

Душан КРЦУНОВИЋ

МАРАН АТХА
(„Господ долази”)

– прогрес и есхатологија –

*Лица људи који данас творе историју
не дозвољавају да их неко замисли на
коленима, у конјемплатацији.*

Павле Евдокимов

Лично сам почаствован учешћем на овом симпозиону, а само мјесто његовог одржавања вјерујем да све нас испуњава извјесним пијететом знајући да је ова установа од највећег научног угледа, уз многе европске Академије, сукцесор Платонове Академије као своје далеке претече. Подсјећања ради, древна атинска школа на челу са „божанским” Платоном била је устројена као есотерична заједница иницијаната у тзв. *патриос доџа* (*patrios doxa*), или „очинску науку”. Својеврсни *sacrum* њиховог теоријског живота сачињавали су “истина као велика страст ума и правда као велика одредница људског карактера”, како се изразио наш филозоф Михаило Ђурић, стајући својевремено у одбрану ових начела.

Аскетски строгом симбиозом мишљења и живљења атински академичари су посвједочили да је теоријска, научна истина, темељ како индивидуалног *εθος* (*ethos*)—а тако и колективног живота у полису, да је власт над самим собом, *εγκρατεια* (*enkrateia*), услов да се буде владар, да је од државе и на власти, *κρατος*—у, утемељен однос потчињавања изворнија друштвеност, *φιλια* (*philia*), пријатељство међу члановима заједнице која тежи оностраном Добру. Наравно, Платон је знао да таквог полиса, како сам каже, „на земљи нигдје нема”, али увјерен да узор идеалне државе постоји *εν ουρανω* (*en urano*), „на небу”,¹ предмет његовог филозофског *creda* било је образовање појединца према овој надвременој парадигми. Тако

¹ Platon, *Politeia*, IX 592a10–61

су атински академичари постали нека врста апатрида идеалног *калиполис* (*kalipolis*)-а, не због тога што су из њега остракизовани, нити због тога што су услед неке катаклизме без њега остали, већ што се у њему никада нису ни родили, али су сопствени живот засновали на темељним принципима платоновске философије саображавајући душу према оном вјечном прволику.² Слободна личност философа и есотерична заједница каква је била Академија представљају анахронизам у античком свијету, не у односу на вријеме којем је припадала (као посљедњи вапај аристократизма), већ с обзиром на будућу Благу Вијест коју ће донијети хришћанство заједно са учењем о крају историје, њеном есхатолошком испуњењу. Фину профетску нит која повезује Платонов говор о небеском полису и хришћанско учење о небеском Јерусалиму давно су учили коментатори Платоновог дјела и познаваоци класичног Хеленства.³ Новоплатоновац Плотин покушао је да оснује идеалну државу звану “Платонополис”,⁴ али се тај покушај завршио неуспјехом, потврђујући сумњу далеког философског патрона да је идеални полис (Калиполис) могућ само као Уранополис, „Небески град”. Неуспјех “Платонополиса” није неуспјех саме идеје будући да Платинов покушај, ако и јесте био први, није био посљедњи, јер слутња је остала. Ова слика идеалног полиса више је од метафоре за једну есхато-логију која говори о „последњим стварима” (за разлику од „архе–ологије” која се бави „првим стварима”). Ријеч је о симболичком реализму који заступа онтолошки садржај симбола зависно од човјековог односа према идеалности или, речено језиком платоновске метафизике, по мјери „учествовања”, *μεθεξις* (*methexis*)–а у Идеји на основу чега је симбол опуномоћен да оприсутњује Идеју *in absentia* онострани идеалности. На овој метафизици симболичког реализма заснива се човјеково прогресивистичко настројење у његовом ходу кроз историјско вријеме, од појаве ка идеји, од лика ка прволику. Нека слутња је, кажемо, остала и у свијести данашњег човјека који у свом безрезервном повјерењу у науку и технику још одлучније одбацује идеју оностраног Есхатона, смјештајући есхатолошки топос „идеалног полиса” у саму историју и овдашњи свијет. Али, ако етички још увијек некодификовани научни прогрес увећ ава иза себе један други „полис”, некро–полис, онда је безрасудна нада да идеални свијетски полис неће бити ан–екумена без живе душе човјекове.

