем.
falten значе „сплести”, „набирати”. Плетење је *πλέξις*, плетиво
је *τὸ πλεκτόν* (*τὸ πεπλεγμένον*), лат. *plexum*, а лат. *plectrum* (уп.
πλήκτρον) означава лирску *џјесму*. Лазина кованица „плетисанка”
садржи и „плести” и „сновати” као и грчко *πλέκω*. Овај глагол ко-
ристи Аристотел (*Poetica* 1452^a12, 1452^b32) када говори о плетењу
комплексног заплета у трагедији. Многе изведенице задржавају
основно значење и проширују га новим: *διαπλέκω* значи уплести,
исплести до краја, па израз *διαπλέκω τὸν βίον* значи доплести, тј.
довршити живот; *σύμπλεξις* и *σμπλοκή* (од глагола *σμπλέκω* –
сплести, заплести се, обухватити некога: у љубавном загрљају, но
исто тако у рвачком захвату и борби) означавају преплитање и

³ О многозначности и значењској неисцрпивости пјесништва писао сам
у чланку „Парадигматичност и таутегоричност пјесништва” (1987), у: Б. Шија-
ковић, *Присујиносїй їрансценденције: Хеленсїтво, Хришћансїтво, Философија
исїторїје*, Београд: Службени гласник, ПБФ 2013, 248–253.

прожимање. За Платона је *σμπλοκή* општи термин за плетење (ткање) најразличитије врсте (нпр. *Politicus* 281a, 306a), а такође и рвачка борба (*Leges* 833a), као и спајање/састављање којим се обликује од слова ријеч или од ријечи реченица (*Politicus* 278b). Кад се ради о спајању у мислима (нпр. субјекта и предиката), оно може бити истинито или лажно, вели Аристотел (*De anima* Г 8. 432^a11): *σμπλοκή γάρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*. Он на другом мјесту (*Categoriae* 2. 1^a16) истиче да се ријечи могу употребити у контексту, у граматичком и смисленом сплету (*κατὰ σμπλοκήν λέγεται*), или пак неповезано (*ἄνευ σμπλοκῆς*). У реторици је *σμπλοке* преплитање различитих стилова и отуд реторичка фигура, а у медицини комбинација састојака у справљању лијека.

Пребогата метафорика плетења и плетива (као преплета, сплета, заплета, расплета), ткања и тканине (као текста и здања, саздања; *textum, textus, textura*, од *texo*), јесте један когнитивни ресурс који вапи за контекстуалном семантичком реализацијом и појмовним превођењем у многим областима. До замршене истине долазимо расплитањем. Плету се ријечи, плету се снови, замисли или планови, плете се пјесма, похвални говор или прича, плету се догађаји, плете се судбина и историја. У *ἱστορίῳ* *ιστοριје* уплетени смо ми сами и наше мишљење, тако да није једноставно разлучити историјско догађање и наше тумачење јер ми говоримо *из* историје, а не *о* историји (мада аналитички разликујемо догађај и знање о њему). Историјске чињенице и догађаји (*res gestae*), ако нису пуки фактицитет, не постоје независно од историјског знања и од тумачења као значења које им даје *смисао за нас* (*historia rerum gestarum*). Историјски догађаји су обложени нашим смисаоним односом према њима (перспективизам), било да својевремено у њима учествујемо било да их накнадно процјењујемо, па је отуд историјска наука већ уплетена у историјско догађање; како каже Теодор Лит: „Теорија историјског сазнања уједно је и теорија историјске стварности, и обрнуто.”⁴ Концепт историје одлучује о томе шта ће да буде предмет историје. Нема догађајне историје (*zgodovina, Geschichte, повијест*) без знања о историји (*ιστορία, Historie*). Преплитање стварности и теорије, „објективизма” и перспективизма, омогућава нам да говоримо о мотивима и сврхама у историји, такође и о вриједностима и слободи у историји. То значи да конкретно историјско догађање задобија смисао мимо апстрактног есенцијализма неке „свјетске историје” (*Weltgeschichte*).

⁴ Theodor Litt, *Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie*, München: F. Bruckmann 1950, 40: „Die Theorie der geschichtlichen Erkenntnis ist zugleich Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit, und umgekehrt.”

Ово је на посебан начин видљиво и важно у **историји филозофије** као дисциплини која је барем од Хегела постала битна тема философског промишљања, тако да можемо говорити о философији и методологији историје философије⁵ као о својеврсној метафилософији (будући да философија стално тематизује и проблематизује саму себе – она суштински подразумева метафилософију). Метафилософија је саморефлексија философије и њене историје, што је карактер саме философије (као протретице и апоретике). Историја философије је и историја и философија; наиме, историја философије, попут историје уопште, с једне стране је објективна реалност философског мишљења у историји (*res gestae*), а са друге стране је дисциплинарна рефлексија памћења ове историјске реалности мишљења (*historia rerum gestarum*). Историја философије као дисциплина требало би да се одликује смислом за историју и да философске текстове посматра с обзиром на вријеме њиховог настанка. Философски текстови нити настају нити се тумаче као да су безвремени, јер их је формулисала конкретна личност у конкретној ситуацији, времену, контексту, па историјска и егзистенцијално-психолошка перспектива има за тумачење текста изузетан значај. Дакле, историја философије не треба да буде вођена перспективом апсолута, али ни историцистичком перспективом бесциљности насумично настајућих мисли које су наводно сасвим условљене историјском контингенцијом. Философија је израз људске егзистенције, па отуд универзални (трансисторијски) ставови у философији као свједочанство људске природе. Историчност (не историцизам) и текстова и тумача значи да историја философије није тек низ „чињеница” о философским учењима кроз историју, него је она један непрекидни дијалог прихватања и одбацивања, који се одвија међу философима увијек у конкретним историјским и животним контекстима. Овај дијалог нема краја, па је историја философије недовршава, јер не може бити дефинитивна. Историја философије (па и српске) треба да се у фактографском погледу увијек допуњује, а у погледу тумачења и вредновања треба да се увијек изнова пише јер свака интерпретација уноси динамички момент у традицију. Но и поред овог догађајног историјског разумевања и недовршивог дијалога, ипак постоји потреба да се фиксира идентитет философских становишта која се тумаче, па историју фило-

⁵ Искрпна библиографија о философији и методологији историје философије (од 1705. до 2001) у: В. Шјаковић, *Bibliographia Praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Paris: Les Belles Lettres 2001, 91–118: „Historiography and Philosophy of the History of Philosophy”.

Колико год погледи на философију као духовну праксу доброг живота код класичних хеленских, хришћанских византијских, ренесансних, модерних и савремених философа били идејно и епохално разноврсни – они су и те како повезиви и неопходни за рехабилитовање (практичке) философије данас. Многостраност философија не би требало да у историји философије као дисциплини буде нивелисана према неком догматском појму философије већ би требало вредновати философско мишљење у контексту, и не само приказати оно што се као ствар философске културе и образовности преузима и даље развија него и признати оно што се заступа у својој егзистенцијалној самобитности. Дакле, методолошки је неприхватљиво да се полази од неке дефиниције философије која би била утврђена тако да селективно одабира садржај (било које па и) српске философије или чак искључује српску философију. Наравно, интерпретација која сматра да је неки садржај релевантан за историју философије – мора бити философска.

2.

Историјска **самосвијест српске философије**, наиме њена историографска обрада, почиње књигом Милана Кујунџића Абердара (1842–1893) *Философија у Срба* (1868).⁶ Потом је 1904. под истим насловом ову тему обрадио Кујунџићев ученик Милош Миловановић (1850–1924).⁷ Након тога је тек 1967/68. своја истраживања *О филозофији код Срба* објавио Драган Јеремић (1925–1986).⁸ Тих година изашло је и двокњижје Андрије Стојковића (1924–2007) *Почеци философије у Срба* (1970) и *Развијтак философије у Срба 1804–1944* (1972).⁹ Но тек је Слободан Жуњић (1949–2019) не само детаљно и свеобухватно изложио више но миленијум дугу историју српске философије први пут као цјелину, и тиме српску фило-

⁶ Милан Кујунџић, „Философија у Срба”, *Гласник Српској ученој друштва* 23 (1868) 155–239, као и посебно издање: Милан Кујунџић, *Философија у Срба*, Прво доба: практични правац, У Београду: У државној штампарији 1868, 87 стр. = Београд : Art Press, ЦИД 2020, 101 стр. = Илија Марић, прир., *О српској философији*, Београд: Плато 2003, 19–68.

