



Godišnjak, Year XXIII, No. 23 (2024), pp. 37–60.
DOI 10.7251/CPBFSVO2423037B

Vuk Begović

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
Germany
vukbegovic9@gmail.com

Hybris of Ethos? Contribution on the Pathos and Responsive Character of Serbian Covenant Identity

Summary: Only if the contours of diastatic spaced experience (both worldly and life-configured, as well as metaphorical and poetical) were spectrally expanded by an infinite imaginary space would the Serbian-covenantal experience gain integratively more fruitful and deeper, and thus different, possibilities of living the (Serbian) covenant. Hence, this contribution hints at a phenomenologically redirected (Orthodox) theology and hermeneutics of the covenant, rather than merely existential-ontologically enforced wishes. Theologically, this represents the covenantal Christophany as the Christoprismaticity of Theophany. Contemporary (critical) phenomenology, which is both medial and responsive, offers a hermeneutics of difference as primarily a dialogical, communicable, and resonant space, creating conditions for a much denser (germ. *dicht*) elaboration and self-critical stimulation of responsible historico-theological thinking, speaking, and acting. In the following article, it is therefore suggested to shift the diacritical focus from ethos, that is, from the hermeneutic coupling of (onto-)logos and ethos, to the third and contingently forcing figure of pathos, which affectively destabilizes the universal demand for a fundamentally ontologizing petrification of ethos – as an ultimately perceived solution and thus in the role of overlooking the complexity, problematization, and potency of the Serbian vow phenomenon – by making the pathic figuration of pronounced identity, integrative, and sovereigntist claims paradoxically more flexible and stable through denser differentiation. More integrative. Thus, such a differentially valid hermeneutics in the theological horizon could profile an ethics of decision-making that would not generate either inclusive or exclusive moments of responsibility, but rather, not infrequently and potentially more frequently, non-indifferently skilled in discernment, ready to avoid abrupt and restructured responses. More precisely, it aims not only to decisively (not) decide, but also to be more circumspect and as sensitively nuanced as possible in discerning the subtleties of each inter-decision.

Key words: Serbian Covenant, ethos, pathos, identity, responsibility, responsivity, singularity, integrity.

© 2024 by author

Licensee: *Godišnjak*, journal of Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“

This article is licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)



Вук Беговић*

Универзитет Рупрехт-Карл у Хајделбергу
Богословски факултет, Хајделберг, Немачка

HYBRIS ETHOS-a?

Прилог о патосном и респонзивном карактеру
српскозаветног идентитета

Апстракт: Уколико би се из дијастатички поиманог искуства (светоживотно, метафорички и поетички) спектрирао бесконачни имагинарни простор српскозаветног искуства добило би се на интегративно плоднијим и дубљим, а то би значило и другачијим могућностима (српско-)заветног искуства живљења. Због тога се у овом прилогу уместо искључиво егзистенцијално-онтолошки инициране, жели приказати могућност феноменолошки мотивисане (православне) теологије и њене могуће дијакритичке, респонзивне и медијалне феноменологије завета. Теолошки казано – *завейна христѡфанија као христѡйрозрачносѡй боѡјављења*. Или пак нешто формалније – *херменеуѡичко-феноменолошка христѡйризмаѡичносѡй*. Јер оно што нуди савремена (критичка) како медијална тако и респонзивна феноменологија као херменеутика диференције је у првом реду дијалошки, комуникабилно и у резонантно констелирајућем простору стварање услова за што је више могуће гушће разрађивање и самокритичко стимулсање одговорнијег како историјско-теолошког тако и теополитичког мишљења, говорења и деловања.

Кључне речи: Српски Завет, етос, патос, идентитет, одговорност, респонзивност, универзална сингуларност, интегритет.

„А у инѡересу нацијских ојачања, ѡражи се слободно ѡрекување и ѡречишћавање у својој души социјалних доживљеносѡй сѡраних. Тиме би друшѡиво ѡвећало амѡлиѡуду рођених својих еѡничких дарова, да би инѡензивне и ѡрећанѡйне, савршене и ѡѡѡјуне изражаје своѡа националноѡа ѡѡѡалиѡеѡа живоѡѡноѡа моѡло ѡѡиме даѡи ...“

Милош Н. Ђурић (Ђурић 1914,8.)

„Тако и будан човек види различносѡй, док човек усѡаван све уједначује као ноћ, као ѡроб.“

вл. Николај Велимировић (Велимировић 1996, 3.)

Овај прилог има за циљ да идејне обресе једног од текстова аутора о. Дарка Ђога са насловом „Завјет, витализам интегралност: Пролегомена за једну српску историософију“ из 2021. године критички расветли и надовезујући се продуби идејни

* vukbegovic9@gmail.com

и садржајни оквир изложених теза. Садржај ове веома подстичуће пролегомене сачињава приказ скицирања могућности једне „српске философије историје“ са изражено концентрисаним тежиштем на принципијелном становишту о интегративном карактеру српскозаветног идентитета и са наглашеним акцентом на етосу. Отуда је предуслов за читање овог прилога упознавање са поменутом пролегоменом, чији садржај у великој мери не непрецизно и не невешто кондезује догматско-теолошки језгрени састав, чији су теоријски елементи, према мојој процени, обременени потенцијално ескалативно генерисаном решеношћу на непосредност одлучивања у знаку етоса и самим тим на занемаривање критичке флексибилности и креативности дубљег и нешто одговорнијег осмишљавања *христјанској и православној пайшоа*.

Како се ова пренаглашеност етоса детектује већ у православној теологији (али неретко и у домаћој политици) као принципијелно стандардизована мера уобичајено ексклузивно егзистенијалног карактера одлуке и логике одлучивања, покушава се постављањем низа питања кроз овај прилог реконструисати етички акценат, затим његов импулс као и историјскофилософска и теолошка мањкавост прецизирања формулисања теза у пролегомени. Такође, препознавајући у истој кондезовани састав такозване, мада још увек недовољно критички профилиране, а теоријски недовољно профилисане „српске теолошке мисли“, отвара се пробни терен за ре-конструктивни покушај проширења, надопуњавања и тако критички и дијалогски узајамног рефлектовања и сучељавања потенцијалних теополитичких ставова и мишљења у српском контексту. Како је ова вишеслојно сложена тема идентитета профилисана појмовима и мотивима интегритета, егзистенције, историје, заветности, а понајпре фигуром етоса са интерпретативно *српским* фигуришућим модусом, у том погледу ће се у складу са философско-историјском тачком преклапања ових појмова и у односу на склоност ка етосно (= прагматички и егзистенцијално генерисаној и тако) акцентованој редукацији мој плут заокрета заорати у дубљи и имагинарно флексибилнији регистар патосног, дакле потенцијално креативнијег рефлектовања – још једном да нагласимо – хибридног (а према дијагностичком ставу овог прилога исувише егзистенијално-онтолошког) преакцентована етоса.

У следећем прилогу се зато предлаже *дијакритичко* померање тежишта са етоса, односно са херменеутичке спреге (онто-) логоса и етоса, ка трећој и контингентно форсирајућој фигури патоса, која афективно¹ дестабилизује универзални захтев за начелно онтологизујућим петрификовањем етоса – као ултимативно поиманог решења и самим тим у улози превидјања сложености проблематичности и потентности феномена српског завета – тако што ће се патосном фигурацијом наглашене идентитетске, интегралистичке и суверенистичке претензије кроз што гушћу диференцијацију учинити парадоксално гипкијим и стабилнијим. *Инйїеїраїивниїјим*. Самим тим таква диферентно-важећа херменеути-

¹ Када је реч о појму „афекат“ односно изворнијем појму „ефекат“ пре свега се мисли на не-ин-диферентну и свакако прединтенционалну комуникабилну и респонзивну респонзивност.

ка у теолошком хоризонту могла би профилисати етику одлучивања која неће генерисати ни инклузивни ни ексклузивни моменат одговорности, него неретко и по могућству што учесталије *не-индиферентно умеће разликовања*, спремно да нагле и преураћене одговоре избегава, тачније, да научи не само да одлучно (не) одлучи, него и да буде обазривија и што је више могуће осетљивија не *финесе разликовања свакој међуодлучивања*. Тако се српској (не нужно само политичкој) традицији иманентно флукутирајући, хабитуално и менталитетски генерисани унутарконфликтни механизми и не без најозбиљнијих разлога наметнуто поунутарњене другости као страности, омекшати претензије ка самоцентричним изразима и самим тим нажалост недовољно профилисаним облицима суверености ет(н)осног одлучивања. Све ово у себи свакако садржи још увек неразвијени теополитички као креативни, критички и конструктивни потенцијал темељитијег промишљања српскозаветног идентитета.

А.

Ако збиља доведемо у питање однос метафизике и повести, а особито ако се са озбиљношћу узму у обзир питања, да ли је историјски конституисан идентитет могућ односно у којој мери се историјска карактеристика фактора интеграције одређује повесно и како појам повесног икако разумети, онда ће темељно питање овог прилога – које се парентетички и не нужно по реду ослања на тезе поменуте пролегомене – гласити, како и на основу којих премиса се долази до закључка да је „метафизика историјског интегралистичка“ и како то да је већ импликована и инхерентна „унутар археа и телоса нашег постојања“ (Ђого 2021)? Затим зашто је као таква метафизика – уколико се из понуђених теза пролегомене да закључити – искључиво „етичко-егзистенцијално конкретизована“ (Ђого 2021) и како то у истовремено и личном и заједничком начину постојања то јест тзв. „тропосу ипарксеосу“ и зашто би, према томе, само таква метафизика, као „интегралистичка метафизика историјског“ (Ђого 2021) морала есхатолошки позивати на интеграцију „светих и света“, а не нпр. свих и свега? Шта уопште све ово значи за мене и за нас као Србе и као хришћане?