Есхатологија је вјера у прогрес и васкрсење. Есхатологија је јединство профетике и етике; сама надареност која се састоји у ономе, (пред)видјети другог човјека као бесмртног. Есхатологија је историософија која уједињује историјску категорију – „прогрес”, и надисторијску категорију – „Крај” (*Εσχατον*); историјски процес као *porogressus* јесте есхатолошко кретање ка

² Ибидем, IX 59262–6

³ Verner Jeger, *Paideia*, Novi Sad 1991, str. 424-425.

⁴ Porphy., *Vita. Plot.*, 12.

Богу. Ранохришћански поздрав „Господ долази” или позив „Господе, дођи” на свој начин сажима ту двоструку експозицију есхатологије у односу између профетике и етике, времена и вјечности. Али, прије свега он сажима есхатолошку бит хришћанског сакраменталног живота, јер Црква Христова је социјална димензија Есхатона у историјским размјерама. Есхатологија је најтеже „учење” управо стога што није наука, ни спекулација, ни доктрина, ни теорија, већ прије један етхос. Тиме правдамо један методски приступ да се она тематизује, а да се ипак не учини непосредном темом. Тај приступ најприје налаже покушај да се систематизују за мишљење „виђенији” модели односа историје и онтологије, а потом и процјене сходно дискретном присуству хришћанске есхатологије која је и сама обухваћена овом систематизацијом. Основна намјера је да се на тај начин освјетли историјски *background* нама савременог прогресивистичког историцизма који као такав није формулисан, али је неизбежна индукција коју намеће неоспоран успех савремене науке и технике. Постоји и друга индукција: прогрес је враћање, понављање истог, само другачије – *semper idem, sed aliter*. Давно је речено да наука и техника вуку за собом етику као Ахил мртвог Хектора. Кога или шта оличава Одисеј?

1

Историја и онтологија налазе се од самог почетка у специфичном односу. Предочавамо три парадигматске могућности тог односа. 1) *”Ешер-налистичка онтологија”* говори о параисторијском постојању једне надвремене, над-историјске реалности. За овај тип онтологије сваки историчитет контаминиран је небићем; вјечно биће изван је и изнад историје од које је одјељено онтолошким хијатусом. Протагониста овог схватања био је Платон. 2) *„Феноменолошка онто-логија”* органски је повезана са историјом, али она не признаје метаисторијску есхатологију. Историја је димензија саморазвоја и самокретања оног вјечног које, хајдегеровски речено, себе даје и себе ускраћује кроз мијену историјских епоха. Онтологичност истине („свјетског ума” или „бивствовања”) неодвојива је од њене историчности. Сврха тог кретања иманентна је историји која је пут повратка апсолутног самом себи. Овај модел односа онтологије и историје увјек је стајао на располагању сваком виду политичког хилијазма. Ова мисао својстена је Хегеловом спекулативном историцизму и у ревидираном облику Хајдегеровој фундаменталној онтологији. 3) *„Пасхална онтологија”* завјештава нам идеју метаисторијског Есхатона који је истовремено иманентан историјском трајању. Опит „краја” је „историјски”, али сам крај као онтолошко испуњење богосаздане творевине историји је сасвим оностран и у односу на њу апсолутна другост. Ова синтеза оностраног Есхатона и њим ограниченог историјског трајања дозвољава говор о прогресу, али и одговорности и онтолошкој слободи човјека као

личности. Ову Новозавјетну идеју историје и прогреса развили су Оци Цркве од Истока, прије свих, св. Максим Исповједник.

