

Др Димитрије М. Калезић:

АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА

ПОРИЈЕКЛО ЧОВЈЕКА

Приступајући феномену човјека као бићу које егзистира у видљивој природи, философија свејединства прониче област видљиве природе и залази у подручје невидљивог овијета. Држећи видљиво и невидљиво као два узајамно прожимајућа подручја егзистенције, она не апстрахује човјека од те конкретне датости, него га, напротив, поставља у средину свега тога, отварајући га према једној и другој области. Зато све оно што у човјеку има свој основ у елементима материјалне природе није предмет философије и благословља у ужему и специјалном смислу, него природних, односно егзактних наука; и обротно: оно чим човјек надраста природу и ураста у натприроду — то је предмет философскога учења о човјеку, философске антропологије.

Загледајући се у све аспекте човјека као бића које постоји, које дјела, примјећује се да је он биће сложене егзистенције која се манифестује кроз разне облике дјеловања — умни, вољни, осјећајни... — и сви они, као и биће у цјелини, теже своме циљу, своме испуњењу — будућности.

Али испред питања егзистенције, толико евидентнога, и питања циља — будућности човјекове, такође примјетног — стоји питање човјекова поријекла. Ово питање није примјетно као два претходно поменута која за њим слиједе, али је присутно у мисаономе свијету свејединства. Као и на сва друга питања која улазе у њену преокупацију, тако и на ово питање философија свејединства даје свој обухватан, дубоко заснован и доречен одговор.

I

БОГ — БИЋЕ АПСОЛУТНО, ВЈЕЧНО, НЕОГРАНИЧЕНО...

Пратећи питање Бога у дјелима С. Булгакова, најплоднијег и најдаровитијег мислиоца у крилу руске философије свејединства, и њенога најистакнутијег експонента — јасно се примјећују два метода посматрања Бога; иманентни или онтолошки — разматрање Бога по себи и његова односа унутар себе, тј. узајамнога односа и утицаја његових лица, и економијски — разматрање Бога према свијету уоп-

ште, и човјеку посебно. — Како је за све мислиоце овога дијалекта философирања Бог једини и безусловни творац свега створенога, неопходно је да се задржимо на онтолошком аспекту Бога, док ће се економијски аспект сам испољавати кроз излагање и анализе тематике свејединства.

Будући да је Бог непроузроковано и ничим неусловљено биће, он је апсолутан; као такав, апсолутан, он је „услов могућности свакојакх процеса, а никако нешто обрнуто — „продукт еволуционог процеса”.¹ Јер ма колико ми проширивали подручје еволуције и апсолутизирали њен процес, увијек се намеће човјековој мисли питање о некое ко њу условљава, смишља, води... Тај ко је изнад свега — и, истовремено, активно присутан у свему — јесте, по философији свејединства, Бог кога је немогуће назвати ни односим, ни безодносним, јер је, једноставно, над-односан.² Његова нераздвојивост од свијета — на којој свејединство толико инсистира — уопште не смије да се схвати пантеистички, као свебожје (πᾶν θεός) или сливање Бога и свијета скидањем онтолошке границе између њих. Ту границу у онтолошком смислу пан-ен-теистичко свејединство чува неразрушивом, али њена присутност не кида везе и не ништи односе који постоје између Творца и твари. Између Творца и твари постоји онтолошки бездан који савлађује само свемоћни творац, Бог, улазећи у своју творевину и присуствујући у њој; али елементарна природа нема те снаге — она има тврде категорије свога постојања и граница између ње и творца је неуклоњива и за њу непрекорачива.

У крутим оквирима тих категорија живи човјек — биће које истовремено живи и надстихијским животом, животом личнога духа. Као такав, он сазнаје свијет око себе, залази својом радозналошћу и у питање невидљивог, упознаје, најзад, и сам себе, примјећујући око себе и у самом себи присуство Бога — творца и свога и цијелога свијета. Постојање и присуство Божје нарочито је човјеку евидентно иза, односно изнад крајњих успона и домета и испод најдубљих порива и понора његових акција — умне, вољне, осјећајне: оне се на њега ослоне и у њему, коначно, упознавају своју релативност и његову безрелативност, надрелативност — апсолутност. Међутим, иако Бог присуствује у свијету, истовремено га обузимајући и одржавајући, човјек није кадар да упозна Бога у суштини, да продре у мистериј бића и живота Божјег — „само дух Божји зна дубине Божје које заувјек остају недоступне за твар”.³ Сазнајна активност човјекова, ма колико била активна, не даје поуздане резултате ни онда када је усмјерена и на вриједности другог реда; она је тим прије, нестабилна када је оријентисана навише, према вриједностима вишега реда — према натприроди и Богу.

Међутим, иако је Бог суштином недоступан човјеку, ипак човјек о њему зна нешто више од саме идеје о његову постојању. То знање човјек, према учењу философије свејединства, није сам стекао, истраживањем дознао, нето га је добио — понуђено му је кроз откривење. Актом свога вољног самооткривања човјеку, Бог савлађује границу

¹ Лосский, Н.: *Общедоступное введение в философию*, 58.

² Ка. С. Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*, II, 276.

³ Булгаков, *Невеста Агнца*, 59—60.

између себе и твари која је несаваљива за све створено и која је де facto граница Нестворенога и створеног, и човјек поима, прихвата и интимно усваја то понуђено; оно улази у фонд његових знања, али — то није стечено, него дато знање.

Философија свејединства прихвата учење откровења; она је својом суштином потпуно прожета религијским нитима и обојена тинктуром религијског — то чини њену унутрашњу тоналност. Њено поимање бића Божјега је интимно усвајање онога што собом даје природно откровење. Зато она философира прилазећи садржају откровења са напрегнутом активношћу људскога духа, па оно што прихвата покушава теоријски да објасни. Најприје себи. Тако, на примјер, наслањајући се на библијску вијест — **Ја сам онај који јесте** (II Мој 3, 14), философија свејединства држи да је природи духа својствено лично сазнање, јер је дух — личност; безлични дух је противречност.⁴ Бог као лични дух — а исто тако и човјек — није самозатворен као Лајбницова монада, него, напротив, отворен — за свијет. Дух не живи само својим ја, својом Јајношћу (яйность, Jchheit) него и својом природом која му је својствена.⁵

Али то је особина својствена духу уопште: и Богу, и анђелу, и ђаволу — дакле, и нествореноме Духу и створеним духовима. Поред ње Бог као нестворен и апсолутан дух има своју специфичну одлику — „он није само лични, него и тролични дух, троипостасна личност која има једну природу и, адекватно њој, један живот, слично томе као што је заједничка природа и живот свакога једноипостасног духа”.⁶ Лично самосазнање Бога, „ипостас” (ὁποστάσις) је нешто друго него што је природа, „усија” (οὐσία), али њих двије, ипостас и усија, су нераздјељиво сједињење које и јесте „живот божанства у себи”.⁷ Али разликујући у Богу једну природу од трију лица као нешто посебно, не треба стварати поларитет у појму Бога и противстављати усију ипостасима као неко друго, другачије, „четврто” начело у Св. Тројици.⁸ Три светотројичне ипостаси имају једну своју природу не заједнички, у заједничком владању, не ни свака за себе — то би био тротеизам, тробоштво, него као једну за све.⁹ Само оваквом интерпретацијом откровења можемо у најдубљим коријенима своје мисли и осјећања створити ипак најадекватнији (колико уопште може бити адекватан) појам о Богу — једној троличној природи, суштини, бићу.

У основу хришћанства лежи догмат о тројичности — то је фундаментална разлика хришћанства од свих осталих религија, односно у историји обликованих форми религиознога живота и религиозности уопште. Будући да се Бог разликује од других личних бића, он би се у извјесном смислу могао назвати Надлично-личним бићем.¹⁰ Учење о његовој троличности људски ум је добио путем откровења, и оно се не може дефинитивно доказати људским разумом: кратки су домети

⁴ Исти, **Агнец Божий**, 112.

⁵ Исто, 114.

⁶ Исто, 112—113.

⁷ Исто, 117.

⁸ Исто, 120.

⁹ Исто, 118.

¹⁰ Лосский. Н., **Общедоступное введение в философию**, 43.

људских умних акција и продора у област надљудскога да би се њима могла обухватити и дефинисати Божја троличност. Уосталом, Бог је, па и његова троличност — „недефинисив“, несводив у оквире дефиниције. Ван сваке је сумње да је Божја троличност нешто „неразумно“, „непромишљено“; али, ствар је у овоме: ова промисливост високо превазилази надлежност и могућност човјекова ума. Зато биће Божје и питање његове троличности није логично; оно је металогично — логосно. Историја богословља и философије ипак обилује заиста дубоким продорима у ово питање, али ни један од њих није доказ тројичности, него само мистични, теоријски или какав други покушај да се што адекватније схвати, односно појми значење трију личности бића Божјега. Суштинска једнобитност троличнога Бога по којој његове ипостаси нијесу изоловане једна од друге, има суштинско значење за наше теоријско познавање свијета: „... личности које је Бог створио такође нијесу изоловане једна од друге, него су једнобитне једна с другом, истина — само дјелимично. Не мање важно значење има учење о томе да је Бог љубав — не само у односу према свијету, него и у своме унутартројичном животу који остварује идеал љубави“.¹¹

ВРИЈЕМЕ — СВЕВРЕМЕНОСТ — ВЈЕЧНОСТ

Један од атрибута којима је означена необухвативост бића Божјега јесте вјечност; она означава Божју необухвативост из перспективе времена. У тијесној је вези с њом, у философији свејединства, појам „свевременост“ (свевременость, *Allzeitlichkeit*). Вјечност као својство Бога означава нешто што је изван и изнад сваке временске границе, па ма колика она била; исто тако и неограниченост, али она се поима са стране просторности. На мисао о њима човјек је могао да дође исто као и на мисао о постојању Бога — антиномијским путем: осјећајући себе релативним, он је себе супротставио Апсолутноме, Богу. Из те његове релативности настао је читав низ антиномија које су задавале мучку његову духу, али које су га доводиле и до виших са знања. У свестраним окретањима од себе према Апсолутноме, човјек је себе осјећао и доживљавао као ситно и незнатно **ти** у односу на апсолутно Божје **ТИ** које га обузима са свих страна, прожима до дна бића и одржава у сфери егзистенције.¹²

Поред низа антиномија које сријетамо у стваралаштву руских представника свејединства посебно мјесто заузима проблем вјечности и времена, односно њихова антиномијска конфронтација. Вријеме се схвата као један сталан, непрекидан ток — од прошлости према будућности; то му је једина димензија, док простор има три димензије — по вертикали, по дужини и по ширини.¹³ Вријеме као категорија постоји само за твар, творевину, као нека илузија, и то по сили ограничености свега створеног; али за неограниченога и од вјечности самобитнога и постојећег Бога постоји само вјечност.¹⁴ Вријеме нема

¹¹ Исто, 42.