Али пре свих ових питања одлучујући је у овој пролегомени и у незнатној мери довољно недефинисан општи теоријски моменат односа онтологије и етике то јест егзистенције и моралности², који се може формулисати следећим, наизглед тривијалним питањем, а то је: како, да ли је и у којој мери једна одлука уједно и егзистенцијално и морално одлучујућа за одређену личност и за одређену заједницу? Јер, чини се, да – ако отворено поставимо теоријске карте у једној историјској игри западноевропског мишљења у последњих стотинак година – имплицитно кријумчарење хајдегеровског археолошког хибриса

² Појам моралности на овом месту узимам у најширем могућем значењу те речи. Етика, етос, морал, моралност, етичност или етосност и сл. су појмови који од Аристотелове практичке философије стоје у знаку дејства, неодредиве силе кретања попут жудње, ероса или пак пукe екстатичности бића инициране неодредивом (*свајда актиуалном*) другошћу.

егзистенцијализма у левиначовском есхатолошком засићеном етосу другости, или обратно, не завршава ни у ком случају без компромиса. Једноставно ови облици двају различитих имагинарних поредака мишљења не иду руку под руку. Јер или се, с једне стране, према Хајдегеру, морамо најпре одлучити за морални чин,³ према којем је етос пројектован углавном у знаку егзистенцијалног одабира – како каже Хајдегер „лебдећих“ – могућности то јест одлуке (тзв. нем. *Ent-scheidung*), или је, с друге стране, свака егзистенцијална одлука, дакле према Левинасу, већ у знаку респонзивно убесконачујуће и асиметризујуће другости (тзв. фр. *altérité*), а то већ значи у знаку примата и економије етоса. У зависности од одабира једног од ова два онтолошка односно меонтолошка, али уосталом и сваког другог мисаоног модела, зависи ће у *одлучујућој мери* и разумевање такозваног „начина постојања“ појединца и њему припадајућег колективитета (грч. термин: *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*). Дакле, нагласили бисмо, једно је егзистенцијални модус одлучивања, а друго је његов етички модус, то јест, једно је када се одлука а самим тим и њен егзистенцијални модус постиже одлучивањем за такав и такав (не нужно и) морални чин, а друга је она одлука као последица алтерирања моје унапред етичке и зато као такве једине могуће одлуке; једно је, још једанпут, постигнути модус у знаку једне од могућих одлука или одабира могућности, а друго је модус самог одабира могућности (модус који мења моје па и било које од одлучивања). Док је код првог одлука примарно детерминисана иманентизујућом контингенцијом, код другог је она детерминисана трансцендирајућом другошћу. У оба случаја одлука је детерминисана неслободом избора мимо или егзистенцијалне или алтерирајуће датости.

Самим тим је и питање есхатолошког карактера и димензије интегрисања према тезама пролегомене пројектовано у оквиру искључиво егзистенцијалног начина промене односно оног модуса одлуке који је етички само *зајто ијто се одлучује* за морални чин. Ако је логика (према метафизичко-историјској неминовности) интегритета заветна и ако је есхатолошка интегративност ексклузивно у знаку егзистенцијалног модуса, онда је у нашем репрезентативном српском случају светосавски као *изборни моменати* српскога завета ствар много више одлучивања колективно засићеног појединца чија се метафизичка конформација идентитета „као српског“ манифестује редуktivно историјски у знаку једног акта, деловања односно традиционално схоластички казано – *actus primus*-а. Међутим, уколико се језгро заветног као српски интегришућег идентитета састоји искључиво у (фактички Растковој, а потом кнез Лазаревој итд.) одлуци за верност (Богу), а то павловски гледано значи (и дијалектички углавном) *јројив* не-вере,⁴ значи ли којим случајем и то, да без нпр. видовданског или било којег другог заветног чина (одлуке) не може постојати српски идентитет? Или још сложеније, радикалније и можда претерано смело упитано, има ли (српског) завета уколико одсуствује услов примата егзистенцијалне одлуке, то јест одлуке која би морала да – узгред и етички – егзистенцијалним чином пресуди у корист одлуке за онострано? Може

³ Или још прецизније – мора се (не нужно моралним) чином неко за нешто одлучити.

⁴ Упор. нпр. Рим 14, 23.

ли и какав Србин бити Србин без одлуке за Онострано? Шта га и како Србином најпре чини, трансценденција или одлука за њу?⁵

Како уопште објаснити моменат илии догађај „личне одлуке“ Растка Немањића за одласком у манастир? У чему се тачно манифестује заветна логика реутемељења српског идентитета у овој одлуци? Полагање темељне оријентације повесно-географски гледано није само разрешен једноставно изнетом одлуком или пуким одлучивањем у манастир, у загранични и потенцијално неизвесни простор-од-света. Да би се уопште нешто одлучило потребан је са једне стране за то разлог, онолико довољан, да какву такву одлуку учини одлученом не само током процеса доношења одлуке него и пре самог чина одлучивања. Савина одлука се тако *изналази* између само њему познатог разлога и само њему познате одлуке, која за нас у једном (тешко расазнатљивом) тренутку и из много каквих таквих (неретко нејасних) разлога постаје одлучујућа. Међутим, оно што хоћу овде да нагласим је да његова одлука не треба бити тако схваћена као да она по себи условљава идентитетски и нашу одлуку, јер по себи одлука другог нема такав ослонац који би могао постати у тој мери самоизвестан да би се његова воља показала као одлучујућа за мене. Утолико то подразумева тезу да ниједан говор о бићу, другости или било какав тзв. утемељујући говор, теорија или мисаони концепт не може и не сме довољно и до краја оправдати нечију одлуку. Једини могући одговор који представља уједно и читаву апорију овог нашег (пре свега богословског) проблема одлучивања је сам Бог. Или још прецизније (не нужно субјективно поимано и) казано – *вера*. Начин којим се Бог догодио Растку представљаће диспутантним све оно што ће се касније тек по одлуци називати и тумачити Савином одлуком. То што се Сави дакле догодило – а нарочито ако се догодило *као вера* – не може да објасни ниједан Хајдегер или Левинас, па ни теорија гномичке воље Максима Исповедника или теорија о поробљености воље Мартина Лутера. Питање је, између осталог, да ли би и сам Сава могао објаснити шта се Растку збиља догодило док се одлучива(л)о.⁶

Уосталом, Савина одлука не чини нити успоставља његов дотадашњи идентитет у потпуности довршеним и утолико одлучујућим, већ пре свега самокритичким,⁷ отвореним и стваралачки неизвесним, тако да се пролептички може

⁵ Несумњиво је да никакве одлуке не може ни бити без оног одлучивању иманентног недостатка трансценденције, ради које се – само наизглед иманентно условљена – одлука уопште и може одлучити. Свака животна (мање или више одлучујућа) одлука је неодвојива од трансцендирајућег услова одлучивања.

⁶ Овде би било ваљано увести не само двоструку, него и формално троструку дистинкцију у истој личности, и то између: Растка, Саве и Светог Саве. Јер први је Србин Растко пред одлуком којег негира одлучени монах Сава, док тог истог негираног Растка и потврђеног Саву као Србина сада негира (поново српски) Свети Сава. Сава као утврђивач српског народа у вери и утемељивач аутокефалне Српске цркве и државе у јеванђељске темеље православног етоса бива негирана синтетичком фигуром Светосавља и тако овом негацијом отворена за нови подухват одлуке, коју повесно гледано први тек (значајно!) преузима косовски кнез Лазар.

⁷ Православно-аскетским речником казано, ради се ни о чему другоме осим о непрестаном, радосном и живо(тно) интегрисању покајању.

говорити тек о Савиној, а не Растковој одлуци. Тачније о одлуци не само онога који се одлучио да у манастир напосто оде, него онога од чије се одлуке могло проузроковати креативно коло српског догађања. Бог се кроз Савину *одговорну* одлуку и устрајну *верности* збива Србима као могућност неутемељујућег и бесконачног утемељења. Као темељ свих могућих и немогућих животних утемељења. У том смислу идентитет не представља идентитет за који се напросто и напрасно опредељујемо (само?) онда када то зажелимо, осетимо или онда када на то бивамо приморани, нити идентитет који нам подлеже као неупитна природна или спонтана датост, већ као непрестано редефинисање питања о овој одлуци, као увек једва очекивани моменат преласка и раста од Растковог одлучивања ка Савиној саморефлексији ове одлуке. То питање у преласку долази и полази од нечега на шта једино можемо односно морамо хтели не хтели одговорити. У том погледу одлука није некакав аутономни и аутоимунизовани моменат само егзистенцијално условљеног преокрета, већ пре свега један одговорни (нужни, неизбежни и додуше увек закаснили) одговор на животни апел догађања. Овај искуствени зјап егзистенције, која се неодлучно и увек закаснило одлучује, је при захтеву апела у патосу одговора *већ* пре било какве одлуке и логетике одлучивања.⁸

Неспорно је, међутим, да се *неко* за *нешто* одлучити мора, међутим питање је *како се и где* ово одлучивање *збива догађа* и које су – ако су уопште узрокујуће – последице једног „како“ у датом моменту и стању одлучивања. Када је Хајдегер својевремено тумачећи добро познату Ничеову фразу о вољи говорио о „вољи за вољом“ (*Wille zum Willen*) као о „моћи за моћ“ (Heidegger 1997, 65), покушао је да предочи да како једна манифестација моћи одлучивања поред тога што за свој погон има циљ као смисаони извор воље, *јосијаје мојућа* само зато што се одлучивати – не само да може него и – значи одлучивати се против (природе) саме воље. Јер, тако вели Хајдегер, оно што хоћу је увек то да „хоћу да нећу“, и јер и „ништа-хтети хоће дозволити хтењу још увек да се хоће“ (Heidegger 1997: 65). Самим тим противност вољи није ништавило, *nihil*, него не-хтење, једно не-хтети хтети. *Horror vacui*.