⁷ Милош Миловановић, *Философија и наука у историском развијку своме*, коло 2, књ. 6: *Филозофија у Срба*, Београд: Штампарија Ч. Стефановића 1904, 128 стр. = Илија Марић, прир., *О српској философији*, Београд: Плато 2003, 69–154.

⁸ Dragan Jeremić, „O filozofiji kod Srba”, *Savremenik* 13 (1967) br. 5: 401–427, 6: 534–549, 7: 620–628, 8–9: 174–186, 10: 311–325, 11: 416–424, 12: 487–500; 14 (1968) 1: 58–74, 2: 97–125 = Драган Јеремић, *О филозофији код Срба*, Београд: Плато 1997, 232 стр.

⁹ Андрија Стојковић, *Почеци философије у Срба: Од Саве до Досићеја на основама народне мудрости*, Београд: Часопис „Дијалектика” 1970, 188 стр.; А. Стојковић, *Развијтак философије у Срба 1804–1944*, Београд: Слово љубве 1972, 630 стр.

софију у историјској перспективи представио као јединствену и научно и друштвено релевантну област истраживања¹⁰, него је аргументовано оправдао научну релевантност назива „српска филозофија” (који има супстанцијални а не само колоквијални смисао)¹¹, преиспитао критеријуме и дао довољно и широк и прецизан оквир српске филозофије, теоријски утемељио историографију српске филозофије као дисциплину и критички оцијенио дотадашње радове у овој области¹². Изузетно значајан допринос истраживању српске филозофије дао је у више монографија, збирки чланака и приређених зборника Илија Марић (*1953).¹³ Најзад,

¹⁰ Најприје: Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, Београд: Plato Books 2009, 503 стр., а потом у значајно проширеном издању: *Историја српске филозофије*, друго допуњено и исправљено издање, Београд: Завод за уџбенике 2014, 519 стр. Најзад интегрална (но ипак недовршена) верзија (на 2250 страна) из заоставштине: С. Жуњић, *Историја српске филозофије I: Од IX до XVI века. Српска средњовековна филозофија*, Из заоставштине, књ. 8, прир. Илија Марић, Београд: Досије студио 2022, 512 стр.; *Историја српске филозофије II: XVII и XVIII век. Обнова српске филозофије*, Из заоставштине, књ. 9, прир. И. Марић, Београд: Досије студио 2020, 528 стр.; *Историја српске филозофије III: Прва половина XIX века, 1. Инститиуционализација српске филозофије, 2. Ванинститиуционална филозофија*, Из заоставштине, књ. 10–1–2, прир. И. Марић, Београд: Досије студио 2021, 330+398 стр.; *Историја српске филозофије IV: Друга половина XIX и XX век*, Из заоставштине, књ. 11, прир. И. Марић, Београд: Досије студио 2021, 482 стр.; уз то и: Ђорђе Малавразић, *Занемарена и освешћена филозофска баштина: Разговор са Слободаном Жуњићем*, Из заоставштине Слободана Жуњића, књ. 12, прир. И. Марић, Београд: Досије студио 2022, 5–283. – Овоме треба прикључити: С. Жуњић, *Филозофија и њен језик*, т. 2: *Повеснои филозофској језика*, Београд: Плато 2012, 277–460; „Развој српске филозофске терминологије”; С. Жуњић, *Лојика и теологија: Дијалектичка Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији*, Београд: Отачник 2012, 551–676; „Дамаскинов лук српске филозофије”; С. Жуњић, *Прирок и суштинаиство: Историја појмовне лојике код Срба*, 1: Српске логике у Средњем веку, 2: Српске логике у раној модерни, 3: Српске логике у позној модерни, 4: Суштаство у српској филозофији, Београд: Службени гласник 2013, 347+277+396+245 стр.; С. Жуњић, *Папериа: Из српске и јужнословенске филозофије*, Београд: Отачник 2014, 271 стр.

¹¹ Такође је и међу теолозима било скепсе према називу „српска теологија”, што је превладано пројектом и едицијом *Српска теологија у двадесетом веку*, књ. 1–20, прир. Б. Шијаковић, Београд: ПБФ 2007–2015.

¹² Слободан Жуњић, *Увод у историју српске филозофије*, Из заоставштине Слободана Жуњића, књ. 7, прир. И. Марић, Београд: Досије студио 2020, 203 стр. Прва верзија је објављена у темату „Српска филозофија” (прир. И. Марић): „Увод у историју српске филозофије”, *Гледишћа* бр. 1–2 (1999) 5–77.

¹³ Илија Марић, *Филозофија на Истоку Европе*, Београд: Плато 2002; *Филозофија на Великој школи*, Београд: Плато 2003; *Увод српске филозофије*, Београд: Плато 2004; *На ефеском њиу*, Београд: Плато 2006; *Филозофска делта*, Београд: СФД, Плато 2009; *Лојос и жаг*, Београд: Јасен 2013; *Између мейафизике и дијалектике*, Београд: Отачник 2014; *Нови почетак српске филозофије*, Београд: Отачник, Бернар 2017; *О филозофима, иисцима, књијама*, Београд: Отачник, Бернар 2017; *Српска филозофија као рецејција*, Београд: Отачник, Бернар 2020; *У врју мисли: Оледи о српским филозофима и иисцима*, Београд: Отачник, Бернар 2020; *Из досијеа: Историографија, кријика и полемика у српској филозофији*, Београд: Biblos Books, Отачник 2022; И. Марић, прир., *О српској*

треба истаћи четвортотомни резултат пројекта „Историја српске философије” који је водила Ирина Деретић (*1969).¹⁴

Поставши од тога да је философија најслабије проучено подручје наше националне културе јер код српских философа преовлађује став равнодушности према националној философији, Жуњић је као задатак самоосвјешћивања предузео да изложи све значајније појаве у српској философији и да се тако супротстави предрасуди да је српска философска прошлост сиромашна и да у њеном развоју од IX вијека до данас нема никаквог континуитета (*Увод у историју српске филозофије*, 5–9). Темелито истраживање и стручна интерпретација показују да континуитет увијек постоји, макар као континуитет рецепције са самосталним промишљањем идеја из философски развијенијих култура, мада је код Срба била израженија склоност ка умјетничкој креативности и религиозној посвећености, па су највиши домети српске културе остварени у књижевности и ликовној умјетности (13–26). Као европски начин мишљења у православној и грађанској култури, српска философија је била најмање затворено подручје српске културе, које међутим није изгубило специфично српске одлике (27–29); национални карактер српске философије Жуњић одмјерено види као укоријењеност у језичком искуству, јединственом културном оквиру и особеном друштвено-историјском контексту (39). По њему назив „српска философија” означава специфични, историјски промјенљиви склоп философских момената у српској култури који подразумева национално осјећање и језичку припадност, наиме учествовање у заједничком предању, историји, религији, обичајима и култури (50–55). Након што је изложио исцрпну анализу досадашње историографије српске философије и извора за њено изучавање (81–158), Жуњић предлаже следећу подјелу на периоде, напомињући да ниједна периодизација историјског развоја философије не смије да буде схваћена сувише оштро (171–172): (I) Византијски извори – философија у средњовјековној Србији (IX–XVI вијек), (II) Нови почeci – српска философија у раздобљу туђинске власти

философији, Београд: Плато 2003; И. Марић, С. Степановић Тодоровић, прир., *Философија у издањима Академије 1841–1941: Библиографија и хрестоматија*, Београд: Досије студио 2018; И. Марић, прир., *Историографија српске философије до 1941.*, Београд: Досије студио 2019; И. Марић, прир., *Српска философска критика од почетака до Великој раји*, Београд: Досије студио 2021; И. Марић, прир., *Софијини рајници: Полемике у српској философији од почетака до Великој раји*, Београд: Досије студио 2022.

¹⁴ *Историја српске филозофије: Прилози истраживању*, т. I–III, прир. Ирина Деретић, Београд: Евро-Бунти 2011–2012–2014, 614+721+707 стр.; *Историја српске филозофије: Прилози истраживању*, т. IV, прир. И. Деретић, А. Кандић, Београд: Филозофски факултет 2019, 796 стр.

(XVII–XVIII вијек), (III) Просвјетитељство – философија у периоду националног ослобођења (1804–1838), (IV) Рађање новије философије – философија у доба Лицеја (1838–1863), (V) Успон српске философије – философија у периоду Велике школе (1864–1904), (VI) Расцвет српске философије – философија у грађанском друштву (1904–1941), (VII) Философија и марксизам – српска философија у вријеме социјализма (1945–1991), (VIII) Доба дисперзије мишљења – српска философија данас (1991–2000).¹⁵ Да закључим: Жуњићева *Историја српске филозофије* у великој мјери је осигурала разлоге за национално самопоштовање у погледу присуства и улоге философије у српској култури.¹⁶

3.

