

Георгије Флоровски:

Метафизички предуслови утопизма

*„Блажени су чисти срцем,
јер ће они Б о г а видети”.*

I

Мисли и оцене свакога од нас везане су међусобно неком заједничком поруком, и зато у људским погледима на свет нема мозаичког, спољашњег, „случајно” придодатог ређања делова без међусобне везе. Поглед на свет који човек исповеда увек је целостан. У њему све исходи из једног извора, све тежи ка једном центру. Све је ту спојено, све узајамно условљено, — сваки је елеменат одређен целином која га окружује и, обратно, оно што он изражава то као да је присутно свуда и у свему. Ето зашто се при процењивању погледа на свет може с правом применити метод идеалне реконструкције целине из делова. У сваком појединачном елементу сажето се одражава органска целина која га држи, и карактер сваког елемента одређује се својевроношћу и стројем јединства које га обухвата и обликује и у којем он заузима своје, унутрашње засновано место. У сваком појединачном суду и мишљењу открива се *сав* човек, његово опште осећање света, његово својеврсно *виђење* света. „И као што у једва приметној капи росе цео лик сунца препознајеш, тако ћеш *сливено* у заветној дубини пронаћи *све* саздање света...” И обратно, управо због те унутрашње повезаности и организованости погледа на свет, неопходно је унапред схватити, антиципирати слику целине, ухватити и погодити сједињујући принцип да би се овладало и сваким појединачним суђењем, сваком посебном мишљу у њеној неокријеној пуноћи, у њеној конкретној непоновљивости.

Иза сваке мисаоне конструкције осећа се њен творац и носилац, — жива и трагачка људска личност. И у неком смислу сваки поглед на свет јесте аутобиографско приповедање, казивање и збир онога што се видело и чуло, — опис преживљенога искуства. Но било би погрешно схватати то искуство психолошки и субјективно. Искуство јесте реално предметно дотицање, „излажење из себе”, сусрет, општење и саживљење са „другим”, са „не—ја”. Познање, као опит, јесте субјективно-објективни однос, — оно је суштински двојствено, и зато — *хетерономно*. Човек не „прави”, не „рађа”, не „производи” свој свет, — он га *налази*. Свет се *даје*, открива се познају-

ћем субјекту. Али се не даје са једностраном, принудном, поробљавајућом неопходношћу. Потребно је да се некако одазивамо на предметне позиве, и у ономе што нам се открива да се стваралачки и одговорно разабрамо, да вршимо *избор*. У том примарном вољном изабрању ми нисмо безизлазно стешњени ни нашим урођеним карактером, ни наследним предрасположењима, ни животном околином. У овом првотном самоодређивању је метафизички корен наше личности, живо средиште њеног бића. Јер човек живи не у самоћи, не у затвору као монада, и црпи моћи за свој живот не из самога себе. Човек се корени у „другоме“, и, како је то оштроумно рекао Владимир Соловјев, „свако биће јесте оно, што оно воли“. У грађњи и складу изабраног предметног света и налази се последња основа оног унутрашњег строја, оног адекватног исповедања погледа на свет. То није толико аутопортрет или прича о самом себи, колико је опис оних блага која је човек заволео, прихватио, претворио их у своја и „усвојио“. И, насупрот познатом афоризму Фихтеа, може се рећи: не одређује човек философију, него философија човека: какав је ко човек зависи од тога какав је свет он изабрао за своје обиталиште, шта је већма заволео, у шта је погружена, чиме живи и покреће се његова душа...

Ми се овде дотичемо централне теоретско-познајне апорије. Јер сваки доживљај је предметан, објективан, чак и тада када падамо у халуцинацију и предајемо се на вољу немирној игри својих сопствених маштања и сањарења. По узрочно-последичној линији, по линији проузроковања и „афекције“ свако је суђење „засновано“. И када би значење и вредност познајних чинова зависила само од њихове „објективности“, онда познање у строгом смислу речи не би уопште било могуће. Онда не би било јасне и сигурне границе између „истинитог“ и „лажног“. И исто тако, познање би тада, као „тражење истине“, било сасвим незамисливо, када би сам објективни свет био истородан, једнак и раван, „једносуштан“, исте части и вредности и истог значења у овим својим деловима. У том случају знање би било „с оне стране добра и зла“. У њему би могле бити само градације по обиму, по пуноћи, по „јасноћи и разговетности“, али не и по вредности, по достојанству. У нивелирајућем објективизму скрива се саблажњиви нихилистички отров, — отров натуралистичког фактопоклонства. Као што је се тачно изразио Жоберти: философија која би произилазила из чистог факта, никада уопште не би дошла до *истине*. „Објективност“ сама по себи је мало. Мало је и недовољно искључити из слике света „субјективне“ примесе и слагања, — мало је довести ту слику до одразне адекватности са неком предметношћу или објективношћу уопште. Јер није сам предметни (објективни) опит као *такав*, него тек одређено окаквоћен и оквалификован предметни опит, тј. *опит Истине*, онај који раскрива и заснива спознајну истинитост. *Разно* и разноврсно се *може јављати и откривати човеку*. Индивидуална сагледавања могу се разликовати не само по ширини захвата, не само по дубини проницања, — јер иза разлике емпиричких објеката познајне пажње стоји још и квалитативна разнородност, *разно-природност*, различита вредност *метафизичких* објеката, различита част (цењеност) и вредност мно-

гих планова бића. Могуће је „срести се” са Истином, но могуће је и не срести се, — и, шта више, могуће је срести се *не* са Истином. У томе се састоји — „услов могућности познања”, као живог метафизичког догађаја, као испуњеног *смисла*. И само уз тај услов познајно „да” и „не” добијају карактер узајамно несводљивих супротности.

Говорећи речима „Учења дванаесторице апостола”: „*постоје два пута, један — пут живота, други — пут смрти. И разлика је међу њима велика*”... Постоји *онтолошка разнородност* типова искуства, — искуство бива *разнопредметно*, и зато и бивају погледи на свет *различитих вредности*. Реално разликовање истинитога и лажнога јесте основни метафизички предуслов могућности истинитог познања. Постоји добра предметност (објективност), и постоји зла предметност. Постоји *искуство Истине*, и постоји призрачно и празно *искуство лажи*. Прелаз од заблуде ка истинитости јесте прелаз не само од „субјективности” ка „објективности”, него пре свега — од рђаве предметности (објективности) ка доброј предметности, а — кроз то — и од рђаве „субјективности” ка доброј „субјективности”. Постоји искуство „овога света”, искуство тела и крви, и постоји искуство благодатно, искуство „у Духу Светом”. Прелазак од првога на друго бива само кроз подвиг, кроз ново рођење, рођење „водом и Духом”, у огњеном крштењу, у метафизичком, ноуменалном *преображењу личности*. Мења се *предмет созерцања*, предмет гледања и виђења, и онда се притом и *због тога* мења *онтолошки* сама познајна личност. Јер, стварно, у неком смислу „слично се познаје сличним”. За виђење и созерцање *Истине* сам познајући субјект треба да постане и буде „истинит”. Уместо ствари видљивих и ништавних ту су сада Тајне Царства, па зато и онај који их сазнаје треба да постане „син двора брачнога”, тј. син Царства. Треба да умре телесно мудровање. Тада постаје видљиво како се поредак „природе” претвара у поредак „благодати”. Настаје метафизички скок и раскид. И највећи између рођених од жене постаје мањи од најмањег у Царству Небеском...

Постоје два типа погледа на свет, два типа схватања света. И због унутрашње сложености и саповезаности мисаоног света, нема и не може бити неких индиферентних погледа и схватања, неких адиафора. У сваком познајном акту ми или сабирамо или расипамо, чак и они несабирајући расипају. Треба разликовати „природну”, органску уобличеност, којој је све подједнако подложно, и ружно и лепо, и истинито и лажно, — и, с друге стране, уобличеност вредносну. Природна саприпадност и равнотежа делова у сваком погледу на свет још не јемчи садржајну исправност. Зато се тако често сусрећу (у појединим схватањима света) зјапећи логички прекиди и провалије у творевинама, које су, наизглед, као исечене из једног камена. Узрок таквих сазнајних неуспеха треба тражити не само у неумешности и неспособности да се буде „доследан”. Узрок се корени много дубље, и своди се на крају крајева на објективну *немогућност* да се буде „веран себи”, — друкчије речено, узрок се налази у скривеној раздвојености и расцепу самог полазног виђења и погледа. Противречности схватања света одређују се предметним,

објективним расцепом и распадом. Изабрани свет кога треба описати показује се на тај начин као „царство које се само поделило“, и његово описивање мора *неминовно* да буде расуто у противречностима. Безизлаз погледа на свет одређује се, детерминише се безизлазима самог опита и искуства, *безизлазношћу* самог предмета. *Постоји* онострано, постоји „други свет“, свет вредности и светиња, које је уједно и далек и близак. Небеса се приближују земљи у одговор на високе узлете човековог духа. И управо у тим сусрети-ма са горњим светом налази се — испуњење правога човековог познања. А у затварању „природе“ у саму себе, у своју „овостраност“ скрива се корен распада и заблуде. Онај пак који се не уздиже у познању, тај не остаје непокретан и непомичан, напротив — он пада... „Јер свакоме који има даће му се, и преумножиће му се, а у онога који нема узео се и оно што има“...