⁸ Савино предавање Христу не мора нужно условљавати и наше, али подразумева сасвим сигурно повесни захтев тј. апел за идентификујући ослонац самопотврђивања (идентитета) у знаку одговора на верност позива. У супротоном наше – свеједно да ли је добровољно или невољно – предавање Христу биће недовољно засићен одговор на задату нормираност па самим тим и креативну вреднованост српског идентитета. Небивањем или тачније непостајањем хришћанином не губи се идентитетска основа, али се одустаје од оријентације и одговорног чина самооријентисања у историјски условљеној датости. У том смислу Савин респонзивни па и егзистенцијални узор не представља некакав култни идентитетски ефекат одлуке, већ његов како чин одлуке из вере у/за Христа тако и његово устрајно партикуларно-идентитетско оделотворење универзално сингуларног искуства вере. Павле и Сава нису Христос, они су партикуларни скретничари (=појединци) у знаку сингуларне димензије (=догађаја) универзално-хришћанске динамике и захтева вере (=истине).

Б.

Шифра конкретног српски про-живљеног искуства, према једној од теза пролегомене, представља завет – „српски завет“ (Ђого 2021). Међутим, још увек остаје нејасан начин па ни приступ на који би могли уопште разумети, тумачити и иоле прецизиније дефинисати појам и феномен „српског завета“? Да ли га уопште одредити само као појам, као слику или којим случајем као фигуру, као смисао, метафору или као догађај? Живот? Ради ли си уопште о феномену или пак о једном специфичном *не*-феномену? Ако се ради – а ради се – о завету *као* искуству, о каквом је онда типу искуства реч? Да ли је у том случају завет поиман искључиво као универзална датост оностраних у овостраном, Бога Логоса у (етосно кодираној) егзистенцији, или је завет схваћен као један или пак само као један од модуса односно начина – као што је на пример за Хусерла (Edmund Husserl) пасивно прарезентно синтетичког или за Хајдегера (Martin Heidegger) егзистенцијално-контингентног, за Дерида (Jacques Derrida) немогуће презентног или Мариона (Jean-Luc Marion) феноменално хипериманентног, за Жил Делеза (Gilles Deleuze) емпиријски трансцендентног или Бадјуа (Alain Badiou) индиферентног итд. – искуства оностраних? Утолико неминовније и самим тим прелиминарније оријентационо питање морало би пре свих гласити како је, где и када тачно *нешто српско* ствар искуства, односно да ли је оно само ствар општег искуства иманенције или пак ванредно искуство оностраних? Или је српски феномен кодиран једним модусним, интерпретативно-контингентним „као“ (као једно бесконачно *als*)? Да ли је ово дескриптивно „српско“ само једно интерпретативно „као“ или пак *једно од интeрпeрeтaтивних* „као“ заветног догађања и збивања? Чина догађања или догађања одлуке? Значи ли уопште нешто теза претпоставке, да српско искуство не може бити (макар оно било само интерпретативно) вредновано ако није искуство оностраних? И како се и на који начин још све може разумети ово описно српско као идентитетски модус, дакле: као такозвани тропос живљеног искуства или као у пролегомени споменута и више пута истакнута национална, дакле српска „димензија завета“ (Ђого 2021)?

Али већ на самом почетку пролегомене истиче аутор да би се под могућом српском философијом историје истицало пре свега указивање на „мишљење о смислу српског народа у историји или о историји српског народа као конкретно живљеном искуству као *утемељујућем eгзистeнцијaлнoм нaчинy* (подвукао В. Б.) проналаска логоса у животу човјека“ (Ђого 2021). Поред овог грубо казано традиционалног скопса – назовимо је – теофатике логоса православне оријентације, завет би морао бити поиман искључиво и само у оквиру егзистенцијалног начина поимања одлуке. Међутим зашто редуковати логику одлучивања само на егзистенцијални начин или карактер доношења једне одлуке? Јер шта би тачно значило једно конкретно искуство у „утемељујућем начину“ проналаска логоса? Шта је темељ, а шта начин и у чему је тачно њихова егзистенцијална повезаност? Није ли пак заветни карактер „српског завета“ утолико, уколико *terminus тропос* бива претпостављен као сингуларно респонзивна фигурација оностраних у овостра-

ности, тако што се дескриптивно (идентитетски-интерепретативно фигуришће) „српско“ може поимати на бесконачно различите могуће па и немогуће начине, а то би у овом случају значило и не само и нужно заветно? Или, пак, српски модус завета остаје схваћен искључиво и само као онострани то јест искуствени модус егзистенцијално редукованог одлучивања за онострано? Односно, да је српска димензија завета одређена једино као неумитно егзистенцијализовани услов одлучивања за оностраност, која ће нас само кроз логику одлучивања изнова чинити и обнављати (заветним) Србима. Србин сам, дакле, само ако сам одлуком (за неке по могућству а за неке нужно морално) опредељен за завет и само онда ако одлучујем у корист (одлуком стечене моћи претходника и) онога што ми налаже једном заветно донешена одлука, то јест пред-одлучујући статус сваке одлуке за „осећај смисла“ и одрживости овог смисла и односа у нераскидивости тајне завета. Другим речима, Србин је *Србин* само ако је на пример „херој и витез“, а не ако је (пored много тога осталог) *и* херој *и* витез.⁹

В.

„Српски интегрализам као етичка обавеза” (Ђого 2021) изналажења властитог и колективног смисла повести у повести мора бити, према овој тези, прагматски (а то онда значило би и пропратно семантички) сведен на услов егзистенцијалне одлуке појединца, као што се то на крају пролегомене и заповеда.¹⁰ Дакле, универзалност догађајности завета ставити на рачун партикуларности појединачног одлучивања, или још формалније казано *универзално сингуларни догађај* условити прагматизујућом партикуларношћу, тако што ће се универзалност заветног редуковати реципрочношћу прагматски условљеног и партикуларно-локалног одлучивања.¹¹ Ко, где, када и зашто тачно „одлучује“ да једна народно-повесна датост

⁹ По цену исцрпљивања овог проблема питамо се узгред, да ли се мој идентитетски и са собом никада поклапајући моменат феноменално манифестоване датости у партиципирајућем заједничирању са Богом демонстрира искључиво и само повесноонтолошки или пак према онтоетички конфигурираној археологији Максима Исповедника у овом веро-заветујућем условно речено трајању, или прецизније *истирајавању*, идентитетско српска датост преображавањем постаје *нешто више* у односу на његову историјски додељену основу, као некакво надопуњавајуће идентитетско самоиспуњење Божије воље?

¹⁰ „Наш опстанак, наша животна сила, наша могућност да не изумremo са умирућом цивилизацијом заиста лежи *само и једино у нашој још не сасвим ујаслој могућности* (истакао В.Б.) да будемо другачији од себе данас, да опет нађемо конкретан *завјетни и интeрајивни њаксис* (истакао В.Б.). Да сваки дан сами себе и читав живот свој посветимо једном *цјеловитом етичном, завјетном* (истакао В.Б.) националном раду и предавању другима (Ђого 2021).“

¹¹ Однос универзалног и партикуларног (=једног и мноштвеног, целог и појединачног, идентитетског и различитог итд.) подразумева већ субординирано генерисану мисаону форму дуго традирану у неоплатонизму, а значајно обновљену кроз Хегелову логику. „Порфиријево дрво“ као класични теоријско-симболички агрегат ове мисаоне форме показује како се схематска формулација углавном мора укалупити у претпоставку захтева универзално схваћеног тоталитета Једног. Сингуларно померање значења универзалног подразумевало би увођење треће фигуре догађања (нем. *Widerfahrnis*), која не би укидала, него перманентно померала значење овог универзално схваћеног

постане народнозаветна у хришћанском (а у српском случају светосавском и православном) модусу искуства, остаје у српској рецепцији и тумачења заветности још увек неразрешено питање.

Тако у свим овим питањима о хришћански иницираним идентитетима крије се стара, готово нерешива христолошка (анти-) дилема у погледу одавања примата реципрочности и симетрији. Не само у погледу традиционалног учења о двеју природа него и о самом парадоксном догађању крсног жртвоприношења Оваплоћенога. Ако Бог на крсту жртвено умире „да би“ васкрсао и васкрсава само онда „ако“ и као жртва умире, у чему се онда *не би све моћи йоказайи* његова свемоћ (=омнипотентност, омнипрезентност итд.) осим и у томе да и није *морао*, све и да то није *хйео* или чак није *мојао* учинити? Односно, није ли израз (претпоставке) немоћи на крсту ипак и само још једна (само)интерпретативна кенотички оправдана пројава моћи – такозване моћи њене парадоксом оправдане љубави? Ствар теолошког (углавном кенотички баждареног) исцрпљивања Божије свемоћи у лику немоћи на крсту ради задобијања – пресуђене у знаку августиновског примата волунтативног етоса или волунтативно упрегнутог (кападокијски или максимовски) схваћеног логоса – *моћи* љубави је довољно недовољно да би нас неко уверио у то да Бог суверено и у свој својој парадоксној абскондичности воли. Питање на које још увек изостају одговори је на чему се тачно христолошки гледано заснива српскозаветни односно светосавски карактер хришћанског искуства? Какво је наиме теолошко односно христолошко утемељење говора о српскозаветном идентитету?

