

Никола МИЛОШЕВИЋ

ИСТОРИОЗОФИЈА И ПСИХОЛОГИЈА НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА

Ако би требало издвојити два кључна појма на којима почива свеколика филозофска конструкција Николаја Берџајева, онда би први био „дух“ а други „објективација“. Што се овог првог појма тиче он има дугу традицију у историји филозофије, а његови стални атрибути су слобода и активитет. Оно што је слободно, мора бити активно, као и обрнуто.

Уз ова два атрибута духа логично иде и трећи. Дух је, наиме – будући активан и слободан – уједно и субјекат, јер само субјекту припадају активитет и слобода.

Међутим, у списима Николаја Берџајева појам духа добија и неке одреднице којима се његово традиционално значење у неким тачкама битно мења. „Дух је слобода, дух је стваралаштво“, каже Берџајев у књизи „Дух и стварност“, истичући да духу, као таквом, припада примат над бићем.¹ Управо овај атрибут стваралаштва представља ону битну новину у начину на који овај руски мислилац види категорију духовности. Дух је принцип активитета и слободе, дух је субјекат, пре свега зато што је по својој најдубљој суштини оно стваралачко.

Али и појам стваралаштва може бити различито схваћен, па зато, да би се избегле могуће недоумице, ваља одмах указати на оно што је за овај појам битно са гледишта Николаја Берџајева. Још у раној и значајној књизи овог филозофа „Смисао стваралаштва“, читамо да је „слобода моћ стварања из ничег“.² Стваралаштво, дакле, за Николаја Берџајева заслужује овај назив само ако значи настајање *ex nihilo*, само ако на свет непрестано доноси нешто из основа ново.

У филозофији модерног доба није, наравно, ни ова димензија Берџајевог спиритуализма нешто што би било без преседана. Инспирацију за овако радикално схватање појма стваралаштва добио је Николај Берџајев помно ишчитавајући у оно време актуелне списе Андрија Бергсона. Ону некада искључиву привилегију старозаветног бога Јехове да ствара *ex nihilo*, Бергсон је у неку руку секуларизовао. Сваки чин у равни *органиског*

1) Дух и реальность, UMCA-PRESS, Paris, стр. 31.

2) Смысл творчества, Москва, 1916, стр. 140.

света, за разлику od само привидно динамичне равни неорганске стварности, протиче у знаку нечег новог, дотле апсолутно непостојећег, и по природи ствари несводљивог на оно што је поменутом чину претходило.

Не би, међутим, на основу тога требало закључити да је Николај Берђајев био само, или пре свега, руски ученик једног француског филозофа. У оној истој значајној раној књизи „Смисао стваралаштва“ Берђајев каже како слобода, која је за њега, видели смо, превасходно моћ стварања из ничег, мора имати садржину и циљ, зато што слобода, схваћена „само формално, без садржине и циља јесте ништа, празнина, небиће“.³ А циљ и садржина стваралаштва одређују се у списима Николаја Берђајева по правилу из перспективе моралних и хуманих вредности. Стваралаштво за овог руског филозофа не може, дакле, бити никаква „самосврха“ и зато Берђајев није никада подлегао искушењу естетицизма, коме су, на свој начин, једно време били веома блиски Розанов и Мерешковски.

Особеност Берђајевљевог религијско-филозофског модернизма огледа се и у једној специфичној варијанти хришћанског персонализма који је овај мислилац релативно рано почео заступати. За Берђајева су персонализам и хришћанство синоними. У својој филозофској аутобиографији Николај Берђајев сасвим одређено и недвосмислено каже: „Хришћанство је персонализам“.⁴ Па ипак, чак и када је о овој овако директној и одређеној персоналистичкој декларацији реч, неколико додатних напомена неће бити на одмет. Категорија духа, основна категорија Берђајевљеве филозофије, веома се разликује већ према томе хоћемо ли је схватити у персоналистичком или антиперсоналистичком кључу. И за Хегела је, рецимо, дух субјект, утолико уколико је активитет и слобода, али зато хегеловски дух није личност. Оно духовно, по Хегелу, гута и асимилује јединствене и непоновљиве особе које са свим својим посебностима пребивају у презреној области емпирије.

Није тако са категоријом духа у филозофији Николаја Берђајева. Дух за Берђајева није никаква општост. Субјект духовности – ако се тако може рећи – јесу све личности без разлике, а свака личност је нешто јединствено и непоновљиво. Ово истицање двају претходно поменутих атрибута опет има своје извориште у филозофији Андрија Бергсона. Сваки чин, свако настајање у равни органској, јединствено је и непоновљиво, управо зато јер бива *ex nihilo*.

Ипак и у овом погледу, руски ученик одваја се у нечем битном од свог француског учитеља. Личност је за Берђајева лик и подобје божје, за разлику од индивидуе која је појам натуралистичко-биологистички.⁵ „у личности – каже Берђајев на једном другом месту – постоји морални, аксиолошки моменат, она се не може одредити само естетички“.⁶

Ова два навода помоћи ће нам да и из изворног персоналистичког угла назначимо особеност филозофије Николаја Берђајева, како у односу

3) Ibid. стр. 141

4) Самопознание, UMCA-press, Париж, 1949, стр. 315

5) Философия свободного духа, II, UMCA-PRESS, Paris, стр. 37

6) Самопознание, стр. 162

на онда актуелну виталистичку мисао Бергсонову, тако и у односу на руски религијско-филозофски ренесанс. Разлучујући појам личности од појама индивидуума, Берђајев је бергсоновске атрибуте јединствености и непоновљивости издвојио из њиховог натуралистичког, биологијског контекста, који у делима француског мислиоца несумњиво постоји. С друге стране, спајајући поменуте атрибуте са моралним, односно аксиолошким моментом, руски филозоф се и у овом погледу дистанцирао од естетистичких сабласни којима су подлегли неки мислиоци из периода руске религијско-филозофске ренесансе с почетка века.

