

отац Георгије Флоровски

У СВЕТУ ТРАГАЊА И ЛУТАЊА

О слободи и личности. Песник Андреј Белиј и Владимир Соловјев

Имао сам већ прилику да говорим о савременим наклоностима за катастрофу.¹ Старао сам се да издвојим и нагласим две основне црте: прво, снажни и напрепнути натурализам у доживљавању света, осећање као да је свет стихија кружења и порива; а друго — и то је оно основно — *превласт маштања над опажањем*, измишљеног над „датим“. Обе ове црте, са њиховим унутарњим везама и узајамним привлачењима, могу се јасно видети у некаквој врсти програмске „декларације“, којом је песник Андреј Бели отворио свој нови часопис.² То ми даје повод да се вратим још једном започетој теми.

*
* *

Самим називом свог часописа А. Бели жели да нагласи како је данашњица — „епопејска“ и „херојска“. Али њему није доста да окарактерисае садањи моменат (1922—1923 год.) као „земљотрес падајућих форми које се руше пред надирућом из дубине прошлости херојском епопејом, или Новим Епом“; он се труди да одреди историјски смисао тог савременог епа гледајући из перспективе векова, у склопу живота и развоја европског човечанства. Овде је потпуно обнављен историософски *априори*, без којег би за Белог и само „опажање“ било немогуће.

Са формалне стране његова историософија управо је циклична схема историје: по његовом поимању историјски процес није јединствен, праволинијски и незадржив успон, него смена успона и падова, узлаза и низлаза. Живот човечанства личи на странствовање по валовитој равнини коју пресецају планински ланци. Култура Хеладе од VI. века пре Христа до првог века после Христа означава први успон, о којем говори Бели; при томе, по увиду Белог, највиши врх досегао је — „александријски период“, Филон, зачетници нео-платонизма, Христос. Затим — нови силазак: у II. веку човечанство је

опет у „долини“, и тек у VI. веку почиње нови успон. Али овог пута нису достигнути врхунци, него само — висоравни: „ренесанса“ није права висина, она се само „делимично приближава I. веку, несхваћеном „александринизму“. Ту се не враћа поново Хеллада, ни Рим, ни Платон, него Плотин, иако „под псеудонимом Платона и Грчке“. Почев од XVI. века опет наилази силазак у „долину“ „буржоаске културе“: „херој“ Ренесансе постаје све мањи, променивши се у пуноправног либерала, у хуманог „државника“. Отуда иде најпре — декларација грађанских права, а затим — политичка француска револуција. Векови XVIII и XIX — то је доба уобличене и отврднуге цивилизације. И гле, „концем XIX. века на путу човековог странствовања испрепредио се високи планински гребен“, и одмах се раширило осећање да су врхунци на домаку. Почео је успон — пењемо се преко превоја на вртоглаве пребене планинских ланаца, са којих има да угледамо блистање нове културе.

„Све патње предратних година (крај XIX. века и почетак XX. века), каже Андреј Бели, — то су само прилази, висоравни, предгорја. Тек 1905—1906. године уђосмо у маглу, која чека путнике на планинама; 1914. године захватила нас је олуја у планинама; те планинске олује бесне око врхунаца; изненада су грунули ти вихори; ту лабави падају. Човечанство је у појасу разбеснелих вихора и невремена у планини. Између прошлости и садашњости зјапи бездан. Пет минута сада вреде колико цела година у прошлом столећу; од 1914 до 1922 преживели смо читаве векове... Човечанство је кренуло према врху, у правцу нових висова, на супротној страни од висова XV. века, али ипак — њима сличних“... Почела је и доживљава се већ „херојска епоха“, епоха растанка и раздвајања, епоха закључног окончања, но истовремено и — епоха почетака, великих нада и опомена.

Андреј Бели има потпуно оправдану жељу, он хоће да преиспита наше ретроспективне прегледе општеевропске прошлости и да у њима сломи уобичајене међаше. Уопште узев, он је оштроумно и срећно распоредио епохе и периоде. Међутим, историјски процес не састоји се само у смени појединих култура и цивилизација, у низању разних епоха. И овде се назире код Белог његово исходиште гледања на историју — а то је натурализам. Историја за Белог је само безлични стихијски ток, силовит и моћан. Да у историји живе људи и да ти људи слободно и стваралачки учествују у њој, — то он не разуме и не осећа. Он монистички осећа историју — код њега нема сукоба између факта и норме: оно што јесте (стварност), до непрепознативости се слива са оним што би требало да буде (дужност), тако да је стварност и „идеална“ због своје „природне“ неопходности. Да су стварност и дужност разнородне, то Бели не осећа. У његовом сазнању нема аксиолошких категорија. Нити зна за категорију слободе. Тешко је рећи који је код њега већи недостатак: одсуство напора воље или растворење дужности у „постојећем“. — Бели је потпуно лишен индивидуалистичког озарења. Он уопште не зна човека као творца, као делотворну личност, која је морално под законом. До његовог сазнања не долази стваралачки-одређујуће учешће, и вољевито и слободно, сваког појединца у зидању исто-

ријског живота. У његовој представи личности су потпуно прогутане стихијско-закономерним бивањем. Носилац историје је човечанство — тај „легави полубог“, како је некад рекао Херцен.

По Белом — човек је у историји суштински пасиван. Чак и видеоци-песници „су органи за дисање колектива“ — и само то. Лица и поколења протичу незнано куда реком свеопштег живота и могу само да мотре, послушкују, напађају, очекују... Збивања се морају примати у њиховој непобитности. У том смислу Бели неустрашиво иде до краја. Предказујући нешто невиђено, он га издалека поздравља, али и отворено признаје да не зна какво је оно, нити су му уопште познати смисао и садржај тог долазећег доба. Та нова култура биће створена тек крајем XXI века. Тек „тридесетих година овог века назреће се смисао друштвених потреса у којима ми живимо; до 1933 године — не може се доносити никакав закључак: може се само запажати“... А било какво деловање, потпуно је искључено.

