

Др Димитрије Калезић

АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА

НАСТАНАК И ЕГЗИСТЕНЦИЈА ЧОВЈЕКА ОПШТЕ СХВАТАЊЕ СВЕЈЕДИНСТВА

Будући да је Бог створио човјека у вези са цјелокупном творевином, поставио га усред природе да живи и да себе доказује у њој, једино правилно проучавање човјека биће третирање конкретно датог човјека у оквирима сложеноста свијета природе. Али без обзира на те методолошке претензије, тако конкретно заснивање ове теме захтијева од нас концепција свејединства као таквог. Зато иако је философија, односно антропологија, специјална наука о човјеку, њу не интересује човјек само као биолошки екземплар — премда и ту има доста сложеноста и суптилног што, свакако, није за потцењивање, — него предмет њеног радозналост интересовања представља човјек као имаоц и носилац разумних основа живота и израз идеалних циљева тога истог живота.¹ Стога деликатно и сложено питање човјека захтијева да буде постављено на своје мјесто — у континуитет свијета из којег је човјек израстао, затим да се посегне за суштинским питањима његова бића, гдје ће се, разумије се, наћи његова разлика од те исте природе и, најзад, да се укаже на његово надрастање природе у коју је урастао, и његово отварање према надтварном и надвременом — према апсолутном Богу.

Безлична природа, са свима својим стихијама, води један неразуман и бесвјестан живот — живот инстинктиван — који је двојак; и таквим се и нама представља: испод покрива свејелости крије се тама ноћи.² То двојство налазимо и код човјека каквога имамо пред собом. Стога он представља противречност и загонетку — небо и земља, рај и пакао, налазе се у њему;³ он је потенцијално све — потенцијални центар антропокосмоса, још нереализованог, али остварујућег; а с друге стране, он је продукт тога истог свијета, те емпирије.⁴ Унутрашњима, супстанцијалним коријенима своје личности

¹ Несмелов, *Наука о човеке*, I, 305.

² Булгаков, *Утешитељ*, 239.

³ Исти, *Два града*, I, 51.

⁴ Исти, *Философија хозяйства*, 141.

човјек је утврђен у Богу; споља, својом „периферијом“, он припада свијету, сфери предметнокосмичког бића.⁵ Стога се он у обожењу уздиже до божанскога живота у коме има учешћа посредовањем Божје благодати, али он сам као биће остаје природним;⁶ он постоји у границама и условима природнога свијета, али он себе сазнаје у својству слободноразумне личности.⁷ Зато питање личности, као и многа друга питања која проистичу из њега, представља нешто метафизичко у дословном смислу ријечи, нешто што није од овога свијета, а, ето, у њему се пројављује, манифестује. То је један други свијет, друга вриједност, друга категорија. Постојање било каквога другог свијета изван свијета у коме се крећемо и јесмо, свијета који нам је дат, ми позитивно научно не знамо, нити ћемо пак знати — за позитивно утврђивање његова постојања потребан је однос према њему и методски поступак сазнавања њега; али да у границама овога стихијског свијета који нам је дат и ми га опажамо, проучавамо, трошимо... постоји још нешто друго и друкчије но што је то тродимензионална чулна материја — натчулна личност која се кроз њу испољава у овоме свијету, то сазнајемо непосредно и знамо поуздано у самима себи.⁸ Тај виши свијет, свијет личности, свакако представља нешто што присуствује у свијету стихије, али није ограничено стихијским оквирима; то је нешто суштински трансцендентно свијету стихије, што обузима стихију, прожима је и својим импликацијама се у њој пројављује, не идентификујући се с њом.

Свеукупност твари није сведена на један ниво; има у творевини и надфизичких, надматеријалних слојева. Ту постоји извјесно јерархијско устројство бића у коме се сваки виши степен наслања на нижи, али није његов продукт. То је јерархијско устројство и структура бића — тварнога, разумје се. То увиђају сви представници свејединства, а неки се и осврћу на то па набрајају извјесне степене у бићу, најшире узетом. Тако, на примјер, утемељитељ рускога свејединства, Соловјев,⁹ разликује пет степена; то су царства: неорганско, биљно, животињско, људско и Божје, а Лоски¹⁰ — четири: реално биће, идеално биће под логичким законом, металогичко биће и Божје биће. Зјењковски¹¹ разликује шест различитих ступњева у тварноме бићу: духовно биће, психосфера, биосфера, хемијско биће, материјално (физичко) биће и математичко биће. Док Соловјев и Лоски иду усходно, Зјењковски полази нисходно, од највишега слоја у бићу и иде према најнижем. — И Вишеславцев у два маха врши анализу структуре јерархијских степена у бићу човјека: први пут¹² иде нисходно, испитујући антрополошко учење св. ап. Павла, и наводи све-

⁵ Франк, *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, УМСА PRESS, Париз, 1930, 169.

⁶ Булгаков, *Christliche Anthropologie*, „Kirche Mensch und Staat“, 234, 236; Франк, *Реальность и человек*, 210.

⁷ Несмелов, *Наука о человеке*, I, 310.

⁸ Исто, 264.

⁹ Лосский, *Свобода воли*, 172.

¹⁰ Исти, *Характер русского народа*, „Посев“, Франкфурт/М., 1957, 27.

¹¹ Зенковский, *Основы христианской философии*, II, 34—35.

¹² Вишеславцев, *Этика сублимации как преодоление морализма*, „Путь“, 23, 1930, 12.

га четири степена: дух, свјесну душу, подсвјесноосјећајне хотимичне сфере („плотске помисли“) и тијело („тјелесно“); а други пут,¹³ кад сам истражује танану сложеност човјекова бића, полази усходно и набраја седам онтолошких ступњева — човјек је: физичкохемијска енергија; затим енергија жива, жива ћелија; па, психичка енергија која у својој дубини образује колективнобесвјесно као општи основ на коме израста и развија се индивидуална душа; даље, личнобесвјесно које почива на колективнобесвјесном; онда, човјек је сазнање, сазнајна душа; иза тога, он је духовно сазнање, дух, духовна личност, и — најзад — он је, у последњој дубини духовнога сазнања, виши мистички ступањ — самост, која је нешто дубља од метафизичкога, нешто чак метапсихичко. И Карсавин¹⁴ је истицао човјека као синтезу која садржи у себи елементе из свега постојећег: из области духа — духовна душа, из области органскога — живо тијело, и из области анорганскога — материја уопште. Левицки¹⁵ се такође бави овим питањем и утврђује пет слојева и људскоме бићу: материјални, биооргански, психички, социјални и духовни. Битно је овдје одмах да примјетимо, да се неки од ових мислилаца задржавају искључиво на слојевима у бићу самога човјека, други иду даље па своје учешће о слојевима прате на свему створеноме уједно, док трећи иду најдаље па се њихово учење односи на све што уопште постоји, чак и на Бога, стварајући тиме јачу везу између Бога и свијета.

Држећи човјека стално у природи у којој је створен и у којој живи, и сматрајући га у цјелини неиздвојивим из крила елементарне твари, руска философија свејединства снажно подвлачи постојање у човјеку и нечега надматеријалног; најјачи је израз самост — последњи и најдубљи ступањ, односно слој, у бићу човјекову који откривају Вишеславцев, Франк и Левицки, и на који указују готово сви њени представници. И горњи приказ човјека, гледаног из перспективе стварности, и онај други који је усмјерен на човјека, односно биће уопште, одозго, само су два различита методска, а не суштинска поступка у третману једнога истог питања. У самој ствари оба та аналитичка продора представљају приступ човјеку и свијету одозго, од Бога кога човјек доживљава, и духовног свијета коме већ припада, а не одоздо — из перспективе космичких бесвјесних снага које су укоријењене у човјеку, односно твари уопште.

Човјеку приступају из перспективе духа, а не силазе до материје, екстремни идеалисти — и њихов предмет посматрања је апстрактни, трансцендентни човјек; и обрнуто, човјека посматрају са становишта материје као једине стварности материјалисти који проучавају само његово тијело и његове рефлексе, а не иду до психе и духа у човјеку. Оба та гледања су половична и представљају деформацију. Концепција свејединства, која се — поред осталих особина

¹³ Истин, *Образ Божий в существе человека*, „Путь“, 49, 1935, 48—71; *Безсмертие, перевоплощение и воскресение*, „Переселение душ“, УМКА PRESS, Париж, 1935, 131; *Вечное в русской философии*, 226. и 290.

¹⁴ Wetter, *Karsawins Ontologie der Dreieinheit*, „Orientalia christiana periodica“, 1943, III—IV, 198—199.

¹⁵ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 129.

— одликује свеобухватношћу свога предмета — оваје је тај предмет човјек — преваладава, превазилази те половичности и даје цјелину. Она не изводи човјека из нижих облика, него овај има све њих у себи: човјек је свеживотиња и као да садржи сав програм стварања.¹⁶ Зато на своме објективном проучавању човјека који као органско биће припада животињама, а као ипостасно начело, дух, превазилази сва остала жива бића¹⁷ — она заснива своју дубоку и широко објективну антропологију. У њој се човјек сматра и за појаву и за суштину, и за твар и за личност, истовремено,¹⁸ јер стварно представља хармонијско јединство временог и вјечног, индивидуалног и надиндивидуалног, материјалног и духовног; и те компоненте које улазе у структуру његова бића не гутају једна другу,¹⁹ али — како смо већ рекли — оне нијесу изводљиве једна из друге: увијек виши слој садржи у себи нешто што нема свога основа у нижем. Зато је човјек способан увијек да се отвара према духу, према животу, да га упија у себе, — а овај није настао у природи, него је изашао из надсвјетскога Извора Живота, Бога живих; он се испољава кроз елементе твари — у бићу човјекову највише — али он није сводљив на њих, и из њихове перспективе гледан — необјашњив је.²⁰ Нарочито је необјашњив човјеков живот који није просто живот, него и нешто више — особито духовно својство живота, „живот вјечни“, који је у суштини надбиолошки.²¹ Због тога живота и таквога његова изражаја „баш се човјек јавља у свијету (нечим) вишим но проста твар“.²² Човјек није иситњени дио свијета, него нешто неупоредиво више — зато се у њему садржи сврховита загонетка и раз-гонетка (од-гонетка) свијета;²³ он је изнад космоса, наткосмичан је и не зависи од космичких стихија. У човјеку је принципјелно садржан сав космос,²⁴ па се цио шестоднев може схватити као његово постепено стварање чија појава у шести дан представља циљ и врх стварања — зато је његовом појавом стварно завршено стварање.

Човјек — „средња тачка и срце свега“,²⁵ тежиште и аксиолошки центар цијеле творевине — не може да се схвати у духу еволуционизма; па и кад бисмо то покушали, ми не бисмо имали пред собом биће које је отворено према вјечности и представља слику Творца, него само ситни и незнатни одломак космоса, пролазан степен космичке стихијне еволуције који је окренут према твари и ње-

¹⁶ Булгаков, *Свет Невечерний*, 286.

¹⁷ Керн, *Антропология*, 355.

¹⁸ Несмелов, *Наука о человеке*, II, 178.

¹⁹ Вышеславцев, *Философская нацета марксизма*, II изд., „Посев“, Франкфурт/М., 1957, 33.

²⁰ Булгаков, *Философия хозяйства*, 143.

²¹ Исти, *Проблема „условного“ бессмертия*, „Путь“, 53, 18.

²² Несмелов, *Наука о человеке*, I, 372.

²³ Бердяев, *О назначении человека*, 50.

²⁴ Исти, *Философия свободного духа*, II, 121; Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 121; Булгаков, *Икона и иконопочитание*, 83; *Православие*, 321.

²⁵ Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, „Kirche, Mensch und Staat“, 219.

²⁶ Бердяев, *Философия свободного духа*, I, 89.

ну слику носи у себи. Такав би човјек био априори лишен свога вишеструког значаја и онтолошких дубина. У животу таквога човјека који није слика натприроднога Творца, него природне твари, немогуће је открити вјечни Логос.²⁶ Човјек као такав, као оваплоћен дух, има своје тијело преко кога је органски везан са свијетом — има у себи сав свијет, космичка је суштина и, како је наведено — „средња тачка и срце свега“, а анђели су такође духови, али — бес-тјелесни који зато немају свога сопственог свијета или природе.²⁷ У томе је садржана и изражена велика деликатност и сложеност човјекова бића — већа чак и од анђелске. Ту његову сложеност увећава то што у њему нема „горњег спрата“ који би био одвојен неким „зидом“, „оградом“, „границом“ или „мембраном“ од психофизичког елемента у њему, него је духовно у њему прожело психофизичку стварност и стихију, и с њом се повезало најтјешње и најинтимније.²⁸ Зато у једноме одређеном акту учествује човјек као личност (духовни моменат) и ту мисао доживљава својом душом (душевни моменат) а тијелом (тјелесни моменат) је преноси у видљиву акцију. Покушамо ли са разграничењем једнога од другога и трећег, нестаће — и актера, и акције, и разумје се, и самога акта.

Феномену човјека може се, углавном, прићи двојако — симболички и натуралистички. Натурализам третира човјека са позиција материјалистичке метафизике, и схвата човјека као идеализовани врх и највиши домет у сфери постојећег изнад кога нема ништа. Симболизам у западном смислу ријечи је сличан: човјек је феномен који постоји и он је симбол нечега апстрактнога и идеалног које можда постоји. Али од овога симболизма радикално се разликује по својој концепцији симболизам у библијскоме и уопште оријенталном смислу ријечи: човјек је стварни феномен у овом свијету који реално постоји, али се тиме не исцрпљује његова структура — он је симбол једнога другог свијета који је још већа и виша реалност. Зато његово тијело представља само један мали, врло мали дио бића, које не може бити схваћено кроз анатомију ма како је ми добро упознали. У духу овога, библијски заснованог симболизма поима човјека метафизика свејединства. И зато је предмет њене антропологије — човјек, биће које у материјалном свијету симболизује духовни свијет; то је, даље, биће које у природи представља слику натприроде, и то је, најзад, биће које — да би било адекватно схваћено — не смије бити третирано искључиво с једне стране, било материјалне било духовне, него с једне и друге истовремено, узимајући свакако више у обзир духовну страну, као сложенију, необухватнију, ближу и сличнију натприроди.

Библијски приказ стварања човјека философија свејединства акцептира у цјелини. Зато њени представници не говоре о начину стварања, него одмах прелазе на питање које чини идејну позадину и залог библијскога приказа стварања човјека — испитују једин-

²⁶ Булгаков, *Лествица Иаковља*, 195.

²⁸ Zienjowski, *Das Böse im Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 359—360.