Категорија духа, персоналистички схваћена, подразумева још једну, по нечем особену, црту филозофије Николаја Берђајева. Ако је личност слика и прилика божја, односно ако је личност дух, какав је онда њен однос према богу? Проблем је, наиме, у томе што Берђајев и личности људској и личности божанској приписује у суштини исте, атрибуте духа. Активитет, слобода, стваралаштво, јединственост и непоновљивост, уз то усмереност у правцу хуманих и моралних вредности, припадају једнако човеку као и богу, разуме се утолико уколико је човек дух, а он то према Берђајеву битно јесте. Како ћемо онда разликовати човека од бога, питање је које се логично поставља.

На ово питање тешко се може наћи одговор из филозофске перспективе Николаја Берђајева. Јер, ако је човек доиста дух, са свим оним атрибутима што уз то нужно иду, онда он по свом аксиолошком рангу не уступа нимало ни самом богу. На такав један закључак упућује индиректно и Берђајевљево учење о *Unggrund*-у преузето и на свој начин преобликовано, од познатог немачког мистичара Јакоба Бемеа. *Unggrund* је праисконска слобода која независно од бога пребива. Дух - каже Берђајев - не потиче само од бога него и од ове праисконске слободе коју је научавао Беме.⁷

Отуда и основни парадокс духа - дух је еманација божанства али он може да даје одговоре богу који од бога не проистичу. Дух, према Берђајеву, није само божански него и богочовечански, он је слобода у богу и слобода од бога.

Ово разматрање Николаја Берђајева за које он сам признаје да га није могуће појмовно артикулисати и докучити, може се функционално протумачити једино у контексту оног персонализма који, видели смо, представља једно од основних обележја његове филозофије. Када би, наиме, дух био само еманација божја, личност, односно духовност човекова, била би изведена из личности и духовности божије, па самим тим по свом рангу много ниже постављена него што је то случај у аксиологији Николаја Берђајева. Уводећи идеју *Unggrund*-а у структуру своје филозофске мисли, Берђајев је, по свему судећи, желео да онтолошки утемљи човекову самосталност и независност. Тако треба разумети и оне речи руског мислиоца према којима је дух не само слобода у богу, него и слобода од бога. Однос човеков према богу није однос послушности, човек је слободан и да не буде с богом, а онтолошку санкцију овог човековог статуса управо и чини *Unggrund*, јер да *Unggrund*-а нема, дух би био само еманација божанства и ништа више.

7) Дух и реальность, стр. 33

Крај свега тога, постоји и за Берђајева једна битна разлика између божанског и људског. Да би се ова разлика могла схватити како ваља, треба имати на уму да је и Николај Берђајев, попут многих других мислилаца пре њега, разликовао једну примарну и једну секундарну стварност, говорећи условним језиком онтологије који овај мислилац иначе није признавао. Ова прва реалност и јесте дух, док ову другу чини такозвана „објективација“. Истински реалитет има дух, док је објективација стварност другог реда. У онтолошком погледу објективацији одговара оно што је за Бергсона био свет неорганског – она раван у којој нема новине, односно стваралаштва, него је све строго детерминисано везама каузалитета. И ето, управо тај рационални свет, са његовим законима, са његовим детерминизмом и каузалним везама за Берђајева је свет секундарне реалности.⁸

Управо зато руски филозоф склон је да и саму онтологију – или бар онтологију у традиционалном значењу тог израза – одбаци у целини као дисциплину која је неподесна да изрази истинску хијерархију реалитета. Реч је, наиме, о примату слободе над бићем, – како каже Берђајев – односно о примату духа који није биће већ слобода. Прибегнемо ли кантовској терминологији, коју Берђајев сматра нетачном и непоузданом, могли бисмо рећи да је дух „ствар по себи“ а објективација „појава“. ⁹ Друкчије и тачније речено, дух је по Берђајеву слобода, а објективација природа, или, како на другом месту читамо, „субјекат је нумењ, објекат је феномен“. ¹⁰

Међутим, објективација за Берђајева није само онтолошки него и аксиолошки другоразредна категорија. Објективација је – каже Берђајев – пад света, његова размрвљеност и поробљавање, при чему се егзистенцијални субјекти, личности, претварају у ствари, у предмете, у објекте“. ¹¹

Две кључне равни у онтолошком погледу – духовна и објективацијска – међусобно се у вредносном погледу фундаментално разликују. Берђајев чак иде толико далеко да тврди како је субјекат – насупрот објекту – дело божје. ¹² Наравно, морамо се питати откуд онда уопште објективација? Где су њени корени и ко је заправо творац објектног света? По Берђајеву управо је субјекат који је – видели смо – оличење духа, уједно праизвор свеколике објективације.

И за ову своју тезу имао је Берђајев изванредан подстицај у филозофској мисли Бергсоновој. Констатујући да према Бергсону спознаја производи просторни свет, руски мислилац напомиње да то одговара ономе што он сам назива објективацијом. ¹³

Међутим, чешће но име Бергсоново, Берђајев – када је о објективацији реч – призива у сећање име Карла Маркса. „Оно што је Маркс звао отуђењем људске природе у капиталистичкој привреди, ја називам објективацијом, претварањем у објекат.“ ¹⁴

8) Самопознание, стр. 107

9) Дух и реалность, стр. 49

10) Самопознание, стр. 105

11) Дух и реалность, стр. 49

12) Самопознание, стр. 105

13) Я и мир объектов, UMCA-PRESS, Paris, стр. 69

14) Дух и реалность, стр. 154

Разлика између ова два значења појма објективације одговара отприлике разлици између онтолошке и аксиолошке перспективе. Кад Берђајев користи термин о коме је реч у оном специфичном бергсоновском кључу, мисли он пре свега на ону површинску, изведену раван стварности, дакле ону раван стварности која није истински утемељена. Међутим, тамо где се овај израз јавља као синоним за отуђење, Берђајев има на уму негативни вредносни предзнак појма објективације. Објективација је зло, а корен тог зла налази се у субјекту. Објектност је према Берђајеву пад који има своје порекло у субјекту, тако да човек спознаје као споља дату стварност оно што је он сам произвео.¹⁵

У овој последњој напомени Николаја Берђајева препознајемо утицај Марксове добро познате концепције отуђења, па се тако аксиологија младог Маркса на један наизглед парадоксалан начин среће са аксиологијом руског филозофа. Оно у чему се ова два мислиоца одлучно разилазе, потиче из добро познатог радикалног спиритуализма руског аутора. Објективација за Берђајева нема друштвене корене, иако он не спори да и друштвени чиниоци имају неког утицаја на пад субјекта у објектно стање.