¹² Frank, *Das Absolute*, »Idealismus«, I, 161.

¹³ Лоский, Н.: *Общедоступное введение в философию*, 43.

¹⁴ Булгаков, *Агнец Божий*, 155.

свога садржаја и своје супстанције, свог бића; оно је нешто функционално: оно је функција тварнога постојања и произилази из мјерења, створено је с временом и укључено је у карактер временскога постојања.¹⁵ Као субјективна страна времености,¹⁶ оно је само мјера времености,¹⁷ као што је пространство функција просторности.¹⁸

Вријеме као такво није потребно Богу; до стварања свијета њега није ни постојало нити је било потребе за њим. Практично, вријеме као мјера времености постоји тек од четвртога дана стварања по Мојсијеву шестодневу:¹⁹ оно је тада уњедрено у пунину тек постајућег тварног живота (I Мој 1, 14); наравно, оно постоји за човјека и нижа бића која су под њим. Јер док остало, неживо и живо, у створеној природи трпи, временом, извјесне промјене, а нема свијести о времену као мјери временскога поретка — вријеме практично постоји само за човјека, биће које зна да се служи том мјером, да мјери временост — и већу и мању од основне мјере, дана.

Продирјући у смисао и континуитет свега што се мјери временом, и схватајући смисао времена као мјере — Карсавин и Булгаков развијају своје оригинално учење о „свевремености“; оно је у пуној сагласности са свејединством као особитим видом мислилаштва.

Основни пункт са кога се полази напријед јесте библијски Почетак, „у почетку“ (I Мој, 1, 1). У почетку Бог створи небо и земљу, тако почиње Гenezис. То је заиста почетак времена, али не и само вријеме — ни најмањи његов дио, исто онако као што почетак једнога пута није сам пут.²⁰ Божанска воља је „у почетку“ почела да ствара; значи, „његово дјеловање бјеше моментано у безвремену“.²¹ У томе надвремену, свевремену, створен је универзум као свеједина цјелина. Све створено је „у почетку“ дато у неразвијеном тоталитету. Зато вријеме не почиње одједном као из неке празнине; оно је мјера нечега што је постало и већ постоји.²² Постапак, стварање свијета у цјелини је временост, али не и вријеме. Услов појаве времености је вјечност. Зато и временост има нечега у себи сличнога вјечности: она је нешто првобитно и цјеловито, и не распада се на поједине временске „атоме“, тренутке. Временост је процес, али — везујући. Зато вријеме у своме току није раздјeljиво и атомистично²³ — оно тече in continuo и између његових „атома“, тренутака, не постоји никаквих пора или празнина. „У основу времена и рокова постоји сврхвременно или надвременно једно биће које развија пред нама једну панораму у времену“.²⁴ Као што је сваки морални акт садашње, прошло и будуће у својој нераскидивости,²⁵ тако је савршена свевременост нешто цјеловито у чему живи сваки прошли моменат у садашњем својим пуним акту-

¹⁵ Исти, Невеста Агнца, 80. и 89.

¹⁶ Исто.

¹⁷ Исто, 65.

¹⁸ Исто, 85.

¹⁹ Исто, 80; Зеньковский, Апологетика, умса press, Париж, 1957, 18.

²⁰ Василије Велики, In Hexameron, Homilia I, 6 (PG 29 col. 16 C)

²¹ Lossky, W.: Die Mystische Theologie, 129.

²² Булгаков, Невеста Агнца, 65—66. и 87.

²³ Исти, Агнец Божий, 153.

²⁴ Исти, Невеста Агнца, 83.

²⁵ Вышеславцев, Этика Фихте, 353.

литетом и пунином бића.²⁶ Док су за временско поимање прошлост и будућност без актуалности — прошлост јер је већ изгубила актуалност, а будућност јер ју још није добила — дотле су за свевременост једнако актуелни и прошлост, и садашњост и будућност,²⁷ јер свевременост подједнако обухвата све вријеме, сва три његова дијела; она их собом прожима и обједињује; они су се из ње развили послје настанка времена као мјере времености. Прије свега, у свевремености је све дато одједном; и будућности као још нестворене, односно недате — нема. Стварни и логички Почетак није знао ни за какве категорије, мјере, детаље, па ни временске; а садржао је све у клици, па и вријеме, односно сва три његова аспекта — прошлост, садашњост и будућност.

Питање о времену, појави и настанку времена, неизбјежно се јавља ако се проблем времена постави на раван логике времена која неопходно тражи, захтијева неко „прије” и „послије”, нешто што претходи времену као одређеној мјери и нешто што му слиједи. Јер будући само функцијом, а не и супстанцијом — вријеме представља нешто секундарно и производно; оно од чега је оно изведено јесте свевременост која је непосредан изданак, односно дјело вјечности. А вјечност је једна; из ње је могла да се изњедри свевременост која још увијек представља једноначелност и из које ће тек да се развије вријеме које се дијели на прошлост, садашњост и будућност. Баш зато што представља разједињеност, вријеме се састоји од измјена које не постоје за вјечност која је као нешто монолитно увијек изнад њих. Није вјечност у времену, него обратно — вријеме у вјечности; једно је раније од многога, јединство претходи раздијељености, и логички и онтолошки²⁸ — то је основно језгро философије свејединства, а то је и темељни постулат Аристотелове метафизике.

Вјечност као својство бића,²⁹ као његов атрибут, не може ни бити појмљена друкчије до као једна, као јединство. Зато, док је вјечност једна бездана дубока реалност, везана за апсолутно биће које постоји, дотле је вријеме облик тварнога бића које тек постаје³⁰ То тварно биће које се кристалише и развија из неодређене и неуобличене првобитне реалности разубује се у мноштво детаља и појединости; све њих прати вријеме које се с њима заједно мијења: једно је прошло, друго тек постаје а треће још није ни настало. Ту издробљену цјелину која, спољашње гледано, представља мноштво разломака, човјек, погружен у временски ток, не може адекватно да појми и дубље да сазна. Њему су потребни путеви и методи сазнања — анализа, класификација, синтеза... — да би савладао, бар донекле, временске облике те разломљености — прошлост која је већ нестала и будућност која још није настала — па тек да донесе један дубљи суд који превазилази варљиву површину.

²⁶ Wetter, *Zum Zeitproblem in der Theologie des Ostens*, »Scholastik«, 1949, 355.

²⁷ Карсавин, *Философия истории*, 37.

²⁸ Исти, *О свободе*, „Мысль”, I (1922), 1, 73—74.

²⁹ Франк, *С нами Бог*, 61.

³⁰ Булгаков, *Агнец Божий*, 154.

Међутим, Божја вјечност је изнад појединости и мјера; она је трансцендентна творевини, мноштву. Апсолутно биће као једно (μονός) не мјери се; мјере се само релативна, тварна бића — чак и кад је у питању само једно биће (εἷς).³¹ У вјечности је све дато у једноме ванвременоме, надвременом акту — изнад сваке прошлости, садашњости и будућности; тамо нема минулога, настајућега и ненаступљеног, него имамо само једно неограничено и уопште неограничиво над-кад, над-сад и, разумје се — нема мјеста никаквој граници знања. Зато је Божје знање — свезнање; у њему нема ни незнања ни предзнања — ово двоје би ограничавало видно и сазнајно поље Божје и релативизирало би самога Бога.³² У ствари, предзнање, нагабање, незнање, претпостављање и сл. може бити код релативних бића — и то је сасвим очекивано — а не код Бога који је изнад свих релација и слободан је од свих односа.

Појму вјечности можемо прићи из перспективе времена — дакле, полазећи од себе као субјекта који се креће у струјама временскога тока. Вријеме увијек тражи свој почетак и свој крај — своју предњу и своју задњу границу — али их не може наћи; таква је његова природа. Стога питање о почетку времена као о бесконачном почетку, или као о „послије“ без икаквога „прије“, неминовно води непомирљивој антиномији; из ње је могуће изаћи само онда кад се изађе из времена³³ као мјере и његових граница које ипак постоје па ма колико их ми удаљавали. Зато дефинисање вјечности као беспочетности и бесконачности не даје никакве квалитетне новине — то је само развучено вријеме које већ представља антропоморфизам.³⁴ вијеку човјекову су помјерене границе — предња назад а задња напријед, али се ипак није добила вјечност Божја. Зато је потпуно исправно схватање свејединства које сматра да је временост и свевременост иако створена нешто надквалитетно у односу на вријеме: она је нешто, а вријеме је мјера тога нечега. Изнад времености или свевремености постоји нестворена вјечност, нешто опет још друкчијега квалитета — свакако бољег. Она прожима временост и, исто тако, не искуључује вријеме. Али онај ко је обузет матичним током временских таласа и њихове перманентне смјене — тај није кадар да схвати временост као нешто друго но што је сама мјера, као нешто више што даје садржај тој мјери и њом се не исцупљује. Временост, а поготову вјечност, није ни бесконачно вријеме ни укупност или сума одвојених дјелова времена.³⁵ Вријеме се одређује временским адвербима кад, никад, некад, и онај који је у њега потопљен нема слуха за прилог којим се означава надвремена вјечност — увијек, свагда, вазда.³⁶

³¹ Из разлике која постоји између μονός и εἷς Ориген је изводио разлику која постоји између појмова једно (μονός) и јединства (ένός) (Περὶ ἀρχῶν, I, 16 — PG11, col. 124 H), а Владимир Лоски на тој разлици базира разлику која постоји између монотеизма јеврејских пророка и енотеизма грчких философа (La theologie de l' image, „Вестник Русскаго западноевропейскаго патриаршего эгзархата“, 30—31, 1959, 127).