2

Есхатолошко у патхосу платоновског философирања, онај наговјештај метаисторијске телеологије, није везан за постојање историјске свијести каква је примјерена хришћанском менталитету, већ за велики парадокс Платонове онтологије да постоји нешто изнад и изван бивствовања и времена на чему он утемељује своју етику. Платоновска есхатологија најављује се у прерогативу праведног човјека (*δικαιος ανδρος, dikaios andros*) који је „миљеник божји” (*θεοφιλης, theofilis*).⁵ Бити *θεοφιλης* то слови као највећ а врлина која је свагда испред онога што се налази на врху политичке „аретологије” било ког полиса. Као предокушање нечега будућег, праведност је за Платона била есхатолошка врлина. Са друге стране, својим „логосним” митовима који су окренути есхатолошкој димензији Платон се супротставља регресивној структури старохеленског митоса као приповједања о ономе што се збило у неком детемпорализованом почетку. Та структура транспонује се на готово цијелу старогрчку философију за коју је „истинска реалност увек *иза* (*απ αὐτωνος*) ствари, и никада *испјед*”, како примјећује Г. Флоровски.⁶ То значи да онтолошка пуноћа припада архетипском почетку свега што јесте, па се „темпорално” удаљавање од тог божанског праоснова схвата, како у миту тако и у философији, као онтолошко слабљење, опадање и готово да не можемо рећи „регредирање”, јер један *regressus* има за старе Хелене позитивно значење повратка, одисејевског *νοστος* (*nostos*)—а. Прогресија у контексту ове протолошке онтологије јесте у извјесном смислу назадовање, јер у цјелини гледано, класично хеленство било је култура искона (*αρχη, arche*) и сјећања (*αναμνησις, anamnesis*). Овај темељни протолошки постулат налагао је хеленском мишљењу тзв. цикличну доктрину враћања или „напредовања” ка почетку. Сама философија легитимише се као *αρχη*-ологија, теорија почела. Митосни реликт ритуалног обнављања онога што се догодило *ab origine*,⁷ постао је видан у првим спекулацијама јонске философије природе, затим код Хераклита и Емпедокла и напоскон, код стоичара у чувеном учењу о *εκπυρωσις* (*ekpyrosis*)—у, свијетском пожару. Циклична доктрина наизмјеничног стварања и разарања свијетске грађевине у свеопштој пургативној катаклизми имала је наглашену етичку интонацију. Напро-

⁵ Platon, *Politeia* X 612e1–613a2

⁶ Георгије Флоровски, *Патристијички век и есхатологија*. Видослов, саборнику епархије Захумско-Херцеговачке и Приморске, Манастир Тврдош – Требиње, Пасхални број 2001, бр. 23. стр. 41

⁷ О обредном реактуализовању вјечног у временском на темељу *mythos*-а види: Богољуб Шијаковић, *Хермесова крила*, Београд: ПЛАТΩ, стр. 75–85;

сто, када се свијет удаљи од свог божанског праоснова, својих почела и начела, пропаст је неизбежна. Емпедокле нам на примјеру свог „гордог Сфаираса” показује да ниједан „глобализам” није довијека, већ нешто подложно разградњи услед мржње, да би опет нова сфера свијета била обновљена путем љубави. Тако је за старе предсократске философе вјечност живота зајамчена неограниченом поновљивошћу овог кружног тока.⁸ Ово становиште у добром дијелу представља оптерећујући *background* платонизма који се састоји у одсуству свијести о непоновљивом и неповратном историјском кретању чији је телос у метаисторијској реалности, што би можда био и претјеран захтјев за предхришћанско хеленство. У сваком случају, оно што је савршено Платон тешко може да замислити као дио историјског тока, а да би човјеково конкретно историјско постојање могло једном прећи у трајну метаисторијску заједницу са вјечним, Платон већ никако не може да замисли. Платон још стоји под доминаном старе јелинске онтологије када говори о нашем заједничком свијету и општељудској ситуацији које скупа одређује неисторични „закон Адрастије” (*Αδραστεια*, *Adrasteia* „Неизбјежна”). По том персонофикованом принципу затворене космолошке онто(тео)логије, одређене мање делфијским, више хомеровским религозитетом непомирљиве подвојености божанског и људског свијета, сваки ексцес индивидуације санкционише се поновним хватањем човјека у круг рађања и умирања. Ипак, треба рећ и да је тај дио Платоновог учења често пренаглашаван на штету капиталне новине коју доноси његова, од стране аристотелизма оспоравана, онтолошка теорије „два свијета”: оног појавног који је у сталној промјени, и вјечног, непромјењивог и „умственог свијета” трансцендентних идеја.⁹ Платон је био први међу Хелинима прије Христа који је поставио проблем изласка из оне затворене и трагичне космолошке онтологије у којој би свака новина била изједначена са светогрђем.

3

Апсолутни новум наступа оваплоћењем Логоса Божјег и том догађају дугујемо оно што се погрешно означава као „линеарна” концепција¹⁰

⁸ А. Е. Taylor, *PLATO, the Man and his Work*, London 1977, str. 185.

⁹ Размишљајући у том смјеру Guthrie примјећује да „супротност није између инкарнираности и деинкарнације, већ између душа које су још ухваћене у круг рађања и умирања и потпуно очишћених душа које одлазе ка божанском и бесмртном”. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol 5, Cambridge University Press, 1975, str. 423.

