

Димитрије М. КАЛЕЗИЋ

## ЈЕДАН ВИД САВРЕМЕНЕ ФИЛОЗОФСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Најважније питање филозофије је питање човека, и то баш зато што је оно, у ствари, укратко сажета сва проблематика филозофије. Сократ га је ставио у центар људскога интересовања; и од тога времена — па све до у наше време — оно постоји као проблем, као питање, као тема око које се воде дискусије и поводом које се пишу књиге. — Истина, овом проблему нису придавале једнак значај све генерације па зато није једнак интерес за њега у свих генерација и школа. У филозофско интересовање га је унео Сократ, стављајући на њ морални акценат —  $\gamma\omega\delta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\lambda\tau\acute{o}\varsigma$ , а дао му је метафизички основ Платон, сводећи бесмртну душу човекову из вечнога царства идеја у наш свет — материјални, привремени. — Посебно место питање човека је добило у неоплатонистичкој метафизици свејединства, где се — у Платиновим Енеадама посебно — скоро не види граница између материјалнога и духовног света, него се истиче пуна прожетост материјалнога духовним, уз помоћ чега материја и постоји у царству егзистенције. — То су врхунске тачке дохришћанске антропологије. Замах теме је, дакле, интересантан, свеж и снажан, али ипак остаје некако недоречен, недовршен, недотеран до краја.

Дошло је хришћанство и донело нов поглед на свет па — према томе и на човека. Он је постао централни проблем мисли и централно биће у васељени, а заједно с тим и, хераклитовски речено,  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \pi\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ . Али то није више био човек у себи затворен, изолован од свега испод и изнад себе — него човек који стоји и собом повезује Биће с небићем, дајући овоме другоме смисао и испуњавајући га Бићем. Није то ни био човек платонско-неоплатонистички који признаје егзистенцију света вишега од себе, види и осећа своју прожетост њиме, али нема дубљега сродства с њим. То је био нов човек, човек хришћанскога типа, који осећа и своју зависност од Бога и своје сродство с њим, који је — с и н Б о ж ј и. Евидентан пример за такво схватање човека био је Богочовек Исус Христос, а конкретан доказ да је баш човек — а не неко друго биће — у сродничком односу с Богом јесте баш акт божанскога оваплоћења у човека, а не у неко друго биће. У ствари, то је само појачана и у пуној мери реализована и евидентно, опитно доказана мисао из времена стварања да је човек слика и прилика Божја (1 Мој 1, 26—27). — То је хришћанско схватање човека за чије је развијање особито заслужна богословско-филозофска мисао хришћанска — посебно источна, византијска, и то све до XV века, до времена кад је потпуно развијена мисао св. Симеона Новога Богослова и св. Григорија Паламе.

У Европи настаје, под хуманизмом и ренесансом, ново схватање које има тенденцију да у центру свега постави — тачније, утврди — човека, али да га издвоји од Бога или да потпуно негира Бога. У томе се постепено и с прекидима ишло док најзад Л. Фојербах није буквално прогласио човека за бога и уместо хришћанскога Богочовека инсталирао свога човекобога. Нова европска философија поново озбиљно скреће пажњу на човека — то је једина заслуга Фојербахова.

У низу антрополошки оријентисаних философа нашега века прва места припадају Немцу Максу Шелеру (2874—1928) и француском језуити, антропологу и палеонтологу, Пјеру Тејару Шардену (1881 — 1955). Њихова се антрополошка концепција, можемо скоро рећи радикално разликује од концепције руских мислилаца, философа и теолога, који су израстали из духовнога наслеђа и духовне школе рускога старчества, које је (по некима, и то, изгледа, с разлогом) наставак православне мистике чији је најјаснији израз био исихазам. Њој сродних појава било је и на Западу, али врло ретко; најизразитији су: бл. Аврустин (IV—V век), Јован Скотус Еригена (IX век) и кардинал Николај Кузански (XV век).

Међу руским мислиоцима овога смера прво место припада професору Казанске духовне академије Виктору Несмјелову и његову капиталном двотомном делу *Наука о човеке*. — Изашла из универзитетских кабинета, а настала у религиозном амбијенту катедара духовних академија руских, ова философски оријентисана антрополошка тема рускога мислилаштва израстала је теоријски из хришћанске догматике и етике, а добила је и вукла сокове животне свежине из богате духовне праксе руских пустињака. Без животнога опита — камена темеља рускога мислилаштва, посебно рускога богословља, нема живота, него постоји само мртва шема, апстракција. Зато је у већој мери руска философија и теологија човечна но што је била богословскофилософска мисао и схоластике и мистике, чак и од мистике у самој Византији откуд је антрополошка мисао у богословљу и мудрословљу и доспела у Русију у којој је проширена и продубљена<sup>1)</sup>. Преко Владимира Соловјева и његових ученика ова тема се наставља и у XX веку.