Нови живот Бели поздравља не зато што је он бољи од ранијег, но зато што је он — нов. Њега радује „епопејност“ збивања: „тај еп послушнули смо ми... Али без моћи да вештачки убрзамо његово рођење ми прислањамо ухо на тле које потмуло подрхтава; и — чекамо... Fata trahunt, — у том је за Белог сав „смисао историје“. „Поздрављамо неизбежно“, кличе он; „поздрављамо „Епопеју“, поздрављамо херојски, титански еп, који се ствара у подсвести свега живог и творачког“... Међутим, ту робовску покорност према збивању, то је једини начин односа према историји који нуди Бели.

Истина је да Бели непрестано сањари и говори о херојству. Али он га расплинуто схвата као некакав „херојски космизам.“ Бели не зна за личну вољу, за свесну храброст личности, која сама одговорно и поставља себи и бира своје циљеве; он зна једино за ватрене, страсне природне нагоне који су безлични и без одговорности. За њега постоји само стихијска, космичка воља, свуда разливена. И за њу је сваки појединац — само послушни, растељиви материјал; сам по себи — он је без воље. Бели очекује долазак у свет неких титана, великих и силних људи, он очекује „уздицање у херојство тамних маса човечанства XX века“ — и то ће да буде „Интерн-Индивидуал који превладава Интерн-Национал“ (Sic!). Али он се нада да ће они бити избачени на површину — као на дар — врлогом стихије космичког живота. Није случај да он упоређује нашу савременост са рађањем хтоничких тамних култова у древној Хелади. Белом је субјективно туђе свако одушевљење воље, зато он и не може да разуме да се „хероји“ не рађају из моћи опажања и „осећајности“, нити из покорности „природи“ или „натури“, он не разуме да се хероји уопште не рађају. Хероји сами себе стварају... Они умеју да искују и прекале свој дух напорним подвигом воље, подвигом слободног самоопредељења за јасно постављени циљ. Херојство није само формално-психолошка категорија, није само стил духа, него и некакво његово суштинско одређење по садржини. Изграде се у хероје они који су се определили за „више позвање“. А појаве се у свету хероји тек онда, када буде испитан и опитно доживљен највиши и једини истински индивидуализам — религиозни индивидуализам. То

се може десити тек онда, када се у тужном и малаксалом срцу на место чаме чекања зацари „воља за јаку вољу“. И тада ће се јасно оцртати — у свој њиховој стварној противположености — путеви Добра и Зла.

И тада ће потамнети и избледети есхатолошке саблазни овоземаљске, — јер ће бити јасно да је човеково „отачаство“ ван-историјско и надприродно — на небесима. Апокалиптика служи као умирујуће средство слабој и плашивој „декадентној“ вољи: јер увереност у иманентну неизбежност остварења неког свеобухватног животног смисла такву слабовољну душу разрешава од напора и муке избора, оцене и приволевања; а свечана величанственост апокалиптичких антиципација прикрива вредносну бесадржајност односа према историји. Ако ће нас надолazeћа неминовност већ свакако пренети у земљу чудеса, у жељени крај рајских достигнућа — мимо подвига и без напора личног истраживања и одабирања, него просто неодоливом ритмичком живота — онда човек може мирне душе да затвори очи и опусти руке, па да се безбрижно преда на вољу таласа који га непогрешиво носе. Међутим, ако је „крај-конач“ још увек далеко, или њега и нема — пошто „историја не иде никуда“ и не води никуда, ту сваки појединац не само да мора храбро и делотворно да крене сам, него и да размисли у ком правцу да иде — онда питање о смислу и вредности збивања око нас постаје неодложно. Апокалиптика очарава маловерне и немоћне духом. На примеру Белог јасно се види колико човека размекша и ослаби сваки хилиазам (вера у долазеће хиљадугодишње царство), свака нада на блиски крај и „испунење“ историје, нада на millenium, као нешто што наилази у облику космичких, природно-неизбежних и надиндивидуалних збивања.

У историософском сазнању Белог потпуно је разголићена незаобилазна противречност сваког хилиазма: с једне стране стоји — неодоливо-добра усмереност самог историјског процеса као таквог, узетог у целини, а са друге стране — слобода избора и деловања. У својој основи ова противречност је антиномична: смисао историје и смисао личног деловања морају се некако ирационално и надразумно помирити једном преодолевајућом синтезом. Бели не примећује тај антиномизам и превиђа га у свом објашњењу овета, приносећи на жртву „стихијама“ — личну вољу и лични полет. Личност, као чинилац, нестаје са поља видивости. Занос хилиазма има свој корен управо у тој суштинској безличности у осећању света. Ту више и није важно чиме се објашњава неминовност историјских догађаја: — да ли логичком одмереношћу и планираном предодређеношћу бивања, или — природном ритмичком исконских космичких потенција битија, које се постепено развијају у времену. На крају крајева све се своди на ово: концепција самоостварајућег се Разума и концепција „животног елана“, панлогизам Хегела и Бергсонова „стваралачка еволуција“ поклапају се као истоветне. Стихијска *vis a tergo* или логички *a priori*, обоје подједнако заробљавају дух, потапају личност у „самовласном океану“ безликога свејединства. Насупрот садањим честим надама, треба нагласити ово: ако човек избегне клопку „све-историјске тачке гледишта“, идеју линеарног про-

греса, он се тиме још није ослободио оних противречности које се крију — гледано из угла етике стваралачке личности, етике делатне воље — у сваком „осмислењу“ историје, као целине. Теорија историјских циклуса и са њом повезана теорија културно-историјских типова падају пред истим аргументима пред којима пада и помодна „теорија прогреса“. Стваралачка личност ишчезава, она се раствара у некаквом колективу, и није битно ако се уместо „човечанства“ и целокупне историје овде ставља „народ“ или „тип“ и историјски циклус (хронолошки део историје). Овде пресудни значај има то, да се довршење живота замишља, — и не само у временском, него и у вредносном смислу — на равни једне једине неодоливе и свеобухватне закономерности.