¹⁰ Јеврејски историцизам схематизује се овим линеарним приказом историје који је неподесан за новозавјетно схватање односа историје и онтологије. За линеарну концепцију историје будућност тек треба да дође или, како би Хајдегер рекао, будућност нема „екстазу” у садашњости. Упор. Митрополит Јован Зизјулас, *Истина и заједница*, Беседа, књига 1- 4 / 1993. стр. 52.

неповратног времена са којом коинцидира и идеја прогреса. Појам линеарног историцизма изобличио се у футуризам који је израз порицања есхатолошке перспективе и Краја на чему је утемељен данашњи прогресивизам информатичке технологије и науке.¹¹ Мада се Волтер ословљава као творац прве философије историје, наиме историје у којој се „мисли”, а не само редају факти о људима и догађајима, новозавјетна мисао доноси прву философију историје, у ствари, теологију историје (коју ће Карл Јасперс озлогласити као „конструктивизам” стављајући је неприлично у исти ранг са Хегеловим спекулативним историцизмом). Она полази од суштински различитих онтолошких поставки, како у односу на цикличну доктрину и *αρχη*-олошку онтологију поновног враћања на почетак која опструира саму појаву историјске свијести, тако и у односу на спекулативни историцизам („феноменолошку онто–логику”) и његову концепцију историје као саморазвитка логичке идеје („свјетског ума”) или историје као историје бивствовања. Суштина историје, њена „*ουσία*” (*ousia*) јесте *Παρουσία* (*Parousia*), Присуство, Долазак онога што је савршено на „послијетку” свијета и историје. Новозавјетна теологија историје и прогреса исказује се кроз читав низ парадокса: историјска свијест почиње са свијешћу о њеном крају – свијест о Крају историје је „услов могућности” искуства прогреса – историјском кретању инхерентна је стремитељна тежња према ономе што је у односу на саму историју апсолутна другост као Божја другост – динамика историјских кретњи одређује се из димензије надисторијског Есхатона – доживљај „крајње стварности” могућ је и стваран *in concreto*, већ овдје и сада у историјским размјерама. Ови парадокси хришћанске теологије историје управо аргуменују човјекову слободу и одговорност, као и светост самог историјског процеса. То не значи потврду Лајбницевог доктрине, „да је све не може боље бити у најбољем могућем свијету”, коју је исмијао Волтер у чувеном дјелу *Кандид*. Историја као *progressus* јесте *μαρτυριον* (*martyrion*), истовремено велико свједочиште и мучилиште које има смисао као стално догађање Краја. Јер, свијет је онтолошки угрожен, док је историја прије свега један *via crucis*, катастрофалан, апокалиптичан и катарктичан процес који захтјева онострано разрјешење и усврховљење у Есхатону. Човјекова жртва и страдање¹² диљем историје доживљајно разрјешавају, за спекулацију нерјешиву апорију, не само како је оно вјечно присутно у историји и у

¹¹ У вези са пародијом футуризма и политичке „есхатологије” удружене са науком препоручујемо заборављено дјело Јевгенија Замјатина, „*Ми*”, Српска књижевна задруга, Београд 1990.

¹² За расуђивање о есхатологији као „ненаписаној историји са становишта жртве” инспиративан је рад Богољуба Шијаковића „*О жртвама и памћењу*” који је објављен у Видослову, год. VII (2000), бр. 21, стр. 100–106. Рад је доступан и англофоном подручју; види, Bogoljub Šijaković, *On Sacrifice and Memory*, ΦΙΛΟΘΕΟΣ, International Journal for Philosophy and Theology, pp. 288-293.

исти мах њој онострано, већ и како сам човјек у свом конкретном историјском постојању искуствује есхатолошку реалност која „још није”. У контексту онога што је овдје означено као „Пасхална онтологија”, човјек је есхатолошко биће које вјерује у коначан *Израак*, прелаз са једног онтолошког плана (свијет и историја) на други онтолошки план (вјечност). Есхатолошка личност прије Есхатона, „крајност” прије краја, открива се у свом етхосу. Личност озарена свјетлошћу Есхатона не мири се са затвореним историјским трајањем, не изједначава се са свијетом и не пристаје да буде увучена у „Велики Механизам”. Личност есхатолошког етхоса која одређује свој живот из Есхатона живи *contra mundum* и то је живот у правом смјеру, *progressus*. Ако у нечему треба тражити заједничку одредницу „пасхалне” и „етерналистичке” онтологије онда је она у тој изокренутој визури свијетско–историјског процеса која се конкретизује у заједници личности есхатолошког етхоса.