Познање као историјско дело, стварано заједничким и удруженим напорима поколења која се смењују једно за другим, јесте заиста подвиг. То је — трагична борба за *опит*, за *доживљај*, за *право* искуство, за „искуство Истине“. Погледи на свет не извијају се у једну и једину еволуциону линију. Они имају полифилетичну природу. Два *опита*, два искуства, — *разно-предметна* и *разно-вредносна* —, боре се кроз историју. И све до судњег дана и пшеница и кукољ расту једно крај другог. Историја људске мисли јесте херојско тражење, подвиг добровољног и страшног превазилажења греха, покајни подвиг улажења човечанства „у познање Неприступачне Славе“ Божје, у „познање Истине“. Све заблуде, погрешке и омашке свде се на крају крајева на неку првобитну и основну саблазан и заблуду, на неки првородни грех, — у њиховој основи увек лежи неки *лажни опит*, лажна вера, лажни пут... У својој онтолошкој суштини историја је *историја хришћанства*, — *историја Искупљења*. Судбина света до Христа у целини јесте нека јединствена *praeparatio evangelica* (јеванђелска припрема). Судбина света *post Christum natum* (после рођења Христовог) јесте судбина Цркве, историјско *дело* хришћанства. Неповратан је и метафизички је јединствен историјски процес. У историји „нешто се збива и свршава“. И у целини овојој она тежи и стреми ка некој граници и пуноћи... Бивају епохе и периоди некако крајње истанчане емпирије, када скоро за свакога постаје очевидно видљива та скривена, дубока метафизичка борба. Тада се са болном оштрином обнажује свака првобитно лажна религиозна лаж. Ма какви били најближи и емпирички поводи и узроци савремених потреса, сасвим је јасно да у њима лежи и раскрива се управо та првобитна лаж. Њу треба осетити, осазнати и одбацити. Од буке васељенске буре не треба пре времена и малодушно падати у неки апокалиптички транс. Нису ово још последња времена. Метафизичка бура бесни још из давнина, и осетљиви слух у свим временима и периодима чује њу чак и кроз повоје среће и благостања. Хронолошка граница није интересантна за човека продубљенога духа. Било да је парусија близу, или још многим земаљским поколењима предстоји да се смањују до времена жетве, — ипак и у први и у једанаести час подједнако остаје на снази вечни завет о потреби „испитивања духова“ и вечита, неугасива носталгија.

Незаборавни П. И. Новгородцев недавно је насликао јасну слику кризе свег савременог социјалног погледа на свет, друштвеног схватања света, кризу и рушење „утопије земаљског раја”. У процесу искушења и провере, током времена се разоткрила незамисливост и неостварљивост таквог животног поретка у којем би заувек и потпуно био уклоњен извор кварежи и несавршенства. А међутим се веровало у такво уређење и друштвени поредак са свим жаром и ватреношћу измучене и иштуге душе. И гле, руши се цео тај систем живота, цео духовни поредак. Изгледа да је у распаду и одумирању сам утопистички дух. У овој проницљивој карактеристици и дијагнози Новгородцева немогуће је сагласити се са једним: са његовом надом да садашње пропадање социјалног утопизма јесте последњи и коначни крах његов. Социјални утопизам јесте само симптом и као неки горњи слој једног целог и целовитог погледа на свет, законити закључак из одређених предуслова тог погледа на свет, и немогуће је исти не учинити без недоследности. Потребно је, зато, са крајњом проницљивошћу увидети да ка тим несуздржаним утопистичким очекивањима води не само необуздана фантазија појединих неодговорних фанатика, него и нека фатална доследност саме трезвене мисли чим она прихвати извесне основне позиције, чим себе заснује на извесном опиту, на одређеном искуству. Јер утопистички закључак неминовно захтева нека првобитно прихваћена аксиома. Није се случајно на утопизам на свој начин ослањала и средњовековна римокатоличка мисао, и световна философија Новог времена, и доба Просвећености, и епоха „историјске реакције”, и савремени богоборни социјализам. Свуда се ту открива нека скривена идеја, и само се у њој налази објашњење утопизма. Та идеја не само што није још надвладана, него није ни осазнана. Ми за сада видимо само пад утопистичких *расположења*, неку врсту разочараног одлива после необузданог оптимистичког иступа. Али је отвро остао у крви. И све дотле док не буду савладани интимни предуслови утопистичког *опита*, доживљаја, нема основе за неразбориту наду да се неће десити нови пароксизми и еуфорије. Напротив, у самом преживљавању кризе и краха још је увек много старих утопистичких навика и црта. . . И није узалуд Владимир Соловјев са прозорљивим предосећањем сликао Антихриста као највећег и најсмелијег утописту. . . Утопизам је стална и неодстрањива саблазан људске мисли, њен негативни полус, заражен великом, мада отровном енергијом.

Утопизам је — сложена, многоспратна духовна грађевина. Његова суштина не може се сажети у једну кратку, једносложну дефиницију. Треба по слојевима разоткривати његов аксиоматски фонд, који се и не може увек јасно и разговетно осазнати. А почињати треба од најповршинскијег слоја, — од социјалног утопизма. — Под тим пак именом ми подразумевамо сваку веру у могућност *последње речи*, у могућност иманентног историјског успеха, крајњег и коначног, макар само и делимичног, али таквог који не би потребовао ни допуштао даље промене на боље. Овде је карактеристична управо та вера у могућност коначног остварења у *оквирима историје*. Свеједно је на

које се време односи то стварно остварење таквог савршеног друштвеног уређења, — да ли на неповратну прошлост, или у далеку или већ блиску будућност, или га признајемо да је већ достигнуто у садашњости. Свеједно је и то како се замишљају конкретне црте тог идеалног уређења и поретка, и са каквим се историјским факторима повезује његово остварење. Одлучујуће значење припада овде самој тој формалној вери у *остваривост* земаљског града, у емпиријску достиживост „савршенства” у социјалној изградњи, — то јест достиживост таквог стања које би искључивало не само потребу, него и могућност побољшавања и замене неким бољим уређењем или поретком. Та вера укључује у себе допуштање да је током времена могуће потпуно ишчезнуће супротности између „потребнога” и „стварнога”, и самим тим надвладавање и уклањање категорије *задатка*. Другим речима, то је — потврда могућности „идеала” као саставног дела емпиријске стварности, као објективно-дате средине, као стања и појаве у природном, историјском свету. То се може назвати *етичким натурализмом*, то је — принципијелно *изједначавање вредности и факта*. Идеал је овде „будући факт”, за сада наслућиван и антиципиран маштом, али је супротстављан не голој датости, не „равнодушної природи”, него једино — садашњем, „постојећем стању ствари”, и он се налази на истом са њим нивоу историјске емпирије. Утолико онда хронолошки поредак постаје у неком смислу мерило за оцену: боље је оно што је пред нама... Натурализам не бива превазиђен ни тада када се „идеал” преноси иза граница историје, задржавајући притом свој смисао *обрасца*, који ако и није у целини остварен, али је зато увек и непрекидно све више и више оствариван. При томе остаје на снази поистовећење хронолошког поретка и вредносне јерархије, — *сваки каснији* историјски степен само због таквог хронолошког закључивања бива признаван за *виши* степен. Овде остаје на снази устремљеност у лошу и глупу бесконачност природног времена. То се чак може назвати потенцираним хилијазмом, јер се овде апсолутизује не само једна одређена заветна епоха, него и сав историјски процес, и притом не само у смислу његове телеолошке усклађености, не само у својству средства, него и у смислу релативне беспрекорности сваке етапе на њеном месту. Тако се „оправдава” и прима *све* што се дешава, — прима се без полагања рачуна и без оцене и процене. Ту се уопште искључује и отпада сама категорија „вредности”, као само-значећи принцип.

Ипак, постоји нека своја прикривена правилност у тој „натурализацији” вредности. Иза претварања категоричког императива у историјско предсказивање скрива се нејасни, но оправдани инстинкт вољног, активног етоса. Овде се још светли иако већ пропадајуће, светлост правилне мисли о крајњој стварности добра, као *моћи*, или *снаге*. Етички натурализам хоће да буде *етика воље*, а не само *етика оцене* која региструје ствари. Он машта о овалпоћењу савршенства, и на тај начин надвладава апстрактни морализам етике формалног дуга, формалног требовања. И, према томе, није у томе његова лажност. Лаж етичког натурализма налази се у томе што се „идеална стварност” (или „стварност идеала”) изједначује и подчињава „при-

родној” стварности у гарницама једног и истог равног плана емпиријског бића. Нема у њему осећања да би оваплоћени идеал спелелио ову стварност, генерички би је „заменио”... Напротив, у утопистичким маштањима идеални живот представљен је *искључиво објективно*, вештаствено, предметно, — као неки нови и особити *поредак* или *строј*, који ће будућег човека почети захватати исто толико споља, принудно и неотклоњиво, као што га сада захвата овај несавршени поредак. „Идеални строј” или поредак схваћен је као једна од многих разноликости могућег емпиричког поретка. Отуда и настаје својеврсна вера у независни и самодовољни карактер социјалних форми, вера у *установе*, — оно што се може назвати „*институционализмом*”. Сва је пажња сконцентрисана ту на организациони тип, и управо се њему приписује *самодовољно* значење, независно од тога *какви* ће у том оквиру људи живети и чиме ће бити *надахњивана* њихова стваралачка делатност. Овом на одређен начин уведенom и установљеном уређењу и установи, и то као *таквом*, приписује се овде и безусловна вредност и непогрешиво делање по самоме своме склопу и уређењу. Зато се у овом или оном смислу такав идеални строј, или поредак, или начин живота, ставља онда изнад етичке сфере, изузима се из етичког разматрања и процењивања, претвара се у над-етичку силу, којој онда треба да је „све дозвољено”. Њему се приписује право моралног законодавца, својеврсни *морално-метафизички суверенитет*. Тај неизбежни култ „обоготворене” организације са неком неотклоњивом доследношћу извире из идеологије социјалног утопизма, и ми се са њим сусрећемо чак и онда када би, чини се, њему требала да смета анархична тенденција овог или оног мислиоца. Није то случајно да, на пример, Прудон завршава своју идеолошку еволуцију, како је тачно приметио Херцен, „затворском породицом” и „мандаринском јерархијом”. Ако је могућа таква форма уређења живота и друштва, која је већ *сама по себи добро*, онда је самим тим она *првобитно добро*, и, изгледа треба да буде остварена *по сваку цену*. Она треба да буде људима „*утиснута*”, — отуда диктаторски и деспотски патос, патос *насилног даривања „среће”*. Та парадоксална идеја тесно је везана са „*остварењем*” идеала.

