

Др Димитрије Калезић

## АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА И БИБЛИЈА

### III

#### РЕЛАЦИЈЕ ЧОВЈЕКА

#### ЈЕДИНКА И ДРУШТВО

Као једно, двојно, управо двоједно, природнонатприродно биће, човјек представља један свијет — различит и од натприроднога Бога и од цијеле творевине, и обрнуто — сличан и Богу и творевини у цјелини. Па као што постоји између божанских лица узајамни однос, односно и нешто што чини и основ тога односа — јединство, а исто тако и код тварних бића и творевине у цјелини — тако и људи имају у сфери свога постојања једну одређену цјелину која их обједињује. То је друштво. Оно као цјелина — органска, разумије се — представља један организам а не механизам. Концепција свејединства не прихвата механичко схватање ни у питању саме материје. Човјек као природнонатприродно биће представља везу између свијета више вриједности и свијета нижега од себе, чисто природног, али тиме није обухваћено његово биће у цјелини. Његова личност као слика троличнога Бога чија су лица у непрекидном односу, зрачи на све стране: навише према Богу, наниже према свијету у коме живи и око себе — у својој чисто људској атмосфери; ово последње управо и представља друштво као категорију људскога испољавања и откривања.

Нас овдје неће интересовати социологија свејединства у цјелини — зато се нећемо упуштати у утврђивање њених закона, истражујући њихову функционалност, него ће нас интересовати нешто друго: основне линије ове концепције кроз које ће редовно да се испољава идеја свејединства — зато ће питање човјека бити витално присутно чак и тамо гдје није непосредно ријеч о човјеку. Ми морамо ићи том линијом, јер је наше интересовање усмјерено на човјека, и он је наша главна тема. Зато, да тема остане антрополошка, човјек — а не друштво — треба да буде полазни пункт у нашем истраживању: не човјек само као субјект — то је психологија, не ни човјек искључиво као субјект социолошкога феномена — то је социологија, него човјек као биће које у себи држи оба та чиниоца — то ће бити испитивање социолошко, али главна тема ипак остаје антропологија.

Прије свега потребне су неколике термилошке напомене: свејединство као концепција је у првome реду концепција органистичка, а не механичка. Зато неки од његових представника не прихватају једноставне устаљене термине, него и образлажу значење које ови добијају у њихову контексту, па њихова употреба увијек има нечега специфичног. Тако, рецимо, можда најпотребнији, односно најупотребљивији појам за нашу тему за коју смо управо везани — индивидуа, представља извјесну резногласицу. Берџајев је против њега изворно узетог: за њега је то природна, у првome реду биолошка, категорија; и кад би се човјек само на њу сводио, он се никако не би могао издигнути изнад нивоа природе. Та ријеч, индивидуа, или индивидуум (in divid, og in dividere) означава нешто недјељиво — исто ошачо као што означава недјељиву малу цјелину грчка ријеч атом (ἄτομος). и ова је категорија прешла и на социологију, и у свome одређеном својству односи се на друштво — то је атом друштвене цјелине.<sup>1</sup> За Карсавина индивидуум има друкчије значење: човјек је индивидуално биће, али се његова индивидуалност састоји у томе што он на свој сопствени начин специфично изражава и остварује цјелину, тј. више наиндивидуално сазнање и вишу наиндивидуалну вољу.<sup>2</sup> Зато је у великом дјелу свејединства индивидууммоменат.<sup>3</sup>

Органичко схватање свејединства је развио Франк у својој философији друштва *Духовне основе общества*, а неке аспекте ове концепције продубио је Левицки у својем дјелу *Основе органичког мировоззрения*.

Још је немачки социолог Тенис (Tönnis) примијетио да постоје два типа друштва, па је употребљавао два израза: *Gemeinschaft* (од *Gemeinde* заједница, општина) што означава заједништво, органичко везано друштво, и *Gesellschaft* (од *Geselle* друг) што означава спољашње (да не кажемо механички) повезане чланове друштва. Ту исту разлику примјећује Франк, али друкчије именује ове друштвене облике: органску, спонтану, ирационалну заједницу он назива — саборност (соборностъ), а другу, склопљену, састављену, „механичку“ — друштвеност (общественность). У органску саборност иду групе које су настале без своје свијести, које су нешто јединствено старије од људске, човјекове, свијести — њих обједињује заједничко биће; а у вјештачку саборност, односно „сабраност“, спадају разна друштва (професорско, књижевно и др.) и организације, и њихове чланове обједињује заједнички интерес.<sup>4</sup>

У овоме првом типу заједништва — саборности, постоје многе личности и њих веже уједно, сабира, изнутра њихова воља и судбина; они чине организам а не једну раван. У томе типу друштва, односно заједнице, имамо могућност развоја и процвата личности. Међутим, други тип друштва — типично друштво, организовано и утврђено, нема ничега вишега и дубљега заједничког: тамо је заједнички интерес, или рад, или план . . . , и нема мјеста за развијање личности чија права суштина остаје мимо овако уских облика изражавања. На овај

<sup>1</sup> Berdiaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 186—187.

<sup>2</sup> Карсавин, *Основе политики*, „Евразийский временик“, V, 189.

<sup>3</sup> Исти, *О началах*, 83.

<sup>4</sup> Левицкий, *Основе органичког мировоззрения*, 112. и 128.



вид друштва мисли Берђајев када каже да је оно — а не саборност — непријатељ личности.<sup>5</sup> Организација таквога друштва прописује „каноне“ свога рада и понашања и они су окренути искључиво друштву, а индивидуа има да се уклапа у тај план и тиме исцрпљује. Зато што је то тип друштва одређене групе, професије, политичке или неке друге струје, — ово, механички склопљено друштво које се држи уједно споља, прописима и правним нормама, представља једну равну, односно сферу постојања, — и ниску и плитку; оно не сеже мимо сфере свијести која је врло мала, а сфера подсвјеснога која је без дна, и друга сфера, сфера надсвјеснога, која је без свода — то су сфере непосредно везане за личност, односно отворене личности, сфере које представљају могућност ширења поља свијести; оне су по себи стварност, иако невидљива, и за законске прописе су terra incognita. Зато личност као нешто што хоће слободу и само је по себи слободно, представља парадокс за равну механистичкога схватања: практично, личност је у механизам несводива, а ако, макар и теоријски, дозволимо њено свођење у те уске оквире — она је паралисача.

Франкови термини и саборност (соборностъ) и друштвеност (общественность) Левицкоме се чине потпунији и адекватнији од Тенисових *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, па их усваја.<sup>6</sup> Улазећи у смисао израза *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* Вишеславцев закључује да се први израз који означава живот организма, темељи на дубокој унутрашњој солидарности и јединству, док се други, који представља нешто механички конструисано, односи на легални поредак.<sup>7</sup> Зато, ако бисмо оба ова вида хтјели да назовемо саборношћу, ми бисмо морали примјетити да је први облик иманентна, а други — спољна саборност. Свакако из ових аспекта гледа на саборност Зјењковски кад уочава саборност као заједничку припадност (*Zusammengehörigkeit*) и саборност као заједничку свјесност (*Gemeinschaftsbewußtsein*).<sup>8</sup> Код ове унутрашње саборности постоји поиндивидуална и наиндивидуална залага, која је у сваком случају мимоиндивидуална, обухватајући и сам индивидуални профил личности, у којој се дубоко коријене све индивидуе једнога организма — породица, племе, народ, нација — и све из ње вуку своје животне сокове. То чини суштину и предуслов њихова заједништва. Овога немамо код спољашњег типа саборности — тамо постоји само однос одређених припадника унутар једнога друштва. Зато класа ни у ком случају није категорија у рангу породице, племена, народа... а посебно је питање колико овим појмовима — породица, племе... — одговара термин „категија.“

Само поимајући феномен друштвенога иманентно можемо у потпуности прихватити разлику између механичке и органичке саборности, између *Gesellschaft* и *Gemeinschaft* коју добро уочавају сви представници свејединства. Њу развијају они од њих који се баве социолошком проблематиком, али ту разлику најоштрије подвлачи

<sup>5</sup> Берђајев, *О назначењу човека*, 64.

<sup>6</sup> Левитский, *Основы органического мировоззрения*, 113.

<sup>7</sup> Вишеславцев, *Массовая психология*, „Грани“, IX, 25, 187.

<sup>8</sup> Zjeńkowski, *Das Böse im Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 379, 384.

<sup>9</sup> Вишеславцев, *Вечное в русской философии*, 58.



Бердјајев. За њега је заједница увијек лични сусрет: „ја“ са „ти“ сријеше се у „ми“. У првој, живој заједници нема мрвога објекта: личност никад није за другу личност објект, безлично „оно“, него увијек лично „ти“. Друштво је апстрактно: то је објективација у којој се губи, нестаје „ти“. Заједница је зато конкретна и егзистентна и лежи „с оне стране“ свих објективација — у ствари, обустима их и конкретизује.<sup>10</sup>

У сваком случају израз „друштво“ није празна ријеч; то је појам који има своје значење; то је организам *sui generis* који има своја својства.<sup>11</sup> Друштвено биће представља нешто што је немислииво без лица, индивидуа, али и обрнуто: прост, механички збир индивидуа — то још није друштво, чак ни кад је у питању само узајамно дејство, јер се друштво не исцрпљује механичким методом и мјерама: свако узајамно дејство представља собом неки цјеловит систем који је шири од механичкога парцијалног објашњења.<sup>12</sup>

Философија свејединства се бави овим типом саборности само узгредно, кад га критикује, разоткривајући његове слабе стране, а позитивна њена ријеч о саборности изражава њено дубље засновано мишљење — иманентну саборност која даје и своје видљиве манифестације.

## САБОРНОСТ

Руско схватање саборности — саборности као категорије у философији свејединства — израсло је из крила Православне цркве; то је, у ствари, Хомјаковљева концепција саборности коју представници свејединства, као његови посредни ученици, развијају и преносе на философско подручје. Они то раде из два разлога: због тога што су стекли црквени православни ум и менталитет и с њим, таквим, приступају философским темама, и због тога што као философи од вокације улазе у најдубље тајне па и философирајући богословствују и обратно — богословствујући философирају. Зато они немају за свој полазак тачку, *pointum*, као западна идеалистичка философија која — не само да није кадра да премости и повеже субјект и објект него јаз који их раздваја још више прокопава, него они имају за своје полазиште једну необухватну сферу стварности која и јесте права, најдубља саборност. Западна идеалистичка философија полази од „ја“, док се руско саборно свејединство разраста из „ми“. То је „ми“—философија за разлику од идеалистичког персонализма у европској философији који је „ја“—философија. Руска философија је плуралитет: „ми“ и „ви“ су нешто шире и дубље но што представља „ја“ — они му претходе и прожимају га. Зато у већој мјери „ви“ улази преко „ми“ у уско „ја“ но што је „ја“ кадра да превазиђе и надрасте себс, па да узрасте у „ми“, односно „ви“. Но у сваком случају „ми“ није једноставан збир многих „ја“, него напротив — њихов предуслов и залога. Стога саборност представља уну-

<sup>10</sup> Berdjaew, *Das Problem des Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 201.

<sup>11</sup> Соловев, *Собрание сочинений*, II, 115.

<sup>12</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 111—112.



тарњу хармонију живих личних унутрашњости и њихово наиндивидуално јединство.<sup>13</sup> Дакле, човјечанство представља јединство — али схватано само тако, иманентно, изнутра, испод сфере експерименталнога. Али гледано споља, с нивоа феномена, оно представља мноштво. Међутим, ради се о јединству и мноштву у исто вријеме, о многојединству: јединству људскости и духовности које претходи индивидуалној појави, и мноштву одређених појава, индивидуа које слиједе из њега. Зато, цјеловито узето, имамо сложен али дубоко заснован феномен моноплурализма — то, у ствари, и јесте концепција саборности која дубином и ширином свога схватања превазилази уски и искључиви рационалистички индивидуализам. Ту је идеју особито широко развијао кнез Сергије Трубецкој,<sup>14</sup> проширујући Хомјаковљено схватање саборности и изван цркве, да би га прихватила и даље развила млађа генерација која је била у периоду сазријевања онда кад је он завршио свој кратки живот и богато стваралаштво, не испољивши до краја богатство свога талента.

Сходно овој концепцији, човјечанство у цјелини није гомила каменчића који чине мозаик, него обрнуто — невидљива цјелина из које избијају на видјело њени детаљи. Зато ни један човјек није изузет из те цјелине, него су сви они органи у многојединству човјечанства<sup>15</sup> које је живи саборни организам,<sup>16</sup> саборна цјелина.<sup>17</sup>

Саборност као категорија која обухвата и тварно и духовно, и уже и шире, и појединачно и опште, и спољашње и унутрашње — представља нешто што истиче из природе овога ширег, из природе духа.<sup>18</sup> Па зато истински духовна култура коју прозрачују свјетлосне нити, могућа је управо на основу саборности<sup>19</sup> која се као људско својство огледа у улажењу личности у надлично индивидуа у наиндивидуално „ми“, односно „ви“, а није остварива на бази колективности која не обухвата личност у свима њеним димензијама.<sup>20</sup> Булгаков априори претпоставља саборност свијести<sup>21</sup> до које човјек долази касније. Тек кроз понирање у дубину човјек постепено долази на идеју свејединства, хватајући и држећи сабор са свима људима.<sup>22</sup> Због таквога размјера којим превазилази границе свих вањских прописа и принуда, саборност означава нешто друго но што су прописи и, истовремено, нешто што не представља никакав вањски ауторитет. Зато у сфери духовнога човјек не може ништа да прими мимо или против савјести; и кад се повинује спољашњој принуди и врши дјело с којим није сагласна савјест, савјест се противи томе по својој исконској слободи која ничим није условљена.<sup>23</sup>

<sup>13</sup> Frank, *Die russische Weltanschauung*, 25; Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 87.

<sup>14</sup> Zjenjkowsky, *Das Bild des Menschen*, 33.

<sup>15</sup> Булгаков, *Философия хозяйства*, 126—127.

<sup>16</sup> Исти, *Два града*, I, 43.

<sup>17</sup> Zjenjkowsky, *Das Böse im Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 33.

<sup>18</sup> Бердяев, *Философия свободного духа*, I, 123.

<sup>19</sup> Исто, 48.

<sup>20</sup> Исти, *Дух и реальность*, 37.

<sup>21</sup> Schultze, *Bulgakow über das Bild des Menschen*, »Orientalia christiana periodica«: 1949, I—II, 19.

<sup>22</sup> Трубецкој, кн. С., *Собрание сочинений*, II, 13.

<sup>23</sup> Бердяев, *О назначении человека*, 181.



Саборност или унутрашња саборност, може да се схвати једино кроз иманентно поимање односа. Људска личност, „ја“, налази се у односу према другој личности — и свака друга личност је за њу живо „ти“, и као таква сама се са безрезервном отвореношћу отвара пред „ти“; и обратно — све оне налазе себе у вишој синтези — „ми“ које је опет нешто веће и садржајније од њихова збира.<sup>24</sup> које је (ми) у Франковој философији категорија,<sup>25</sup> а у схватању Зјењковскога — изворни, неизводиви и последњи факт везе појединачне личности са човјечанством.<sup>26</sup> А да „ја“ и „ми“, и поред свега прожимања, стварно нијесу исто — јасно је из Франкова објашњења по коме је „ја“ слобода, а „ми“ солидарност.<sup>27</sup> Ово нас наводи на ново сазнање по коме је слобода ствар индивидуалне личности, а солидарност — подударане наше слободе са једном вишом слободом, слободом која је у сфери надиндивидуалног. Оригинална и жива веза између „ја“ и „ми“ постиже се преданим одавањем „ја“ „ми“, и обратно — откривањем „ми“ према „ја“. Ту се постиже у извјесној мјери — зависно од величине „ја“ — њихова подударност и остварује се њихов заједнички живот који, свакако, не остаје на томе; иде се даље: пошто је „ја“ предало себе „ми“, „ми“ се даље одаје вишем начелу — Богу. Овај смисао Франк<sup>28</sup> ишчитава из библијскога текста: *а ко изгуби душу своју мене ради онај ће је сачувати* (Лк 9,24; Мт 10,39; 16,25; Мр 8,35). Ми можемо ову мисао још боље да утврдимо ако је окренемо и ослоним се на први дио овога истог текста који говори о томе да ће сваки изгубити душу ако хоће да је сачува, што значи да личност сама за себе, изолована, не може да напредује, него је осуђена на искључење из конкретне саборне цјелине.

Карсавиновим поимањем односа појединачнога и надпојединачног — ово је исто што је код Франка „ја“ и „ми“ — метафизички је продубљено и засновано учење о саборности: саборност је јединство у слободи<sup>29</sup> и то јединство је дубље од сфере владања и дисциплине.

Изажење из ускога индивидуалног тјеснаца, трансцендирање мимо граница, чак и домета, индивидуалног, и доживљај нечега вишег изнад себе — то је прва основа саборности; с њом се сријетамо код Платона који утврђује њену независност код људи. То је нешто васељенско, опште — τὸ κοινὸν βίον; оно постоји изнад и испред људи и предмета као независна идеја која изражава собом истину и суштину свега што постоји. Али идеја општега τὸ κοινὸν βίον код Аристотела има нешто измијењено значење: она не постоји само изнад и испред појединачнога него је она и нешто што присуствује и појединачним појавама — τὸ κοινὸν ἕκαστου као њихова основа и истина.<sup>30</sup> Али овај

<sup>24</sup> Франк, *Религиознија основи общества*, „Путь“, 1,15.