4

Мада се 19. вијек узима као историјско мјесто појаве секуларизоване идеје прогреса и есхатологије, њена појава датира још од западног средњовјековља, да би се, мијењајући кроз различите епохе своје облике, задржале и данас. Готово да можемо говорити о својеврсном есхатолошком плурализму у оквиру философских праваца модерне и савремене философије. Тај „плурализам” Дерида одређује као „надметање у есхатолошкој елоквенцији”.¹³ Свим идејама прогреса и есхатологије које су се јављале у овом периоду заједничко је то да рецидивирају регресивну структуру митоса и елементе грчке трагедије. Феноменолошка онто–логика на свој начин ревидира аристотелово разликовање између историје и трагедије доводећи ово двоје у комплементаран однос, само не на равни поетике, већ онтологије или онто–хроније као историје апсолутног духа (Хегел) или историје бивствовања (Хајдегер). „Историчар говори о ономе што се истински догодило”, док пјесник, (трагичар), „говори о ономе што се могло догодити”. Надаље, „историја приказује оно што је појединачно, док пјесништво приказује оно што је опште”, каже Аристотел.¹⁴ Овим разликовањем изриче се пар онтолошких супротности, збиљско – могуће, појединачно – опште. Управо зато Аристотелу је пјесништво ближе философији него историја, јер се и философија бави оним општим и нужним, типским и парадигматским. Али, сада трагедија постаје универзални ин-

¹³ Жак Дерида, *О апокалиптичном тону усвојеном недавно у философији*, Октоих, 1995, стр. 48. За потпунија обавјештења о философском одређењу есхатон–а, види: Саво Лаушевић, *Мишљење свједочење*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад 2002., стр.111–124.

¹⁴ Aristoteles, *Poetica* 145161–12

терпретативни модел за разумјевање бића свијета и историје. У „*феноменолошкој онто–логици*” догађање историје својеврсна је трагедија човјековог персоналног постојања. Стари елементи атичке трагедије, са једне стране општи космолошки поредак, а са друге индивидуализовани *εθος*, добијају свој спекулативни израз у онтолошким појмовима биће–по–себи (супстанција) и биће–за–себе (субјект) који представљају фундаменталну дијалектичку подвојеност оног апсолутног. Као узоран тип кретања испоставља се „враћање” – *νοστος* (*nostos*), а узорно сазнање као самосвјест, „поновно препознавање” – *αναγνωρησις* (*anagnorisis*). За Хегела историјски процес има своје „откуд” у дијалектичкој подвојености оног апсолутног, и своје „куда” у апсолутној самосвјести и јединству супстанције и субјекта. Прогрес се онда мисли као пут напредујућег самоодређивања и самосазнања апсолутног у човјеку и кроз њега. Хегел историју посматра, не као раван дјеловања Икономије спасења човјека и творевине, већ као економију расипања и трошења човјека у правцу историји иманентне „есхатологије” апсолутне самовјести. Спекулативни историцизам не познаје метаисторијски принцип оностраности коју денунцира као „лошу бесконачност” доводећи „праву” бесконачност у зависност од времена, па тако и не показује човјеку, сведеног на самосвјест, излаз из свог времена и историје и прелаз на други онтолошки план. Постоји само један прелаз који је „истинска бесконачност” – „прелажење и у другом према самом себи”.¹⁵ Метонимија тог кретања – враћања (*νοστος*) и сазнања – самосазнања (*αναγνωρησις*), јесте философска онтологија. Како је философија, као највише мјесто самоприказивања вјечног у историји, „идентична са својим временом” из којег „нико не може да изађе”,¹⁶ тако хронолошко градирање философије постаје (де)градирање самог човјека сходно његовој ситуираности у поретку историјског тока. Да би се до краја разумио овај историцитет треба инсистирати на његовој „есхатологији”. Линија „демаркације” бесконачног и коначног у човјеку јесте смрт као његов фактички крај. Трагичну двосмисленост есхатона чини смрт (*θανατος*) човјекова која је уједно и његова „сврха” (*τελος*), његово испуњење. У тој двозначности краја као смрти и испуњења човјекове коначности свагда „оживљава” бесконачност која је у човјеку самотранспарентна на коначан начин. Философско одређење човјекове коначности тако је „тријумфално” отето из наручја теолошке традиције. Како примјећује Маркузе, „Није то више коначност бића као *ens creatum* насупрот Богу створитељу, него ова коначност нема више уопште *никакав* насупрот – такође *ни* бесконачност самог бића...”.¹⁷ Човјек који има привилегију да буде слободан и у односу