И у философији свејединства, иначе космолошки оријентисаној, нашло се места за ово питање. Оно је имплицитно присутно у сваком делу свакога од њених представника, али је посебно и шире третирано код Несмјелова (*Наука о човеке*) и Соловјева (*Чтения о Богочеловечестве*) у раније време, и код С. Л. Франка (*Реальность и человек*) — поводом којег дела и пишемо ове редове —, у наше време.

\*

\* \*

Огроман је философски опус С. Л. Франка, али не тематски, него садржајно. Од своје магистарске дисертације (*Предмет знания, Петербург, 1915*), па све до последње своје књиге, завршене на непуне две године пре смрти а публиковане на пет година после смрти (1956.) — *Реальность и человек*, Франкова философска мисао је оријентисана на

<sup>1)</sup> Николай Бердяев, *Русская идея*, УМСА PRESS, Париж, 1946.

проблем свејединства који осветљава — не са стране материјалнога, него духовно-душевнога света: знање, осећање, живот, живо биће, тачније — организам и најзад — друштво као један огроман организам — то је Франкова тематика. Последња његова књига је у ствари један опсежан антрополошки резиме из његова целокупног филозофског опуса. Као и свако Франково дело, и ово је писано ванредно лепим језиком који се одликује необичном јасношћу. Код њега, кроз сва дела, имамо двојак склад — спољашњи, формални и унутрашњи, садржајни, коме В. В. Зјењковски даје особит значај<sup>2)</sup>. Та формална и садржајна складност је потпуно евидентна и на примеру ове књиге. Он никада не оставља мисао недоречену, нити поглавље недокрајчено. Зато свако његово дело делује на читаоца као доречена мисао, заокружена целина, комплетна слика. Исти је случај и с овом књигом. Човек о коме он филозофира свет је за себе, али није свеобухватан, свуда присутан, апсолутан, него ограничен, присутан овде и сад, релативан. Зато, да не би као такав лебдио у ваздуху или се носио као једва видљиви труп над празним безданима који зјапе испод и изнад њега — он прво даје платформу на коју га поставља, па његово идеално порекло и циљ, затим његово идеално стање, онда његов пад са узвишенога пиједестала и најзад — његов став и положај између света испод и изнад себе. Стога се књига дели на шест самосталних и целовитих поглавља, од којих свако представља неопходну компоненту и складно се уклапа у целину књиге: I Стварност и реалност (11—75); II Реалност и њено сазнање (76—161); III Идеја и реалност Бога (162—208); IV Човек и Бог (209—298); V Грех и слобода (299—347), и VI Човек између света и Бога (349—413). У књизи, кроз сва поглавља, третира се низ интересантних питања, на која ћемо се осврнути, износeћи само резултате, а не и целокупан третман. То су у ствари главни чворови и мисаона жаришта књиге. Износeћи их, ми нећемо ићи оним редом како су дата у књизи, него другим — и то због тога што на извесна од њих има осврта кроз целу књигу; ићи ћемо у ствари од порекла, преко егзистенције, према циљу човека.

\*  
\*   \*  
\*

Франк је неоплатоник. Он дубоко верује у материјални свет који и слепац види (тачније, опипава); још дубље у духовни свет који је немогуће сагледати физичким оком, а најдубље у основ и активнога творца обају тих светова — Б о г а. Бог је нешто дубље и апсолутније од духовнога света који Франк назива непостижимим (у књ. Непостижимое, Париз, 1939) или реалношћу (у овој књизи). То „непостиживо“ није непознато, скривено, него потпуно јасно; али његова непостиживост и тајанственост је у томе што је необјашњиво, не да се свести на нешто . . . (78). По Франку, Бог је не само створио свет, него га и даље ствара. То стварање иде од реалности (духовнога света), преко стварности (грубе материје), до индивидуалних облика живота, од којих сваки има своје место у општој слици живота. Погрешно је, по Франку, тврдити да је Бог створио свет из ничега; тај је израз

<sup>2)</sup> Историја руској филозофији, II, УМСА PRESS, Париз, 1950, 410—411.