³² Булгаков, Невеста Агнца, 82, 247—248. и 258.

³³ Исти, Свет Невечерний, 202—203.

³⁴ Исти, Невеста Агнца, 82, и 499.

³⁵ Зекъковский, Основы христианской философии, II, 92.

³⁶ Левицкий, Основы органическаго мировоззрения, 137—138.

Вријеме као мјера времености, као нешто функционално, нема свога квалитета: његов садржај је садржај онога што се њиме мјери. Али вјечност као нешто неограничено има свој садржај и смисао — свој, дакле, квалитет. Стога она „није бесконачно кретање у времену”, него нешто друго.³⁷ Она као нешто нестворено и самобитно, претходи времену, али то није његова квалитетна одлика; вјечност је залога времена и вријеме се показује њој као саодносно. Стога је потпуно јасан став Карсавина који каже да вјечност обузима вријеме,³⁸ и мисао Булгакова по коме се вјечност не налази ни *иза* ни *послије* времена, него упоредо с њим — *над* њим, као његов идеал, и *под* њим, као његова основа и залога. Вјечност се осјети и доживи у времену кроз његове вертикалне пресјеке — било навише било наниже; зато ништа од онога што у тренутку озарења засвјетлуца и бљесне у времену не ишчезава неповратно васпостављањем временскога континуитета, јер има своју пројекцију у вјечности која никад не пролази.⁴⁰

Иако је вјечност залога времена, и вријеме се јавља као њен корелат, иако се код вјечности примјећује њена страна обраћена према времену којом се она јавља у виду бесконачнога трајања — доброга или злог, зависно од садржаја којим је испуњена,⁴¹ — ипак је њена основна квалификација квалитет. Третирана и схваћена као квалитетна одлика, вјечност уопште нема односа према времену. Извор овога сазнања је једно библијско мјесто на које указује Булгаков, ослањајући на њега ово своје мишљење свом тежином: то је текст из *Јеванђеља по Јовану* (17, 23) у коме је ријеч о животу вјечноме који се сазнаје — не кроз трајање безбројних вјекова, него кроз недокучиву дубину живота који се открива, кроз сазнање Сина Божјега.⁴²

Овакав смисао вјечности је атрибут бео почетно-бескрајне, апсолутне Божје вјечности (*aeternitas*); али то није особина и једнога другог облика и аспекта вјечности — вјечности почетно-бескрајне, релативне, тварне, створене (*aeviternitas*). Прва вјечност је вјечност, божанскога спокојства и пунине, а друга вјечност је бесконачност, али не глупа и празна, него садржајна и творачка; она има свој почетак у Божјој вјечности. Тварна вјечност (*aeviternitas*), временост, је почетак времена, али не и вријеме. Својом обраћеношћу према времену и везаношћу с њим, она се разликује од надвременске и беспочетне вјечности Божје (*aeternitas*). Релативна вјечност означава бесконачно откривање апсолутне вјечности у времену и, истовремено, своју укоријењеност у апсолутној вјечности, јер Божјој творенини нема краја (Проп 3, 14; I Петр 1, 20).

Пошто вријеме има свој почетак, оно ће — као мјера — неминуовно имати и свој крај: то ће бити кад наступи пост-космичка вјечност у којој више неће бити времена (Откр 10, 6). Прва, преткосмичка

³⁷ Франк, *С нама Бог*, 60. и 61.

³⁸ Булгаков, *Агнец Божий*, 154; *Невеста Агнца*, 247.

³⁹ Карсавин, *О свободе воли*, „Мысль”, 1922, 74.

⁴⁰ Булгаков, *Свет Невечерний*, 201.

⁴¹ Исти, *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао”, X (1967), 1—2, 68.

⁴² Исти, *Невеста Агнца*, 499; *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао”, 1967, 68.

⁴³ Исто, 64—65, 83, 141—153. и 516; *Проблема „уловнаго” бессмертия*, „Путь”, 53, 1937, 15.

вјечност свакако је друкчија од посвјетске кад се у есхатолошком завршетку свијета почетно-бескрајна вјечност слије са беспочетно-бескрајном вјечношћу. Разумије се, ова последња имаће извјесне предности над првом: то ће бити вјечност Царства Божјега које је дошло послвије провере човјека и свијета у цјелини, и свјетске мјере — времена.⁴⁴

Из покоја своје апсолутне, беспочетно-бескрајне вјечности (aeternitas) Бог силази и ствара Почетак — неограничену временост, свевременост, почетно-бескрајну вјечност (aeviternitas) као атрибут Божанске Софије (Премудрости), реалности која имплиците садржи цио универзум; тако су и у овој вјечности имплиците дата сва времена и сви вјекови. Експликација и еволутивни процват тога почетка, творевине у начелу, је интересантно питање, али њему претходи питање самога стварања на које смо дужни да обратимо пажњу.

II

ДЈЕЛО СТВАРАЊА

Бог као апсолутно биће постоји у својој вјечности сам (μόνος). Осим њега ништа није постојало у вјечности — све је било хладни и пусти бездан небића, одсутност бића. Дјело стварања означава настанак новог бића, односно нових бића, прелазак од онтолошкога ништа према суштинскоме нешто,⁴⁵ што је, свакако, дјело некога ко је већ биће, ко може да дјела — Бога. Међутим, Бог као активно биће — уз то, разумје се, свјесно и лично, није био ничим условљен па ни категоријама простора и времена. Стога је он у својој вјечности созерцавао свијет својих идеја, јер је „замисао стварања свијета једнако савјечна Богу као и његово сопствено биће“.⁴⁶ Зато стварање не означава никакву новину за апсолутно Божанско биће, јер све што је створено као тварна реалност активно је постојало у Богу од вјечности као идеја — то је богати свијет вјечних Божанских идеја. Тај свијет представља безбројно мноштво варијација свјетова који постоје, као могућности, у идеји, али је само једна од тих варијација изведена из сфере могућности у стварност, у област створеног, дјеловањем творачке Божје ријечи нека буде. Избор баш тога свијета из сфере могућности није толико ствар Божанског разума колико је дјело Божје воље која је усмјерена на добро.⁴⁷ У овоме ставу свејединство дијели Платоново схватање о преегзистенцији — свијет је,

⁴⁴ Левицкиј, Основы органического мировоззрения, 139. Ову мисао заступа и Берђајев, поводећи се за неким од св. отаца — нарочито за св. Григоријем Паламом — у многим својим написима; али синтетички сажету и јасну имамо је дату код њега у последњим главама његова антрополошког дјела **О назначении человека**.

⁴⁵ Bulgakov, *Tragödie der Philosophie*, 276.

⁴⁶ Исти, *Невеста Агнца*, 53—54; ср. *Christliche Anthropologie*, „Kirche, Mensch und Staat“, 213. Георгије Флоровски у чланку *Тварь и тварность* („Православная мысль“, I, 1929) јасно разликује вољу савјечност о стварању од суштинске савјечности која се односи на само биће Св. Тројице, а њих Булгаков — не разликује.

⁴⁷ Лосский, Н.: *Свобода воли*, 134.

у идејама, савјечан Богу. Библија не пружа потврде оваквој концепцији.

Изразећи из своје вјечности у област небића, Бог ствара свијет — даје нешто онтолошки ново: идеје које је у себи од вјечности имао оваплоћује као нешто новостворено, и оне, тако оваплоћене, сад представљају свијет новог бића — тварнога, промјенљивог, које може да прелази из једнога стања у друго⁴⁸ за разлику од Божанскога бића које је изнад свих промјена. Дакле, разлика између бића Божјег и бића тварнога је дијаметрална; њу је могуће јасно примијетити на свим релацијама. Зато философија свејединства, улазећи у најунутарњије основе и суштину тих разлика и посматрајући свијет као организам, а не као механизам — кида узрочно-последични однос Бога и свијета који поставља и продубљује механичка концепција свијета. Ова философија фундира своју метафизику на једном органичном основу. Њена стварна концепција је врло блиска холизму (όλος = цио), правцу који однедавно постоји као образован у физици и биологији — који испитује цијеле структуре, несводиве на суму дјелова, углавном на подручју органскога живота. Ово се схватање ријешено супротставља свакоме механизму и механичком гледању, али се разлика и с неовитализмом, такође блиским свејединству, јер сматра да је принцип цјеловитости садржан у самој структури организма.⁴⁹ Устајући против механичког схватања свијета, а онда и против односа Бога и свијета као узрока и последице, свејединство истиче органску концепцију. Зато оно, дијелећи у цјелини и детаљима схватање откровења, Бога не сматра за узрок него за творца, нити свијет за последицу, него за творевину. Стога та два чиниоца, Бог и свијет, нијесу везана механичком узрочношћу као узрок и последица, него су сједињена другом везом. Узрочност је мртва, а твораштво је живо и конкретно: оно представља израз бића а не вјештачки склоп разломљених и наднадно повезаних дјелова. Узрочност може бити укључена и у твораштво, али само као потчињена његову плану и циљевима.⁵⁰ Сама по себи механичка узрочност је пуста и слијепа у смислу одсуства њене творачке новине — уосталом, као и све стихијско гдје недостаје натприродни фактор и његова интервенција. Свијет има своју намјену, али он није механички детерминисан; напротив, и Бог — слобода и извор слободе — поставља својој творевини циљ али је не стеже тврдим механичким оквирима, него одржава с њом однос потпуно други и другачији од механичког. То није однос узрока и последице, мртав и хладан, него је то много прије дијалогски однос — однос пун живота и душе, у коме на реалан, мада невидљив начин Бог творац држи у вези са собом своју творевину. Творевина је стварност, а стварност је јер је добила своју *realitas* као дар од Бога који је *Eins realissimum*. Однос Бога и свијета добија карактер још потпунији него што је дијалог, чак и његову најдубљему, изворном смислу; то је двостран карактер: силажење за Бога и узлажење за твар.⁵¹ Колико је оваје одступна хладна и мртва механика, још је одступније па-

⁴⁸ Lossky, W.: *Die Mystische Theologie*, 117—119.