Смисао живота личности и личног стваралачког подвига омогућен је једино у кругу таквог поимања света које допушта да постоје прекиди природно-историјске нужности. Човек само тада бива заиста слободни и стваралачки „елемент“ живота, ако се његово биће не своди на општа и апстрактна својства, ако он није само злогласно „родовско суштатство“ (Gattungswesen Маркса), — ако он није ту само да „ослушкује“ и „очекује“, него и да закорачи — да може закорачити — ван оквира свога „времена“ и своје средине, и то не само „вредновањем“, „оцењивањем“, но и својим деловањем. Другим речима, — ако су историјски (сумарни и безлики) догађаји нешто без везе са моралом, — не да су они лишени сваке етичке вредности и да је историја као целина лишена свакога „смисла“, онда се ради о томе да никакви просторно-временски услови не улазе (ни као мерила ни као саставни делови) у садржај индивидуалног животног идеала изабраног вољом и сазнањем. Или још на друпи начин, — никакав објективни резултат општеисторијског процеса не може да замени морална остварења личне одговорности. О том историчари-натуралисти немају појма, нити могу да разумеју тако нешто... Њима је недоступна мудрост истински религиозног индивидуализма коју садржи она евангелска изрека: шта вреди човеку ако и цео свет задобије, а души својој нахуди?... И зато привиђење „земаљског раја“ или „целовитог живота“, који би се остварио у оваквим или онаквим конкретним облицима, заклања у њиховом сазнању постулат личног усавршавања.³

Свакако, и историја, као целовити процес, и као космичко биће са својом динамиком, подлеже религиозном сазнавању, оправдању и вредновању. А лаж хиљазма не састоји се у покушају да искаже тако нешто. Та лаж је у томе, да се тај његов идеал истрошио у општим појмовима, где се замишља могућност „идеалне епохе“, „идеалног живота“, „идеалне културе“ итд. Ови појмови су изнутра празни, немогући. Могу постојати једино „идеални људи“, а „испуњење“ живота састоји се у томе да сви постану савршени, као што је савршен Отац Небески. Са гледишта строгог и доследног индивидуализма вредност „колектива“ може бити само изведена вредност, па због тога истинско Царство Божје и не може бити „од овога света“, не може а да не стоји ван историје. Царство Божије је заједница светих, и притом свих светих ван услова просторне и временске ограничености, и зато се ту јавља као логички и стварно-

-хронолошки предуслов — „крај историје“ и Васкрсење Мртвих. Ови тајанствени и тешко-прихвативи догмати хришћанске вере осазнају се путем религиозно-философске рефлексije као неопходне предпоставке истинског индивидуализма. Некакво заиста тајанствено-дубинско надахнуће било је у основи чудноватог и ћудљивог апела Н. Т. Фјодорова — „васкрснути, оживети предке!“, ма колико да је у њему било и натуралистичких трунки.

Царство Божје, „епоха вере“ не може бити једна од етапа историјског процеса, — ни прелазна, ни последња. Јер нико од утодника Божјих“ не може бити избрисан из „Књиге живота“. Рајско блаженство не може се сместити у једну историјску епоху, макар она била и бесконачна у смислу неограничене *продуживости* — пошто њој предходе векови и миленијуми умирања, трулења и емпиријског зла. „Епоха вере“ као вредност и, дакле, — као задатак воље, то је утанчана хиљастичка саблазан. Једноставна, смирена у свом дерзновењу вера, као истинско „доказивање онога што не видимо“, превазилази *сву емпирију у целини*, и зато су њој туђи апокалиптички заноси и болесна радозналост о крају историје — „та есхата“. Напретнута есхатолошка мисао је увек плод и показатељ религиозне оболелости душе. У њој се кроз то открива маловерје — тражећи рационалне подупираче и логичке доказе за веру. Као историјска *реалност*, као прошлост и могућност, „епоха вере“ не стоји ни у каквој вези са циљевима историје и есхатологије. Бивале су епохе у којима је верујућих било више, када су били већина, и када је због тога и целокупно стваралаштво, сво живљење било прожето вером, просветљено религиозним озарењем... Такве епохе можемо назвати „епохама вере“. Но оне не бивају само једном, него имају своје почетке и завршетке, не обухватајући никада цело човечанство, никад не остварујући „друштвени идеал“. Ниједна „епоха“ не може да смести у себи „смисао историје“. Заистинска Апокалипса више *окончава*, прекида емпиријску историју, него што је „испуњава“; истинско „испуњење“ историје стоји са оне стране ње саме, „када времена више неће бити“. Смисао историје остварује се *после њеног окончања*. Овај словесно-противречни израз потпуно је јасан: он значи — *ниједан део (хронолошки) историјског — и космичког — процеса не представља вредносни циљ целог процеса*. Сав свет, као бивање, у *целини* излази на суд „у последњи дан“, „при последњој труби“. Временско, као такво, укида се Вечним.