Пошто се философија не може свести на логичку и методолошку анализу, онда се ни потенцијална универзалност философских ставова не може свести на имперсоналност и аисторичност исказа „чистог” ума. Философи заступају (своја) становишта, која могу бити чак и импресионистичка, лични доживљај стварности и свијета живота, па онда кроз критичку процедуру универзализације ми процјењујемо у којој мјери та становишта могу имати опште важење, и такође важност за нас. Хегелијанско одређење да је философија „рад појма” (*Вог*, 14) не само да је фрагментарна

¹⁵ Детаљније Илија Марић, „Појам српске философије код Слободана Жуњића”, у: Алекса Буха, ур., *Српска филозофија или филозофија код Срба*, Бања Лука: АНУРС 2018, 19–39; ур. у истом зборнику залагање да српска философија обликује самостални мисаони свијет: Зоран Арсовић, „Будућност српске мисли”, 53–74.

¹⁶ Треба имати у виду да Жуњић последњих година живота из здравствених разлога није био у стању да редигује текстове својих истраживања која су трајала више деценија (као што је *Историја српске филозофије*), па, дакле, није имао прилику да своја становишта и оцјене консеквентно саобрази историјским и личним промјенама којима је у том времену био изложен и подложен, од марксизма и југословенства ка српском становишту, од просвјетитељског рационализма и атеизма ка разумијевању за теолошко мишљење и теолошке садржаје философије; обоје је присутно у његовој темељитој књизи *Лојика и теологија*, 2012 (ур. Благоје Пантелић, *Дийтх о хришћанству и философији: Вера и (са)знање у време одумирања Јуџославије*, Београд: Biblos Books 2021). Такође, због дужег боравка у САД није имао приступа нашим библиотекама и архивима да би провјерио огромну количину фактографских података садржану у *Историји српске филозофије*. Постоји, дакако, и карактеристичан проблем философске изолованости из сфере живота (изгледа да философи нису најбољи примјер за добре „међуљудске односе”), као и недовољна временска дистанца од савремене српске философије. Но упућен и добронамјеран читалац ове идејне нијансе и чињеничке детаље лако ће разлучити од ауторовог огромног доприноса. Жуњићева истраживања историје српске философије надокнађују рад једног мањег института, а теме које су притом отворене завређују да се отвори један већи институт.

употреба Хегела (нарочито својствена марксизму), при чему се изоставља да за Хегела философија не може бити без религије и да је философија богослужење¹⁷, него се самовољно користи као критеријум селекције и вредновања српске философије. И сасвим лична, доживљајно-сазнајна увјерења могу бити универзално релевантна уколико продорно и упечатљиво освјетљавају свој предмет (нпр. Паскал, Киркегор, Његош, Милош Ђурић). И историјски развој философије и дисциплина која га тематизује уплетени су не само у општи контекст историје него и у непосредну људску егзистенцију и у конкретну (националну) културу. Тада општа (историографска и спекулативна) начела писања историје философије нису довољна, јер се поред питања вјеродостојности и „објективности“ поставља питање мотива, сврхе и смисла философије у персоналној егзистенцији и у историјској перспективи културе. То се нарочито заострава кад је у питању историја националне философије, а на сасвим специфичан начин историја философије оне националне заједнице у чијој култури философија углавном нема не само доминантно него ни значајно мјесто. Таква је историја српске философије (можда углавном због тога што није ни истраживана?). У заплетима националне историје (окупације, сеобе, збјегови, логори, погроми, борба за ослобођење и уједињење) Срби су поднијели огромне жртве и незамислива страдања, пљачкања и пустошења, а успјели су да сачувају духовни идентитет и вредносну оријентацију. На коцу и вјешалима, пред Тэле-кулом и стрелачким водом – то су радикалне егзистенцијалне ситуације у којима се може исказати став али нису прилике за стварање философије (но треба да буду теме философије!), мада је за хеленску антику патња извор мудрости (πάθει μάθος), а у византијској хришћанској традицији философ је онај који није само учен (μαθών) него има и искуство (παθών).¹⁸ Етос жртве и подвига је давање смисла историји и начин да се поднесе бруталност историје. Мисаони израз тог историјског искуства, концептуализација која историјско

¹⁷ Уп. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Dritte Ausgabe, Heidelberg 1830, XX: „die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt“. – Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Frankfurt/M 1986, 28ff.: Философија је теологија, Бог је једини предмет Философије, а садржај хришћанске религије се поклапа са садржајем истинске Философије; „Философија је у самој ствари богослужење“ (die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst). – Да је философија „истинско богослужење“ истиче неохегелијанац Иван Иљин (1883–1954) на крају огледа *Религиозный смысл философии: Три рѣчи 1914–1923*, Paris: У.М.С.А.-Press 1924, 113 (И. Иљин, *Религиозни смисао философије*, прев. Ана Ацовић, Београд: Логос 2013, 78).

¹⁸ Више о томе у чланку „Homo patiens: Философија као мудрост из патње“ (2003), у: Б. Шијаковић, *Присујиноси ирансценденције*, 2013, 56–63.

искуство чини преносивим и стално присутним, по себи има универзалан значај, и философија не би требало да га игнорише, а уколико то ипак чини (као што је Петронијевић био углавном индиферентан према судбини свог народа у оба свјетска рата) онда она и у томе треба да види разлог сопствене маргиналности. Зато у српској култури књижевност има неупоредиво већи значај и вриједност од философије. Чему философија која игнорише положај човјеков у историји, страдање и неправду: жртву насиља? Философија постаје затворени дискурс чија унутрашња компактност не допушта да у њу продре реални живот. Чему философија која нас не обавезује? – и то не само на неки начелни став него на конкретно вођење живота (упркос томе што би такав човјек могао постати предмет интелектуалистичке пародије).¹⁹ Поставља се питање сврхе такве философије која није дјелатно уплетена у контекст историје и егзистенције. Егзистенцијални аспект философије потиче из философских питања и мисаоних прафеномена који су старији од саме философије.

Философија се не догађа у некој празној соби историје нити је њен мобилијар него је философија дио и израз историје, некад и суштина историје. То значи да универзалност философије и уопште културе није апстраховање од реалног живота. Философија не смије да изгуби контакт са реалношћу егзистенције, што није у супротности са њеним теоријским аспектом. Историјски и егзистенцијално условљена, свака култура (па и философија као њен израз), ма колико иначе самосвојна и самобитна, има аспект универзалности који јој омогућава комуникацију с другим културама (философијама). Такође, не постоји философија у начелу и уопште (мада је она природно својство људског духа), него се једна универзална способност људског ума реализује у егзистенцијалном и историјском сплету околности конкретне културе. Чак и велике личности у некој националној (и свјетској) философији условљене су историјским и политичким приликама и изражавају историјске и политичке проблеме свог времена. Српска философија као конкретна реализација универзалног философског ума у српској култури самим тим има самосвојност и самобитност. Онда **историја српске философије** треба да истакне идентитет, карактер и сврху српске философије у српској култури. Смисао историје српске философије као дисциплине јесте да српску философску мисао кроз историју, као вишеструко дисперзовану (временски, епохално,

¹⁹ Кант се жалио (лично искуство!) да се „данас” онај који живи у складу са својим учењем сматра занесењаком: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. XXIX: *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*, Berlin: Akademie, de Gruyter 1980, 12 (Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie).

просторно, kulturno, језички), интерпретативно интегрише у јединствен предмет и истакне њену улогу и смисао у националној култури, да се разабере у историјском плетиву философије. Смисао философије је у доживљајно-сазнајном заступању оних вриједности које у конкретној историји дају смисао конкретним животима људи – појединаца, заједнице, човјечанства.

4.

Култура, чији дио је и философија, колико год да садржи универзалне елементе и аспекте истовремено је и национална (народна), што значи да је култура увијек нека конкретна ситуациона култура. **Српска култура** има интегралну традицију од IX вијека, наиме од Ћирила и Методија, од доба патријарха Фотија, до данас, а у просторном смислу од Свете Горе до Трста, од Охрида до Сент-андреје и Беча, а у новије доба све више морамо узимати у обзир и културну дисперзију у европској и прекоморској дијаспори. Српска култура као појам мора бити одређена (арте)фактичким и вредносним садржајем, а то су објективисана културна добра и вриједности (и споменици и идеје, као и свеколика знања). Осим тога, српска култура, нарочито данас, налази се у потрази за изгубљеном душом, и то превасходно због тога што је често и дуго бивала дезинтегрисана, фрагментаризована, па чак и поништавана. Култура, дакако, није само статична (о тој особини нам говоре култ и сакралност као инхерентна својства културе) него је и динамична (ту особину изражава стваралачко трагање, па и бунт у култури). Култура, свакако, треба да буде преносива као баштина, предање (*παράδοσις*), традиција (*traditio*): и тада је култура не само дата него и *загађа* – то значи да је ваља *загобити* (а не само добити као наследство), што нам даје могућност да у реинтерпретацији (дакле, у пољу значења и симбола) можемо да је продуктивно усвајамо и накнадно осмишљавамо и интегришемо! Култура увијек подразумијева континуитет (то је њен конзервативизам) и дисконтинуитет (авангардизам), а њихово сучељавање чини управо динамику културе.

