

Ненаг Николић

ПРОГРАМИ ПРОСВЕЋЕНОСТИ ЗАХАРИЈА ОРФЕЛИНА И ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

*Мисао не треба само да рашичлањава и
пречишћава нешто и да поредак, који
појми као нужан, сама створи и
ослужи како би, баш у том чину
ослуживања, доказала своју сопствену
стварност и истину. (Cassirer 1932: 11)*

Када Доситеј Обрадовић 1783. године на крају *Писма Хараламију* – свог првог штампаног дела, којим је најавио *Совјетне здраваго разума* излажући идеје-водиље којима ће остати веран до краја живота – каже како „мени ће преко мере плаћено бити кад когод од мога рода рекне, кад нада мношћу зелена трава нарасти: 'Овде леже његове српске кости! Он је љубио свој род! Вечна му памет!'“ (ПХ: 6), жељом да га потомство памти, да његово име претраје, дефинисао је животни и интелектуални став сасвим опозитан поступању Захарија Орфелина, који је ауторство скоро сваког свог дела сакрио. „Код неких је чак покушао да читаоце мистификује о автору дела. Тек на неколико својих књига је потписано цело име или бар почетна слова имена“ (Остојић 1923: 79). Шта узрокује ову разлику између писаца који су у онолико тесној вези колико је „*Писмо Хараламију*“ програмски наставак Предисловија [Славеносербског] *Маџазина*“ (Деретић 1963: 7-8) из 1768. године? Да ли само Доситејева „материјална и с тим у вези морална независност“ (Костић 1952: 173), коју Орфелин никада није имао? Ако у предисловију *Живоћа и прикљученија* тврди да „нити ћу бити ја, но полза ближњег мога прво и начално намјереније ове књиге“ (ЖП: 12), зашто му је *Шолико* стало да његово име буде запамћено? Да ли је осећао да ће се „големи утицај Доситеја на Србе“ правдати „сагласношћу његова живота и његових дела“ (Костић 1952: 9)? Такође, само материјални моменат не може објаснити захтев да „ваља се мало и усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити, ако нисмо ради остати всегда у првој простоти и детињству“ (ЖП: 14), не може објаснити *храбросћ* која није само у ризиковању материјалне оскудице, већ најпре у излагању *целог свог бића*, излагању себе као мислећег бића суду савременика и потомака. Да ли је материјална несигурност једино што је Орфелина спречило да се на тај начин изложи? Или њему такво излагање, можда, и није било неопходно потребно?

Годину дана после *Писма Хараламију*, одговарајући на питање *Berlinische Monatsschrift*-а „Шта је просвећеност?“, Имануел Кант изриче лозинку *просвећености*: „Sapere aude! Имај храбрости да се служиш сопственим разумом“ (Kant 1784: 43). Дефинишући просвећеност као „излазак човеков из стања самоскривљене незрелости“ (Kant 1784: 43), не само идејно већ и употребљеном сликом Кант потврђује *савременост* Доситејеве визије непросвећеног човека без

храбрости да слободно мисли као човека у стању перманентног детињства. Кантов захтев да „јавна употреба човековог ума мора у свако доба да буде слободна“, док „*приватна употреба* ума сме чешће да буде веома уско ограничена, а да се зато ипак нарочито не одмогне напредак просвећености“ (Kant 1784: 44), одговара међутим само делимично Доситејевој тежњи „слободно мислити и сврх сваке вешти расуждавати и говорити“ (СЗР: 108). Јер, ако је „свештеник обавезан да својим верским ученицима [...] и својој заједници држи предавања према знамењу цркве којој служи, будући да је под тим условом и примљен. Међутим, у својству научењака он има пуну слободу, па је усто чак и позван да публици саопшти све своје брижљиво испитане и добро промишљене мисли о погрешкама у оном знамењу, као и предлоге за боље уређење црквеног и религијског бића“ (Kant 1784: 45), епископ Георгије Поповић приказан у *Живоју и прикљученијима* био би изразито *негађиван* пример, будући неспособан да разликује јавну од приватне употребе ума. За Доситеја је он, међутим, један од *најсвећлијих* примера, управо зато што „његово говорење било је сасвим подобно мудровању срца његова“ (ЖП: 32), чиме не оставља ни мало простора за кантовско разликовање јавне и приватне употребе ума.