Овим се сасеца у корену историјски натурализам. То значи да историја није продужење природе, није само еволуција, није неки природно-закномерни, узрочно-последични процес развоја заложених потенција. Постоји неки горњи свет, вечних и битно-сушних вредности, а он се човеку открива у безусловним и бесконачним заповестима вредноватељског сазнања. Човек, као такав, као нека амфибија, као слободом обдарена и располажућа личност, може и мора преодолети природу, превазилазити њене границе, улазећи „у блистање правде вечне“, успостављајући односе и везе са оним што „није од овога света“. И уколико он то чини, у којој мери он успе да постане преноситељ у овај свет надприродних и ванкосмичких начела, он постаје творац и назидатељ живота, постаје фактор —

позитивни или негативни — у историјском постојању „човечанства“. У равни вредновања, човек поставља захтеве и задатке историји, а не историја човеку. Над светом природних ствари и појава он изграђује свет узвишених смислова, он уме да продухови природу, преображавајући је у „свет од лепоте“... Међутим, само пред личношћу, пред појединцем стоје апсолутни и категорички императиви, — отисак Неизрециве Славе Божанске је у човеку, а нема безусловних норми и задатака пред колективним животом заједнице. Само у оквиру личног подвига спаја се небо са земљом. Само личност поседује — *in actu* или *in virtu* — достојанство безусловно.

Ово, међутим, не значи да се само у човековој души и у животу појединца може предпоставити и изразити лепота и доброта. Виђено и запажено човек уноси у природу, у „друштвени живот“, али само он раскрива оно што у свету вечно вреди, само кроз лични подвиг човековог стваралаштва „идеје“ и „смислови“ остварују се у бивању. Безусловни, ванвременски захтеви аутономног религиозно-моралног „законодавства“ упућени су само индивидуалној вољи, — али човекова делатност не би смела да буде усмерена једино ка самом себи или ка некој усамљеној личности. Његов главни задатак је да научи све и свакога, почев од најмање браће, и да припреми целу творевину за ослобођење од робовања сујети трулежнога света — за слободу Божосиновске Славе. Вредносно-стваралачка делатност човека мора да је усмерена ка свима просторима света. И за њу су „стихије“ само пластични материјал за обликовање, — пластични, али не и аморфни. Природа није учмала и безоблична платоновска материја, у самој себи она носи складност и закономерност... Али и у границама овог железног космопоредака има места и простора за лично упињање воље, за стваралачки циљевит подвиг и за градилачко неимарство.

Супротношћу „природе“ и „човека“, „личности“ и „средине“, „материје“ и „форме“ не обухвата се и не одређује се „основни дуализам друштвено-историјског процеса“ (израз П. Б. Струве), који би му давао смисао слободно-стваралачког постојања. Не форму, него смисао уноси човек у историју и живот. Дуализам друштвено-историјског живота одређује се двојственошћу битија, — не дуализмом духа и материје, душе и тела, него разноспратношћу — природе и вредности, „стварности“ и „значаја“. Постоје два света — „тамошњи“ и „овдашњи“, „интелигибилни“ и „феноменални“. Оба су „реални“, оба имају битије у себи, при себи и за себе, — али су реални различитом реалношћу. У томе се и садржи залог слободе, да постоји та темељна двојственост, да свет није свејединство, није органска целина. Сваки монизам неизбежно повлачи за собом заносење неопходношћу. „Апсолутни реализам“, свodeћи све на онтолошке категорије, стављајући изнад свега карактеристику глагола „бити“, уништава аутономију вредноватељског сазнања личности, своди га или на степен маштовите сањарије, која узвишеним обманама прикрива јад „ниских истина“, или га своди на степен оптичког инструмента, који увећава моћ опажања стихијно и безлично надолазећих збивања. А у оба случаја нема места за самостално морално деловање, за својеволјни избор жељених вредности. Свакако, и у природи се

деси нешто ново и невиђено, нешто неочекивано и неизрачуниво, — но ипак то није стваралаштво; и ту нема слободе. Слобода се не састоји у томе да после А долази В, а које *неће* увек да му следи, и, можда, *до сада још никад* није уследило; а није ни у томе да су АВ уместо обичног С родили засад невиђено Е. Прекиди „природно-историјске неопходности“ не састоје се у том, да се из две или више једнако могућих последица случајно оствари једна одређена; такав прекид могао би да буде и привидан прекид, — јер случајност увек може да се објасни издвајањем из крајње-конкретне околности и средине. Слобода се састоји у томе да „у земљи таме смртне заблеста светлост“, у томе да се из А роди такво В, које, по узрочно-последичном поретку *уопште* из њега *никако не може* поникнути, јер припада сасвим другом плану битија. Слобода и стваралаштво састоје се у томе да природни догађај поприма „смисао“, „вредност“, постаје појава „других светова“, постаје „чудојављење“. Овде пуцају рубови и споне обичног бивања, а у област трулежног света продире, нисходи Вечност. Овде се догађа празо чудо, — и само у чуду остварује се слобода. И то није слобода од нечега, него самобитна, сушта слобода.