Ако култура подразумијева памћење, онда културна самосвијест треба да укључује покајање, па и у смислу суочавања са тим шта смо све чинили са сопственом културом, посебно са философијом. Историјска одговорност и *историјско покајање* у култури – то би требало да буде велика тема српске културе и философије. И то покајање као преумљење, као критичко преиспитивање прошлости ради будућности и као настојање да ствари посматрамо из аспекта вјечности. Какво је уопште наше познавање српске културе,

или бар њених константи? Уосталом, да ли знамо шта су *константи* српске културе? Кад се узме у обзир народна култура, онда се поставља питање колико су данас српски интелектуалци са њом упознати. Она српска интелигенција коју су обузимали интернационалистички социјални заноси и револуционарни утопизам функционисала је културу као инструмент за просвјетитељску обуку широких народних маса. Занемарена национална култура могла је да се назре само као фрагмент у новом црвеном мозаику, а као цјелина постала је (можда и остала) страна и непозната (има довољно примјера из књижевности, философије, политичке мисли). Колико ли је само „културњака” ширило политичке илузије и прикривало социјалну истину? Догађа(ло) се да је српска култура родила српску интелигенцију, а да се српска интелигенција *неријетко* одрођава(ла) од српске културе.

Питање **константи** српске културе, у којима видимо оријентире и тачке ослонаца, може се поставити и као питање: шта је у српској култури „*класично*” у смислу *нормативно*? О томе би требало да нам говоре школски образовни садржаји; но да ли они то заиста чине? Да ли смо у стању да произведемо *синтезу* српске културе? Српска култура треба да изражава српски идентитет (уз сав универзализам, који није супротан националном изразу већ је његова конкретизација), а *идентитет* је интегритет као способност самоодржања, аутономног и слободног постојања. То значи да српска култура треба да буде српски израз нашег искуства свијета живота и историје (ако препустимо право на самоодређење у култури, онда ће нас и нашу културу одређивати други). У српској култури најлакше је наћи простора за све из њене прошлости, садашњости и будућности, за оно етичко и политичко, естетичко и идеолошко, научно-техничко и религиозно, традиционално и авангардно, индивидуално и колективно, народно и елитно, за личну слободу и за слободну државу, итд. Српска култура треба да буде најбоља аутобиографија српског народа. А ниједна аутобиографија нема смисла ако не свједочи идентитет и интегритет.

Ми смо се културно обликовали под утицајем византијског хришћанства, које је, дакако, било ослоњено и на узорну античку хеленску културу. Мада такав културни ослонац ми нисмо произвели него смо га добили као хришћански класицизам и хуманизам (јер је Византија била ризничар класичног наслеђа), привилеговани смо културним универзализмом који карактерише хришћанство. Овај културни универзализам не треба да буде *анационална* апстракција већ треба да буде конкретизован у српском искуству свијета живота и историје. То на парадигматичан начин показује Светосавље, као и Његош, а у новије доба нпр. Црњански или

Лубарда. Историјско искуство је основа културе, али оно потребује културни израз да би могло постати традиција. Концептуализација и симболизација омогућава сигурнију преносивост историјског искуства и културе. Култура није провинцијализам (наравно да није ни помодни маниризам и имитација глобалног тренда): култура може да реализује могућност да оно провинцијално и локално оплемењивањем добије универзални смисао. (Тако је рано хришћанство адопцију и адаптацију класичне хеленске културе користило за универзализацију хришћанске културе.) Национална култура је у најмању руку потенцијално – свјетска култура. Свака права култура никада није „страна”. У српској култури друге културе (као и ми у њима) треба да препознају *своју* културу (таква је нпр. српска епика или Андрић).

Не само данас, постоји код нас безбрижна лакоћа културалног раскорјењивања и самопорицања (које често прати егзалтирано прихватање помодног тренда), као и апсолутизација тренутног самоосјећања или тамних дубина паганске прошлости, у коју су неки, такође, заљубљени. И данас је поучна трезвеност и уравнотеженост Светог Саве, који је хришћанске вриједности положио у темеље српске културе. Царство небеско и „небески народ” не треба да буду прилика за бјекство из пренапрегнуте историје већ управо нормативни захтјев да баш на земљи и у историји остварујемо божанске идеале. Не дакле бјекство од стварности већ оплемењивање стварности – то је дјело културе. Сукоб културе и политике је, такође, велика тема, нарочито првенство политике над културом, које је код нас често. Отуд апсолутизација сопственог нагнућа код Срба англофила, германфила, франкофила, еврофила или еврофанатика, па и код словенофила, русофила, код заљубљеника у „пут свиле”, а да не помињемо заљубљенике у сопствену (идеализовану) слику о себи Србима као вид терапијске самодовољности и историјске националне неодговорности. Апсолутизацију сопственог става прати неосновани максимализам. Насупрот томе, велике и озбиљне културе су стабилне и отпорне на инциденте. Треба се супротставити глобалној опасности губитка интерпретативног суверенитета, нарочито у историографији и културалним идентитетским студијама. Култура није сводива на егзактно утилитарно знање. Мимо биолошких ограничења и животних околности, Бог или природа даровали су човјеку неограничене способности; а култура је оно што сам човјек начини од своје природе. Као народ опстајемо у свом идентитету онолико колико културом оплеменимо своју природу.

Насупрот наметнутој моралној индиферентности знања и науке, култура треба да култивише нашу савјест да бисмо имали

могућност за морални поглед на живот и историју. Јединство српске културе за претпоставку има и нормативно јединство, и то не само естетских него и моралних норми. Моралне норме су неизоставно важан конституент моралне самосвијести. Због тога нам је саморазумљиво да се култура противи сили и неправди. Овакав став у српској култури допире до нас још из народне културе, посебно из епике. Данашњу српску културну сцену каткад карактерише расуло и чак негација моралних норми. Онда све у култури постаје ствар личног „укуса”, а то је заправо лични интерес, при чему они који тврде да имају укус за то не полажу никакав доказ. (Није прилика за набрајање падова српске културе, нити за објашњавање кад се и како догодило да српска култура није била у стању да пружи отпор.) Култура не може да се ослободи одговорности за судбину народа и државе, управо због своје улоге у моралној самосвијести, савјести. Уосталом, савјест је претпоставка трагања за смислом. Културална и социјална улога истине је веома важна, и култура у том смислу има епистемичку вриједност. Истина је душа културе, која остаје кад прођу идеологије и естетике. Ако култура треба да служи – онда треба да служи истини, правди и слободи (а свакако не индустрији забаве и забораву). Зато је важан задатак културе (културације) производња културних потреба, што, наравно, подразумева промишљено знање тих потреба: то је културна самосвијест једне културне заједнице. Производити културне потребе, нудити културне норме и идеале, уздизати се на ниво дате културе – то је образовање и васпитање: *образовање* као усвајање културних норми и идеала и овладавање знањима и вјештинама да би се човјекове способности развиле према неком узору прихваћеном у датој култури; *васпитање* као дјелатност која изражава потребу заједнице да промишљено репродукује свој друштвени и духовни идентитет сходно вриједностима и нормама те заједнице и циљевима људског знања и хтијења; *култура* као објективисане вриједности и добра и као комплексни процес настајања културног субјекта. Човјек има потенцијал да се образује јер је биће саобразиво културним узорима. У том смислу образовање је начин телеолошког (сходно сврхама) и функционалног (сходно потребама) остваривања људских могућности, и то упркос свим ограничењима (природа, генетска диспозиција, животне околности). Притом, идентитет који се образовањем конституише, будући да настаје у размјени и узајамности, јесте *динамички* идентитет. Управо образовање понајбоље илуструје способност субјекта, који иначе постоји у идентитету и диференцији, да себе моделује тако да не добије коначну затворену форму. образовање је модус дјеловања и остваривања културе у субјекту, оно је процес наста-

јања културног субјекта (који је претпоставка културног објекта, и као његов стваралац и као прималац); образовање је процес самоуспостављања културне личности.