ство тјелеснога и душевног и додатак духовне компоненте коју лични човјек посједује у себи, развијајући даље поједина питања и потпитања.

Оваје је битно да примјетимо да се у антрополошким фрагментима, расутима по разним дјелима, као и у специјално антрополошким текстовима представника рускога свејединства, истиче човјекова првобитна монолитност која је била кратка вијека — изгубљена је падом у гријех. Она, односно, првобитни човјек, не представља толико предмет њихова философског истраживања, него много више човјеково стање, настало падом, када је наступило у човјеку двојство, и поновно успостављање монолитности кроз превладавање поларитета, остварено прво у личности Богочовјека Христа, а онда оствариво и код свакога појединца који прихвата исцјељујућу благодат Божју. Зато раскопавање тих доцнијих наслага и носила има свој дубљи циљ — откривање монолитне изворне цјелине која чини залог човјекова бића, и указивање на њене предности.

То што биће човјеково садржи у себи све елементе из којих се састоји универзум — то не чини никакву његову савршеност, његов почасни положај²⁹ који он није изгубио ни падом у гријех, а који је посебно афирмисао сам Творац, Бог Син, својим оваплоћењем и цјелокупним дјелом спасења. Зато човјек представља „тајанствени криптограм“³⁰ у овоме свијету чији смисао и циљ лежи далеко од тварне стихије. Тај криптограм нико није умно правилно да прочита са становишта материјализма; па ни многа друга читања — више и мање прихватљива — нијесу представљала некога већег напретка. Свејединство прихвата једино правилно читање тога „криптограма“ — откривено, библијско, и из њега ишчитава стварно дубока сазнања. Човјек се у философији свејединства с правом назива екраном на коме се одсликавају симболи другог — надматеријалног свијета, тачније, на коме се симболички пројектује сав план свјетског бића. У једноме тијелу живи један човјек, односно невидљиво и видљиво, унутрашња и спољашња страна његова једног и јединственог бића које превладава свој унутрашњи накнадни поларитет.

Ово излагање је и одвише уопштено да би се могли у њему јасно уочити сви разуђени мисаони токови свејединства. Зато је неопходно да прибемо непосреднијој анализи структуре човјекова бића, јединке, у којој бисмо (анализи) упознали основне, чворне проблеме и тонове у антропологији свејединства и њихово решење — то што се тиче структуре човјека; па онда вољу и сазнајну активност човјекову, наравно без дубљег улажења у психологију, етику и гносеологију као посебне дисциплине — то што се тиче активности и изражаја човјека, и, најзад, однос човјека и друштва, наравно не улазећи у социологију као посебну научну област — то што се тиче бднѿса човјека као друштвеног бића.

²⁹ Lossky, W.: *Die Mystische Theologie*, 143.

³⁰ Булгаков, *Икона и иконопочитание*, 65; Керн, *Антропология*, 331; 334, 339—340, 348. и 385.

СТРУКТУРА ЧОВЈЕКОВА БИЋА

ДИХОТОМИЈА ИЛИ ТРИХОТОМИЈА?

Видљива природа собом представља поток појава; најинтересантнија и најсложенија од њих је човјек — биће у коме непосредно присуствују два начела, тварно и нетварно,¹ и које због тога „представља проблем, бразду која пролази кроз природу“;² он је „слијепљен од глине“ и удахнута му је душа³ која се квалитетно разликује од ниже, природне душе коју му није удахнуо натприродни Бог, него представља изражај тварне — Софије. Својом личном душом човјек је уздигнут изнад природе, али он је, истовремено, и укоријењен у њој, па је зато природно биће — тачније: природнонатприродно.⁴ Стога он смјешта у себе све супротности које се своде на једну велику загонетну противположност између безусловнога и условног, апсолутнога и вјечног; он је и природа и натприрода, и божанство и ништа — везујућа алка божанскога и природног свијета.⁵ Он не постоји одвојено или откинуто од универзума; напротив, он је средиште и центар тога свијета — свијет „концентрисан“, микрокосмос, јер се његова природа, будући тварна, сама по себи укључује у сву тварну природу.⁶ Конкретни амбијент његова стварног живота је сама природа, иако он није затворен у њене уске границе; стога је њега немогуће механички ограничити, одвојити од пространства и материје, и протјерати га у неки замишљени и уображени простор, односно ванпростор.⁷

Као тјелесно, односно биолошко биће, он је животиња, једна од животиња;⁸ свакако, не само животиња,⁹ иако постоји извјесно његово сродство са цијелим животињским свијетом (I Мој 2, 19—20; 9, 4; III Мој. 17, 11; V Мој. 12, 23),¹⁰ јер његов дух понире у стварност, не губећи се у њој, и тражи други свој изражај и надилази природу.

Као посредник и веза једнога и другог, природнога и натприродног, човјек је — пуним својим сложеним животом —, душевно-тјелесан или природан, и духован: у њему живи његов лични дух и безлична природа у којој постоји безброј облика живота — од потпуне успаваности па до најтананије осјетљивости.¹¹ Зато он припада и Богу — као његов створ, и људима — по својој „свечовјечности“,

¹ Зеньковский, *Основы христианской философии*, I, 125.

² Berdjaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 178.

³ Карсавин, *Поэма о смерти*, 38.

⁴ Булгаков, *Православие*, 347.

⁵ Соловев, *Собрание сочинений*, III, 111.

⁶ Булгаков, *Невеста Агнца*, 291.

⁷ Карсавин, *Философия истории*, 331.

⁸ Исти, *О личности*, 139; *Noctes Petropolitanae*, 73; Керн, *Антропология*, 355.

⁹ Булгаков, *Агнец Божий*, 116.

¹⁰ Исти, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 219—220, 222.

¹¹ Исти, *Агнец Божий*, 115.

и природној стихији — за коју је бићем везан.¹² Стога гледано објективно, спољашње, његова је природа поларна.¹³

Поларитет је нешто што води сложености, односно нешто што претпоставља сложеност: тамо гдје имамо само једну зону егзистенције, немамо поларитета, нити услова за њега, па ма како привидно изгледале сложене појаве које испитујемо; а тамо гдје се ради о двијема зонама егзистенције, тачније о истовременоме, савременом егзистирању двају хетерогених начела — тамо имамо поларитет. Он је у видљивој природи присутан примарно код човјека зато што је човјек носилац и тварнога и духовног начела. Човјек је, дакле, јединствени видљиви израз поларитета; а овај се, преко човјека, преноси на сву природу која је у њега укључена. Зато кључ за решење поларитета треба тражити у свијету тамо гдје постоји духовно начело; другим ријечима — у човјеку.¹⁴

Ми смо навикли да код објашњавања питања поларитета овај проблем схватимо као супротност, чак као судар двају полова — позитивног и негативног, материјалног и духовног... Такво објашњење поларитета и — прије тога, разумије се — схватање поларитета, односно релативитета, концепција свејединства превладава. То можемо наћи у рационалистичкоме психологизирању; али свејединство које обухвата и веже уједно тјелесно и душевно начело — као једно, природно, створено, софијно — надраста ту ускост и у својој свеукупности — елементарној, налази пандан у духу који је нестворен и вјечан. Стога потпуно и безусловно његови представници одбацују Декартов дуалистички психофизички паралелизам.¹⁵

Свејединство види и решава проблем поларитета на једној потпуно другој релацији — да се послужимо овим изразом условно, јер у свејединству релације немају никаквога нарочитог значења, него су скоро превладане и прекорачене. Плуралног човјека је немогуће свести на један елемент. Зато — гледано са аспекта свејединства —, једнако криву и непотпуну антропологију дају два екстрема — материјализам и идеализам. Човјек је, будући веза нестворенога (божанског) и створенога (тварног), издигнут из тјеснаца двију напореда постојећих супстанција — мисаоне и просторне, на примјер — и он се састоји из трију јерархијских степена: тијела, душе и духа. Душа је изнад тијела и „одушевљује га“, а дух је изнад оба ова начела, и он их „одухотворава“.¹⁶ То је елементарно у библијској антропологији — бар у овој варијанти коју развија ап. Павле, а то је ушло и у токове патристичке литературе. Концепција свејединства га је прихватила двојако — непосредно и посредно. Човјек се сликовито представља у својој психофизичкој цјелини као мали врх бића који из твари излази према Бићу показујући неописи-

¹² Zienkowsky, *Das Bild des Menschen*, 53.

¹³ Berdjaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 180.

¹⁴ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 112.

¹⁵ Frank, *Zur Metaphysik der Seele*, »Kantstudien«, XXXIV (1929), 3—4, 368—369; Berdjaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat« 197; Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 225.

¹⁶ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 225; ср. Лосский, Н.: *Свобода воли*, 72; Мачульский, *Владимир Соловьев*, 9.

ву експанзију и ширећи се неизмјерно далеко у невидљиву дубину.¹⁷ У основу његова двојства између душевнога и тјелесног лежи најкоренистије јединство свијета и живота, актуалности и потенцијалности, реалнога и идеалног,¹⁸ тако да је тај антагонизам превладан.

Међутим, то што човјек припада и свијету грубе мртве материје, и свијету душе, несвјесне и елементарне, — нимало не квалификује човјека деградирајуће, јер он — поред свега овога — припада и свијету свјеснога и личног духа. Као лични дух он је стваралац. Међутим, он релативни, кад би био апстрактан не би био кадар ни да влада ни да ствара у свијету. Његова тјелесност, односно материјалност, чини га заједничким са космосом. То што он у себи носи елементе минерала и особине биљака и животиња — чини га заједничким тим степенима бића; зато он може с њима да буде у додиру, да их поима, одуховљује, преображава, оплемењује...¹⁹ Нормална пунина његова бића се изражава само кроз нераздјеливо саучествовање, саживљавање у разнородним свјетовима, односно степенима бића. У томе је дата основна квалитетна разлика између човјека и животиње: док је животиња само природно биће и зна само за овај свијет и у цјелини му припада — дотле човјек, улазећи у његов састав, активно учествује у њему, али га и надраста, имајући у себи наткосмичку инстанцу, дистанцирајући се њоме од свијета природе, а не излазећи коначно из њега.²⁰ Тиме он улази, ураста у састав сасвим једнога другог свијета; коријенима своје људскости — онога у њему што је друкчије од свијета у коме живи — он ураста у дубину реалности.²¹

Једна цјеловита личност човјекова није унутрашње раздвојена, расцијепљена. Ту подвојеност, ту дакле, шизофренију, открива у духу своје концепције оштри и уски рационализам, који је, дубљим студирањем, све више раскопава и проширује. Свејединство издиже човјека изнад двојства и у томе налази нешто више од обичнога збира; човјек је у њему надрационално двојединство — двојство потпуно обухваћено и скроз прожето нераздвојивим и монолитним јединством личности, наше „самости“. То је двојство слојева — природнога и натприродног — у једној јединственој и нераздвојивој личности.²²

Дакле, концепција свејединства на овоме питању развија схватања онтолошке дихотомije, двосаставности — у смислу: створено, природно (тј. безлично и стихијско, па било оно видљиво или не) и дато, тј. натприродно, а истовремено познаје и тростепеност човјекова бића, често подвлачећи да он једновремено живи природним, тјелесним и душевним, и натприродним, духовним, животом. То је један, истина, сложен живот: тјелесни, душевни и духовни живот нијесу три паралелна живота, него један јединствени лични живот,

¹⁷ Frank, *„Zur Metaphysik der Seele“*, *„Kantstudien“*, 1929, 3—4, 68.

¹⁸ Исти, *Душа човека*, 326.

¹⁹ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 232.

²⁰ Франк, *Реальность и человек*, 210; Bulgakov, *Christliche Anthropologie, „Kirche, Mensch und Staat“*, 234, 236.

²¹ Исто, 209. и 60.

²² Исто, 247.

изражен у трима јерархијским степенима човјекова бића; они образују стварно органско јединство.²³ „Ја сам исто толико моје тијело колико и моја душа или мој дух”, јасно каже Карсавин.²⁴ Дух, душа и тијело нијесу три степена личности, него три облика њенога испољавања, три вида њене егзистенције; кроз њих се личност изражава, али ни један од њих ни издалека не исцрпљује бездану личност, него се само личност кроз њих назире и открива једном страном и једним дијелом свога бића.

Трихотомија отвара шире хоризонте познавању човјека и омогућује дубљи продор у његову унутрашњост, али антропологички проблем је у крајњој линији нерешив, односно неисцрпљив. Њега свејединство решава темељније својим захватима које му омогућује његова диxотомна метафизичка концепција, која ипак садржи одређену тро-степеност но остали философски правци, будући свјесно да и у њему човјек остаје „неодгонетнута тајна”.²⁵

1 ПРИРОДНО У ЧОВЈЕКОВУ БИЋУ

ТИЈЕЛО И ЊЕГОВ ЖИВОТ

Безоблична стихија је била засијана логосним сјеменима (λόγον σπέρματος) кроз која се открила премудрост (σοφία) која је (премудрост) кроз еволуциони ток библијскога шестоднева постепено обликована и добивала свој све јаснији израз и своје све дубље значење. Али њен највиши домет у обликовању представља тијело човјеково које је — постајући дејством у природу уложених сила — добило свој одређени облик, постало још и станиште духа, нешто ново чега до тога момента није било у природи. Иако је постало станиште духа, оно је — као „сачињено из праелемената”²⁶ — остало и даље природом, али — обликованом и намијењеном нечему вишем. Материјалност свијета је добила у људскоме тијелу своју пунину²⁷ — потпуну и остварену.

Материја организована животом није више само материја, него више од тога — тијело; оно је у једноме одређеном смислу нешто инструментално: то је скуп органа чијим посредовањем живот овладава мртвим стварима.²⁸ Тијело човјеково се храни узимајући у себе извјесне састојке материје — и органске и анорганске — који му служе као средство одржавања. Човјек као комплетно биће не зависи од мртвих стихија, него од онога што је изнад њих, чему оне служе као средство.²⁹ Ове стихије одржавају његово тијело које

²³ Зеньковский, *Единство личности и проблема перевоплощения*, „Переселение душ”, 94; *Das Bild des Menschen*, 21.

²⁴ Karsawin, *перв архон*, 32.

²⁵ Булгаков, *Два града*, II, 223.

²⁶ Исти, *Christliche Anthropologie*, „Kirche, Mensch und Staat”, 222.

²⁷ Исти, *Лествица Иаковля*, 206—207.

²⁸ Исти, *Философия хозяйства*, 79—80.

²⁹ Исти, *Два града*, I, 211.