Утопистичку вољу покреће уствари постулат да је могућа *потпуна рационализација друштвеног живота*, примењивана *двојачко*: *de lege lata* и *de lege ferenda*. С једне стране, признаје се априорно да је сваки постојећи поредак, свака пуноћа друштвених односа доступна својеврсној исцрпној „*кодификацији*”, својеврсном коначном обухватању уопштавајућим формулама. Између кодекса и живота ставља се без икаквог изузетка знак једнакости. Зато је, с друге стране, дозвољиво допустити рационализацију и у области постављених циљева: чини се онда да је могуће *унапред одредити* као неку *конституцију будућег идеалног друштва*, и то у његовим појединачним случајевима и подробностима. Укус и стремљење ка детаљном одређивању и регулисању особито су карактеристични за најразноврсније смерове утопистичке мисли. Треба подвући то да се „*устав*” изграђује баш тако да буде дефинитивни опис „*идеалног поретка*”. Мисао предухитрава „*идеални објекат*” кроз стремљење конструк-

тивне маште, и онда је ту све *предвидљиво* и може се *све* унапред израчунати. А све то што се унапред види и предвиди, као црте и детаљи „савршеног” објекта, све је то онда — прекрасно. Отуда долази патос ауторитативних гестова, патос декретовања нормативних форми. Могуће је чак, а и потребно је, *објавити* тај нови, правилни устав као неко позитивно право, и онда би преображај друштва тим самим већ био готов. Све „остало” настаће и доћиће само по себи, као узгредно и производно. Тако апстрактне схеме заклањају саму конкретну реалност, и оне се за утописту чине као „реалније” од стварнога света.

Утопистички идеали увек имају апстрактни карактер. Ма како они били везани са историјским и животним утисцима, чији одраз скоро увек није тешко распознати у њима, они се стварају снагом апстраховања. Лопичко оправдање за њих утописти не траже у конкретном и живом опиту и искуству, него у једноличним нормама „разума” или „природе”, у „природном” праву. Свакако, овде се иако нејасно ипак пројављује оно правилно сазнање безусловне категоричности оцењујућих, вредносних норми, али је оно деформисано њиховим ипостазирањем, претварањем у самосталне објекте, одвајањем од живог моралног сазнања у којем се оне једино и испуњавају правим смислом. Управо се у томе показује њихова нивелизирајућа друштвеност. Идеално стање, као стање завршне и завршене пуноће савршенства, као „оно од чега ништа боље не може бити”, по одређености својој треба да буде *јединствени* „објект”. Магријално реализовање категоричког императива доводи до идеје *јединственог свесавршеног друштвеног поретка*, који је *подједнако и непогрешиво „нормалан”* (погодан и одговарајући) *за свако друштво и народ, подједнако благотворан за сва времена*. То је — својеврсни „нормални (и нормативни) устав” свих људских друштава који се једнозначно изводи из непроменљивог и историјском разноликошћу услова не мењаног „бића” или „природе” човека, из човековог „генеричког бића” као таквога. Ето због чега је утопистичком погледу на свет увек присутно и својствено неко антиисторијско застрањење, које се само маскира али не превазилази признавањем разноликости *раста* различитих друштава. Јер се ипак предпоставља да сва та друштва пролазе *једне и исте* стадијуме или фазе свога раста, да сва она припадају једном и истом ембриолошком типу. И чини се да ће се, на крају крајева, сва друштва изравнати у свом развоју, и тада ће бити установљен истоветни строј и поредак, својствен зрелом људском *бићу* као таквome, (као „генеричком бићу”). Удаљавање од једино нормалног типа развоја, изводи народ или народе из граница историје, осуђује их на „не-историјски” удео. И у последњем збиру таква мисао и такво схватање ослања се на машту: о неком многосложном систему истоветних ћелија, систему „асоцијација” (удружења, удружених заједница), или о једној светској „империји”.

Завођењем неког једнообразног, „разумног” и „природног” строја и поретка решиће се проблем друштвеног „идеала”. Оствариће се *идеално друштво*. Требовање и стварност ће се изравнати и поистоветити *заувек*. — Тако се иза социјалног утопизма скрива посебна

утопистичка философија историје која и заснива и подржава тај утопизам. Нада да ће се некада — и можда баш и скоро — „родити зора очаравајуће среће“, и то родити се *једном заувек*, и притом у „општечовечанском“ или „планетарном“ размеру и обиму, — ту наду дошаптава и подржава својеврсно схватање и тумачење карактера и смисла историјског процеса.

На овај следећи аспект утопистичког погледа на свет ми и желимо сада да пређемо.

III

Социјални утопизам јесте израз веровања у *завршивост*, у *крај прогреса*. Треба нагласити: крај управо самог *прогреса*, а не историјског *процеса* уопште. Овде је то управо и карактеристично и битно, што се, напротив, ток историјског времена притом замишља *без-коначним*, неодређено и неограничено продуживим, трајним. „Историја“ се не *завршава*, завршава се само *прогрес*, то јест оно растуће богаћење, побољшање и усавршавање живота и уређења. На *бескрајној* линији времена допушта се постојање неке особите или критичке тачке, на којој се „пред-историја“ смењује „историјом“ (која као да тек сада почиње). Али и *после* фамозног „скока из царства нужности у царство слободе“ наставља се и продужује смена поколења, и *треба* да се наставља, јер би иначе и прогрес изгубио сав свој смисао. Сва „предисторија“ јесте дуги процес производње и стварања залиха с обзиром на (или „за рачун“) будућег *потрошача*, са рачуном да ће у тим блаженим и благоугодним условима идеалног поретка и уређења бити неко ко ће живети и то уживати. Када би се са достигнућем савршенства завршавао и сам историјски процес и гасило се и само време, онда би са утопистичке тачке гледишта и сам живот губио сваки смисао. Историја би тада имала карактер бесплодног и бесмисленог сабирања вредности које никоме нису потребне и зато би биле фиктивне. Утописта, у најмању руку, мора тврдити да је „историја“ *дужа* од „прогреса“. Истовремено он мора тврдити да су два одељка историјског времена *разнолика*: — коса линија успона, и после успона *слеђује* бескрајна или, у сваком случају, *несагледива* равна... Допустити истоветност времена значило би у овом случају самоубиство. Ако се самодовољно вредносно мерило, аксиолошко мерило оцењивања вредности замени хронолошким мерилем, онда се *теорија коначног прогреса* у бесконачном времену намеће са *ноедовољном* принудношћу. Иначе се у обратном случају треба отказати и од саме идеје прогреса уопште, од идеје социјалног идеала, — и треба или прогласити сву историју бесмисленом, или се „помирити“ са сваком њеном епохом. Социјално-историјски процес може бити оправдан само ако постоји хронолошки *ослонац*. Јер у односу на временски *бескрајно* удаљену тачку немогуће је забележити било какво напредовање. Кретање ка бескрајно удаљеном циљу ничим се не разликује од мировања, јер на линији времена увек до циља остаје „исто-толико“ колико је и било, и јуче и данас.

Идеал је факт достиживе будућности и, шта више, иманентни *циљ* свег временског тока. Ради *њега* се, уствари, и дешава историја. Утописта мора мислити и тумачити историју у *телеолошким* категоријама, — као *развој*, као раскривање урођених и унапред заложених задатака, као узрастање и сазревање зрна, као самоостварење неког „плана” или „ентелехије”. У историји је унапред формиран и предодређен сав круг сукцесивних промена на путу ка завршеном, рекло би се „узраслом” стању, зрелом стању. Због своје циљности, историја мора да буде *планомерна*, испланирана. Идеја циљевитог развоја доводи неизбежно до својеврсног *логичког провиденцијализма*. У историјском процесу се достиже и остварује неки унапред заложени и унапред постављени циљ, и његово остваривање протиче у целисходном ритму, кроз епохе унутрашње засноване. Било какви да су фактори и снаге које остварују тај иманентни план, њихово је дејство везано свеобухватном неопходношћу. И та историјска *неопходност* и оправдава злострадање живота. С тачке гледања развића или еволуције, „савршено”, „зрело” и „нормално” стање *не може* бити првобитно, и не може се јавити *одједном*. Оно мора бити „припремљено”. С те тачке гледања оправдава се *свет у целини* и у *целокупном* свом поретку, и у светлости своје телеолошке уређености он се показује као „најбољи од свих светова”. То оправдање света бива пред судом логичког разума, и зато тако често оставља човека у емоционалној неудовољености, остаје штуро за непосредно, целосно морално осећање. Јер се уствари оправдава *свет*, а не човек, оправдава се историја у целини, но не лични живот. Напротив, личност се претвара у орган или елеменат светског бића, приноси се на жртву целини. На тај начин историјска телеологија даје основу и ослонац за антииндивидуалистичко застрањење утопистичког погледа на свет. Човек — генерички човек — бива укључен у природу, и друштвени идеал израста до космичких размера. Тако је натурализација човека тесно повезана са схватањем света као *телеолошког јединства*, као органске целине, као *индивидуе вишег степена*. Историја је тада историја *света*, историја његовог *циљевитог-закономерног настајања у лицу човека*, — те отуда она има своју стројност и поредак. Ово *органско осећање света* и јесте прва основа утопистичког овештаствљења (и постварења) идеала. Циљ историје је — вештаствен, предметан и други не може бити, ни у чему другоме осим „поретка”, „строја”, „уређења”, ако је то — *крајње стање природно-развијајућег се и настајућег целокупног света*.