<sup>25</sup> Вышеславцев, С. А. Франк, *Духовны основи общества*, „Путь“, 20, 107—111.

<sup>26</sup> Зјењковский, *Проблемы воспитания*, 88.

<sup>27</sup> Франк, *Религиознија основи общества*, „Путь“, 1,18.

<sup>28</sup> „Я“ и „Мы“, *Сборник П. В. Струве*, 447.

<sup>29</sup> Wetter, *Karsawins Ontologie der Dreieinheit*, »Orientalia christiana periodica«, 1943, III—IV, 396.

<sup>30</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 125—126; Булгаков, *Православие*, 147; Karsawin, *Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, »Una Sancta«, II, (1926), 2, 194.



појам — католички, католичански — могао је да буде схваћен једнострано и, самим тим, унакажено; као да је то простирање у једној равни у недоглед. Уопште није наглашавана и његована његова надвременост и надпросторност; њу је добро развио Хомјаков и правилно схватио С. Трубецкој својим учењем о држању сабора са свима људима<sup>31</sup> — свима уопште, а не само својим савременицима или оним из минутих вјекова. То је, у ствари, дизање на ниво људскога, али на индивидуалног, и залажење у надљудско. То је главна идеја и израз саборности која представља не само пасивно чување истине, него и активно поимање ње, овладавање њоме. Зато саборност као факт укључује у себе саборовање као акт који се догађа у времену и остварује дјелимично оно што припада цјелини као таквој.<sup>32</sup>

Сам акт саборности у цркви представља јављање Христа у животу цркве као заједнице. Али како представници рускога свејединства преузимају израз „саборност“ из Цркве и развијају га у њој, она без икакве ограде од црквенога појма саборност, можемо говорити о квалитету саборности, саборнога, саборовања. То као нешто превасходно иманентно, а што се експлицира и тако манифестује у јавном животу, ни у ком случају не може да се схвати као вањски ауторитет; ово из два разлога: што смо сви позвани да будемо активни учесници саборнога живота — то је примарни разлог, а онда зато што нема никаквих вањских поузданих симптома или чак норми по којима би било могуће разликовати благодатну саборност у Христу у коју смо сви позвани, од саборности припомене, ван-црквене, или чак од збирних заблуда. Овај је разлог секундаран, и то једино због тога што је екстеран; међутим, он је и од виталног значаја. Једногласност је врло непоуздан и површан критериј за квалификовање једног сабора; преглашавање, исто тако. Зато сазнање истине — и кроз историју и у наше вријеме — често бива дјело мањине. Историја бјележи неке случајеве када је већином гласова гријешено. Зато саборност, фактичка саборност, па и једномислије човјека са човјеком, није никакав дубљи критериј истине — саборности у најдубљему, исконском смислу, јер се тражи саборност и једногласност са истином у принципу, а не површно слагање са својим саговорницима или савременицима.<sup>33</sup> У најдубљему свом смислу свејединство и православно црквено поимање саборности неопходно се јавља личним; то је, опет, доживљај, нешто у чему учествује личност — жива личност која живи и доживљује, доживљава. Тај најдубљи доживљај у саборности Булгаков схвата као „стајање душе пред Богом, Бог и моје ја [су] у живоме и непрестаном саодносy.“<sup>34</sup> У саборности као таквој пресудан је квалитетни а не квантитетни моменат. Саборност или католичност, католичанство, васељенскост — то уопште у интерпретацији Истока није географска распрострањеност и потчињеност једноме ауторитету, на примјер, ауторитету папе чија се власт простира по цијелом свијету (*omnis creatura*), како учи Запад, односно Рим,<sup>35</sup> него неопходно унутрашње

<sup>31</sup> Трубецкој, кн. С.: *Собрание сочинений*, II, 13.

<sup>32</sup> Булгаков, *Православие*, 159.

<sup>33</sup> Трубецкој, кн. Е.: *Смысл жизни*, 137—141.

<sup>34</sup> Булгаков, *Православие*, 171.

<sup>35</sup> Исто, 393



држање јединства, сабора не само са свима људима, него са Духом Божјим. Уколико дође до питања квантитета, ширења и разрастања овога квалитета — дакле, саборности, — онда је ту пресудан овај унутрашњи, мистични моменат. Зато је била васељенска, саборна првобитна црква, сведена у уске границе јерусалимске општине ништа мање но данашња православна црква која се проширила на цио земаљски шар<sup>36</sup> — ово стога што је и онда држано јединство са Светим Духом у Цркви.

Саборност као вјечито жива и активна заједница личних свјесних субјеката између себе, и с Богом, претпоставља развијање, а не само чување, свих дарова које човјек носи собом, особито дара стваралаштва — дара који је заиста видна одлика човјекова у којој се огледа његова боголикост. У царству Божјем постоји саборно стваралаштво; оно се састоји у томе што сваки члан царства Божјега — свака, дакле, јединка — ствара нешто индивидуално својерсно, али тако да све то заједно чини хармонијску цјелину живота: свака је индивидуа апсолутна вриједност која се не може поновити, замијенити другим тварним бићем а поготово не уништити.<sup>37</sup> Улазећи у саборност — почевши још за живота на земљи — она уноси у њено многозвучје своју индивидуалну струју, неопходну за хармонију цјелине која се увећава саборним стваралаштвом. У тој полифонији постоји узајамни однос, али он није изражен само у односу човјека према човјеку — какав случај имамо у друштву, него је то у првом реду однос човјека према Богу, а њим се, истовремено, регулише и изражава однос човјека према човјеку. Дакле, узајамни међуљудски односи су условљени односом према Богу као апсолутној вриједности.<sup>38</sup> Љепоту, сложеност и богатство саборнога стваралаштва можемо да упоредимо са концертом у коме вчествује вишегласни хор уз пратњу богатога оркестра; у тој симфонији сваки глас пјева своју партитуру и сваки инструмент овира своју мелодију. Та полифонија није расуло нити безоблична стихија звуковне масе, него једна симфонијска цјелина која обједињује све тонове које, упркос њихову мноштву, доживљавамо као једно. То јединство мелодије није од мноштва гласова, него од једне јединствене поруке композиторове која се члана у мноштво тонова држећи се и даље уједно.<sup>39</sup> И слушајући раскошну концертну музичку тачку, ми долазимо до јединства кроз тонове и проницање у њихов заједнички смисаони коријен. Збрајање тонова можемо да извршимо у дисхармонији, али без резултата, односно без долажења до мелодијске цјелине, једне и јединствене.

Напоредо са стваралаштвом као обликом саборности постоји љубав. Саборност се посматра из перспективе љубави, па и — дефинише, мада та дефиниција не исцрпљује саборност. Тако је Лоски схватио саборност, поред осталог, још и као слободно јединство свих лица на основу њихове заједнице љубави према Богу и апсолутним вријед-

<sup>36</sup> Исто, 162.

<sup>37</sup> Лосский, Н.: *Достоевский*, 138; *Мир как органическое целое*, 67. и 82.

<sup>38</sup> Исти, *Свобода и хозяйственная демократия*, „Новый град“, III (1932), 54—55.

<sup>39</sup> Исти, *Бог и мировое зло*, 16; Франк, *Предмет знания*, 225; *Wesen und Richtlinien in der russischen Philosophie*, „Gral“, IXX, 8, 387; Karsawin, *Der Christusglaube in der russischen Orthodxie*, „Una Sancta“, II, 2, 194.



ностима,<sup>40</sup> или — још дубље: као уједињење слободе и јединства више личности на основу њихове заједничке љубави према Богу.<sup>41</sup>

Овоме схватању саборности кроз љубав слично је и схватање Флоренскога за кога је љубав Божја — веза личности,<sup>42</sup> па зато дружба која у њој настаје својим квалитетом није само психологичка и етичка, него прије свега онтолошка и етичка.<sup>43</sup>

Идеју онтолошкога значења љубави прихвата и развија Вишеславцев кад утврђује мистичну дубину хришћанске љубави која веже дубину с дубином — срце са срцем. Таква није била љубав прије Христа, нити је таква љубав данас изван Христа, односно цркве; она може да буде другарство, пријатељство, наслада страсти, сажалење, самилост — а то су све површински додире једнога човјека са другим који не прожимају човјека у цјелини — зато тајанствена дубина, срце, остаје ван домашаја љубави изражене на неки од тих начина.<sup>44</sup> Као таква, плитка и ограничена, та чисто природна љубав није способна да продре до у најскривеније тајне срце, па да људе, управо њихова срца, повеже с Богом, а преко Бога — и једнога с другим, да би тако из дубина бића прострујао дах саборности. За овакав захват је способна само и једино хришћанска љубав која укључује два типа људске љубави — *φιλία* (дружба, пријатељство) и *ἔρως* (тежња, стремљење) додајући још божански благодатни моменат — *ἀγάπη*.<sup>45</sup>

Будући да се човјеков живот креће љубављу према вриједностима,<sup>46</sup> љубав је чинилац који утиче на човјека, на личност, да превалада своју љуску, да изађе из себе и тиме створи могућност за саборност. Кад човјек љубављу омекша, ослаби његова самозатвореност — то је Соловјев генијално открио у дјелу *Смысл любви*, примијетио је Зењковски.<sup>47</sup> Везивање човјека с човјеком искључиво на основу само човјеку иманентнога, не даје за резултат саборност; потребно је, наиме, да људи у међусобном повезивању превазиђу типично људски иманентизам и зађу у трансцендентно које улази у њих — посезање за трансцендентним вуче за собом и оно чисто људско иманентно и тиме долази до двојаког јединства: јединства људи с Богом, и јединства људи једних са другима и с творевином уопште.

## ДВА РОДА САБОРНОСТИ

Кад говоримо о родовима и врстама саборности, то свакако не значи да су у питању њени слојеви, јер саборност као нешто што укључује у себе све слојеве у једну цјелину, не дозвољава да се они издавајају један из другог.

<sup>40</sup> Исти, *Достоевский*, 138.

<sup>41</sup> Исти, *Die christliche Weltanschauung*, »Actes«, 412.

<sup>42</sup> Флоренский, *Столп и утверждение истины*, 173.

<sup>43</sup> Исто, 432.

<sup>44</sup> Вишеславцев, *Значение сердца*, „Путь“, 1, 84; *Вечное в русской философии*, 212.

<sup>45</sup> То је са изванредном јасношћу открио др Иван Панчовски својом књигом *Етика хришћанске љубави*, прев. Миодраг Михаиловић, Ниш, 1973. Ово објашњење хришћанске љубави примијетио је Димитрије Калезић и подвукао приказујући ову књигу („Православље“, бр. 151. 1. јула 1973, 12)

<sup>46</sup> Лосский, Н.: *Условия абсолютного добра*, 283

<sup>47</sup> Зењковский, *Проблемы воспитания*, 145.



Оваје је, у ствари, ријеч о нечему другом: ми у природи видимо извјесне цјелине, мање и веће, од којих је свака један одређен организам — али организам који превладава досег тварнога, и на извјестан начин партиципира у надтварноме, у Богу. Те цјелине су такве какве су у своме основу отако постоји човјечанство, односно друштво. У томе смислу њихова натприродност је факт који се не може оспоравати.

Али постоји и друга врста саборности која је прије Христа пророкована и очекивана, а која тек Христовим доласком на свијет постаје реалност, односно његовим доласком та се реалност улива у тварни свијет.

Прва или природна саборност је усхођење природних цјелина према натприроди, а друга или благодатна — слив натприродне благодати на структуре које налазимо у тијесним оквирима простора и времена.

Још је Аристотел употребљавао (*Metaphys.*, I, 6, 987 b 1) и објашњавао израз „католички“, саборни (*Anal. post.* I, IV, 9) у смислу свеопштега и безусловног.<sup>48</sup>

## 1 ПРИРОДНА САБОРНОСТ

### П О Р О Д И Ц А И Н А Ц И Ј А

Појединац, породица, племе, народ, нација, човјечанство — све су то индивидууми, свакако неједнаки. Колико је год човјек велик и узвишен, он је ипак јединка која се јавља у једноме одређеном времену и на одређеном мјесту; а што је за наше питање битно — то је то што се човјек јавља као моменат најмање структуре природне саборности — породице.<sup>49</sup>

Човјек као индивидуа, индивид, рађањем постаје члан своје породице, али он тиме није одвојен од већих структура — племена, народа нације; напротив, он у све њих ураста као непосредна конкретност. Уз то, разумије се, он не уништава, него само надраста нижу структуру. Човјечанство се као цјелина састоји из бројних структура, и сваки конкретан човјек њиховим посредовањем постаје чланом човјечанства, које је сложено из нација, а ова из народа, племена, породица и појединаца. Дакле, нема никакве могућности за постојање „апстрактних индивидуа“, индивидуа које непосредно припадају човјечанству.<sup>50</sup> Кад би то био случај онда ни само човјечанство не би било ништа друго до прост збир индивидуа; а оно није то, него у првоме реду — цјелина, нешто неупоредиво веће но проста сума. Истина, оваје морамо да се причувамо од могућности падања у једну грешку: нити можемо нити смијемо порицати припадање свих појединачних индивидуа саборности човјечанства, а

<sup>48</sup> Трубецкой, кн. с., *Собрание сочинений*, III, 39. подтекст.

<sup>49</sup> Види: Булгаков, *Два града*, II 283; Карсавин, *О личности*, 166; Зенковскиј, *Проблемы воспитания*, 143—144; Wetzel, *Kaisers des Ontologie der Dreieinigkeit*, *Orientalia christiana periodica*, 1943, III—IV, 394.

<sup>50</sup> Булгаков, *Два града*, II, 283.



Булгаков тај моменат толико оставља запостављеним да би се могло замислити неко јединство човјечанства у које нијесу укључене све индивидуе. Зјењковски је критичнији кад говори о томе, па при објашњењу саборности човјечанства узима у обзир оба чиниоца — и појединачно и натпојединачно. Зато је, по њему, саборност човјечанства и сума људи, и нешто више од тога: збир живих, и оних који су живјели и оних који ће тек да се појаве — то је споредни аспект саборности и једна жива породица, један организам, расјечен простором и временом, али који није изгубио дубље, оригинално јединство из кога се конкретно рађају нове личности — то је бит саборности.<sup>51</sup>

Сам факт постојања породице као цјелине у којој се рађа одређена личност која припада и самој себи и много више породици — представља немогућност порицања природне саборности.<sup>52</sup> Рођењем човјек непосредно ступа у саборност, и зато је отаџбина нешто тајанствено — чак „свештена тајна свакога човјека“ у којој се он тајанственим и неиспитивим везама сједињује, посредством материна крила, са својим прецима и присаједињује се човјечанству као цјелини. У својој отаџбини човјек стиче своју непоновљиву индивидуалност која укључује у себе и лично-колективно „ја“ које иде од Бога, и тварну индивидуалност — оно отаџбинско.<sup>53</sup> Човјекова отаџбина, као смјештај његова духа, представља човјекову душу и тијело; у њој се појављује у свијету чулане емпирије његова невидљива духовна личност и обликује се, оваплоћава се у тварно тијело. Али поимање отаџбине — као и поимање нације — историјски је релативно: то може да буде уски и болесно искључиви шовинизам, али може и да шири своје границе до свјетских размјера и до општечовјечанскога, васељенског сазнања — ово стога, јер човјеково тијело држи везе са свим постојећим:<sup>54</sup> са материјалном твари — тјелесним процесима, са душевном стихијом, створеном и невидљивом, — душевним животом, а са нествореним надтварним Богом — личном, духовном, душом.

Преко породице, племена, на подручју своје отаџбине — а и мимо њених географских граница, човјек ураста у још вишу и већу структуру — народ, који као жива органска цјелина има на своме врху личност народа,<sup>55</sup> као што је имају и двије претходне структуре. Народ је истински субјект стваралаштва, као народни саборни организам.<sup>56</sup> Ову компоненту такође сријетамо и у претходним двијема структурама, али — знатно мање, јер су уске. Стога има таквих породица, па и племена, које су за историју и ванпородични, односно ванплеменски живот остале незапажене и анонимне. Али и стваралаштво појединаца који су изашли из свога народа као конкретне цјелине — не само да је дјело њихових личности, него је то и дјело колективне личности народа: зато оно треба да носи у себи ори-

<sup>51</sup> Зјењковский, *Проблемы воспитания*, 87.

<sup>52</sup> Исто, 114.

<sup>53</sup> Булгаков, *Автобиографические заметки*, 7.

<sup>54</sup> Исти, *Нация и человечество*, „Новый град“, VIII, 32—33.

<sup>55</sup> Лосский, Н.: *Условия абсолютного добра*, 373; *Достоевский*, 365.

<sup>56</sup> Зјењковский, *Проблемы воспитания*, 150.