је „орган духа“³⁰ у свијету круте материје. Тај орган није идентичан са масом: то није, значи, материја из које је састављено, него нешто вишега квалитета — чулни, осјетљиви облик откровења духа,³¹ тачније речено: чулно средство манифестације духа. То због тога што се ни човјек као цјелина — па ни најнижи степен његова бића, тијело, — не схвата и не изводи одоздо, него одозго: увијек у њему има нечега новог и вишег но што износи укупан збир елемената који улазе у њега. — Исто тако, као што он није обичан збир елемената — оно није ни једноставан збир дјелова, апстрактних и одвојених, него њихово конкретно многојединство; оно се не налази ван својих дјелова који постоје као дјелови само у односу дијела према дијелу, а никако у односу дијела према цјелини.³² Та цјелина која је изнад дјелова и не представља њихов једноставан скуп, и која је изнад елемената који у њу улазе и не представља обичан агрегат мртве материје — није труп, леш, гола материја, него нешто живо, одушевлено, тј. обдарено душом. Тијело у смислу трупа припада природи и, нарочито, елементарноме свијету; али човјеково тијело представља ипак нешто друго и више од трупа — оно је живо станиште боголике човјекове душе која у њему живи и кроза њ стоји у вези са свијетом.³³

Свејединство, идући за хришћанством, не тражи ослобођење од тијела као будизам, него господарење над њим,³⁴ јер тијело (σάρκα) није тамница (σβήρα) људске душе (Платон, Кратил, 400 е) у којој ова живи као у затвору (Исти, Федон, 62 б), него само земаљско начело у човјеку.³⁵ Стога човјек није роб свога тијела, мада је његова „плот“ — соматичка енергија његове чулноемоционалне душе — у њему јака; често јака до те мјере да пријети да превлада и загосподари над силама духа.³⁶

Тијело, начело тјелесности у човјеку, има двојакe функције: с једне стране физичкохемијске процесе и, с друге стране, процесе органскога живота. У тој цјелини, на најнижем степену човјекова бића, јасно се испољава конкретан људски дух. Стога се тијелом и са тијелом испољава наш живот у оквиру видљиве природе. Оно зато није мртво вештаство, каква је материја у проучавању једнога физичара, него одређен облик човјекова духовног изражаја па и сама човјекова духа, јер нам је човјек, емпиријски гледано, прије свега дат као тијело.³⁷ Истина, његово тијело води свој посебан живот, испољен кроз одређене хемијске и органске процесе, али оно живи у најдубљој и најинтимнијој вези са духовним и душевним процесима. По томе је јасно да тијело у човјекову животу има дубљи смисао од пуне феноменалности и да залази у живот човјеков много дубље од сфере емпиријскога; оно је с начелом индивидуалности везано емпиријски, и неупоредиво дубље — метафизички, јер

³⁰ Исти, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 222.

³¹ Исто, 230—231; *Икона и иконопочитание*, 88.

³² Карсавин, *О личности*, 137.

³³ Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 233.

³⁴ Бердяев, *Дух и реальность*, 83.

³⁵ Керн, *Антропология*, 76.

³⁶ Франк, *Душа человека*, 202.

³⁷ Флоренский, *Столи и утверждение истины*, 264.

је веза једне душе са једним одређеним тијелом јединствена и непоновљива.³⁸ На томе се факту конкретно заснива конкретан факт човјекове оваплоћености, који у себи нема ништа чисто духовно, апстрактнодуховно, лишено материје.³⁹ Тијело у које је оваплоћен човјек није узрок смрти, него напротив, услов живота човјекова у материјалноме, природном свијету. Том својом онтолошком одликом човјек се разликује и од осталих природних бића — јер има и лични дух, што она немају, и од анђела — јер има тијело, сопствену природу, што они немају.⁴⁰ Тако човјек као двоједно — природно-натприродно биће, припада природи и натприроди, али води један — природни живот. Његови животни дамари се преплијећу па је немогуће „хируршким резом“ провести јасну границу између духовнодушевних и тјелесних, и душевноматеријалних елемената у човјеку, јер наше тијело није само оно што можемо да видимо у огледалу.⁴¹ Стога свејединство стоји на гледишту јединства душе и тијела⁴² као природних, створених начела, па се човјеково тијело јавља стварном загонетком за анализу „тајне“ човјека.⁴³ У њему, овејединству, стварно велики проблем представља веза душе и тијела, али — на свој начин — ништа мање је тајанствена и вези тијела и материје, јер ни то двоје — по Булгакову — нијесу исто:⁴⁴ материја није супстанција тијела, како мисли материјализам, него само његово својство, сила која чини од тијела — плот.⁴⁵ У тијелу као таквом постоје и дјелују „основне силе организма којима је умјетнички изаткано и само тијело”,^{45а} а оне нијесу материја.

Кроз човјеково срце које представља отворен прозор према свијету духа, открива се човјеково врхунство над неумним силама природне стихије. Сам факт постојања тога органа — срца, као непосредне везе емпиријскога са надемпиријским, и њихових стварних утицаја — свједочи нам о томе да емпиријски свијет није изолован од свијета више реалности. Између двају свјетова постоји координација, односно узајамна зависност једнога од другог, и узајамни утицај једнога на други: више категорије бића зависе од нижих у томе смислу што им се ниже јављају као материја; и обратно: ниже форме зависе од виших, јер им се више јављају као облици и циљеви. Тако, на примјер, утиче тијело на душу, и обратно — душа на тијело; пренесено на ванљудски свијет — природа утиче на натприроду, у ствари изазива њен утицај, јер јој се јавља, односно нуди, за објект дејства, а натприрода на природу — јер је оплемењује. Прва зависност је узрочна: емпиријско биће, односно начело, кад је у питању човјеково тијело, проузрокује дејство више реалности, односно духа; а друга је сврховита: виша реалност, односно

³⁸ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 128.

³⁹ Булгаков, *Невеста Агнца*, 347—348.

⁴⁰ Исти, *Проблема „условнаго“ бессмертия*, „Путь”, 52, 5—6; *Купина Неопалимая*, 136; *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 233.

⁴¹ Карсавин, *О началах*, 135—136.

⁴² Левицкий, *Трагедия свободы*, 67.

⁴³ Зеньковский, *Единство личности и проблема перевоплощения*, „Переселение душ”, 95.

⁴⁴ Булгаков, *Свет Невечерний*, 257—258.

⁴⁵ Исто, 268.

^{45а} Флоренский, *Иконостас*, „Богословские труды”, 9. Москва, 1972, 115.

дух, дјелује на емпиријско биће, односно тијело човјеково.⁴⁶ Психолошки је врло интересантан факт да се путем физиолошке размјене сваког тренутно мијења наш организам, а чува се наша истовјетност чија је залога, свакако, јединствена и непоновљива, надматеријална личност.⁴⁷ Зато се ја сјећам својих бројних минулих тјелесних аспеката — дијете, младић, зрио човјек... Оно чим сам се сјетио, то је моја садашња личност која је била присутна и остала непромијењена у свима претходним степенима, односно „аспектима“ мога тјелесног узраста.⁴⁸ У човјеку је све у сталноме току, мијења се, али — само оно што је из свијета промјенљиве природе; међутим, човјек има свој дух који је изнад те промјене.

ДУША И ЊЕН ЖИВОТ

Иначе проблем душе и њенога живота у свејединству представља нешто сложеније, јер свејединство — у настојању да што обухвати даде предмет свога проучавања — шири дотично питање (овдје је то питање душе и њенога живота) и у њему избијају, тачније израћају из разних сфера егзистенције, бројни аспекти. Све њих можемо посматрати двојачко: објективно и удаљено од себе, вањски, и иманентно — да уђемо у сферу душевнога живота и иманентно третирамо извјесне његове појаве. На овај други начин ћемо моћи да уђемо у многослојевити свијет свејединства; то, у ствари, и јесте методолошки поступак свејединства.

Најшире значење појма „душа“ је — по библијскоме схватању — живо биће: зато се у библијскоме шестодневу сријетамо са заиста поливалентним изразом „душа“ још прије стварања човјека (I Мој. 1 : 20, 21. и 24). Свејединство потпуно усваја овај термин за ознаку живота и — у духу своје концепције — оно живот схвата двојачко: као саморзавитак првобитне твари дјеловањем Божанске Софије која, иако божанска — ипак није једнобитна са Богом. Човјек је до Божјега „удахњавања“ био душа жива, природна, а од тога момента и акта — душа лична. Постајући личношћу, човјек није лишен душе, него је његова душа оплеменењена и личношћу уздигнута високо изнад елементарне природе.

Зато најшири а најопштији слој душе — па и човјекове — јесте баш природна душа коју имамо и код животиња (I Мој. 9, 4; III Мој. 17, 11; V Мој. 12, 33). Носилац те чисто природне, органске душе је нешто такође природно и органско што је заједничко и човјеку и животињама; то је — крв која „чува загонетку живота, садржи у себи душу тијела, њену животињску ентелехију“.⁴⁹ Она као таква је и везивна сила и животно начело, али начело дато и имплиците садржано у твари. Па као што твар у цјелини није бесмртна — а није бесмртна јер није духовна и лична —, тако ни ова тварна душа, ентелехија, која је активно присутна у свему тварном, па и у чов-

⁴⁶ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 99—100; 119; *Трагедия свободы*, 63.

⁴⁷ Несмелов, *Наука о человеке*, II, 406.

⁴⁸ Карсавин, *О личности*, 129.

⁴⁹ Булгаков, *Св. Грааль*, „Путь“, 32, 1932, 5.

јеку, — нити је лична нити је бесмртна, него је безлична и смртна.⁵⁰ Животиње немају личност, него само индивидуалност — квалитетни центар не само родовскога него и индивидуалног бића. Тај центар има и човјек, али — друкчији: у томе центру код жовотиње одсуствује лични натприродни дух.⁵¹ Посједујући поред тога природнога и безличног још и натприродни лични дух, човјек живи двојаким животом: у њему живе двије суштине — тијело и душа, животињско и духовно начело.⁵² Зато човјек живи не само двојаким, природним и натприродним у себи, него он води тројак живот: свој сопствени, људски; затим живот нижих, природних, дољудских бића која су му претходила у еволуцији шестоднева, и, најзад, живот вишега поретка, натприроднога духа, у који се он укључује.⁵³ Да је човјек у суштини само животиња, тј. чисто природно биће и ништа више — он као „врх“ шестоднева не би имао услова за овај последњи ступањ живота: с једне стране као безличан не би имао ничега што би га повезивало с духом, а с друге стране као највиши израз шестодневнога развоја не би имао изнад себе никога у чијем би животу учествовао.

И код ап. Павла израз „душа“ је вишезначан. Тако, на примјер, он разликује душу као индивидуални живот, за разлику од општега живота (Рм 11, 3; 16, 4; Фил 2, 30; I Сол 2, 8); Затим душу као субјект живота (Рм 2, 9; 13, 1; I Кор 15, 45); па душу за разлику од тијела (II Кор 1, 23; 12, 15; Еф 6, 6; Кл 3, 23; Фил 1, 27; Јвр 4, 12), и, најзад, душа има чулни живот за разлику од духа (I Сол 5, 23). Та „душевна“ душа (Јак 3, 15; Јд 19; I Кор 2, 4) коју човјек има у себи, зближује га са животињама, али, уз то, она је позвана да га узвиси, уздигне изнад њих,⁵⁴ јер њу оплеменењује духовна, лична душа, а њих двије обједињује једно биће — биће самога човјека као таквог.

У оквирима тварне видљиве природе налази се такође тварно, али и надтварно биће — човјек. Он у тој природи води свој живот који је врло сложен и деликатан. Одраси и извјесни дамари његови примјетни су и у природи. Ми њих можемо одређеним експериментима изазвати и они ће се испољавати, али — нити је то цио човјек, односно човјеков живот који се пред нама манифестује, нити ми можемо на основу тих података и сазнања одредити и дефинисати човјека и његов унутрашњи живот. Тачно је да се духовни живот нуждава у емпиријском развиту као нечему посредноме, али је још тачније да се он не развија из емпиријске сфере. Значи, експеримент има само инструментално значење у упознавању невидљивог духовног живота човјекова;⁵⁵ његовим посредовањем један, свакако мали дио тога живота, испољава се преко извјесних чула и рефлекса у видљивој сфери. То што видимо ми можемо проучавати, али — увијек морамо имати на уму да је то један изузетно мали дио његова богатога духовног живота. Емпиријска психологија чини овдје кардиналну грешку: она проучава извјесне видљиве органске акције

⁵⁰ Исти, *Агнец Божий*, 159; *Невеста Агнца*, 112.

⁵¹ Исти, *Невеста Агнца*, 112.

⁵² Карсавин, *Noctes Fetropolitanae*, 50.

⁵³ Левницкий, *Основы органического мировоззрения*, 73—74.

⁵⁴ Булгаков, *Агнец Божий*, 213—214.

⁵⁵ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 237.

које не схвата као изразе невидљиве душе, па душу и не проучава, него само њих; стога је она физиологија, а не психологија.⁵⁶ Њена једностраност и непсихологичност је утолико већа што у душевном животу избијају често на површину и тиме постају доступни пажњи посматрача извјесни моменти који се не би могли потпуно признати за изразе душе — у првом реду душе у једноме надбиолошком смислу; такви су, на примјер, жеђ, глад, умор, *libido sexualis*...⁵⁷ Зато строго ограничавање емпиријским и свођење свега душевнодуховног живота човјекова у његове уске и плитке категорије не пружа нам никаквих услова за поимање психичкога развитка живота, и његово објашњавање.⁵⁸ Експеримент, дакле, и сфера експерименталнога уопште не обухватају душу у цјелини, него она цјелином стоји у дубокој позадини и кроз њих се манифестује у видљивом свијету. Зато свако друго схватање експеримента — као мјере или посуде, као кључа или чиниоца — у сазнавању душе човјекове и њенога живота, погрешно је. Емпиријска страна човјекова унуташњег живота је његово испољавање којим човјек постаје саучесник васионског свијета; том страном овога унутрашњег живота човјек је непосредно везан за тијело. Само кроз везу са тјелесним процесима душевни живот се јавља као просторно и временски локализована реалност.⁵⁹

Због своје физичке и биолошке укоријењености у природи, човјек се никад не издваја из ње; напротив, он се назива микрокосмосом, малом васељеном, згуснутим, збијеним, сажетим свијетом. Његово биће уопште није исцрпљено тим схватањем. Уствари, биће које се назива човјеком, само по себи, као лично и духовно, неупоредиво је веће и квалитетно нешто сасвим друго, но парче свијета или чак и један мали „згуснути“ свијет: то је само вањски затворени у скромне тварне оквири скривени свијет великих, потенцијално бесконачних сила; и његова подземна дубина и богатство тако мало личи на његов вањски облик, као што унутрашњост огромнога тамног рудника који крије у себи и богатство и страдања мало личи на свој мали отвор за спуштање који га сједињује са свијетлим, обичним свијетом земљине површине.⁶⁰ Сликовиту ријеч Достојевског да човјеков живот личи санти леда чију само једну петину видимо на површини воде Франк је више пута поновио, па је дао своја нова, такође сликовита поређења: на примјер, да је човјек као пучина морска којој видимо само таласе на површини, као морска хридина коју бију таласи, шибају вјетрови и пече сунце, а она је мала, црна, уска, али унутра у води — све дубља и шира.