И опет се — у том реалистичком приступу историји, у тој објективизацији њених идеалних циљева, у њеном распростирању на „сву твар”, — у свему томе налази дубока и правилна истина. Јер заиста, задатак историје се састоји у *реалном* надвладавању несавршенства, у *реалном* и онтолошком искупљењу, препорођењу и преображењу, а не у празном укидању свега земаљског, не у субјективно-личном бежању од њега у неки акосмички и аскетски песимизам. Лаж, дакле, органског историзма није у том и таквом „реализму”, него у укидању границе између природе и историје, између природе и човека. Ако је историја продужење и завршетак „природе”, природни процес развоја, онда она тече *аутоматски*, — онда је она у

свим својим деловима и етапама *безизузетно* неопходна. И, с друге стране, онда добија свој буквални смисао израз: историја *човечанства*. Јер као што се у природи као крајњи субјект развита јавља *род*, врста, која живи у множини видова који је индивидуализирају и у разноврсности пролазних јединки, — тако и у историји *род* људски одстрањује и гута собом мноштво људских личности. И управо се овде обично ставља емоционални нагласак: баш *историјски аутоматизам*, „гвоздена неопходност” бивања, осећање нераскидиве уплећености индивидуалне судбине у судбоносно предодређење служи као најбољи залог и гаранција несумњиве остварљивости идеала. Појимање идеала као иманентног циља непобедивог историјског процеса даје том идеалу сигурност и постојаност, одваја га и ограђује од маште и фантазије, осигурава му историјску победу. Отуда се рађа завет покорности томе, јер чему онда „разилажење са стварношћу”, бесмислено је борити се против ње, већ треба погађати „природну тежњу развита” и прилагођавати се њој. Историјски аутоматизам искључује ризик неуспеха. Истовремено пак убија и могућност стваралаштва. Сходно тачном изразу о. Сергија Булгакова, сав живот с те тачке гледања представљен је „у пасивној форми” глаголској, — а може се још додати: и у безличним префиксима... Јер све лично ту губи самосталност, раствара се у родовско, генеричко. Отуда управо настаје она чудна, страна, поражавајућа својом слепом грубошћу равнодушност са којом се теоретичари „судбоносног и непрекидног” прогреса односе према живој и емпиричкој горчини и страдању човекове личности. Отуда долази она поразна решеност, која је толико плашила Достојевскога, са којом су се одлучивали неки да на потоцима невине крви и суза стварају „будућу хармонију”.

Ренувје (Renouvier) је оштроумно указивао на то да теорија прогреса јесте уствари једна од варијанти западног догмата о неодрживој благодати. Теорија прогреса, говорио је он, „рачуна на провиденцијалну моћ факата који следе један за другим, и који извлаче добро из зла”. Изгледа заиста да је ту по среди нешто више него само оштроумна аналогија. Поклоник прогреса осећа за собом и у себи васељенску, надличну и непогрешиву снагу. И историјски, ми заиста видимо стални спој учења о „насиљу благодати” са напетом утопистичких ишчекивања. Тако је било и код блаженог Августина, тако је и у раном калвинизму. Овде је важан не толико мотив детерминизма, колико доживљавање благодати као потпуно спољашњег, такорећи природног закона. Према успешном изразу Е. Н. Трубецког, кроз ова дела блаженог Августина провлачи се једно „трагање за таквом васељеном која би преодолевала контрасте временске стварности, њену рђаву двојственост — у јединству свеопштег мира и покоја”. Главно је овде управо та идеална *васељена*, објективна хармонија васељенског, космичког бића. И благодат се онда претвара у природну силу те „аутентичне” објективне сфере. Детерминизам је само једна од компонената тог универзално-органиског схватања света. Неизбежност је само једна од страна објективности. Оно што је овде првенствено то је баш то остварење морално-вредносног света, које му даје судбинску неминовност. „Друштвени

идеал" јесте пуна, завршена објективност, уравнотежено стање света, — не задатак, него баш стање, факат, поредак. Другим речима, — организациона форма света. Зато се онда и заборављају лична страдања и туђе муке у тим маштањима о „месијанској гозби", — пажња је усредсређена ван, на свет. Мисао ту ради у категоријама космолошким и натуралистичким. Људска лица и поколења се ту схватају само као детаљи и цртице целине која их обухвата.

У том једностраном објективизму, у овештаствљењу или натурализацији моралних вредности, у тој некој зачараној приковано-сти за „крајњи циљ света" пројављује се самоосећање човека (тј. открива се то како тај човек осећа себе). Историја се посматрачу показује по мери проницљивости његовог вида, — он ће у њој видети само оно што је у стању да у њу унесе. Онај који је слободно-рођени видеће у њој велика дела, чуће у њој херојску и стваралачку поему. А роб ће у њој сагледати само „систем финих принуда", „камени зид", док ће му се хероји учинити као заглупљени плаћеници који одигравају „провиденцијалну игру". У вољном самоосећању човека налази се корен његовог осећања света. Иза антииндивидуализма утопистичког погледа на свет јасно избија на видик расцеп личног самосазнања, слабост вољевног самоопредељења. Ту су извори утопизма, — у интуитивном саодношењу себе и „другога", себе и света.

IV

Космичка опседнутост, — тако се може окарактерисати утопистичко самоосећање. Осећање безусловне зависности, потпуне детерминисаности споља, осећање потпуне увучености и укључености у васељенски строј, то диктира утопистичку оцену себе и оцену света. Човек осећа себе као „органски шраф", као карику неког свеобухватног ланца, он осећа своју истозначно-непроменљиву скованост са космичком целином. Он исповеда своју захваћеност светским вртлогом, у којем се разоткрива и остварује живот тог свецелосног надличног организма и — своје ишчезавање у „бездану који све гута и све ствара", из којег непрестано излазе једни светови за другима и поново се у судњи час руше у првобитни бездан хаоса. То је уствари — *безвољност*. Пред лицем светске стихије са њеном принудном неотклоњивошћу човек утопије сазнаје привидност и ништавило свога „посебног живота", и чак се колеба да себи припише свој живот, своју вољу. Јер он и сувише оштро осећа туђу, природну, судбинску, безличну силу, која тече целим његовим бићем. Њега нешто вуче да се баци у тај „самовласни океан" божанствене природе. Он себе признаје да је туђи производ, туђе оруђе, орган спољашњих наређења, производ своје „средине", роб судбине или коби... Он живи у свезама светске неминовности. То је — чисти, без икакве примесе патос ствари.

Субјективно је могуће да се тај патос ствари и не пројављује кроз осећање придављености и заробљености. „Васељенско осећање" може распаљивати душу одушевљењем, може уливати пијететни трепет и поклањање пред неисцрпним богатством, пред бескрајношћу

шароликог света. Једно се само не може разбудити у души која је опседнута и заглушена стихијном снагом, а то је: воља за вољом, воља и смелост слободе, сазнање стваралачке дужности и одговорности. Свет се представља као „завршен”, и — ма колико кретања било у њему — ипак у њему ништа ново не настаје и не може настати, као што и у силогистичком низу што закључак не садржи и не може садржати ништа више него његове премисе, које он само *изражава* у развијеној форми. У процесу развитка само се пројављују *унапред*-заложене потенције. Човек не може унети ништа ново. Он може деловати у свету, безвољно учествујући у свеопштем вртлогу, но он не може деловати *на* свет по своме слободном *извољењу*. Али то није ни потребно, јер се и нема шта решавати или хтети, — све је унапред одређено и решено, све иде својим редом. То не значи да је индивидуално постојање сувишно, да је непотребно. У свету нема ничега сувишнога, у њему све има *своје* место и назначење. Али је то назначење — служитељско. Индивидуе служе прогресу коралског спруда. Из индивидуалних цветања и вењса, из безбројних личних смрти гради се живот целине. Особе и личности немају *субстанцијалне* постојаности и трајности, — њихово је биће и битисање евентуално, случајно. Наравно, све што је проживљено, све што се збило то се некако нагомилава и чува у светском памћењу; ниједан било када произнесени звук не губи се без трага, него се у својству обертона уклапа у непрекидно текућу космичку мелодију, богатећи је. Сваки звук — ма како био умируће тих — ипак продужује да звучи у притајеној форми на сваком новом ступњу развоја. Али *сам по себи* тај звук је — ништа, и могуће га је издвојити само апстракцијом. Реално постоји и самобитно је само светско, космичко све. *Светски организам јесте јединствено „биће”*, једина права *индивидуа*. Само светско свејединство постоји за себе и по себи. Постоји *само свет*, — свет као *свејединство*. А то и значи да свет јесте Бог. Свако друго постојање јесте — у свету, само за свет. Свет у *целини* живи, развија се, постаје, — свејединство се обогаћује, уобличава, разоткрива се, индивидуализира се *на рачун пропадања сваког личног постојања*. Непрестано жути, суши се и опада лишће са бесмртног дрвета безличног живота, — а оно стоји вечито младо и равнодушно. Јер, по речима песника, „природа неће ни да зна о бившем”, и за њу је свако ново пролеће — „свеже као да је прво пролеће”.