гинални колорит народа и жар народне душе.<sup>57</sup> Стога се народност јавља као вриједност, али — не у томе смислу што је то етноматеријал, него што је то носилац идеалнога признања више мисије. Зато сваки народ уважава и на свој начин прославља изразице свога духа — свеце, хероје, ствараоце...<sup>58</sup>

У *Старом завјету* био је јеврејски народ изабран, али Христовим доласком његово се избраништво испунило и проширило на све остале народе (*идите дакле на раскришћа и кога нађете, доведите на свадбу* — Мт 22,9), па нема више питања ко је Грк а ко Јеврејин,<sup>59</sup> јер су превладане уске етногранице али то не значи да је уништено национално начело или да је можда претворено у безличну етномасу, у сирови етноматеријал. Као што сви појединци улазе у велику цјелину — човјечанство, тако и све историјске индивидуалности — породица, племе, народ, нација — налазе у тој цјелини своје мјесто.

Отаџбина није географски појам; то је отачки појам — отуд и назив за њу као појам: отац — отачаство, отаџбина, Πατρίς — Patria, pater — patria, Vater — Vaterland... Дакле, отаџбина је раширени појам очинства и синовства, тајанствена саборност отаца и матера који су породили и непрестано порађају све нове и нове нараштаје синова и кћери. У даљем закључку слиједи да је народ који се народио у отаџбини и нација која се у њој формирала, крвно сроден — јединствен. Та је идеја добила пластичан израз на језику Библије тиме што се племена и народи означавају личним именима њихових родоначалника или вођа.<sup>60</sup> То није случај само са старозавјетним Израњем него ту појаву сријетамо код многих других племена и народа. Код Словена је такође патронимика добрим дијелом изведена из личних имена предака.

Код проблема о личности рекли смо да нема апстрактне личности, него да појам личности подразумијева и садржи у себи нешто конкретно и одређено. То исто се односи и на појам људи и нације: нема — нити уопште може бити космополитских људи из којих би било скоро механички сложено апстрактно свечовјечанство. Појам „свечовјечанство“ се може замислити као постојећи; он се слаже из нација, а нације из племена и породица.<sup>61</sup> Нација, значи, није колективни појам или логичка апстрактна конструкција, него творачко живо начело, духовни организам с којим су њихови чланови повезани унутрашњом живом везом — они из њега израстају. Кад преживљавамо национално осјећање — понос или трагедију, успјех или пораз — ми осјећамо нацију у себи или себе у нацији<sup>62</sup>; а то је зато што нација присуствује својим бићем у нама, као што гране једне биљке садрже њено стабло, и обратно: гране су садржане у стаблу. Кроз то органско јединство са својом нацијом, племеном, породицом — ми препознајемо своје опредјељење, и у томе јединству чувамо идентитет своје личности и њенога националног бића.

<sup>57</sup> Трубецкој, Н.: *Об истинном и ложном национализме*, „Утверждение евразийства“, I, 76.

<sup>58</sup> Булгаков, *Два града*, II, 288.

<sup>59</sup> Исти, *Нација и човјечанство*, „Новый град“, VIII, 36—37.

<sup>60</sup> Исти, *Два града*, II, 280—281.

<sup>61</sup> Исто, 283.

<sup>62</sup> Исто, 280.



Према оваквој, саборном схватању нације, нација у првоме реду није ни колективни појам, ни логичка апстракција, него нешто треће — живо творачко начело, духовни организам. На тај феномен се не смије гледати феноменално, јер то није само феномен, него ноуменално, јер је то у превасходној мјери ноумен који се испољава у области феномена. Зато су чланови тога саборнога духовног организма тијесно повезани с њим, и — његовим посредовањем — један с другим. Будући да нема нити може бити апстрактних нација нити апстрактнога свеопштег човјека — свака је личност обучена у историјску кошуљицу, а свака нација покривена историјским покровом или обложена историјском кором. Народ је старији од државе и он њу ствара као своју неопходну историјску облогу.<sup>63</sup> Зато је ријетка појава народа или чак нације без државе — ријетка, али је има; али обрнутога односа уопште нема: државе, као нечега секундарног, нема, нити може бити, без нације — то је празна фикција без икаква садржаја.

Сви познати облици религије су такође национално обојени, чак и засновани. Изузетак чини религија Откровења — оваплоћене Ријечи Божје. То је религија, односно религијски облик и садржина, чија је бит у натприроди, у Богу. Стога је религија оваплоћене Ријечи и била, будући окренула од натприроде према природи, у потпуној могућности да се обрати свима народима. Откровење апсолутне истине коју је она садржавала и откривала није било условљено националном ограничењем — превазиђене су све расе, сталежи, нације и социјална стања.

Али будући по својем битном поријеклу натприродна и наднационална, религија Откровења тиме не постаје бесприродна и безнационална; поготово не противприродна и противнационална. Она се обраћа личности, без обзира којој нацији ова да припада, истим јеванђељем (=благом вијешћу). Човјек који прихвата ријеч благе вијести окреће се према Богу, отвара се према њему и комуницира с њим, али он остаје и даље жива конкретна личност, обучена у национално-историјско тијело и природну људску крв. Једну поруку благе вијести, као натприродну објективну вриједност, сваки појединац слуша на свој начин, у преводу на језик своје националне душе, и одазива се на њу такође на свој лични и сопствени начин.<sup>64</sup> Ово нас упућује на закључак да се све ово тиче најдубљег човјекова доживљаја који је код сваког појединца особит. Управо овај лични и сопствени начин одазивања је она духовна подлога језика која чини душу националности. Зато је језик најмоћније и најкоренитије средство културе преко којег се испољава народна душа. Немогуће је „љубећи свој народ не љубити, прије свега, свој језик“.<sup>65</sup> Језик једне нације је израз њенога стваралаштва, средство њене културе, манифестација њене бити. Али класна култура, језик, душа — не постоји; а не постоји зато што је класа чист феномен који је резултат спољашњег (механичкога, интереснога или каквога другога сличног) слагања. Нација има свој *princ* који класа нема; он је

<sup>63</sup> Исто, 290.

<sup>64</sup> Исто, 298.

<sup>65</sup> Исто, 296.



њена залога и гаранција. Човјек сазнаје себе као члана нације зато што јој *реално* припада као живоме духовном организму, док је припадање класи *формално*. Припадање наше личности и њених манифестација нашем националном бићу не зависи од нашега сазнања, јер нација постоји и прије појединца — она је цјелина, а он њен дио, зато је она неизводива из наше воље и нашега сазнања.<sup>66</sup>

Међутим, то уопште није случај са класом: класа је ствар наше воље и сазнања, нашега „слагања“ са одређеним људима. Припадање класи ми испуњујемо својом свијешћу и једним дијелом својих одређених интереса. Зато класа као нешто изведено и секундарно нема оне „мета-физичности“, „мета-друштвености“, „мета-националности“ и „мета-народности“ којима се одликују породица, народ, нација. Као таква, она није ствар унутрашњости, него спољашњости. Таква је и држава као спољашњи оквир. Зато у јерархији вриједности држава — а таква је и класа и удружење — стоји испод нације.<sup>67</sup> Породица, племе, народ, нација су духовне органске структуре, док су класа, staleж, удружење, држава и сличне организације административно, чак и спољашње, организоване, уређене, сложене... То је збир, сума, а не саборност; саборност су ове друге структуре — породица, народ, нација — које се коријене у заповршинском ноумену.

Рађајући се у одређеној нацији, човјек је за њу реално везан; те везе су унутрашње и нераскидиве, а друге везе, спољашње, могу се и раскинути. Уколико је човјек свјестан ових битних, унутрашњих веза, он сазнаје себе као члана своје нације, као орган у бићу свога националног организма који представља једну живу духовну органску цјелину. Али ова зависност је безусловна: подручје њенога опажања, сазнање, уопште је не обухвата. Зато сазнање као такво, као исјечак човјекова бића — онај свјесни и освијетљени — не сеже у тамно подземље подсвијести, а срођеност и прираслост човјека за своје национално стабло, односно његово дубоко коријење, управо је таква. Зато човјекова припадност националној цјелини постоји, па био он ње свјестан или не; „она постоји и прије и мимо њега“,<sup>68</sup> а таква је јер је ноуменална — коријени су јој заложени дубље од данога емпиријског фундамента.<sup>69</sup>

Национално биће је у првоме реду организам, а не никако само колективни појам или логичка апстракција. Да је нешто од ово двоје, оно не би могло бити „стваралачко животно начело“ с којим се његови чланови налазе у унутрашњој вези.<sup>70</sup> Зато сваки појединац осјећа себе у нацији, а нацију у себи. Ово му омогућује да иманентно препозна оно што је битно национално, јер му је унутрашње сродно. Такво препознавање је неупоредиво дубље од плиткога епифеноменалног сазнавања које нам нуди површина историјског бића или још плићег — онога које нам нуди сфера експерименталног.

Конкретно национално биће зна и за своја обољења. Таква је апстракција или денационализација коју имамо кад појединац или

<sup>66</sup> Исто, 281—282.

<sup>67</sup> Исто, 293.

<sup>68</sup> Исти, *Два града*, II, 221.

<sup>69</sup> Исто, 296.

<sup>70</sup> Исто, 280.



дио један слој, најчешће владајући, извоји себе из народне цјелине,<sup>71</sup> па — или показује гнушање према њој или свјесно себе сматра припадником некога вишег индивидуалитета, чак и самог човјечанства, без посредовања нације и других нижих структура. И тако, док се он одриче нације и бјежи од ње, она као шира и обухватнија обузима га и држи у своме крилу. — Међутим, иако је нација тако обухватна, она је ипак ограничена. Зато је врло погрешно, чак директно противразумно, увеличавати и апсолутизирати њену улогу и значај. Она, ма колико била отворена према другим нацијама, држи своје јединство у себи и пројектује свој идентитет у свакоме свом плану. Зато овај, ма колико да прераста њене оквире и ураста у наднационално, у оно општељудско, држи свој национални идентитет. Али ако човјек слијепо и фанатички схвата своју нацију — а таквих је девијација било у историји, — нација се деградира и постаје самозатворен организам који не само да не сједињује своје чланове, него их разједињује, одваја од осталих нација.<sup>72</sup> То је, значи, деструктивна улога коју одражава болесно стање нације. Здрава нација је као и здрав појединац: као што појединачно „ја“ претпоставља постојање и других, „ја“, осим његовог, с којим он држи извјестан однос, и она су му „са-ја“ — тако и нација мора да претпоставља своје „са-нације“. Уколико овога нема, она се, затрована егоизмом, затвара у своје оквире. И као што човјеково „ја“ отвара врата своје љубави па ураста у друге људе и ови у њега — тако и нација отвара врата своје солидарности народа, и то је душа здравога самосазнања, незатрваног искључивошћу егоцентризма.<sup>73</sup> Само по себи је јасно да је потребно имати љубав према себи, егоитет, и њу не сводити у уске границе егоизма, него је ширити; она ће тако постати љубав према својој нацији. Као таква, она ће бити активност духа, а не његово гашење.<sup>74</sup>

Нација као историјски индивидуум представља тјелеснодушевно начело у човјеку — не дух, него душу и тијело.<sup>75</sup> Па као што је тијело заједно са органском душом у човјеку нешто природно — а такво је јер је то тварна стихија коју обликује ипостасни дух, — тако је и нација нешто *природно* и елементарно. Зато је идеја чисте нације псевдовриједност која саблажњава човјечанство. Стога се нације као привремене и невјечне појављују, смјењују и изумиру.<sup>76</sup> Оне као колективне личности постоје само у земаљском, људском плану. Њима није својствено уподобљење апсолутноме и онострана бесмртност која је својствена индивидуалној личности.<sup>77</sup>

Међутим, иако је нација нешто што не превладава досег историјског потока, ипак њу хришћанство као откривена религија није презрело и одбацило; напротив, оно је њу прихватило, али и превазишло, отварајући је према другим нацијама, према човјечанству уопште (Мт 21,43; 28,19; Мр 13,10; Лк 1,68; 7,16). Православље, које је

<sup>71</sup> Карсавин, *Феномен револуцији*, „Евразийский временник“, V, 39.

<sup>72</sup> Булгаков, *Два града*, II, 291.

<sup>73</sup> Исти, *Нација и човјечанство*, „Новый град“, VIII, 36.

<sup>74</sup> Исто, 32.

<sup>75</sup> Исто, 34.

<sup>76</sup> Исто, 34. и 30.

<sup>77</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 129.



најбоље сачувало првобитни изворни облик хришћанства, најдубље је ушло у оквир нације, али се тиме није редуцирало и свело у тај тијесни оквир и постало искључиво; другим ријечима, није постало паганска религија: оно је својом натприродном обухватношћу обухватило нацију, чак и освештало национално начело,<sup>78</sup> па се зато национално биће, у принципу, диже до васељенскога нивоа. Урастајући у цркву као богочовјечански организам, који је и богољудски, чланови једне националне корпорације прерастају њен усконационални обим и постају грађани свијета, чланови васељенскога братства. То није интернационално, него наднационално духовно обједињење, јер дух кад се обрати Богу, развија своје димензије по слици апсолутнога и превазилази све тварно, па и национални оквир (Лк 14,26. и 33; Гл 5,6). Зато грађанство свијета — свечовјечност уопште — није уништење нације; напротив, то је њен виши узраст и осмишљење. Нација се отворила према вишој, саборној цјелини и тиме себе везала за више вриједности. Највиши домет узраста у јединство и, обратно, најтјешње и најнепосредније јединство јесте — јединство у Богу. Као такво, оно је изнад свих других структура јединства, па и нације. Духовна саборност обухвата све народе, и васељенска Црква је једна иако се састоји из мноштва националних и покрајинских цркава.<sup>79</sup> Њена васељенскост, гачније — саборност, је једна; она прожима све националне цркве и нације, освећује нацију као начело, али превлађује националну искључивост и зато не постаје националном религијом. У паганству религија није имала тенденцију растања, него обрнуто — урастања и редуцирања, а напорело с њим ситњења, дробљења, упоједињавања. Зато по схватању свејединства саборност човјечанства јесте и сума људи и укупност народа (свих генерација: прошлих, садашње и будућих), гледано из перспективе историјскога, али и много више од суме — жива породица, организам расрјечен простором и временом,<sup>80</sup> појмљено одозго, из перспективе метаисторијског. Ове уске категорије — простор и вријеме — немају могућности да обухвате ништа више од свога обима, али немају ни друге могућности — да собом савладају, да у себе затворе оно што обухвате — наравно, кад су у питању жива духовна бића. Зато у свим нацијама и религијама, и код појединаца, — чак и атеистички оријентисаних — имамо живо осјећање тога јединства: у доношењу одлука за своје поступке пази се да се не обрукају преци или да се од таквих недјела не би стијдали недужни потомци. Дакле, на томе чисто природном плану опажа се јединство генерација, једне породице, племена, нације. То је још непосредније и шире у благодатноме јединству у коме су превазиђени оквири времена и простора, и нација као чисто природни и прелазни облик превладана, али и — осмишљена; а осмишљена је зато што кроз то превладавање није поништена и ишчезла, него је још више утврђена и доказана надрастањем својих природних биолошких оквира.

<sup>78</sup> Зеньковский, *Православие и русская культура*, „Проблемы РРС“, 230—231. и 234—235.

<sup>79</sup> Булгаков, *Нация и человечество*, „Новы град“, VIII, 28. и 33—34.

<sup>80</sup> Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 87—88; *Основы христианской философии*, II, 83.



## ИСТОРИЈА И МЕТАИСТОРИЈА

Један површан поглед на смјену генерација и догађаја у сфери видљиве природе даје нам повода да потражиом коријене и смисао томе феномену. Човјек је укључен у тај ток, али проласком — он није пропао, него је остао да и даље живи. Али, питање је: да ли се тај ток, та смјена, односи на све тварно или само на човјека, или да ли историја постоји за све што постоји, што се налази? То су основна питања која траже наш одговор, а онда долази главно питање — питање саме суштине историје, као и низ његових пратилачких потпитања.

Већ најшире схватање историје као развоја тражи извјесну критичност, односно захтијева редукцију тако широког значења. Стога развој који је вршен у тварној природи, под утицајем самога Бога и дејством логосних сјемена (*ιβυο. σπериатикоι*) као појава у несвјесној природи, не може да се назове историјом — то је еволуција; а развој који се остварује у људској дјелатности — то је историја.<sup>81</sup> Зато развој природе тежи према човјеку, а историјски ток је оријентисан према Богочовјеку.<sup>82</sup> Стога „раст човјеков је од тамне тварне стихије до свијетлога богоопштења и богопознања, од звјерочовјека ка бого-човјеку, и (он) испуњава собом историјски процес“.<sup>83</sup> Створени човјек није дат као савршен, него као способан за усавршавање; уз то су му отворене широке могућности тога усавршавања и постављен далеки циљ. Зато није довољан одзив на тај позив само исхрана и биолошко одржавање живота, него се захтијевају стваралачки напори како људи „не би постали слични лијеним слугама који су закопали свој таленат у дубоко варварство“ (в. Мт 25, 18, 25. и 28—30).<sup>84</sup> Свијет као нешто створено у времену, потопљен је у валове историјскога потока, и он — нарочито и човјеку — има своју историју: завршава се и још није завршен. Кроз то се огледа статика његове пунине,<sup>85</sup> али и динамика његовог даљег усавршавања. Зато је људска историја пролазан период који нема постигнутих идеала — никаквих коначних и непролазних идеала не зна историја.<sup>86</sup> Стога и поред све своје мимо-времености, оно-времености, за-времености као циља, чим се открива есхатолошки карактер историје, историја човјечанства је нешто истовремено што се ствара на земљи и за земљу — ово је израз завјета владања над земљом који је Бог дао човјеку (I Мој 1, 26. и 28).<sup>87</sup>

Сфера историјскога је нешто знатно уже но што је сфера антрополошког: док животиње као инстинктивна бића воде свој подисторијски живот увијек на исти начин, дотле човјек не понавља из вијека у вијек једну исту одређену шему живота, него доследно развија свој живот и тако себе усавршава а историју ствара;<sup>88</sup> зато

<sup>81</sup> Лосский, Н., *Общедоступное введение в философию*, 59.