Мишел Фуко је уочио да „постоји *Aufklärung* када постоји суперпозиција универзалне употребе, слободне и јавне употребе ума“ (Foucault 1984: 235), те да се просвећеност појављује „као политички проблем. Питање се, у сваком случају, поставља да бисмо сазнали како употреба ума може да узме јавни облик који јој је неопходан, како храброст знања може да се испољи усред дана када су појединци послушни онолико колико је то само могуће. И да би завршио, Кант предлаже Фридриху II, увијеним речима, једну врсту уговора. Оно што би се могло назвати уговором рационалног деспотизма са слободним умом: јавна и слободна употреба самосталног ума биће најбоља гаранција послушности, под условом, међутим, да политички принцип који треба послушати буде у складу са универзалним умом“ (Foucault 1984: 235). Кант је тај парадокс дефинисао ефектним императивом: „*размишљајте колико хоћете и о чему год хоћете; само се покоравате*“ (Kant 1784: 48). Тај „чудновати и неочекивани ход људских ствари“ (Kant 1784: 48) поново доводи у сагласност Канта и Доситеја, који је *Писмо Хараламџију* започео похвалном песмом једном другом просвећеном апсолутисти, Јосифу II, чије „схватање власти монарха ни по чему није било оригинално. У суштини је било идентично ставу Фридриха II коме се веома дивио и на кога се у много чему угледао“ (Anderson 1961: 227-228). Доситејева похвална песма Јосифу II који „хоће да у држави буде онако само како он хоће, не трпи друге воље и власти до своје, и зато установљава јаку, централистичку и бирократску државу, *Polizeistaat* [...] иако пуно његових рефорама имају демократски карактер, његова владавина је скроз антидемократска“ (Скерлић 1909: 147), одговара уговору који је Кант предложио Фридриху II. Зашто Кант уговором *завршава* свој одговор на питање „Шта је просвећеност?“, док Доситеј, напротив, свој манифест просвећености *започиње* уговором са Јосифом II? Није ли ова разлика утемељена управо у различитом статусу односа приватног и јавног код Канта и Доситеја?

Док Кант у свом тексту – који „упркос томе што је кратак, није баш увек јасан“ (Foucault 1984: 235) – као да има потребу да се додатно осигура против примедбе да поткопава власт Фридриха II па уговор са просвећеним владаром *происиче* из Кантовог размишљања о томе шта је просвећеност – а које је у ствари битно одређено уговором који ће се на крају појавити – Доситејева изјава верности Јосифу II *припрема* употребу ума која ће прекорачити границу разликовања јавног и приватног. То, међутим, није знак Доситејеве радикалности или револуционарности, јер тачке на којима до прекорачења долази *нису сувројне* апсолутизму Јосифа II. Колико је год *теоријски* недопустиво да

епископ Георгије Поповић своје јавно мишљење учини мером приватне проповеди, пастирске праксе, толико је оно *йрактично* пожељно, будући истосмерно владајућим реформама. Иако *Писмо Хараламѣију* садржи став да „само простота и глупост задовољава се всегда при старинском остати. Зашто је друго Бог дао човеку разум, расужденије и слободну вољу него да може расудити, распознати и изабрати оно што је боље?“ (ПХ: 5), почетна изјава верности Јосифу II гарантује да тај избор неће бити супротан државном уређењу, мада не постоји ништа што би спречило да се Доситеј, слободно мислећи, државним законима супротстави на исти начин на који се супротставља црквеним. Таквог супротстављања у његовим делима ни касније нема, јер је Јосиф II као идеал просвећеног апсолутисте за Доситеја оно што је за Канта Фридрих II, па као што Кант савремено доба одређује као „доба просвећености или век *Фридриха*“ (Kant 1784: 47), тако и Доситеј један партикуларан закон – *Паѣненїи о ѣолеранцији* – посматра као израз *духа времена*: „Нећу ни мало гледати, ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном“ (ПХ: 5).