Одатле, наравно, проистиче и закључак да крајњи разлог објективације лежи у духу. У томе је, међутим, једна од највећих тешкоћа филозофије Николаја Берђајева. Прво питање које се тим поводом мора поставити проистиче из радикалне разлике која постоји између духа и објективације. Како из нечег онтолошки и аксиолошки тако високо постављеног као што је дух, може да проистекне нешто тако онтолошки и аксиолошки безначајно и безвредно као што је објективација?

Друга тешкоћа настаје – парадоксално, али тачно – услед високог ранга који личност има у филозофији Николаја Берђајева. Ако је личност оно духовно, а бог је дух, зашто не би и сфера божанске духовности могла бити извориште објективније, односно зла?

На оба ова питања нема задовољавајућег одговора са становишта руског мислиоца. Како год било, јаз који дели дух од објективације такав је и толики да није јасно како се он може премостити. Па ипак, Берђајев тврди, сасвим одређено и недвосмислено, да „зло потиче не од материје, него од духа“¹⁶

Ову тешкоћу руски мислилац покушао је да отклони, позивајући се на то да је дух слобода, а из слободе нужно проистиче могућност зла.¹⁷ Позитивни смисао зла наводно и јесте у томе што је оно искушење слободе. Јер, одиста, ко би могао рећи да слобода неизбежно не подразумева оно што добром називамо и није ли слобода само за добро *contradictio in adjecto*?

Међутим, тек са овом одредбом слободе открива се сва дубина унутрашње располућености филозофске конструкције Николаја Берђајева. Као што знамо, Берђајев ставља знак једнакости између слободе и стваралаштва. У његовој књизи „О мисији човековој“ читамо да је слобода ствара-

15) Самопознание, стр. 312

16) Дух и реальность, стр. 100

17) Ibid, стр. 70

лаштва „енергија, могућност творења новог“. ¹⁸ Међутим, ако слобода по-
дразумева и могућност зла, како онда она може бити исто што и ствара-
лаштво?

Да би отклонио ову тешкоћу, Берђајев је, упоредо са свим оним нега-
тивним онтолошким и аксиолошким предзнацима објективације, морао
прихватити идеју да у самом паду у оно објектно постоји и нешто плодот-
ворно.

Ни овај проблем са којим се Берђајев суочава није, наравно, од јуче.
Већ у Платоновом филозофском систему нејасно је, рецимо, откуд упоредо
са вечитим светом идеја, нестални и променљиви свет ствари. Плотин је
овај проблем покушао да реши уводећи у игру појам еманације, али ни то
није било неко задовољавајуће решење. Јер и на почетку процеса који от-
почиње са еманацијом имамо код Плотина исто оно што ћемо имати на
крају – оно једно које налик неком интелигибилном сунцу излучује из себе
хипостазе а да притом свагда остаје једнако самом себи.

Хегел је у овом погледу понудио једно решење које ће у процени овако
постављеног проблема постати узорно за каснија времена. Апсолут на
почетку и апсолут на крају није исти. Кретање апсолута значи стално бо-
гаћење. Отуђујући се од себе, апсолут напредује ка стању коначне синтезе
које је уједно најбогатије одредбама.

У основи сличну схему прихвата на свој начин и Николај Берђајев,
само што је он испуњава друкчијом садржином у складу са сопственим пер-
соналистичким виђењем света. Берђајев, наиме, одбацује традиционалну
религијску представу према којој је рај на крају светског процеса исто што и
рај на почетку. То би, сматра Берђајев с разлогом, значило бесмисленост
светског процеса. ¹⁹ Ако се на крају овог процеса једноставно враћамо
ономе што је било на почетку, чему онда све оно што се збива између
почетка и краја? Зато Берђајев и тврди да је рај на крају историје нешто сас-
вим друго од оног раја који на почетку налазимо. „То је – вели он – рај после
спознаје слободe, после свих искушења“. ²⁰

Али управо зато зло мора имати и неки позитиван смисао. Оно не
може бити само губитак, него мора бити и добитак. У томе и лежи основни
проблем теодиције са којим се Берђајев у свим својим књигама на овај или
онај начин суочава. Теодицеја – читамо у „Смислу стваралаштва“ – „и јесте
оправдање смисла зла“. ²¹ И доиста, како се друкчије може помирити све-
моћ и милосрђе божанско са чињеницама патње и зла?

Дилема је стара онолико колико и сама религијска мисао. Ако бог
дозвољава да људи пате, онда он или није свемогућ или није милостив, а у
оба случаја није бог. Отуда у теодицеји Николаја Берђајева кључну улогу
игра управо идеја слободe, онако како ју је овај мислилац уобличио ту-
мачећи „Легенду о Великом инквизитору“. Због чега Христос не прихвата

18) О назначенин човека, UMCA-PRESS, Paris, 1931, стр. 142

19) Ibid., стр. 306

20) Ibid.

21) Смисл творчества, стр. 142

искушење свог речитог опонента у језунтској одори? Зато што слобода, према Берђајеву, не може бити никада изједначена са добром и савршенством. Свако изједначавање слободе са овим вредностима значи њено порицање и санкционисање путева принуде и насиља. „Принудно добро – вели Берђајев – није више добро, оно се претвара у зло“.²²

На овај начин Берђајев покушава да отклони главну тешкоћу сваке теодицеје. Бог може да поштеди човека патње и зла, али он то неће, зато што би га у том случају морао лишити слободе. Принудно добро је зло. Према томе да би слобода могла бити, патња и зло.

Без обзира на све то, идеја слободе, овако схваћене, није још увек доволна да се помоћу ње успешно реши проблем теодицеје. Истина, сад знамо, – ако заиста знамо – зашто Бог не отклања зло и патњу из овога света, али још увек не знамо зашто би зло и патња били плодотворни.

И тако опет долазимо до оног истог проблема са којим смо се већ суочили анализирајући филозофију Николаја Берђајева – до проблема односа слободе и стваралаштва, који се, у крајњој линији, своди на питање о могућој творачкој функцији зла. Чиме је то и по чему је то објективација оно што човека може обогатити, или, другим речима, какву то она добит са собом може донети.