<sup>82</sup> Ово је једна од основних линија у тематици Соловјовљеве философије.

<sup>83</sup> Булгаков, *Два града*, I, 47.

<sup>84</sup> Исто, 209—210.

<sup>85</sup> Исто, *Утешитель*, 230.

<sup>86</sup> Выщеславцев, *Религия и безрелигиозность*, „Проблемы РРС“, 35.

<sup>87</sup> Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 131.

<sup>88</sup> Несмелов, *Наука о человеке*, II, 170.



животиње немају историје каква је својствена личноме бићу — човјеку.<sup>89</sup> Сва „историја“ животиња је трајање, и ништа више.

Међутим, емпиријско постојање човјечанства на историјској арени у неким видовима је слично животињском животу — види се само смјена генерација: ту кипти индивидуална, групна, национална... борба, homo homini lupus est: закон борбе за опстанак постаје општим правом, не само у свијету животиња него и у свијету људском. Међутим, људски род је јединствен, и његово *јединство* није искључиво у ускоме и плиткоме подручју емпирије, није ни у временскопросторним оквирима, него — изван граница историјскога досезања.<sup>90</sup> Факт тога јединства јесте један од битних дамара антропологије; он се налази изван домета стварнога мноштва и његових слојева у историјским оквирима, и то нас непосредно уводи у велику мисао о немогућности испуњења антропологије историјом. Иако историја обвезује и просто „гута“ јединку као тварно и емпиријско биће. Али она дубља и виша, подемперијска и надемпиријска, суштина човјекова бића — то је оно што не заплускују таласи историје.

Историја представља — да се послужимо тим изразом у недостатку адекватнијег — категорију у којој човјек емпиријски живи и креће се. Он је немоћан да превлада њене границе и да пређе у ван-историјско, јер је условљен тварним бићем у које је урастао и с којим је витално везан. Зато историја увијек гледа изнад јединке — цјелину, али не надвремену; јединка је у историји скоро жртвована, али није уништена. Историја као „процес историјскога бића и наука о њему“<sup>91</sup> по преимућству је „наука о животу“, животу личности која се развија — ово, свакако, није индивидуална, него колективна народна душа или историјска индивидуа,<sup>92</sup> мада поред ове историјске области, области развијања човјечанства, постоји и друга једна историјска област — развијање посебне личности<sup>93</sup> која је (област) много мање отворена.

Философија историје се одређује својим трима основним задацима: 1) она истражује почетке историјскога бића који су, истовремено, и основна начела историјскога знања — историје као науке; 2) она разматра основна начела у развоју бића и знања — указује знање и мјесто историјскога у цијелој свијету и у односу према апсолутном бићу, Богу, 3) она упознаје и представља конкретни историјски процес у његовој цјелини, и раскрива смисао тога процеса. Ова три задатка философије историје откривају три сфере интересовања у њој: оно прво је теорија историјскога бића и историјскога знања; ово друго философија историје, а треће — метафизика историје, при чему се овдје под „метафизиком“ не замишља апстракција од конкретног историјског бића него конкретно познавање историјског процеса у свјетлости највиших метафизичких идеја.<sup>94</sup> Само кроз улажење у саму срж историјскога бића у које је непосредно урастао сваки појединац, и кроз иманентно поимање невидљивих и видљивих његових процеса

<sup>89</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 164.

<sup>90</sup> Исто, *Философија хозяйства*, 133—134.

<sup>91</sup> Карсавин, *Философија историје*, 7.

<sup>92</sup> Frank, *Die russische Philosophie*, »Kantstudien«, 1926, 1, 101.

<sup>93</sup> Карсавин, *Философија историје*, 78.

<sup>94</sup> Исто, 5.



може бити ријечи о историјскоме људском сјећању као рефлексу вјечности у времену, као онтолошкоме наговјештају човјекове бресмртности<sup>95</sup> Кроз то сазнање долазимо узлазним путем до мисли којом се историја квалификује као нешто неупоредиво дубље и садржајније но што је њена феноменално-емпиријска страна: она није гомила података, нараштаја, догађаја... , него континуитет који се изводи из надвременога бића духа<sup>96</sup> — ово највише преко човјека који чини синтетичку спону између царства духа и подручја материје.

Сфера историјскога у антропологији представља нешто деликатно: то је она „зона“, „појас“ — онај „свијет“ у животу човјечанства који чини свијет историје, политике, културе свих видова. То је подручје истраживања хуманистичких наука, за разлику од чисто материјалне природе која је предмет изучавања егзактних научних дисциплина. То су двије потпуно разнородне области: доларне и преплетене једна другом, несагласне и необједињиве у један систем појава<sup>97</sup> Изнад зоне историјскога постојања простире се бесконачна област духа, а испод ње коначно подручје материје. Зато историја као њихова средина представља *civitas Dei* и *civitas terrena* борбу суштинскога с несуштинским (*Wesen mit dem Unwesen*), акцидента са истинским постојећим.<sup>98</sup> Историјска сфера и знање историјскога представљају „средину“, и то двојаку: с једне стране између природе и натприроде, јер су „дубоко погружени мистични коријени историје“,<sup>99</sup> а с друге стране између разједињености и јединства, не достижући потпуно ни једно ни друго. У тој граничности и негиппадању једноме одређеном слоју бића огледа се и недостатак и преимућство историјскога знања које, благодарећи тој „средишњости“, непосредности овладава даном нераскидивошћу бића,<sup>100</sup> чак и тамо гдје имамо конкретне моменте.<sup>101</sup>

Активна сила историјскога живота не могу бити „идеје“, „страсти“, „потребе“, него само — сам човјек као комплетна цјелина која смјешта у себе једновремено и идеје и страсти.<sup>102</sup> Значи, човјек уопште, човјечанство као цјелина, — то је живи субјект историјскога кретања, а није вјештачка апстракција — прост збир људи или укљученост народа. Први је ову идеју — идеју човјечанства као историјскога субјекта — покренуо Владимир Соловјев, свакако не без утицаја свога оца, Сергија Соловјева, познатог историчара, примијетио је Зјењковски.<sup>103</sup> у томе колективном, многоједином субјекту учествује својим постојањем и својим дјелањем, свака људска личност, али је једини субјект, уједно схваћен — сав људски род.<sup>104</sup> Зато његов развитак као свеједнога, свепросторнога и свевременог субјекта чини садржину историје: субјект и његов развитак неодвојиви су једно од другога.<sup>105</sup>

<sup>95</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 159.

<sup>96</sup> Frank, *Die russische Philosophie*, »Kantstudien«, 1926, 1, 101. Эрн. Борба за Аогос, 325.

<sup>97</sup> Исти, *Реальность и человек*, 126—127.

<sup>98</sup> Выщеславцев, *Религия и безрелигиозность*, »Проблемы РРС“, 44.

<sup>99</sup> Булгаков, *Два града*, II, 49.

<sup>100</sup> Карсавин, *Философия истории*, 198.

<sup>101</sup> Исто, 219.

<sup>102</sup> Франк, *Духовные основы общества*, 204.

<sup>103</sup> Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 83.

<sup>104</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 343.

<sup>105</sup> Карсавин, *Философия истории*, 85. и 119; *Περὶ ἀρχῶν*, 54.



Материјални свијет као стихија није сам по себи уздигнут на висину историје; али он није ни одбачен: улазећи у састав човјека и будући често средство за оваплоћење његових идеја — материјална стихија се укључује у историјско биће, иако посреднички, инструментално. Зато свијет који треба да постане историјом, да уђе у област историје, то постиже једино у човјеку — у човјекову бићу и кроз човјеков рад. Предмет историје може приближно да се одреди, дефинише, као социјалнопсихички развитак свеједнога човјека — човјечанства; због тога историја као наука оставља ван своје области сву материјалну страну људскога живота, користећи се њеним фактима као средствима за достизање свога циља — ишчитавања тајанствених података унутрашњег живота човјекова бића. Циљ њенога знања није познавање система појмова, него упознавање конкретног свејединства — човјечанства. Стога као таква, као специфична област са границе природе на којој се одсликавају натприродне вриједности и коју испуњава човјек, а она га не обузима у потпуности, — пун смисао историје, и историјскога уопште, омогућава хришћанство које је савладало дуализам и дуалистички антагонизам између Бога и човјека, па је дало низ чинилаца које не налазимо у другим религијама: учење о Апсолутноме које је надвисило развојеност између Творца и створа, учење о свијету као теофанији, учење о Богочовјеку у целини и детаљима — и све нам то открива могућност и смисао историје која је, свакако, нешто више и квалитетније но чисто временско трајање.<sup>106</sup> Баш из квалитетне разлике између историје и трајања резултира тако узвишен — додуше, то је највиши — задатак историјског мишљења — сазнавање цијелога космоса, цијелога стварнога свејединства, као једнога субјекта који се развија.<sup>107</sup> Цио тај процес долази до сфере сазнања у човјеку који и јесте сам врх творевине. Он као жива сила, као личност са својим идеалима и религијом и јесте стваралачко, изграђивачко начело историје, и стваралац историје — значи, није мртва стихија коју налазимо у природи. Човјек није „пасиван субјект својих доживљаја“, каква је животиња,<sup>108</sup> него син вјечности бачен у поток времена, син слободе који се налази у извјесном ропству неопходности, у зависности од закона природе, од тварнога, природног свијета. Он ствара историју само уколико је слободан — а слобода је, видјели смо, услов, односно предуслов, свакога стваралаштва. Његова се слобода манифестује у служењу идеалу, у уздицању изнад неопходности. Уколико се човјек покоравља тварној стихији, уколико главом зарања у свијет — он признаје над собом власт стихије против које је позван на борбу, и само у тој борби он ствара културу.<sup>109</sup> Пристајање на ропство и подвлаштеност стихијама овога свијета, значи и још нешто: човјекову капитулацију пред њима и одрицање, одустајање од свога узвишеног позива — да буде стваралац културе. Истина, метафизичко зло — израз Булгакова, и он има значење нематеријалнога, духовног — биће јако, многи ће му се покорити, и оно ће, на концу историје, добити свој виши израз — не по-

<sup>106</sup> Исто, 222—223.

<sup>107</sup> Исто, 77.

<sup>108</sup> Несмелов, *Наука о човеку*, II, 169.

<sup>109</sup> Булгаков, *Два града*, II, 48—49.



литички или социјални, него духовно лично оваплоћење у Антихристу који скрива своју праву природу маском добра.<sup>110</sup>

Као што мртве и бесвјесне стихије не стварају историју, тако ни историја — иако није нешто што припада свијету натприродне — ипак није слијепа елементарна снага, него нешто просвијетљено рефлексима личности која је ствара. Кад не би било личнога човјека као њевога ствараоца, она би стварно личила на поток који собом вуче и носи индивидуе и масе људи без ичега смишљеног. Међутим, ту је човјек који оплемењује ту стихију која би без њега била без одређујуће силе; овако, с човјеком, она негдаје у дубини својој носи тему спасења.<sup>111</sup> Зато је историја „процес васпитања људскога рода“,<sup>112</sup> и то, разумије се, васпитања у свјетлости вјечности и — за вјечност. Стога је јединствени закључак безбожне историографије *саге diem*;<sup>113</sup> религијски проткана и обојена историографија, односно историософија, има, и носи у себи, неупоредиво садржајнију и дубљу поруку — *саге aeternitatem*. Зато историја појединца и људскога рода у цјелини добија свој пун смисао кад се поведе под историју Цркве као богочовјечанскога јединства: она, историја, није само вањско пребивање, него и нешто друго — унутрашњи процес<sup>114</sup> у коме се не губи минула прошлост, него се чува у садашњости.<sup>115</sup> То стварно чување прошлости у садашњости увиђа се проматрањем прошлога — сјећањем,<sup>116</sup> без кога је историја незамислива.<sup>117</sup> А људско сјећање на минуло, на оно што припада историји, и његово ископавање испод наслага заборавља, отимање од заборавља — то је „рефлекс вјечности у времену, онтолошки наговјештај на бесмртност човјекову“.<sup>118</sup> Историја као многослојевит и многоспратан процес, представља једно перманентно ткање у коме дејствују у разним степенима и разним односима материјални, биоорганички, индивидуалнопсихолошки, колективнопсихички, социјални и духовни фактори, а све су ово чиниоци који се испољавају кроз живот и рад личности, човјека — бића коме је историја иманентна. Зато с пуним разлогом закључује Левицки<sup>119</sup> — једнако је погрешно Шопенхауерово и Хегелово схватање историје: први је схватао историју без метафизичкога значења, а други као дијалектику у којој се открива Апсолутно — дакле, оба схватања су антиперсоналистичка, а историја је нешто у својој бити антрополошко и дубоко персоналистично.

Ток историјскога потока је немиран, а његово корито доста несигурно. Зато његова маса тече кроз празни облик узаконенога живота — час разривајући и проваљујући његове стране и стварајући излив у виду појединачних или колективних ерупција, револуција, а

<sup>110</sup> Исто, 107.

<sup>111</sup> Зеньковскиј, *Основы христианской философии*, II, 88; *Проблемы воспитания*, 237. и 242.

<sup>112</sup> Франк, *Свет во тьме*, 357.

<sup>113</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 373.

<sup>114</sup> Исти, *Православие*, 83.

<sup>115</sup> Франк, *Свет во тьме*, 357.

<sup>116</sup> Лосский, Н.: *Мир как органическое целое*, 37.

<sup>117</sup> Франк, *Свет во тьме*, 358.

<sup>118</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 159.

<sup>119</sup> Исто, 158—159.



час враћајући се у своје корито.<sup>120</sup> Због токовога немира, она личи на арену духовних дјелатности, борбу духовних потенција, које сазријевају и манифестују се у тој борби.<sup>121</sup> Па зато, као што живот појединца као основне, најмање структуре има своје значење, тако и историја — та биографија цијелога човјечанства — свејединога човјека, има своје богато значење.<sup>122</sup> И живот појединца, и сваке веће структуре, и човјечанства као цјелине која је више но укупност, има своје критичке моменте. Зато гледано из њихове дубине, историја није шала ни идила; напротив, то је — збиља и трагедија.<sup>123</sup> Тон трагичнога је једна од основних жица у историји људскога рода која почиње изгнањем из раја (I Мој 4, 1—2).<sup>124</sup> Све вријеме до тога момента било је блажена предисторија. „Хватајући“ ову важну струју историјскога тока, ми можемо од једнога датог момента ићи уз њу и низ њу — узвремано и низвремано, и тако откривати двије перспективе историје: „архаичну“ која иде према почетку, и „телеологичну“ или „есхатолошку“ која иде према завршетку. У концепцији свејединства много је наглашенија ова друга линија. Због тога није смисао изучавања историје у созерцавању минуле прошлости, него у прелвићању будућности.<sup>125</sup> Ово је првенствено праткично-услужни моменат, јер за свејединство нема нестанка и настанка времена: наш моменат се креће од прошлости према будућности, а обје оне, заједно с њим, обухваћене су крилом надвремена.

Историја као извјестан ток, процес у сфери твари, не може да буде завршена у самој себи: она мора даље да тече — „глупа бесконачност“, то је њена природа.<sup>126</sup> Али она је таква сама по себи, по својој „онтологичности“ и „иманентности“, јер сама по себи нема поглед у напријед, у вјечност. Међутим, она као нешто временскога карактера, ипак је друкчија кад се појми одозго, из надвремена. Из те перспективе се види да је она потчињена једноме плану и да представља живу цјелину,<sup>127</sup> важну у склопу универзалнога, свеједног. Зато она, по хришћанском поимању, није својеврстан садржај, биће, али јесте особит смисао и вид људскога бића које се низ њен ток креће према спасењу. Стога она као биографија човјечанства није „глупа бесконачност“, није бесмислена развученост човјечанства, него тајанствени и лагани процес кретања човјечанства према Царству Божјем.<sup>128</sup> Значи, историја је временски екскурз; иако по себи слијепа и „глупа бесконачност“, њу ипак чини прозрачном и вјечношћу осмишљеном човјек који је на почетку историје истјеран из вјечног раја (I Мој 3,23) и на

<sup>120</sup> Вышеславцев, *Этика преображеннаго эроса*, 17.

<sup>121</sup> Булгаков, *Два града*, I, VIII.

<sup>122</sup> Исто, XVI.

<sup>123</sup> Исто, *Св. Грааль*, „Путь“, 32, 40—41; *Утешитель*, 248; *Агнец Божий*, 358; *Православие*, 375—376; Вышеславцев, *Трагедия геодицеи*, „Путь“, 9, 18; Франк, *Духовные основы общества*, 212—213; *Свет во тьме*, 360.