Ако, дакле, „у духу филозофије Просвећености стоје и Доситејеви друштвено-политички погледи“, али се „о политици (због цензуре) није јасније изражавао“ (Костић 1952: 166), како разумети завршетак предисловија *Живоїѣа и йрикљученија* у којем, обраћајући се српском народу, Доситеј се обраћа житељима „Србије, Босне, Херцеговине, Чрне Горе, Далмације, Хорватске, Срема, Баната и Бачке“ (ЖП: 15), територија неколико држава? При чему прва међу њима – Србија – никако ни не постоји. Што Доситеја није спречило да два пута, у времену непосредно пре штампања аутобиографије, уписујући се на универзитете у Халеу и Лајпцигу, изјави да је *из Србије*. Ако „Доситеј је *aus Serbien* или није Доситеј“ (Ломпар 2002: 900), то не значи нужно да он има одређену политичку визију решења српског питања, али свакако подразумева „духовно-историјску свест о Србији“ (Ломпар 2002: 899-900), која се у конкретном деловању различито испољавала: *Пјесном о избављењу Србије* када је изгледало да ће Јосиф II у савезу са Катарином II ослободити Србију, 1804. године *Пјесном на инсурекију Србијанов*, а потом и личним ангажовањем у устаничкој Србији. У тренутку писања предисловија аутобиографији и набрајања српских земаља Доситеј нема, нити може имати, *йолиѣички йрођрам*. Он, међутим, има визију о *срѣској нацији*. „Као и у целој Аустрији, тако се и српско друштво поделило на два дела“ (Скерлић 1909: 154), на присталице и противнике Јосифа II: „око 1785. образовала се у српском друштву доста многобројна и интелектуално јака група присталица рефорама Јосифа II, јозефиниста српских, *националисѣа*, како су се тада звали, противника *сујевѣраца*, како су они називали своје конзервативне противнике“ (Скерлић 1909: 155). Као један од првих, „у наше друштво 18. в[ека] Доситеј уноси и ново схватање нације и национализма. До њега се национална припадност одређивала по вери и цркви“, а он је „за националну припадност истакао много шири принцип од јединства вере и цркве: принцип јединства језика и рода“ (Костић 1952: 171). Срби, а да нису православни, у то време – незамисливи су: „око 1780. године, српско осећање ограничено је само на православне Србе у Угарској, а нација је више једна вероисповест једне ограничене покрајине“ (Скерлић 1909: 341). Иако истиче да „вера и закон може се променити, а род и језик никада“ (ПХ: 5), рекло би се да је за Доситеја над родом ипак претежнији језик: као на први поглед уочљив, непроменљив и, уосталом, урођен – *језик је кључни чинилац националног идентѣиѣѣа*. Језик се зато налази у *двоѣрукој йозицији*. Јер, осим што је гарант српства, језик је истовремено и *средсѣво йросвећивања*, пошто „општи прости дијалект сви знаду, и на њему сви који само знаду читати могу разум свој просветити“ (ПХ: 4). Доситеј, заправо, на „простом дијалекту“ као средству просвећивања не би могао

тако одлучно инсистирати да га није учинио и залогом националности. Јер, њему нису могли бити непознати покушаји да се Срби управо преко народног језика у школама одвоје од Руса а приближе Унији (Костић 1952: 178-182), па народни језик као језик културе Доситеј може тако одлучно тражити тек после *Паиџенија о толеранцији*, који му је истовремено омогућио и да обезвређујући важност вере за националност појам српства максимално прошири.