— „ништа“ ушао у употребу — тек преко једне од временски најмањих старозаветних књига — Друге Макавејске (VII, 28); могуће је само рећи да Бог није створио свет ни из једне материје (389), мада је јеврејска реч *berêšit* има исто значење као и грчка *ἀρχή* — „основ“, „начело“, али се и још тачније, по Франку, може превести као „супстрат“, „елеменат“. Тај смисао имају и прве речи Јеванђеља по Јовану. Истога је мишљења и С. Н. Булгаков у низу својих публикација, а нарочито у својим богословским трилогијама, малој и великој, и својој „најфилософској“ књизи *Философия имени* (1953), с том разликом што Франк говори о реалности и стварности, а Булгаков о Божанској и тварној Софији — разлика је, дакле, у терминима, и ниу чему више. По Франку, јеврејска реч *בְּרָאָה* не значи створити из ничега, него „излепити“, „формирати“, и то би значило да је библијски „почетак“ наслоњен на бесформни хаос (386 — 387) из кога Бог формира свет. Није никако могло бити да је Бог створио свет „из ничега“. У учењу о постанку света „из ничега“ стварање се схвата као постанак, тј. претпоставља се присуство времена. Он потпуно дели Августиново мишљење да је време атрибут и облик тварнога бића, и никако се не може претпоставити да му претходи; Бог није — вели Августин — створио свет у времену, него заједно с временом (*non in tempore, sed cum tempore*). Кад би Бог створио свет „из ничега“ — у времену, дакле, — ту не би било никаква стварања, него би се радило само о најобичнијој смени облика нечега, тачније — „ничега“ које већ постоји као нека превремена потенцијалност. Стога он сматра „постанак из ничега“ обичном „бесмислишом“ (388—389). Према хришћанском сазнању Богооваплоћење је такође стварање: ствара се „нови Адам“. Апокалипсис наговештава — Гле, све ново творим ја. Зато је погрешно претпоставити да је процес постанка завршен; то није моментан акт, то је нешто што се простире на све време постојања (393) — дакле, процес сталнога постојања живог организма, а не факт моментаног постанка и постојања мртве твари.

Стварање света у уском смислу се не да, дакле, замислити без претходнога полагања некога фундамента. Тај фундамент је библијски „почетак“ (У почетку...), „начело“, нека општа стихија коју он назива *реалност*, а Булгаков *Божанска Софија*; то је исконски основ или првобитни супстрат васељенскога бића у коме свет и људска душа образују јединство (384). Франк одудара од школскога значења овога термина — реалност. Изведен из латинске речи *res, rei*, израз реалност значи код Франка нешто што заиста постоји, али не материјално. Оно што Платон и његова школа зову душом света, то он зове реалношћу (382). Реалност би, значи, била „идеја“ (у платоновском смислу) која означава нешто што објективно постоји; или израз „идеја“ може да значи и продукт наше мисли, маште... Отуда долази саблазан да се оно што је идеја — овде реалност — сматра „субјективном“ творевином наше мисли, да се негира објективни значај који се налази иза тога (27). Будући нечим што је далеко дубље, шире, обимније, садржајније... но фасадни предмет преко кога је сагледавамо, реалност је целина. Она никако не може бити екстензивна целина, целина која само споља, као обруч, стеже и обједињује све, него иманентна, имплицитна целина — целина која сва присуствује, и то изнутра,

у свим својим деловима, прожима их скроз и изнутра држи у једном нераскидивом јединству (100—101; 114). То јединство није „ово“ или „оно“ само за себе, него увек јединство „овога“ и „онога“ (152), унутарњи спрег „овога“ с „оним“ у целину. Зато и објективна стварност није ништа друго до „кристализирани, смрзнүти у готовој фактичности површински део живе реалности. Она је нешто слично кори дрвета или љусци ораха — отврди и релативно одвојени површински слој, рођен унутрашњим силама и соковима живога организма“ (107—108); њихов је, дакле, однос исти као и однос Булгаковљеве Божанске и тварне Софије. И као што Софију чини јединство Божанске и тварне Софије код Булгакова, тако реалност код Франка чини „јединство ње саме са објективном стварности“ (108). Док је реалност нешто „непостиживо“, нешто дубље од „идеје“ која је представља, нешто неупоредиво неограниченије но стварност која из ње израста, нико — по Франку — не оспорава, нити пак може оспоравати, њено постојање и ван стварности, оковане категоријама и опасане границама — у томе је њена „наткосмичност“ (379).

Живот је својство реалности и транспонује се преко стварности. Зато свака његова манифестација има свој вањски облик у стварности, а корене у дубинама реалности; и што су ови дубљи, то је он јачи, богатији. Најсложенији феномен живота у васељени — човек — припада телом и телесним жвотом — значи: вањским, спољашњим животом свога душевног бића објективној стварности, њен је део, јер се физички из ње рађа (74). Што се више спуштамо у корене бића, то више улазимо у унутрашњост живота; што више идемо духом у ширину — тим постепено улазимо у другу димензију бића, и то улажење као да нас ослобађа прикованости за емпиријску спољашност нашега постојања у лицу објективне стварности (108). Наше биће као „субјекта“ није „субјективно“. Оно би било „субјективно“ кад не би имало дубљих корена од објективне стварности, другим речима — кад би га објективна стварност обузимала и ограничавала; али оно не припада саставу објективне стварности, него остаје оригинална, солидно утврђена, исконска реалност. И у ствари сваки лични субјект је кључ кроз који бије врело живе стварности која је увек у превирању. Она је увек невидљива, али је — за нормална човека, разуме се — увек нешто што постоји и нешто што — онтолошки и аксиолошки узето — увек стоји високо изнад објективне стварности. Зато човек може, каже Франк, затворити очи пред објективном стварности, апстраховати је, изгубити везу с њом, напустити је — али с реалношћу нормалан човек то не може учинити: он не може побећи од реалности свога сопственога „ја“; оно јесте, и остаје, у човеку, суштина је човекова унутрашњег бића... „Баш у том смислу и религија и философија свих времена учи да је сопствена“ душа „или живот својина — важнија и нужнија човеку но сва богатства и царства света... Не унутарње сазнање, него баш вањски свет, јесте — ако не безразлични, то онда другостепени сапутник нашега конкретног бића... Где одсуствује овакво сазнање те интимне реалности, тамо имамо посла са већ обезличеном личношћу, њеним духовним умирањем или парализом — појавом, карактеристичном за нашу празну епоху“ (51). Човеков живот протиче у нарушавању и васпостављању равнотеже између фактичне