И овде Берђајев прибегава ауторитету Достојевског као ауторитету оног писца и мислиоца од кога се у свему ваља учити. Достојевски је, наводно, необично дубоко увидео да се „може ићи ка већем добру кроз зло“.²³ Искуство зла, разобличавајући његову празнину, може довести до великог добра. Човек спознаје ништавност зла и величину добра не услед формалног закона или забране, већ кроз искуство на свом животном путу.²⁴

Додуше, Берђајев напомиње да зло заправо није пут ка добру већ је то искуство његовог разобличавања, па у том утолико зло има позитиван смисао, неодојив од слободе. Исту ову мисао варира на другом месту Берђајев истичући да „свако искуство обогаћује, па макар то обогаћење било порицање тог искуства“.²⁵ И само искуство зла – долаје он – онда кад се зло превазилази и разобличава обогаћује и води ка вишем добру.

Прихватимо ли безрезервно ово тумачење, онда донста и теодицеја и антроподицеја Николаја Берђајева имају своју пуну заснованост. Ако зло и патња обогаћују и унапређују човека, тад светски процес има смисла, а Бога, као усталом и човека, морамо на сваки начин оправдати.

Међутим, онај у коме ради фамозни црв сумње, упитаће се, крај свега тога, зашто би зло и патња имали неизоставно позитивне ефекте и није ли можда упутније помишљати да се на путевима патње и зла дух и слобода могу лакше изгубити неголи задобити? И сам Берђајев, усталом, на једном

22) Миросозерцание Достоевского, UMCA-PRESS Praga, 1923, стр. 67

23) Философия свободного духа, стр. 266

24) Ibid,

25) Философия свободного духа, II стр. 166

месту каже како и зло и дух имају за своје обележје слободу, иако зло уништава и дух и слободу.²⁶

Управо ово разорно деловање оног што злом називамо доводи у питање целокупну схему Берђајевљеве теодицеје. Јер, само ако је нечим загарантовано да искушења зла и патње обогаћују човека, смемо тврдити да је светски процес оправдан. Шта би, међутим, могло представљати гарант оваквог једног повољног исхода, са филозофског становишта самог Берђајева?

Бог, свакако не. Бог, наравно, жели да човек буде слободан, али слобода подразумева, по природи ствари, могућност различитих исхода.

Гарант о коме је реч може још мање бити сам човек, будући да је човек а не бог праизвор свеколике објективације, односно свеколиког зла. Остаје онда још једино царство историје, односно царство психолошког искуства, а тек оно не може бити никаква гаранција за повољан исход авантуре слободе.

Ове истине био је уосталом, свестан и сам Достојевски, онај исти писац на кога се, знамо, Берђајев толико у својим списима позивао. „Легенда о Великом инквизитору“ само је део романа, којим доминирају ликови породице Карамазових, оца и четири сина. Међутим, и један летимичан поглед довољан је да се уверимо да нико од ових јунака Достојевског не потврђује идеју о благотворном и плодотворном деловању зла. Ту су најпре двојица Карамазова којима се никакав спас не указује на видуку, будући да су обојица бесповратно огрезли у зло. Ни стари Фјодор Павлович, ни његов незаконити син, лакеј Смердјаков, не показују ни најмањи знак жеље да нешто измене у начину живота који су изабрали. Што се пак монаха Аљоше тиче, њега Достојевски није ни суочио са правим искушењима, па стога ни он не може бити погодна књижевна илустрација за тезу Николаја Берђајева.

Остају, дакле, само Димитрије и Иван. Димитрије, међутим, између могућности да оде у Сибир и тамо пострада не би ли се кроз патњу прочистио, бира лакши и једноставнији пут – бекство у Америку са Грушењком, а што се Ивана Карамазова тиче, све до краја романа не знамо хоће ли у њему савест победити, или ће и он, коначно и беспризивно потонути у тамни бездан карамазовштине. Према томе, ако је веровати великом писцу на кога се и сам Берђајев позива, човек, препуштен себи и својој слободи, у најмању руку не може са неком већом сигурношћу рачунати да безбедно и сигурно прође кроз искушење зла, без ризика да своју првобитну слободу изгуби, осиромашујући се а не богатећи искуством зла.

И сам Берђајев био је на известан начин свестан ове песимистички обојене антрополошке перспективе, па у његовим списима налазимо два вида подршке коју човек добија на свом ризичном унутрашњем пропутавању кроз ову долину плача. Човек је, видели смо, за Берђајева, по свом духовном опредељењу, превасходно стваралац, или, другим речима теург, а теургија је, као што пише у „Смислу стваралаштва“, вештина творења другог света, другог бића, другог живота.²⁷

26) Дух и реалност, стр.100

27) Смысл творчества, стр. 241

Међутим, големи задатак теургијског преобликовања света не може човек обавити сам – за тако нешто потребно му је помоћ божја. „Теург, у заједници са Богом ствара космос“, вели Берђајев у већ наведеној књизи.²⁸

И у својим каснијим делима Николај Берђајев не одступа од ове своје визије односа човека и бога. „Свет објективације – каже он у књизи *‘Дух и стварност’* – може бити разорен стваралачким напором човековим, али само тако што ће у том стваралачком напору деловати и Бог“.²⁹

Не би се, међутим, на основу тога смело закључити да је укидање објективације резултат сагласног напора човека појединца на једној и Бога на другој страни. У свом виђењу друштвеног живота Берђајев није индивидуалист, што се већ из његовог разликовања индивидуе и личности може логично закључити. Човек појединац, у борби против објективације, мора рачунати и на помоћ других људи. Друкчије речено, само је кроз неки колектив могуће – наравно свагда и увек уз помоћ Божју – савладати и превазићи објективацију социјалних институција. Филозофија Николаја Берђајева не само да нема индивидуалистички карактер него она има и једно парадоксално обележје колективизма. Црква је за Берђајева онај колектив кроз који и помоћу кога појединац тражи и налази спас.