Углавном олако заступана теза о такозваном сплету хришћанског универзализма и националног партикуларизма, која се неопажено провлачи готово кроз све досадашње теорије „Светосавља“,¹² занемарује знатно комплекснију и неизвеснију чињеницу, а то је да се хришћански догађај (вере) не може редуковати нити на онтотеолошку односно теонтолошку универзалност нити на националноетосну партикуларност. Јер, стапање народног (фактички свакодневног са свим својим обредно-паганским и фолклорним фигурама) искуства са хришћанским захтевом за истином наилази пре сваког редукујућег како теоцентризма тако и етноцентризма. Српскоидентитетски карактер заветног може се према томе мерити *неискључиво христйофанијском димензијом нередукујуће универзалне синйуларносйи (искусйва) дојађања вере*. Христос се, дакле, свету не догађа само универзално, него и у партикуларно-националној повесној датости радикалним, добровољним и за све живодарованим умирањем на крсту пројављује своју сингуларну, једном и никада непоновљиву догађајност обнављајућег савеза. Тако се партикуларни идентитет кроз Павлову

појмовног пара. Христос као *универзална синйуларносйи* дестабилизује и онемогућује тако сваки ултимативни захтев за универзалношћу теистички генерисаних захтева за тоталним. Другим речима *хришћански йред-знак* импликује и експликује теологију као такву. Зато је у овом смислу теологија пре свега *хришћанска* теологија.

¹² Први обухватнији историјско-философски преглед идеје „Светосавља“ погледати у Шијаковић 2019.

визију завета пројављује сада сингуларно у универзалном захтеву свих и свега, а не само партикуларно редукованих (пр. јеврејских или грчких) идентитета. Од тада сваки партикуларни идентитет се у хришћанском скопусу не мери теоцентричном универзалношћу него христолошки схваћеном универзалном сингуларношћу. Христос је за све нас партикуларне (идентитетски-повесно, идентитетски-језички, расно и национално различите) универзална датост, али само зато јер је сингуларна – као једна и непоновљива догађајност.

Фактички и најконкретније гледано Павле, Сава, кнез Лазар, али и сви ми потоњи не стојимо једноставно и само пред одлуком за универзалним важењем и вредновањем (тј. моралним добром, истином, вером итд.), него *већ* афицирани сингуларним догађајем универзалног открива се нашем партикуларном идентитету респонзивна димензија универзалне сингуларности. Како Павлу као Јевреохришћанину, тако Сави и Лазару као Србохришћанима. Зато национални односно партикуларни идентитети и искуства не стоје у симетричном односу према универзалној хришћанској вредности или већ одредивој датости, него ако *Бој зажели* од нас да постанемо хришћани, попут Растка односно Саве, морамо се не одлучити то постати, него упркос али и пре сваке одлуке одговорити на оно што се изван сваке предодредивости сингуларно догађа као вера. Пошто се не догађа вера свима, па тако ни свако није Растко – иако то не искључује да Бог може било кога учинити верујућим – онда ни сви народи нису и немају прилику да постану хришћански.¹³ И попут Савла Растко, да поновимо, не одлучује да постане хришћанин, него му се Христос догађа – дословно *показује и дарује* феноменом заслепљујућег бљеска (Дап 9, 3) – као позив, као афективна вера његовог патосно отвореног и прожетог бића, као патосни од-говор његовог бића вере. *Praxis* и интеграција овог искуства доћи ће у сваком случају накнадно, као умножени дарови и као евентуални плодови. Потврда свега тога биће његово просветитељство са државотворством у лику Саве а потом и светитељство у светолику Саве. Управо из тог разлога Сава и Свети Сава нису увек нужно – строго христои(с)конски, дакле есхатофанијски гледано – један те исти лик.¹⁴ Тако национално исходиште идеје Светосавља мора према свему

¹³ Самим тим увереност претпоставке коју заступа Часлав Д. Копривица „да српска повијест није кренула оним током којим је ‘ударила’, већ неким другим, ни Срби *не би нужно морали бићи православи* (подвукао В.Б.) – као што историјски гледано, многи Срби то нијесу ни били“ (Копривица 2022) није у потпуности неприхватљива али је засигурно непрецизна и не непровизорна када се христо(ставро)фанијска срж српске пред-одлуке редукује искључиво повесноонтолошки. Јер, не само да Бог дела (у) повесним токовима, већ се догађа мимо и упркос њених контингентних законитости и случајности, теорија и очекивања. Јер и да Срби нису „удариле“ православном стазом којом су кренули, не значи да би остали изван (не нужно провиденцијално схваћене) повесне нужности (хришћанске) Божије воље и деловања. Јер ако би се о (не само историјски пресуђеним) догађајима судило искључиво према оној „шта би било, *кад би било*“, онда би сваки произвољно-тривијални атеизам био олако оправдан хајдегеровском онтологијом временитости. У том погледу могли би смо тврдити нешто супротније, тј. овога пута у огледалу реалности, које нам историјски рефлектује да заправо *Срби не би остали (као) Срби да нису постојали православи (хришћани)*.

¹⁴ Јер „не живим више ја, него Христос у мени“ (Гал 2, 20).

судећи бити мишљено не више универзалногички у онтолошки редукованој сразмери „партикуларно – потенцијално универзално“, већ као универзално сингуларни одговор на сингуларну универзалност догађања; јер само тако ће се националноидентитетски генерисана (не само српска) интегративна димензија завета одупрети апстрактним како политичким тако и теолошким универзализмима.¹⁵

То што је неко, на пример, националноидентитетски Србин нехришћанин по личном или наслеђеном опредељењу је датост која га не чини мање Србином од Растка или мене који сам (на пример) и наследно (=повесно) и по борбеној вољи¹⁶ (=етосно) и разуму (=логосно) опредељени хришћанин, али га чини исто као и мене респонзивно прозваним (=патосно), дакле пре сваке рационалне или моралне одлуке у име религијски, политички, идеолошки и слично пројектованих конструкција, да одговорим не онако како је могао само Исус као Христос, за нас радикално непознато, и само као Син на захтев и по вољи Оца на крсту, неисказивим али *показивим* страдањем за нас али и због нас, без греха и до краја непознатог разлога, него по могућству, људски, као Савле, који изненада на путу за Дамаск доживљајем непрорачунатог божанског бљеска одговора креативно (апостолски, философски и литерарно) или попут Растка који неочекивано одговора не нужно одлучном али одлучујућом од-луком у светогорски простор; свакако таквом одлуком бегства као последице свега онога што је његовим биографима *nolens volens* промакло тј. свега онога што је Сава већ искусио као Растко.

Темељ дакле свих ових одлука је Христова најаутентичнија респонзорика радикалног одговора на крсту. Чисто сингуларни одговор на универзални захтев Оца. Сви остали потоњи, схваћени и доживљени *као* тзв. „хришћански“ одговори су овакви и онакви начини, мање или више успешни одговорни изрази апела вере иницирани у резонирајући међупростор (Христо)догађања – тј. Цркву.¹⁷ У том погледу различитост одговора не почива а још мање се заснива на партикуларним (дакле народно-националним или наднационалним) идентитетима, него на сингуларним догађањима универзалног. То јест – на мистичком догађању вере. Није хришћанство – а у српском случају и православље – некаква вредносно редукована универзалија или такозвана идејна вертикала која подлеже партикуларним етосним корпоријаућим интересима

¹⁵ Идеја није – иако је то не само тривијално, него и посве немогуће – укинути универзалност, већ је на партикуларност перманентно не редуковати. Тај антиредукујући императив – да се изразимо Марионовим постулатом феноменолошке тзв. „треће редукције“ – представља самим тим апофатичку неутемљивост богословске критике и самим тим могуће теологије то јест (српске) философије завета.

¹⁶ Овде свесно избегавам употребу појма „слободне воље“, не зато што сматрам да је неслободна, него држим да је суштински амартиолошки проблем односа воље и (не)слободе чисто теолошки нерешив, али апоретички прегннантан.

¹⁷ Међутим Цркву схваћену не само као *εκ-κλησία*, већ и као једна *δια-κλησία*. Отуда потиче и могућа теза о корелацији *дијаспоријичке христологије* и *дијаклисијичке антиројологије*. О томе више на другом месту.

групнонационалног, него сасвим обрнуто, контрафактички и самим тим увек неочекивано и парадоксно. Универзално се догађа, дакле, као сингуларни али уједно као *конститиутивни* моменат партикуларног у којем се од тога момента одлучује за оно *дојодљиво* у себи¹⁸ и које универзално више не претпоставља, него ка њему тежи и (сасвим *есхаџиолошки* гледано) слуги га. Јер од тада српски идентитет постаје српскозаветном мером Христове одговорности, а не само обећање верности једног нација у односу на (биће, етос, идеју, апсолут, релацију или монаду редукујућег) Бога. Тако је *српскозаветни идентитет универзално њосебан не зајмо шћо је само српски (= њарџикуларан) и не само зајмо шћо је само заветан (= универзалан) нејо зајмо шћо је њосебно универзалан*. У том погледу аутентично искуство универзалног остаје универзално у својој партикуларној датости и самим тим нема више компезаторну потребу да се прикључује некаквој општој универзалности, јер је сингуларни карактер по нама непознатом закону универзалног дат свим партикуларним (језички и културно нама страним) примаоцима. Сингуларно представља, заправо, давање простора да се Бог догоди свима, на само њему универзалан а за нас посебан (= сингуларан) начин. Тиме, дакле, дозвољено је успротивречити се тезама неких од Србоплатоничара и Србохајдегеријанера, који у име повесноонтолошких или идејно-хораичних и архаичних илузија о колективним супстанцијализацијама редукују или фиксирају српскозаветни сингуларно нередукуюћи идентитет или на онтолошку или на етичку димензију бића или идеје слободе, правде, јунаштва, равнотеже, вештине балансирања и томе слично. Уосталом показује се да теистичка редукција (не само светосавске) визије завета није ништа мање спорна од колективистичко паганске или нпр. методски атеистичке.