и идеалне стране бића. Где је та равнотежа коначно нарушена и двојство престало да буде основ човекова живота, тамо — или наступа умирање човека, или он врши језиви акт самоубиства — акт доступан само човеку. У њему унутрашња реалност човекова постаје смртни непријатељ самој себи и сама уништава своје емпиријско постојање (213). — За материјалистичку философију не постоји душа као супстанца, као нешто постојеће, већ само као скуп облика и манифестација душевнога живота; за егзистенцијализам — душа и све душевно је врста радијације из онтолошкога језгра, а за неоплатонике, па и Франка, душа је „нека својеврсна бесконачност, као нешто што одлази у неизмерне бесконачне дубине“. Он је упоређује са подземним шахтом: она има мали улаз споља, из видљивога слоја „објективне стварности“, а унутра је неки огроман, сложен, потенцијално бескрајан „подземни“ свет. У потврду овога он наводи Хераклитове речи: „Нећеш наћи граница душе, прошавши и све њене путеве — тако је дубок њен основ“ (54).

Поседујући душу, човек је кадар да буде у контакту и са светом реалности и са светом стварности. Његова оригинална садржина која чини дубину и корен његова бића припада саставу надсветске искомске реалности. Отуда истина да је он двоприродно биће. И зато свака биологија, а првенствено најсложенији њен облик — антропологија, која не узима истовремено обе стране живота, неадекватна је предмету свога изучавања. Ту нема места дуализму, јер се ово двојство ослања на једно јединство које га прожима. Отуда још дубља истина: човек није двојно, него — двоједино биће (75). Зато се он својим духом спушта у себе све дубље и дубље, разраста се све шире и шире, и тамо где као да досеже до дна свога бића — он се сретa с Богом. Ту његов дух — августиновски речено — живи неким заједничким животом са Богом и то је главни чвор божанскочовечанске комуникације, камен темељац божанскочовечанске сродности, главна артерија богобовечанскога организма. Стога је религијски опит нешто далеко дубље од метафизичкога опита — тачније: продубљивање метафизичкога: метафизички открива сферу реалности, а религијски — прошавши сферу реалности — открива и доживљава самога Бога. Августин је продро у човека и открио личност као вансветску реалност, у односу на свет екстериторијалну, — реалност која припада потпуно другим димензијама бића. Ту није било пантеистичкога растварања човека у Богу, него, напротив, утврђивање човекове личности као такве у самој њеној суштини (366), констатовање интимне везе човека са Богом (276). Стога човеково биће не може имати природу Лајбницевог монаде, изоловане од свега. Његова је душа отворена према свету стварности телесним очима које гледају ван, а према свету реалности својим духовним очима које су окренуте унутра (133). Иако душа у својим унутарњим димензијама нема никаквих препрека и граница, ипак у најдубљим њеним основима постоји разлика између ње и Бога која не постаје све оштрија, него све изразитија и одређенија. Кад би душа била исти с Богом, онда не би могло бити речи о њеној боголикости, него о њеној суштинској богоидентичности. Зато „у мистичком опиту душа осећа Бога као реалност у коју се сама улива, или која се улива у њу и живи њом — чувајући истовремено сазнање да је то нераздвој-

но јединство двају — ње саме и Бога који је ван њених граница“ (60, 209).

Кроз низ других Франкових дела, као и код других представника метафизике свејединства новијега времена, говори се о души животиња и души човека. Истина, та разлика се истиче готово редовно; где није посебно подвучена, имплицитно је присутна. Она се састоји у томе што је човекова душа лична, а животињска — као и космичка — није. То је човекова *differentia specifica*, по којој је он и нешто друго а не само „природно“ биће, биће које зна само за овај свет и потпуно му припада (210). Као и остали представници овога правца, тако ни Франк не гледа ни на што — па ни на личност — вањски, спољашње; он је посматра и цени изнутра, иманентно. Зато, вањски гледано, човек има облик, форму — а то може имати и неживо биће, па и ствар. Гледано унутарње, али без дубљега силажења у корене, постоје разни облици биологије без скоро ичега спиритуалнога; али ако се сиђе до у срж проблема — у овом случају човека —, долази се до његова супстанцијалнога основа — до личности. Тај основ човеков, личност, могао се у целом свом значењу и дубини појавити на основима хришћанскога откровења, и нигде друго; први га је открио Августин, тај, по речима Харнака, „први савремени човек“ (365). Истичући сродност, а не истоветност, Бога и човека преко личности, Франк каже: „Зрак који полази од централнога Сунца света, зрак који не будући сам Сунцем, чува у себи његову суштину — тај зрак образује саму суштину моје личности; зато та суштина није једноставно „створена“, „него „исходи“ од Бога, и у том свом исхођењу чува своју унутрашњу сливеност и своје сродство с Богом“ (279).