¹⁵ Г. В. Ф. Хегел, *Енциклопедија философских знаносѝи*, В. Маслеша, Сарајево 1987, стр. 113.

¹⁶ Г. В. Ф. Хегел, *Историја философије I*, БИГЗ, Београд 1975, стр. 44.

¹⁷ Herbert Marcuse, *Hegelova ontologija i teorija povijesti*, IRO Veselin Masleša, Sarajevo 1981, str. 62.

на самог Створитеља као његова жива икона, овом атеизацијом коначности бива срозан на „дијалектички моменат” безличног „апсолута” или анонимног „бивствовања”. Прогрес (било на начин хегеловског спекулативног историцизма или хајдегеровског превладавања метафизике) је онтологија смрти. Хегел и Хајдегер у оквиру својих историософија проповједају једну танатоидну есхатологију.

Егзистенцијалистичка мисао К. Јасперса дотиче се и историјских тема са настојањем да укаже на излаз из Хегелове историје апсолута, не презајући од тога да свој полемички арсенал намах окрене и према библијској рецепцији историје. То даје мотивацију за један кратак осврт. Јасперс обрће хегеловску перспективу говорећи о свјетско-историјском току не као о феноменологији свјетског ума, већ као о феноменологији човјека у којем се остварује „оно што јесте”, вјечна истина, „трансценденција”.¹⁸ Надисторијска „вјечна истина” постаје историјски посјед тако што се егзистенцијализује у свецјелој личности човјека која, свака у својој епохи може постати потпуна и цјеловита за себе, независно од финалне цјелине достижне у историјској иманенцији. Јасперс посредством своје концепције *philosophia perrenis* поново уводи у историософски дискурс идеју незавршивости историје, као и појам човјековог надисторијског завичаја,¹⁹ настојећи истовремено да рехабилитује човјекову конкретну историјску егзистенцију. Међутим, Јасперсовој перенијској концепцији историје недостаје есхатологија услед чега се он не упушта у објашњавање како је могуће успоставити компромис између порицања Хегелове „квалитативно-онтолошке” разлике између историјског „прије” и „касније” и идеје напредовања у ослобађању и очовјечењу човјека. Одсуство есхатологије производи још тежу последицу тиме што појединачан човјек постаје тек једнократна историјска појава која се вјештачки оживљава философско–историјском анамнезом. Појам човјекове надвремене патриде остаје празна лексема у одсуству идеје Есхатона која оправдава радикалан захтјев човјека за његовом „метафизичком” репатријацијом. Хришћанску идеју кретања историје „од стварања до страшног суда” Јасперс схвата као „конструктивизам свијести о цјелини”.²⁰ Потенцирајући „незавршивост историје”

¹⁸ Karl Jaspers, *Svetska istorija filosofije*, Književna zajednica Novi Sad, 1992, str. 95.

¹⁹ Isto, стр. 10–11.

²⁰ Isto, стр. 21.

²¹ Да се Почетак и Крај искуствују у свакодневној литургијској пракси гдје постају „чињенички” дати, Јасперсу је било свакако странно. Но, није му могао бити стран принцип Хусерлове феноменологије да је потпуно порицање искуства идејног свијета са емпијског нивоа само „лоша индукција”. – За потпунија обавјештења о литургијском сједињењу прошлог и будућег из есхатолошке перспективе видјети: Владика Атанасије (Јевтић), *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивога, Врњачка Бања, 1998., стр. 176–191. О богословско-философском схватању историје и есхатологије упор. од истог аутора „Загрљај светова”, Символ, Србиње 1996, 65–103; 113–129.