⁴⁹ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 100.

⁵⁰ Булгаков, *Невеста Агнца*, 44—45.

⁵¹ Исти, *Свет Невечерний*, 150.

сивно одвирање, еманација свијета из божанства; имамо, значи, творачку стварност Творчеву и његово дјело — створену творевину, твар, а не еманацију сличну пјени на препуњеној чаши која, мада кратка вијека, има исту суштину течности која је у тој чаши, односно онога из чега је еманирала — дакле, пантеизам. У свејединству Бог није узрок или покретач свијета $\nu\theta\upsilon\varsigma$ Анаксагорин или $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\acute{o}\nu$ Аристотелов), него — творац, онако како учи натприродно откривење. Бог, по дубокој и оригиналној ријечи Булгакова,⁵³ „уопште није ни узрок свијета, ни његов покретач, зато је он изнад свијета, не припада му и с њим није везан, чак ни везом узрочности. Веза Бога са свијетом је творачка, а не узрочно-механичка. Између твораштва и узрочности постоји та разлика по којој је узрок адекватан последици — *causa aequat effectum*; у стваралаштву, пак, нема те узрочности, него се позива у биће нешто ново и у том смислу безузрочно”. Мало даље Булгаков се опет осврће на ово питање и каже да свијет нема за себе узрок уколико је тваран и да Бог није узрок, него творац и промислитељ свијета, јер „творачки акт Божји није механичко проузроковање собом свијета, него излагање Бога собом — кроз себе — у стварању полагањем свијета као тварне Софије”.⁵⁴

Схватање Бога као узрока свијета у смислу механичке узрочности, по сили које свака последица проистиче из свога узрока, било би релативизирање Бога, свођење трансцендентнога у иманентно.⁵⁵ Међутим, нема потребе оволико оспоравати узрочност кад је у питању стварање свијета. Факт је да свијет, заједно са човјekom у њему, није *causa sui*, и исто је тако факт да појам „узрок” не мора бити схваћен као искључиво механички. Зато је нормално допустити и творачку узрочност.

Фундаментални основ и залога стварања је само постојање Бога који не може а да не буде творац, као што и творац у најдубљем смислу ове ријечи не може а да не буде Бог,⁵⁶ јер коријени стварању као замисли леже у његовој вјечности,⁵⁷ а као акцији — у његовој свемоћи. Ту се, свакако, подразумемијева и Божја самосавршеност без које нема ни акта стварања⁵⁸ ни његова резултата — твари. Зато стварање није израз недостатка, него понуће Божје, зато је „Бог творац по сили унутрашње неопходности своје природе”,⁵⁹ по којој сили он излази из себе у ванбожанско и себе као да одсликава у њему. Стога је то дјело, стварање, израз божанске апсолутности као свемогућства. „То исхођење Бога ван себе, у ван-божанственост, и јесте стварање, као предвјечни акт Божјега твораштва — не самооткривење каквим се јавља унутарбожански живот, него ван себе откривење”.⁶⁰ Ванбожанственост или ништа не представља неки супстрат од кога Бог ствара; Бог ствара материју „у почетку” и у њој је одсликана његова

⁵² Исто, 177.

⁵³ Исто, Невеста Агнца, 171.

⁵⁴ Исто, 234.

⁵⁵ Исто, Невечерний, 148—149.

⁵⁶ Исто, Невеста Агнца, 53. и 59.

⁵⁷ Исто, 52.

⁵⁸ Карсавин, О начелах, 48.

⁵⁹ Булгаков, Невеста Агнца, 57.

⁶⁰ Исто, Агнец Божий, 144.

мисао — схватање да постоји од вјечности, и ништа као неки божански објект, води директно у онтолошки дуализам. Таква концепција нема основа ни у свејединству ни у откровењу, мада код Франка налазимо наклоњеност према њој.⁶¹

Савршени творац који ствара — и његово стварање је, видјели смо, израз његове моћи — има своју природу и своју вољу — такође савршене; оне се двије разликују — баш као и код човјека: природа је само његово непромјењиво биће, а воља или хтјење је својство које се изражава. Док је замисао о стварању била код њега од вјечности, дотле се дјело стварања збило једнога одређенога тренутка — онда када је то хтјела његова воља. Стварање није дјело природе па да постоји као нешто стално, као еманација или спонтано саопштавање идеја,⁶² него дјело његове воље, његова хтјења, и због тога није савјечно Богу.⁶³ Али Бог није постао свемоћан тек у акту стварања: он је по својој непромјењивој природи увијек свемоћан — зато „није било у Бога ни једнога тренутка кад он не би могао да створи свијет, да га испуни и обожи”.⁶⁴

ДВА ПРОБЛЕМА У ПОЈМУ СТВАРАЊА CREATIO EX NIHILO EVOLUTIO

Питање стварања иде у област истина које чине основ вјере — оне су откривене, а не у ред истина које припадају философији — истина, дакле, које човјек сам поставља.⁶⁵

Али то се често заборавља — не само данас, него још од првих почетака мислилаштва; можда је то питање, као и питање краја свијета, философија понијела собом кад се еманциповала од религије. Стога, ријетко који мислилац да се не бави питањем почетка и краја свијета. Међутим, сви философски правци, заједно са античком философијом, полазе код питања о стварању од нечега већ постојећег, непроузрокованог, и тако заснивају дуалистичку онтологију — уколико се то већ дато суштински разликује од Бога, или само заснивају дуалистичку метафизику. Тако, на примјер, Платонов Демијург „ствара” свијет при чему форму уводи у аморфну масу која му је дата од вјечности као нешто хаотично, као могућност за биће (као *μὴ ὂν*) Зато он и није стваралац, креатор, у пуном смислу ове ријечи, него нешто друго и много мање: моделатор, уобличитељ — такође у пуном смислу ријечи.

Усвајајући ријеч натприроднога откровења, руска варијанта концепције сејединства сеже за овим питањем дубље и иде даље од Платона, Плотина, Канта и др. које је интересовао проблем почетка свијета. Она разликује *οὐκ ὂν* а као потпун недостатак, одсуство свега, као ништа у апсолутном смислу ријечи, од *μὴ ὂν* — такође ништа, али не у апсолутном смислу ријечи. Ово друго представља могућност за биће у којој постоји све, али неуобличено и у клици, и

⁶¹ Франк, *Реальность и человек*, 383. На ово је указано код нас: Димитрије М. Калезић, *Један вид савремене философске антропологије*, „Богословље”, IX/XXIV (1965), 1—2, 206.

⁶² Lossky, *Die Mystische Theologie*, 118.

⁶³ Јован Дамаскин, *De fide orthodoxe*, I, 8 (PG 94, col. 813 A)

⁶⁴ Карсавин, *Noctes Petropolitanae*, 143.

⁶⁵ Lossky, W.: *Die Mystische Theologie*, 116.

њега треба „извести“. Тој мисли је својствена временост, „свевременост“, али не и вријеме; а њено стварање припада вјечности, ванвремености. Велико дјело стварања одатле иде лако даље — одвија се и ту нема метафизичких тешкоћа. Тешкоће стоје између апсолутнога ништа, οὐκ ὂν и релативнога ништа, μὴ ὂν које је потенцијално све, али неоформљено. Та двојака тешкоћа — онтолошка и метафизичка — потпуно је нерешива без креативне интервенције Бога творца. Зато стварање је постајање из ничега, „стварно сједињење плуса и минуса“, ⁶⁶ а „не изницање из ничега са довременим почетком времена“ ⁶⁷.

Идеју стварања ниизчега, која нијемо присуствује у Библији још од првога стиха а која је касније изразито дата и у Староме и у Новом завјету (I Мак 7, 28; Јевр. 11, 3; I Петр 3, 5), утврђује акт који доноси нешто ново, поставља један потпуно нов субјект који нигдје — ни у божанској природи, ни у некој хаотичној маси или било каквој могућности — нема ни најмању претпоставку. У самој божанској природи не постоји ништа што би могло имати неопходан праелемент за стварање. Стварање је слободан акт воље Божје и она је једини основ стварања. ⁶⁸ Стога је створеност свијета ниизчега једино његово поријекло. ⁶⁹ Морамо правити разлику између библијске концепције стварања ниизчега, и платоновског схватања стварања из ничега (μὴ ὂν) гдје је ништа има смисао неуобичене масе, супстрата.

Иако свејединство као правац стоји на позицији creatio ex nihilo у најстрожем смислу ријечи, ⁷⁰ ипак налазимо и извјесна затамњења ове мисли код самих његових представника у Русији; код Франка ⁷¹ идеју о постајању масе из које Бог, као из материјала, ствара свијет, а која је у извјесној мјери божанске суштине, и код Карсавина — како је примјетио Ветер ⁷² — који стварање из ничега хоће да објасни помоћу платоничкога појма удиоништва (Teilhabe, μεθεξίς) зато је за њега стварање суштински ἐξ οὐκ ὄντων θεός један и исти божански садржај, или божанственост као и сам Бог, али — кроз удиоништво. ⁷³

Тешку мисао стварања ex nihilo објаснио је Лоски ⁷⁴ фрапантно тачно и убједљиво. Стварање ниизчега је својство и дјело свемоћнога Бога: он ствара, не нуждавајући се у материјалу у коме ће да оваплоти своју мисао, према томе — и не зависећи од чега. Генијални

⁶⁶ Булгаков, Утешитель, 242.