Све ово — и горње продирање у дубину проблема и поређења која му слиједе — говори нам својим специфичним језиком да је неупоредиво веће подручје живота душе мимоемпиријско, а то значи: заемпиријско, надемпиријско. Зато, да бисмо га дубље и непосредније упознали, потребно је да проникнемо и превладамо кору емпиријске површине и њених оквири. Тако ћемо се приближити и души — актеру тога сложеног живота.

⁵⁶ Frank, *Die russische Weltanschauung*, 17.

⁵⁷ Карсавин, *О свободе*, „Мисль“, 1922, I, 67.

⁵⁸ Зјењковски, *Психологија дјетета*, Београд, 1922, 199—200.

⁵⁹ Франк, *Душа човека*, 290.

⁶⁰ Исто, 81.

Душа и душевни живот не представљају ништа круто уокви- рено, никакву затворену посуду; то уопште није завршен свијет — још мање један његов одређен дио, него је то једна бездана дубина.⁶¹ Кроз њу дојекује и досеже до нас једна оригинална садржина коју ми не можемо свести само на оно што чујемо и видимо, него треба да се, као кроз прозор, загледамо у ту стварност која није матери- јална, али је — реална. Бетовенова *Пета* или *Девета симфонија* с непосредном очигледношћу откривају слушаоцу „онај најдубљи ос- нов душевнога живота Бетовенова из кога је потекао сав његов жи- вот...“⁶² То је, другим ријечима, сама личност — овдје је то Бетове- нова — јер све оно што се ради у душевном животу не врши се ни „с нама“, ни „у нама“, ни „нама“ (помоћу нас), него оно што се чи- ни у душевном животу јесте „ми сами“.⁶³

Пажљива анализа података душевнога живота дала је врло ин- тересантних резултата. Тако, на примјер, уопште узето, све оно што не улази у сферу емпиријскога сматрано је трансцендентним.⁶⁴ Међу- тим, богословскофилософско развијање унутрашње топографије и духовне тоналности прави разлику између онога што је испод сви- јести — подсвјеснога, и онога што је изнад свијести — надсвјесно- га. За ово друго не зна ни психопатологија ни психологија⁶⁵ — свакако због тога што полазе у своме истраживању одозго, из при- роде, па једва допру до свијести; а горња, надсвјесна сфера за њих остаје terra incognita. Сфера надсвјеснога је позната пнеуматологији, персонализму у једноме дубљем смислу.

С овим је, свакако, у тијесној и непосредној вези разликовање различитих сфера у души. Њу не испољује уска сфера свјеснога, свијести. То можемо знати и из свога личнога интроспективног иску- ства, а исто тако из накнадне анализе својих поступака. Сфера бес- свјеснопсихичког је факт доступан сазнању многих, али Б. Вышеслав- цев је то подручје подвргао својој строгој анализи и нашао у њему два слоја — колективнобесвјесно и индивидуалнобесвјесно.⁶⁶ Булга- ковљево разликовање духа и душе Шулцеа подсећа на разлику ко- ја стварно стоји између тјелесне и духовне душе;⁶⁷ и човјекова при- рода је двојна — душевнотјелесна и духовна или нетварна.

Стихију душевнога живота Франк пластично представља као стихију житкога стања материје која се незадрживо разлива: у њој постоји мноштво таласа, трептавих испупчења и угнућа, свијетлих и тамних полова, бјелина гребена и мрак дубине, али нема тврдих ослонаца, острва.⁶⁸ Стога је душевни живот потенцијална бесконач- ност — неограниченост (indefinitum), за разлику од стварно беско- начнога (infinitem)⁶⁹ које је апсолутно. Он представља пунину и ши- рину неодређенобесформнога обима: он нема границе — не зато што

⁶¹ Исто, 327; *С нами Бог*, 58—59.

⁶² Исто, 28.

⁶³ Исто, 164.

⁶⁴ Зјењковски, *Психологија детета*, 199.

⁶⁵ Бердяев, *О назначении человека*, 79.

⁶⁶ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 226.

⁶⁷ Schulze, *Bulgakow über das Bild*, »Orientalia christiana periodica«, XV (1949), I—II, 14.

⁶⁸ Франк, *Душа человека*, 134.

„обухвата бесконачност”, него зато што се његов садржај у својима крајњим димензијама не наслања нинашто, „силази на не” и зато нема никакве границе која би га оцртала.⁷⁰ Стога је он неограничен и потенцијално бесконачан, јер је душа у својој последњој дубини отворена, и — што је шира, то је дубља.⁷¹

Међутим, конкретан и обликован духовни живот представља јединство, сагласност која се налази између временскога потока емпиријскога тјелеснопредметног свијета и надвременога духовног бића; по сили те средишњости он учествује у једној и другој сфери⁷² — свакако, више у овој другој, јер су могућности неупоредиво веће. Тако је човек, односно његов живот, конкретна веза материје и душе, па га проучавају и физика, односно анатомија, и психологија.

Ала главни актер и субјект душевнога живота остаје нам загоретан: свејединство решава питање свјетске душе и њеног живота који пулсира у свој твари, па и у човеку; а она виша, људска, душа остаје нам још недосељута, недохваћена, недотакнута у својој бити. Гледано из наше перспективе, из амбијента природе, она представља многојединство које је могуће само у контексту свејединства. Разни доживљаји и експерименти, надражаји и опажаји... — све то улази у душу, односно појам душе; само, одмах да дамо једну напомену: овдје није у питању механичка, него органска концепција. Зато душа — као ни душевни живот — није обичан збир, чак ни систем, тих доживљаја, једноставан склоп мозаичких каменчића, механички агрегат и хрпа душевних „дјешчаних зрна”, него — непосредно и оригинално, цјеловито и живо јединство, односно свејединство које не веже само поједине моменте душевнога живота него има своју индивидуалну и надемпиријску залогу и вриједност.⁷³ Душевно и тјелесно у човеку су неодвојиви једно од другог: то нијесу двије сфере које су слијепљене једна уз другу, него су то два начела која су прожела једно друго и образују једно неразложиво јединство.⁷⁴ Зато ми можемо у једноме моменту посматрати једну слику драматичнога и тужног садржаја, а слушати музику или текст једнога веселог састава који емитује радио и истовремено се пренијети у далеку прошлост, сјећањем, или се ванути у још даљу будућност, маштом. Када не би било јединства субјекта у нама, ми не бисмо могли то истовремено да доживљавамо, него само у брзим смјенама једнога и другог. Наш јединствени надвремен и надматеријални субјект упија у себе разне садржаје и на њих реагује. „Свејединство наше душе је могуће само у томе случају ако је она свевремена”.⁷⁵ Исти је случај са пажњом коју можемо да дистрибуирамо у више праваца и на више објеката истовремено. Душевени процес је континуиран, непрекидан; могу се прекидати само поједине мисли и пред-

⁶⁹ Исто, 142.

⁷⁰ Исто, 139.

⁷¹ Исто, *С нама Бог*, 239.

⁷² Исто, *Душа човека*, 328.

⁷³ Исто, 30. и 180; *Zur Metaphysik der Seele*, »Kantstudien«, 1929, 3—4, 356—357; *По ту сторону правого и левого*, YMCA PRESS, Париж, 1972, 232. и 234; Зеньковский, *Об иерархическом строе души*, „Научные труды Русского народного университета в Праге”, II, 1931, 239.

⁷⁴ Zienjowski, *Das Bild des Menschen*, 15.

⁷⁵ Карсавин, *Философия истории*, 36.

ставе, али не и живи поток унутрашњег јединства⁷⁶ у коме је „немогуће разликовати просторне и временске атоме”,⁷⁷ јер душевни живот представља дубљи вид цјеловитости но што је цјеловитост у биолошкоме организму.⁷⁸ Пошто се у њему остварује примат цјелине над дјеловима⁷⁹ он је издигнут изнад, на примјер, временски дјелова, па минулу прошлост човјек носи собом, истина често тамну и нејасну, налазећи се у овојој садашњости и идући према будућности, а држећи увијек јединство у надразломљивој свевремености⁸⁰.

Карсавиново схватање душе као наддионе садржајне цјелине која представља нешто више и веће но што је обичан збир, означава један надпространи, свеједини и свевремени актер⁸¹ који укључује, поред осталог, и јединство воље и разума, па заслужује да се говори о њеној слободи⁸² — примијетио је и правилно оцијенио Ветер.⁸³

Цјеловитост човјекова бића је факт, али не гледано са стране материјалне компоненте коју оно има у себи — од тијела се може ампутирати и хируршким путем отклонити или замијенити овај или онај орган, него је то факт по недјеливome душевном начелу тога бића — од душе нема шта да се одвоји; она је наразложива па је немогуће одвојити мисли, одстранити осјећања...⁸⁴ Али пошто њој, недјеливој, припада улога споне тијела и духа,⁸⁵ она чини да човјеково биће у своме тјелесном изразу осјећа себе као цјелину; отуда човјек без неких органа или дјелова тијела не осјећа себе као полчовјека или непотпуна човјека, него и даље као цијела човјека, као потпуно „ја”.

Ми не можемо никад да будемо задовољни у познавању природе душе оним што сазнајемо кроз душевне појаве. Душа представља „одређено подручје унутрашње реалности”.⁸⁶ Зато она није дата нашем опажању као замишљена цјелина душевнога живота која лежи пред нама, него као нешто што лежи у неприступачној дубини, што је само у извјесним појединачним појавама, а никако у својој бити, доступно нашем искуству.⁸⁷ Она, не само да није нешто површинско што лежи пред нама, него она посједује једну тамну, дубинску, димензију.⁸⁸ Загледајући се дубље у њене манифестације, ми можемо проучавати и већ донекле упознавати њену природу. Јер прелаз од њене „површине” према њеној „дубини” је постепен: у површинској појави сугђелују дубљи слојеви живота које треба примијетити.

⁷⁶ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 105.

⁷⁷ Карсавин, *О свободе*, „Мысль”, 1922, 1, 77.

⁷⁸ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 105.

⁷⁹ Исто, 106. и 108.

⁸⁰ Карсавин, *О свободе*, „Мысль”, 1922, 1, 72; ср. Зеньковский, *Об иерархическом строе души*, „Научные труды РНУ”, II, 246.

⁸¹ Исто, 76; Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 103.

⁸² Исто.

⁸³ Wetter, *Karsawins Metaphysik der All-Einheit*, 9; *Zum Zeitproblem in der Osttheologie*, „Scholastik”, 1949, 350—351.

⁸⁴ Зеньковский, *Вера и знание*, „Православие в жизни”, Нью Йорк, 1953, 74. и даље.

⁸⁵ Булгаков, *Агнец Божий*, 213.

⁸⁶ Frank, *Zur Metaphysik der Seele*, „Kantstudien”, 1929, 3—4, 352.

⁸⁷ Исто, 356.

⁸⁸ Исто, 357—358.

Наш душевни живот — нити је апсолутно провидан, нити апсолутно непровидан. Површина душевних појава није густа завјеса коју треба подићи да би се видјело оно што она крије, него прије копрена кроз коју се оцртавају контуре задњег плана и назире унутрашње сцене и потреси душе.⁸⁹ Франк врло успјешно упоређује душу са подземним шахтом: она има мали улаз споља, према видљивоме слоју „објективне стварности“, а унутра је неки огромни, сложени, потенцијални, бесконачни свијет „подземља“.⁹⁰ Нама је — каже на једноме другом мјесту Франк — доступна површина душевног живота као морепловцу површина мора — игра његових таласа, али не и дубина морског дна.⁹¹

Душевни живот као природна ентелехија представља један сталан ток напријед у коме се ништа не враћа, нити се шта понавља.⁹² Струја његова тока је увијек присутна у човјеку — зато његов „сазнајни“ душевни живот представља мали дио душевног живота, записан од „бесвејсног“ живота. Зато у животу човјек често каже нешто чему нема довољних — а некада и никаквих или готово никаквих — разлога у објективном опажању. То његово сазнање је сазнање, освјетљење свјетлошћу дубоке стихије коју свјетлост свијести не може редовно да држи освјетљену. У пољу човјекове свијести постоји невидљиви дубоки „живот снова“ који притјешњује свјетлост умног сазнања, слично томе као што је свјетлост звијезда невидљива дању у сфери сунчевог система иза свјетлости сунца која је потискује. Зато сазнање као функција свијести у човјеку представља нешто неупоредиво уже и свакако нешто друго но што је доживљај. Психолошки опит није рационално виђење онога што нам се изавља као написано на дасци, него прочитавање тога „написаног“, а онда — ово је главно — проницање у дубину тога „написаног“, дубину оријентисану према тамној и дубоко тајанственој унутрашњости душевног живота. Стога је душа, односно дубина појединачних душевних појава, — не метафизичка измишљотина, него опитно дана реалност мимо чије везе ми ништа не можемо сазнати како треба, ни шта треба.⁹³ И једина теоријска наука која је дужна да изучава тај живи и скривени садржај човјекова живота — јесте психологија,⁹⁴ разумије се, дубинска а не експериментална. Таква, дубинска, психологија јесте јединствена теоријска наука која изучава, и дужна је да изучава, живи садржај човјекова живота. Зато је њен главни задатак да буде наука о личности, тј. да уђе у склоп философске антропологије у тачноме смислу те ријечи.⁹⁵

Према тој дубини и њеном богатству окренуто је све тварно, али све осим човјека за њу је слијепо. Човјекова душа која је надвремена цјелина и још нешто — нешто лично и духовно — у коначном резултату је само откривање оног апсолутног живота у нижој

⁸⁹ Исти, *Душа човека*, 34—35.

⁹⁰ Исти, *Реалност и човек*, 54; *По ту сторону*, 221—222. и 231.

⁹¹ Исти, *Душа човека*, 29; *Zur Metaphysik der Seele*, »Kantstudien«, 1929, 3—4, 356.

⁹² Исти, *По ту сторону*, 217.

⁹³ Исто, 212—213.

⁹⁴ Исто, 238.

⁹⁵ Исто, 238—239.