Личност се идентификује са свесним „ја“ под којим Франк подразумева „јединство личности које обухвата време . . . ван јединства које обухвата поток времена, које иде из прошлости, кроз садашњост, у будућност — „ја“ је незамисливо“ (64). Потку и основу личности чини реалност кроз коју просијавају зраци радијације која полази из дубине бића; у тим зрацима живи у човеку нешто као „искрица“ што иде из оригиналнога праизвора и центра реалности — Бога (270—271). За објашњење личности Франк је позајмио, и то не први пут у овој књизи, Платинов пример у коме се „ја“ упоређује са листом дрвета. Листови су споља одвојени један од другог, додирују се само случајно — под притиском некога предмета или потиском ветра —, а изнутра су кроз гране и стабло обједињени у једно многојединство (130 — 131).

Како је душа човекова, и природа човекова — двојство, тако је и личност двојство. Али то није раздвојеност, располовљеност наше личности. То је „надрационално двојединство, двојство потпуно обухваћено и скроз прожето нераздвојним јединством личности, наше „самости“. Она је двојство слојева у саставу нераздвојнога јединства личности“ (274).

По својој суштини „ја“, личност није ништа друго него члан некога саборног јединства, саучесник „ми“ (129). Стога је конкретно „ја“ несхватљиво и немогуће ван односа према „ти“ (127). У ствари, ја + ти = ми, и само „ми“ није множина од „ја“, него проширено и распрострањено „ја“ (123).

Права суштина човекова, а то је и његова разлика од осталих живих бића, је способност трансцендирања. „Ван трансцендирања незамислив је акт самосазнања које чини сву тајну човека као личности“ (212). Он је једино биће које овладава способношћу да се дистанцира од свега што фактички постоји. Способност и честа појава дистанцирања од фактичне стварности знак је да он нема правог места и коначна смираја у овом свету; и обратно: сазнајући себе личношћу, тј. бићем различитим од свега вањскога, он сазнаје себе сличним нечему унутарњем, дубљем, идејном и то значи — да његова права отаџбина није у овој сфери бића, да је он овде представник једнога другог начела бића . . . (200). Зато се последње и најдубље општење не врши на површини нашега бића које припада овом свету, него у невидљивој дубини бића, и зато је то нешто ненамештено, спонтано, резултат и израз целе наше личности (132). Зато божанску истину могу само да наслуће научници који копају по кори стварности; философи који метафизички мисле — још јој дубље прилазе; песници-визионари су јој још ближи, али је најпотпуније упознају светитељи и мистици који се показују мудријим и од најдубље мисаонога философа, зато што су једино они у стању да обухвате свој предмет — доживљајем, разуме се — у свој његовој конкретној пунини (173).

За то обухватање предмета свога доживљавања — тачније: за то трансцендирање себе ван својих природних граница и категорија, и уткивање себе у реалност, а онда у Биће — способан је човек, у првом реду религиозан човек. Зато истински религиозан човек не посматра свет и друштво експлицитно, вањски — онако како научник посматра мравињак; он га посматра унутрашње, имплицитно — улази доживљајем у њега и изнутра упознаје живот и кретања у њему. Зато је цела реалност, а испред и изнад ње — Бог један велик *субјект* за разлику од човека који је „субјект“. „Субјект“ је формални носилац и полазна тачка умнога погледа. Будући да је ограничен, он се налази унутар — а никако ван — *субјекта* као носиоца живота који се раскрива. „Субјект“ је уклопљен у *субјект* и садржан у њему, али се не подударара с њим, јер док је „субјект“ тачка, дотле је *субјект* сфера (43). Ограниченост „субјекта“ се одражава и у сваком његову људском знању које неизбежно носи на себи печат ограничености; фактично, оно захвата само ништаван део реалности иза кога лежи безобални океан непознога (12).

Најсуптилније питање антропологије — питање слободе — такође се третира у овој књизи. Увек се у дискусијама, па је тако и овде, ово питање преплиће са питањем пада у грех, или се паду траже корени у основима саме слободе, односно у њеној злоупотреби.