<sup>124</sup> Булгаков, *Свет Невечерний*, 349.

<sup>125</sup> Вышеславцев, *Безсмертие, перевоплощение и воскресение*, „Переселение душ“, 118; *Вечное в русской философии*, 276; Булгаков, *Два града*, II, 80.

<sup>126</sup> Булгаков, *Два града*, I, XIII.

<sup>127</sup> Исто, 177.

<sup>128</sup> Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 84; Berdjaew, *Das Problem des Menschen*. „Kirche, Mensch und Staat“, 204.



крају историје, кад времена више не буде (Откр 10,6) треба да уђе у вјечно Царство Божје. Зато слобода која се простире на ход историјских догађаја не простире се и на њихов исход. Промисао Божји који на свој начин дјетем неопходности, руководи човјека јесте законитост историје — исходи историјских догађаја њему су познати,<sup>129</sup> јер историја — као и природа — има своје законе који нама никада до дна неће бити познати и које ми нијесмо установили<sup>130</sup> — они су познати надвременоме творцу природе и надвременом управљачу историје — Богу који је њихов творац. Кроз своју телеологичност, односно есхатологичност, историја открива свој крајњи циљ — води вријеме иза историје, и свијет — иза свијета, према животу будућега вијека и новоме небу и новој земљи (Ис 65,17; 66,22; II Петр 3,13; Откр 21,1).<sup>131</sup> Зато богочовјечанска личност Исуса Христа образује стварно средиште и врхунац свијетске историје,<sup>132</sup> и његова генеалогична је „централна линија историје“.<sup>133</sup> Дакле, према суштини свога теолошког момента, историја је апокалиптична: то је узвођење на раван метаисторије; она је и теофанична — то је „откровење Бога кроз хук догађаја“.<sup>134</sup>

Врло важну улогу у историјској стварности имају анђели. Зато историја, по концепцији свејединства, није нешто индивидуалистичко и раздробљено каква је по историософији материјализма која истиче индивидуално и материјално, нити нешто чисто природно без икаква утицаја натприродних и натчудних чинилаца каква је по историософији хуманизма која истиче чисто природни моменат и губи дубље јединство човјештва, а посредно и само језгро личности,<sup>135</sup> — него нешто органски јединствено. Ту органичност великим дијелом одражавају и на свој начин његују сами анђели. Зато ангелологији стоји у тијесној вези са антропологијом, а преко ове и са историјом. У првобитно створеном небу и земљи (I Мој 1,1) постоје у почетку, у премудрости духовна бића — анђели, али и софијна сјемена цијелога земаљскога, људског свијета. Тај свијет није понављање анђелскога свијета, јер је овај њему остао као другоприродан. Небески свијет се показује идеалним претхођењем земаљскоме, а земаљски — реалним следовањем небескоме, а они оба у укупности сачињавају једну творевину у почетку... У томе смислу је и могуће рећи да је анђео чувар унапријед створен за човјека који има да дође у свијет и да буде чуван од свога одређеног анђела. Овај израна воли своју слику, свога друга, воли и очекује његов долазак у свијет. Кроз њега он има у свијету сопствену тачку ослоњања.<sup>136</sup> Учење о анђелу чувару, поред Булгакова који га покреће и развија, прихватају Карсавин<sup>137</sup> и Лоски.<sup>138</sup>

<sup>129</sup> Булгаков, *Философия хозяйства*, 237.

<sup>130</sup> Исти, *Два града*, I, 224.

<sup>131</sup> Исти, *Свет Невечерний*, 410.

<sup>132</sup> Karsawin, 54.

<sup>133</sup> Булгаков, *Лествица Иаковля*, 102.

<sup>134</sup> Исти, *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао“, 1967, 67.

<sup>135</sup> Исти, *Два града*, I, 173—174.

<sup>136</sup> Исти, *Лествица Иаковля*, 96—97.

<sup>137</sup> Карсавин, *Об опасностях*, „Путь“, 6, 35; *О личности*, 210.

<sup>138</sup> Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 73.



Ова идеја је библијски заснована: Библија говори јасно и недвосмислено о анђелима чуварима не само појединаца него и заједница — на примјер ап. Јован помиње анђеле појединих цркава (Откр 1,20; 2: 1, 8, 12, 18; 3: 1, 7, 14). Анђели као духовна бића учествују у историјским збивањима и ткањима, али само као чувари појединаца и заједница. Исто тако и људи као духовна бића превазилазе, надрастају хук историјских догађаја.

Међутим, ситнија и крупнија кретања у историји, због јаче или слабије везе са људима, не пропадају у неповрат; она се чувају. Зато осјећање и историја представљају прво савлађивање смрти и времена — истина, несавршено, али ипак се може унеколико приближити пуњини „вјечнога“ или апсолутном сјећању, и упоредити с њим. То поређење с апсолутном пуњином је стварно у многоме условно, јер док је апсолутност нешто обухватно, дотле је историја кретање — било у назад било у напријед;<sup>139</sup> и оно што чини њену вишу бит, што стоји изнад периода и догађаја па их обједињује у једну цјелину — то је историја. Сами периоди су дјелови историје, а догађаји — њени атоми. И једни и други су, без непосредне утканости у ткиво историје нешто мртво што као такво не говори много. Контекст и цјелина историјског бића оживљују период и догађаје, и они су активни.

Историја као нешто искључиво везано за човјека који је „напсихичко“ и исто тако историјско биће, као нешто чега у људскоме свијету нема — раскрива слојеве, наслага које налазимо у човјеку и човјечанству,<sup>140</sup> а не открива само временску прошлост човјека, односно човјечанства. Дакле, као што геолог проучава слојеве земље и из њихових наслага ишчитава њену историју, тако и антрополог — психоисторичар у садашњости продире, спушта се у „подземље“ човјекове душе у коме налази све њене давне трауме — и пад, и изгон из раја, и страдање... — и изводи их на свјетлост свога времена. У томе смислу душа је свевремена: заиста носи у себи сву своју историју, своју „малу вјечност“ коју треба знати дешифровати. Тај аспект, та димензија антропологије, открива духовноме виду човјека велико сазнање: временски одрезак у коме човјек живи, садашњост, отвара ретроспективу и перспективу; кроз њих он савлађује историјски поток — кроз прву сјећањем а кроз другу прелвиђањем. Зато човјек има могућност да појми један надисторијски аспект историје која му се приказује као *species aeternitatis* и незавршена слика вјечности.<sup>141</sup> Историја, схваћена у експерименталноме аспект, стварно се састоји из пролазних периода који се свршавају у предјелима стварања. Зато она, „иситњено“ и „анатомски“ гледано, припада вијеку овога свијета који се налази у предвечерју вјечнога живота. Њен крај и почетак су стијешњени безвременим односно надвременим провалијама: почетку претходи стварање свијета, а крају слиједи почетак новог времена и будућега свијета, односно вијека.<sup>142</sup> Зато се она односи само на исторично вријеме, а

<sup>139</sup> Вышеславцев, *Безсмертие, перевоплощение и воскресение*, „Переселение душ“, 118; *Вечное в русской философии*, 276.

<sup>140</sup> Зеньковский, *Основы христианской философии*, II, 83; Вышеславцев, *Безсмертие, перевоплощение и воскресение*, „Переселение душ“, 114—115; Левинский, *Основы органического митовоззрения*, 158.

<sup>142</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 342.



то је трајање до апокалипсиса,<sup>143</sup> јер крај свих ствари испада из историје и припада есхатолошкој оновремености.<sup>144</sup> Стога историја у свјетлости есхатологије постоји само у границама „последњих времена“; али — она није „глупа бесконачност“, схваћена у вези са есхатологијом, него има свој унутрашњи крај, свој transcensus, *ἐκτασις* — ту се отварају есхатолошке ширине и даљине хришћанске историософије свејединства.<sup>145</sup> Саборно јединство јесте унутарње јединство бића које не дозвољава да ишчезне оно што је припало прошлости, него оно продужава да живи у садашњости; и сама та непаскидивост, заснована на надвременоти, обезбјеђује стабилност човјеку.<sup>146</sup> Цјелокупност бића и времена чека апокалиптички час и свој нови преображени израз у вјечности. Овдје се оштро, из дна бића, разилазе два схватања државе и историје — паганско и хришћанско: ово прво учи да је циљ државе овдје на Земљи, у временско-историјском потоку — дакле у самој држави која је свој самоциљ, а ово друго посредовањем откровења признаје виши циљ изнад себе који му даје религија а представља Црква; то је Царство Божје коме је својим циљем окренута хришћанска држава.

Догађаји које налазимо у времену били би стварно неред, хаос, у пунome смислу ријечи да није Божјега промисла који се испољава кроз разне интервенције. Па пошто човјек, арбитар и стваралац историје, чини врхунско биће у историји, а као слика Божја у сталnome је односу са Богом — то историја чини „дијалог Бога и човјека, синергизам и процес богочовјечански.“<sup>147</sup>

Метаисторија, као идеална страна историје, у свејединству се схвата као нешто на чему се одражава вјечност. Зато, док историја има своју „смртност“, намијењена је времену, — метаисторија, која јој даје смисао не дозвољавајући јој да остане само „глупа бесконачност“, не прекида се временским престанком: она је нешто ново (Откр 21,5), ноумен а не феномен, наставак у будућем животу, будућем вијеку који није мртва непокретност, него нови живот.<sup>148</sup> Тај свој метаисторијски циљ историја добија у *Откровењу Јованову*; ту се открива поствременска будућност историје, њен метаисторијски смисао — есхатологија;<sup>149</sup> отуда је *Откровење* метаисторијски епилог историје.<sup>150</sup> Дубоки ноумен, пун смисла и садржаја, лежи у надисторијскоме и заисторијском; ми о њему можемо само да нагађамо; то је оно онтолошко што налазимо у историји, а што је самој историји трансцендентно, јер није од историјскога свијета. Откровење нам то открива двојачко — дизањем копрене са поствременске будућности, односно са вјечности, и проницањем кроз кору феномена у област ноумена.<sup>151</sup> Дакле, оно што је вјечност у односу на вријеме — то је метаисторија у односу на историју.

<sup>143</sup> Исти, *Два града*, I, 61.

<sup>144</sup> Vyscheslavcev, *Marxismus, Kommunismus und totalitärer Staat*, »Kirche, Mensch und Staat«, 108; Булгаков, *Душа социализма*, „Новый град“, III, 40.

<sup>145</sup> Булгаков, *Душа социализма*, „Новый град“, III, 40.

<sup>146</sup> Франк, *Духовныя основы общества*, 265.

<sup>147</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 262; *Агнии Божий*, 434; Карсавин, *Философия истории*, 357.

<sup>148</sup> Исто, 343. и 558.

<sup>149</sup> Исти, *Апокалипса Иоанна*, 308.

<sup>150</sup> Исто, 270—271.

<sup>151</sup> *Два града*, I, 300—301; II, 75. и 102.



## ЈЕДИНСТВО ЧОВЈЕЧАНСТВА И ЊЕГОВИ АСПЕКТИ

Јединство људскога рода је факт, али факт који се констатује двојако: откривањем Бог диже завјесу с тајне јединства божанских лица откривајући нам да су једно (разумије се, по суштини), и тим јединством нам саопштава поруку о још једном јединству — да су и сви људи једно — људи, људска природа, а *Јеванђеље по Јовану* (17,21—22) садржи молитвену жељу Спаситељеву да људи сви једно буду као што су једно Бог Отац и његов Божански Син. Господ који је учинио да од једне крви сав род човјечји живи по свему лицу земаљскоме, није далеко ни од једнога од нас, . . . јер смо и род његов (Д ап 17,26—28). Али сазнање које се појми из отровења — није филозофско сазнање. Ово друго, филозофско, полази од човјека као мисаоног и мислећег бића. Његов умни поглед прво пада на површину емпиријске стварности — у социологији је то феномен друштвене цјелине — и он увиђа да друштвено биће није једноставна емпиријска реалност, јер је дубље од саме реалности; али и није нешто чисто идеално, јер се примјећује у сфери реалнога, емпиријског. Због тога оно представља нешто треће — то је сфера идеално-реалнога, област бића у којој су емпиријске силе природнога људског бића прожете бићем надљудским; то је моменат дужнога.<sup>152</sup> Посматрајући спољашње вањски свијет, човјек примјећује да је то нераскидива смјена појава; а поимајући изнутра живот човјека, личности, уочава се да је то нераскидива смјена односа.<sup>153</sup> Ти односи се испољавају и постају видљиви па, нарочито кроз емпиријску реалност, ми видимо да нијесу сви људи једнаки по нарави, култури, моралном животу, полу, карактеру, темпераменту . . . У свијету емпирије једнакост је норма, али идеална и до ње се не стиже — она се само жели.

Али ако се дубље загледамо у кору емпиријскога, проникнемо је и посегнемо од феномена човјекова к његову номену — ми ћемо убрзо почети да уочавамо иза „коре природе“ оригиналну божанственост човјекове природе и њено морално достојанство. Зато закључак који смо стекли посматрајући свијет раздробљене емпирије даје нам једно, а закључак који изводимо из дубљега поимања — друго сазнање. По првome људи су неједнаки, а по другоме једнаки; другим ријечима, по првome — човјечанство је мноштво, а по другом — јединство. Дакле, у природноме поретку као емпиријска бића, људи су неједнаки, али у духовноме поретку, као духовна бића, — они су једнаки.<sup>154</sup> Само у односу према Богу људи су стварно, онтолошки једнаки, и то у двојаком смислу: они су, у поређењу с Богом, створени, бића која сазнају своју заједничку ништавност, а у поређењу са осталим тварним свијетом, они су аристократска бића, слике нестворенога Бога а не створене природе, синови Божји па и потенцијални богови — разумије се, по благодети. Први однос, — однос према Богу — истиче једнакост ништавности, а не једнакост права и претензија. Зато нико од људи нема права да сматра себе изнад

<sup>152</sup> Франк, *Духовњия основи общества*, 210.

<sup>153</sup> Несмелов, *Наука о човека*, I, 226.

<sup>154</sup> Булгаков, *От марксизма к идеализму*, 299—300.



Других у односу према Богу, него да види у свакоме човјеку себа равнога саучесника заједничке потребе и заједничког задатка — усавршавања. Други пак однос — однос према осталој твари — такође не истиче никакву једнакост права, него једнакост обавеза и достојанства; ове обавезе и ово достојанство одређени су правом по принципу „noblesse oblige“.<sup>155</sup> Значи, и у односу према Богу и у односу према материјалној природи испољава се једнакост — а с њом и само јединство човјечанства. То јединство има два своја аспекта — онтолошки и социјални; њихово посебно проучавање даће нам конкретније резултате и непосредније и потпуније сазнање о томе.

### ОНТОЛОШКИ АСПЕКТ

Као што је увијек ограничено наше емпиријско „ја“, тако је увијек стијешњено и наше емпиријско „ми“ — без обзира који је друштвени индивидуум у питању: породица, нација, држава, црква (свакако помјесна). Али како личност човјека није обухваћена и исцрпљена подручјем грубе и плитке емпирије него као духовна суштина представља нешто друго што је дубље и друкчије од емпирије у којој се пројектује и манифестује, свако удубљивање у њу представља пут у дубину који нас постепено води у друге димензије бића. То спуштање са површине емпирије представља ослобођење од њене прикованости. Тај пут у дубину јесте истовремено и пут у ширину.<sup>156</sup> Зато личност, „ја“, у свијету емпирије представља нешто уско, али у дубинама испод опне природе, у понорним спуштањима — она се шири и улази у саборно многојединство, „ми“. Духовно богатство овога саборног јединства има своје безбројне изражаје на нивоу емпиријског свијета — то су безбројна „ја“. Стога наше „ја“ има два своја изражаја — емпиријски, који је ограничен, и метаемпиријски, који нема постављене детерминате, границе.

„Ја“ као наш лични облик, односно индивидуални изражај нечега надличног из чега црпи своју вриједност, представља нешто онтолошки везано за свијет личнога у највишем смислу ријечи. Зато оно представља изражај саборнога јединства у нејединственом свијету емпирије. Његова укоријењеност у сфери саборнога, у бићу „ми“, може да се примијети, односно да се манифестује у самој природи. Зато „ја“ никада није самозатворено и учаурено у само себе; као духовна вриједност оно представља нешто отворено — ако не отворено према емпиријској равни на којој се налази, а оно према метаисторијскоме саборном јединству из кога израста.

Међутим, свијет емпирије није толико моћан у односу на „ја“ па да га у тој мјери ограничи и створи од њега „монаду без прозора“; „ја“, монада, има своје прозоре које није примијетио Лајбниц<sup>157</sup> то су бројна „ти“ кроз које се „ја“ обраћа другима „ја“, и с њима у свијету, упркос отпору емпирије, ипак чини извјесно јединство

<sup>155</sup> Франк, *Религиозныя основы общества*, „Путь“, 1, 25.

<sup>156</sup> Исти, *Реальность и человек*, 108.

<sup>157</sup> Bulgakov, *Tragödie der Philosophie*, 214.