Иако, дакле, Доситеј „прости дијалект“ захтева због његове опште приступачности, он је и интегративни фактор Доситејевог широког јозефинистичког српског национализма* – отуда је битна разлика између Доситејевог и Орфелиновог схватања језика у томе што они саму *суштинину језика* другачије посматрају. Орфелиновом традиционалном и саморазумљивом национализму језик није важан, па је за Орфелина народни језик искључиво *средствено преношења знања*. Орфелин у *Славеносербском маџазину* врло води рачуна о ситуацији српског друштва, али се о њему пита углавном као о *друштву*; Доситеја оно, напротив, битно занима и као *српско*. Зато је за Доситеја језик живи чинилац идентитета, којим се може утицати на карактер народног живота, и то двоструко: националним освешћивањем и просвећивањем. *Двострукосћ* Доситејеве концепције језика тако је израз његовог савременог, просвећеног, јозефинистичког, космополитског национализма, који о својој нацији води рачуна подизањем општег нивоа мишљења унутар ње, а које је у битном смислу и о њој.

Захарија Орфелин такође жели да подигне општи културни ниво Срба, али то сасвим другачије замишља: он би да Србима на лак и приступачан начин *пренесе* широки круг знања, ширих и од Доситејевог *Собранија разних науковителних вешчеј* – чије име као да је позајмљено из поднаслови Орфелиновог часописа (Деретић 1963: 10) – а нарочито у односу на *Писмо Хараламџију*. Орфелин најављује да ће у *Славеносербском маџазину* своје место имати „сочињенија и преводи о разних материјах, какове токмо обществу нашем у Сербском пољезни бити могу, а имено: о географији, или описанији земног круга, и на њему обитајућих народова, о благочестном воспитанију, о должностјих свакакога чина људеј, не иначе предлагати будемо известија о учених делах, главњејшија у свету прошлих и настојашчег времена прикљученија,

* Деценију и по између *Славеносербског маџазина* Захарија Орфелина и *Писма Хараламџију* Доситеја Обрадовића „културнопросветне реформе Марије Терезије“ одредиле су као „најглавнију епоху у целокупном животу Срба у бившој Хабсбуршкој монархији“ (Костић 1932: 1). Ипак, Доситеј много више држи до *јозефинистичких* реформи, па у приватном писму непуне три недеље пре смрти истиче да „ако је што достојно било у мојим начертанијам, све то приписати ваља оним пчастљивим опстојатељствам и оној великој, јединој души блаженога Јосифа втораго, који је у своје време премноге одушевљавао и умове восперјавао, без којег многе ствари не би коме ни на ум пале“ (П: 569). Није ли то, међутим, ипак последица успешности терезијанских реформи, које су у осмој деценији XVIII века „до тада слободни развојни ток српског друштвеног живота“ каналисале „у правцу државне, аустрисконемачке културне оријентације“ (Костић 1932: 205-206)? Мита Костић је изричит да „Доситеј у својим књигама не развија и код Срба не брани цареве (Јосифа II) реформе, као што Скерлић мисли, него реформе његове мајке, Марије Терезије“ (Костић 1952: 51), а „црквене реформе Јосифа II у католичкој цркви послужиле су, дакле, Доситеју само као повод“ да „чисто теоретски пропагује већ раније од Марије Терезије у Регуламентима и Деклараторији 1779. спроведене реформе у српској цркви“ (Костић 1952: 73). Да ли је, међутим, прихватљиво да су реформе Јосифа II биле *само његове*? Није ли Доситејево терезијанство *јосифало могуће* тек после јозефинистичког *Toleranz-Patent*-а из 1781? Како другачије објаснити Доситејево залагање за „прости дијалект“, када је њему морало бити јасно да је увођење народног језика у школе у оквиру терезијанских реформи требало да послужи приближавању Срба Унији? А он се за тај језик залаже да би Србе католичке и исламске вероисповести приближио православнима, да би укинуо верски критеријум националности, не нарушавајући православље! Да ли би то, заиста, било могуће *пре* Јосифовог завођења верске толеранције? Зато, иако су реформе које Доситеј пропагира заисте *терезијанске*, он се за њих не би могао залагати да није било атмосфере коју је створио *јозефинизам*.