Човекову слободу Франк у тој мери доводи у везу са благодати која кроз њу делује, да сматра да то нису две силе, стране једна другој, него су то у својој последњој, најдубљој суштини два момента, две стране једне исте реалности (217). Оригинална воља Божја дела само у невидљивим дубинама људскога духа; она не утиче на њега принудно, споља, под притиском силе — него унутарње, чинећи донекле суштину његове воље, а донекле привлачећи његову слободну вољу својим унутрашњим чаром . . . (340). Најслободнији је онај човек који у што већој мери преда и повери себе вољи Божјој, јер ван ње



нема слободе; ван ње може да постоји само вулгарна слобода, привидна слобода — ропство својим сопственим страстима. Сјајна илустрација слободе у овом смислу је пример светитеља; он није мање, него више слободан од грешника, мада баш по сили свога светачког живота и светости која се манифестује кроза њ — он не може да грешити. Мерено категоријама еуклидовске логике, изгледа као да то није слобода, али — чињеница говори обрнуто. Ову је истину врло рано и дубоко проникао Августин и Франк се на њу ослања (308—309). Августинова формулација ове истине гласи: „Велика је слобода моћи не грешити, али је већа слобода — не моћи грешити“ (*Magna est libertas posse non peccare, sed maxime libertas — non posse peccare*). У стању „велике слободе“ човек примећује грех, ломи се над њим, али се уздржава од њега — „може да не грешити“; али у стању „веће слободе“ за човека као да не постоји конкретан грех, акције су му усмерене само на добро (јер је зло одсутно), и он нема могућности да грешити, „не може грешити“, јер морално стоји изнад прилика и околности под којима се грешити. Слобода је нешто унутрашње, и као таква стиче се васпитањем, а не дисциплином. Суд и полиција су фактори који на грешника — преступника делују вањски, принудно: застрашују га, кажњавају, ућуткавају, а свештеник и учитељ — фактори који га васпитавају, негујући у њему добру вољу. Никаква вањска принуда није кадра да суштински уништи, макар и најнезнатнији део зла; то не постиже ни физичко унуштење преступника, јер оно раба озлојеђеност и освету у других и тиме се зло овековечује. Пламен греха се угаси на једном месту, али се зато појави и разгори на другом, па грећем, четвртом и тако редом. Грех и зло се, дакле, савлађују изнутра, као што се и појављују изнутра — тамо, значи, где им је корен. У томе је смисао Христова учења о непротивљењу злу силом. Будући да је у суштини небиће, грех се не може ничим другим победити и уништити до бићем — узрастањем у човековој души њених онтолошких основа — светиње (342), моралнога добра, што је истовремено и крајњи циљ човекове егзистенције (360).

Двојство човекове природе, односно расцеп у човекову бићу је место у ком се грех појавио, рана човекова затрована клицама греха. Сократ није имао толико инвенције па да, улазећи у човека, уочи ово попрште на коме се води подземна борба добра и зла. Он је овом проблему пришао интелектуално, а не психолошки и морално, па је грех идентификовао са незнањем. Међутим, св. ап. Павле, а за њим бл. Августин, појмили су овај феномен дубље: ми можемо јасно разликовати добро од зла (интелектуални моменат!), и опет падати у грех (психолошкоморални моменат!). Зато, слабост човека се не састоји у слабости његове мисли, него у слабости његова вољног бића (309—310). Паралишући вољу човекову, демонска сила се полако, плански, усељава у човека и дејствује више изнутра, него споља; кад би дејствовала само споља, човек би јој се и одупирао, али како да јој се одупре кад делује изнутра; она нема фронта према човеку, него се непримећено инфилтрира у његову унутрашњост и онда — разара. У дубини човекова бића се развија борба између добра и зла, Бога и ђавола, и душа човекова је не само поље те битке, или пасиван посматрач драматичног призора, него још како активан саучесник, страшно

се опредељујући за једно или друго — Бога или Ђавола (324). Грех је, дакле, нешто што постоји ван граница објективне стварности, преноси се преко ње и припада реалности, мада се у њој не корени (305; 304). У књизи Душа човека Франк говори о двама деловима, слојевима душе: психичкоме, који је формиран и персоналан и психоидноме, који је сиров и неуобличен. Грех је неспособност владања собом и давање маха психоидном моменту који не зна за облике, сабраност, циљ . . . , а који, као и демонска сила, увек дрема у човеку, односно — његовој души. Мртва материја, стварност, не пада у грех: она је мртва, бесвесна, безлична, нема у себи ничега психоидног. Нико нормалан неће приписати кривицу камену или штапу или било чему материјалном чим је неко ударен; то је било само средство које не подлеже ни оптужби ни казни, јер ни кривица није његова. Увек је кривац актер, а то је субјект, лични, свесни, који је носилац двојне душе — са психичким и психоидним моментом. То је још један евидентан доказ да се човеков проблем ипак не исцрпљује материјалним светом.