Г.

Међутим, питамо се и даље како прецизније разумети и дефинисати српски идентитет парадоксално заснован на догађају универзално сингуларног завета? Шта би уопште у том *њосебном случају* пре свега могао, а не морао бити српски завет? Где се, када, како и зашто укрштају библијско конфигурирање завета као повесноесхатолошка посредованост *везе* Суверена (*JHWH*) и миграционог јудеополиса, христоморфна реинсценација као антрополошка радикализација ове везе и коначно реполитизација и самим тим национална реимагинација и транспозиција завета у подручје осмишљавања богословске философије нпр. *Светосавља* (од 1932.) или *Видовданске еџике* (од 1914.)? То јест на који начин тумачити завет и његову интринсично потенцијалну бесконачну заветност: као споразум и савез једнаких или неједнаких, као братски, брачни или пријатељски договор? Као симетрично поиман склоп узајамно корелираних давања и примања, економисања и усклађивања или с друге стране као асиметричан

¹⁸ Или још прецизније – *крз себе*.

акт љубавног, бесконачно безусловног (само)даривања и(ли) жртвовања итд?¹⁹ Каква је и где уопште разлика између добровољног и жртвеног заветног чина? Где се тачно догађа ова разлика?

У етички кодирним заветним моделима доминирају углавном најразличитије форме реципрочности, затим изразито наглашене симетрије, баланса, хармоније или линеарно поиманих релационих равнотежа двеју страна или двају полова. Овај очигледан дуализам али и дуално баждарени релационализам који се још од друге историјске фазе теоријског хришћанства артикулише на најразличитије могуће начине учења о двеју природи у Христовој личности, у којима се покушавало однос између Бога и човека разрешити углавном синтетичким, дијалектичким или антитетичким фигурама односа двеју мање или више опречних страна, бива неизоставно примећен и углавном некритички претпостављен и у етничким и етосно генерисаним идејама попут Светосавља (универзални „Богочовек“) или Видовданске хероике (универзални интегрализам, херој или „свечовек“). Тиме српскозаветни идентитетски комплекс бива поиман као топос не само укрштања хоризонтале и вертикале, националнопартикуларног идентитета и хришћански у свет оваплоћеног универзалитета, него много више као вертикално тангирање хоризонтале у виду мотива оплемењивања, оврлиновљења, оловешћења и оправослављења (и сл.) народног универзалним импутом хришћанске културе. Или краће казано – охристовљења једне национално кодираних културе. Али као што се обично не прави скоро никаква разлика између појмова обожења, охристовљења и осветосављења, утолико би исто било неопходно расветлити овај топос различитих могућности Божијег, Христовог и Савиног (не нужно и искључиво повесно редукованог) деловања. Према томе, ако се обожење једне националне културе догађа у лику и личности Саве као чин охристовљења једне партикуларне културе у институционалну форму (свакако тада реформисане) државе и новонастале помесне Цркве,²⁰ питамо се какав је и где тачно топос овог христомедијалног догађања. Парадоксни медијум између Бога и заједнице партикуларизујућих не би смео бити поиман више у симетрично пројектованим релацијама.²¹ Јер и поврх чисто теоријских

¹⁹ Збиља је о овој теми много дискутовано у тзв. западном делу Европе. У прошлом и овом столећу су највише допринели питању дара и даривања радови Марсела Моча (Marcel Mauss), Мариона (Jean-Luc Marion) и Дерида (Jacques Derrida), Левинаса (Emmanuel Lévinas), Бубера и Либша (Burkhard Liebsch), теолога Вербика (Jürgen Werbick), Венцела (Knut Wenzel) и Далферта (Ingolf U. Dalferth).

²⁰ Овде би се могла даље испитати хипотеза да је акт стварања једне аутокефалне Цркве управо политички гледано пререформацијски чин, јер ће се једна вазална жупанија (Стефана Немање) прелити потом у независну краљевину (Стефана Првовенчаног). Ова креативна Савина реформација је самим тим узоритија од оне потоње (практично и теоријски) деструктивистичке реформације Лутера, иако су обе водиле себи својственом уједињењу.

²¹ Што актуелна релационо-онтолошка поставка тријадологије математички пригушује свако озбиљније екзистенцијално питање у антрополошком регистру. Логика симетричности Зизјуласове релационистички калабриране тријадологије не излази изван оквира аристотеловске онтологије, колико год се трудило да се убеди у супротно.

разлога, догађај „добровољног“ жртвовања Христа на крсту не би смео имати никакве везе са логосом и логиком симетрије, али ни са свим могућим покушајима етосних сублимација универзалног у најразличитије облике миметички нужно редукованог подвижништва, врлинологије или хероизма.²²

Као што се никада актуелно и до краја у извесности присутно обожење верујућег појединца не догађа реципрочно прорачунатом комбинаториком „ја теби врлину, ти мени веру и спасење“, тако се ни охристовљење једног колективитета не збива и не вреднује законима реципроцитета, нити било којим нама познатим логичко-сазнајним или етичко-практичким законитостима. Бог је – чак и више од сваке очигледности – Тај који одвајкада посредством (групно руковођених) појединаца – од Аврама, преко Мојсија, Исуса Навина, царева и пророка, те коначно преко Христа и његових посредних и непосредних ученика – изабира и спасава колективитет. Ова асиметрија одабира у слободно можемо рећи *форми даривања* – чије се исходиште не сме мешати са радикалним, адонајичним то јест само јеврејско традираним или Левинасовим феноменолошки претумаченим анархичним алтеритетом – је у христомедијалном скопусу гледано много више један варирајући односно *релативни алтеритет*. Парадоксални доказ за то је комплексни топос – или тачније *ана-ѿоѿос* – догађања тј. збивања на крсту. Патосно и догађајно збивање на крсту је респонзивно условљена немогућност да се не одговори на Божију противречну, релативну, а не апсолутну присутност. *Не-не-одговори* на захтев догађања иницира тј. афицира догађај на који се увек остаје недовољно респонзиван (логичан) и увек недовољно респонзибилан (етичан). Управо та безусловна асиметричност и асиметризација догађања и рефлексивне респонзивности на њега оставља простор за креативну констелацију етоса и логоса као нераципрочни и увек закаснили одговор на (жртвено) афицирани патос. Догађаји васкрсења, чудесних јављања, те вазнесења, али и мистика и апоретика гроба били би *нишѿа друѿо* до Божија самоинтерпретативно *предавање* кроз живе догађаје (не дакле нужно есхатолошки схваћеног) *новоѿ*, на које се *вером као шифром (овоѿ новоѿа) живоѿа* одговара увек у закаснелости и ометањима једне потенцијалне, симетричне и самим тим удобне логичности. Зато неудобношћу Архижртве свака постваскрсна односно постставросна жртва бива унапред осујећујена у претензији да као накнадна компезаторна функција реципрочном замисли пасивизује потенцицу (*ad intra*) *ради* било којег облика остварења актуализације пасивног (*ad extra*), не би ли се пред светом и пред собом само одглумио још један *imitatio Christi*, који у експликативном регистру неминовно следи теологији логички и судбоносно оп-

²² Није згорег нагласити да аскетска феноменологија живљења се не састоји нити се испуљује примарно у подражавалачким побудама, иако ове могу стимулисати једну верујућу егзистенцију у одлучујућим кризним или мање извеснијим егзистенцијалним приликама и ситуацијама. Идеал у том погледу стоји сасвим у смислу онога што апостол Павле артикулише као протохришћанску феноменологију идентитета верујућег бића када каже: „Не живим више ја, него Христос у мени“. Подвижнички идеал дакле није у подражавању, него живо уочавање Другости у себи, и себе-самеравање као једине својости у односу на ту неисцрпну и увек асиметризујућу и иредуцирајућу Другост у нама и кроз нас.

равдана *analogia entis*. Логос и етос као иредуктивни изрази онога што се у нај(-не)извеснијем смислу збило на Голготи, као афекција патоса – дакле *performance par excellence* – њосијају као увек морално (=аскетски, врлински, практички-приноситељски) и разумско (=мниметички, значењски, логички, догматски, лите-рарно, комуникативно, егзегетски) закаснела афицирано-желећа опажајућост другости – *Aisthesis*.²³ У том погледу је видовданска хероика и „Царев завет“²⁴, те мученичка рекапитулација светосавске креативне синтезе као одговор на патосни догађај вере овде пред једним много радикалнијим изазовом разумевања и опште прихваћене разумљивости етички кодираног и генерисаног српскозаветног идентитета. Јер „родослов Исуса Христа, сина Давида, Авраамова сина“ (Мт 1, 1) био би уједно и идентитетски усуд порекла његове смрти. Чисто повесно-идентитетски гледано, предају га смрти не странци у његовој или у туђој земљи, него управо *његови од његових*²⁵ у својој (окупираној) родној грудима. То би била цена говора о новозаветном радикализовању национално поиманог теизма.

Д.