Јасперс одсјеца човјека од прошлог и искључује га из догађаја будућег.²¹

При пажљивијем читању Књиге Откривења, св. Јован ненаметљиво понавља ријеч „видим” и „видјех” (Откр. 1, 12.17; 4, 1.). Јованово искуство „апокалиптичног” *εσχατον*—а није плод конструкције, већ *θεωρια* (*theoria*)—е у њеном, ако треба и аристотеловском значењу по коме је предмет тог умног зрења сама *ουσια*. У Откривењу св. Апостола и Јеванђелисте Јована које се одиграло на Патмосу, „предмет” његове „теорије” била је *Παρουσια*, Присуство и Долазак Христа који је „А и Ω” (Откр. 1, 4.8), сама Лична „*ουσια*”, суштина историје и прогреса. Ако је Хегелов спекулативни историцизам логичка конструкција и насиље над чињеничким, то се не може рећи за новозавјетно учење о Крају који овом *θεωρια*—ом не постаје елеменат система апсолутног знања, већ остаје *mysterium tremendum*, трепет пред тајном апсолутне другости. Однос према *εσχατον*—у, Крају као таквом, извор је „радикалне индивидуације” човјека као личности, а не однос према *θανατος*—у као смртном крају који је тријумф родног и биолошког принципа над човјековим персоналним, личним постојањем. Насупрот философске онтологије која испоставља смрт као крајњи телос, новозавјетна идеја прогреса види Есхатон као Телос. Медицински појам смрти, *excitus letalis*, „смртни исход”, као да стоји испред философског појма краја, видећи у смрти неки *excitus*, „излаз” који мора негдје да води. Есхатолошки етос, видјети другог као бесмртног, видјети у лицу другог *revelatio* самог Есхатона, увјек је друштвени етос и саборно ишчекивање Доласка, личног Божијег Присуства. Сусрет очи у очи са *θανατος*—ом, властитом смрћу и властитим крајем, асоцијално је порицање сваке саборности и раскид са другим. Новозавјетна теологија прогреса као кретање ка — Богу проповједа животодавно Крај, *Εσχατον* као *Παρουσια*, претпостављајући га крају као смрти, а да то није ни оптимизам, нити апокалиптички песимизам предстојеће негације свијета. Есхатолошка етика налаже аксиолошко—сотириолошко вредновање човјека и његовог дјела независно од тога којем хронолошком поретку он припадао, јер Есхатон је коректив човјековог постојања, било у личном или социјалном облику, који у сваком свом гесту носи „есхатолошки коефицијент”. Не само у Хегеловом систему, већ и у савременом поимању прогреса, хронолошки поредак остаје одређујући за вриједност, што је у наше вријеме довело до грубог одбацивања традицијског принципа. Напокон, Новозавјетна теологија прогреса, на основу есхатолошког мјерила, пориче напредовање које ће у једној епохи историје кулминирати остварењем идеала савршенства као крајњем телосу једног трагичко—цикличног кретања „прелажења и у другом према самом себи”, разумијевајући прогрес као идење са другима у сусрет Другом и ступање у заједницу с Њим. Ако је људски посумњати у реалност таквог разумјевања, онда је питање колико је људски посумњати у његову симболичност.

Post festum

Слиједећи Г. Зимела, након царства природе, историја је преостала као једина сфера насиља и нужности изван домашаја човјекове контроле.²² То је могао да буде јасан сигнал за коперникански обрт у односу на историју са практичном интенцијом овладавања над будућношћу укидањем њеног карактера другости и тајне. Како је 19. вијек само наставак „философског дисурса модерне”, тако је и његова идеја прогреса била упливисана философијом *cogita*, њеном егологијом и „субјектогонијом” (Г. Флоровски). Готово у исти глас М. Хоркхајмер, Т. Адорно и Е. Левинас у Хомерововој *Одисеји* налазе литерарну аналогију са епистемолошким субјектом *модерне*.²³ Одисеј који се из Троје након дуге авантуре поново враћа на Итаку, у философији и култури модерне постаје *Agē cigitī*, Сопство, које се након своје еголошке „одисеје сазнања” (Е. Левинас) враћа самом себи. Логика овог затвореног кретања остаје на свој начин дјелатна у секуларизованој историософској идеји прогреса као миметичког самопонављања Истога, оног *semper Idem*, супротно прогресивистичком науку „превладавања” несавршеног човјека и остварења идеала савршенства и хуманости у историјским размјерама. Идеја прогреса као „формални услов могућности” овладавања историјом преокренула је тај однос потврђујући Гадамерову сумњу да је сазнање каузалитета у историји двосјекли мач. Већ се и овладавање природом путем технике изјаловило преокретањем тог односа тријумфом природе у човјеку над човјеком. Основни елементи грчке трагедије, како их је Аистотел изложио, „перипетија” (*περιπέτεια*: ствари иду у смјеру који није планиран, заплет везан за човјеково настојање да се обоготвори без Бога), „поновно препознавање” себе (*αναγνωρισης*: трагично самосазнање) и трагикомедија потоње памети у својству *πавος*—а да се историја „понавља”, постају конститутивни елементи савремене идеје прогреса у којем „човјек заостаје за човјечанством”, како примјећује М. Епштејн. На овом савременом тријумфу глобално важећих општости, „родних” појмова над личношћу човјека, позавидјели би и најрежнији поборници екстремног реализма у старом спору око универзалија које су данас постале глобалне идеологеме без права да се макар теоријски доведе у питање њихов онтолошки садржај. Дехристијанизована прогресивистичка историка удара на једно од бивствовних одређења човјека садржаног у самом етимону ријечи човјек као „чело вијека” гурајући га заправо на зачеље вијека. Ипак, и ове, нећемо рећи антиномије, већ аномалије „спекулативног” ума савремене прогресивистичке историке разрјешавају се