У проблему човекове слободе је преломна тачка воља, коју Франк — као и цело биће човеково — сматра двојном. Постоји, по њему, аутономна и самоиницијативна воља; прва је оријентисана на Бога и изражава његову везу с њим; друга га вуче на решења, акције, услов је греха — она разара, или, у крајњој мери, повређује нормални хармонијски ред његова бића. Она „образује неку страну његова живота, у којој је он одвојен од Бога и самим тим антагонистички стоји према Богу; будући онтолошки незаснована, она је фактички реална“ (334; 338). Многи су мислили, мисле и данас, мислиће и у будуће да је религијски живот, религијски доживљај субјекта измишљотина која нема никакве везе са стварним стањем. Таквим људима нема ничега ни испод, ни изнад материје, па ни духовног света, ни Бога. Но ипак има један религијски опит чију реалност признају. То је грех. Он им се просто баца у очи. Човек може да негира биће Божје, да сумња у њега, али човек са отвореним очима не може а да не појми грех као реалност. Да у човекову животу саучествују тамне, зле, пагубне страсти, дубоко укорењене у његовој природи — то је проста емпиријска очигледност (299). Нико — каже Франк — нормалан неће порећи чињеницу да је Европа доживела Хитлеров терор као реалност, као нешто што је стварно било, мада материјално није постојало (14).

Основ свих грехова је први, првородни грех. Испитавши га психолошки до у саму суштину, Франк га дефинише као „факт одвајања личности од њеног богосредног корена и њено претварање у тобож самопоуздано „ја“ (328). У томе је, каже, смисао изреке данскога протестанта, теолога и филозофа — егзистенцијалисте, Серена Киркегарда: „Услов греха је грех“.

Грех је, дакле, болест — прво воље, па онда целога бића човекова; лечи се врлинама о којима Франк, нажалост, није рекао ни једне реченице у овој иначе доброј књизи. Но ако није рекао ништа о врлинама, рекао је о врхунском домену и остварењу на стази моралнога усавршавања човека — о богочовештву.

Богочовештво је омиљена тема руских богослова и филозофа, у првом реду представника метафизике свејединства, из времена рус-

кога религиозног ренесанса који је у најлепшем цвету прекраћен ужасима првога светског рата. Њему су поклонили пажњу многи мислиоци, али је дуго остало као питање школске догматике у руским семинаријама и духовним академијама. Први му је вануџбенички, на ширем основу, посветио пажњу Вл. С. Соловјев у делу *Чтения о богочеловечестве*. У опсегу овога питања улази низ на изглед читнијих потпитања од којих се свако тиче односа Бога и човека. Многи, међу њима и Франк<sup>3)</sup>, су прилазили овом питању у више махова, осветљавајући те везе увек из понекога новог угла посматрања. Ти се односи — према Франкову ставу израженом у овој књизи — примећују двојачко — вањски и унутарње: вањски — јер човек није сирова необрађена материја, него лични и свесни стваралац — сарадник Божји, он је биће које свесно саучествује у Божјем стваралаштву и елеменат стваралаштва му је иманентно својствен (294); унутарње — што је то „идеја везе између Бога и човека или између божанскога и чисто човечанског начела“ (248).

Иако већина природних религија замишља своја божанства антропоморфно, ипак је све то само спољашње, формално и тиче се само заједничког облика. Идеја богочовечности се могла појавити само на основима и принципима натприродне религије — хришћанства, које није религија поклоњења Богу у његовој супротности према човеку, него, напротив, баш у његову најинтимнијем, најдубљем сродству с човеком. Она је божанска, али је оријентисана на човека. Оно је религија човечности (233). А та идеја — да је оно религија човечности — има свој корен у факту богочовечности, и то је оно што човека чини човеком — само начело човечности у човеку (213—214). Због тога је и био могућ акт оваплоћења Бога у човека стварно, фактички, а не само формално и привидно — како су учили докети. Људска природа је врло слојена: она у себи повезује два потпуно различита факта, стичући тиме смисао своје егзистенције: први је факт — факт човека као конкретнога бића, различитог и одвојеног од Бога, а други факт — факт по коме је он богосливно биће, способно да има у себи самом савршенство самога Христа — као да га таји у свом крилу (261—262).

Паралелно са оваплоћењем Бога иде и оваплоћење човека. То је резултат њихових узајамних односа, њихове богочовечанске сарадње. Обожење човека постоји, али само као последица, резултат оваплоћења, очовечења Бога; и како је стварно једно — тако је стварно и друго. Обожење човека нема никакве везе са антропоморфним представљањем богова, односно летаргички замишљеним обожавањем људи о каквом је говорио Сократов ученик и издајник, софиста, вођ олигархије непријатељ демократије у Атини — Критија (460—403), које ће на двадесет столећа после њега поново прихватити и развити у систем своје философије немачки разочарани протестантски теолог и философ материјалистичке и атеистичке концепције Лудвиг Фојербах (1809 — 1872).