Хришћанство као иницијално радикално реинтерпретативни захват природе се у сваком случају не збива мимо културног миљеа и амбијента, али се сасвим фактички (и не само *добровољно невољном* смрћу Невиног) заснива као потенцијални (али и перманентно не-не-актуализовани) расап сваке цивилизацијски и културно кодиране епохе. Крсни, или прецизније догађај васкрсло Распетог је према томе *и више него очигледно* колапс транспарентности виђења и стога провоцирајућа било којег општег или типски потоњег цивилизацијски генерисаног културног поретка, то јест култивисаних, стандардизованих норми и стабилности вектора однеговане рефлексије природе. Јер, убијање човеколиког Бога у име паганизујућег поверења у моћ идентитетске културе испоставља се *nolens volens* као негирање поверења у свет *као* (понтетијалну добру и даровану) природу. Радикални противприродни и противспонтани акт убијања у име егзистенције. Усмрђивање Бога у име култног ревитализовања света као супститута за тог истог, тако неочекивано телесног, природног и парадоксално непосредног Бога. Убијање (Христа *као*) Бога у име неког по обичају добро познатог, културног, традиционалног „бога“; теоријски казано, убијање (друге) природе науштрб (своје) егзистенције. У том смислу би

²³ У мом досадашњем раду у области систематско-феноменолошког богословља уз извесно ослањање на Аристотела представља одлучујући топос *Aisthesis*-а као четврте фигуре *између* патоса, логоса и етоса, који као потенцијално имагинарни топос (нем. *Erscheinungspotentialität*) сусрета Бога и човека представља истовремено како антрополошки имплицат теолошког тако и теолошки експлицат антрополошког. О овој прегнантно христолошкој фигури нешто више на другом месту.

²⁴ Овде алузија на очигледно заборављени текст вл. Николаја Велимировића *Царев завет*.

²⁵ Није случајно нити у овом контексту необично да је Црква препознала врхунац евхаристијског момента управо кроз речи анафоре „Твоје (тело) од Твојих, Теби приносећи због свега и за све“. Црква се не само меморијално сећа и присећа, него збиља бива узнешена *кроз* *гојаћај* евхаристијског самоприношења свих, свега и за све.

се, када је реч нпр. о Ломпаровом безусловном „поверењу у културу“²⁶, морало остати донекле суздржаним и то нарочито онде где је реч о проблематичном статусу као стању реверзибилног односа културе и егзистенције и хијатусне иреверзибилности односа егзистенције и природе.²⁷

Зато догађај извршења љубавне мисије на крсту не би требало разумети само као некакав хиперреалистички или пак као прагматично изведени и кенотички сведени чин миграције онострано у онострано, који би се догађајем васкрсења морао законом реципрочности и економичности потврдити у свемоћном изразу метафизичког акта. Овај догађај је *између оџијалој* и најдословнија и стога најрадикалнија могућа (пра-)инсценација мита. Јер, гробном се цензуром крсне јавности извршава ништа друго до ревизија (платоновског или ако ћемо радикалније – универзално-партикуларно протоевропског) пећинског догађаја изласка, а у српском, универзално-сингуларном и локалном случају пролептички и миграција. *Сеоба*. Отуда се фактички али и апсолутно метафорички васкрсење догађа као једино могућа интерпретативна густина извођења овог патосног (као и кроз живот и смрт Христову профилисаног) набоја у теофаничност (=показивања и јављања ученицима) и самим тим теологичност интерпретације (=писана и неписана светотајинска сведочанства). Тачније казано – њену *сеобичност*. *Медијалност*.²⁸ Зато прелаз, превод односно *сеоба* постаје динамичко метафорички израз Божијег јављања у *јирисуйно јовлачећем одсусјивовању* и зато увек као могући дуго очекивани *јоврајак*.²⁹ Повратак у *Entzug*-у. Због тога је специфичност гробне метафоре тако динамички просторна; такоређи *par excellence* егзодусна. Гробни простор је метафорички прелазак и уједно излазак суботњег догађања тајне, која ће постати такоређи (универзално сингуларна) *јавна тајна* – воскресеније.

²⁶ Јер, како он тврди, „српско становиште ваља утемељити унутар једног *јирисходној* поверења у културу“ (Ломпар 2018, 342). О Ломпаровом афирмисању песимистичке димензије српског становишта пронаћи у Ломпар 2018, 338 – 343.

²⁷ У том смислу није некористан Блуменбергов (Hans Blumenberg) покушај метафоричког промишљања односа природе, суштине и трагичког *hiatus*-а људске егзистенције и техничке (а то већ данас значи и дигитално-програмске) културе као „друге природе“. Уп. Blumenberg 2001, 253 – 265.

²⁸ Ако је Бог као медијум Онај у којем, са којим и кроз којег на другачији начин опажамо сопствену али и стварност света (другога) и то само онда уколико нас Он другачије и другачијим види, онда су Христос, Дух и Црква нераздвојиве форме нашег опажања Бога као медијума. Јер, Бог постајући телесно у Христу форма сопственог медијума, постаје и медијум медијума. *Figura figurans*. Јер, „један је Бог и Отац свих, који је над свима, и кроза све, и у свима,“ (Еф 4, 6), „...у њему живимо, и крећемо се, и јесмо...“ (Дап 17, 28). Христос, дакле, као експликативни имплицат Бога као медијума, добија своје медијално експликативно али и имплицативно продужење као Дух и као Црква. Ако је Дух Дух Христов и ако је Црква (у Духу) Црква Христова онда је Бог с правом онај који је „све у свему“ (1 Кор 15, 28). „Све“ јер је као *Бој* субјект медијума уједно и „у свему“, јер је као *Христос*, *Дух* и *Црква* објект медијума. Никада непосредан и увек посредован, медијалан, чини теологију и оне који се теологијом баве обавезним да вест овог медијума пристигне не само на време, савесно и што је могуће верно и поуздано и на право место, већ је *јојиребно бији* и сам медијалан. А *јо* значи *јирозрачан*, *сензијиван* и *сензибилан* на ову форму (=Христја) медијума (=Боја).

²⁹ Ово би можда могла бити основа мотива, редифиниције али и реалности циљева и путева чувене и не неспорне логике „повратка“ о. Георгија Флоровског (Георгий Васильевич Флоровский).

Ђ.

Затим – *инѿеѿиѿейѿ*. О каквом се тачно типу интегративности ради? Шта уопште значи интегрисати и чиме тачно ту и такву интеграцију постићи? Каква је природа интегративног медијума? Зашто би она била само универзално етосно тумачена и зашто би се Срби међусобно и међу другима препознавали искључиво у законитости етосно засићеног топоса? Није ли пак не само један (етички) топос, већ очито комплекснији политопос као већ актуално знатно специфичније и формално пожељније полазиште за промишљање и реализовање „интегративне логике и природе“ српствујућих? Срби са фактички и симболички разних простора се интеграцијом не одричу датог или наслеђеног хронотопа, са којих се заветно идентификујући интегришу, то јест културно мање или више кодирају у „српско једно“: биографски, топографски, историографски, хронографски, етнографски итд. Међутим, динамичка констелативност интегрисања могла би бити схваћена мање просторно у нужно егзистенцијалном смислу, а много више перспективистички то јест у топосу укрштајућих и никада преклапајућих односа перспектива различитих тематски засићених (људски живућих) патоса, у један могући заједнички српскозаветни мета-хијазмо-схизматички простор – у *једно срѿско универзално синѿуларно мношѿиво*.

У прилог овој могућој реоријентацији привлачан је и један богословски отисак о. Јустина Поповића, када је у једном од ранијих текстова са насловом „Наша интелигенција и наша Црква“ (1926.) говоривши критички о црквеној интелигенцији употребио један херменеутичко-пнеуматски мотив медијалности у изразито христоцентричној али еклисијално нешто латералнијој перспективи. Отац Јустин у том тренутку пре скоро тачно сто година пише следеће: „У свом небеском аспект Црква и јесте тело апсолутне Лепоте, јер је тело Богочовека Христа; а у свом земаљском облику она је то исто, *уколико сѿе ви христѿойпрозрачни* (истакао В.Б.)“ (Поповић 2005, 141). Према томе, антрополошка мера па самим тим и еклисијални предуслов према о. Јустину Поповићу нити је етос, нити логос, нити биће нити повест, већ превасходно *христѿойпрозрачносѿи еклисијалноѿ шела*. А ја бих истакао и додао – *христѿойризмаѿичносѿи црквеноѿ сорпиз-а*. Црква дакле, али само ако смо ми *као* њено тело христопрозрачни и христопризматични; то би пре свега значило еклисијално пројављен, а не еклисијално условљен идентитетски интегритет у Христу. У том смислу питамо се, није ли и српскозаветна мера и критеријум као *norma normans* али и као *norma normata* идентитетског захтева за универзалношћу могућа управо као пожељно (о)живљена *христѿойпрозрачносѿи*? Може ли се према до сада казаном не нужно „уместо“, и никако само искључиво „упркос“, него преобликовањем датости симетризујућих (обично у изразите тензије пројектована) упрезања у спрегу односа херменеутике и етике, односно класично казано логоса и етоса – разумевања (значења, знања итд.) и другости (жеље, воље исл. – редестилирати у једну трећу фигуру, у контингентно констелирајућу фигуру (прозрачног) патоса, која би реметивши карактер симетричне хиперпотентне размене заветног знања

и разума, с једне, и заветне жеље и воље, с друге стране, преакцентовала знак универзализујућег алфапривативума у један асиметрични *tóvos* респонзивног ткива завета – у *респoнзивно српски завети*?³⁰

Е.