различне полезне историје. К тому и таква дела, која у домостроитељству, у купечеству, у манифактурах, у архитектури, у музици, у живописном и резном художеству и у протчих настављенија и ползу подавати могућ./ Не пропустимо ми, како и за должност своју признајемо прибављати кадкад и такве материје, које служити могућ к честним и позвољеним забавам и увесељенијам, како то увесељитељнија сонети, правоучитељне притче, снове, повести, и другија стихотворческија пијтическија на нашем и Росијском језику сочињенија“ (СМ: 10-11). Како је могуће да овако садржајно широк, друштвено условљен и економски утемељен (СМ: 5-7), у којем се појављују „идеје о просвети и њеним потребама, и то први пут зреле и разумне“ (Поповић 1912: 28), Орфелинов програм ипак није „довољно одређен“ (Деретић 1963: 8), па је тек у *Писму Хараламѣију* „јасно и разговетно казано који су први задаци наше културе, шта и како треба радити да се они што пре остваре“ (Деретић 1963: 8)? Ако „овакав однос између два манифеста најочитији је на питању народног језика“ (Деретић 1963: 8), онда се супериорност не тражи у ширини знања већ у делотворности мишљења, пошто за Доситеја језик у улози средства просвећивања није прости преносник знања већ *инструмент мишљења*. То је *кључна разлика* у програмима просвећености Захарија Орфелина и Доситеја Обрадовића: Орфелин просвећеност схвата као повећавање количине знања, док је за Доситеја просвећеност начин мишљења.

Ернст Касирер у својој класичној, неокантовској *Филозофији просвећивања* истиче да „истински *продуктиван* значај мишљења просветитељства [...] се не испољава толико у некаквој *садржини* мишљења која се одређено може навести колико, напротив, у *употреби* коју просветитељство чини од филозофске мисли“ (Cassirer 1932: 10). Просвећеност сам ум „не узима толико као неку чврсту *садржину* сазнања, принципâ, истинâ, колико, напротив, као *енергију*; као снагу која се спонтано може појмити само у свом *изражавању* и *испољавану*“ (Cassirer 1932: 29). Зато Доситеј у предисловију *Сборанију разних правоучићелних вешчеј* истиче да омладину треба „сврх различни ствари паметно мислити учити: а кад се један ред ум наш на прави пут постави, и по њему напредовати обикне, онда ће и сам о себи управ ходити“ (СНВ: 266). Разноврсност предмета за њега није циљ, већ средство којим ће се ум усавршити у мишљењу. Орфелин истицањем да „мужи садашњег времена, старају се не само за процветеније школ и високих наук, које служет обществу во общче, но и ради сваког особено, то јест, ради сваког от оних, који не могли бити у школах, да к знању наук великују охоту имут, расуждавајући праведно, что без тога скоту бити природно, а человек свакога и најподлејшег состојања, јестли скотам бесмисленим уподобити се нерад, тога конечно требају“ (СМ: 4), сваког човека посматра битно одређеног његовом умском обдареношћу као залогом хуманитета, али се задовољава тиме да му приближи *већ посвојећа* знања, док Доситеј сматра да на основу различитих знања омладину треба оспособити да свој ум *употребљава*: „Кад се ум наш чрез внимателно читање и дуго упражњеније чиновно и разумно мислити и судити приобикне, тада и о онима стварма које још није читао, а у разговор дођу, – кадар је од части пристојно расуждавати (СНВ: 266). Слобода те употребе се – „слободно мислити и сврх сваке вешти расуждавати и говорити“ (СЗР: 108) –, наравно, подразумева. Па иако се и Орфелин и Доситеј ослањају на општу претпоставку просвећености о човековој умности као заједничкој карактеристици свих људских бића и залогу хуманитета, они се разликују у томе што Орфелин не доспева до *функције* коју ум има у развоју човека и друштва. Иако је идеја *напрејка* присутна код обојице, Орфелин напредак схвата као напредовање у знању, повећавање количине сазнатог, док Доситеј напредак експлицитно дефинише као напредовање у мишљењу, које потом доноси и напредак у знању. Зато такво знање није само примљено већ је

сопственим мишљењем *прихваћено*, па је у Доситејевој концепцији знање интегрални део човекове личности, сваким новим размишљањем којим долази до неког сазнања човек себе истовремено усавршава, док у Орфелиновој концепцији знање човека само оспособљава за одређену праксу, али га не преображава.