сфери појединачнога бића које је једном страном свога постојања убачено у временски поток.⁹⁶ Она није затворена изнутра: осим очију које су упућене на тварни свијет, она има своје друге, духовне, очи које су окренуте унутра, — реалности која се тамо открива; и више од тога: она се додирује с том реалности и налази своје сопствено продужење у њој.⁹⁷ Вјерујућа душа кроз свијет *сав у злу лежи* (I Јн 3, 19) види јасно и један други свијет — свијет светиње који доживљава налазећи у њему јединствени и најдубљи смисао свога постојања.⁹⁸ Тамо гдје ускосубјективно „ја” човјеково прелази своје границе, тамо гдје као да „испада” из себе, било у узлетима или поривима — тамо се сучелава са личним духом, Богом. Зато прави задатак дубинске психологије уопште није плитки слој који је подложен експерименту, него продор у најдубљу унутрашњост човјекову и откривање њених веза са личним Богом: она, значи, треба да уђе у састав философске антропологије у тачном смислу те ријечи,⁹⁹ али — и да не остане затворена у себи, него да се отвори према сфери нашега сазнања, испитујући најдубље коријене и крајње домете нашега унутрашњег живота.

2 НАТПРИРОДНО У ЧОВЈЕКОВУ БИЋУ

ДУХ И ЊЕГОВИ ИЗРАЖАЈИ

Иако човјек води природни живот — душевнотјелесни — који је, и поред све неограничености душе, ипак нешто коначно — у човјеку активно присуствује и нешто што није од овога свијета, нешто што превазилази његове ускосубјективне интересе, нешто наиндивидуално. То је дух који има свој живот — шири и дубљи него што је живот душе. Да је он стварно такав, то знамо из факта да су душевна стања увијек егоцентрична и лично обојена док је дух идеоцентричан и носи личосни, персонални карактер; а такав је јер је управљен на апсолутне вриједности, док је, мада неограничена а ипак уска, душа упућена на релативне вриједности, односно добра.¹⁰⁰ До далекога и пространог подручја духовнога живота можемо доћи полазећи од човјека као психофизичкога бића и удубљујући се у њега; па тамо гдје нам се чини да је крај човјевих душевних процеса, па и саме душе — тамо ћемо да се сучелимо са подручјем духовнога живота. Психоаналитичким резултатима Фројда, Адлера и, нарочито, Јунга утврђено је постојање нечега дубљег, метапсихичког, али психоаналитичари — нарочито Фројд — нијесу отварали нове „прозоре” и стварали нове просторе, односно категорије, за његово сазнавање, него су га само додиривали и схватили у његовим психичким одразима. Тако је остајала неријешеном разлика између

⁹⁶ Исти, *Душа човека*, 276, 248.

⁹⁷ Исти, *Реальност и человек*, 133.

⁹⁸ Исти, *Свет во тьме*, 87.

⁹⁹ Исти, *По ту сторону*, 239. У вези са овим видјети и стране 283—293, гдје је дата озбиљна критика психофизичкога паралелизма.

¹⁰⁰ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 121.

духовних и душевних стања у човјеку. Психолошка терминологија је указивала на други и друкчији садржај од душевнога, али га није захватала: дух, нешто натприродно и нестворено, својен је на душу, нешто природно и створено — пнеуматологија је својена на психологију. Иза оне завјесе коју су открила испитивања психоаналитичара постоји живот, али то је друга категорија, односно наткатегиорија његова. Свејединство које прихвата концепцију откровења и развија је, има овдје изузетну шансу: многомислени појам библијскога „срца“ постаје предмет тога истраживања и дух се схвата као центар религијскога живота.¹⁰¹

Дјелујући непрестано, дух обузима и прожима човјека у цјелини. Зато он присуствује и у најнижем стању човјекова бића, у тијелу и његовим процесима, а онда и у души и у њеном животу — али људским испитивањима он је у тој сфери неевидентан: све оне акције и процеси у сфери тјелеснога живота обично се приписују тијелу, а оне у области душевнога живота — души. Међутим, у свему томе, несумњиво, присуствује и дух који обједињује те слојеве у једну органску цјелину. Оном неизмјерном страном свога бића која превазилази човјека као природну цјелину, дух је потпуно у натприроди, и у томе смислу он је натприродан, слободан од потчињености узрочности; али оном страном којом прожима душевни и тјелесни слој човјекова бића, он улази у састав тварнога бића, тварности уопште, и та страна његове активности не може бити везана са Апсолутним.¹⁰² Будући да је дух нешто друго него организам, философија свејединства је питање њихове повезаности у човјеку ријешила прожимање у коме се ипак разликују два чиниоца: један је чинилац прожимајући дух, а други прожето тварно начело — тијело и душа. Однос тога прожимања није просторни, јер је натприродан дух, па и сама лична душа, него је тај однос — динамички.¹⁰³ Тако, у склопу и структури људскога бића, и материја — али само као људско тијело организовано у организам — постаје духоносна (I Кор 6, 19—20). То је једна од корених разлика између човјека и твари овога свијета, па чак и животињскога царства; јер његово је тијело саоуд и, истовремено, оруђе и форма духа који живи у њему; и то јединство, двојединство, надсвјетске иоконске реалности и природне твари, духа и тијела, остаје неразложиво, нераздјељиво.¹⁰⁴ У томе јединству лични дух господари над душом која пројављује своју животну силу у природноме, тварноме свијету, тј. и тијелу.¹⁰⁵

Раслојавајући човјеково биће — разумије се, само теоријски, методолошки — Соловјев, у дјелу *Духовныя основы жизни*, утврђује да у човјеку постоје три субјекта — душа, ум и чист дух. Овакав резултат је одвише рационалистичан за философију свејединства која је у првоме реду интуиционистичко-неоплатоничка, мада је рационални менат у њој доста наглашен. Овадје се, у ствари, ради

¹⁰¹ Керн, *Антропология*, 80

¹⁰² Зеньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль“, I 107.

¹⁰³ Несмелов, *Наука о человеке*, II, 164.

¹⁰⁴ Булгаков, *Икона и иконопочитание*, 98.

¹⁰⁵ Исти, *О чудесах евангельских*, YMCA PRESS, Париж, 1931, 70.

о једноме једином субјекту, духу, „личном духу“ — да употребимо израз самога Соловјева — који прожима цијело биће човјеково и стоји као језгро и окосница човјекове личности, њенога цјелокупног живота и свих њених акција. Јер кад би човјек био полисубјективно биће, да ли би акције свих субјеката — њих трију о којима овдје говори Соловјев, или можда још неких — биле увијек сагласне? Шта би било кад би дошло до разногласица? Два закона у човјеку о којима говори ап. Павле, то нијесу два субјекта, него два дјеловања — стихијско и надстихијско — која су изрази једнога субјекта који их веже заједно. Зато исти ап. Павле говори о двама облицима сазнања — о философији по човјеку и о сазнању по Христу (Кл 2, 8).

Будући да се прожимају дух и душа, њих је немогуће одвојити једно од другог, јер душа у својој последњој дубини није затворена, него широм отворена; а онда — што је шира, то је дубља.¹⁰⁶ И не само да их је немогуће одвојити, него између њих — уопште нема границе: дух је души и трансцендант и иманентан. Ту постоји непрекидни прелаз од једнога према другоме. Овдје није у питању једноставно усклађивање тих односа, него њихово јединство. Уобичајена философска терминологија — односно њени изрази „трансцендантан“ и „иманентан“ — овдје не дају адекватну слику тих односа; они, душа и дух, стоје у неком трећем, још недефинисаноме, неизреченом односу.¹⁰⁷ Ако бисмо покушали да дефинишемо тај у оквиру дефиниције несводиви и неухвативи однос — а то је однос чим су у питању два фактора — морали бисмо комбиновати ове двије категорије, односно њихова значења: јер док је само трансцендентно нешто изнад, а иманентно нешто унутрашње — дотле овдје имамо оба односа и уз то активан живот обају чинилаца. Зато је душа човјекова релативна, али урасла у апсолутни дух.

Али иако је тако блиска веза и непосредни однос између душе и духа — чак постоји и извјесно јединство између њих —, ипак они нијесу једно, него се кардинално разликују. Дух се претпоставља души као идеал стварности, као савршенство — несавршености, као божанство — тварноме.¹⁰⁸ Нестворени дух је ипостасан, а његова је природа по своме поријеклу божанствена (Јн 1, 18; 3, 6), и он се никако не може схватити као синоним са тварном душом која је по својој природи неипостасна.¹⁰⁹ Имајући у себи и личност, нешто духовно и нестворено — дато,¹¹⁰ човјеково биће се уздиже до царства духа које, као духовно, има посебан „плус“ — персоналност.¹¹¹

Мада је дух човјеков онај изражај духа који залази у субјективну човјекову душу, у њој живи и оплеменењује је, и дејствује кроз њу, — дух и душа нијесу једно, иако баш због тога привиднога утиска да су једно долази до њихова идентификовања. Стварно је њихова веза тијесна, али „остаје ништа мање разлике између душе и духа но између натприроднога, нетварног, и тварнога, природног

¹⁰⁶ Франк, *С нами Бог*, 239.

¹⁰⁷ Исти, *Непостижимое*, 192—194.

¹⁰⁸ Карсавин, *О личности*, 146.

¹⁰⁹ Булгаков, *Невеста Агнца*, 213.

¹¹⁰ Исти, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 224.

¹¹¹ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 120.

начела".¹¹² Дух и јесте само надтварно, натприродно начело, а душа, припадајући створеноме, тварном начелу није једини вид његов. Шулице је примијетио ову интересантну Булгаковљеву разлику,¹¹³ али у ширем објашњењу он њу превиђа кад каже да се „скоро појављују дух и душа као двије различите спратне вриједности једне исте људске душе, као виша и нижа појава душе."¹¹⁴

Библијско излагање о божанском удахњавању духа у човјека (I Мој 2, 7) остаје мало нејасно и пружа извјесну могућност кривог тумачења: какав је и који дух овдје у питању, какво је поријекло тога духа, и сл.; али кад се на казивање *Генезиса* настави ријеч ап. Павла који за човјека каже да само он има дух који је божанскога поријекла (I Сол 5, 23; Јевр 4, 12), онда нема мјеста никаквим недоумицама и колебањима. Тим нам се показује човјек не само нечим већи но обичан створ, него као „управо нека радијација Бога”,¹¹⁵ каже Франк, очигледно стојећи под приговором због пантеистичности.

У много већој мјери но човјек, царству духа припадају анђели — бића духовнија, али онтолошки испод човјека јер немоју тијело које би их непосредно повезивало са цијелим космосом.¹¹⁶ Дух нема своје сопствене природе;¹¹⁷ и кад говоримо о природи духа, то говоримо условно — у смислу апофатичног богословља. Из те не-природе, тачније над-природе, исходи дух и људски и анђелски; а душа, и људска и анђелска, створена је, разумје се, из ничега „у почетку”. Па будући сједињена са ипостасним духом, лична је и бесмртна. Анђели, будући нематеријални и невидљиви, немају нижих ступњева душе, односно душевнога живота.¹¹⁸ Зато та два свијета, вршећи повезујућу улогу — анђели између Бога и човјека, а човјек још шире, између Бога и цијеле твари — стоје у сталној вези.¹¹⁹ Живот једнога одређена човјека почиње рођењем којим човјек улази у свијет. То рођење је у времену, а он је постојао и у до-времену, пред-времену, али не као одређена испостас, него као потенцијална личност¹²⁰ — овдје је, рекли смо, кардинална грешка Оригенова који је сматрао да су личности у преегзистенцији биле одређене личности. Међутим, иако се човјек рађа у времену, тачније — долази из небића, *ἐκ οὐ* у биће, *τὸ ὄν*, — не рађа се тада и његов анђео чувар, него он постоји још од прије његова рођења; тачније — он му предстоји.¹²¹ За анђеле чуваре зна и Библија и благодатна пракса Цркве; зато постоје анђели чувари појединих лица, помјесних цркава, народа; они су — иако духови — ипак чланови створене Софије и одговарају прин-

¹¹² Булгаков, *Агнец Божий*, 214.

¹¹³ Schultze, *Bulgakow über das Bild*, »*Orientalia christiana periodica*«, 1949, II, 14—15.

¹¹⁴ Исто, 14.

¹¹⁵ Франк, *Реальность и человек*, 331.

¹¹⁶ Булгаков, *Невеста Агнца*, 172; *Купина Неопалимая*, 136.

¹¹⁷ Исто, 561; *Лествица Иаковля*, Passim.

¹¹⁸ Исти, *Друг Жениха*, 238; *Невеста Агнца*, 561; *Christliche Anthropologie, »Kirche, Mensch und Staat«*, 225.

¹¹⁹ Исти, *Невеста Агнца*, 171—172.

¹²⁰ Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 90—91.

¹²¹ Булгаков, *Лествица Иаковля*, 33.

ципу који је Платон назвао идејама.¹²² Они нијесу самобитни, него створени — као и тјелесни свијет, по слици Божје премудрости; они имају своју ипостас, али немају сопствене природе, него учествују у Божјој природи, односно натприроди.¹²³ Њиховим посредовањем, с једне, и непосредним учешћем своје личности, с друге стране, и људи учествују у божанском животу. Тако се постиже заједница Бога и човјека — Творца и твари, Оригиналa и слике.

3 ЧОВЈЕК — СЛИКА БОЖЈА

Иако је снажно присутна мисао о еволуцији твари у оквирима шестоднева — наравно, дјеловањем софијних ентелехија засијаних логосним сјеменима, ипак не можемо да схватимо човјека као обичан врх и циљ шестодневног развијања. Библијски писац је на свој начин провукао мисао, а један од представника свејединства, Несмјелов,¹²⁴ примијетио и нагласио да човјек, тј. његово тијело, а затим и душа, није створен посредовањем механичких сила природе, него новим непосредним актом божанске силе која обликује од земље као материје физички организам човјеков па га онда оживљује својим животворним духом. Тако Бог ствара човјека по својој сопственој слици (I Мој 1, 26—27). То је цијела библијска антропогениза; њом је завршен шестоднев и исцрпљено стварање. Али из ње, иако кратке и сажете, ишчитавају се многи смислови и многа значења.

Зашто је човјек створен сличним Богу, и у чему се огледа та сличност?