Међутим, целокупни друштвени живот по много чему је у знаку објективације, па нема разлога да то не важи и за институцију цркве. Она метафизичка двострукост духа и објективације присутна је и у социјалној равни. „Друштво као природа налази се – каже Берђајев – у власти нужности и покреће га борба за превласт и господарење“.³⁰ Друштво се гради на начелима ауторитета и принуде, па су односи унутар друштва објектни односи. „Друштво као природа – каже још Берђајев – јесте објективација, екстериоризација, самоотуђење духа и отуђење људске природе у оно спољашње, са поробљавањем као крајњим исходом“.³¹

Разуме се, када би друштво било само и искључиво плод објективације, која све без остатка обухвата и одређује, не бисмо смели тврдити да човеку има било каквог спаса, без обзира на евентуалну помоћ Божју, јер, знамо, Бог не жели да врши, било какво насиље над човековом слободом. Зато је, према Берђајеву, друштво не само објективација него и дух, а као дух оно се покреће тежњом ка слободи и почива на начелу личности и односима субјективитета.

Утолико уколико је друштво дух, утолико се оно управља жељом да љубав и милосрђе буду у основи аутентичне друштвене заједнице. Друштво као природа покорав се закону силе. Друштво као дух жели да се покорав закону божанском.³²

Међутим, ако је друштвени живот попрште борбе двају опречних сила, како бисмо ову борбу исказали у терминима текућих политичких

28) Ibid, стр. 242

29) Дух и реальность, стр. 171

30) Опыт эсхатологической метафизики UMCA-PRESS, Париж, 1947, стр. 189

31) Ibid.

32) Ibid.

одредаба? Судећи по неким исказима самог Берђајева, он је своју визију друштвених слобода сматрао изразито прогресивном. То по његовом мишљењу проистиче из саме суштине духовног начела. „Дух је – вели Берђајев – слобода и револуција, материја је нужност и реакција“.³³

Отуда и револуционарна опредељеност изворног хришћанства. „Хришћанство је – каже Берђајев – откривање другог, духовног света и оно се не може спојити са законима овога света“.³⁴ Управо зато, према Берђајеву, есхатолошко хришћанство мора бити револуционарно, у поређењу са такозваним историјским хришћанством.

Међутим, самим тим што смо духовни принцип одредили као револуционарни принцип, још увек нисмо ништа битно утврдили о његовим изгледима у равни социјално-политичке објективације. У овом погледу постоје у списима Николаја Берђајева извесне необично карактеристичне осцилације. Судећи по неким формулацијама руског мислиоца, у друштвеној стварности објективација је оно што тријумфује. Тако Берђајев у својој филозофској аутобиографији каже да Бог себе додуше открива свету, али да „Он не управља овим светом“.³⁵ Ђаво је господар света, или некакав зли Бог, налик Маркионовом богу.

Маркиново име, наравно, није случајно поменуто. Не једном су Берђајеву његови критичари замерали искушење маркионизма. Сам Берђајев каже да су му по теми зла блиски Маркион и гностичари, а помиње при том још и Достојевског и Киркегора.³⁶

Нема сумње, критичари који су Берђајеву пребацивали склоност ка гностичком дуализму, нису били далеко од истине. Тврдимо ли да овим светом – друштвеним и историјским – господари некакав зли Бог или Ђаво – опредељујемо се за једно дуалистичко и у извесном смислу песимистичко виђење стварности.

Истина, образложење које нам Берђајев нуди за овај свој дуализам, битно се разликује од објашњења гностичких теолога. По Берђајеву, један бог слободe који као такав не жели да човека принудно доведе к себи, не може се мешати у ствари овога света. Тиме за Берђајева разумљиво искрсавају у његовим филозофским извођењима и неке додатне тешкоће. Ако Бог остаје по страни од овоземаљских збивања, како онда он, у заједници са човеком обавља онај грандиозни телуршки подухват радикалне измене друштвене и историјске реалности? Чак иако прихватимо као нешто што се само по себи разуме да се божанство не уплиће у ствари овога света и да управо тиме помаже човеку да се ангажује на послу укидања објективације, остаје и даље нејасно како се и у којим облицима земаљског, колективног удруживања, може битије допринети успостављању царства божјег на Земљи.

Било би природно очекивати да Берђајев највеће наде полаже у колектив Цркве, јер шта би друго са његовог гледишта могло бити ослонац у

33) Самопознание, стр. 145

34) Ibid, стр. 318

35) Ibid, стр. 223

36) Ibid, стр. 174

борби против социјалне објективације? Међутим, у списима овог мислиоца не једном се разликује црква као духовна, мистичка институција, од цркве као историјске институције. Једино Црква у овом првом значењу представља за Берђајева онај аутентични колектив у који се можемо поуздати, док је црква у овом другом смислу једна од објективација религијског живота и као таква значи прилагођавање духа социјалним условима.³⁷⁾ Утолико историјска институција цркве дели судбину свих других институција, будући да се њоме доводи у питање све оно по чему је дух стваралаштво и слобода.

Додуше, црква је, видели смо, и мистички организам и утолико је она, према Берђајеву, „у својој дубини“ духовни живот, чудесни живот који се не потчињава социјалним законима, односно законима објективације. У овом другом смислу, црква је „братство људи у Христу, слобода и љубав, тако да за њу нема спољашњег ауторитета, нема нужности и насиља, него само слобода просветљена милошћу.“³⁸⁾

Међутим и овога пута главна тешкоћа је у томе што сам Берђајев однос између ових двеју равни црквеног живота по правилу не оцењује претерано оптимистички. Напротив, Црква као социјална и историјска реалност, баца у засенак оно аутентично и духовно што би требало да се испод ове реалности скрива.