Такав статус знања код Орфелина разлог је што се у *Славеносербском маџазину* чланци о владању у војничкој служби и о користи смокве лако препознају као истосмерни – иако је потоњи изразито практично усмерен, ни први није толико васпитна поука колико је збир практичних савета како успети у војсци, при чему биће онога који успева није важно. *Славеносербски маџазин* знања Србима иначе преноси у строго хијерархизованом поретку – најпре религијска, потом грађанска, и на крају практична. Часопис отвара „Мњеније преосвјашченанаго Теофана Прокоповича, архиепископа новгородскаго, каковим образом и порјадком надлежит багрјанороднаго отрока настављати в Христијанском законе“, затим следи „Отеческоје настављеније к сину, желајушчему определитисја в воєнују службу“, трећи и четврти прилог се односе на важност жена, а потом следи први део источњачке приче, у то време изузетно популарног жанра широм Европе. Померена у егзотичне просторе и егзотичну веру, она је омогућавала да се слободније филозофске идеје изнесу без ограничења. Причом у *Славеносербском маџазину* доминира идеја о умерености у свему, па и у врлини – претеривање у добротинствима доводи до материјалне и друштвене пропасти. Етичка усмереност источњачке приче открива *секуларни морал*, који као да се супротставља поуци којом се завршава писмо сину који ступа у војну службу – „паче свега љуби добродетель, и что би била она душом свију твојих дел“ (СМ: 44) – а која се ослања на уверење да када је неко „добриј Христијанин, то будет он и добриј у обществу Гражданин“ (СМ: 17). Међутим, у поуке сину који постаје војник уграђено је и сувише лукавства да би се могло поверовати да је важније „успети као хришћанин“ него „само успети“, а Прокоповичево упутство за хришћанско васпитавање детета предност дату откривеној религији као аутентичном изразу хришћанства доказује *рационалистички*, чиме у ствари оснажује позицију природне религије, битно одређене разумом и секуларизацијом (уп. Бошков 1974: 63). Суштинска *ипрактичност* прилога о религији и грађанским врлинама наставља се и у осталим чланцима, све до потпуно економски усмереног прилога „Добродетели смокви“.

Упркос истицању нужности васпитања, учења, напредовања у знању... нигде се код Орфелина не може препознати свест о значају *мишљења*, за Доситеја преважног. Речи из предисловија *Собранију разних нравоучиџелних вешчеј* његову функцију експлицитно оцртавају, али је она присутна већ деценију раније, у предисловију *Живоџа и ѿприкљученија*, на месту на којем Доситеј каже како „ваља се мало и усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити, ако нисмо ради остати всегда у првој простоти и детињству“ (ЖП: 14), где је нужност *напредовања у мишљењу* имплицитно присутна у истакнутом и наглашеном *сѣаву модерностѣи*. Мишљењем, употребом разума излази се из стања незрелости, али захтев да то мишљење буде „како ће људи на сто година после нас мислити“ нарочито је важно. Доситеј, свакако, не покушава да погоди како ће се мислити 1883. године, он говори о *савременом* мишљењу и његовој увек истој *недовољностѣи*, увек и у свакој савремености потребној окренутости *ка будућностѣи*. Слично томе, у Кантовом *Одговору на ѿиѣање: Шѣа је ѿпросвећеностѣи?* „рефлексија о 'данас' као разлика у историји и као мотив за нарочити филозофски задатак“ Фукоу се чини „новином тог текста“ (Foucault 1984: 236), јер „се ту може распознати полазна тачка: скица онога што би се могло назвати ставом модерности“ (Foucault 1984: 236). А „бити модеран [...] значи себе