— друштво, заједницу. Конкретно „ја“ је немогуће изван односа према „ти“, без његова супротстављања дотичноме „ти“ кроз које (супротстављање) долази и до општења између „ја“ и „ти“ које добија своје коначно решење у вишој реалности — у „ми“.<sup>158</sup> За једно одређено „ја“ — „ти“ је прозор према другоме „ја“, објект; али кад то „ти“ живи, кад се у њему препозна личност — друга а не друкчија од оне од које полази сазнајна акција, долазимо до животога „ја—ти—односа“ у коме се „ти“ схвата правилно: као друго, остало „ја“.<sup>159</sup> У сфери емпирије „ја“ је у експанзији: његова „саборна природа“<sup>160</sup> се огледа у емпирији, па не само да лична „ја“ нијесу одвојена једно од другог, како је површно тврдио Лајбниц, него су тијесно везана једно за друго, благодарећи чему је могуће узајамно дејство једнога на друго,<sup>161</sup> па и на природу — зато изрази: „мој“, „са мном“, „мени“ означавају оно што није ушло у састав мога „ја“ оно што није постало моје „ја“, али му већ на извјестом начину припада.<sup>162</sup> „Ти“ као друго „ја“ је субјект који прима „ја“, и обратно. Али то примање ни с једне ни с друге стране није једноставно: ту су у питању живе ипостасне суштине и лични духовни живот се испољава непрестано у вријеме примања. Да би ово објаснио, Франк даје врло пластичан примјер: два огледала, стављена једно насупрам другог, дају бесконачан низ одржаја. Исто тако и сазнање двају личних „ја“ — „ја“ и „ти“ — која узајамно примају једно друго не могу се исцрпјети коначним бројем њихових узајамних примања или узајамних сусрета. Овдје се не ради о једноставноме сусрету двају независних и себи довољних бића, него сусрет животога „ја“ и „ти“ представља управо буђење у њима обома полазнога и исконског њихова јединства — „ми“; и само по сили буђења тога исконскога јединства они могу да постану једно за друго „ја“ и „ти“. „Ја“ се отвара према другом „ја“. Сазнање туђега „ја“, као и сусрет с њим, могућ је само по сили „ја“ које тако рећи исконски тражи тај сусрет.<sup>163</sup>

„Ми као полазна сфера свакога „ја“ с којим „ја“ никада не крда своје органске везе, представља „све-ја“,<sup>164</sup> саборно „ја“ — а саборност је чињеница наше трансценденталне свијести.<sup>165</sup> Као такво, оно је откровење свејединства у социјалноме животу и „праобраз оригиналне реалности непостиживога“.<sup>166</sup> Зато „ми“ представља плурализам, и тај се плурализам коријени у тројичноме плурализму лица једнога божанског бића. Али „ми“ није једноставна множина „ја“; тако оно не може уопште ни да се појми: то је ширење „ја“, распростирање „ја“ иза његових исконских и природних граница, а никако сума или вањска цјелина од „ја“ и „ти“; то је оригинално јединство које не ограничава споља моје „ја“, него га хра-

<sup>158</sup> Франк, „Ј“ и „Ми“, „Сборник П. Б. Струве“, 442; *Непостижимое*, 156; *Реальность и человек*, 122. и 127.

<sup>159</sup> Исти, *Das Absolute*, »Idealismus«, I, 161.

<sup>160</sup> Булгаков, *Главы о троичности*, „Православная мысль“, I, 56.

<sup>161</sup> Лосский, Н.: *Психология человеческого Я...*, „Записки РНИ“, 16—17, 28б.

<sup>162</sup> Франк, *Непостижимое*, 248.

<sup>163</sup> Франк, „Ј“ и „Ми“, „Сборник П. Б. Струве“, 444.

<sup>164</sup> Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 227.

<sup>165</sup> Исти, *Главы о троичности*, „Православная мысль“, I, 57.

<sup>166</sup> Левицкий, *Этика С. А. Франка*, „Сборник С. А. Франка“, 130.



ни изнутра. То је крило из кога израстају многа „ја“, њихово мистично неемпиријско јединство.<sup>167</sup> „Ја“ као јединствено и непоновљиво не може имати множине,<sup>168</sup> као што ни личне замјенице не могу имати множине, и то из проста разлога што се једно „ја“, једна дакле личност, не идентификује с другом.<sup>169</sup> И уколико под утицајем граматике, „ми“ схватимо као множину „ја“, једино га можемо схватити као јединство 1. и 2. лица, „ја“ и „ти“, или 1. и 3, „ја“ и „он“,<sup>170</sup> а никако као збир самих „ја“, као ни каснију и накнадну синтезу многих „ја“.<sup>171</sup> Само „ја“ има у себи нечега надличног, а „ми“ је већ надлично начело<sup>172</sup> које стоји изнад субјективне ускости. И баш по томе што и „ја“ у себи има извјесну компоненту надличнога, може да се говори о извјесној њиховој истовјетности, јер свако „ја“ израста из „ми“, а „ми“ — то су многа „ја“<sup>173</sup> у својој саборности.

Ветер је примијетио<sup>174</sup> да се Франкова концепција свеједињства, као извјесног система, или Лоскога, као организма, разликује од Карсавинове по којој цјелина није нешто вањско појединачним моментима, него се у њих улаже: мноштво личности је једно са својим јединством, јер сваки моменат мора у њему остати укупна личност, постајући и другим моментом.<sup>175</sup> Међутим, дубљим залажењем у суштину питања не примјећује се та разлика; у ствари она се примјећује само утолико уколико се наглашавају њени разни аспекти.

Док је личност на основу онога свога исконскога, духовног — слободна, дотле је друштво, као емпиријска сфера у којој се креће живот личности нешто солидарно.<sup>176</sup> Солидарност као јединство, обједињеност, није појава коју сријећемо у заједници, него само у друштву — не у *Gemeinschaft*, него у *Gesellschaft*, не у саборности, него у друштвености (*общественность*). Зато док у историјским индивидуама — породица, племе, нација... — налазимо јединство, односно саборност, дотле у друштву као механичкој повезаности одређене класе налазимо солидарност; ова не би могла да се појави кад људи и ту, у друштву одређене класе, на извјестан начин не би прожимали једни друге. У свакоме случају то је узан дијапазон њихове повезаности. Зато су они у друштву обједињени циљем друштва, остварењем права класе или спољашњом дисциплинском стегом — на примјер у армији; али да није те унутрашње солидарности, не би могло бити ни ријечи о јединству.<sup>177</sup> Јединство у друштву, соли-

<sup>167</sup> Франк, *Религиозныя основы общества*, „Путь“, 1, 13; „Я“ и „Мы“, „Сборник П. Б. Струве“, 447; *Реальность и человек*, 123; Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 88—89.

<sup>168</sup> Исти, *Духовныя основы общества*, 90.

<sup>169</sup> Булгаков, *Главы о троичности*, „Православная мысль“, I, 132. и даље

<sup>170</sup> Франк, *Духовныя основы общества*, 91; *Религиозныя основы общества*, „Путь“, 1, 15; „Я“ и „Мы“, „Сборник С. Л. Франка“, 442.

<sup>171</sup> Исти, *Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*, »Gral« IXX, 8, 393—394.

<sup>172</sup> Исти, „Я“ и „Мы“, „Сборник С. Л. Франка“, 448.

<sup>173</sup> Булгаков, *Философия хозяйства*, 55.

<sup>174</sup> Wetter, *Karsawins Ontologie der Dreieinheit*, »Orientalia christiana periodica«, 1943, III—IV, 397.

<sup>175</sup> Карсавин, *Философия истории*, 149.

<sup>176</sup> Левинский, *Основы органического мировоззрения*, 12.

<sup>177</sup> Франк, *Духовныя основы общества*, 106—107.



дарност, свакако је факт, али њега ни у ком случају не треба сматрати истим са саборношћу, као што ни заједница и друштво нијесу исти у концепцији свејединства.

Човјек је биће које живи у друштву; али он не живи у друштву зато што сматра такав начин живота удобнијим, него зато што је по својој унутрашњости, по своме бићу, незамислив друкчије него као члан друштва — исто онако као што је један лист на дрвету лист цијелога дрвета.<sup>178</sup> На великоме и јединственом стаблу човјечанства постоји много листова од којих се многи додирују сасвим случајно. Међутим, та спољна, експериментална веза је слаба и — што је овдје битно — она није никакав јемац њихова онтолошког јединства. Листове на гранама, односно многа „ја“ у човјечанству, изнутра сједињују стабло и његове гране јер листови из њих израстају и преко њих се хране. То унутрашње јединство суштине, које чува мноштво индивидуалних изражаја, „ја“ — то је многојединство, и свака је јединка његов члан.<sup>179</sup> Ову органску повезаност, односно јединство човјечанства, Булгаков илуструје примјером грана дрвета које не расту из ваздуха или из земље, него — из стабла.<sup>180</sup> Због тако непосредне, органске — живе и животне — међусобне везе свих људи, управо њихова? духовног основа — личнога „ја“ и, истовремено, заједничке везе са Богом, — човјек се редовно јавља у извјесној мјери богочовјеком: он је медијум, спроводник виших начела и вриједности којима служи и које оваплоћава; истина, не пасиван и аутоматски медијум, него медијум који активно саучествује у ствараљачком остварењу тих начела.<sup>181</sup> Зато је његов унутрашњи живот на неки начин скривени, дубински начин живота са Богом; он је недоступан контроли или перцепцији споља.<sup>182</sup> Човјечанство као живи организам има свој сопствени живот<sup>183</sup> који се не исцрпљује животом јединке, него се овај као ужи изводи из њега. Зато полазну тачку, односно основу индивидуалног и социјалног живота не образује „ја“, него „ми“.<sup>184</sup> Људи не живе као разједињене и евентуално хетерогене индивидуе а, б, в, . . . , не ни као њихов механички збир а+б+в. . . , него као чланови или изражаји цјелине абв. . . која постоји и прије својих изражаја, и независно од њих,<sup>185</sup> они стварно зависе од ње и у њој су хомогени.

Библијски Адам, лице чије је име, граматички речено, сингуларни плурал, — јесте личност многолика, полифона, саборна; он је — човјечанство које је ипостасно мноштво и ипостасно многојединство. Адам као многојединство, свеличност, постоји заједно са другим људима. Зато је сав Адам, цијело човјечанство — надвремен; али Бог га је створио за вријеме као човјека или свечовјека, као човјечанство.<sup>186</sup> Стога је свака људска ипостасна индивидуа израз или

<sup>178</sup> Исто, 97.

<sup>179</sup> Исти, *Реальность и человек*, 130—131.

<sup>180</sup> Булгаков, *Два града*, II, 282.

<sup>181</sup> Франк, *Духовныя основы общества*, 146—147.

<sup>182</sup> Исти, *Непостижимое*, 247.

<sup>183</sup> Исти, *Духовныя основы общества*, 110, 114. и 121; Карсавин, *Noctes Petropolitanae*, 72.

<sup>184</sup> Исто, 83—89.

<sup>185</sup> Булгаков, *Два града*, I, 55.

<sup>186</sup> Исти, *Невеста Агнца*, 121. и 124; Левицкий, *Трагедия свободы*, 171—172.



— да се условно изразимо — дио цјелокупног човјечанства чији је репрезентант у свеобухватноме смислу човјек.<sup>187</sup> Дакле, многолико јединство човјечанства није фраза или фантазија, него „онтолошки израз стања“.<sup>188</sup>

Јединство људских индивидуа примијетно је и из амартиолошкога аспекта. Али, пошто овдје не налазимо никакве онтолошке новине, оно не заслужује посебну пажњу. Јединство у гријеху је условљено онтолошким јединством које му претходи (в. Рм 5, 12. и 15). Амартиолошко јединство није супстанцијално, него само функционално: кроз њега се пројектује онтолошко јединство као изворно. Човјечанство је једнобитно у своме добру — у слици Божјој, али је јединствено и у своме злу — гријеху.<sup>189</sup>

### СОЦИОЛОШКИ АСПЕКТ

Јединство људскога рода примијетно је и из перспективе социјалнога бића. А социјално биће налази се непрестано пред нама као хаос који се немирно таласа: у њему свакотренутно пониче безброј нових и умире безброј старих социјалних личности. Међутим, социјално биће је добар свијет као и органско биће; оно је пун процват и круна органског бића, његов смисао и његова ентелехија. Потпуно је правилно да се схвати социјална личност као индивидуација и момеат социјалне личности.<sup>190</sup> За што боље поимање социјалнога проблема потребно је поћи путем Франка чија је социјална етика — етика саборности која одбацује и етику колективизма у којој је личност подређена и сведена на оруђе колектива, и етику индивидуализма која одваја личност од саборнога човјечанства. Зато идеја саборности коју у руско мислилаштво уводи Хомјаков налази код Франка оригинално оваплоћење у његовој социјалној философији.<sup>191</sup> То се види из његова јасног става по коме је „ми“ првобитна категорија не само личнога људског, него и социјалног бића.<sup>192</sup>

Друштво у смислу многослојевите заједнице много се разликује од многодимензионалне површинске масе: оно је многолико, она безлика; оно симфонијско, она унисона...<sup>193</sup> Зато конфликти личности и друштва не могу да се решавају на истој равни; они могу да буду ријешени из надличне и наддруштвене сфере виших вриједности.<sup>194</sup> За Карсавина постоји мноштво социјалних личности, па је и човјечанство „велика социјална личност“. Оно траје, социјална личност се приказује бесмртном и на тај начин што ће дати аспект човјечанства умријети, али ће се родити друга, нова индивидуација човјечанства и замијенити стару.<sup>195</sup> Зато „људско друштво не може

<sup>187</sup> Исти, *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао“, 1967, 48.

<sup>188</sup> Исти, *Философия хозяйства*, 130.

<sup>189</sup> Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 127.

<sup>190</sup> Карсавин, *О личности*, 109.

<sup>191</sup> Левицкий, *Этика С. А. Франка*, „Сборник С. А. Франка“, 129.

<sup>192</sup> Франк, „Я“ и „Мы“ „Сборник П. Б. Струве“, 443.

<sup>193</sup> Левицкий, *Трагедия свободы*, 302; *Вышеславцев, Массовая психология*, „Грани“, IX, 25, 194.

<sup>194</sup> Исто, 334.

<sup>195</sup> Карсавин, *О личности*, 169—170.



да се схвати као обична гомила усамљених индивидуа, него као социјално тијело које само за себе живи животињским тијелом и растрже се у унутрашњим сукобима. Оно треба да постане тијело Христово и тиме да се идентификује са Црквом.<sup>196</sup>

Појам социјалнога се у своје принципу разликује од било каквога „унутрашњег“, „духовног“ живота — не само као унутрашњи живот једнога социјалног човјека, него и као заједнички унутрашњи живот многих. У животу једнога социјалног феномена има нечега што га оштро разликује од свега друштвеног и чиме се његов реалитет приближује реалитету вањских, готово материјалних предмета.<sup>197</sup> Зато подручје социјалнога није подручје духа и душе, али није подручје ни материјалнога постојања у грубоме смислу — оио као да се налази између њих. Социјални проблеми нијесу индивидуални; напротив, они су трансиндивидуални, а истовремено и трансперсонални и транспсихички. Као такви они су објектини као и свијет уопште. Подручје социјалнога бића је подручје историјскога збивања, временског бића. Социјално биће је стварност а не „идеја“; оно је реалан живот.<sup>198</sup> Али без обзира на његову реалност, друштвене појаве не могу да се опазе; оне као транспсихичке, друкчије су од психичких појава и бића — људи: док људи умиру, оне остају; чак и кад изумру сви људи једне нације, друштво, као нешто шире од нације, наставља да живи и даље са својим проблемима.<sup>199</sup> Зато се има утисак да друштво као цјелина која је у континуираноме обнављању — наставља своју проблематику као цјелина, док индивидуе испадају из те цјелине кроз биолошку смрт. И све оне, која мање а која више, урасле су у то биће, и оно, својим проблемима, у њих; али појединачним урастањем појединачних индивидуа не исцрпљује се социјално биће и његова тематика. Значи, индивидуе су повезане у многојединство не само преко „ми“ у онтологији људскога бића него и преко социјалних проблема у социјалном бићу мимо кога као цјелине не постоји ни једне јединке.

## СИМФОНИЈСКА ЛИЧНОСТ

Органичко схватање свијета какво налазимо у софиолошки заснованом свејединству представља једну стварно комплексну концепцију. Његову комплексност са своје стране особито представља персонални моменат. Јер, као што у феномену јединке налазимо тијело и дух, односно личност, тако и у феномену цјеловите концепције налазимо то исто. Дакле личност (ψυχή) коју налазимо код човјека, није нешто ограничено и затворено у категорију индивидуалнога — било јединке, било историјских индивидуума: породице, племена, нације... Људска индивидуално-сопствена тијела нијесу расути комадићи без ичега заједничког: то су моменти симфонијскога свјетског

<sup>196</sup> Булгаков, *Разговор између Бога и човека*, „Православна мисао“, 1967, 67.

<sup>197</sup> Frank, *Zur Frage Phänomenologie der sozialen Erscheinung*, »Archiv«, 59, 1928, 85.

<sup>198</sup> Исто, 87, 89. и 900.

<sup>199</sup> Бердјајев, *О ропству човека*, 73.