Сва ова културолошка тематика на посебан начин се рефлектује на српску философију. Прије свега, српска култура је често била уздржана према српској философији, за шта је одговорна сама философија јер се није одликовала посвећеношћу да постане суштински елемент српске културе. А култура без философије значајно смањује способност сопствене концептуализације и преносивости, тј. стабилне традиције (културна самосвијест се огледа у уважавању традиције). Тада се доводи у питање континуитет, који се међутим може успоставити накнадном интерпретацијом. Тада питање идентитета српске философије добија терапеутски смисао и за философију и за културу.

5.

Потпуно слободна од културног контекста и идејне перспективе, без традиције и независно од медијума језика – таква философија напросто не постоји. Језик није само средство изражавања мисли него заправо атмосфера смисла. Самим тим што се философска становишта, искази, аргументи, појмови формулишу у *језику* – они добијају експлицитне и имплицитне језичко-когнитивне и социјално-историјске компоненте. Ради се о историјској конкретизацији мишљења у конкретној култури, па онда треба предузети историјску реконструкцију као настојање да се текстови неког прошлог периода философије разумију у њиховом сопственом језику и терминологији и у истинама њиховог времена, а неминовно и у перспективи духовне ситуације нашег времена. Притом, за разлику од формалних наука, које као језик могу користити универзалне симболе, или природних наука, које одликује употреба догматски дефинисаних појмова, језик философије је историчан и динамичан, стилски и семантички зна да се приближи језику поезије, а поред сложене појмовности служи се и неисцрпном метафориком (велике метафоре су од антике до данас средство и садржај философије: нпр. свјетлост, огледало, пут(овање), граница, прелаз, темељ, мрежа).²⁰ Посебно важан задатак историје српске философије јесте истраживање историје појмова, терминологије (као језичке стране појма) и философске метафорике, што би показало преплитање српске философије са безмало свим историјским

²⁰ Уп. Ralf Konersmann, Hg., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ³2011.

периодима философије и главним европским језицима философије. Лош од Средњег вијека у српској философији и култури догађа се трансформација класичне грчке философске **терминологије** посредоване византијском хришћанском философијом и културом. Превођење је притом било посебно важан *херменеутички* проблем: не само због грчких позајмљеница и српских калкова и смисленица, као грчких свједока у српском него због начела да треба превести дух и смисао текста а не само слово и ријеч.

Језик (а то је и ум) је и свемоћно средство и неисцрпна тема философског мишљења. За Платона је филолог исто што и философ. Он је употребио ријеч $\phi\lambda\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (а једанпут и ријеч $\phi\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ у *Theaet.* 146a) да означи, насупрот ријечи $\mu\iota\sigma\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*Laches* 188c-e), задовољство у философском разговору и истраживању, као и страствену жудњу за сјајним говором (па тако Сократ себе самоиронично назива $\acute{\alpha}\nu\eta\rho\ \phi\lambda\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – *Phaedr.* 236e). Без значењске разлике Платон је $\phi\lambda\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ употребљавао паралелно са ријечју $\phi\lambda\acute{o}\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$ (*Resp.* 582e), и дуго потом значења ових ријечи остају у блиској вези, па и кад је $\phi\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ означавала ученост, образованост и стручну компетенцију. Мада је овај $\phi\lambda\omicron$ -елемент веома важан (јер упућује на антрополошку и социјалну димензију), значењско тежиште је на ријечи $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, која изражава комплексну рационалност (смисленост) садржану у језику, мишљењу и стварности, као и у њиховим многоструким преплетима. За хришћане је Логос (оваплоћени Христос) темељ идентитета и интегритета у заједници. *Филологија* се, дакле, тиче нашег личног, друштвеног и националног идентитета. Уосталом, ријеч „језик” има и значење „народ”. Свако људско биће припада некој конкретној заједници (породици, друштву, народу) која постоји прије његове одлуке да јој припада и чији захтјев за очувањем идентитета (наиме интегритета, као способности самоодржања) претходи сваком образлагању. За сваку заједницу језик има егзистенцијално значење: наша слика свијета зависи од структуре нашег језика (В. фон Хумболт), а границе мог језика су границе мог свијета (Витгенштајн, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.62).

Припадање једној конкретној култури и посједовање стабилног идентитета (који сасвим може да буде и динамичан) само по себи интегрише и индивидуе и заједницу. Заједницу карактерише и колективно (национално) памћење утемељено у језику, а то је способност да се уважавају вриједности које су нам традиране и које представљају моралну подлогу из које црпимо снагу важења нормативне сфере. Заједница није само природно стање већ и једна **нормативна структура**, у којој индивидуе могу да постоје као

личности. Крајње исходиште нормативне структуре је категорија *свeтoг* (оно што се у заједници доживљава као свето). Тако и нација није (не би требало да буде) тек неко природно стање већ заједница која је нормативно (вредносно) структурисана под видом категорије светог. *Српски народ је завјетна заједница*, па према томе то је духовна категорија. Завјет је веза са нормативношћу, па дакле са светошћу, и у том смислу савез са Богом. *Без свeтoсaвљa и нoрмaтивнoсћи нeмa oтaцaбинe*. Онда је српски језик наш истински завичај. О духовном и завјетном карактеру српског националног идентитета најбоље свједоче *Свeтoсaвљa вјeрa*, *Кoсoвски завјeт* и *Видoвдaнскa хeрoикa*. Развијање идеје светосавља између два свјетска рата представља настојање да се изнова формулише саморазумијевање националне културе: светосавље је аутентично српско духовно и мисаоно искуство, које се реализује и у философији Косова и Видовдана („српска философија хероизма”) и које је витална историјска идеја српског народа. Израз националног мисаоног замаха – светосавље је истовремено један универзални културни образац који је, као и видовданска хероика, амбициозно и универзално понуђен између два свјетска рата као алтернатива европском хуманизму и нихилизму. (Али настојања да се из духа православља формулише сопствена философија спламћела су потом у пироманској култури „револуције”). Дакле, национална тематика није била провинцијална већ епохална, а теоријски увиди о оном националном требало је да нас уздигну до универзалног. Па ако је религиозна тематика толико битна за српски идентитет онда религиозност треба да буде битан састојак српске културе и философије.

Постоји непрегледна разноликост човјeкoвих oднoшeњa прeмa ствaрнoсти и другим људимa, a oвa oднoшeњa, испoљaвaњa и дјeлaњa углавном су нормативна (морална), религиозна, философска, политичка, умјетничка, научна, и то тако да је иза тих одношења, испољавања и дјелања видљива интегрална личност. Које испољавање личности ће се више развити или доминирати зависи од сплета многих фактора, али ако је доминантна религиозност или политика онда то не значи да философија изостаје него да је философске елементе у неком смислу преузела религиозност, политика или књижевност, па онда у културолошком смислу те елементе треба третирати и као елементе философске културе. Треба наине селективно проширити опсег српске философске културе и на историјско искуство, религиозност, политику и књижевност. На модерном Западу узор и инспирација за философију биле су природне науке, а код нас би то требало да буду историја, право-

славна вјера и национална књижевност (која историософску, политичку и идентитетску тематику захвата много боље од Теорије). Ако је српска философија дио српске културе, а нема културе без религиозности, онда би важна тема историје српске философије била утврђивање момента и околности развргавања везе између философије и религије (то се на Западу догодило с Просвјетитељством и успоном позитивистичких наука), па онда и до отуђења учених људи од духовног, историјског и политичког живота народа. Сопствени културни израз није могућ без религиозности у темељу културе, а православно хришћанство је обавезујући елемент српског националног идентитета (гледано и историјски и у модерном саморазумијевању). Не смије се превиђати значај Библије за философију уопште, посебно за византијску философију и, такође, за српску философију. Не само што је библијска вјера акт цјелокупне личности, него историјска перспектива библијске вјере посматра историју спасења како се одиграва на сцени људске историјске егзистенције, што су Срби трагично и узвишено искуствовали у сопственој историјској реалности.

Нарочито је у животу средњовјековног друштва религија била доминантно важан чинилац. Срби су у Средњем вијеку своју **хришћанску културу** изградили кроз припадност византијском свијету. То је био културни контекст у ком код Срба настају интересовања и за философију. Но афирмација националне културе није могла бити пуко преузимање византијских узора већ је византизам прихватан тако што је адаптиран према сопственим потребама. Тако прерађени, комплексни утицаји Византије на српску културу постали су трајно својство те културе. Да се реализују византијски узорни био је циљ који је дакле требало постићи у националној култури. То што свака култура има важан аспект универзализма омогућило је и српској култури да буде пријемчива за универзалност хришћанства. Уопште нормативност нужно има аспект универзалности. Универзализам хришћанства био је способан да адаптира и адоптира хеленску културу и философију, која је због сопственог универзализма била пододна за хришћанско преображење и тиме испуњење једне своје сврхе. Такво хришћанство је омогућило да и стари пагански слојеви српске религиозности буду сачувани као трансформисани и оплемењени. А пошто је религија превасходно један етички однос (који даје примат практичком уму и практичкој философији), Срби су били пријемчиви за моралне идеале монашке, аскетске литературе, па је отуд нормативност православног хришћанства у самом срцу српске културне самосвијести. Поједини трагови овог дугог процеса данас се морају великим знањем и вољом истрајно ретуширати.