Да човјека није створио Бог својом непосредном интервенцијом, него да је спонтано у цјелини израстао из природне стихије — он би био у цјелини елементаран и лично би космосу. Међутим, његова сличност са тварном природом постоји, она је факт, али тај је факт неупоредиво мањи, маргиналан је, у односу на један други факт — факт његове сличности Богу. У тој различитости од творевине, космоса, и истовремено сличности Творцу, Богу, дата је његова онтолошка предност над свом творевином; и не само то, него и још нешто: због тога што је он тварни одраз нетварнога, односно надтварног Бога, он је примио и има у себи слику свога Творца; ова је онтолошки и аксиолошки везана за њега као биолошки екземплар — у њој је садржана његова боголикост. Да је човјек био продукт саме природе, он би био слика саме природе, и ништа више; исто тако — као што каже Берђајев¹²⁵ — да је човјек био продукт само друштва, он би био и слика тога друштва, и ништа више. Међутим, човјек је слика, одсјај натприроднога Творца у тварној природи — зато је, поред све своје природне елементарности, он жива природна слика натприроднога Творца. У томе се огледа бит његове предности над тварном природом.

¹²² Lossky, N.: *History of Russian Philosophy*, 210—211.

¹²³ Griesl, *Johannes der Täufer*, 141.

¹²⁴ Несмелов, *Наука о человеке*, II, 217—218.

¹²⁵ Berdjaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 203.

Сличност човјека и Бога је примијетио Фојербах, али ју је схватио и објашњавао наопако, обрнуто: као да је човјек увећао све своје позитивне особине и по својој сличности створио слику Бога. Дарвин је тражио слику човјека у царству животиња, односно још дубље и ниже — из еволуције твари. Фојербахова философија је дубља, јер он уочава питање сличности између Бога и човјека и развија своју концепцију човјекобоштва, умјесто библијскога богочовјештва.¹²⁶ Али мисао да је човјек сличан Богу садржи у себи, као свој основ, другу једну мисао — да је човјечност својствена лику Божјем.¹²⁷ Те двије мисли нијесу ништа друго до израз надљудске реалности и њен отисак у твари — човјекову бићу, а никако обрнуто. Зато је, у томе односу посматрано, потпуно могуће прихватити да је тварни бог, тј. човјек, дат по слици суштинскога Бога који је надтваран,¹²⁸ — дакле, човјек је теоморфан, а није Бог антропоморфан¹²⁹ — па је најдубља и најобухватнија дефиниција човјека да је он створени бог, слика Божја,¹³⁰ јер је њему стварно слика Божја онтолошка основа бића која прониче сав његов живот.¹³¹

Овако обухватан и коренит захват у биће човјеково није могућ из перспективе природе — од стране материјалистичке философске концепције, у духу натурализма; он је могућ само из перспективе натприроде, односно откровења, или — како ради свејединство — полазећи од човјека као представе и физичкога бића, па улазећи све дубље и дубље у њега, дакле у духу симболизма, схваћенога библијски и оријентално, а не западњачки. Према томе, поглед у човјека бива све дубљи и све шири, па се лако примјећује у свакоме новом степену који сазнајемо, извјесна новина коју не може онтолошки да даде из себе, нити да без остатака прими у себе, претходни, односно плићи слој човјекова бића. Кад узмемо у обзир сазнајне могућности које нуди бездано и неиспитиво богатство откровења — а то је великим дијелом садржано и у концепцији свејединства па је у њој и видљиво —, онда није никакво чудо што је Зјењковски¹³² првих година послје првога свјетског рата писао да се савремена антропологија ни у чему тако не нуждава као у томе да се врати на библијско учење о човјеку. Ове ријечи могу у потпуности да се одnose и на савремену антропологију чији многи правци, истина, нијесу најбиблијскији, али су у свакоме случају далеко од дарвинистичког третирања човјека.

Човјек није у себи и по себи довољан: савршен, довршен, у себи затворен, него, тако рећи, отворен према нечему потпуно другом — као кроз прозор окренут бесконачности неба; он је богоподобан, али није Бог. И баш у тој својој отворености он открива и остварује

¹²⁶ О томе детаљно код Булгакова у студији *Религија човекобожия у Людвигу Фейербаха* у књизи *Два града*, II, 1—68.

¹²⁷ Булгаков, *Икона и иконопочитание*, 83; *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао“, 1968, 49.

¹²⁸ Исти, *Кутина Неопалимая*, 101.

¹²⁹ Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 216.

¹³⁰ Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 209.

¹³¹ Исти, *Агнец Божий*, 163.

¹³² Зеньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль“, I, 102.

сав смисао библијскога израза *слика и прилика Божја*: Божја неограниченост и дубина стоје пред човјеком, човјек је отворен за њу и она за човјека, с њом се човјек сријеће и доживљава је. До тога сусрета себе као слике са Богом као прасликом, изворником, човјек не поима значење дубине Божанства.¹³³ Понирући у неслућене дубине бића човјекова, Јунг уочава оно што се може назвати сликом Божјом у човјеку: он то признаје као највишу вриједност и најдубљу реалност; као јединствени начин способан да одреди све наше мишљење и све наше поступке, способан да на себе концентрише сву психичку енергију, способан да схвати и разријеш својом обједињујућом силом сва противречна стремљења подсвијести.¹³⁴ Боголикоост се, свакако, не односи првенствено на тијело, него на душу, и то — разумну: ум, логос, дух.¹³⁵ Она просијава кроз природу људскога „ја” у целини и пројектује се кроз његово свејединство и католитет.¹³⁶ Слика Божја живи у свакој души као њен индивидуални одговор божанства, а у исто вријеме њен је активни носилац и човјечанство у целини;¹³⁷ она усађује у људску личност љубав и тежњу према праслици, архетипу — Богу.¹³⁸ Учење о слици Божјој у човјеку лежи у основима хришћанске антропологије. У основе те антропологије је ушло и учење о гријеху — разумије се, потпуно неправилно; гријех је накнадна, а никако изворна компонента бића човјекова. Без амартиологије немогуће је схватити човјека и његову реалном животу, али — било је времена које је томе претходило. Греховност је, наравно, проникла у цио састав човјекова бића, у све његове функције, због чега је настало дејство у човјековим мислима и поступцима.¹³⁹ Али најдубља човјекова метафизичка основа, најудаљенија од иситњенога свијета материје и емпирије уопште, — слика Божја у њему, остала је неразбијена, истина, замањена, али — ипак цјеловита. Она је, иако таква, онтолошки основ открочења, односно онтолошки медијум за примање, прихватање у свијету природе откривених идеја и порука које нијесу од природе и њенога свијета, него од натприроднога Бога. Антропологија је, у својој најдубљој инстанци, природни услов богословља. Додуше, она није способна да замијени богословље, али даје могућност да ово буде примљено.¹⁴⁰ Зато садржај богословља, управо открочења, не остаје непримијећен у царству духа и мисли у космосу: људска мисао се отвара својом дубином према Божјој апсолутној дубини, и хвата, прима у себе истине које јој се откривају, дају.

Постојање човјека у својству простог створа у свијету природе јесте факт, али је факт и његово постојање као боголикога ипостасног бића. Због овога првога, због стварности своје космичности, ниједан човјек није кадар да себе схвати као слику Божју, јер то

¹³³ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 209.

¹³⁴ Исти, *Внушение и религия*, „Путь”, 21, 1930, 67. Овдје су наведена односна мјеста из Јунгових *Психолошких типова*.

¹³⁵ Исти, *Вечное в русской философии*, 230.

¹³⁶ Bulgakov, *Tragödie der Philosophie*, 218.

¹³⁷ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 88.

¹³⁸ Исти, *Das Böse im Menschen*, „Kirche, Mensch und Staat”, 386.

¹³⁹ Исти, *Проблемы воспитания*, 59.

¹⁴⁰ Булгаков, *Главы о Троичности*, „Православная мысль”, I, 31.

сазнање у потпуности противречи његову стварном постојању. Те његове противречности носе на себи печат његове ограничености, али и печат, отисак свога изворника — *πρώτον κίνησιν*, као свој никад остварени задатак.¹⁴¹

Испод дубине и изнад површине човјекове личности налазе се бројни слојеви несазнатог — предсазнања, надсазнања. Личност је у сталној експанзији и ширењу, али никад не може да овлада свима својим хоризонтима — увијек остаје много више непостигнутога; у самој ствари друкчије и не може да буде, јер је она отворена према слици необухвативог Бога и позвана к њему. Зато „људска личност јесте превазилажење своје природе, али истовремено и задржавање исте. Стога људска личност екс-тазира (подиже) људску природу“.¹⁴²

Прави најдубљи смисао израза и појма слика Божја једино је од старих мислалаца Платон правилно појмио и изразио. Његово схватање готово да досеже до нивоа библијскога схватања овог појма. Али, на жалост, то тако дубоко гледање у човјека даје Платон умјетник у неким од својим пјесничких остварења, нарочито у *Федону* и *Пиру* у којима је са умјетничком дубином и снагом показан идеални моменат ероса: вољено биће се открива ономе бићу које воли у свјетлости побјеђујуће неземаљске љепоте, коју, осим онога који воли, нико не види. Платон умјетник је неупоредиво јачи и дубљи од Платона мислиоца. То је нарочито евидентно на овоме питању. Умјетничка замисао оваплоћена у визији хвата дубљег коријена у стварности но њено теоријско објашњење. Платон покушава у својима философским дјелима да објасни тежњу ероса према чистој идеји, идеалној, апстрактној, али — не успијева. Његова пјесничка визија ероса остаје философски неаргументована: ерос се распада на умно созерцање чисте идеје и родовски инстинкт размножавања, физичку тежњу у којој нема ничега идеалног. Међутим, у стварноме еросу, не гледајући на поларност стремљења која се вежу с њим, скида се, уклања се, граница идеалнога и чулног, и љепота је појава идеалнога у чулном, одухотворење, преображење, просвјетљење чулнога.^{142a} Зато, кад је ријеч о платонизму, увијек се схвата и подразумева под платонизмом учење по коме је материја и чулно уопште зло и нека нижа, привремена вриједност — дакле оно што чини подлогу Платонових философских и теоријских схватања, а не оно до чега је, у схватању ероса, доспио Платон умјетник — оно гдје долази до уклањања границе између идеалнога и материјалног. Такво схватање је искључиво библијско, присутно од првих страница библијскога текста а достигло свој врхунац у тајни и факту, реалноме факту, оваплоћења Бога у човјека, дакле — у појави једнога јединственог бића и личности — Богочовјека.

Слика Божја је метафизичко језгро човјекова бића. Зато је везана с најдубљом индивидуалности¹⁴³ и представља проводник оне

¹⁴¹ Исти, *Tragödie der Philosophie*, 179.

¹⁴² Lossky, V.: *La notion theologique de la personne humaine*, „Вестник ПЗЕЗ“, 24, 1955, 234.

^{142a} Кн. С. Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*, II, 403—405.

¹⁴³ Зеньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль“, I, 117—118.

везе, онога односа између човјека и Бога, који никад не престаје.¹⁴⁴ Али тип и архетип се не сливају једно у друго, не чине једну равну бића — онако како питање Бога и човјека решава стара индијска философија, него остају окренути један према другоме и чине јединство супротности, а не идентичност.¹⁴⁵ Слика Божја не обавија биће човјеково; још мање је овдје у питање њено „прикључивање” човјеку, него она прожима човјека и његова је (у једноме вишем смислу) ентелехија.¹⁴⁶ Зато се човјекова личност не јавља огледалом у односу на Бога, него само представљањем Бога; и слика Божја у човјеку не јавља се у форми било какве појаве сазнања, него њу представља људска личност у cjелокупноме обиму свога бића.¹⁴⁷ Отуда „личност” није само психолошки појам, него означава конкретно јединство којим се одређује и психички и тјелесни живот човјека.¹⁴⁸

Слику Божју у човјеку треба схватити реалистички, у духу онтолошкога реализма: није у питању никаква сличност између Бога и човјека, још мање понављање које је далеко од изворника, него нешто много веће и дубље од овога — сличност у разлици и разлика у сличности. Слика Божја у човјеку остаје вјечно: она ни гријехом није уништена — зато је била основ оваплоћења које представља најконкретнији и најсадржајнији вид открочења. Њена реализација води од статике динамици, од потенције — енерпији.¹⁴⁹ Она није мртва и окоштала статика, него динамика — начело пуно живота и стваралаштва, извор свега што у људску душу уноси, односно уводи, зраке који долазе од Бога. Зато се она не схвата супстанцијално — као неко устројство душе, као ова или она функција њена, него као — способност вјечнога личног живота душе. Тај вјечни живот који се уноси у душу прожима ову душу у cjелини и придаје јој нове силе¹⁵⁰ — моралне, стваралачке и др.

У библијском тексту (I Мој 1, 26) поменути су изрази „слика” и „прилика” (εἰκών καὶ ὁμοίωσις). Око ових двају термина настала су различита мишљења у патристичи. Тако су најелитнији међу оцима Цркве били подвојена мишљења: они су ова два израза разликовали, па је „образ”, слика, означавао саму духовност човјекову, а „подобље” прилика, способност човјекова унутрашњег усавршавања и динамичку тежњу човјекову према Богу. Од најранијих времена у црквеном сазнању је јасно да је слика Божја нешто актуелно —

¹⁴⁴ Исти, *Апологетика*, YMCA PRESS, Париз, 1957, 237.

¹⁴⁵ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 202—203.

¹⁴⁶ Zienkowsky, *Das Böse im Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 358.

¹⁴⁷ Несмелов, *Наука о человеке*, I, 270. и 256; *Догматическая система св. Григория Нисскаго*, 384. и 387; Булгаков, *Агнец Божий*, 165, 135—136; Зеньковский, *Об иерархическом строе души*, „Научные Труды РНУ”, II, 246, 259, 250; *Проблемы воспитания*, 157; *Об образе Божиим в человеке*, „Православная Мысль”, II, 126; Лосский, Н.: *Умозрение как метод философии*, „Логос”, I (1925), 48; Lossky, W.: *Die Mystische Theologie*, 150.

¹⁴⁸ Франк, *По ту сторону*, 236.

¹⁴⁹ Булгаков, *Свет Невечерний*, 277; *Невеста Агнца*, 218; *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао”, 1967, 49—50; *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 223.

¹⁵⁰ Зеньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль”, II, 117.

онтолошки дар Божји, духовни основ свакога човјека као таквог, а прилика — потенција, способност духовнога усавршавања.