Свако рађање вредности збива се у слободи и слободно: оно настаје стваралачким подвигом личности. То је могуће једино зато што *постоји* самовредност, вредност по себи, личност. Но и овде вреба натуралистичка саблазан: тумачити духовне вредности као иноприродну суштину или субстанцију „стварнога“ и мислити да је феноменално „битије“ просто аморфно ограничење, међа, међутим оно није само пасивна, него и активна препрека за пуно остваривање личности. Кроз ову саблазан стварање вредности у животу опет постаје привидно. Природа не може да се савлада једино организујућом и уредитељском делатношћу Демиурга. Историја није тек обликовање хаотичне датости, ни постепено испољавање суштински-постојеће подоснове стварности. Ствари не стоје тако. Два различита света не спајају се „природно“ и неопходно, нити по начелу узрока и последица или „довољног разлога“. Човекова делатност није природна појава, — и то није не само зато што је „вредност“ у односу на „природу“ онострана, „спољна“, „случајна“, него и зато што се у области стварнога нешто заиста противи „вредностима“. Ако су зло и ругоба лишени сопственог садржаја, имају само лишителишки карактер, ако су само пролазно, феноменално „не“, које се привремено, због његове природне непуноте, прилепи уз позитивне садржаје изворног битија, а скида се у процесу самотока и самоиспуњења живота — ако су зло и ругоба тек отсуство или нестајући минимум доброте и лепоте — онда као највиши закон на снази остаје натуралистички закон „развоја“, па се вредности опет растварају у хомогености (истородности) природног тока ствари. Тако опет исчезава могућност деловања, човекове активности, јер у човеку и кроз човека има да се остварују неодвративо-кобне тенденције природног „прогреса“, — али тиме он сам, поставши „ентелехијом“ живота, престаће да буде творца у њему, изгубиће своју вољу у корист стихијске воље природе. Истински творачко, слободно, дакле и одговорно, човеково морално стваралаштво биће тек онда, ако се зна да насупрот Добру стоји Зло, као објективна каквота битија, као „стварна

сила, која преко разних саблазни *влада* нашим светом“ (Владимир Соловјев). За подвиг и борбу предуслов је *реални* противник, јер борити се са фата морганом и привидима значило би да је и та борба само привидна... У томе се састоји лаж монофизитизма. Човек је стваралачки слободан управо кроз то што отклања (а може и дужан је отклонити) својим деловањем стварно зло и утврђује (а може и дужан је утерђивати) *реално* добро.

Овде се суочавамо са најоштријом и дубинском морално-метафизичком антиномијом: *зло је реално и дејствујуће*, оно је сила, а не само *ens privativum*. Емпиријски, оно *није мање* реално него добро. Зло има моћ не само да искушава, него и да покори човека, да овлада њим, да га уништи. И притом стварност зла састоји се управо у одрицању и одбацивању сваког битија. По суштини, зло је „небитије“. Оно није укореењено у вечности; његово постојање је тек површински феноменално. Природа зла испољава се кроз кварење и изопачавање постојећег (у основи доброг) света, и за тај свет зло је нешто „акцидентално“, несуштинско. Зло се прикачило стварности однекуд споља. *За постојање зла нема никакве метафизичке неопходности.*

Управо та антиномична двојственост отвара безизлазну кризу у етици воље. Подвиг је стварање личности, откривање и остваривање њеног изворног, „најбољег ја“; он је могућ зато што је идеал у извесној мери својствен постојећем... Ако би идеални циљ представљао нешто потпуно спољно, онда би он био не само недостижан, него би и свако остварење циља било морално безначајно, ништавно. Јер тиме се не би постизало преображење личности, пошто би се она само преоблачила у чисто одело, а сама остајала нечиста; или би се нарушавала реална истовестност, реална јединственост субјекта стварања. Човек треба да постане оно што у својој „суштини“ он већ јесте... Но истовремено сва сила, смисао и суштина подвига садржи се у скоку — кроз *реални* бездан. Сав значај подвига је у његовој необезбеђености и — још више — у његовој *немогућности*. *Credibile nam impossibile!* Слобода подвига се састоји у томе да „нема јемства са небеса“, а циљ се не постиже никаквим општеважећим, законмерно-поновним домагањима и својим стремљењем, јер слобода је у томе што се „награда“ не стиче делима, него се она добија као дар. Подвиг означава успон у небеске дворе, и само одозго може бити опустета чудесна Лествица Јаковљева. Покушај да се неко својим силама вине одозго са земље до небеса не само да не доводи до циља, него га још удаљава — такво је било зидање Вавилонске куле. Подвиг је истински несебична тежња — са јасним сазнањем да нема никаквих еквивалената између овоземаљских „дела“ и очекиваних небеских „награда“, а такође да никаква постепеност *graduum ad Partassum* не може да премости провалију између „стварности“ и „обавезе идеала“. *Задатак је нешто истовремено дато и недоступно*, јер је зло истовремено немоћно и господареће, и јесте, и није као „небитије“. Ова антиномија је логички-дискурсивно нерешива, јер дискурсија увек открива везе неопходности, а друге не може (и не стара се) да открије: признање слободе јесте признање нечег логички неоснованог и стога означава отказ од „дискурсивног“ „оправдања“.

Уместо логичких доказа овде је потребно видење (визија). Један начин осећања света мора се заменити другим: слобода се не доказује, а логички проблем „слободе воље“ сам у себи је противречан. Слобода се мора доживети... „Познајте истину, и истина ће вас ослободити“, — то значи да се у религиозном доживљају расцветава истински-сушта слобода света у Богу, слобода створења, које је чувано и штићено милосрдном Љубављу Творца. Вера не ослобађа од свих предрасуда и страхова, — она даје искуство слободе. У том искуству разбистравају се и решавају се противречне мисли, које не могу да сместе неизрециве тајне света.