У супротном строго етички заступани тип интегритета заснивао би се и догађао углавном у знаку самоуверене и самодовољне моћи одлучивања (етике, етоса и сл.), те једног тзв. *praxis*-а (*Handeln* или *Tat*) или аристотеловски схваћене врлине деловања,³¹ као извежбане, али никада до краја и довољно могуће довежбане технике воље, која укалупљена у хегеловски фингирану повест тоталитета и тоталности бива додатно засољена аскетизујућим егзистенцијализмом и миметизујућим идеализмом, и то све са претпоставком о једном, некада и негде прастабилујућем, увек праизворном али давно загубљеном стању напуштања бића у повучености, у такозваном *Entzug*-у.³² На крају крајева не би било ни право ни праведно живети само од (осећања) смисла, колико год то некакво живљење било наводно морално; другим речима, шта ће се догодити са смислом уколико се буде неговао само етосно, уколико се не отвори простор депотенцирања сваког (неретко етичког) паразитирања на смислу, од којег управо тај смисао трпи штету. Инсистирати на (морално од-лученом) смислу је у нашој српској ситуацији парадоксално неморално. У горепоменутом смислу би завет као морално „осећање смисла“ и као „суштина и разлог постојања“ добили знатно више на простору за констелативно систематичнији и плоднији приступ разумевању и „добровољном“ неразумевању као и пракси осмишљавања српског идентитета *као* интегритета.³³

Чини се, притом, да би једна могућа српска теоисториософија, која истовремено интегрише и која је интегрисана, критички и историјскофилософски гле-

³⁰ Динамика асиметрије односно а-линеарности релационалног омогућава квалитативно другачији однос „заснован“ на иредуктивној и нередукујућој асиметрији релације, као – *response*. О респонзивности и примату асиметрично схваћене другости понајпре и подробније у књигама Емануела Левинаса (Emmanuel Lévinas), Бернарда Валденфелса (Bernhard Waldenfels) и Дитера Мерша (Dieter Mersch).

³¹ Врлину деловања је овде пожељно разликовати од врлинског деловања као и од деловања врлине. У језгру ове диференцијације налази се питање начина преплета активног и пасивног у заснивању врлине. У том смислу су етос и логос накнадни констелативни изрази у односу на никада у потпуности пасивно-синтетишући патос. Другим речима, када се о врлини говори, не говори се никада само о њој.

³² О овом појму односно фигури „повлачења/повучености“ не може се овде дубље дискутовати. Довољно је напоменути Хусерлово, Хајдегерово и углавном (са Мерло-Понтијем, Деридом и Левинасом промишљано) Валденфелсово хиперболисање овог појма у примарно кинетичку фигуру једног искуства „између“, које би требало Хајдегеров „Entzug“ као примарни догађај бића (односно *Enteignis* или *Ereignis des Sichentziehens*) ѿмерити у знаку релативне другости као страности засноване на хибрису пра-дијастатичког искуства, изворног и увек већ закаснелог искушавања себе и света, другог и света другости.

³³ Под овим „идентитет *као* интегритет“ подразумевам да идентитет није нити подразумева само интегритет, а и онда када га подразумева он није само етички кодиран.

дано морала хтела-не-хтела бити хегеловска. И то није мали повеснотеоријски и теополитички проблем.³⁴ Сигнификантно је – само као пример – да Канту није било неопходно нити од претеране идеолошки засићене важности да свој систем идеализма суверених логичких метаструктура оквалификује као „немачки“, нити је Таулер (Johannes Tauler) своју локално баждарену мистику ословљавао „швапском“ или „југонемачком“, па и Лутерова (Martin Luther) и његових колега револуција је много више (додуше врло напето) политички живела и делала швапски него ште се таквом тек онда по свршеном послу могла институционално симболизовати. Уосталом и сам Хегел је својим југонемачким коренским осећајем подзревао суверенистичку симболизацију севернонемачке Пруске, која му је узгред и омогућила берлинску каријеру.

И зато може ли се и како уопште профилисати српска историософија која не би била део односно само један од момената Хегеловог апсолутног система? Јер ако то не би било могуће, а изгледи су минимални да је могуће, онда се намеће и питање, како може таква теоиристиософија бити српска, ако она заиста мисли да буде и философска и философскоисторијска?³⁵ Нажалост, ни не привиђа се да је било ко други након Хегела – ако изузмемо осим ванредног Шелинга оне антихегелијанере који се обично у повесно пресуђеној рецепцији квалификују као „случајеви“ – понудио неко друго методски привлачније решење. Уосталом, философија се не мора догађати тако што се она (како је то на пример мислио Жил Делез као строго синхроно проблемски и функционално) „концептуализује“ или тако што се плагијантно на туђим (углавном Хегеловим и Платоновим) плећима предквалификује као философскоисторијска у (*intra-, extra-, trans-, inter-*) национално генерисаном или било каквом идеолошком кључу или модусу.

Ж.

Наиме, из свега до сада наведеног следи да би српскозаветна логика и етика морали бити промишљани што је могуће више диференцираније и већ сада у знаку респонзивног, респонзивизујућег (а то значи истовремено одговорног, одговарајућег, одговорљивог) и метафоризујућег, а самим тим и поеитизујућег искуства живљења, ипак не само тако што ће се фактички делити и раздељивати у себи ентитетски, културтипски и вулгарно локал-политички него слично појму и феномену *terminus*, кога отац Павле Флоренски дефинише као „првобитног чувара границе културе: који даје животу рашчлањеност и структуру, установљује постојаност основних животних склопова и, недопуштајући свеопште мешање,

³⁴ Свесно и не без разлога наводим немачки пример као узорак специфичне унутрашње форме и развоја интегративно диференцирајуће (тзв. „средњеевропске“) културе.

³⁵ Свакако то не значи да се жели искључити могућност да се туђим средствима може постати успешнији од његових локал-партикуларно страних изумитеља. Пример овоме је свакако спортиста Н. Ђоковић, који „туђу“ спортску форму и традицију есенцијализује српским витализмом на конкретном нивоу. На нивоу културе и мишљења ствар је ипак процесуално знатно сложенија.

самим тим згушњава живот и ослобађа га за даље стваралаштво“ (Флоренски 2018, 135 – 136)³⁶ и тако – као што бележи српски хелениста Милош Н. Ђурић – „вратити морално-хисторијски дуг општој култури светској диференцовавши је и обогативши је својом нијансом специфичном“ (Ђурић 1914, 8). Само у толико есенцијално редуковано српство није универзална величина по себи, нити је оно нешто што би се прекројавало мером редукујућег принципа било којег философског партикуларног концепта смрти, но је оно (*као*) креативна мера патосно и бесконачно увек новомогућег заветовања, које не мери нити Хегелов концепт надмоћи духа над појмом нити Хајдегеров бића (*ка*) смрти над животом.

Самим тим би се могло, као предлог уз тезу М. Ломпара продужити рад на ослобађању од споменутог мазохистички метастазирајућег дискурса српског идентитета као оптимистички заветног, а то би подразумевало задатак у којем би се се трагичност, поетичност и песимистична етичност српског идентитета у бесконачној густини патосне резонантности могле спектрирати у регистру очигледности напуклог и дијастатички изворно помереног искуства. Јер уколико (српска) теологија и философија могу пронаћи зајднички именилац онда би то био управо дијастатички феномен човековог искуства живљења. Дакле само ако би се из контура овог дијастатички (или пак традиционално-теолошки казано амартилошки) размаклог искуства (светоживотно преобликовао, а потом и метафорички, поетички итд.) такорећи спектрирао бесконачни имагинарни простор српскозаветног искуства добило би се на интегративно плоднијим и дубљим, а то значи и другачијим могућностима (српско-)заветног искуства живљења. Из овог дијастатичког померања искуства не изоставља

³⁶ Надовезујући се на овај појам *terminus* може се додатно и образложити и као *штерминусно схваћање догмата*: догма није само израз пуке логосне (зналачке, учене, језичке или логичке) уоквирености актуелно верујућег увида (у егзистенцијални домен самооткривења) усклађености са (евхаристијски посредујућом и потврђујућом) вером Цркве, већ као *орос*, то јест као сам *штерминус теологије*, који подразумева разрушење граница, разрушење оквирних токова живота које је уједно и поље креативно динамичког осмишљавања живота догмата. Непосредна динамика догмата подразумева тематски оквир који се тиче актуелног тематског језгра, гротла из којег извире, буја и прозива теолога на одговор, на *одговорни чин омеђења*. Једноставни а универзално посебни пример за ово омеђење као протодогматски задатак је нико други до Христос - *штерминус* - *као међа* и *као међаш*. Дакле, никако као средиште, и ни у ком случају као Лутеров *punctus mathematicus*, него као маргина и маргинални етос одбачених, али не само у социјалном, политичком и економском погледу него и у погледу базичног опредељења верности позива. И само у том случају, Христос не би био тамо где је већина – у средишту и око средишта моћи, видљивости, значаја, значења, одлучивања, извесности и свакојаким фантазматских уображавања. У том смислу је и свака накнадна теоријско-теолошка склоност ка христологизму или углавном генерисаном христоцентризму, то јест хистомонизму или било којем хистомегаломанизму уједно и бег од Христа као маргиналаца, као оригиналног средишта маргиналне појаве; латерално граничне појаве. *Као тиројично индиректне, Духом и Црквом посредоване йродорносйи христйойризматйичној феномена.*

се ни етичко ни егзистенцијално, ни онтолошко ни а-онтолошко, него се времепросторним померањем одиграва једна увек нова, а тако уједно, дакле парадоксално, увек стара догађајност заветног (па и бесконачно спектрирајућег егзистенцијалноетичког) искуства. Тако прошлост и њена пратећа пролазност имплицирају неизоставну прошлу будућност, а садашња закаснелост неизбежну будућу прошлост.