У том затвореном светском свејединству нема места за самоопредељење и слободу. Свако *само-опредељење* ту је привидно, призрачно, и зато је оно нешто непотребно и зло. Слобода и стваралаштво својствени су само свејединоме, његово настајање и јесте *стваралачка* еволуција. Али никаква новина промена које непредвидљиво настају не може истима дати неко самодовољно значење, — *значајна је само целокупност*. У том „универзализму” се и корени последња основа утопистичког стремљења ка „материјалном” идеалу. Иза антитезе личности (јединке) и друштва скрива се уствари противпостављеност личности и света, личности и космоса. Патос колективизма храни се уствари првобитним и полазним натуралистичким виђењем и схватањем света као потпуног свејединства, који тежи ка завршеној организацији свих својих природних, материјалних сила.

Постојала је нека дубока истина и правилност у оном разграничењу независних области „чистог“ и „практичног“ разума, којим се Кант старао да ослободи моралну самозаконитост из чворова натуралистичког јарма. Но Кант није умео да се до краја користи својом светлом интуицијом, јер није превазишао монизам, и беспомоћно се колебао између „двојног књиговодства“, два неусаглашена разума, која ће се неизбежно изродити у нихилизам, — и то тим истим натуралистичким монизмом. Или се „добро“ показује као беспомоћно, и онда се морално сазнање претвара у неки неактивни и нестварни епифеномен природне стварности, или се свет расплинуо у машту и фантазију и сачувао се само „свет значења“ за који се не може рећи да „јесте“, да постоји... Или, су се на крају, вредности овештаствиле у својству неких скривених „суштина“ емпиричких ствари, и тако улазе у природни вртлог. „Онострано“ се показује као „интелигибилни карактер“, као корен и као нека субстанција „овостранога“. „Свет вредности“ се показује као „суштина“ света „појава“, у којем се одражава и *остварује*, овештаствљује. Два света се свODE један на други и нераскидиво се међусобно повезују. Праобраз и одраз, узрок и последица, оригинал и понављање, могућност и стварност, суштина и појава — све су то односни парови који се могу раздвојити само у апстракцији. Ми ту улазимо у сферу пантеистичког обожења света. Природа се уводи у сама Божанска недра, као фаза и део Божанског живота, као излив Божанске моћи која се разоткрива и остварује у свету као „ствар“ у „појавама“. Бог се раствара у свет, слива се са њим. Ту су, свакако, могуће разне нијансе. „Свејединство“ се може мислити *логички*, као *јединство заснованости* (Бог је *ultima ratio rerum*), или пак *натуралистички*, као природна „једнослушност“ бића (Бог је *potentia actuosa* светске стварности). У оба случаја, *све* постојеће, укључујући и Бога, повезује се у једну нит. Све се у својој апсолутној заснованости показује као „безусловно“ и „божанско“, као карике једног истог ланца. „И под маском вештаства (материје) бестрасни огањ божански свуда гори“... И зато опет нема никаквих јасних и строгих граница за оцењивање вредности. Закон „довољног разлога“ постаје највиши принцип који влада светом. У свету као природној „теофанији“, не може бити ни обмане, ни зла. Све се у свету освећује узвођењем ка Прво-Узроку, који рађа и излива биће из пуноће и изобиља, *мимо воље*. — *ἀνευ προαίρεσεως*, како је говорио Платон. „Делимични несклади“ не само што се не потиру у светској повезаности и узајамном деловању, него се они чак показују и као неопходни из естетских мотива ради пуноће васељенског реда и склада, који иначе не би био такав у многозвучности и многонијансираниости. — У овој замисли онтолошког свејединства садржи се нека својеврсна и својствена истина. У том стремљењу и тежњи да се све узведе ка првоизворима, да се све биће схвати као вредност и добро, и све вредности да се схвате као производеће и стварне делатне силе, показује се и открива се аутентични религиозни инстинкт. Али је ту лажна и обмањива она тежња да се све протумачи у предметним, вештаственим категоријама, да се све покори принципу судбине и неопходности. Човек се овде из делатеља и ствараоца, који

свесно хоће и изабира и зато носи ризик одговорности за своје самоопредељење, претвара у ствар, у иглу којом неко нешто шије. У таквом органском свејединству *нема места за деловање*, — ту је *могуће само кретање*. Како је то проницљиво приметио Шелинг у својој „Философији Откривења“, овде је искључен сваки акт, и признају се само „субстанцијални односи“ (wesentliche Verhältnisse); мишљење је овде искључиво „субстанцијално“, и „све следује modo aeterno (на вечни начин), чисто логички, кроз иманентно кретање“. Нема места за акт, нема места за *подвиг*. Овде све одише лукавим квијетизмом, лукавом и ропском покорношћу спољашњему. „Адам рече: жена, коју си ми Ти дао, она ми је дала плода са дрвета, и ја сам јео“... Знаменити руски мислилац В. И. Несмјелов врло проницљиво је тумачио грехопад наших прародитеља као *саблазан слабашне и немоћне воље*. Првородни грех се састојао у одрицању од стваралаштва и смелости, од активног самоопредељења. Прародитељи су зажелели „да се њихов живот и судбина одређује не од стране њих самих, него од спољашњих материјалних узрока“, и том својом мишљу и замислом и „својим сујевјерним поступком људи су добровољно потчинили себе спољашњој природи, и сами су покварили и упропастили оно светско значење и значај који су они и могли и требали имати по духовној природи своје личности“. Они су срозали себе „на положај простих ствари овога света“, „увели су свој дух у општи ланац светских појава“, „подчинили су себе спољашњој природи“, „физичком закону механичке узрочности“. „Уместо да буду слободни испунитељи свеопштег циља светског бића и битисања, они су се напротив и сами обратили свету за помоћ да им он својим механичким силама оствари уместо њих њихово предвечно назначење“. Овим актом они су се одрекли од творачке слободе, растопили себе у свет, изгубили себе између ништавних ствари овога света. Они су искључили из економије природе ону необезбеђеност одговорног делања, (слободног стваралаштва које носи ризик одговорности). Управо се у малодушности и садржи греховност воље која тражи „објективне“ штаци. Ради обезбеђеног успеха, слично оном лукавом и злом и лењом слози у Јеванђелској причи, човек се одриче од самозначења и самоопредељења, од „таквог страшног бремена као што је слобода избора“, по речима Великог Инквизитора. И у тражењу „чврстих основа“ он се „преклања пред оним што је већ неоспорно, толико неоспорно да су се већ сви људи одједном сагласили да се сви пред тим поклоне“. А шта је „неоспорније“ од природе? Одавде ће се родити ново самоосећање, самоосећање роба стихије, окованога невидљивим „системом тананих принуда“. Одрицање од подвига, од смелости слободе укључује човека у огњено коло рабања и смрти, осуђује га на страдалну сујету бескрајног бежања. На место подвига ступа развитак. И управо се ту налази последњи основ оне зле и глупе бачености у неповратни ток времена, „у празнину и пустош бескраја и даљине“, која сачињава само срце утопистичког осећања и схватања света.

Првооснова се овде налази — у *космичкој опседнутости*, у природном самоосећању, у томе што, по речима пророка Јеремије, човек „говори дрвету: ти си ми отац, и камену: ти си ме родио“. То је

уствари „помрачење срца неразумног“, срца које „Славу Бесмртнога Бога“ претвара у слику „смртнога човека“, у слику твари, и то се у пуној јасноћи показало и открило у античкој философији, која целим својим током, од Талесовог пандеманизма до спекулативних висина неоплатонског гнозиса, није излазила из натуралистичког хорсокака. Уза све аскетско расположење уморнога од животних тегоба јелинистичког духа, уза сву своју обраћеност ка занебеским тајнама, неоплатонизам ипак прихвата Великог Пана, јер је све — „из Једнога“. И уједно с тим, у платоновском систему динамичког свејединства све карактеристике за процењивање вредности претварају се у вештаствене одредбе. Врховно *Једно* је добро зато што је оно метафизички центар и почетак свега, и што оно све условљава а само није ничим условљено. Неизбежни натурализам и космологизам јелинистичке мисли особито је оштро избио на видело у време тринитарних догматских спорова у хришћанској Цркви, када су многи (ученици јелинске философије) тако тешко правили разлику између унутарње тајне Божанског Живота и тајне Домостроја, између тајне Предвечног Рођења Бога-Логоса и тајне стварања света. Античка мисао није могла да изађе из граница овога света, није могла да превазиђе натуралистичку представу о Божанству као иманентној космичкој сили, и о Промислу као о повезаности читавог света законитошћу. Али, ако је у тим заблудама уморнога и усамљенога духа пре Јеванђеља и била нека благословена туга, у хришћанском свету натурализам мисли постаје неопростиво „лажноназвано знање“. Међутим је и у каснијој философији остало исувише много натуралистичне саблазни, исувише много непревазиђеног наслеђа незнабожачког времена. Још је неизживљена и „римска идеја“, идеја *насилног* уједињења човечанства, која и у наше дане шиба свет трзањима и грчевима. Али та се идеја корени у „јелинској идеји“, у многобожачком *космотеизму*, у навикама духа натуралистички настројеног и навикнутог. Била би недозвољива безбрижност умањивати стварност и активност незнабожачких саблазни, које су много пута и на много начина сакривале и заклањале пред људским сазнањем богооткривену благовест хришћанске слободе. Неће бити претерано ако кажемо да дух људски изнемогава у борби са искушењима. Историја философских учења, од најстаријих до најновијих, јесте закристализовани летопис непрестаних мисаоних неуспеха да се прихвати и смести превазилазеће тварни људски разум Божанско Откривење. Као главна сметња и овде се јавља она уобичајена космолошка навика људског сазнања, које се затвара у овај век и свет, и зато је неспособно да смести у себе *тајну стварања из ничега*, „из не — сушних“ (*ex nihilo*). Ово се особито односи на западно-европску философију, која се храни из оскудног и помраченог религиозног опита.