У овом погледу можда је најзанимљивија и најзначајнија критика историјске цркве коју налазимо у Берђајевљевом раном спису „Нова религијска свест и друштвеност“, једној од најбољих књига које је овај мислилац икада написао. Јеванђељске изворе за однос Христов према држави не треба тражити тамо где су се они обично тражили, „са потајном жељом да се оправда зло“.³⁹⁾ „Христос је – вели Берђајев – једном за свагда одредио свој однос према држави, дајући оружје за религијски суд над њом, одбацивши треће искушење ђаволово у пустињи“.⁴⁰⁾ Ову истину разумео је као нико други Достојевски у свом „Великом инквизитору“. Достојевски је, наиме, разабрао да је „држава, царство, мач ћесаров, једно од искушења ђаволових која је одбацио син божји“.⁴¹⁾ Па мада Достојевски, према Берђајеву, није умео да примени ову истину на православље и самодржавље, она ипак „остаје најдубљи, можда први анархист на религијској основи, који је порицао државу у име теократије“, залажући се за коначну слободу у Христу.⁴²⁾

Позивајући се и овога пута на ауторитет Достојевског, Берђајев нам нуди једно тумачење „Легенде о великом инквизитору“ које је подложно критици. Неће, свакако, бити случајно што се Достојевски одлучио зато да већ у наслову „Легенде“ истакне конфесионалну припадност свог јунака.

37) Опит есхатологической метафизики, стр. 121

38) Ibid.

39) Новое религиозное сознание и общественности, С. Петербург, 1907, стр. 36

40) Ibid.

41) Ibid.

42) Ibid.

Није, осим тога, без значаја ни то што је писац нашао за сходно да лик Инквизиторов веже за најмилитантнији ред католичке цркве, ред језуита, из кога, узгред речено, нису никада регрутовани инквизитори.

Разуме се, писац није дужан да се придржава историјских чињеница и природа књижевног обликовања захтева њихово преобликовање, у складу са одређеним уметничким начелима. Међутим, сам начин уметничког преобликовања историјских података, поготово ако је у служби неких полемичко – политичких потреба, говори нешто о такозваним порукама једног аутора, односно, у овом конкретном случају, о његовој политичкој филозофији.

Конфесионално сводећи значење „Легенде“ на домен католичке цркве и њеног језуитског реда, Достојевски је желео да се ограда од евентуалне примедбе да не изузима православље од индиректне критике којој је лик Инквизиторов изложен. Овако, захваљујући поменутим конфесионалним оквирима, читалац може с разлогом помишљати да православна црква, за разлику од католичке, није никада подлегла искушењу ђаволовом.

Постоје, додуше, индиције да лик Инквизиторов првобитно није имао никаквих конфесионалних назнака и да их је Достојевски накнадно унео на инсистирање Каткова, чија је јприврженост званичној царистичкој идеологији била изван сваке сумње. Како је да је, тек у „Легенди“ су видљиви трагови пишчевог настојања да ограничи домен своје критике ауторитарног принципа. Питање је, дакле, колико се може занемарити ово ограничење критичке димензије „Легенде о Великом инквизитору“, односно колико она без своје антикатоличке усмерености остаје творевина Достојевског. Међутим, Берђајеву и тако аутор Браће Карамазова“ служи само као повод за уверљивије и ауторитативније формулисање сопствених ставова. Па када Берђајев тврди да је Достојевски био можда први анархист на религијској основи, анархист који је порицао државу у име теократије, онда се то далеко више односи на њега самог, него на великог руског писца.

Тим поводом ваља учинити неколико напомена у поводу Берђајевљевог схватања теократије. Теократија за Берђајева није историјска форма цеzarопапизма или папоцезаризма, већ идеално уређење у коме нема нити може бити никакве хијерархије, нити људске нити божанске. Идеја државе, као само по себи довољно начело јесте, према Берђајеву, историјски и логички царство од овога света. Она значи изванрелигијски начин конституисања човечанства. Идеја Тесарева подразумева – каже Берђајев – „поклоњење 'кнезу' овог света“ и мачу његовом, обожавање човека уместо Бога“.

43

И тако се у политичкој филозофији Николаја Берђајева конкретизује његова гностичка мисао о царству земаљском као царству ђаволовом.

У овом погледу посебно ваља истаћи Берђајевљеву критику историјског православља, којој по жестини и далекосежности нема премца у револуционарној литератури. „Православље – вели Берђајев – не само што се посветило самодржавље, не само што се молило по црквама за апсолутну

43) Ibid. стр. 37

државност него се и покоравало империјализму, признало цара за поглавара цркве, начинило од државног самодржавља малте не регијску догму и отровало свест народа“..⁴⁴ На све неправде режима црква или ћути или оправдава погроме и зверства власти именом Христовим у лицу њених бестидних епископа.⁴⁵ Официјелни служитељи цркве, савремени књижевници и фалисеји, каже још Берђајев, они који благосиљају злочине овог света ако се врше у име оних што власт имају, сви ти мали инквизитори, следбеници Великог инквизитора, одступили су од Христа већ увелико.⁴⁶ Овом и оваквом хуљењу на дух свети, претпоставља Берђајев једног атеисту какав је био Ниче, и једног паганина какав је био Гете. Овај први много је ближи Христу а овај други спасавао се у духу, будући да није хулио на дух.

Према томе, за Николаја Берђајева, све историјске институције а пре свега држава и црква, огрезле су дубоко и неизлечиво у процес објективације. Тој и таквој историјског реалности супротставља Берђајев свој анархистички идеал на религијској основи. Анархизам на начин Николаја Берђајева представља политичко-филозофски пандан његовом хришћанском, метафизичком персонализму и разликује се, као такав, од историјског анархизма у неким битним тачкама. Најпре, историјски анархизам не подразумева никакву религијску санкцију. Изнад слободног и независног индивидуума анархистичких идеолога нема никакве трансценденције. Анархистички идеал на начин Николаја Берђајева захтева, међутим, постојање Бога, а претпоставља самим тим и трансцендентну санкцију вредности, у складу са оном разликом између личности и индивидуума о којој је већ било раније говора.

Иза овако схваћеног анархистичког идеала скрива се у политичкој филозофији Николаја Берђајева један особни облик максимализма. Пред овако високо постављеним вредносним мерилима руског филозофа, сваки политички систем, без обзира на то да ли је демократски или аутократски, тешко да може издржати озбиљнију критику. За Николаја Берђајева, и уставне монархије и демократске републике, будући да почивају на апстрактном државном начелу, по природи ствари творе зло.⁴⁷ Као и у апсолутним монархијама тако и у демократским државама за Берђајева судбина личности и судбина света зависи још увек од произвољности и каприца, од случајне и субјективне, само људске воље.