поставити као објекат сложеног и тешког изграђивања“ (Foucault 1984: 238), што је и „основно постигнуће Доситејевог приповедања: [...] у наративним мрежама *Живоџа и ѓрикљученија* он је обликован као просвећено биће“ (Ломпар 2000: 433). *Поучносћ* Доситејеве аутобиографије – на којој се у литератури о Доситеју стално инсистира захваљујући чувеним речима из предисловија да му је у првом плану корист ближњих а не његово Ја – не схвата се зато на прави начин ако се препозна само у експлицитним Доситејевим ставовима о различитим питањима доба просвећености. Јер, она највећи значај има када је видимо као „причу о узорном животу“ (Ломпар 2000: 433), када у њој препознамо кључни захтев бити „савремен и зрео“ који је „захтев за потпуним складом егзистенције и епохе, бића и времена, али је то и захтев за правилом, а не инцидентом у људском постојању“ (Ломпар 2000: 434), захтев који се испоставља из целине смисла *Живоџа и ѓрикљученија*, а не тек својим партикуларним рационалистичким налозима.

Управо је *целовиџосћ* смисла, из које Доситеј израста као просвећено биће, недостајала Орфелиновом програму просвећености. Из *Славеносербског маџазина* не може се ишчитати форма просвећеног бића, битно одређеног односом према себи и свом времену. Високо изражена свест о добу просвећености, којом Орфелин започиње предисловије *Славеносербском маџазину*, зауставља се на *количини знања* којом XVIII век располаже и захтев за просвећеношћу је у првом реду захтев за омогућавањем што ширем кругу људи да тим знањима располажу као средствима своје *ѓправе*. Од њих се не захтева да се *самоизѓрађују*, да себе поставе као објекат изграђивања напредовањем у мишљењу, а што је основни рефигуративни захтев Доситејеве аутобиографије и експлицитни захтев његових теоријских текстова. Управо што то хоће да постави као *ѓравило*, а не *инцидент* у људском постојању Доситеја одводи на супротну страну од основне идеје Орфелинове биографије Петра Великог, у којем је самоизграђивање *инцидент*, а не *ѓравило*, одлика само највећих међу највећима. Самоизграђен у духу просвећености, просвећени апсолутиста Петар Велики своје поданике *ѓприсиљава* на усавршавање, удаљавајући од њих идеју просвећености и стављајући њихов разум под истину другу врсту, али и даље туторства. Орфелин то не осећа као опозитно духу просвећености, јер не води рачуна о начину мишљења већ искључиво о *садржајима знања* – знања о свету која су поданици Петра Великог приморани да приме пошто су у складу са идејама просвећености приближавају у Орфелиновим очима руског човека човеку просвећености, иако га у ствари удаљавају од просвећеног бића, човека који је себе самог поставио као циљ изграђивања, који је храбро преузео одговорност за себе. Сконцентрисан на животну праксу, Орфелин истиче да је Петар Велики преобразио Русију, занемаривши да је руског човека оставио у зависности недостојној човека чак и када је то зависност према високо просвећеном разуму Петра Великог или Катарине II. Ни у једном Орфелиновом делу нема захтева који је за Доситеја основни, експлициран у свим његовим делима, а чији је модел дао аутобиографијом: самоизграђивање слободним мишљењем, окренутим будућности, као основно начело егзистенције.

Зато Доситејева жеља да му се име запамти и Орфелинова тражена анонимност није тек случајна, историјски или карактером условљена разлика, већ знак дубоке *закономерносћ* њиховог мишљења. Знања која Орфелин посредује својим читаоцима постоје по себи, независно од њега, не мењајући ни њега ни њих у ономе што су, упркос практичном значају који имају; Доситеј међутим не постоји без дела, јер за њега човек постоји у мишљењу и његовој усаглашености са животом, кроз *име* које обележава јединство мишљеног и живљеног искуства.