Стабилност оквира оријентације не репрезентује данас више логос, као што то очито не чини ни етос, јер нам је све више отупљивајућим чулом логоса морал постао полусмислени херојски траг у виду остатка разповешћеног осећаја савести. Због тога је разсавешћено искуство наша трагичка судбина, која се као егзистенцијално инклудирана нужност намеће пред савременог човека или у нужном „или-или“ одлучивању или у индиферентном апстинирању од сваког одлучивања. Хришћански Оци су нас на ову индиферентност одувек упозоравали на *немоућности одлучивања* и на *нечовечности неодлучивања*.³⁷ Али не толико у погледу неког „када“, а понајмање некаквог „како“, него у погледу кључног „да ли“ одлучивања. Догађа нам се такав развремењен и разпросторен прилив искуства који нас (обично невољно) предаје не толико пред или између два или више одлучујућа „или“, већ у ону дијастатичку *одлуку* пред којом се херојско очекивање задобијања смисла неповратно губи у недоспелој и неуспелој рефлексiji, то јест у неуспелом издржавању да се смисао дочека, јер је већ за следеће одлучивање као недоспела садашњост за будућу прошлост заборављен и тиме трајно загуљен.³⁸

Закључна напомена и питање

Још једном закључујући да нагласимо, никако само егзистенцијално-онтолошки већ и феноменолошки оријентисана херменеутика српског завета. У преводу и теолошки казано – *заветина христioфанија као христioфрозрачности бојoјављења. Херменеутичко-феноменолошки мoтивисана христioфризмајичности*. Јер оно што нуди савремена (критичка) како медијална тако и респонзивна феноменологија

³⁷ Амртиолошки разматрано могло би се о човековој природи говорити данас и као о не само патичко-пасивној (у односу на Друго) датости него можда радије о а-патичној, тачније о амртиолошки квалификованој индиферентности или општој адиафоричности човековог искуства живљења.

³⁸ Управо би у корист промишљања српске философије историје као теолошке могла (додуше не некритички) послужити две нераздвајајуће и узајамно надопуњујуће историјске категорије Рајнхарта Козелека, а то су: категорија простора искуства (*Erfahrungsraum*) и категорија хоризонта очекивања (*Erwartungshorizont*). Овде две категорије, искуства и очекивања, према Козелеку нису никакви изрази посредовања историјске стварности у смислу њеног појмовно утврђеног обележја и значења, него као формалне категорије које упућују на догађаје, стања и процесе и које скицирају не више историју саму, него (пред)услове могућих историја. Ради се, укратко, о категоријама које помажу утемељењу могућности једне историје. Јер, нема историје а да није конституисана кроз искуства и очекивања. Погледати више о „семантици историјског времена“ у Koselleck 1979.

као „херменеутика диференције“³⁹ је у првом реду дијалогски, комуникабилно и у резонантно констелирајућем простору стваралачко артикулисање услова за што је више могуће гушће разрађивање и самокритичко стимулисање одговорнијег богословског мишљења, говорења и деловања. Јер само уколико се међусобно, не више искључиво у знаку лого-етосног, него диференцирајући и у знаку патосног *actus*-а (сингуларно схваћеног и доживљеног, а саборно пројављеног и тако о-живљеног Христодогађаја) интегришемо, можемо очекивати пројаву међусобне спремности да сублимирајући у нас пречесто – не нужно и увек негативно схваћени – култно генерисани индивидуализам своју срчану памет што је више могуће критички и систематски (па и оперативно, али срдечно) препуштамо једни другима, *слабојачајући* парадоксално тиме своје интегративне бедеме.

Најзад и питање на трагу Хајдегерове (у теолошкој рецепцији углавном застављене) тезе о теологији која би могла бити философска од саме философије,⁴⁰ а које преформулисано и сасвим школски и наизглед тривијално може гласити: да ли се уопште може и како профилисати српска теисториософија, која би била философска од саме (а нарочито Хегелове) философије, односно таква теолошка философија историје која би се у односу на сложену природу – под дезинтегративном силом османски, германски, англосаксонски или транссловенски профилисаних посредовања другости као страности,⁴¹ федерализујућег или унитаризујућег југословенства, али и фундаменталистички и национално исходаних конфузних и конвулзних како происточних тако и прозападних транзиција – српског идентитета спровела као систематскокритички рад на патосној респонзивизацији српскоидентитетског као христопрозрачно поиманог а затим живљеног и проживљеног интегритета?

³⁹ Уместо херменеутичког захтева за универзално посредовање и њену методски инхерентну сумњу могућа је једна херменеутика у знаку диференције као анализа тумачења (различитости и разлике) дискурса. Уп. Stoellger 2014, 1 – 85.

⁴⁰ Овде никако не би требало некритички подлегати Хајдегеровом редуковању теологије на „историјску науку о вери“ и на тзв. егзистенцијални примат позитума фактичке хришћанскости. Међутим, једна занимљива реченица може послужити контрафактичкој регулацији саме Хајдегерове углавном Лутером надахнуте теологике веровања. Он каже следеће: „Што недвосмисленије теологија одбацује примену било које философије и њеног система, утолико је она *философска* по њеној урођеној научној природи“ („Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so *philosophischer* ist sie in ihrer eingebürtigen Wissenschaftlichkeit.“) (Heidegger 1976, 58). То би значило да теологија треба само да одбацује мисаоне моделе, концепте, форме или стилове мишљења научне односно философске природе, и тако ће допрети до своје неприменујуће односно неметодске сржи. Али Хајдегер превиђа да у том погледу теологија не би смела подлегати ни егзистенцијалној аналитици примата бића. Она, теологија, дакле мора (не нужно само) интерпретативно као рефлексивна самокорекција вере да надмаши сваки концептуални примат смрти, па чак, а ја бих овде то изричито нагласио, и концепт вере.

⁴¹ На овом месту не сме остати споменуто Б. Шијаковићево феноменално и феноменолошко раскринкавање тзв. „балканистичког дискурса“. Због тога не једном погледати Šijačić 2000.

Библиографија

Литература

Ћирилична

Велимировић, Н. (1996). *Теодул*. Ваљево: Глас Цркве.

Ђого, Д. (2021). „Завјет, витализам, интегралност. Пролегомена за једну српску историо-софију“, *Видовдан*, преузето 8. јула 2021. са: <https://vidovdan.org/drustvo/otac-darko-djogo-zavjet-vitalizam-integralnost-prolegomena-za-jednu-srpsku-istoriosofiju/>.

Ђурић, М. Н. (1914). *Видовданска еџика*. Загреб: Издање српског академског друштва ЊЕГОШ.

Копривица, Ч. (2022). „Српски идентитет и мултиконфесионалност“, *Стандард*, преузето 28. октобра 2022. године са: <https://standard.rs/2022/10/28/srpski-identitet-i-multikonfesionálnost/?alphabet=cyrillic>.

Ломпар, М. (2018). *Дух Самојорицања. Прилој криџици срџске кулџурне џолиџике*. Београд: Catena Mundi.

Поповић, Ј. (2005). *О духу времена*. Београд: Политика/Народна књига.

Флоренски, П. (2018). *Мисао и језик*. Београд: Логос.

Шијаковић, Б. (2019). *Светџосавље и философија живоџа. Скица за акџуелизацију меџураџне расџраве о идеџи светџосавља (Retractatio)*. Нови Сад: Православна реч.

Латинична

Blumenberg, H. (2001). *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stoellger, P. (2014). *Deutungsmacht Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ѕијаковић, В. (2000). *Kritika balkanističkog diskursa. Prilog fenomenologiji „drugosti“ Balkana*. Nikšić: Jasen.

HYBRIS OF ETHOS? Contribution on the Pathos and Responsive Character of Serbian Covenant Identity

Summary: Only if the contours of diastatic spaced experience (both worldly and life-configured, as well as metaphorical and poetical) were spectrally expanded by an infinite imaginary space would the Serbian-covenantal experience gain integratively more fruitful and deeper, and thus different, possibilities of living the (Serbian) covenant. Hence, this contribution hints at a phenomenologically redirected (Orthodox) theology and hermeneutics of the covenant, rather than merely existential-ontologically enforced wishes. Theologically, this represents the *covenantal Christophany as the Christoprismaticity of Theophany*. Contemporary (critical) phenomenology, which is both medial and responsive, offers a hermeneutics of difference as primarily a dialogical, communicable, and resonant space, creating conditions for a much denser (germ. *dicht*) elaboration and self-critical stimulation of responsible historico-theological thinking, speaking, and acting. In the following article, it is therefore suggested to shift the diacritical focus from ethos, that is, from the hermeneutic coupling of (onto-)logos and ethos, to the third and contingently forcing figure of pathos, which affectively destabilizes the universal demand for a fundamentally ontologizing petrification of ethos – as an ultimately perceived solution and thus in the role of overlooking the complexity, problematicity, and potency of the Serbian vow phenomenon – by making the pathic figuration of pronounced identity, integrative, and sovereigntist claims paradoxically more flexible and stable through denser differentiation. More integrative. Thus, such a differentially valid hermeneutics in the theological horizon could profile an ethics of decision-making that would not generate either inclusive or exclusive moments of responsibility, but rather, not infrequently and potentially more frequently, non-indifferently skilled in discernment, ready to avoid abrupt and restructured responses. More precisely, it aims not only to decisively (not) decide, but also to be more circumspect and as sensitively nuanced as possible in discerning the subtleties of each inter-decision.

Key words: Serbian Covenant, ethos, pathos, identity, responsibility, responsivity, singularity, integrity.