Једнако је критички расположен Берђајев и када је реч о историјским покушајима да се мимо и против постојећих друштвених институција оствари овде на земљи идеал слободе и правде. По Берђајеву, Маркс је веровао само у стваралачку снагу зла и за њега се добро из зла рађало. На путевима зла био је Маркс склон да усрећи човечанство, сасвим као и оберпрокурор Светог Синода Константин Победоносцев који је хтео да насилно спасе човечанство, одбацујући слободне дарове светога духа.⁴⁸

44) Ibid., стр. 40

45) Ibid., стр. 41

46) Ibid., стр. 27

47) Ibid., стр. 42-43

48) Ibid., стр. 27

Подједнако критички био је у ово време расположен Берђајев и према Марксовим следбеницима у Русији, свима без разлике, позивајући се на једну карактеристичну епизоду са Другог конгреса Руске социјалдемократске партије – на реч Плеханова према којој је револуционарни пролетаријат дужан да растера сваки рђави парламент у најкраћем могућем року. Ову реч Плеханова назвао је Берђајев одвратном.

У исти мах, критиковао је руски филозоф и све оне политичке делатнике, без обзира на њихову оријентацију, који се држе формалних начела демократије, занемарујући оно битно – садржину народне воље и циљеве власти.⁴⁹

Овај овако широки и овако радикални спектар Берђајевљеве социјалне критике логична је последица његовог спиритуалистичког максимализма. Иако начелно велики приврженик персонализма и као такав склон да у човеку види лик и подобје божје, Николај Берђајев у равни политичке филозофије није веровао да се човек може издићи над оно што Ниче зове „људско сувише људско“. Зато руски мислилац већ врло рано тражи упоришну тачку у трансценденцији. „Само апсолутни, извандржавник и изванљудски извор права човекових – вели он – чини ова права безусловним и неотуђивим, само божанско оправдање апсолутног значаја сваке личности онемогућује њено претварање у средство.“⁵⁰

А на питање због чега се личност не може лишити слободе, Берђајев одговара да је то једино зато што није човек него сам Бог пожелео ту слободу. Само зато и људска права неотуђива и апсолутна, а над савешћу човековом није могуће извршити насиље, без обзира на шта се при том позивали.⁵¹

Истина, у једном краћем периоду, жестоко се сучељавајући са новом совјетском влашћу, Берђајев ће у многим тачкама битно ублажити свој максимализам, уједно, ублажавајући и радикализам свог спиритуализма и анархизма у политичкој равни и то на један типично конзервативан начин. „Држава је – вели он – објективна и историјска стварност, која се не може ни стварати ни разарати, по човековом произвољном нахођењу. И они који неће и не могу да прихвате ову стварност религиозно, дужни су да је прихвате натуралистички, по нужди научне законитости.“⁵²

Додуше, ни у овој фази своје политичке еволуције Берђајев не усваја социолошки или било који натурализам као потпуну замену за једно спиритуалистичко становиште. Ипак, руски мислилац допушта да и у оваквим учењима постоји нека мера истине, насупрот „неистини социолошког субјективизма, који господари у свим револуцијама“.⁵³ И док је раније изјављивао како „дух божији“ не пребива у класном друштву“⁵⁴, сад Берђајев каже како ће и у царству божјем бити неравноправности и како нама смрт-

49) Ibid. стр. 48

50) Ibid. стр. 43

51) Ibid. стр. 67

52) Философия несправедливости, UMCA-PRESS, Paris, 1970, стр.

53) Ibid.

54) Ibid.

ницима није дано да знамо зашто је неко богат а неко сиромашан. „Људи – вели он – не треба да мисле да су праведнији од Бога и да они могу исправити неправедност провиђења.“⁵⁵

Слабљење Берђајевљевог максимализма и то у једном конзервативном политичком кључу, огледа се нарочито у критичком ставу према демократским и револуционарним струјањима онога доба. Пошто је најпре констатовао да је аристократски принцип, онтолошки, органски и квалитативан, Берђајев поручује својим опонентима из демократског и револуционарног тора: „Сви ваши принципи – демократски, социјалистички и анархистички – формални су, механички и квантитативни.“⁵⁶

Подела којој у овом случају руски филозоф прибегава – подела на аристократско и демократско начело – не успоставља се у духовној него у социјалној равни и то са циљем да се дискредитују не све него само одређене политичке оријентације и политички покрети. И док су раније у очима Берђајева и марксисти и либерали жигосани у име истог радикалног анархизма на религијској основи, сада се ови исти политички правци оспоравају у име једног становишта које више није радикално анархистичко ни у спиритуалистичком а ни у било којем другом аксиолошком смислу те речи.

Касније, међутим, када умине жар полемика и конфронтација са револуционарном идеологијом и када се Берђајев нађе далеко од свог дома и далеко од нове власти, вратиће се он, иако по нечему на мање радикалан начин, свом предреволуционарном максимализму. Налазећи да је буржоаска слобода изопачавање и хула на дух⁵⁷, Берђајев ће прихватити Маркову аксиологију као блиску његовом срцу, задржавајући, додуше, велике резерве према неким видовима марксистичке политичке филозофије. У сваком случају, у свом емигрантском периоду Николај Берђајев поново пристаје уз свој ранији спиритуалистички идеал у социјалној равни, истичући да је реализација анархистичке аксиологије крајњи циљ човековог ослобођења.⁵⁸

Ваља, наравно, имати на уму да Берђајев као емигрант показује нешто више разумевања за социјалну стварност у којој држава пребива, водећи овога пута рачуна о разликама које реално постоје између појединих политичких облика. Анархистички идеал за Берђајева сада не значи порицање функционалног значаја државе у овом објективисаном свету.

А што се политичких форми тиче, оне су релативне. И демократија се, суочена са аксиологијом хришћанског анархизма, у овом погледу не разликује од монархије.

Међутим, додаје Берђајев, треба до краја утемељити релативне облике који омогућавају максимум могуће слободе и достојанства личности као и примат права над државом. Другим речима, није свеједно хоћемо ли живети тамо где постоје извесне правне гаранције грађанских слобода или тамо где таквих гаранција нема.

55) Ibid.