Скраћенице

ЖП – Животи и прикљученија Димирија Обрадовича, нареченог у калуђерству Доситеја, њим исписан и издан (1783), у: *Дела Доситеја Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911.

П – Доситеј Обрадовић: „[Стевану Гавриловићу] – Београд, 9. март 1811“, у: *Дела Доситеја Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911.

ПХ – Доситеј Обрадовић: *Писмо Хараламију* (1783), у: *Дела Доситеја Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911.

СЗР – Доситеј Обрадовић: *Савјети здравог разума* (1784), у: *Дела Доситеја Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911.

СМ – *Славено-Сербски Магазин, то есть: Собрание Разныхъ Сочинений и Преводовъ, къ ползу и увеселению служащихъ. Томъ первый. Часть I. Въ Венеци, Въ Типографіи Славено-Греческой благочестивой Димитрія Θεодосіева. 1768.* [фототипско издање: Матица српска, Нови Сад, 1960]

СНВ – Доситеј Обрадовић: *Собрание разныхъ нравоучительныхъ вещей в пользу и увеселение* (1793), у: *Дела Доситеја Обрадовића* (пето, државно издање), Београд, 1911.

Цитирана литература

ANDERSON, MATTHEW S.

1961 Метју С. Андерсон: *Европа у осамнаестом веку: 1713–1789 (Europe in the Eighteenth Century, 2000⁴)*, превели с енглеског Соња Деканић, Бранислава Радевић-Стојиљковић и Дејан Стојиљковић, Слио, Београд, 2003.

БОШКОВ, МИРЈАНА

1974 Мирјана Бошков: „Захарија Орфелин и књижевност руског просветитељства“, Нови Сад, Матица српска, *Зборник за славистику*, 7, 1974.

ДЕРЕТИЋ, ЈОВАН

1963 Јован Деретић: „Славено-сербски магазин“, у: *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет, Београд, 1969.

KANT, IMMANUEL

1784 Immanuel Kant: „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?“ (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?), у: *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, превела Dušica Guteša, izbor, redakcija prevoda i predgovor Danilo Basta, Ideje, Beograd, 1974.

CASSIRER, ERNST

1932 Ернст Касирер: *Филозофија просветитељства (Die Philosophie der Aufklärung)*, превео Данило Н. Баста, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003.

КОСТИЋ, МИТА

1932 Мита Костић: *Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*, Српска краљевска академија, Београд, 1932.

1952 Мита Костић: *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Српска академија наука, Београд, 1952.

ЛОМПАР, МИЛО

2000 Мило Ломпар: „Дух просвећености у српској аутобиографији“, у зборнику: *Живої и дело Досиїеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

2002 Мило Ломпар: „Етида за Јована Деретића“, Нови Сад, *Лейоїис Маїице срїске*, год. 178, књ. 469, св. 6, јун 2002.

ОСТОЈИЋ, ТИХОМИР

1923 Тихомир Остојић: *Захарија Орфелин: живої и рад му* [приредио Владимир Ћоровић], Српска краљевска академија наука и уметности, Београд, 1923.

ПОПОВИЋ, ПАВЛЕ

1912 Павле Поповић: „О изворима Славено-сербског Маџазина од 1768.“, у: *Нова књижевност I: Од Досиїеја до Вука и Сїерије*, приредио Предраг Палавестра (*Сабрана дела Павла Поїовића*, књ. 5), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

СКЕРЛИЋ, ЈОВАН

1909 Јован Скерлић: *Срїска књижевност у XVIII веку*, приредио Мидхат Бегић (*Сабрана дела Јована Скерлића*, књ. 9), Просвета, Београд, 1966.

FOUCAULT, MICHEL

1984 Mišel Fuko: „Šta je prosvetiteljstvo?“ (Qu'est-ce que les Lumières?), preveo Ivan Milenković, Beograd, *Treći program*, br. 102, proleće 1995.