тијела<sup>200</sup> као јединствене универзалне цјелине. И сви они заједно, саборно, у симфонијској сагласности, стварају културу. Зато субјект културе не може да буде нека нижа, безлична вриједност, него вриједност вишега реда — па било да је у питању индивидуална било саборна, симфонијска, личност.<sup>201</sup>

Концепција свејединства, будући тјесно везана са софиологијом, повезује човјека са цијелим свијетом. При томе, она не повезује људе са природом само кроз пад у гријех о коме говори ап. Павле (Рим 8, 20—23), сматрајући човјека не само за микрокосмос него и за реални центар цијеле природе, него заснива и открива узајамну припадност (саборност) човјечанства која је у односу према Богу била „метафизичка“ до оваплоћења самога Бога. Тада су отворене благодатне везе као стварност, које су раније постојале као могућност, и зато саборност људи у Богу, посредовањем божанских енергија, представља реалност.<sup>202</sup>

Међутим, иако је човјек у свејединству схваћен као жижа свијета, он није ограничен свијетом; он је жижа која носи у себи дарове који уопште нијесу од овога свијета и који, повезивши се, међусобно налазе своју саборност у „ми“ које је зато иманентно њихову сазнању и бићу.<sup>203</sup> Из њега, „ми“, преко трансцендентнога „ја“, човјек тежи својој вишем, односно дубљем смислу — то су надбиолошки циљеви његова живота: изнад друштва, нације, државе... постоји однос човјека према Богу и апсолутним вриједностима које су могуће само кроз оригиналну, бескорисну љубав која представља слободну манифестацију човјекова духа.<sup>204</sup> Земаљски живот, будући пун разних ограничења и условљавања, не представља вид пунога живота — па било да је у питању будући живот у временском смислу, живот који још није наступио, било да је у питању виши стадиј живота, живот који и сад постоји, али свијест индивидуе није превазишла своје категорије и није зашла у њега. У једноме и другом смислу земаљски живот нема своје самовриједности<sup>205</sup> — то је нижи ступањ вриједности усмјерен према вишој вриједности; и уколико се он уздиге, он прераста у виши ступањ и показује се само као прелаз према њему — дакле, чисто инструментално значење. Пунина симфонијских личности, сама симфоничност или саборност, емпиријски је неостварива, јер је она нешто што је у својој пунини изнад просторновременских раздавања, неопходности и слободе, несбића и бића. Таква пунина је достижива у саборном организму Цркве, а не у емпиријској раздробљености.<sup>206</sup> Човјеков живот нема апсолутни смисао и вриједност у самој себи, него изнад себе, и доказује га служећи идеалноме начелу, вишем добру које стварно постоји.<sup>207</sup>

<sup>200</sup> Карсавин, *О личности*, 193,138.

<sup>201</sup> Исти, *Основы политики*, „Евразийский временник“, V, 188.

<sup>202</sup> Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 89. и 112; *Основы христианской философии*, I, 64—65; *Das Böse im Menschen*, »Kirche, Mensch und Staat«, 379.

<sup>203</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 128.

<sup>204</sup> Лосский, Н.: *Индустриализм, коммунизм и утрата личности*, „Новый град“, XI (1939), 105.

<sup>205</sup> Карсавин, *Восток, Запад и вселенская идея*, 49.

<sup>206</sup> Исти, *Феномен революции*, „Евразийский временник“, V, 34.

<sup>207</sup> Булгаков, *От марксизма к идеализму*, 275.



Религијски опит као нешто у основу дијалошко, двочинилачко, никад не може да се схвати као нешто индивидуално. Зато свако његово условљавање, ограничавање, ма колико било шире од индивидуалнога, представља умањење његове пунине. Његов пун изражај треба да буде свеједини, тј. емпиријски — емпиријски не у смислу експеримента, него у смислу стварнога доживљаја, — а то значи симфонијски, саборни или црквени. Због релативности свега земаљскога, па и живота, ми не можемо маштати о свејединству оваје на Земљи, него само о хармонијској сагласности нашега индивидуалног опита и нашега индивидуалног система са опитом и системом свакога другог члана саборне заједнице — Цркве.<sup>208</sup>

Колективна — према интерпретацији Левицкога — или саборна личност представља полифонију, многозвучје — подлогу са којом су сазвучене или сагласне све друге појединачне личности. Дакле, као таква, она је нешто што чини услов, основ, претпоставку (не у смислу хипотезе) за индивидуалне личности. Али и поред свега тога, на изглед блискога, и органске повезаности — различита је изградња образовање једне индивидуалне личности од колективне. Зато се у многоме разликује индивидуум јединке од индивидуума свејединства, па кад су у питању и његови историјски индивидууми — породица, племе, нација . . . , а поготово кад је у питању индивидуална пунина саборности — Црква. Левицки наводи три битне разлике:<sup>209</sup> Прво, субјект колективне личности није трансцендентално „ја“ које је изнад сазнања, него „ми“ које је иманентно сазнању — зато је колективна личност полифонијска, саборна. Послужићемо се већ употребљеним примјером листова и грана на дрвету: тежиште испољавања колективне личности не чине листови на дрвету, него гране, стабло и коријен који је невидљив, а невидљив је јер је дубоко испод освијетљене површине. — Даље, у колективној личности су подсвијест и надсвијест јаче изражени него сфера сазнања — може да се говори о колективној души, али не и о колективном разуму. Колективна душа за своје уско поље свијести тражи доказе, али их је тешко наћи; међутим, њена подсвијест и њена надсвијест не траже никаквих доказа — оне саме себе откривају довољно јасно и доказују довољно убједљиво и јако кроз своје манифестације. „Колективна подсвијест“ прокида, проваљује уставе, „цензуре друштвенога сазнања“, и показује се у рушилачком виду. Тада уско поље друштвене свијести буде поплављено бујицом која избија из подземља колективне душе, и ту бујицу у њеној стихијској ерупцији не могу да каналишу, а поготово не да зауставе, никакве норме и прописи: она је „ненормална“ и понаша се „непрописно“; то је у ствари, ерупција попут вулканских ерупција.

Међутим, та иста колективна личност има у себи и једну другу могућност свога изражавања, такође историјски примјетну — то је сублимација страсти и тежњи, и њихово оријентисање на оригинални и жртвени успон, жртвеност. Зато и у таквим приликама саборна душа дјелује стихијски, мимо норми и прописа, па се и ту манифестује њено „ненормално“ и „непрописно“ понашање. Дакле,

<sup>208</sup> Карсавин, *О началах*, 91.

<sup>209</sup> Левицкий, *Основы органического мировоззрения*, 128—129.



ова два њена начина испољавања — профанацију и сублимацију — налазимо и код индивидуалне душе, али — тамо је сразмјерно много шире подручје свијести па је елементарна снага тамне стихије у много већој мјери изложена освјетљавању свијести и тиме јој подређена. Зато само у високим одушевљењима или код афеката свјесно „ја“ није кадро да остане у својим границама. Та освјетљења сфера у симфонијској личности толико је сразмјерно мала да је тешко, скоро немогуће говорити о колективном „ја“ — породице, племена, нације...; и што је већи дотични индивидуум, то је његово „ја“ сразмјерно мање. — И најзад, трећа разлика између индивидуалне и колективне личности, која и јесте најглавнија, то је то што колективна личност нема онога непосредног односа према свијету апсолутних вриједности какав је (однос) својствен индивидуалној личности. Ову разлику имамо као нешто битно: њена значењска битност је имплиците већ дата у томе, а њена битност по поријеклу је дата у боголикости — богами је човек који је члан заједнице, друштва, а не обрнуто — друштво које се испољава у индивидуума. Међутим, везу друштва и јединке на плану симфонијске личности врло лијепо објашњава Карсавин; његово објашњење не жртвије индивидуалности симфонијској, нити обрнуто — симфонијску индивидуалној. Зато „пун и савршен одсјај Божјега тројединства остварив је само у симфонијској личности, а индивидуална [личност — ДМК] може потпуно да изобрази у своме усавршавању само ипостас Логоса“.<sup>210</sup>

Симфонијска личност у тварним оквирима прожима све — људски, животињски и елементарни свијет, чинећи са сваком од њих извјесно јединство;<sup>211</sup> али имајући непосреднији однос са свијетом анђела, она такође улази и у њега. Зато и анђелски свијет — створен а духован — представља, као и све створено, јерархију. Постоје анђели људи, анђели животиња и анђели елементарнога свијета. Свака од ових индивидуација образује посебну симфонијску личност која је са своје стране реална само као свејединство нижих симфонијских личности;<sup>212</sup> ту индивидуалну цјелину представља свијету индивидуалне издиференцираности одређена нижа симфонијска личност која је извјестан профил више симфонијске личности. Дакле, симфонијска личност укључује у себе и компоненту безличнога и недуховног, али своју природу боље раскрива и ближа је савршенству ако се остварује у личностима. И строго говорећи, у несавршеноме свијету у коме се налазимо, таквих личности уопште нема. Слично изучавању индивидуалне личности — апстраховањем од ванскога бића, ми можемо приступити и изучавању симфонијске личности, односно онога њеног аспекта којим се она остварује у личностима. Ту симфонијску личност, односно онај њен аспект који третирамо последице апстрактнога одвајања личнога од безличног у њој, Карсавин именује изразом *социјална личност*<sup>213</sup> — ово нас води социјалноме аспекту јединства људи и квалификује тај акт као ужи од саборности у цјелини.

<sup>210</sup> Карсавин, *О личности*, 51.

<sup>211</sup> Исто, 83, 127. и 173.

<sup>212</sup> Исто, *Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie)*, »Der Russische Gedanke«, I, 2, 145.

<sup>213</sup> Исто, *О личности*, 84—85.

<sup>214</sup> Лосский, Н.: *Характер русского народа*, 7.



Социјална личност је виши аспект саборне личности; она је као такав њен изражај, односно она њена страна која је окренута према вишој структури. Зато у концепцији свејединства имамо јерархијски структурализам у коме нижа структура улази у вишу. Тако, на примјер, у једној друштвеној цјелини постоји личност вишега реда која организује и обликује цјелину тако да људи који улазе у њу служе цјелини као удови цјелини тијела.<sup>214</sup> Највиша персонална заједница, Црква, представља највећу личност. Али у њу не улази непосредно свака индивидуална личност, него појединачне личности улазе у Цркву посредовањем саборних или симфонијских личности које собом обједињују индивидуалне личности у извјесне структуре од којих свака представља јединство индивидуума. Те бројне саборне или симфонијске личности чувају своје јединство које је баш јединство у својој индивидуалности. Зато разликујемо разне степене личне саборности у којој су све личности једнаке вриједности, али виша, саборна, личност не ограничава ниже личности, индивидуалне, нити их притјешњује, ограничавајући њихову слободу; а виша саборна личност не врши притисак на ниже због тога што она не представља нешто одвојено, нешто што постоји изван, односно изнад њих, него она представља само њихово јединство. Зато најсавршенија личност није мноштво индивидуума присутних на истој равни као морски пијесак, него Црква која је најсаборнија личност јер у своме савршеноме и оствареном свејединству садржи у себи многе персоналне структуре — зато нам она изгледа као јерархија вриједности.<sup>215</sup>

У Цркви као најсаборнијој личности достиже се надисторијска пунина; историјске личности не постижу ту пунину, па било да је у питању јединка, народ, социјална група...<sup>216</sup> иако је човјеков дух жедан јединства.<sup>217</sup> Јер да се оствари у потпуности Црква, да човјек урасте у Цркву, да се у њој укоријени — потребно је поред отварања према индивидуалним личностима око себе још и отварање према симфонијској личности изнад себе, кроз коју се не гаси, него, напротив, остварује идеални смисао индивидуе. Зато сваки члан Царства Божјега потпуно остварује своју индивидуалност, и његова индивидуална одлука није у његовој издвојености од осталих људи, него, напротив, у његовоме вољеном примању свих других индивидуалитета.<sup>218</sup> Ово, у ствари, представља израстање из уских индивидуалних граница и урастање у симфонијску личност која је наиндивидуална, надпојединачна, али није универзална, него представља синтезу индивидуалнога и универзалног. Пуноћа бића у Царству Божјем не достиже се тежњом појединачне личности, него симфонијским стварањем свих актера који улазе у одређену симфонијску личност,<sup>219</sup> односно који улазе у највишу симфонијску личност. Ова је мисао непосредно теолошки фундирана: довољно је само сјетити се јединства свих у Христу, али и улоге Богородице, анђела и светаца као последних чинилаца тога јединства. Зато се појединац, обраћајући се Богу,

<sup>215</sup> Карсавин, *Церков, личност и государство*, 8.

<sup>216</sup> Исто, *Философия истории*, 138.

<sup>217</sup> Булгаков, *Два града*, I, 175.

<sup>218</sup> Loesky, M.: *Die christliche Weltanschauung*, »Actes«, 409.

<sup>219</sup> Исто, 410.



не обраћа искључиво у име своје него у име заједнице: ријечи *Оче наши* садрже социоморфност мисли, чак и молитвене.<sup>220</sup>

Свеједини човјек у концепцији свејединства није апстрактан систем и не постоји изван својих индивидуација, него је он конкретно лично јединство свих људи. Он остварује себе као јерархију људских личности која се одвија у времену и простору и истовремено стоји изнад њих, држећи их у своме свејединству.<sup>221</sup> Као такав, он није ограничен на одређену индивидуу; он је јединство човјештва, људскости, које не искључује ни емпиријску стварност или симфонијско јединство свих индивидуалних схватања, при чему ово јединство или саборност тежи своме свејединству.<sup>222</sup> Зато грађанство цијелога свијета или космополитизам — свечовјечност уопште не означава уништење нације; напротив, то је њен виши узраст. Човјечанство ураста у свечовјечанску вишу саборност — не у одвојеним личностима него у личностима у јединству нација, са свом конкретношћу живота. Обезличавајући и апстрактни космополитизам је пустош, апстракција.<sup>223</sup> Ову идеју дубоко поима и његује Православна црква која у себи садржи принцип јединства и феномен мноштва: јединство — једна, света, саборна и апостолска Црква, а мноштво — много националних црквених организација од којих свака изражава посебну културну и посебну националну симфонијску личност коју чува њен анђео чувар.<sup>224</sup> Зато за њу истина не постоји као једна апстрактна формална истина, него је истина у симфонији у којој су једнако потребни сви гласови и сви тонови.<sup>225</sup>

У структуралистичкоме и јерархијском *монолурализму*, *многојединству*, рускога свејединства заиста важну улогу има симфонијска личност која је у тјесној вези са Црквом, и тиме чини непосредну везу природе и благодатне саборности.

## 2 БЛАГОДАТНА САБОРНОСТ

Природна саборност која достиже свој апогеј, свој дакле, врхунац, у симфонијској или саборној личности — факт је; али исто је тако факт и нешто друго — да саборност није обухваћена и исцрпљена сфером природнога постојања. Зато се отвара шири вид и, гледано из перспективе природнога, открива се друга врста саборности, односно свејединства — благодатна или натприродна саборност.

### БОГОЧОВЈЕШТВО

Везу човјека с Богом, као основну компоненту феномена званог религија, сријетамо у свим религијама без разлике. Али ни једна од религија не развија идеју богочовјештва и услове за њега као што то чини религија старозавјетнога откровења, чувајући и његујући

<sup>220</sup> Франк, *С нами Бог*, 294; Карсавин, *О молитве Господней*, „Вестник РСХД“, 104—105 279.

<sup>221</sup> Карсавин, *Пері ірочн.*, 29.

<sup>222</sup> Исти, *Die russische Idee*. »Gral«, IXX, 8, 356.

<sup>223</sup> Будаков, *Нация и человечество*, „Новый грал“, VIII, 33.

<sup>224</sup> Карсавин, *Об опасностях*, „Пут“, 6, 35.

<sup>225</sup> Исти, *Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, »Una Sancta« II, 2, 195.



идеју сличности Бога и човјека (I Мој 1,27). Пуноћа откровења, дата у хришћанству, даје идеју богочовјештва оваплоћену и конкретну, и то више није идеја него — факт, чулно реалан и историјски вигалан.

Прихватајући богочовјештво као врховну категорију која у потпуности обухвата учење о човјеку и осмишљаје га — свејединство открива дубоку истину о онтолошкој разлици Бога-творца и његове творевине-човјека и свијета уопште. Баш та разлика пружа могућности за односе између Бога и човјека: да су Бог и човјек онтолошки једнаки, не би могло бити ни ријечи о односима — о сличности у разлици, и обрнуто: о разлици у сличности, него, једноставно, о идентичности:  $A=A$ . Зато богочовјештво као јединство Бога и човјека постоји само код факта разлике код сједињења: гдје нема разлике, нема шта да се сједињује;<sup>226</sup> ако је човјек изворно божанствен, онда нема мјеста обожењу,<sup>227</sup> јер се обожује (приближује Божанству до сједињења с њим) оно што није божанствено.