Човјека несавршенога, али способног за усавршавање, Бог је обдарио подобием, тежњом за усавршавањем. Док је слику своју неодстрањиво заложии у њега, он му је дао и прилику — оно што се остварује на основу те слике. Човјек није могао — по мишљењу Булгакова — да буде одједном створен као савршено и завршено биће, у коме би слика и прилика, идеја и стварност, одговарале једна другој: он би тада био бог, и то не бог по благодати, него Бог по природи.¹⁵¹ „Подобие Божје у човјеку је слободно човјеково остваривање дате слике”.¹⁵² Сличнога је мишљења и Карсавин.¹⁵³ Најјачи и највиши израз обожења и свога личнога духовног бића човјек достиже у своме савршенству. Стога је лик човјеков — слика Божја у човјеку нешто човјеково што је најближе Богу; то је оно унутрашње, док је вањски човјек — његово дакле, лице, изглед — удаљен од Бога,¹⁵⁴ јер је материјалан. Боголики човјек је *створен* сличним Богу — *као што смо ми* (I Мој 1, 26), а није тек кроз пад постао бо-голик *као један од нас, знајући што је добро, што ли је зло* (I Мој 3, 22). Носећи у себи свој изворни облик, он је био „са-ја Св. Тројице, тварна и у томе смислу четврта ипостас — многи-ипостасна људска (ипостас) која је извана и способна је да се налази у личном односу према Богу”.¹⁵⁵ Булгаков је овдје премостио онтолошки понор који постоји између Бога и твари, иако је личност нешто што је не-отуђиво човјеково и није од овога свијета; он је неопрезно зашао у пантеизам и овдје га исполио у једној умјетнички финијој форми.

ДАЉА ЗНАЧЕЊА СЛИКЕ БОЖЈЕ

Али поред овога, заснованог и развијеног у смислу моралног усавршавања — личнога вјечног живота, израз „подобие”, уподобљавање човјеково Богу има још два значења која заслужују посебан осврт. Прије но што пређемо на њих потребно је да дамо једну претходну напомену. Ова два израза — слика и прилика — имају, по неким савременим истраживачима, једно исто значење, с том разликом што први означава материјални појам — „слика” па и „кип”, док други указује на апстрактно, односно идејно значење његово. Грчки израз *εἰκών καὶ ὁμοίωσις*, односно црквенословенски образа̑ и подобіе̑, који налазимо у Библији (I Мој 1, 26), правилно би било превести на наш савремени језик синтагмом: на слику, и то сличност нашу.

Поред тога значења, откривенога у новије вријеме на Западу,¹⁵⁶ ово мјесто књижевно може да буде схваћено и као библијски пара-

¹⁵¹ Булгаков, *Свет Невечерний*, 310; *Trogedie der Philosophie*, 179.

¹⁵² Исти, *Агнец Божий*, 169; *Православие*, 323.

¹⁵³ Карсавин, *Католичество*, 70—71.

¹⁵⁴ Исти, *Прологомены к учению о личности*, „Путь”, 12, 1928, 45.

¹⁵⁵ Булгаков, *Невеста Агнца*, 89—90. и 103.

¹⁵⁶ Код нас су свели резултате западних библијскодогматских и егзегетских истраживања двојица римокатоличких теолога — др Адалберт Ребић и

делизам. Раније богословско и црквенопредањско тумачење, на коме је свејединство засновало своје тумачење, скоро указује на њихову истовјетност: слика означава оно што је дато, а прилика оно што је задато и што треба остварити.

А) СТВАРАЛАШТВО

Стваралаштво је стварно једно евидентно значење слике Божје, односно један јасан израз сличности између Бога и човјека. Појам Бога Творца укључује у себе многе друге појмове: личност, субјект, слободу... Човјек је све то — наравно у неупоредиво мањој мјери од Бога, али — по узору на Бога.

Именујући човјека својом сликом, Бог није човјека уопште — па ни појединога — оставио необдареним својом сликом која у себи садржи разне дарове, па — између осталих — и дар стваралаштва, који је један од евидентнијих знакова слике Божје у човјеку.¹⁵⁷ Оно је човјеку увијек својствено: без њега би човјек изгубио своју човјечност (= боголикост).¹⁵⁸ Човјекова боголикост представља сталну динамику и напон; зато ако човјек није активан у добру, он своју активност оријентише на зло. Психички је пасивна, чак и одсутна, само животиња. И човјек, лишен више активности свога бића, не би много одмицао од царства животиња. По својој само физичкој организацији он представља особит вид мајмуна, и заузима само прво мјесто у животињском царству, па не ни то увијек — зависи од тога шта се тражи, односно по чему је први. Али необухватива пунина његових душевних тежњи удаљује га од животињског царства до те мјере да свако — ма и наивно — поређење човјека са мајмуном, или неком другом животињом, представља вапијући апсурд.¹⁵⁹ Што се, пак, самог стваралаштва тиче, код мајмуна може бити ријечи само о несвјесноме подражавању или увјежбаваној — често и усавршеној — обичној механичкој дресури. Мајмун је, и животиња уопште — без талента, док је човјеку дат талент који треба да буде начело духовнога раста:¹⁶⁰ он је, будући намијењен за бесконачност, непропадљив, неуништив, и човјека који га не искористи и тиме умножи — кажњава сам Бог (Мт 25, 24—30). Свему томе је дат услов — слобода, без које би човјек био лишен творачке силе;¹⁶¹ неслободно стваралаштво уопште није стваралаштво — то није ни рад човјека, него рад машине, односно депрадираног, роботизираниог, човјека;

др Иван Голуб; код првог је наглашенија библијскоегзегетска и литерарна страна у излагању тумачења шестодневна, а код другог имамо много више наглашен догматски хришћански моменат. У вези с овим добро је консултовати: И. Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, I—II, Москва, 1958.

¹⁵⁷ Илин, *О творчестве*, „Живое предание”, 99.

¹⁵⁸ Булгаков, *Невеста Агнца*, 359. и 125; Зеньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль”, II, 117.

¹⁵⁹ Несмелов, *Наука о человеке*, I, 150.

¹⁶⁰ Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 137.

¹⁶¹ Лоский, Н. *Бог и мировое зло*, 58.

то је у сваком случају у већој мјери механичка производња но лични стваралачки напор.¹⁶²

Слобода којом је човјек обдарен и која представља услов његова стваралаштва, основ је за испољавање, манифестацију његове духовности и персоналности. Она последња, највиша и најдубља два слоја или степена у његову бићу — духовно сазнање и самост, подижу човјека на врх лествице вриједности. Али стојећи ту, човјек види, сазнаје, да има испод себе доста нижих степена вриједности, али истовремено он постаје свјестан да има и изнад њега нешто неупоредиво више чему он тежи и ради чега дјела.¹⁶³

Сваки опит и доживљај, па и стваралаштво, има нечега свога, специфичног; у њему, стваралаштву, на примјер, човјек се осјећа у много друкчијем односу него у двама другима, такође дубинским доживљајним опитима — религиозноме и мистичном: у религиозноме је истакнута више разлика него слика — он је твар а Бог Творац, а у мистичноме човјек осјећа присуство Бога у себи, односно своју укоријењеност у Богу. Оба та аспекта су стварно дубоко надемпирична и њихов је главни дамар у сфери свејединога — неразломљива цјелина; али стваралаштво, односно опит стваралаштва, ипак је нешто друго: у њему човјек сазнаје себе као самога творца. То значи: човјек осјећа своје сродство са творачким праизвором живота и своје саучешће, садејство, у тајанственоме метафизичком процесу стваралаштва. И баш у својству творца — зато што не може а да не ствара — човјек више од свега себе осјећа сликом Божјом.¹⁶⁴ Дјело Божјега стварања, завршено појавом човјека на крају библијскога шестоднева, наставља се човјековим стваралаштвом, односно у подручју твари човјек употребљава свој творачки таленат и тиме испољава своју сличност Богу. Тако дјело натприроднога Бога Творца — стварање ниизчега — наставља на свој начин његова жива тварна слика човјек — стваралац коме је „својствено стремљење према апсолутноме стваралаштву по слици Божјој”.¹⁶⁵ Зато је он сарадник Божји (I Кор 3, 6—10). Његово стваралаштво које некад буде чак и генијално „свједочи о томе да се човјек пробија праизвору, да је творачки процес у њему првородан, а не условљен социјалним насласима”.¹⁶⁶ Ове наслаге и условљености човјека затварају у уске границе, а стваралаштво је управо његов трансцензус, излазак из њих и залазак у нешто друго — надусловно.

У стваралаштву је човјек дигнут на ниво слободнога — а то значи свјеснога, личнога, вољног — саучесника у Божјем стварању, и то је свакако више него слуга — покорни испуњавалац, (из)вршилац воље Божје. У његову животу активно живи стихија стваралаштва која тражи свој изражај.¹⁶⁷ Стога све људско дјелање, сва људ-

¹⁶² Булгаков, *Философия хозяйства*, 137.

¹⁶³ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 229.

¹⁶⁴ Франк, *Реальность и человек*, 289—290; Керн, *Антропология*, 365; Зенковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль”, II, 117.

¹⁶⁵ Булгаков, *Свет Невечерний*, 297.

¹⁶⁶ Бердяев, *О назначении человека*, 139.

¹⁶⁷ Исто, 59; ср. Булгаков, *Свет Невечерний*, 294.

ска култура, наука, умјетност, друштвена дјелатност треба да служе томе, тј. сарадњи човјековој с Богом.¹⁶⁸

Човјеково стварање, као и стварање Божје, етимолошки узето, јесте поезија: Бог је ποιητής (творац, поета, пјесник),¹⁶⁹ јер ствара ποιέω), тј. пјева. „Ποιητής је творац и дјелатељ културе”¹⁷⁰ а ствара не само умјетник, него и сваки посматрач и слушацац.¹⁷¹ Стварање није ни еманација, ни еволуција, ни рабање.¹⁷² није еманација, јер нема излучивања или произвођења материје; није еволуција, јер у њој нема ничега новог по суштини, него само по облику; ни рабање, јер у њему имамо нешто ново само по ипостаси. У стваралаштву имамо новину која није знак понављања старог, него давање новог. Област стваралаштва не лежи у сфери датог и већ постигнутог, него у сфери задатог и његових могућности.¹⁷³ Зато стваралаштво као високо назначење, представља израз слике Божје у човјеку; оно је стварно труд и напор, али не и проклетство и невоља. Али природа труда, као и цијелога временског живота, има онтолошки карактер: труд у зноју лица, као привредна неопходност, јесте печат ропства стихијама.¹⁷⁴ Човјек превлађује стихије у узлетима свога духа и остварује дате могућности. Зато стваралаштво представља усилие, напор да се превазиђе ограничена датост и да се у њу смјести нешто ново; ту се огледа — бескрајна задатост. То је „прерастање себе”, излив — из себе, иза себе, изнад себе, мимо себе. И у томе пориву човјек — или постиже своју сопствену дубину или се подиже до сусрета с духом који силази одозго.¹⁷⁵

Стварање Божје има још додирних момената са људским стваралаштвом; они се тичу и сличности и различности. Тако, на примјер, апсолутни Бог ствара апсолутно, а релативни човјек — релативно. Божје стварање полази од потпунога ништа, а ми људи позивамо у остварење нешто што постоји у некоме умнопостижном свијету као могућност, али га још нема у свијету емпирије.¹⁷⁶ Бог је имао своје превјечне идеје, али само идеје; и кад је створио свијет низчега, он га је обликовао према њима. Наше стваралаштво претпоставља предвиђање и предзнање а то су божанска својства. У уколико то предзнање представља мање, ограниченије предзнање, онда

¹⁶⁸ Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 273.

¹⁶⁹ Бог је „поета неба и земље”, истакнуто је у Символу вјере — оштро умно је примјетно В. Лоски (*Догматическое богословие*, „Богословские труды”, 8, 145).

¹⁷⁰ Эрн, *Борба за Логос*, 350; Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 223—224.

¹⁷¹ Вышеславцев, *Этика Фихте*, 262; Идеја о Богу Пјеснику изражена је и у нашој литератури два пута: први пут у прошлом вијеку код Његоша који каже да је Бог у стварању „творителном зањат поезијом” (*Луча микрокосма*, III, 3), а други пут у наше вријеме код др Димитрија Најдановића (*Блажени и блаженства*, Минхен, 1965, 195, у подтексту). У вези са овим је интересантан и један чланак др Николе Банашевића (*Његош о пјеснику*, „Српски књижевни гласник”, 25, XVI, 546—552).

¹⁷² Бердяев, *О назначении человека*, 135.

¹⁷³ Булгаков, *Утешитель*, 250.

¹⁷⁴ Исти, *Философия хозяйства*, 274.

¹⁷⁵ Исти, *Утешитель*, 250.

¹⁷⁶ Керн, *Антропология*, 365.

то доказује да и ми људи — исто тако и наше стваралаштво — нијесмо апсолутни, него релативни, односно подобни; да нико од нас, па ма како био генијалан, није Бог него само икона, слика Божја; у овом случају — у стваралаштву.¹⁷⁷ Идеје које замишљамо, замишљамо их према извјесним вриједностима, и оваплоћујемо.¹⁷⁸ Али те вриједности постоје независно од човјекова мислилачког акта, оне постоје и прије самога човјека као индивидуе. Њих човјек само открива; оне су му дате, дароване. У томе смислу поезија — стваралаштво уопште — није апсолутна иницијатива, него само добар дар, добивен одозго. Апсолутни иницијатор и Поет (творца), јесте Бог,¹⁷⁹ а човјек је то, само по слици Божјој: слика открива оно што је оригинал створио. Зато стварање у сопственом смислу није дато човеку, али оно реално постоји и припада Богу — Творцу.¹⁸⁰ Пјесник, тј. стваралац, истовремено и ствара и не ствара: апсолутно је слободан и апсолутно зависан у своме стваралаштву — све му се даје одозго. И творачко првенство генија састоји се у томе што он открива и уводи у свијет нове конкретне вриједности које су раније биле скривене; његова стваралачка сфера је откриће, откривање, откривење: он ништа не измишља; он погађа и увиђа оно што не виде остали који нијесу до те мјере изашли из своје ускости и условљености стихијом.¹⁸¹

Човјеково стваралаштво претпоставља три елемента: слободу, јер стваралаштво није ствар спољашњег притиска; дар, јер је стваралац, геније, обдарен човјек — Бог Творац је дао човјеку ствараоцу одређену способност, и већ створени свијет у коме се врши творачки акт и из кога човјек узима, односно позајмљује материјал.¹⁸² Под тим условима човјек ствара. И његово стварање као створа свакако није стварање какво је Творчево; оно је са-стваралаштво. Али човјек не може а да не ствара. Он ствара само уз помоћ дарова, ствара из вриједности које је дао Бог Творац — из злата, сребра, дрвета, драгога и обичног камена... и слободно одлучује, али — опет по датим „талантима“.¹⁸³ Стварајући тако од постојећег, као материјала, човјек у датоме предмету отискује, односно ваја своје идеје — тако настаје култура и њени факти.¹⁸⁴ Споменици и документи извјесних старих народа речито говоре о култури истих: они носе дубок садржај и мисаону поруку свога времена изражену кроз дотичнога аутора; они су често изванредан склад и симбиоза љепоте и отмености духа транспонованог преко грубе материје. На основу таквих података ми закључујемо да човјек у свијету и његовим стихијама није само домаћин и радник, него — што је далеко битније — мислилац и умјетник. Тај човјек — домаћин и радник — који је, видимо, мислилац и умјетник, живи у свијету који је стихија и, у исто вријеме, нешто лијепо и обликовано. Он у њему ствара, односно открива оно

¹⁷⁷ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 223—224.