„Оправдање личности“ — у њеној стваралачкој слободи — доводи нас до исконске „предпоставке“, до хришћанског теизма, до вере у Три Личности Јединога Бога, до библијског учења о стварању света из ничега. У религиозном искуству Божанство се открива као ничим неусловљено, онострано, као недоступно-удаљено, а свет израња у голотињи богонапуштености. Религија у својој самоочевидности и у овом највишем реализму представља интимно доживљавање чудесне слободе „безузрочних“, „неизнуђених“ сусрета света са Богом. Свет је творевина Божија, дакле суштински он је Његово не-неопходно саздање. Божанска узрочност је „узрочност кроз слободу“, која се да описати и изразити само одречно и релативно (односно). Другим речима, за Неусловљеног не постоји никакав усуд или „принуда“ у виду упоредног постојања са Њим другог, условног и коначног битија. Из појма Апсолутног Бића уопште се не може извући доказ о стварању света; а са гледишта вере потпуно је хулно „дедуцирање“ овога света из Божанске Љубави, засновано на неопходности „достојног“ предмета за Њу, без којег (света) Она наводно не би могла да се искаже... И обратно, полазећи од битија коначних, ограничених ствари не може се закључити о Богу, мада за очи верника „небеса казују славу Божију“. Не може се зато што сваки успон од последица ка узроцима представља једнозначно-неопходну повезаност логичких карика, то-јест неопходну везаност Апсолутног Бића за коначно, ограничено бивање и притом са датим (одређено-каквотним и посебно-индивидуализованим) постојањем — што потпуно противречи самом смислу религиозног искуства и самом „појму“ Бога, као Оностраног и Творца. Такав логички начин умозакључивања носи печат отвореног пантеизма, јер са-подчињава Божанство стварима природе у поретку „прве међу једнакима“, која превазилази остале ствари снагом и „обимом“ (*omne est quod esse potest* Николе Кузанског) „неопходног и довољног“ предуслова за ове остале, тиме „оправдавајући“ и апсолутизујући све, као *phaenomenon bene fundatum*. — А истовремено водећи тиме свако коначно биће на привид и сенку, без личне слободе. По религиозном поимању свет је — као суштински несамобитан и по свом пореклу и по свом продужетку, будући да је одржаван само Вољом и Милосрђем Свевишнога, истовремено је условно самобитан и у себе затворен — дакле нешто сасвим „друго“, „са оне стране“ за Божанство. Управо због тога се Валпоћење Бога Лотоса проповеда као чудо. Но будући изнутра затворен у себе, то-јест подчињен иманентној неопходности, свет је истовремено прозрачан за Божанску Љубав, и у стању је да се причести слободом — кроз озарење лучама неземне светлости,

кроз чудесни поклон благодати. Он може њу примити, а може јој се и успротивити управо зато што је по природи својој другачији од безусловног нествореног битија. Свет је створен (твар) и несамобитан, али он није само пролазна појава — јер имајући „почетак“ и „крај“ у времену, као саздан и условљен, свет неће пропасти, неће исчезнути, него ће се „изменити“ и преобразити, „када времена више неће бити“; праведници има да уђу у Радост Господа својега и живот вечни, а грешници у „отањ неугасиви“ вечне муке, док ће се природа разоткрити у свој својој ноуменалној красоти (јер је она у основи „веома добра“). „Васкрсење за живот“ и „васкрсење за суд“ не означава гашење коначног бића у Нирвани... И отуда је зло двојствено: стварно и ништавно, истовремено. Као „ништа“ према величанству Божанског битија, као „небитије“ чак и у односу на творевину која се утврдила у Добру и тиме прерасла саму себе, зло је за творевину, као реално постојање, управо стварна могућност, стварни пут. Пут погибије, — и то стварне погибије. То опредељење је тајанствено, јер је оно плод слободе, па због тога не може бити ни објашњено, ни „оправдано“: зло није неопходно, оно је „случајно“ у космосу и зато са поретком света нема везе.

Зло је стварни момент овога света, постојећи у њему, оно само у њему и постоји. Постапак зла није неопходно повезан са постапком творевине: створено и коначно (ограничено) биће није самим тим и „лоше“. Грубо говорећи, свет је могао „проћи“ и без зла. Управо то изражава мисао о „допуштењу“ Божијем. Та основна мисао религиозног погледа на свет усваја се обично са великим напором, — управо зато што људи нагонски желе да све „објасне“. А тешкоћа налази своје решење у религиозном осећању тварности (створености) и богонапуштености овога света, у искуству слободе. Човек мора да доживи зло као нешто одвратно — и да се отргне од гадости таме. Човекова делатност је борба — она се састоји у преодолевању зла овога света и у стремљењу ка надкосмичком и вантварном Живом Извору Добра — Богу.

„Битије“ није „свејединство“, није „органска целина“, јер је оно раздвојено зјапелим безданом између Апсолута и творевине; и та два света сједињени су међусобно само „узрочношћу кроз слободу“. Свет у својој конкретној феноменалности није пројекција у времену предвечног Божанског замисла, која предодређује све подробности његовог распореда и постепеност његовог развоја. Напротив! Само даром Божанске слободе може се објаснити то да Бог својим довременским предзнањем (предвеђењем) свега што ће се догодити у свету ипак не уништава слободу света, тј. самоопредељење створења. И „несавршенства“ овога света, његове тапштине и падови, нису настали као неизбежни одраз вечности у времену. Коначно, ограничено, биће, не престајући бити коначним, може да постане сасуд Вечнога, може да превлада силу трулежности; и не губећи црте своје непоновиве личности, по евангелском обећању, синови Двора свадбенога у Дан Суда има да седну на Престо Божији. А у последњим збивањима неће нестати, него ће се славним преображењем својим утврдити творевина Божија, као свет Божији. Сада, до Другог Долазка, до настанка „пуноте времена“, Божија творевина, као таква, није „це-

лина“, хармонично уређена, — него она колебајући се стоји на прекретници, пред избором: за упорно прихватање у себе затворене неопходности, или за смерно самоодрицање у прихватању Божанске благодати. Свет је за сада недовршен и непостојан, — и то не у смислу природне растреситости и неуобличености, него у смислу непрекидног вредноватељског и својеволјног избора између Добра и Зла. А тај избор врши човекова личност, — и само она. Кроз њену слободу „грех уђе у свет, а преходом смрт“ а својеволјни пад у грех може се искупити и исцелити својеволјним кајањем и подвигом. Тако човек може да искупи не само себе, него и свет, сву творевину, „која се није добровољно покорила сујети, него вољом њеног покоритеља (човека)“... Тим избором се „заснива“ једна личност и њена делатност. Остварење и успех се постиже кроз покорно прихватање — на поклон — подарене благодати, која открива свету оно, што је изнад и више света. Благодат се даје на поклон само искатељу; „отимачином“ и принудом нико њу не може стећи: јер помазање благодаћу означава победу над неопходношћу и ступање у Божански свет слободе. Он се може наћи само наивном, детињом вером, — „вером рудара“.