Не, није „меонизмом“ болесна „европска“ философија, него напротив, супротним пороком — искључивим и нивелизирајућим објективизмом. *Опседнутост светом* нагони човека да у свету оцртава и овештаствљује својствену и присутну у души његовој слику безусловног савршенства. У томе се налази одгонетка за парадоксални спој ропског сазнања и заносне самоуверености. Управо зато, што човек сазнаје своје метафизичко ништавило, што осећа себе као „са-

њарење природе", као медијум опољашње објективности, зато је и склон да својим маштаријама приписује објективно значење. Отуда лүциферска увереност у потпуну познатљивост светских тајни и у остваривост не узалуд природом заложених у њега тежњи и стремљења. Јаче од свега то се изразило у оној „субјектогонији", коју су развијали немачки идеалисти с почетка прошлог века: субјект се рађа из истог корена из којег и објект, — отуда је објект и познатљив до краја. Познање у суштини и јесте самопознање објекта, фаза предсмртног настајања. И више од тога, то је — ступањ откривања Божанског у себи, ступањ Божанског самораскрића. Ето зашто је, по њима, познање суштински адекватно бићу, безусловно по самој својој природи. Отуда и они гордељиви призиви: „веровати пре свега науци и себи самима", „веровати у снагу духа", чиме је узбуђивао своје ученике Хегел. Човек, чинило се њему, „не може довољно високо мислити о величини и моћи свога духа". И сама „скривена и затворена суштина Васељене немоћна је да се супротстави храбрости познања: она се мора пред њим отворити, отворити своје ризнице и дубине и дати да се њима наслађујемо". Јер је човек омицао и центар *свега*, он је микрокосмос. И још више од тога, — у човеку *сазнаје* или *опознаје* себе *Бог*. Човеково сазнање је — божанско и, према томе, непогрешиво. Душа се окрилатила самопотврдним познајним оптимизмом, који се ослања на *реално-неизбежну* адекватност предметнога и мисаонога поретка, на „адекватност, сагласност и поклапање" бића и познања по њиховим категоријама и логичким законима, како је то појашњавао Едуард Хартман. Осећање тајне, осећање „дивљења", — тај уствари прави филозофски ерос, — оваквим се оптимизмом сасвим искључује, њега замењује наивно-горда самоувереност лакоће свезнања. Чини се да је довољно само отворити очи познања и одједном ћеш видети „све што постоји, што је било, што долази у будуће"... И то ћеш сагледати са строгим држањем објективних пропорција. Знању преостаје само да савладава једино количинске и ступањске препреке, да се распростире у ширину и даљину, да се самодопуњује, да се *развија*. У наше време опет се са новом силом почиње утврђивати схватање знања као *созерцања* (као „теорије", „контемплације"), као непосредног и пасивног примања и увиђања. Свеједно је да ли је око које созерцава или сагледава окренуто напоље или унутра, у оба случаја се из познајне делатности искључује творачки момент. Ова квиетистичка тенденција јасно се показује у обнови „наивног реализма", у настојању за потпуном објективизацијом сазнајних категорија, уношења целокупног категоријалног апарата у непогрешиву датост објекта који се созерцава и сагледава. Схватање познања као „сагледавања света у оригиналу", доводи самоосећање микроскопа до својеврсне маштовитости. У допуштању такве неизбежне адекватности познања већ је заложено утопистичко маштање о спољашње-достиживом завршетку. „Адекватност" природног и мисаоног поретка бића треба да буде развијено и доведено до краја, — тада ће се природа испунити разумом, а разум ће се сасвим овалотити. Свет ће достигнути завршеност и потпуно обликовање, оствариће се „идеална васељена", и земља ће постати „праведна"... Ис-

црпљен ће бити сасвим до краја сав циклус колебања, тражења, немира, и настаће свезадовољавајући починак васељенског наслађивања, — настаће „месијански пир”... Ка овој граници је окренута сва пажња утопистичког интересовања, — теоретско-контемплативно застрањење духа спојено и повезано са уплетеношћу у временски поток.

На основама натуралистичког монизма са неодољивом доследношћу развија се „утопистички поглед на свет”. У њему се разоткрива „утопистички опит” или „утопистичко искуство”, — тј. виђење света као затвореног, завршеног, органског свејединства, као неке целине која је унутарње сабрана и уравнотежена. Као такво свејединство, свет стоји „с ону страну добра и зла”, с ону страну сваке оцене и процене. Вредности, и позитивне и негативне, могуће су само унутар света. Сам по себи свет у целини треба да буде просто примљен и прихваћен, — без икакве оцене. И последња мудрост овога света своди се на признање: *тако јесте, тако је било, тако ће бити*. А и каква у суштини промена може настати у свејединству. За натуралистичко сазнање нема помирења између оптимизма и песимизма, и оба полуса морају бити доведена до краја. Или треба прихватити сав свет, или треба опет сав свет одбацити. То су уствари — два типа *нихилизма*. У оба случаја свет је, уствари, за вредности и процену вредности *пуст и празан*. Тако, сваки монизам доводи до *нихилизма*, јер, уствари, *биће је — двојствено*.

Та се двојственост скоро увек осећа у нејасном виду. Из тог осећања се рађа осећање противљења спољашњем објективизму. Али у натуралистичким оквирима ово се противљење може појавити једино у виду *акосмичког одрицања*. Излаз пак из натуралистичког безизлаза и ћорсокака открива се само кроз *преображење опита и искуства*. Само у опиту вере, у религиозном опиту и искуству, разоткрива се метафизичка расцепљеност бића, бездан опадања... И само у опиту вере, у опитном искуству слободе открива се царски пут правог умопрозрења и умног виђења.

V

Вера је *опитно искуство слободе*. Наравно, не у том смислу да човек није ничим ограничен, — јер таква произвољност је свемоћ, а не слобода... У религиозној озарености открива се истина да је принцип који држи свет уствари *слобода*, а не судбина, љубав, а не природни *jus talionis* (закон награде или казне, узвратни закон). Другим речима, — свет је „у руци Божјој” и Воља Преблагот Сведржитеља, који га је произвео „из не-бића”, оживљује и чува и одржава свет. У религиозном опиту свет се открива као *слободна творевина* Божја, као неки „сувишак” који је *могао уопште и не бити*, открива се зато као *дар* неизрециве и непринуђене Милости и Љубави. Бог је — Сведовољан, и, ако је могуће осмелити се говорити о томе, — за Њега није било *никаких „принуђујућих” основа за стварање и саздавање света и човека*, као што нема „нужде” ни у већ створеном свету. Свет је „случајан”, контингентан, — јер је *могао и да не буде, да не постоји*. Из тога што свет не може бити без Бога не

слеђује да и Бог није могао бити без света. У томе се и састоји основна апорија тога да је свет „сувишак”. Да се то схвати и проосети до краја смета нам међутим ово блештеће и заслепљујуће сијање Божанске Славе у целокупној твари. Јер небеса казују славу Божију... А друкчије и не може бити *кад је већ* свет створен. У тварној непрозирности и ништавилу антиномично се разоткрива Божанско Свудаприсуство, — рука Божија је на свему... Осећа се присуство премудрости у творевини. Разоткрива се „слика и прилика Божја” у човеку. Разоткрива се тајна ипостасног Богочовечанства, тајна Божанске љубави и унижења све до смрти и то крсне смрти, до жртвене смрти „ради нас људи и ради нашег спасења”. Тварно биће проникнуто је свуда благодатним токовима, тајна човекова узноси се на божанску висину, нераскидиво се повезује са Свеблаженством Божанског Живота, — кроз Вазнесење Христово и Седење с десне стране Оца. Изливају се и примају се од људи и твари преизобилни дарови Духа Светога, — и то „не на меру”.

Неизрецива је и неисказана та тајна, — и само се „символички” открива разуму самодостоверно знање вере: опитно искуство Божанског Промишљања и опитно искуство богоостављености света. Та се тајна прикривено објављује појмом „тварности”. У доживљавању тварности — залог је слободе. Када би свет био вечан и самобитан, када би он био „неопходан”, он би онда био безизлазно затворен, био би скроз наскроз предодређен, био би свет смрти, био би потчињен осуди бескрајних рабања и смрти. Радост пак велика и избављење налази се у томе што је свет — твар, што *постоји* „Онај који је створио и саздао човека”, *Творац неба и земље и свега видљивог и невидљивог*. Свет се корени у Божанској слободи. Свет је слободан, *јер постоји Бог — изван света*. „Ја сам Сүшти” (Ја сам Онај који јесам), рекао је Бог Мојсију, — и управо од овога откривења започиње и започео је прави аутентични религиозни живот и искуство. Од тог откривења Божјег почиње надвладавање и превазилажење космичке опседнутости, тј. опседнутости светом. Историја света *није развитак*, није судбинско развијање наследно-урођених задатака, него је *подвиг*, безбројни низ слободно-чудесних дотицаја Божанске Славе, чудесних сусрета човека с Богом. Пуноћу своју достиже тај *нови опит у јављању Бога у телу*, у Новом Завету (или Савезу) на крви Богочовека, у Цркви, том живом и тајанственом Телу Христовом. И ми о томе опиту и искуству говоримо када опит вере противстављамо натуралистичком опиту, а не о неком „природном богопознању” које је заувек замењено и одстрањено кроз оснивање Цркве.