¹⁷⁸ Исти, *Этика преображенного эроса*, 138; Эрн, *Борба за Логос*, 345.

¹⁷⁹ Исто, 137—138. и 140; *Религия и внушение*, „Путь“, 21, 74—75.

¹⁸⁰ Булгаков, *Философия хозяйства*, 140.

¹⁸¹ Вышеславцев, *Этика преображенного эроса*, 139.

¹⁸² Бердяев, *О назначении человека*, 136—137.

¹⁸³ Вышеславцев, *Этика преображенного эроса*, 147—148.

¹⁸⁴ Булгаков, *Философия хозяйства*, 137.

што не виде многи око њега. Али и ти многи око њега унеколико су му потребни. Он не ствара логосна сјемена (λόγοι σπέρματικοί), него је њих створио сам Бог и њима насијао сву твар; он често нема довољно облика, него му их други људи пружају на овај или онај начин. Ту стваралац, геније, зависи од свога покољења — оно му од своје стране нуди идеје и сугестије. Његова генијалност се не састоји у непримању идеја и сугестија, него баш у примању, односно у одабирању њихову.¹⁸⁵ Зато његово дјело представља продор према праизвору живота и оваплоћење вриједности из једнога вишега, за многе недоступног свијета; он то чини уз помоћ облика које одабира, и материјала који му стоји на располагању. Стога његово остварење јесте нешто стварно ново и у свијету емпирије небивало и оригинално. И ма како био кадар, снагом свога талента, за овај успон према праизвору свега створеног, умјетник-стваралац увијек мора да позајмљује — грађу, боје, мотиве, језик..., зависи које је врсте стваралац — и да прође кроз традицију одређене школе — правца. Овај његов корак којим он распрскава опну и прекорачује границу тога стила и правца стваралаштва у који је урастао — то је његово оригинално; разумије се, уколико може били ријечи о оригиналном у стваралаштву код човјека. Људско стваралаштво — за разлику од Божјега — Булгаков не сматра оригиналним, него га назива реконструкцијом,¹⁸⁶ док га Берђајев¹⁸⁷ сматра оригиналном манифестацијом, оригиналном вриједношћу.

У једноме другоме свом аспект у умјетност не представља стварање, давање новог, него нешто друго — откривање првобитне вриједности која није пропала, нити је уопште пропадљива; дакле, умјетност је нешто дубоко и Богу блиско. Умјетник уочава нешто вриједно, и стварно лијепо за што су други слијепи, изводи га из „подземља“ на видјело многих, разрива границе условљеног свијета, и почињући од слике — њеним посредовањем — узводи праслици, прволику; од ἐκτόλος ка τόλος и од τόλος ка πρωτότολος. У овој димензији и правцу умјетности открива се онтологичност умјетности. Умјетник не ствара, дакле, из себе, него само диже тешке покриваче са прекосмички постојећег лика. Стога набацивање боја није набацивање — како то нама изгледа — него прије рашчишћавање и разгртање да би се кроз то заблистао дубоко затрпани „запис“, „упис“, лик. Овако схваћена умјетност је сјећање, ἀνάμνησις; и не само сјећање, него и његово оживљавање, дизање — васкрсавање првобитне љепоте, сачуване у дубини накнадних слојевитих наслага.¹⁸⁸

Човјеково удаљавање од Бога Творца кроз пад у гријех, његово падање под власт ђавола, Сатане, и својеволјно потчињавање себе самога стихијама — све су то биле тешке трауме на бићу чов-

¹⁸⁵ Вышеславцев, *Религия и внушение*, „Путь“, 21, 73; *Этика преображенной зрелости*, 136—137; Франк (*Реальность и человек*, 394—401), по аналогии људскога стваралаштва, представља Божје стварање — разумије се уз одређене разлике.

¹⁸⁶ Булгаков, *Философия хозяйства*, 140.

¹⁸⁷ Бердяев, *Смысл творчества*, Москва, 1911.

¹⁸⁸ Флоренский, *Моленные иконы преподобного Сергия*, Журнал Московской патриархии, 1969, 9, 80.

јекову, али због њих он није гасио своју жеђ за Бесконачним.¹⁸⁹ Његове паралисане силе, ограниченији дарови, обољела природа, нијесу се одрекли хода напријед: у њему је испод наслага, нанесених гријехом, свјетлауцао његов прволик — цјеловит и неразбијен. Он је давао свој изражај, тежио за испољавањем, за стваралаштвом. И уколико је човјек центар и ослонац овога стваралаштва налазио у Богу Творцу, стваралаштво је било позитивно; и обратно: уколико је он тај ослонац налазио у Сатани и његовој „тами најкрајњој“, стваралаштво је било негативно. Спаситељева ријеч — *без мене не можете ништа чинити* (Јн 15, 5) односи се на чињење добра којег стварно нема мимо Бога, а никако не на чињење зла. Човјек је, иако пао, остао вољом слободан. Он је потчињен Сатани, али — добровољно: није морао, али је сам хтио, сам је зажелио. И све оно што чини под утицајем Сатане, то је рад и труд, и чак стваралаштво; разумије се, зло стваралаштво. Ту су сви симптоми стваралаштва: слобода (али у Сатани!), лична иницијатива (али наопако оријентисана!), способност (али на зло упућена!), изналажење, односно виђење нечега невиђеног и његово оваплоћење (али то је откривање и оваплоћавање сатанских идеја, све горе од горе!).¹⁹⁰

Дакле, једном даровани талант остаје неуништив: он је доброупотребљив и злоупотребљив. Његова добра употреба води стварању, а његова зла употреба — разарању. У оваквоме контексту посматрана, човјекова личност се стварно јавља ареном сложених утицаја духовнога свијета који се међусобно боре. То су њени свијетли и тамни утицаји¹⁹¹ који на свој начин освјетљавају и чине својим онај истински дамар стваралаштва који избија из подсвјесних, подљудских дубина — од његова Творца чију слику неодстрањиво носи у себи.

Б) У П Р А В Љ А Њ Е

Али поред духовнога узрастања и стваралаштва има још једна могућност у којој се успјешно открива сличност човјека и Бога. То је владање, господарење свијетом, имплиците дато у библијском тексту који саопштава намјену човјекову (I Мој 1, 28). Патристичко богословље — нарочито кроз Паламу — изразило је ту мисао; и руско свејединство, развијајући ту мисао, не једном се позива на Паламине ставове. Тако, на примјер, код Вишеславцева налазимо његову мисао да су људи боголикији од анђела (в. Јевр гл. 2), јер су створени да би владали, док су анђели као вјесници створени да буду слуге.¹⁹² Булгаков такође примјећује да анђели по својој онтолошкој структури и вриједности стоје испод човјека који представља врхунац стварања. То Булгаков¹⁹³ види — идући, као Вишеслав-

¹⁸⁹ Зиньковский, *Об образе Божиим в человеке*, „Православная мысль“, II, 119.

¹⁹⁰ Вишеславцев, *Кризис индустриальной культуры*, Нью Йорк, 1953, 339.

¹⁹¹ Булгаков, *Утешитель*, 261.

¹⁹² Вишеславцев, *Вечное в русской философии*, 232.

¹⁹³ Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, „Kirche, Mensch und Staat“, 229.

цев, за Паломом — у томе што је Син Божји узео људску а не анђелску природу на себе, и што њему, Богочовјеку, а не анђелочовјеку, анђели служе (Мр 1, 13). За њега је, даље, човјек изнад анђела онтолошки — иако не и јерархијски — по томе што је само њега Бог поставио да господари над свијетом (в. I Мој 1, 28). Ту је истакнуто да је човјек стварни врх свега створеног — царујући створ (в. Пс 104, 4).¹⁹⁴

Зато рећи да је човјек боголика личност — ум, воља, осјећање, стваралаштво, владање (господарење) над нижом природом — значи: схватити нешто суштинско у човјеку, у његовој личности. А један од облика који изражавају његову боголикост — управо владање које нас оваје непосредно интересује, „засновано је на унутрашњем превасодству човјека”.¹⁹⁵ Међутим, богатство личности које се испољава кроз многе облике, па и овај, уопште се не исцрпљује ни једним од њих, па ни овим.¹⁹⁶ Владарство је само један дар, он не може да се умом обузме, јер је дијапазон наше свијести и одвише узак: испод и изнад њега налазе се два подручја у којима свијест не господари и у њих се улази само поривом или трансом — поривом у подсвијест и трансом у надсвијест. Кроз један и други слој бића протеже се дар стваралаштва. Човјек је као онтолошки центар и врх стварања предназначен, „унапријед означен да господари њиме” (свијетом);¹⁹⁷ он је створени бог — значи, њега је Бог замислио, и створио, као силу која руководи свијетом.¹⁹⁸ Из овога излази — а то је и у духу свејединства и у духу откровења које је подлога својединства — да човјек постоји у свијету, али и надраста тај исти свијет; не надраста га екстензивно, него својим онтолошким квалитетом, не губећи тијесну везу с њим. Једна поред осталих нити којима је човјек везан за овај свијет јесте управо владање, управљање свијетом: човјек га обрађује и ствара културу у њему, потчињавајући своје логосном духу алогосу стихију која је иначе засијана логосним сјеменима.¹⁹⁹ Зато човјек себе сазнаје не само као сазнајни, него и као привредни логос свијета, твари — стихије.²⁰⁰ У вези са овим привредним аспектом стоји и један од видова стваралаштва: човјек као *homo faber* производи оруђа за рад и за коришћење природних блага, и та оруђа су његово дјело а не породи природе.²⁰¹

¹⁹⁴ Исти, *Друг Жениха*, 183. и 239, Керн, *Антропология*, 424; Несмелов, *Догматическая система св. Григория Нисскаго*, 421.

¹⁹⁵ Исти, *Свет Невечерний*, 255; *Икона и иконопочитание*, 65—66.

¹⁹⁶ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 234—235.

¹⁹⁷ Булгаков, *Проблема „условного” бессмертия*, „Путь”, 52, 51; *Christliche Anthropologie*, „Kirche, Mensch und Staat”, 228—229.

¹⁹⁸ Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 49.

¹⁹⁹ О власти над нижима силама природе врло живо, доживљено говори Булгаков у чланку *Власт над светом* („Хришћанска мисао”, 1937, 7—9, 104—106), који представља одломак из књиге *О чудесах евангелских*.

²⁰⁰ Булгаков, *Православие*, 348.

²⁰¹ Вышеславцев, *Философская нищета марксизма*, 111.

Zusammenfassung

Dr. Dimitrije Kalezić

DIE ANTHROPOLOGIE DER PHILOSOPHIE DER ALLEINHEIT

— *Das Entstehen und die Existenz des Menschen* —

Die Philosophie der All-Einheit stellt den Menschen in den Kontext der materiellen und nichtmateriellen geschaffenen Welt und behandelt ihn in diesem Kontext. In der Struktur des Universums unterscheiden die Vertreter der All-Einheit-Philosophie mehrere Wesensstufen, woraus jedes Wesen sich auf die untere Stufe verlässt, aber es ist nicht ihr Produkt.

Im Menschen besteht aber auch etwas Übergeschaffenes und Übernatürliches — das Bild Gottes, welches auch das Sein des menschlichen Humanums ausmacht. Es geben zwei Zutritte zum Menschen und zwei Weisen der Behandlung des Menschen: die naturalistische und die symbolische. Die All-Einheit nimmt die zweite an, indem sie sich am Werk der Schöpfung selbst überhaupt nicht aufhält, sondern sie akzeptiert die biblische Schöpfung und dringt in die Tiefe ihres geoffenbarten Hintergrundes ein, welcher durch den Schöpfungsakt und die Tatsache des menschlichen Geschaffenseins zum Ausdruck kommt.

Die All-Einheit versteht den Menschen als trichotom (Leib, Seele, Geist) und dichtom (das Natürliche und das Übernatürliche im Menschen). Die dichtome Konzeption ist wesentlich und metaphysisch: durch den Leib und die Seele kommt die elementare Kreatürlichkeit zum Vorschein, und durch den Geist die überschaffene Person. Der Mensch ist in seinen metaphysischen Tiefen eine persönliche Seele, die Person, wodurch er mit dem Reich des Geistes und der Person Gottes selbst gebunden ist, so dass man ihn gegenüber Gott als das Bild gegenüber dem Original versteht. Der Verfasser behandelt den Menschen — ganz im Sinne der All-Einheit — als das Ganze, aber aus dem Grunde einer besseren Übersicht verteilt er seine Abhandlung auf das Natürliche im Menschensein, den Leib und die Seele, und auf das Übernatürliche, den Geist, und dann spricht er ausführlicher von Bild Gottes als dem Abbild des Geistes und der Person Gottes im Menschen.

Резюме

Др. Димитрий М. Калезич

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

— Начало и егзистенция человека —

Философия всеединства ставит человека в контекст материального и нематериального тварного мира и в этом контексте его третирует. В структуре универзума представители философии всеединства различают много степеней созданий, где каждое опирается на нижнюю ступень, но не есть его произведение.

Однако, в человеке существует и что то надтварное и надприродное, — это образ Божий, который и является самою сутью людской человечности. Существуют два подхода к человеку и два способа третирования человека: натуралистический и символический. Всеединство принимает этот другой, вообще не задерживаясь на самом акте творения, но принимая библейское создание, и заходя в глубину тонкости фона его откровения, которое проявляется в виде факта творения и факта человеческого создания.

Реально датого человека всеединство воспринимает трихотомно (тело, душа, дух) и дихотомно (природное и надприродное в человеке). Дихотомическая концепция является существенной и метафизической: путем тела и души проявляется людская стихийная тварность, а через дух — надтварная личность. Человек в своих метафизических глубинах является личной душою, личностью путем которой он связан с царством духа и Личностью самого Бога, а по этому в отношении к Богу он воспринимается как картина по отношению к своему оригиналу. Автор, полностью в духе всеединства, третирует человека как целое, но изложение о человеке делит ради чисто методической наглядности на то что природное человеческому созданию — это тело и душа, и на то что надприродное — это дух; а затем специально задерживается на образе Божьем, как на отражении Духа и Личности Бога в человеке, обращая внимание и на его другие значения — способность творения и управления.