Тек овде долазимо до дубокога корена утопијског квиетизма. Поједине мисли и „убеђења“ човека повезују се неким узајамним јемством, тако да није случај што решења појединих питања навиру из општег осећања света. Слабост личне воље, малодушно тражење рационалног „заснивања“ и „оправдања“ има свој корен у докети-стичком индивидуализму, — а дубинска основа му је у пантеистичком незнању (неведенију) Божанских Трију Личности. Ако Бог није Личност, него само расплинута „божанство“, онда ни у човеку нема личности. И ако нема стваралачке моћи у Богу, онда ње нема ни у човеку. Још је Шелинг интуицијом јасно увидео непомириву супротност између безличног „кретања“ (Bewegung) и личног „деловања“ (Handlung), између развоја и стваралаштва. Не оклива вољу човека сазнање своје немоћи и ограничености, него се она успављује и таси само препуштањем натурализму, самоубеђивањем да је потпуно укључен у „органички“ колоток природе, у „бесконачни ланац“ аутоматоки нанизаних рођења, умирања и метаморфоза. Треба осетити да изнад „овога света“, — света неугасиво кључајућих и све-гутајућих „стихија“, — постоји „друпи свет“, који није само „свет идеја“, свет вечних облика и праобраза, свет ноумена, „пројављених“ у овоземаљској стварности. Над светом стоји Једини Бог, Љубав, Тројица по Личностима. Само из таквог сазнања и самоосећања извире моћ храбро-смернога стваралаштва и делатне воље. Јер „све је могуће вернику“, који напредује у подвигу успона „ка части вишега звања“, у подвигу жртвене љубави према ближњима својим.

*
* *
*

Натурализам у тумачењу савремености није случајан код песника Андреја Белог. Савремени утопијски катастрофизам је збир и резултат дугог религиозно-идеолошког процеса, проживљеног, али

још не изживљеног, у сазнању руске интелигенције, то је збир истраживања целог поколења, то је резултат читавог периода у развоју руског друштва. Овде се завршава и издише доба руског „боготражитељства“, које је дошло на смену позитивном ниҳилизму почетка овог XX. века. Нове утиске измењене епохе овде утрпавају у старе рамове, — и сматрају их за надахнуте досетке, за пророчке наговештаје још невиђене наступајуће новине. Али ново вино разоткрива трошност старих мехова... Кроз страдање последњих година (руске револуције) изострио се духовни вид, па се види и оно што се до недавна једва назирало. И у томе се састоји „новина“ и ванредност наше епохе. Не у завршном јављању целе истине, него у краху некадањих заноса саблазних...

Духовни неуспеси Андреја Белог, Александра Блока и целог њиховог „поколења“, које је ушло у поток руског живота почетком XX. века у знаку „буре и назвале“ религиозно-философских трагања, па оне кобне слепе улице, у које су их завела та трагања, упућују нашу мисао на саме изворе овог погледа на свет. Пред нама стоји конкретни задатак да укажемо на такозвано „ново религиозно сазнање“, које је било у већој мери развој и обогаћење религиозне метафизике Владимира Соловјева, развој онога што би требало назвати његова „прва метафизика“ у виду гностичке мистике и са њом тесно повезаног спољног теократизма његових раних и средњих година живота. У личном духовном разрастању Соловјева ова метафизика је била изживљена и одбачена. Треба се сетити да је у „Повести о Антихристу“ у уста тог „религиозног самозванца“, надахнутог духом зла, Соловјев стављао своју ранију замисао свеобухватне помирителско-организоване синтезе, као пута за усрећење човечанства и за вечно превладавање свих зала васеленског живота. Али „иронијом судбине“ његова „прва метафизика“ самим Соловјевим одбачена постала је узор и извор надахнућа за поколења која су му дошла на смену. Управо у томе се састоји кобна и двосмислена улога Соловјева у историји руског религиозно-философског самосазнања.

А сада пред нама стоји задатак да укажемо на „другу метафизику“ Соловјева, његову „философију краја“, философију борбе, чуда и слободе, која је тек овлаш оцртана у ликовима и симболима његових предсмртних дела (у књизи „Три разговора“, нарочито у „Повести о Антихристу“). Но истовремено треба до дубине сагледати и осветлити опасности његовог умовања из млађих дана.

Генетички философија Соловјева је била повезана са западно-европским пантеизмом (Спинозом, Шопенхауером), са древном и новијом гностиком (александринизмом, Кабалом, „немачком мистиком“), са немоћним покушајима спекулативног превладавања рационализма (код Шелинга и Баадера).

Лични мистички опит самог Соловјева био је у суштини не-црквен, са јасно секташким нагибом. Његово привиђање Вечне Женствености уопште се не поклапа са црквеним опитом Софије, уобличеним пре свега у иконографији. Није случајно Соловјев, у време кад је писао своја „Штива о богочовечанству“, назвао „правим људима“ Парацелса, Јакова Беме-а, Сведенборга, а налазио потврду за свој опит код Пордеца, Арнолда и Гихтела. Соловјев је бездански уко-

рењен у „природом опседнуту“ мистику Запада, у „теософизам“ Јакова Беме-а, који је већ Шеллинг разголитио као рационализам. (Под појмом „теософија“ овде није реч о учењу Блавацке или Штајнера, него о гностичкој мистици типа Беме-а).