Историја није проста пулсација живота, није „животни импулс”, него подвижничко делање и стварање. „Отац мој до сада дела”, рекао је Христос, — и у том непрестаном и непрестајућем општењу Бога са светом, у промислитељском творењу и обнављању света од стране Бога, заснива се и могућност људског делања и стваралаштва. Људско стваралаштво јесте радосно примање и усвајање дарова и даривања која се дају одозго, од Бога, и такође уношење и утврђивање тих дарова у свету. У људском стваралаштву и раду свршава се благодатно знаменовање и освећење света. — Али, баш зато што

историја јесте подвиг, могућ је и њен неуспех. Управо је зато она и *трагична*. Идила се ослања на судбину, безбрижност на неопходност. Постоје разни типови трагизма: трагизам принуде, када личност отпада од неумитног светског поретка и бива њиме згажена; трагизам немоћи — „досуђене су нам добре намере, но да нешто урадимо није нам дано”; и истинско-хришћански *трагизам слободе*. Трагизам слободе настаје не због непробојности природног поретка за индивидуално постављене циљеве, нити због недовољности или ограничености снага у односу на предстојеће задатке, него је његов корен — у *могућности греха* и промашаја. Могућност греха је тајанствена, као што је тајанствена свака слобода. И овде људска мисао упада у горућу саблазан и искушење да *докаже неопходност греха*, његову неизбежност у васељенској равнотежи, и да тиме „оправда Бога”. Треба међутим са удвострученом трезвеношћу духа побеђивати то искушење и не упуштати се у празно мудровање о томе „да ли су могли” наши прародитељи да не погреше и шта би тада било. Наше религиозно сазнање *исходи из факта греха*. „Грех је ушао у свет”, — и ми знамо само историју греховног човечанства, а немоћни смо да себи представимо првосаздану безгрешност... Али се за нас сав смисао света разоткрива једино у светлости *Искупљења*. Ова историја која се десила јесте трагична, али она је и домострој нашег *спасења*. Тајна пак Божанског Предзнања за нас је безусловно сакривена. Ми знамо историју само као доживљавање греха и избављења од греха, и не треба да измишљамо, макар и као *casus irrealis* (нереалан случај), „безгрешну историју” која се није десила. Постоји грех у свету и у човеку, — „добро које хоћу не чиним, а зло које нећу њега чиним”... Али грех треба да буде истргнут из света, свет треба стваралачки да се препороди. Верујуће сазнање не зна за историјску бесконачност: историја, као трагедија, има свој расплет, свој катарзис, — и то не иманенти завршетак, него „Судњи дан”, дан суда Божјег... *Историја се завршава*, али не пропада, не укида се само биће, — него оно прелази у ван-историјске форме постојања. Историја се завршава, *али се не испуњава*, не достиже границу у смислу еволуционог нагомилавања или сазревања. Она сазрева за катастрофу, — у њој се „нагомилава” и сазрева и добро и зло, — кукољ усред пшенице. Историја је скроз двојствена. У видљивом и емпиричком плану она се ствара од сукцесивних догађаја, који нису устремљени нити теже било каквом иманентном циљу. Али у плану ноуменалном непрекидно се збива чудесно преображење твари, које наговештава будући васељенски преокрет који ће се збити „када времена више не буде”. Историја има хронолошку границу, али у себи самој нема кулминационе тачке, — јер се њена вредност опредељује и одређује не иманентним задатцима, него оностраним задатцима; и свет се усавршава не из себе самога, него треба да *прими* Божанску благодат. У томе је тегоба историјског постојања: што за греховну твар није радосна него „тешка служба Господња”, и што Царство Божје „напорници (тј. подвижници) задобијају”... А и није доступно свету — све до огњеног обновљења света —, да он смести пуноћу благодати. *Емпирички свет*, који у злу лежи, *не може остварити своје „предназначење”*, — јер он има потребу за чудесним пре-

ображењем. . . „Сви ћемо се изменити“, вели Апостол, и „још се није открило шта ћемо бити“. . .

Сваки људски успех и достигнуће неизбежно је окрњено, непотпуно и не право, — не само због тварне ограничености, и уопште не због просторно-временске форме постојања, него због *греха*. И пред читавим човечанством неизбежно стоји сусрет и сучељавање са неоствареним и неоствариваним задатком савршенства Божанским савршенством. Историја је покретни интеграл од неограниченог мноштва индивидуалних стваралачких подвига, стремљења, туга и чежњи. . . Зато је у њој све динамично, напрегнуто. . . Мада ми знамо само греховну твар, но грех се не састоји у тварности. На висинама духовног виђења и прозрења било је дато великим подвижницима да виде првосаздану твар у њеној непорочној белини и чистоти. Сада пак твар стење и мучи се, и њен је облик извитоперен. Она је сада безоблична и подчињена је трулежи и пропадљивости. Немоћна је она сада и беснажна. Но сила се Божја „у немоћи свршава“, а *већ постоји* и „нова твар“. Не само да се искупљење и излечење (спасење) достиже у хронолошкој даљини, него и у свакој тачки времена, јер „Дух дише где хоће“. . . Тако се спајају и смештају заједно „смисао историје“ и „смисао живота“, осмишљеност сваког тренутка. Људским моћима ништа се коначно у историји не искива. Него оно иза-гранично непрестано улази у нашу земаљску сиромаштину, и распаљују се искре Вечног Живота. Јер је већ истргнута жаока смрти и срушена је адова победа. Ниче већ благодатно семење Царства Божијег, и живи Богочовечанско тело Цркве. Историја је скроз симболична, — у емпиријском се свршава и збива над-емпиријско. И само тим над-емпиријским земља стоји. Свет збивања не исцрпљује сву реалност бића. Али иза њега стоје не његове сопствене дубине, не „тамна природа“ бурне стихије. . . *Изван света* пребива Господ Сведржитељ, „Ризница добара и Дародавац живота“, и отуда „реке воде живе“ напајају васељену. . . Тиме се управо предухитрује и припрема оно светско преображење у којем ће се воспоставити права пуноћа свега што је живо и што је живело, — иза граница времена. То преображење се састоји у Васкрсењу мртвих, и збиће се особитим чудесним актом Божанског твораштва.

Свако право остварење јесте чудо, — нека „замена“ природног поретка благодатним, замена која ипак не уклања саму природу. И зато се остварење збива само у жртвеном самоодрицању човека ради Христа и Јеванђеља. Ту се збива реални излазак, ослобођење из природе. Људске речи треба да умукну, да би се чула и звучала Реч Божја. Тиме се не понижује нити одриче твар, него се она бескрајно и неизмерно узноси и утврђује, — ту је управо тајна божанског предзначења твари за славу. У сваком аутентично-стваралачком деловању човека понавља се тајна смиреног унижења, кенозиса. Јер се све ствара само „уз Божју сарадњу и помоћ“, само дејством и причешћем благодати. Али то се твори у овој тварној безвидности. Само оно што је учињено у име Божје и Христово, учињено је истински, и само то истински и *јесте*. Људска пак дела су — привидна и призрачна, сујетна су и пропадљива. Ипак, и усред трновог жбуња и свакојаке пустиње светског рађења одједном се силом и милошћу

Божјом засија Купина Несагорива. То је знак метафизичке реалности твари. И уствари, сво благочестиво делање човека у историји слично је Неопаливој Купини. Има нешто битијно и бићевито (бытийственное) у твари, макар и била врло мало схватљива та тајна постојања твари, твари која је у времену отпочела и која је произведена, настала, али се неће завршити и престати, — и то твари која је слободна. Битије твари се утврђује милошћу Божјом, и она се расцветава као палица Аронова. Расцветава се у праведницима и подвижницима. И свет стоји на седам праведника — до Другог Доласка.

Историја је истовремено — и трагедија и мистерија, трагедија богоборног противљења, и мистерија благодатног обожења твари. Пуноћа је несместива у оквиру емпиријске историје зато што је Бог Бог Авраама, Исаака и Јакова, Бог живих; и никаква хронолошка случајност несвојевременог или исувише раног рођења не може аутоматски избацити макар и једног од ових малих из „књиге живота”. Царство Божје треба да обухвати пуноћу људских личности, и зато оно све до свеопштег васкрсења „не долази да се види”. Никакво „објективно” преобразовање космоса без васкрсења не би било „крај”. Зато управо и нису могуће никакве форме *сабирног* (збирног, друштвеног) савршеног живота до Васкрсења, — осим једино Цркве, у којој је већ антиципирано и предобразовано васкрсење, и која се као таква уздиже над временом, излази из њега и изводи децу своју. Изван ње лажна су сва маштања о „праведној земљи”, без наде на „крај времена”. Историја се не ослања и не упире у иманентни завршетак, нити у „Трећи завет”, или неко земаљско месијанско царство, него у Парусију и у Страшни Суд. Испуњење историје није ни оно, најављено у Откривељу, хиљадугодишње царство. Оно је — заиста хиљадугодишње, тј. има свој крај, и оно обухвата *не све*, него само „посечене за сведочанство Исусово и за Реч Божју” у последње дане, — док они „остали између умрлих, нису оживели, докле се не наврши хиљада година” (Откр. 20, 4—5). *После* хиљаду година збиће се и свршиће се последњи суд, и тада се истински завршава свет и време. Настаје ново небо и нова земља, и Бог ће бити све у свему. Очекивање васкрсења мртвих и живота будућег века јесте једино и стварно оправдање и „метафизичко образложење” личности и личног делања и стваралаштва. Само онога који мисли у категоријама градитеља Вавилонске куле, онога који је страсном похотом заволео *ову* земљу већма од своје праве „отаџбине на небу”, само њега могу устрашити и парализовати пророштва из Апокалипсе. За нас пак, у њима су — све наде наше.