⁶⁷ Исти, Невеста Агнца, 84—85.

⁶⁸ Lossky, W.: Die Mystische Theologie, 117—119.

⁶⁹ Исти, 141.

⁷⁰ На примјер: Булгаков, Иуда Искарот — апостол предатель, „Путь“, 27, 1931, 11; Власт над светом, „Хришћанска мисао“, III, 7—8, 104; Chistliche Anthropologie, »Kirche, Mensch und Staat«, 217; Zur Frage nach der Weisheit Gottes, »Купос«, I, 94; Лосский, Н.: Бог и мировое зло, 10; Условия абсолютного добра, 50—51; Общедоступное введение в философию, 45; Франк, Реальность и человек, 389. и даље.

⁷¹ Франк, Реальность и человек, 383.

⁷² Wetter, Karsawins Ontologie der Dreieinheit, »Orientalia christiana periodica«, 1943, 404.

⁷³ Ово је учење нарочито садржано у његовој књизи О личности, Каупас, 1929.

⁷⁴ Лосский, Н.: Бог и мировое зло, 10; Условия абсолютного добра, 50—51, Общедоступное введение в философию, 45; Очерк собственной философии, „Вестник РСХД“, 100, 105.

стваралац позајмљује материјал да би створио, он уобличује узету материју и стварно у њу уноси нешто ново и небивало, нешто своје сопствено — идеју коју испољава; Бог не ствара тако: он не позајмљује, не узима ништа — ни из себе, ни из своје суштине а ни из вањскога свијета, јер га уопште још нема — тако су избјегнуте двије метафизичке саблазни: дуализам и пантеизам. Бог није створио свијет ни према својима божанским идејама које улазе у састав његова бића: Бог и свијет су онтолошки различити један од другог и немају никаквог аспекта идентичности. Идеје које неопходно улазе у састав свијета „из почетка“, на примјер, математичке идеје, већ су тварно биће, а не стање Бога.⁷⁵ Зато створени праобрази свијета не припадају суштини Бога.⁷⁶ Стварање није одражавање у огледалу, није ни дробљење нечега постојећег да би се то исто опет изнова сабрало, него једноставно — изазивање новог; ако тако можемо рећи — ризик новог.⁷⁷

Дакле, сам ванвремени почетак цијеле твари свејединство сматра створеним из ничега: то је ништа, неодређена маса, могућност, *μη ὄν* и створено је *ex nihilo* — не из суштине Божје јер би то био пантеизам, а не ни из неке предмаса, прамаса, ако се свијет схвати као маса. Тој неуобличеној и хаотичној прамаси претходила је пуштош, ништа, *ὄκ ὄν*. Та маса, *μη ὄν*, библијски „почетак“ је у ствари, творевина у цјелини, али неодређена, аморфна. Како то претходи почетку временскога тока, она није вјечна; свијет је вјечан само у односу на будућност. Конкретна реалност свијета је тварно биће. Супстанција свијета, као ни свијет коме је иманентна, није *causa sui*.⁷⁸

Из створене потенцијалности у коју су посијана логосна сјемена *λόγοι βλεμματικοί* која се у својој потенцијалној аморфности налазе у души свијета,⁷⁹ развија се живот у разним облицима. Тај развој је одлика самога живота којом се показује да је живот — живот, да је жив. Тај животни развој природна наука назива „еволуцијом“ поимајући га у смислу случајнога и непланског мијењања.⁸⁰ Међутим, еволуција има свој смисао, конкретан и дубок, мада невидљив, и њега је немогуће приписати самој материји која је по својој природи несвјесна. Да би се сагледао смисао еволуције, потребно је на њен ток гледати из једне више перспективе, у сваком случају надматеријалне — из перспективе свијести. Зато гледајући на све, па и на видљиву природу, *sub specie aeternitatis* — хришћанско сазнање уочава еволуцију, и она, по њему, постоји откако почиње формирање безобличнога хаоса у обликовани и уређени космос. Цео ток еволуције иде под руководством Божјим,⁸¹ и односи се на сву твар.⁸² Појам развијања је богат и дубок по смислу: развој (*e-volutio*, *ex-plicatio*, *Ent-wicklung*, *de-velopment*) означава нешто што је супротно „сави-

⁷⁶ Исти, *О творении мира Богом, „нефет!“*, 54, 11—12.

⁷⁷ Лоский, В.: *Догматическое богословие*, „Богословеские труды“, 8, 1972, 145.

⁷⁸ Зеньковский, *Об участии Бога в жизни мира*, „Православная мысль“, VI, 82. и 85—86.

⁷⁹ Булгаков, *Невеста Агнца*, 74—75.

⁸⁰ Исти, *Утешитель*, 240.

⁸¹ Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 41 и 118.

⁸² Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 72.

јању" (in-volutio, im-plicatio, Ein-wicklung, de-veloppement); то је раз-
бацивање, развијање, разматавање било чега већ потенцијално датога;
то је актуализација нечега што већ постоји као пасивно; то је, у крај-
њој линији, богаћење бића;⁸³ то је развијање једне „стране“ свеједине
душе, само један њен аспект или модус.⁸⁴ Развитак је процес у коме
се било каква цјелина непрестано мијења, непрестано постаје друк-
чија, постаје изнутра, из себе саме, а не путем присаједињења њој
било чега из вана.⁸⁵ Еволуција, значи, има и своје добре и своје слабе
стране, дефекте, јер није свемоћна. У њен смисао никад не можемо
ући „одоздо“, генетички, гледано из перспективе твари која јој је под-
ложна, него само „одозго“ — из сфере идеалнога бића које је изнад
ње и води је. Из те перспективе се види њен смисао, а никако из пер-
спективе њенога тока. Значи, емпиријски метод је немоћан за упозна-
вање еволуције.⁸⁶ Ми можемо експериментисати и мотрити емпиријске
појаве; али само из метаемпирије као нечега цјеловитог, што је под
непосреднијем утицајем творца, можемо уочавати унутрашњу теле-
ологију свјетске душе. А телеологија, сврховитост, свијета је дана ње-
говом онтологијом — положена је дјеловањем друге ипостаси божан-
ске кроз коју је све постало (ср Јн 1, 3).⁸⁷

Свејединство нема ничега заједничкога са апсолутном еволуцијом
на којој се заснива учење дијалектичкога материјализма; та еволу-
ција је апсолутна: она нема почетка; она је или несвјесна елементарна
снага која доноси сасвим случајне резултате, или је материја која је
њој подложна носилац свијести и као таква руководи стихијом ево-
луције. Апсолутна еволуција која чини најдубљи основ дијалектичког
материјализма почиње од већ постојеће непроузроковане мртве и не-
свјесне материје, и она тек ствара живот; други тип еволуције који
заступа свејединство почиње од првобитне несамобитне масе у којој
је имплиците садржано све, па и сам живот — засијана су логосна
сјемена — и он се само развија. Дакле, потпуна искључивост! Беспо-
четна еволуција материјализма је стваралац, али не материје него
само живота, а посебно остаје нерашчишћено питање свијести: ма-
терија од које полази еволуција несвјесна је и мртва, еволуција та-
кође несвјесна и дјелује стихијски а резултати које доноси имају
свој дубок смисао. То није случај код еволуције коју признаје хриш-
ћанско сазнање и развија философија свејединства: испред свега уоп-
ште, као услов стваралаштва, и, посебно, испред свега свјеснога —
стоји лични Бог. Логосна сјемена која су уложена у првобитну мате-
рију исклијавају; над њиховим развојем и плодовима бди Бог проми-
слитељ. Различити су облици и начини промишљања Божјег о свијету,
и сви они улазе у опсег Божје економије, економије спасења и пре-
ображаја свијета и човјека у њему.

Исто тако ничега заједничког нема еволуција у концепцији све-
јединства код Руса са старим религијским учењима о космогонији
гдје није дата граница и разлика између богова и свијета — богови

⁸³ Карсавин. *Философия истории*, 26; *Джиордано Бруно*, 126. и 185.

⁸⁴ Исто, 49.

⁸⁵ Исто, 261; ср. 64.

⁸⁶ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 146.

⁸⁷ Булгаков, *Утешитель*, 241; *Karasawin*, *Περὶ ἀρχῶν*.
stlichen Metaphysik, Kaunas, 1932, 22.

Ideen zur chri-

производе из себе свијет, односно материју. Овдје имамо јасан примјер суштинскога пантеизма — квалитет бога и свијета је један и исти.

Ни антички представници свејединства — на примјер Платон и касније Плотин — нијесу у сагласности са руским философима свејединства код питања еволуције. Платон који није знао за откровење, полази са дуалистичких основа: његов свјесни Демјијург ствара свијет од већ постојеће, себи савјечне материје; а Плотин који није хтио да зна за откровење, не излази из најгрубљег пантеизма: његов је бог један, тројичан, али не и троличан — чак ни личан — и његова Душа се слива са свјетском душом коју излива из себе и тако су Бог и свијет једна иста скуштина упркос томе што Ум није непосредно повезан са свијетом а Једно је потпуно апстраховано. Али су они — Једно, Ум и Душа — једно биће.

Из овога краткога прегледа најдубљег смисла еволуције можемо извести закључак да еволуција код руских представника свејединства представља једну новину: осим номиналнога, она нема ничега заједничког са осталим варијантама еволуције. Она значи корак даље у смислу извођења мисли са дуалистичких и пантеистичких странпутица и тјеснаца, и представља усмјеравање мисли према откровењу.