Управо тих година, зближењем са породицом већ покојног песника грофа Алексеја Константиновича Толстоја, Соловјев улази у сферу мистичко-теософске праксе. Знамо да је огромну улогу у личном животу Соловјева одиграла породица Толстој и нарочито профичина синовца С. П. Хитрово. У тим његовим личним односима налази се одговор не само његове мистичке и магичне лирике, него и његове теорије о Софији и Вечној Женствености. У његовом личном искуству јако се одразио нездрави, трулежни утицај теософског натурализма. Ма колико то изгледало неочекивано, уопште није поникао из римокатолицизма теократизам Соловјева, који се јасно оцртао још 70-тих година XIX. века (у „Философским начелима целовитог знања“), када се он у вероисповедним питањима држао старе славјанофилске традиције и видео у римском папи носиоца „антихристовог предања“, а слабост руске јерархије тумачио латинофилством патријарха Никона московског.

Корене ране соловјевске концепције „слободне теократије“ треба тражити код знаменитог „непознатог философа“ (*philosophe inconnu*), Сен-Мартен-а, у његовој књизи „Des erreurs et de la Vérité (1775) и нарочито у *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française* (1795). Идеје Сен-Мартен-а прихватио је и развио Баадер. На њих се надовезује и де-Местр (у његовој „*Considérations sur La France*“, које су изишле 1796. године), а до извесне мере и „Свети савез“. У том, по суштини, ван-црквеном низу овоземаљски мотивисаних „религиозно-друштвених“ утопија налази се и Соловјев. И при том је карактеристична тесна и нераскидива веза теократског идеала, — као општег споја свих размимилажења, — са натурализмом метафизичког опажања света, са учењем о светској души, о целокупном човечанству и његовом интелигибилном грехопадку итд. Та веза још јасније се види код следбеника Соловјева. Ако се и допусти да они нису увек правилно разумели Соловјева и да он није одговоран за све њихове теорије, ипак морамо са пуном разговештошћу објаснити самим себи да је метафизика Соловјева скривала у себи много демонских семена.

Соловјев је престао да буде живом ризницом надањућа. Сада га већ нико више не узима за „Руског Хегела“. Постало је јасно да се за Соловјевим не може даље ићи, да су се многи соловјевски путеви заглибили у безизлаз. Дакле, постало је јасно да се мора мењати пут. А први корак у новом правцу, то је јасно уочавање старих „грешака“. Засада још нису учињени припремни радови за коначну оцену, зато можемо грубо повући само прелиминарну црту, и назначити смер будућих истраживања полазећи — „у супротном правцу“.

Соловјев је био и сувише „романтичар“. Његова мистика је била претерано гностична. У њој је било премного „стихијности“, а истовремено и „логизма“, који је прелазио у вулгарни рационализам. У њему је било сувише органског историзма, који је незадрживо вукао у утопијску апсолутизацију пролазних и земно-конкретних форми,

и који је сметао да се просто и јасно поставе чисто религиозно-ети-чки циљеви. Соловјев је хтео да цео свет посвети Богу, свет у који је он био „заљубљен“ природном, „еротском“ страшћу. У свему је он тражио Божанске корене, свему је постављао религиозне задатке и циљеве, све је хтео да претвори и преобрази заносом јединства. И као збир свега добијао се посебан панентеизам (пан-ен- тхео — све у Богу) који се није разликовао од пантеизма: граница између Бога, — који је „све у свему“, — и света, избрисана је. Провалија између „овде“ и „тамо“ као да не постоји, а у обличју света, као тобожне органске целине, све се сливало у натуралистичком стихијном кру-жењу и пулсирању, уређеном тако од искони.

Отуда садањи „апокалиптизам“ носи жиг болесне декадентно-сти. У њему нема једноставности и отворености у погледу на свет, чак ни код оних који су дубоко ушли у Цркву, јер је у њима остало још веома много неоднесених и непочишћених олупина после бродо-лома ванцрквене мистике и незаконите гнозе. У основи свега крије се нека грешка у разумевању тајне („проблема“) личности, — не-правилно се схвата и дефинише однос „емпиријског“ и „интелиги-билног“ обележја, веза између „двају светова“...

Отуда психолошки се личност јавља као нешто ломко, и уз то претерано зурити у безоблично кружење стихија и претерано се поко-рава њиховој вољи. Другим речима, није осазнана тајна личности у човеку, а није осазнана због тога што ти мислиоци не осећају у до-вољној мери Личност Божанску.

За сада не знамо која је овде првобитна грешка... Али, једно је јасно: само у простој, не-„стилизованој“ црквености, у бујном „жи-воту у Цркви“, у „заједништву молитава и светих тајинстава“ осе-тићемо истинску трагику живота света. Само интимна хришћанска вера у Триличност Бога даје снагу да кроз све буре искушења очу-вамо несломливу наду и орну вољу за подвиг...

А „космичка“ збивања и вртешка — само је опојна измаглица и заслепљујућа душу фата мортана. То је одлично разумео и сам Соловјев. Зато је и могао да напише: „Заиста, Христос има да уђе у град Свој и да саврши свемирну Вечеру са љубљенима Својим. Но, да ли је време за викање осанна, — када цео Јерусалим још спава, када у трему Храма дремају трговци под тезгама својим, када дворана још није пометена и украшена, а чак и подивљало магаре још лута на слободи...“

(Из: „Русская Мысль“ 1923. год. књига III—V)

Са руског превео Еп. Данило.