²² Георг Зимел, *Проблеми филозофије историје*, Издавачка књижарница Зорана Сторјановића, Сремски Карловци – Нови Сад 1994, стр. 5-6.

²³ Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1974, str. 57-92; Емануел Левинас, *Друкчије од бивсџива или с ону сџирану бивсџивовања*, Јасен, Никшић, 1999. стр. 124., (156-166).

путем практичне мудрости. Слиједећи Левинасову мисао, „етичка авантура релације према другом човјеку”²⁴ нема епилог у поновном препознавању, доласку до самог себе. Релација према другом као есхатолошка релација, нас саме доводи у питање као Ја, као Его, дарујући нам могућност да постанемо апатриди непознате земље, идеалног калиполиса живих душа. Ово платоновско и хришћанско учење које пориче постојање човјекове идеалне патриде на земљи, у оквиру затвореног историјског трајања, свагда се денунцира као бласфемација од оних који су склони обоготворењу државе, демократије, хуманости и других универзалних идеологема савременог свијета. Јер, бити члан есхатолошке заједнице и апатрид ноуменалне државе значи сумњати у систем који прогресивно увећава „квантум среће” на земљи, значи и сам постати сумњив макар као виновник политичке депопулације, опадања броја оних којима се влада.

Ипак, ранохришћански поздрав „Маран Атха” није никаква провокација упућена политичком дискурсу. Истини за вољу, таква би оптужба била само половично истинита, јер то и јесте један искрени, православни хришћански *vocatio*, позив да се „види и окуси”, лично и саборно, благодат жудног ишчекивања долазећег Бога. То је позив и „вокација” која не захтјева од нас само стручни профил, већ прије свега онај етички *en face*.

Dušan KRCUNOVIĆ

PROGRESS AND THE ESCHATOLOGY

Summary

The main topic of this essay is a philosophical background of contemporary notion of the progress. Innovations in the field of science and technic do not allow us to talk about progress, for in the true sense, progress means to go toward the otherness as God's otherness in the community with other man. In the modern age, which is deprived of the Christian ideals otherworld and eschatology, the aim of progress is in the history and this world. That is to say, progress is regress, repeating of the sameness, coming back and repeatedly recognition of itself. According to its structurality, modern conception of progressiveness is a counterpart of regressive structurality of archaic mythos and of the Greek tragedies. Christian notion of the progress has its foundation on the eschatology which is out of the history. Eschatology is some kind of ethos. To be a person of the eschatological ethos, that is to see other man as immortal; that is to live *contra mundum* and to be free from the ontological necessity which, according to Hegel and Heidegger, rules through the history of Western philosophy under the guise of anonymous and impersonal Being.

²⁴ Емануел Левинас, *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица 1997, стр. 9. Читаоца који је намјеран да се боље упозна са Левинасовом „философијом односа према другом човјеку” у својству методске инструкције упућујемо на поговор Спасоја Ђузулана за Левинасово дјело „*Тоталиитар и бесконачно*”, В. Маслеша, Сарајево 1976, „метафизика изгледа и етички отпор”, стр. 293-313.