1 С Т В А Р А Њ Е С В И Ј Е Т А

Прилазећи феномену свијета оваквог какав је, философија свејединства — акцептирајући откривену ријеч Библије која долази из неупоредиво веће даљине, односно дубине, но што је крајњи домет људске мисли, и која не долази сама од себе него од личнога Бога — држи као фундаменталну идеју своје метафизике мисао о тварности свијета. По њој свијет нема својих коријена у самоме себи; он се јавио благодарећи свјесноме и намјерном дејству једне надсвјетске силе — Бога. Зато је идеја о невјечности свијета основна интуиција хришћанскога сазнања о свијету и темељна идеја хришћанске метафизике коју усваја руска варијанта философије свејединства. И свијет који је једнога одређеног момента створен и почео да постоји, призван је к бесконачном бићу — Богу; али, Бог је бесконачан и у односу на прошлост и у односу на будућност, јер нема ни почетка ни краја, а свијет само напријед, у односу на будућност.⁸⁸ Међутим, немогуће би било да се свијет смишљено развија и иде својој будућности кад не би садржао у себи силу бића, која, свакако, није од свијета, него ју је у свијет уложио сам Бог. Зато творачка ријеч Божја звучи кроз ова времена као што је зазвучала у самом предвременом почетку (ср. Пс 103, 5). Из стварнога и континуираног односа Бога према свијету философија свејединства изводи закључак да свијет представља реалност — то је једна од битних компоненти њене концепције.

Први акт стварања је, то је ван сумње, само Божје полагање свјетске реалности ван себе;⁸⁹ њој је претходило потпуно ништа (οὐκ ὄν) а и она представља такође ништа, али не потпуно (μή ὄν).

⁸⁸ Зеньковский, Основы христианской философии, II, 13. и 21.

⁸⁹ Франк, Реальность и человек, 383.

Строго узето, ова маса није ништа, него прије — све, није небиће, него — свебиће, иако још неодређено, јер она у себи потенцијално садржи свако што, свако нешто:⁹⁰ њу је Господ засијао својим логосним сјеменима, уложивши тиме у њу своје творачке силе у томе предвременом акту — акту који претходи библијскоме шестодневу. Оне ће се активирати и испољити и логосна сјемена ће исклијавати кад буде наступио еволутивни процес шестоднева. Тада ће се проломити творачко Божје нека буде које позива одређене потенцијале датости у одређеним временским чиновима, „данима”,⁹¹ из мрака потенцијалности на свјетлост реалности. Тај Божји позив је смишљен; одзив свјетски — такође. Првобитна реалност је, по учењу свејединства — библијско небо и земља у самом почетку (I Мој 1, 1): „небо” — царство Божје и „земља” царство тварнога бића; они претходе свакоме процесу, па и еволуционом;⁹² они су, једноставно, почетак од кога треба еволуција тек да крене, али опет не стихијски и не сама од себе, него као телеолошки процес који је израз сила које је Бог уложио у своју творевину коју не испушта из свога промисла. Зато се живот и развој свијета јавља као резултат творачких снага „одозго” са оним што води тај живот „одоздо”,⁹³ и управо зато његов смисао може бити правилно схваћен једино „одозго”, из сфере идеалног бића;⁹⁴ другим ријечима, живот и његов развитак су резултат непрестаног Божјег управљања и руковођења творачким силама, уложеним у природу; или — преведено на језик богословља — континуирано дејство Божјега промисла. Стога свијет није никакав привид и илузија, него стварност која у себи крије велика богатства и перспективе; он је „реалан реалношћу Бога, јер га Божја сила одржава”;⁹⁵ и реалан је не само за себе него и за Бога који промишља о њему.

Али, будући створен ниизчега, свијет носи на себи трагове несавршености⁹⁶ иако је реалан. Прије свега, он се уздиже иначему, на небићу — нема свога коријена, једнобитнога са собом. Он је организам пред којим су отворене могућности, иако нема свога једнобитног коријена — он има своју будућност бескрајну у којој његово биће остаје његовим, али последије есхатолошкога еона он ће да се преобрази. Он је организам пред којим је отворена будућност и могућност усавршавања, а није механизам који има већ своју савршеност у савршенству сврховитости његових састава и функција. У стварању је свијет добио сву пуноћу и све савршенство у основама свога бића, али у своме датом стању он није савршен, него тек треба да постане савршеним силом својих исконских начела. Бог је уложио у свијет као првобитну масу све што треба да буде уложено, али он свијет није учинио бићем — није активирао те датости, него је то поставио као задатак. Истина, он их је кроз позиве у шестодневу извео у свјетлост бића, али то биће није довршио, него га упутио према усаврша-

⁹⁰ Булгаков, *Лествица Иаковља. Об ангелах*, Париж, 1929, 116.

⁹¹ Исти, *Агнец Божий*, 149.

⁹² Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 71.

⁹³ Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 117.

⁹⁴ Левицкий, *Основы ортанического миривизрения*, 146.

⁹⁵ Булгаков, *Агнец Божий*, 180.

⁹⁶ Sarsawin, *Das Problem der Engeln*, »Der Russische Gedanken«, I (1929), 2, 138—140.

вању и довршавању. Због тога је свијет организам у развоју, пун процеса и превирања, а није механизам који би представљао собом хијерархију бића уједињених и крунисаних човјеком.⁹⁷ Ту је изражена динамичка снага материје, материје у метафизичком смислу, библијске „земље” — свакако оне из почетка (I Мој 1, 1) а не оне из другог дана стварања (I Мој 1, 9—10) и касније, која има значење физичке материје. Њен динамизам је нарочито био преокупација Лоскога који сматра да су „у почетку” (I Мој 1, 1) дати све сами супстанцијални актери, али „небо” представља царство Божје, тј. укупност оних актера који су ступили на прави пут и постали активне и савршене личности, а „земља” укупност оних актера за које је Бог предвидио да ће избрати по својој слободној вољи неправилан пут и поћи више или мање другим и заобилазним процесом развитака.⁹⁸

Првобитна творевина живи већ својим сопственим животом, наравно у Богу. Она има своје процесе који припадају искључиво њој, али који ипак не могу да буду независни од Бога. Тај однос је сличан односу дјетета у мајчиној утроби и саме мајке која га носи у себи. Зато овдје, у односу Бога и свијета — по мишљењу Булгакова⁹⁹ — уопште не може бити ријечи о еманацији упркос таквој близини и непосредности, него само о стварању. А стварање је нешто више: еманација, плус нешто ново. То ново ће бити јасније и видније кад се буде активирало и испољило на позив творачке ријечи нека буде. Тако је и живот дјетета у мајчиној утроби у многоне заједнички са животом мајке, али послије рођења и кроз даљи развој дијете се испољава све више као самостално биће. Ово, наравно, опет иде уз помоћ Божје благодати и уз руковођење Божјим промислом. Исто је тако и са свијетом у цјелини. Еманација о којој је овдје ријеч не представља ништа друго до Божје енергије које се изливају из Бога, прожимају свијет, али се ипак не поистовјећују са њим. Зато је и поред употребе овога вишезначнога израза — „еманација”, мисао Булгакова, односно, шире узето, свејединства уопште — ипак дистанцирана од пантеизма.

Првобитни почетак је био — почетак, али стварни; јер Бог није дао свијет као нешто потпуно остварено и завршено. Зато на универзум, односно на латентне силе које су у њега уложене, треба гледати више као на остваритеља и настављача Божје мисли него као на остварење; то значи: не треба гледати на свијет као на умјетничку панораму Божјих акција, него као на процес живота и откривање Божјега дјела у постепеноме развитаку.¹⁰⁰ У хаотичној безразличности, ђаврољ, која је садржала и умне зраке и њихову нагдварну свјетлост, садржано је све оно што ће се послати у шестодневу извести и издиференцирати. Зато, принципијелно, у шестодневу се не ствара ништа ново, него се само кристалише и развија оно што је било дато „у почетку”, прије шестоднева, односно над шестодневом.¹⁰¹

⁹⁷ Булгаков, *Власт над светом*, „Хришћанска мисао”, 1937, 104.

⁹⁸ Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 36.

⁹⁹ Булгаков, *Свет Невечерний*, 179.

¹⁰⁰ Несмелов, *Наука о человеке*, II, 209.

¹⁰¹ Булгаков, *Лествица Иаковля*, 43.

Тај „почетак“ представља метафизичку подлогу шестодневнога раз-
витка.

Ни свијет који је створен „у почетку“, библијско небо и земља (I Мој 1, 1), нити његов даљи, развијени израз, дат у шестодневу, као предмет Божјега промисла, није обичан објект; он има своје биће, своју душу — свјетску душу коју не именује једним и истим именом сви представници овога правца; има, значи, своју сопствену природу и свој сопствени живот — и све му је то дао Бог при стварању, „у почетку“. Зато живот свијета није живот Божји, природа његова није природа Бога и биће његово није биће Божје; али, истовремено, сав свијет пребива у Богу — и сад, послѣ завршенога шестоднева, као и прије њега док се налазио у стању неодређенога почетка. Иако свијет није Бог него твар, он није ван Бога и његова промисла — уопште је метафизички немогуће ванбожанско биће. Свијет пребива у Богу, у крилу Божјем, иако није Бог и његов однос према промислу Божјем одређује се не као једнострано дјеловање Бога на свијет као објект који лежи изван Бога и који је стран у Богу, него као узајамно дејство, односно садејство Творца и твари¹⁰² — промислилачко дејство Творца и слободно прихватање твари. Тај дијалогски контакт чини нешто најбитније, животни дамар у панентеистичкој метафизици виталистички обојеног свејединства: тако се везују и уједно држе Бог и свијет — никако друкчије, ни по супстанцији ни по каузалитету. Да није свијета Бог не би могао, односно не би имао коме, бити праоснова; и обратно: да није Бога свијет једноставно сам од себе не би ни постао ни постојао, јер је он у својој иманентној суштини неоснован, немогућ без другог,¹⁰³ без основаности у дубокој укоријењености у првобитној творевини, датој према вјечним Божјим идејама.