У приступу историји српске философије важно је имати на уму да су епохе теоријски и методолошки појмови, а не стварни производ историјских процеса, као и да егзактна хронологизација у разматрању философског мишљења у историји мора да узме у обзир и регионализацију. Епохализација (**периодизација**) српске философије је проблематична не само због тога што је екстерна него прије свега што се тиме српским философима налаже задатак да у датом времену мисле у маниру западне философије као једине мјеродавне парадигме („средњовјековље”, „просвјетитељство”, „грађанско друштво”, „марксизам”), па таквим приступом српској философији долазе до изражаја маргинално епигонство, маниризам и имитација, што се онда повратно узима као аргумент да нема аутентичне српске философије, а потискује се оно што је у српској философији самобитно. Наравно, узорна западна философија не може се игнорисати; ради се о томе да српску философију треба да процјењујемо не само критеријумима „свјетске” философије него и њеном спремношћу да философски одговори на проблеме сопственог свијета живота и српске историјске егзистенције (нпр. зашто *за српску философију* Божидар Кнежевић не би био једнако важан као Бранислав Петронијевић?). У питању је право да се мисаоно образложи и одбрани сопствено постојање и сопствена историјска судбина, па и сопствена истина (историјског) живота, као што српска књижевност и умјетност као дио националне културе имају универзално значење. Српски философи би са Адорном и Јонасом спремно тематизовали Аушвиц а да притом не би имали потребу да Јасеновац учине темом философије. Србима, нажалост, не недостаје жртава, али изостаје историософија која би Жртву посматрала као сублимацију историје. Жртва даје смисао историјском времену – то омогућавају њена чистота и сврха. Перспектива насиља истискује Жртву из поља морала и права да би њено убиство било некажњиво. Ако бисмо уважили перспективу Жртве, историју у очима Жртве, онда бисмо открили природу насиља и наслутили природу зла, схватили бисмо да само Жртва може да прашта и да је покајање услов праштања. Али насиље, које невиност и немогућност да се свети узима као услове за избор жртве, није спремно на покајање јер је сврха насиља у тамним дубинама зла.

Правдање зашто се српска философија озбиљније не држи еталона западне философије садржи (само)наметнуту кривицу као интериоризовану духовну колонизацију од стране оних који имају моћ да владају појмом философије. И британска аналитичка философија, нарочито у свом раном периоду, могла би се одредити

као провинцијална, упркос формалнологодичком универзализму, па је и сама морала да се отвара за историјска истраживања и утицаје континенталне философије. Наравно, култура уопште а философија посебно увијек је у критичком и продуктивном преплитању са другим културама и философијама, што је омогућено аспектом универзалности сваке културе. Нарочито српска академска философија била је у већој мјери директна рецепција иностране философије. Но тврдити да уколико Срби уопште имају неку философију она заправо није српска него је усвојена са стране у зготовљеном стању – то значи прихватити модерну идеологију културне доминације. Па то се каже и за руску философију, која има више него довољно показатеља самобитности и оригиналности (чак и као рецепција нпр. Шелинга, Хегела или Хусерла, а поготово руска религиозна философија, која српску философију и данас обавезује на посебан дијалогски однос). До данас се истрајава у тврдњи да ни у Византији нема философије, а уколико је ипак има онда су то блиједи трагови класичне хеленске мисли, док се изузетна хришћанска философија (која је интегрисала античку мисао) потпуно превиђа (овај „превид” се, дакако, не односи на латинску схоластику).²¹

Периодизација и класификација философских раздобља, становишта и праваца у извјесном смислу је наметање глобалних критеријума, који међутим имају локално поријекло. У доба постистинне и постфактичности постаје јасније да се моћ користи за владање „истином” и за производњу „истине”. Моћ хоће да приграби право да о свему каже последњу ријеч, па философија тада добија империјалну димензију, а објект моћи губи *интерпретативни суверенитет* – чак и у питањима идентитета и елементарног права на признање и самоодређење. Поред „империјализма маште” у конструкцији идентитета „другог” и „туђег” постоји и „империјализам појмова” којима се овладава „предметом”, тако што се он, ухваћен непримјереним концептуалним мрежама које се представљају као сама стварност, контекстуализује у поље дискурса или моћи у коме губи могућност самопредстављања: тако се „предмет” истраживања *конструира* у складу са интересом моћи. Шта има да каже онај који нема моћ? – то је не само једно философско питање него и питање саме философије, којим је она доведена у питање. Упркос настојању да се наметне један једини смисао – онај који одговара интересу моћи и насиља, философија је радикална производња смисла, па тако и истине која *за нас* има смисла. Фило-

²¹ О препрекама у приступу византијској философији, њеном одређењу и статусу расправљам у раду *Пролегомена за византијску философију и ишћавање хришћанске философије*, Београд: Гномон Центар за хуманистику, Никшић: Институт за српску културу 2022.

софији је одувијек била својствена критика и апоретика, одувијек је испитивала разлоге за сумњу. Ова начелна питања имају посебну важност и за утврђивање статуса српске философије у српској култури и за истраживање историје српске философије.

Није необично и без основа што велике философске културе намећу конвенционалне обрасце у поимању философије и њене историје, као и критеријуме за легитимацију философских ставова. Уосталом, зар античка хеленска философија није задатак и обавеза читаве потоње философије? Проблем, дакле, није пријемчивост српске философије за утицаје великих националних философија (византијске, њемачке, француске, руске, англосаксонске) – дијалогска размјена је природа културе и посебно философије, него је питање да ли се тај утицај своди на пуко усвајање неког учења (адопција) или се усвајано учење адаптира и прилагођава српским културним потребама. Историја српске философије треба да прикаже не само шта је кад доминантније (адопција или адаптација) него и да у накнадној интерпретацији истакне српску контекстуализацију неке утицајне философије, да доминантне философске нити посматра у плетиву српске философије. Јер, конкретно практиковање философије није испуњење неке универзалне и споља придобљене сврхе (телоса) него израз унутрашње и самостојне конкретне духовне егзистенције. Дилема да ли вриједност српске философије треба да буде у томе што је „универзална” или што је „српска” је погрешна, јер она и као српска у начелу није лишена аспекта универзалности (као што то није ни њемачка или руска). Као што отвореност српске философије према страним утицајима нипошто не искључује отвореност (и чак обавезујућу зависност) према српској историјској и културној егзистенцији. Тада оригиналност може бити *оригинарност*, тј. аутентичност персоналног и(ли) националног радикалног мисаоног искуства (нпр. страдања) које није изведено из неког апстрактног ставова, али има универзални смисао.

7.

Како год (пр)оцјењивали српску философију, не би било разумно оспоравати легитимност њеног постојања, ни у фактографском ни у есенцијалном погледу, што потврђује више но миленијум дуга историја српске философије, која се испоставила као веома садржајна. Цјеловита историја српске философије, а то су не само философске реалije у историји него и сама догађајна историја као предмет мишљења, по себи свједочи интегритет српске философије. Одавде исходи питање **идентитета српске философије**: ако

постоји, у чему се састоји супстанцијални идентитет српске филозофије? Идентитет карактеришу константе и развојна динамика. Идентитет је интегритет, а то се утврђује кроз интерпретацију и контекстуализацију српске филозофије, као и кроз „телеологизацију”, наиме одговором на питање **сврхе** српске филозофије у српској култури: чему она? и је ли коме потребна? **Српска књижевност**, од хагиографија и народне поезије до (пост)модернизма, уз све њене „епохалне” поетичке и естетичке оријентације и стилове, садржи и потврђује кроз историју свој идентитет и интегритет, као и формативну улогу за српски културни образац и исто тако димензију универзалности.²² Српску филозофију треба, наиме, учинити предметом *српској* филозофског становишта, и смисао неке филозофије требало би посматрати и у контексту српске филозофије и културе. Сврха таквог приступа је у одговору на питање сврхе српске филозофије: поред универзалне и образовне постоји ли и национална сврха српске филозофије, и ако постоји: каква у основи (не само *јест* него и) *треба* да буде српска филозофија? То онда значи да се историја српске филозофије може истински писати тек из *идеје српске филозофије*. Управо дефицит и суспензија ове идеје, што је такође тема за српску филозофију, потискивали су потребу за истраживањем историје српске филозофије, производили су препреке самоосвјешћењу српске филозофије. Да ли постоје неке историјски потврђене идеје водиле у српској филозофији? И како одредити идентитет српске филозофије?