56) Ibid.

57) Опыт есхатологической метафизики, стр. 188

58) Ibid.

Ипак, крај свега тога, Берђајев и у овом свом емигрантском периоду истиче да идеал коме ваља тежити може бити само превладавање сваке власти. Царство божје треба замишљати само апофатички, као апсолутно безвлашће, односно као царство слободе, каже он.⁵⁹

Нешто друкчије варира Николај Берђајев ову тему у једној од најрадикалнијих и најслободоумнијих књига које је икада написао, под насловом „О ропству и слободи човековој“. Критикујући теоретичаре политичког анархизма зато што не увиђају да је у садашњим условима немогуће дефинитивно одстранити државу, Берђајев каже да она има своје оправдање утолико уколико је дужна да штити слободу и људска права.⁶⁰ Једино унутар ових граница може бити прихватљива државна власт.

На извештан начин и у извесној мери руски мислилац као да постаје отворенији за неке идеје либерализма, према којима је у својим раним радовима био често крајње резервисан, било у име свог религијског максимализма, било услед привременог и краткотрајног занашења политичком филозофијом конзерватизма и натурализма. Ново је и то што у књизи „О ропству и слободи човековој“ Берђајев налази да демократија има и своју позитивну димензију. Има истине у томе да човек, према теорији демократске политичке филозофије, ваља сам да управља собом а не да други њиме управљају.⁶¹ Индикативно је свакако и то што Берђајев сада за тоталитарну државу каже да је „царство сатане“, јер држава не сме да се уплиће у ствари духа и духовног живота.

Међутим, Берђајев не заборавља да дода да институција државе као таква увек показује тенденцију да духовни живот прилагоди себи, помињући илустрације ради и апсолутну монархију и фашизам и комунизам, али и тајну диктатуру новца у лажној демократији капитализма⁶² и закључујући да идеја тоталитарне државности представља само израз вечите тежње државних институција ка поробљавању човековом.

По свему судећи, Николај Берђајев је у овој фази своје филозофске еволуције био склон извесним карактеристичним осцилацијама између свог врло рано испољеног религијског максимализма, пред којим су сва царства овога света подједнако вредна да пропадну и каснијег настојања да се између ових царстава ипак начини нека разлика по вредности која није безначајна. Међутим, у свим овим осцилацијама остало је трајно и непроменљиво гледиште руског мислиоца да царство божје може бити само „безвлашће и слобода“, односно анархија. „То је – вели он – истина апофатичке теологије.“⁶³

И тако долазимо до кључног питања свеколике филозофије Николаја Берђајева, – како, на који начин, реализовати истину апофатичке теологије?

59) О ропстве и слободи човека, UMCA-PRESS, Paris, 1972, стр.

60) Ibid.

61) Ibid.

61) Ibid.

62) Ibid.

63) Ibid.

На ово питање одговор можемо добити само ако поменути теологију и њену истину, подвргнемо провери у равни исто тако апофатичке социологије. За социолошко виђење есхатолошког проблема, онако како га поставља и решава Берђајев, битно је да оно укључује својеврсни хиљазам, за који се овај мислилац још врло рано определио. „Било би потпуно погрешно – каже Берђајев – пребацити апофатичку социологију у онострани, небески, трансцендентни свет, у „загробни“ живот и помирити се с тим да у овој страни, земљаском, иманентном свету, у животу до смрти, све мора остати по старом“.⁶⁴

Напротив, по мишљењу Николаја Берђајева, укидање објективације и стварање друштва слободних и равноправних људи, које се може замислити само са гледишта апофатичке социологије, мора се изборити још овде, у овој долини плача. Ако је судити по неким напоменама самог Берђајева, изгледа за овај апофатички подухват сасвим су повољни. У овом погледу можда су најкарактеристичније следеће речи које налазимо у књизи „О слободи и ропству човеком“. „Целокупни поредак света – вели Берђајев – са царством универзалности, безличности, доћи ће крају и сагореће, а сва конкретна бића, личност човека пре свега, али и животиње такође, затим биљке, као и све што има индивидуално постојање у природи, учествоваће у вечнојсти. И сагореће до краја сва царства овога света, сва царства 'општости', која угњетавају оно индивидуално – лично“.⁶⁵

Ова апокалиптичка визија, достојна великих библијских пророка, тешко се може како ваља образложити у контексту оних истих социолошких и социјалнопсихолошких опсервација које налазимо у списима самог Берђајева. Основна тешкоћа је, наиме, у следећем: ако укидање објективације мора бити, и дело човеково а не само божје, како онда социолошки и психолошки поткрепити идеју о човековим такорећи апсолутним изгледима у подухвату о коме је реч?

По среди је опет антрополошка процена снаге зла или, говорећи социолошким језиком, социјално-политичког вида онога што се објективацијом назива. Зло које, како Берђајев каже, настаје из самих недара слободe, нема самостално биће. Оно је небиће, које се мора разликовати од првобитног ништа.⁶⁶

Ако бисмо остали само на овој процени зла и његове историјске реализације у онтолошкој хијерархији Берђајева, онда се не бисмо имали рашта двоумити око проблема о коме је реч. Доиста, целокупна онтологија руског мислиоца онако како он разуме ову дисциплину, доводећи у питање чак и само њено име, упућује на закључак да је злог, па дакле и историјско зло, само и једино небиће.

64) Ibid.

65) Ibid.

66) *Философия свободного духа*, стр. 240

Међутим, одмах после речи што смо их претходно навели сам Берђајев додаје једну напомену, из које се може разабрати да онтолошки статус зла у његовој филозофији није ни издалека тако безначајан као што би се то могло у први мах учинити. „Али, небиће јесте – вели Берђајев – и оно може имати огромну снагу, снагу лажи“.⁶⁷

Напомена по много чему индикативна и далекосежна, а пре свега по томе што показује да оно што Берђајев злом назива није ни издалека само нека пена на површини, некакав привид, без икакве утемељености у поретку света, већ нешто много јаче и дубље. Како пак нешто толико моћно и јако смемо звати небићем – једно је од оних питања на која у Берђајевљевим списима нема задовољавајућег одговора.

(наставка у следећем броју)

67) Ibid.