2 СТВАРАЊЕ ЧОВЈЕКА

Из таме и неодређености првобитне твари, дате у начелу, прожете духовним принципом — Софијом, развија се кроз шестоднев читав универзум — то је софијно или космичко стварање; а на крају тога великога и величанственог дјела развијања првобитне твари, ствара се човјек, и у његову стварању учествује активно Св. Тројица¹⁰⁴ — ту је заступљен један други и квалитетно друкчији облик стварања — испостасно-божански. Човјек је, дакле, двојако створење: софијно или космичко уколико је дио универзума, и тиме се одређује његово мјесто у космосу, и ипостасно-божанствено уколико је он биће које надраста природу и њене границе и ураста у натприроду.¹⁰⁵ Значи, тварна природа ствара се по општем поретку цијеле твари — узимају се елементи тварне стихије и ствара се његово тијело: тако природа ураста у човјека; с друге, пак, стране, лични Бог у њега одсликава свој лик, другим ријечима уноси у њега богатство својих дарова које човјек треба да развија — тако се човјек као тварна слика Божја јавља у извјесној мјери богом, али богом по

¹⁰² Исти, *Иуда Искарот*, „Пут“, 27, 11.

¹⁰³ Флоровский, *Религиозная метафизика Франка*, „Сборник Франка“, 153—154.

¹⁰⁴ Булгаков, *Утешитель*, *Автореферат*, „Пут“, 50, 1936, 67; *Утешитель*, 225.

¹⁰⁵ Исти, *Утешитель*, 224—225.

благодети а не по природи: кроз назначења човјека Бог се највише приближује твари. Зато човјека и можемо посматрати тројако: као агрегат атома и укупност физиолошких процеса и сложенога механизма органа — то је подручје које испитују природне науке; затим, као биће које живи, креће се, осјећа и др. — то је предмет хуманистичких наука у ширем смислу, и, најзад, као биће које у себи носи личност која није дјело мртве природе ни животних импулса који је прожимају, него нешто дато непосредно од Бога — то је аспект богословскога гледања на човјека. Философија свејединства базира своје учење о човјеку баш на овоме основу, проширујући га и на подручје које иначе припада философији. Зато она зна и за дух и за душу кроз коју се пројектује боголикоост човјека, и која се баш због тога разликује од других душа, чак и свјетске — Софије, које су безличне, неипостасне; зна и за човјеково тијело које персонална душа чини активним: само жив човјек, душа и тијело заједно, даје плодове своје активности — слободна лична душа ствара а тијело ту мисао оваплоћује, преводећи је тако из невидљиве области у видљиви свијет. Човјек је слика Божја, личност, ипостас; зато је његов унутрашњи живот, његова људскост, прожет млазевима Вјечнога Логоса, који се сливају у конкретно живо јединство са својим сјеменима и дају монолитно лично биће — човјека, поред свега поларитета који је ту стварно присутан. У њему, природноме плуралном бићу, живи „нетварно-тварна, предвјечно-тварна” ипостас која настаје непосредним, мимософијним, надсофијним, учешћем Св. Тројице.¹⁰⁶ Дакле, Булаков, очигледно, не схвата Софију ипостасном, него човјекова ипостасност настаје мимо стихијског дејства Софије.

Тајна свјетлости у свијету, тајна идеалних сила које у њему дејствују, достиже своје највеће раскриће у човјеку који је створен и окренут према Богу, тачније — који је примио у себе слику Божју, слику изворне свјетлости. Зато у човјекову бићу имамо тако великих дарова и богатих сила који никако не могу бити схваћени одозго, из перспективе природнога поретка; једини начин да се оне правилно појме јесте признање да у природу човјекову улази дар Божји одозго, непосредно, а не кроз посредство софијнога богатства заложенога у основе првобитне твари.¹⁰⁷ Човјеково дјеловање је илустрација и потврда присуства тих дарова — па било да је у питању позитивно или негативно дјеловање; позитивно дјеловање непосредно доказује њихово присуство, а негативно — посредно, као злоупотребијен дар. Дакле, оно ипостасно што налазимо у свијету једино код човјека не долази у човјека само из свејединства, него су му коријени још дубљи — натприродни и божански.

Личност као посебна суштина и све оно натприродно што она собом уноси у природу човјека као тварног бића, није дио него цјелина; личност се уопште не дијели — недјелива је. Исто тако она не представља дио човјека, у смислу органа, као што ни три божанске ипостаси нијесу дјелови Бога. Зато боголикоост не припада било коме дијелу човјекова бића, него његовој природи у цјелини — отуда је и први човјек, библијски Адам, садржао цијелу боголику

¹⁰⁶ Исто, 225.

¹⁰⁷ ЗенБковский, Проблема космоса в христианстве, „Живое предание”, 78.

природу у себи и представљао јединство.¹⁰⁸ У лицу Адама као индивидуе Бог је створио једновременно сву људску природу, чији је одређени број чланова дужан да уђе у живот актом рођења.¹⁰⁹ Најнепосреднији израз јединства људске природе јесте човјеково ЈА: свака мисао, дјелање или осјећање која као залог има човјеково ЈА — цјелина је а не дио; већа или мања, али — цјелина. Стога се човјек увијек јавља цјелином, па био он слободњак или роб, светац или грешник, физички способан или тежак инвалид... Ово је јасно свакоме одреда, само треба на њега скренути пажњу.

Човјек се заиста појавио као двојно, природно-натприродно биће на крају шестоднева. И формално гледано, овдје би могао да се стави приговор философији свејединства као да није баш све дато у првобитној твари, „у почетку”. Међутим, дубљи продор и увид у ово градиво увјерава нас у то да свејединство овдје остаје непољубљано и доследно при својој концепцији: Бог је створио твар у начелу; у начелу је створио и човјека. Па као што се стварна природа развијала и давала своје облике, тако је и човјек добио свој појавни облик у развоју. Стога је и људски створен прије времена,¹¹⁰ али људска душа није постојала у преегзистенцији¹¹¹ као индивидуална личност, како је учио Ориген и због тога био осуђен на Петоме васељенском сабору¹¹² — него као његова потенција, неиндивидуализована — разумије се, којој су дати сви атрибути будуће личности. Будућа личност је, сматра Лоски, тек активна личност кад се одазове на позив у живот, на акцију, и она као биће самостално и слободно користи своје моћи.¹¹³

Баш због тога што будућа личност, иако неиндивидуализована, садржи имплиците све своје моћи и дарове, човјек не ступа у свијет као *tabula rasa*, како учи материјалистички оријентисани емпиризам — ни у метафизичкоме ни у емпиријском смислу, него као квалитетом одређена личност,¹¹⁴ која и у превремености посједује све своје квалитете у клици, у зачетку. Пред свудаприсутним лицем и свевидећим оком Божјим једнако стоје све ипостаси — како рођене, тако нерођене а исто тако и оне које тек треба да се роде. Зато појава у времену, односно развој у шестодневу, нема за Бога суштински ничега новог уопште, па ни у вези са човјеком посебно. Отуда је стварање у времену само актуализација и реализација садржаја свевремености.¹¹⁵ Божански праобраз стварања има свој врх и центар у човјеку;¹¹⁶ шестодневно библијско развијање тога праобраза —

¹⁰⁸ Lossky W., *Die Mystische Theologie*, 150.

¹⁰⁹ Несмелов, *Догматическая система св. Григория Нисскаго*, Казань, 1887, 593.

¹¹⁰ Булгаков, *Агнец Божий*, 161; Лосский, Н.: *Бог и мировое сло*, 23.

¹¹¹ Исти, *Невеста Агнца*, 124.

¹¹² Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 89—90.

¹¹³ Исто, 20.

¹¹⁴ Булгаков, *Утешитель*, 219.

¹¹⁵ Исто, 125.

¹¹⁶ Исти, *Православие. Очерки учения Православной церкви*, YMCA PRESS, Париж, 1965, 231. Књига се претходно појавила на францускоме у Паризу 1932. Један одломак из ње, са француског издања, превео је код нас и објавио под насловом *Православље и економски живот А. Бановић („Светосавље”, II (1933), 2, 57—65)*, а оба ова издања приказана су на страницама наших часописа: (прво,

такође. Стваралачко дјеловање Бога творца најбоље је, по Лоскоме, подвучено у излагању о земаљском стварању човјека: појава човјека је прелаз од живогa потенцијално личног бића према активно-личноме духовном животу.¹¹⁷

Цио створени свијет, дат у првобитноме начелу, или библијском „почетку“, представља јединство; али, изведен из њега, кроз шестодневни процес издавајања, он представља један систем вриједности. Основни критеријум је личност — оно што је божанско у човјеку: изнад ње је Бог — надлична вриједност, а све што је ниже од ње, личности, то је подлична или долична вриједност. Човјек, дакле, представља један одређен степен у тој аксиолошкој јерархији: он је врх шестоднева. Као и све тварно, и он је дозван из мрачнога и пустиног понора непостојећег, и то не само да се налази, него да егзистира — да живи бићем Бога.¹¹⁸ Зато човјек — библијски Адам, као и сваки други — јесте, исто као и анђели, дјело Божје, али — друге свјетлости, изливене из једне увијек присутне свјетлости. То је свјетлост Божја која просвећује и освећује свакога човјека који долази на свијет. Кроз то човјек не узима никаквога учешћа у предвјечноме животу Св. Тројице, али се јавља њеном сликом и, у неку руку, понављањем самога божанства у тварноме свијету. Због тога се унеколико — каже Булгаков — може за човјека рећи да је твар и над-твар, вријеме и вјечност, бог у свјетској грађевини. Ту се види његова онтолошка двосаставност: као грађанина свијета — створен је у свијету и са свијетом, и као посебнога бића, личности — он је дјело посебнога Божјег акта, „удахњавања“, а не свјетскога спонтаног стварања. Зато човјек добија своју ипостас, свој, дакле, унутрашњи душевни лик, од Бога — као Божји лик, као огледало у коме је Бог одсликао себе.¹¹⁹