Фрагментарност и дисконтинуитет у српској политичкој, културној и филозофској историјској егзистенцији може се посматрати не само као чињеничко питање него и као интерпретативна претпоставка и метода, што онда утиче на тумачење „чињеница” да би се произвела представа пројектована у самом приступу. Уколико историји српске филозофије приступимо херменеутички са становишта њеног интегритета, онда ћемо и за то, свакако, наћи довољно потврђујућих чињеница. Интерпретација је такође самоосвјешћење и потврда идентитета и интегритета. Осим тога,

²² Не само за идентитет српске књижевности него и филозофије поучно је консултовати: Милан Радуловић, *Српски културни образац и српска књижевност*, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, Београд: Институт за књижевност и уметност 2015; Зоран Аврамовић, *Књижевници и њиховици у српској култури 1804–2014: Лепа душа и Јанусово лице њиховици*, Нови Сад: Православна реч 2016; Ненад Николић, *Идентитет српске књижевности: Прича о књижевноисторијској идеји*, Београд: Српска књижевна задруга, Партедон 2019. – Од фундаменталне важности и за самопорицање у српској филозофији је отржењујућа и за српску културу оријентациона књига Мила Ломпара *Дух самопорицања: Прилози књижевности српске културне њиховици*, Београд: Catena mundi ¹²2022 (2011).

нити је философија историјски настала према некој рецептури за мишљење нити је акт философирања извршење неког налога и прописа. Философија почиње чином одлуке слободне воље, и зато је суштински практичка јер се темељи на практичком уму који има способност да прагматичком одлуком себе утемељи у вољи и слободи, и да онда обликује философију као особени израз слободе. Зато што настаје из слободног (духовног, душевног, животног) импулса и потребе – философски став нас животно обавезује. (Ово се, дакако, односи и на чисто теоријску философију, нпр. логику, па отуд формалногичка истина има и моралну обавезност.) Према томе, пред српску философију не треба постављати строге услове рецептуре, које би могла да испуни можда само класична хеленска философија. Мисао узима оне изражајне форме које јој у датим околностима омогућавају да постигне пријемчивост поруке те мисли. Наравно, аргументативност (*λόγον διδόναι*) је својство философије, али: аргументацију (то је сложена и вишезначна процедура доказивања) не одликује само формална условљеност него и контекстуална прихваћеност у заједници комуникације. Није препоручљиво користити неадекватан („преширок“) појам философије, али је легитимно *философском* интерпретацијом учинити предметом и садржајем философије и оне мисаоне изразе који изворно нису били замишљени као философија. Аристотелова философска интерпретација раних грчких мислилаца у значајној мјери је ове произвела у философе. Тако, мада народне умотворине (народне пјесме, приповијетке, пословице и загонетке), свакако, садрже (додуше неконсеквантан) поглед на свијет и оријентацију за живот, тешко да се из народних умотворина може деривирати и експлицирати једно подразумијевано или захтијevano философско становиште (такво настојање је лакше оспоравати него оправдавати). Но одиозно се дистанцирати од могућег философског садржаја у народним умотворинама исто тако је некритички као и пренапрезање философичности у народној мудрости. Наиме, легитимно је са нивоа једне развијене философске културе народне умотворине интерпретативно учинити релевантнима за философско мишљење као његов предмет и садржај. Плодност овакве интерпретације зависи углавном од тога колико је философски релевантна култура у којој се такво тумачење догађа. Философија је била и треба да буде у стању да концептуализује философски нетипичне дискурсе, па и нефилософске дискурсе. Уосталом, негдашње философско интересовање за народне умотворине (М. Миловановић, К. Атанасијевић, А. Стојковић) не само да треба разумјети у контексту него у томе треба уочити потребу српске философије за укорјењивањем и самобитношћу, као и имплицитно признање

да српска философија није довољно посвећена својој аутентичности и идентитету. Потреба да се српска философија изведе из народних умотворина (мимо стварне основаности тог приступа) упућује заправо на потребу да се национална философија историјски утемељи и да се осигура њен аутентични карактер у контексту националне културе.

Противљење нереалном величању српске философије није потребно посебно образлагати, као ни противљење неисторичном пројектовању каснијег мишљења на прошлост. Своја мисаона искуства у историји треба преиспитивати критичком универзализацијом и у дијалогу са савременошћу. Такође, оправдано је истицати важност академске философије као стручне образованости без које је тешко постићи стандарде у философији и уопште компетенцију за философију. Али „академска философија” не треба да буде штит од приговора да изостаје философска мисао која би за конкретну социјалну и националну заједницу била прихваћена као смислена, нити она треба да се поставља као доминантна инстанција која попут монополске банке одобрава кредите у крипто-појмовима као философској валути. Српску философију треба посматрати *нормативистички*: из изворног практичког смисла и сврхе философије и из њене егзистенцијалне условљености. Философија је потребна ради избављења од очајања, или Адорновим ријечима: „Философија која би једина још могла да одговорно стане пред лице очајања (*Verzweiflung*) била би покушај да се ствари посматрају тако како се приказују са становишта спасења (*vom Standpunkt der Erlösung*).”²³ Смисао српске философије треба тестирати у контексту драматике српског историјског и политичког живота. За Јасперса је од суштинског значаја то да „[j]една философија показује шта јесте у својој политичкој појавности”.²⁴ Смисао, значење и сврху српске философије (као и сваке друге; ако се сврха философије није сасвим загубила?) треба испоставити из ње саме и припадајућег културно-историјског контекста (а не према неком универзалном еталону). Наиме, историја српске философије није тек историографска тематика већ као тема српске културе она је и питање српског идентитета и интегритета (као што је то нпр. српска књижевност и умјетност).

Питање повезаности српске философије са српским становиштем, националним идентитетом, самосвијешћу и самопоштовањем изоштрио је Радивоје Керовић у форми питања „шта је заиста

²³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1951, §153.

²⁴ Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (1956), Um ein Kapitel zu Heidegger erweiterte Neuausgabe, München: Piper 1977.

српско у постојећој српској философији?”, одговарајући дијагнозом да „самосакаћење националне самосвијести” (колико због несклоности апстрактном размишљању толико због увезеног и интериоризованог обрасца расуђивања који јача инфериорне мисаоне позиције) „нигдје није тако дејствено као у интелектуалном свијету савремене српске философије”.²⁵ Забрињавајуће стање националне самосвијести без довољно самопоштовања и самопоуздања захтијева препород и националне и философске самосвијести који би обновио свијест о људском достојанству и позвању (уп. Керовић 147). „Равнодушност српске философије према националној егзистенцији” проистиче из неодговарајућег схватања улоге философије у реалном свијету живота, и тек би повезивањем философске самосвијести са националним питањем могла да израсте „самосвојна философија” која би допринијела националној самосвијести и самопоштовању као и бољем универзалном самопоимању човјека; тада би философија постала „чиница српског националног идентитета и подршка узвишенијој духовној и етосној животној оријентацији” (уп. 148). – Дакле, умјесто да у српској философији видимо упориште за националну самосвијест и **самопоштовање**, чему се не може порећи конкретни универзализам, српској философији се приступа тако што се у њој траже одблесци других националних философија признајући им већи философски значај (и за нас?) чак и онда када имају изричиту своју националну самосвијест (нпр. Фихте и *Reden an die deutsche Nation*, 1807/1808) или одстрањујући из рецепиране философије оне садржаје који би били трајно прихватљивији духу српске философије (нпр. Хегелова или Киркегорова религиозност). Слобода и достојанство

²⁵ Радивоје Керовић, „Српска философија и национално становиште”, у: Алекса Буха, ур., *Српска филозофија или филозофија код Срба*, Бања Лука: АНУРС 2018, 135–148: 139–141. Овдје је Керовић укратко изложио критеријуме вредновања изворне и оригиналне философије (143–144): (1) њени истинитосни садржаји и сазнајни резултати подстицајно дјелују на друге философе, (2) она мисли трајне проблеме који су најчешће општељудског карактера, (3) и такве проблеме промишља на самосвојан начин, (4) она унапређује разумијевање појединих проблема и начелно схватање свијета и живота, (5) прониче у дух времена и дух историје, (6) она у контексту сопствене традиције и личног афинитета оживљава проблеме ума, (7) надахњује се духом савремености и отворена је за нова мисаона искуства, (8) антиципира надолазећа истраживања, (9) уско је повезана с језиком и унапређује изражајне могућности, па тиме оплемењује националну свијест и језик, (10) она зрачи и на друге духовне области, (11) тематизује науку и освјешћује претпоставке науке и с њом у вези технике, (12) уноси смисао у реалност и јача хармонију и мјеру у људском свијету, (13) афирмише националну мисао, свијест и језик иако јој то није првенствена намера, (14) јача самобитност и достојанство човјека и националну самосвијест и самопоштовање. – Природу и структуру феномена „самобитности” Радивоје Керовић посвећено разматра у књизи *Самобитности и достојанство*, Београд: Бернар, Бања Лука: Ризница 2015.