Актом оваплоћења Бога у човека извршено је крајње самоунижење Бога и дата безгранична могућност за човеков морални успон и усавршавање. Тек тада је настала могућност човекова обожења, ко-

<sup>3)</sup> Свет во тьме, УМСА PRESS, 1949, 119—127. и С нами Бог, УМСА PRESS, Париж, 1964, 189—205.

је се састоји у унутрашњем присаједињењу божанском начелу и божјем проницању и прожимању човека. То божанско начело у човеку је јединствени, оригинални, најдубљи основ човекова бића (226). Поступак обожења је читав процес. *Conditio sine qua* поп је одрицање од самога себе, од свога егоцентризма и преношење тежишне тачке, центра свога ослонца из свога чисто природнога бића на Бога. Само одрицањем од своје самовоље, своје ограничености, човек налази правога себе, отварају му се нови хоризонти (226).

Овакво гледање на проблем богочовештва је потпуно хришћанско. Интересантно би било заинтересовати се дубље овим проблемом, али не само код једнога философа, него га поставити — у оквиру руске философије и теологије — начелно, везујући претходно органски руску религиозну мисао са последњим изданицима религиозне мисли Византије.

\*  
\*   \*  
\*

Имајући пред собом тематски преглед Франкова дела, можемо, на крају, рећи да оно представља свежину у савременој антрополошкој тематици уопште, посебно философији. Ми не делимо Франково мишљење о реалности као „почетку“, „начелу“, „супстрату“ који постоји пре времена, и из кога се тек — паралелно са временом — постепено кристализује наш свет. Јеврејску реч *bārah* (I М. 1, 1) сви егзегети редом схватају и тумаче као стварање из ничега, давање ствари моћи коју нема и коју никад не би могла сама стећи, позивање из небића у Биће. То значење налазимо и у реченицама јеврејскога језика. Франково мишљење, чак тврђа, да ова реч значи: формирати, излепити, сачинити — изгледа нам произвољно. То значење припада другој једној јеврејској речи — *āshah*, такође употребљеној у Генезису: кад је реч о стварању свода небеског (I М. 1, 7) и стварању човека (I М. 1, 27). Егзегети Библије, као и семитолози-лексикографи, држе да она значи: направити, начинити произвести. Кад се уз једну и другу реч употреби преводни израз — створити, обавезно се код *bārah* истиче да се то односи на Божје стварање, а код *āshah* — да је људско, човеково. За ово смо консултовали низ приручника и лексикона, али нисмо могли наћи оправдања Франкову мишљењу.

Кроз целу књигу је осетно присутна идеја прожимања духовнога и материјалног. То је евидентно делом и из великог броја цитата датих у горњем прегледу. То личи на пантеизам свакоме оном ко са схоластичком педантношћу и цепадлачењем гледа на овај проблем. У ствари, овде је далеко помисао на пантеизам, исто тако и на деизам. Стога Франк не идентификује реалност са Богом, као ни С. Н. Булгаков своју Божанску Софију. Истина, његова реалност — као и Булгаковљева Божанска Софија — је некако много блиска Богу, и његов учитељ у школском смислу Н. О. Лоски плаши се пантеизма, па зато — по њему — Бог ствара идеални свет из ничега, и он је нешто потпуно друкчије од Бога, а из идеалнога света настаје свет ниже реалности — материјални<sup>6</sup>). Франк је у потпуном праву кад — објашњавајући пантеизам — каже: да је сувише наивно држати да панте-

изам идентификује Бога са светом. Никада није постојало пантеизма наивнога у тој мери. Школски пример пантеизма је Спиноза са својом крилатицом *Deus sive natura*, али ипак није сводио на једно Бога и материјални свет, материју, вештаство. Он је у природи разликовао две компоненте: једна је *natura naturans* (природа стварајућа), а друго *natura naturata* (природа створена); и само је прву идентификовао са Богом. Исти је случај и са стојицима. Спинозина *natura naturans* је отприлике нешто што и Франкова реалност, која ни уком случају није идентична са Богом. Он истиче да се „Бог не по-дудара са идејом реалности; али он стоји у некој најтешњој вези с њом“ (171—172), јасно делећи појам Бога од појма реалности и сматрајући да би њихово мешање било „јавни интелектуални нехат“ (163).

И поред горњих примедба, Франку припада низ похвала. Због иманентнога начина вредновања и резултата таквога начина третирања проблема, због ширине философских видика, због снаге интелектуалнога и духовног захвата — његово дело заслужује да буде стављено у центар савремене антрополошке литературе. Била би велика корист да се преведе и тако изворно предложи нашем читаоцу мисао једнога од највећих руских мислилаца — православнога Јеврејина Симеона Лудвиговића Франка (1877—1950), познатог нашој читалачкој публици скоро само по имену.

---

\*) Н. О. Лосский, Мир как органическое целое, Москва, 1917.