Из овога је јасно да је људски дух нешто наदेволюционо; није то један од степена у границама еволуционалног процеса — чак ни највиши, него је то нешто ново, *transcensus*, *ἐκπαισις*. У тварнобиолошком животу се разгорела Божанска свјетлост, у природну душу се уселио божански дух: из универзалне земље, материје, Бог је саздао тијело у које је уложио, смјестио своје божанско начело, и тако је настао људски дух. Еволуционо је могла само да се појави човјеколика животиња која нема човјекова духовног живота; човјек се појавио надеволюционо у свијету, одједном — катастрофски, низлазно, одозго. Зато између његове природе и његове људскости лежи понор, *hiatus*, који не може да премости никаква еволуција; он је, значи, надузрочан, наткосмичан. Дух човјеков не почиње еволуционо — зато је означен и објележен печатом вјечности а не времена. Његову појаву никако не може да успостави еволуционистичка доктрина. Најобјективнији одговор који би могао да даде еволуционизам о појави човјека као бића које има духовни живот, богат и разубен, јесте да човјек не почиње еволуцијом, него се одједном јавља као нешто ново и више, што опет има своју еволуцију. Он је надсвјетско

француско издање приказао је Здравко Јагодић („Светосавље“, II (1933), 2, 90—94) а друго Димитрије Калезић („Православна мисао“, IX (1966), 1, 90—104).

¹¹⁷ Лосский, Н., *О творении мира Богом*, „Путь“, 54, 15.

¹¹⁸ Карсавин, *Поэма о смерти*, Каппас, 1932, 87.

¹¹⁹ Булгаков, *Купина Неопалимая*, 101—103.

начело у свијету, мада његово биће и остварење припада историји. Људски дух је дат одједном, мимоеволуционо, и својим постојањем високо превасходи могућности свега свјетског — чак и свјетске душе.¹²⁰ Зато човјеков род не може бити превладан неким другим родом — нема могућности појаве некога натчовјека као онтолошке новине; исто тако човјек не може еволуцијом да се развије у анђела: он се усавршава, постаје све сличнији Богу, али — остаје човјеком, бићем које не одумири у времену, него је намијењено вјечности. Идеја човјека се, као надеволуционистичка, не мијења: она може да се оствари или изгуби, тј. не оствари. Зато првородни гријех који је настао у свијету и бићу човјека, и постаје у њему: имају га сви људи, али — само људи. Ослобођење од њега може доћи само одозго, из другог вишег свијета. Потребно је да енергија духовнога, божанског свијета уђе у људску природу, да разбије границе које дијеле та два свијета. Небеска историја, метаисторија, треба да уђе у људску историју; границе ове друге се размичу, и човјек се поново отвара према Богу, своме узору и извору.¹²¹

Као и осталу творевину, тако и човјека, односно личност, Бог не испушта из свога промисла. Али промисао је вођење, брига, чување, старање које не врши никакав присилни утицај, него чува даровану слободу неповријеђену; њему претходи одређење крајњег циља према коме треба да се креће и свијет као цјелина и свако биће појединачно. Оно припада довремености, односно вјечности у којој Бог егзистира, у којој је о свему томе промишљао у идеји и, исто тако у идеји прије стварања, одредио тај циљ. То је Бог одредио својом вољом у вјечности, непосредно, кад није било ничега што би посредовало између њега и идеје — ничега осим његове апсолутно слободне воље, разумије се ни предвремене тварне прамасе коју ствара и у њој оваплоћује своје идеје. То непосредно одређење је — одређење, *ορισμός*, а никако предодређење, *προορισμός* *praedestinatio*, јер у вјечности Божјој нема никаквог пред-, про-, прае-, јер ту нема ни трајања у смислу смјене временских етапа — тамо постоји само један вјечни, безгранични и непролазни презент.¹²² Тек у времену као мјери времености имамо поред кратког презента минулу прошлост и ненаступљену будућност. Зато о предодређењу може бити ријечи само у времену — оно пружа услове за њега. Претпоставка да је у вјечности у Бога одсуствовала мисао о циљу и назначењу свијета и да ју је Бог дао касније, у времености или можда још касније, у времену — изгледа нам недомишљена, непромишљена до краја. Она има више својих недостатака: прије свега, не може ништа да недостаје апсолутном бићу поготову не мисао о смислу и назначењу онога што је предмет његових мисли. Даље, Бог живи својим унутрашњим животом по интензитету; вјечност као његов атрибут има исти смисао, а у интензитету нема мјеста никаквоме предодређењу и предзнању. То можемо наћи код човјека, бића које живи у времености која има квалитет екстензитета и мјери се временом. Зато он може нешто да одреди па тек да га учини; он за то има двојаке услове: није апсолутан па да све зна, и не живи у

¹²⁰ Исти, *Невеста Агнца*, 190—191.

¹²¹ Бердяев, *Философия свободного духа*, I, 120. и 225.

интензивној вјечности па да има све одједном садржано, него у екстензивној времености, трајању, у којој по својој релативности, може нешто сад да смишља а сјутра да ствара. Апсолутни и непромјениви Бог има пред собом свеукупност, тоталитет знања: он зна сад оно што је знао на почетку стварања; и исто то и толико ће знати на крају вијека и свијета. Кад би он стварањем сазнао и одредио нешто ново, то би унијело измјену у његово биће и показало га релативним. А вријеме, иако екстензивно, не може Богу донијети никаквих новина, јер оно не излази из крила вјечности, Богу тако откривене и познате.

Између предодређења и предзнања постоји битна разлика: одређење је ствар воље, а предзнање — знање. „Предодређење не може бити без предзнања, иако предзнање може да буде без предодређења”.¹²³ Ту разлику — каже Булгаков¹²⁴ — уклања Августин.

Оно што је у цијелом питању овдје најбитније, то је то што Бог као слободно биће ствара човјека такође слободним — у томе је, у основу, човјек његова слика: по тој слободи он ствара, влада свијетом, живи духовно-моралним животом итд.; кратко и јасно, он је личност, истина релативна, и стварна слика апсолутне личности — Бога. Он као такав постоји у стварности. Дубинска анализа структуре његова словесног бића донијеће нам, свакако, резултат да у њему има нечега стварно надматеријалнога и натприродног, и то у свим слојевима његова бића, и то се рефлектује кроз све облике његове егзистенције и дјелања — све су то пројекције његове боголикости, нејасно дате, неиспољене у довременој створеној реалности. Та првобитна, предвремена реалност, и доцније изведени из ње свијет чине једну свеукупност. Човјек живи у њој цјелином свога бића. Да бисмо стекли праву слику о њему, слику његове унутрашњости која и чини оно битно и вриједно за наше истраживање за којим смо досегли, погријешићемо ако га истргнемо из те цјелине; зато га остављамо у њој, у њеном крилу, и ту ћемо му прићи и проучавати га. Такво прилажење човјеку у контексту твари и тварнога свијета омогућује нам дубљи и јачи продор у човјека и непосредније сазнавање бића конкретнога и живог човјека. То чини мегафизика свејединства, и зато је њено учење о човјеку конкретна и реална антропологија.

¹²² Булгаков, *Невеста Агнца*, 246. и 619.; кн. Е. Трубецкой, *Метафизическая предположения познания*, 137; Лосский, Н.: *Общедоступное введение в философию*, 80—81. и 206.

¹²³ Исто, 598. и 607.

¹²⁴ Исто.

Zusammenfassung

Dr. Dimitrije M. Kalezic

DIE ANTHROPOLOGIE DER PHILOSOPHIE DER ALL-EINHEIT

— Der Ursprung des Menschen —

Am Anfang behandelt der Verfasser die Frage metaphysischer Bedingungen der Schöpfung und stellt fest, dass die Schöpfung nur im Theismus möglich ist, und nicht im Pantheismus und Deismus, da sie Erscheinung vom etwas ontologisch Neuen darstellt. Aus diesem Grund geht dem Schöpfungsakt kein physischer Substrat voran und der ontologische Dualismus ist absolut unmöglich.

Der absolute Gott ist ewig und seine Ewigkeit ist absolut — das ist Aeternitas, im Unterschied zur geschaffenen Ewigkeit — Aeviternitas, welche eigentlich die All-Zeitlichkeit ist; sie ist anfänglich, aber endlos.

Der Raum und die Zeit, bzw. die All-Zeitlichkeit sind Eigenschaften der Kreatur. Erst nach der Schöpfung im Ganzen kommt die Evolution, sogar der zeitliche Ablauf — darüber, in der Auffassung der russischen All-Einheit, spricht das biblische Hexaemeron, weil 1. Mos. 1, 1 stellt den Akt einer unvollzogenen Schöpfung dar, welche als Basis und Ausgangspunkt der Evolution zu betrachten ist. Am Ende vom Hexaemeron ist die Schöpfung des Menschen beschrieben, aber er ist nicht nur ein Resultat der geschaffenen Natur — der sichtbaren und unsichtbaren Kreatur. Deswegen ist er ein zweifaches Wesen: wesentlich physisch, sichtbar und unsichtbar, und darin ist er ein Kind der Natur und ein Werk der Evolution, welche wieder keine blinde Macht ist, sondern wird von Gott dem Vorseher geleitet, und metaphysisch nach seiner Bestimmung, da es an sich das Bild seines Schöpfers trägt — das ist seine persönliche Seele, womit er sich über die Welt hervorhebt und welche nicht als Produkt der Evolution entstanden ist. Als solcher ist der Mensch der Höhepunkt der geschaffenen Natur und etwas mehr — ein reales Band zwischen Natur und Uebernatur, dem Got und der Kreatur.