Сваки људски гест има сотириолошки значај — са знаком плус или минус. Не може се проживети живот за другога, уместо другога. У томе се налази коначна основа немогућности последњих речи и последњих решења *на овој земљи* и у овој историји. Немогуће је у апстрактну безвремену формулу сместити непоновљиве и незаменљиве тренутке. А то се односи на сву пуноћу људских личности. Овиме се опет не изједначује — у једнакој ништавности — све емпиријско. Овим се не искључује релативна разноваланост емпиричких форми. Него се тиме жели рећи да нема земаљскога града, и неће га ни бити, него треба непрестано „тражити” Град Небески и „борити се” за

њега, спремајући резерве уља за своје будуће светилнике. И само они који су „добро пострадали и увенчали се” у добром подвигу крстоношења на овом свету, само су они способни да у дане оне уџу у „чертог украшени”. Вера не затвара личност у солипсистичку самоћу и ћутање, него тражи делатно самоодрицање стваралачке љубави према ближњему и према непријатељима. Сваки у „својем звању у којем је призван”, треба да врши своје послушање, своје дело, и само кроз верност „у маломе” може се узрасти „у пуноћу узраста Христовог” и стећи велики дарови. У свету је немогуће било шта изградити „довека”, зато што није само један човек у свету, и није дано једноме човеку да спасе сав свет. Али треба градити и за један дан, — „доста је дану зла његовог”... Није циљ земаљског постојања град земаљски, нити земаљска макар и „слободна” теократија, нити земаљска теномија, нити погрешиво друштво посвећених, него је циљ Царство Небеско. А оно је *увек* „пред вратима”. У њему је сва нада света, то јест у томе што ће, по речима Откривења (11, 15), „царство света” постати — „Царством Господа нашег и Христа Његовог”. И већ анђели небески силазе и узлазе са горњих висина на земаљске пустиње.

Тако се верујућим умопрозрењем и сагледавањем у корену побеђују утопистичке саблазни у тумачењу историје и њеног смисла. Опитно искуство вере разоткрива нам не само знање о Богу, него и знање о твари. „Смрћу си Твојом објаснио твар”, тако Црква велича Спаситеља света. „Вером разумевамо” ми и *све* биће. То не значи да се религиозним озарењем укида и замењује „природно” знање и „природни” опит, — не укида се, него се преображава и на неки начин пресуштаствљује. Из религиозног опита није могуће и не треба „дедуцирати” готово знање; но не треба и немогуће је „дедуцирати” га и из природног опита. Знање је *тумачење* опита, опитног искуства, разоткривање метафизичког виђења у логичким сликама и појмовима. И, гле, верујући *види* друго и другачије неголи неверујући, и зато и другачије познаје. Верујућем се открива тварност и зато *слобода* света, — за разлику од судбинске неопходности натуралистичког прихватања самозавршеног „вечног” света. У опиту вере разоткрива се метафизичка основа индивидуалности, тј. личности, која не подлеже разрушењу, али која подлеже остварењу кроз *подвиг* самоопределења. Вером се осазнаје *трагизам* историје. Опит вере даје философију слободе и стваралачког постајања. — Но то не значи да је верујући и актуелно увек сазнајно исправан, тј. да је у сазнању увек у праву. Јер и на основама религиозног надахнућа у овом веку не израстају плодови безусловни и свесавршени. Философiranje увек остаје област домишљања и нагађања, област симболичких приближавања, у којој има много спорнога, а, можда, и *треба* да остаје спорно. Као што се лепо изразио кнез С. Н. Трубецки: „свако умно (умозрительное) решење јесте и треба да буде само приближно, зато што је то тек наслућивано, очекујуће решење”, — то је тек антиципација *новога опита*. И управо зато што ће тек у „будућем веку” бити „пуноћа Онога који све испуњава у свему” и што ћемо тек тамо видети „лицем у лице” тајне Божје, — ми зато у историји *само* нагађамо. У религиозном умном виђењу непоколебиво је и

адекватно само оно што је добило харизматичку санкцију духоносних Васељенских Сабора. Но и тај „камен вере” остаје непрестани задатак за философирајућу мисао. Ту је неисцрпно мноштво отворених питања, и зато је неисцрпан ред философских рађања, неутољива жеђ мудрољубља. Потребно је стремити не ка једнозначном решењу „светске загонетке”, него ка томе да се по мери индивидуалне доступности постигне и схвати шта за то решење даје, а шта одбацује, Откривење. То је — сфера „богословских мишљења” у философији као „природном богословљу”. И она никада у историји неће бити укинута. Овде царује релативност, — не релативност „индиферентности”, него релативност симбола, који имају значење само *према мери своје прозрачности* и само за онога који уме кроз њих да гледа и да види *иза њих*. А све што дубље ураста дух човеков у недра Цркве, тиме све јасније постаје виђење света и о свету. Када пак душа одлази од Цркве, за њу се замућује и помрачује и лик света.

Два опита доступна су човеку. Али су безбројне „незаконито рођене” мешавине у свету мисли. Два пута познања у историјској стварности преплићу се међу собом до неразликовања, и отуда су тако обилне и увек поново могуће „заблуде”, застрахења, отпадања и раселине. За опит вере треба се борити, јер саблазни овога света бивају опаке и горуће... Те саблазни се побеђују у црквеној пуноћи, али по мери нашег подвига. Само се кроз Цркву и у Цркви побеђује и надвладава утопистичка саблазан. Постоји, може бити, тајно знамење у томе што је по Божјем допуштењу најопаснији утопистички цвет изникао баш на руској земљи, на *православном* Истоку. Јер је само кроз неповређену чистоту православне вере и опита могуће то исцелити. и то истински, не обмањиво. Неизрециви су судови Божји. Но Воља Божја зове нас на исповедање и сведочење вере своје. Постоји у наше смутне и мучне дане особити *призив* православне мисли. Та пак мисао се не одређује тиме што је народни дух нашег православног народа некако посебно рођен, и сада нови народ треба да својом нијансом допуни претходна и туђа достигнућа. „Народни дух” није готова и урођена величина, него настаје и ствара се. Тај дух се не опредељује и одређује судбинским рађањем, него подвигом. Он се ствара кроз присаједињење свагдашњим светињама православним. Оправдање особитог призива православних народа, међу њима и Русије, није у источном или словенском пореклу, него — у њиховом *православном* пореклу. У својим истинским дубинама православна света Грчка, и света Русија, и света Србија, јесу *историјско дело* православља. Није све у душама наших људи православно, па ни у руској души. Али, нисмо напуштени и остављени од Бога. Православље је за све нас увек било и јесте и увек ће бити *задатак*. Можда и не треба да буде неко прослављено јављање православља у свету. Али се тиме не укида задатак нашег свагдашњег стремљења и делања. Ми сада са особитом одговорношћу стојимо пред задатком православног мудрољубља, православне философије, пред задатком враћања у благодатну земљу Отаца наших, Отаца Васељенске Цркве Православне. У томе је залог нашег препорођења и обновљења живота, излечења од отво-

рених рана. И усред бурног раста отровног корова утопистичке са-
блазни, нас са особитом снагом привлачи „наручје Очево"... Јер,
по речима Псалмопевца, „не са Истока, и не са Запада, и не из пу-
стиње долази узвишење, него је Бог судија"...

(Превео с руског Ј. Атанасије)

Summary

Georges Florovsky

METAPHYSICAL PRESUPPOSITION OF UTOPIANISM

Utopianism is a complex many-sided edifice and should be studied from its elementary aspect — the social utopianism. Under this notion we understand *every* belief that *the last word* is possible, belief into the final realization of an ideal society in the framework of history. The utopian ethical naturalism believes that the ideal and empirical fact are one and identical. Hence the naive hope in social institutions so much as to make gods out of them — out of the finality of progress, too. In this deterministic vision of history the evil is subsumed as the dialectical necessity. Renouvier has already pointed out that the theory of progress is in fact one of many variations of the Western dogma of the irresistible grace. In the sight of the »Messianic banquet« the sufferings and pains of man are just neglected.

The utopianists are recognized by the fact that they are cosmos-possessed. They accept this world as an impersonal totality into which an individual sinks as into one cosmic whirlwind. Hence a kind of apathy of an utopian man, since he feels his own person to be illusory and condemned to disappear into the universal all-unity of the world. Person is opposed to cosmos. The pathetic belief in collectivism has its root in the vision of the world as a total all-unity. This naturalistic monism sinks into a pantheistic deification of the world. Everything is »absolute« and »divine«. Utopianism believes in the adequacy of being and knowledge. This epistemological optimism excluded any feeling of mystery and admiration before the world and its Creator.

Christianity believes that the world is ethically (not ontologically) dual; it believes in the tragic character of freedom. The world is ripening for the catastrophe of the Last Day, when evil and good men will be separated, when God, Who is outside of the world, will reveal His presence in His Church throughout the whole of Cosmos.

The particular vocation of the Orthodox nations is not rooted in their Eastern or Slavic origin, but in their *Orthodox* origin, in their genuine deep foundation. The holy Greece, the holy Russia and the holy Serbia are historical products of Orthodoxy. Christian Orthodoxy has been, is and will be always a God-given *task*.