(заправо је ту извор и садржај философије) толико су универзални и фундаментални да немају неко иманентно утемељење већ су утемељени у трансценденцији и представљају темељ за сва одређења човјековог идентитета.

8.

Израз егзистенцијалног преплитања темпоралних хоризоната је то што *прошлости* увијек сагледавамо из *савремености* која укључује циљеве у *будућности*. Духовноисторијски утемељен однос према традицији²⁶ реализује се тако што је ситуационо допуњавамо и довршавамо, а не разарамо и не поништавамо. Не само да историјско тумачење пројектујемо у чињенице да би оне за нас имале смисла него се у димензијама простора и времена оријентишемо тако што имамо сопствену перспективу. Историјско знање мора бити „фактички” засновано и подложно интересубјективном испитивању и нормативној рефлексiji, али такође мора производити смисао унутар заједнице. И мора нам омогућити да у прошлости сагледамо поријекло наше будућности. **Перспективизам**, такође, подразумеива дјеловање из циљева пројектованих у будућност, у складу са сврхама којима се тежи. У том смислу, само човјек има перспективу и хоризонт. Имати перспективу значи имати своје становиште, а то претпоставља право на идентитет. Ми из сопствене перспективе интегришемо духовну историју, па и историју философије, и успостављамо њен нормативни значај за нас. Упркос труду да произведе утисак „објективности”, историчар философије предузима интерпретацију увијек са неког становишта које садржи *сврху* (па тако и извјесни есенцијализам и супстанцијализам). Прошлост се не може значењски и интерпретативно исцрпсти, а шта нам она казује зависи од нас који је разумивамо. Представе о прошлости обликујемо увијек на нов начин, као што на нов начин увијек потврђујемо традиционалне вриједности. У све то је уплетена историја српске философије.

Историја српске философије треба да освијести различита историјска разумивања *историје* српске философије, а не само различита разумивања *философије* кроз историју. Притом би апсолутизација неког становишта суспендовала реалну историчност, као што би историцизам релативизовао и обесмислио главни

²⁶ Уп. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1986, 281–290: „Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition” = H. G. Gadamer, *Istina i metod: Osnovi filozofske hermeneutike*, prev. B. Zec, Beograd: Fedon 2011, 360–370: „Rehabilitacija autoriteta i tradicije”.

ток и сврху српске философије. Историчност (не историцизам!) философије нису само њени печати и заплети у историји него и печат и утицај историје на философске идеје и историја као контекст рецепције философских идеја. Преплитање философског и историјског у историји српске философије нарочито је важно због тога што су историјски догађаји и тема српске философије и исходите нормативности и вриједности за српску мисао, и то тако да одређују карактер и идентитет. Косовски завјет и Видовданска етика у српској историјској самосвијести имају аксиоматски нормативни смисао, реални историјски догађај добија надисторијски смисао и надреалну снагу важења. Зато је српски народ *завјетина* (нормативна, вредносна) и тиме духовно осмишљена заједница (заједница смисла), а не „замишљена” заједница (*imagined community*). Ова **нормативност** има посебан значај за српску културу као колективни израз духовно схваћене нације (српски национални идентитет је *духовна* и *завјетина* а не биолошка категорија). Национално је, дакле, уједно и универзално (уп. Хегелово „конкретно Опште”, *das konkret Allgemeine*) а не тек провинцијално. Овај конкретизовани универзализам говори такође да је управо то природа нормативности. Нормативност своје животне праксе Срби виде у сопственој историји, у којој се истина потврђује у историјским догађајима, па онда може да се свједочи. Искуство свијета као историје донијело је хришћанство. Косово и Видовдан као објективисана историјска судбина заједнице постају парадигме историјске самосвијести. Да ли је то и садржај *српске философске самосвијести*? – да тако назовемо историју српске философије. Историја српске философије требало би да претпоставља једну философију историје, историософију, јер: Косово поље је поље смисла нормативности у историји, а Видовдан је есхатолошки дан сублимације историје.

Философија је свој изворни смисао остваривала тако што је човјека припремала и охрабривала за конкретне животне ситуације, наговарала га да освијести како треба живјети. Колико год философске идеје биле универзалне, оне настају и дјелују у конкретном историјском, социјалном и персоналном сплету и преплету. Као што универзалне моралне норме добијају смисао у конкретном ситуационом важењу. Али философске идеје не могу се просто извести из нерелевантног контекста, у ком заправо не настају по неком спонтанитету. Оне су прије суштински дио свог контекста утолико што су његово саморазумијевање. Контекст драматичних заплета и расплета српске историје, пресудно важан за читаву српску културу, није нудио српској философији амбијент за природан развој. Често је код нас философију требало изнудити.

У српској култури философија није у првим редовима, а ни српски философи се нису много трудили да учествују у промишљању и обликовању српског културног обрасца. У историјским неприликама српска философија често није владала својим културним статусом и стабилним мисаоним развојем, па онда у њој није толико доминантан неки иманентно философски принцип. Отуд историја српске философије треба да „међу јавом и мед сном” исплете нити које би повезале континуитет и дисконтинуитет да би се на интерпретативном нивоу дошло до јединства српске философије, њеног идентитета и интегритета, и да у полицентричности пронађе константе. Требало би се „разабрати у плетиву” историје српске философије: шта је у њој битно за српску философију данас и уопште за философију. Било би добро (но то се не може наручити већ је то ствар зрелости и одговорности) када би историја српске философије поставила питање **сврхе** српске философије („шта ти мислиш с плетивом?”). И то не сврхе „по себи” него како она својим карактером утиче на српску културу и српско друштво као чињеница друштвеног живота (што она данас поражавајуће није). За то је потребна одлука слободне воље, која је и крајње исходите философије.

Сврха српске философије породила би *игеју* историје српске философије. За историју српске философије потребна нам је посебна херменеутика историографије философије. У садржинском смислу српску философију треба историјски третирати, дакако, у вези са „свјетском” философијом, а исто тако истаћи српски историјски контекст за философију у ком она добија националне специфичности; дакле и *универзалности* (тима и мјесто у европској култури) и **самобитност** (тима и истраживачку привлачност). У методолошком смислу, интерпретација (која није репродукција) омогућава да сврха српске философије буде критеријум излагања њене историје, па би се тада не само јасније показао идентитет српске философије него би онда дошла до изражаја аутентичност и изворност мишљења (која, свакако, није у маниризму, епигонству, па ни у академској стручности). Можда би таква философија била важна за српску културу, ако би српски философи били кадри да из искуства историјског удеса српског народа и бриге за његову будућност изграде свој простор разумијевања овог комплексног и опасног свијета, ако се не би препустили лагодној и варљивој удобности „завичајне” институције, провинције, идеологије већ би им било стало до отаџбине српског језика, културе и философије. Данас када се намеће глобална квази-култура потчињавања лебди питање да ли ће и у српском друштву постојати **српска култура**. Имамо право и дужност да бранимо сопствену

културу – али не као културу резервата већ са претензијом на (нашу специфичну) универзалност. Српска философија морала би не само да овај проблем тематизује и заложује за српску културу него и да је својим постигнућима одбрани. Дакле, одговорност философије према српској култури – то би такође била сврха философије у плетиву српске историје и културе „међу јавом и мед сном”, између онога шта *јесте* и онога шта *треба* да буде српска философија, а то постигнуће је философска самосвијест да се формулише самобитно национално разумијевање универзалних философских проблема. Без те *сврхе* плетиво историје српске философије не може се исплести до неког краја који би био нови почетак.

„Молим оне који ће после мене бити, испуните оно што ја због маловременог живота не доврших.” – Свети Сава, *Свети слова*, реченица из изгубљеног списка (извор: *Тийик архиејискоја Никодима*, Увод).

Др Богољуб Шијаковић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
bsijakovic@bfspc.bg.ac.rs