Свудаприсутни Бог није трансцендентан твари, него и пролази кроз њу, прожима је, и може да борави у њој, да буде уједрен у њој,<sup>228</sup> али ово никако не може да се схвати као да је он затворен у њене границе. Зато најдубљи смисао човјека и јесте његов однос према Богу; па отуда, схватити однос према Богу — значи схватити најдубљи смисао антропологије, јер је Бог врховна инстанца човјекова бића.<sup>229</sup> До овако дубокога сазнања човјек је дошао само у Христу у коме је заблестао и прволик и лик, јер је Христос био—и јесте—и Бог и човјек. То је уствари онтолошки основ хришћанства као религије богочовјештва, религије утврђивања и сталног продубљивања унутрашњег сродства између Бога и човјека чији је пун резултат богосиновство.<sup>230</sup> Идеја богољудскости као „идеја везе између Бога и човјека, али између божанскога и чисто човјечанскога начела“<sup>231</sup> најопштије узето, приликом понирања у тајанства богочовјештва као факта, открива се као „исконски духовни организам“<sup>232</sup>

Ова првобитност или праизворност богочовјештва присутна је у концепцији свејединства као цјелини, а изричито је помињу и на свој начин развијају неки од њених представника.<sup>233</sup> Тако за Соловјева

<sup>226</sup> Флоренский, *Стол и утверждение истины*, 28.

<sup>227</sup> Бердяев, *Дух и реальность*, 129.

<sup>228</sup> Франс, *Церков и мир, благодат и закон*, „Путь“, 8, 10.

<sup>229</sup> Исти, *Реальность и человек*, 213—214; Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 219.

<sup>230</sup> Левшинский, *Основы органического мировоззрения*, 233—234.

<sup>231</sup> Франк, *Реальность и человек*, 248.

<sup>232</sup> Исти, *Духовные основы общества*, 188.

<sup>233</sup> Космички аспект богочовјештва, односно Богочовјека, покреће најприје св. ап. Павле (Кл 1), затим Григорије Ниски, па Максим Исповједник и Дочиније Псевдоареопажит, од кога га прихвата Дунс Скот а даље развија Јован Скот Ериугена (у дјелу *De divisione naturae*). Овдје је такође интересантно Декартово дјело *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I—II* и већ више пута цитирано дјело С. Н. Булгакова *Агнец Божий*. Космички елемент Христовог тијела јако је наглашен и у неких руских писаца — Криволев, Тјутчев, Достојевски. Код нас, поред *Речи о Свечовеку Н. Велимировића*, ту идеју развија и др Д. Стојановић у неколицима ситнијим чланцима као и др М. Бурић у чланку *Свечовек* („Претеча“, 1928, Светосавски број), а можемо је препознати и код др Д. Најдановића на многим страницама његове најновије књиге *Блажени и блаженства*.



који ову идеју изводи из хришћанске догматике,<sup>234</sup> Христос је „духовни центар или глава човјечанства“,<sup>235</sup> средишња тачка земаљске и космичке историје.<sup>236</sup> На основу боголикости човјекове личности по којој је овај у извјесноме смислу божанствен, јер је његова личност својствена божанству, и ово њој — људска личност може да се слободно, изнутра сједини са божанским начелом. Идеја сродности човјекове с Богом добила је кроз оваплоћење Бога у човјека — а не ни у једно друго биће — своју потврду, своју манифестацију. Његово оваплоћење је реалност. Зато је Христос истинити Бог и истинити човјек, па је његово оваплоћење изнад свакога монизма и докетизма.<sup>237</sup> Најјаче одбијање докетизма у свејединству представља ријеч Несмјелова: Христос је — каже Несмјелов — „несумњиво припадао нашем роду као тијело од нашег тијела и кост од наше кости и несумњиво је припадао нашем свијету, чији је ваздух удисао и чијим се плодовима хранио, из чијих је елемената било састављено цијело његово пречисто тијело.“<sup>238</sup> Христос је космочовјек,<sup>239</sup> свечовјек,<sup>240</sup> у коме долазе до пуна изражаја истина и слобода као последње тајне. Богочовјек као такав је измирио површину са дубином, цјелину са дијелом, и представља интегрални субјект. К њему тежи и твар у цјелини која у томе аспекту представља „тварни субјект који се развија“.<sup>241</sup> Активна и страдална присутност Бога на земљи означава његову свудаприсутност као космичкога центра.<sup>242</sup>

Богочовјештво је факт, али факт коме је претходио процес — „усавршавање човјечанства, (које) за разлику од његова емпиријског завршетка, јесте — процес богочовјечански“.<sup>243</sup> Ова идеја Л. Карсавина има своје полазиште у Божјем назначењу датом човјеку — да се усавршава, тј. да изграђује у себи, као тварној слици, оно што представља њену надтварну сличност, подобије. Стога се човјек раст креће од тварне стихије до свијетлога богоопштења и богопознања, од звјерочовјештва према богочовјештву, и тај ход кроз вријеме испуњава собом историјски процес. Због тога што носи у себи тварну слику, тварни отисак надтварнога апсолутног Бога и уз то ту слику стално његује и чини виднијом у себи — човјек и јесте „постајуће апсолутно“.<sup>244</sup> Богочовјечанство је савршено сједињење божанскога и човјечанског у Христу, а у даљој, односно широј, инстанци — сједињење Бога и свијета.<sup>245</sup> Овај његов аспект је аспект његова васељенскога тијела као реалности. За ову велику идеју која је велика у првом реду по својим димензијама, врло је заслужан човјек, односно — он је њен услов: његова двојака природа омогућује савршено сједињење твари са њеним Творцем. Бесјелесни духови немају предуслова да

<sup>234</sup> Frank, *Die russische Weltanschauung*, 37.

<sup>235</sup> Наведено посредно, преко Арсењева *Die russische Literatur*, 212.

<sup>236</sup> Соловев, *Собрание сочинений*, III, 16—17.

<sup>237</sup> Франк, *Реальность и человек*, 261—262.

<sup>238</sup> Несмелов, *Наука о человеке*, II, 3<sup>40</sup>.

<sup>239</sup> Булгаков, *Философия хозяйства*, 133.

<sup>240</sup> Исти, *Лестница Иаковля*, 10; *Невеста Агнца*, 124.

<sup>241</sup> Карсавин, *Философия истории*, 77.

<sup>242</sup> Трубецкой, кн., Е.: *Смысл жизни*, 64.

<sup>243</sup> Карсавин, *Философия истории*, 87.

<sup>244</sup> Булгаков, *Два града*, II, 144.

<sup>245</sup> Исти, *Агнец Божий*, „Путь“, 41, 101.



дovedу у јединство са божанским животом материјалну област твари зато што су сами нематеријални. Човјек као син земље који од ње добија нижи живот, има своју посредничку улогу — да поново врати земљу у преобразени живот. Зато ако се кроз њега — кроз његов разум — земља, тј. твар, подигла до неба, — кроз њега истог небо је дужно да сиђе на твар и да је испуни стварношћу.<sup>246</sup> Другим ријечима, бивша елементарна стихија, која је кроз човјеков пад, катастрофу, постала тамна — сад, кроз човјеков успон, анастрофу, у Богочовјеку она постаје свијетла: њу прозрачују снопови натприродне свјетлости — свјетлости коју не гута тама пале твари (*И видјело се свијетли у тами и тама га не обузе* — Јн 1,5). Спаситељево преображење, а нарочито васкрсење, представља манифестацију те свјетлости кроз материју: свијетло је његово лице, чак и хаљине и приликом преображења и приликом васкрсења. У сједињености Бога и свијета дошло је до њихова најтјешњег односа у коме, свакако, не може бити ријечи о идентичности по природи, јер свијет је и даље тваран и релативан а Бог нетваран и апсолутан. Стога свијет није свијет само у себи и у одвојености од Бога, него је он свијет и у Богу, тј. у односу са Богом; исто тако ни Бог није само Бог на небу, него и на земљи — у свијету и међу људима.<sup>247</sup> Активно присуство прослављенога Богочовјека на небу и на земљи манифестује власт која му је дата — и на земљи и на небу (Мт 28,18). Зато цео свијет као релативан може да уђе у апсолутност Божју — и он је „дужан да без остатка постане свијетом у Богу, али Бог не може без остатака да се смјести у свијет,<sup>248</sup> јер је апсолутни и безгранични Бог несводив у уске оквири ограниченоста свијета. У овоме контексту појмљен и схваћен, човјек добија своју најдубљу метафизичку димензију — натприродност: у њему је видно двојство — сфера чисто људскога бића и сфера богочовјечанска; по овој другој, која и садржи природно биће и истовремено га превазилази, човјек је — човјек: човјечност у човјеку је његова богочовјечанска природа, богочовјечанско биће — богочовјечност.<sup>249</sup> Од урастања индивидуалнога човјека у надљудску, натприродну основу зависи степен његове човјечности: само уколико је човјек нешто више и друго него само елементарно органско биће, у ствари чист биолошки екземпляр, као у себи затворен феномен природе, — утолико се у њему више остварује богочовјечност, тј. утолико је он бог и у себи има Бога. Зато човјечност у човјеку није чисто човјечанско, него управо богочовјечанско његово биће. Стога је у живоме опиту божанство схваћено не само објективно, односно додирно, као „Бог-са-мном“, него и тјешње, унутрашње, као „Бог-у-мени“ — и обратно — „ја-у-Богу“, па се на тај начин човјекова човјечност открива као исконска богочовјечност.<sup>250</sup> Бог у Христу је ушао у човјечанство, и човјек тежи да се преобрази у Христа као свој идеал.<sup>251</sup> Отуда „ја и Бог смо јед-

<sup>246</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Вл. Соловев*, I, 352; Булгаков, *Философия хозяйства*, 226.

<sup>247</sup> Bulgakov, *Zur Frage nach der Weisheit Gottes*, »Kyrios«, I, 98—99.

<sup>248</sup> Франк, *Духовныя основы общества*, 199.

<sup>249</sup> Исто, 151; *Непостижимое*, 280; *С нами Бог*, 312; *Реальность и человек*, 332—333.

<sup>250</sup> Исти, *Непостижимое*, 280; ср. Карсавин, *О началах*, 22.

<sup>251</sup> Лосский, *Н. Достоевский*, 154.



но“, <sup>252</sup> али нијесмо подударни — ни у димензијама ни у квалитету. Библијска ријеч *богови сте* (Пс 81,6; Јн 10,34) указује на извјесну блискост човјека са Богом, који је створио човјека актом творачке љубави који је (акт) непостижив и несхватљив за твар. Бог је умножио и поновио своје ипостасне хорове у анђелскоме и људском свијету, што значи да су те ипостаси већ тиме својствене Божјој природи, и то, у извјесној мјери и на извјесан начин, чини онтолошку основу за обожење (*богови сте и синови Вишњег* — Пс 81,6; ср Јн 10,34). Ове ријечи никако не могу да се схвате у смислу као да синови Божји имају исту природу као Бог — дакле, Божју природу, него нешто сасвим друго — да они, наиме, по самоме свом поријеклу и по своме назначењу могу бити присаједињени Божјој природи.<sup>253</sup> Али природа Божја и природа човјекова никад не могу да се непосредно слију и сједине у једну нову, неку трећу природу. Зато су у Богочовјеку остале потпуне обје природе, али изражене кроз једну личност кроз коју се у највећој могућој мјери испојила благодат Божја. Отуда су Бог и човјек једно у Божјој благодати која их сједињује.

Из ових идеја које својим коријенима сежу дубоко, ишчитава се најдубљи смисао богочовјештва: богочовјештво је нешто временски старије од пада у гријех — оно је имплиците дато у идеји о усавршавању. На страну онтолошка његова подлога и онтолошка неоснованост гријеха. Због тога је гријех плитак у односу на богочовјештво, али — он постоји. Зло које сријетамо у зони емпирије и твари — то је последица првороднога гријеха.<sup>254</sup> Овај је, заједно са својом последицом — злом, био повод богооваплоћењу, богочовјештву. Ову мисао свејединство преузима од хришћанства, али не развија је; свејединство, код питања о богочовјештву полази још од прије пада у гријех — у ствари, од шестоднева стварања свијета, који је, заједно са човјеком, упућен на даље усавршавање. Зато „богочовјештво није само средство искупљења од гријеха, него узвођење човјека према Богочовјеку, на које је он позван у стварању.“<sup>255</sup> Богочовјештво чак представља првобитни духовни организам. . . *сливеност људских душа са Богом*<sup>256</sup> — дакле у питању је нешто потпуно друго од хришћанског схватања богочовјештва. Бог је — по дубокој ријечи Булгакова — створио свијет за богооваплоћење, а није свијет изнудио богооваплоћење кроз пад у гријех.<sup>257</sup> Зато богооваплоћење није катастрофа за људску природу, односно насиље над њом, него обрнуто — њено више назначење и испуњење, њена анастрофа.<sup>258</sup> Оно је у извјесном смислу одговорно сопственој природи Слова које је спочетка било човјечно.<sup>259</sup> Бог промишља о свијету и води га испуњењу назначенога циља, и тиме улази у његову временост.<sup>260</sup> Свакако центар цијелога божанског про-

<sup>252</sup> Karsawin, *Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, »Una Sancta«, II, 2, 184.

<sup>253</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 160.

<sup>254</sup> Антонов, *Русские светские богословы и их мирозерцание*, Москва, 1912, 244.

<sup>255</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, „Путь“, 41, 104.

<sup>256</sup> Франк, *Духовные основы общества*, 188.

<sup>257</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 193.

<sup>258</sup> Исто, 212.

<sup>259</sup> Исти, *Евхаристический догмат*, „Путь“, 21, 22. Види и стране 24. и 27—28.

<sup>260</sup> Исти, *Агнец Божий*, 184.



мишљања о свијету чини човјек у коме је тварни свијет добио свој врхунац. Човјеково биће је космичкога састава: посједује тварну стихију, природну животну душу, разумну душу, али и — лични бесмртни дух. Цио тварни свијет је укључен у човјеково биће; посредовањем његова тијела у свој његовој (свијета) пуноћи:

I Тијело човјеково је створено од праха земаљскога (I Мој 2,7), то јест од земље, те праматерије, у којој је садржано тварно *све*.

II Човјек је створен заједно са свима биљкама и животињама, као све-биљка, све-животиња у његовој биолошкој лествици. Отуда на двама класичним језицима имамо извјесне изразе који служе у исто вријеме за ознаку човјека и животиње: на грчком под изразом ζῷον може да се подразумијева и човјек и животиња — живо уопште, али под другим изразом, — ψῆρ. — само животиња, звијер; исто је тако и у латинском: израз: animal може да се односи и на човјека и на животињу, док други термин, bestia — означава искључиво животињу, звијер. Тјелесно јединство човјека са тварним свијетом имплецирано је у његову узимању хране (види I Мој 1,29—30; 9,3).

III Човјек је такође сједињен са тварним свијетом животним начелом живота — животињском душом која је у крви (I Мој 9,4; III Мој 17,1; V Мој 12,33) — и човјека и животиња.<sup>261</sup> Бог није створио свијет — каже Булгаков<sup>262</sup> — зато да би га држао у несавладивоме метафизичком растојању на коме се налазе Творац и творевина, него да би савладао то растојање и сјединио се са свијетом, не само спољашње као творац и твар, него и унутрашње — *Ријеч постаде тијело* (Јн 1,14). Дакле, богооваплоћење представља нешто ново и небивало као факт, али, истовремено, и нешто за што су постојали услови у сличности и различности Бога-творца и човјека-твари, али боголике. Богу као пуноћи љубави било је — каже Франк<sup>263</sup> — мало да створи свијет и човјека; њему је било потребно, управо то је био израз његова хтјења, да још допуни и прожме собом човјека и свијет. Логосово оваплоћење има свој циљ дубљи од искупљења — усавршавање свијета и човјека, достизање вишега савршенства; оно би „произашло и у том случају да гријеха није ни било“, <sup>264</sup> јер је своћење богооваплоћење само на одговор паду у гријех, односно на одговор злу — његова деградација и релативизирање: излази као да је човјек изнудио од Бога оваплоћење, као да је падом у гријех принудио, приморао Бога да се оваплоти. Истовремено, оно се потцијењује, док се злу даје већа важност: изгледа да је зло толико важно и јако да изазива, односно условљава, изванредне Божје интервенције у свијету. Понирајући у онтологију, свејединство превладава ниво злоупотребе слободе, гријех и сеже дубље, налазећи пун разлог за схватање богочовјештва као нечега исконског што далеко претходи гријеху као нечему накнадном. Овај аспект богочовјештва — откривање његових онтолошких могућности још у сличности Бога и човјека прије пада у гријех — не негира хришћанско богословље, али и не развија га; иначе, тема је библијски заснована. Христово искупљење све твари — факт је, али космички

<sup>261</sup> Исто, 159.

<sup>262</sup> Исто, 196.

<sup>263</sup> Франк, *Смисао жизни*, 115.

<sup>264</sup> Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 84—85.



моменат у хришћанском богословљу није много наглашен — у сваком случају мање од његова психичко-антрополошког аспекта.

Концепција свејединства -- то је једна од њених битних особина, ако не и најбитнија — развија учење о прожимању материје духом, времена—вјечношћу, ограниченога — апсолутним, и ово јој пружа особите предуслове да се приближи појму богочовјештва које постаје омиљена тема руских теолога и религиозних мислилаца (философа).<sup>265</sup> Ова концепција у своме основу је монопуралистичка, и то је чини обухватнијом од свакога мониза и дуализма. Зато се она тако, више од осталих поимања, приближује појму богочовјештва у суштини, пружајући за антропологију један основ свакако сигурнији и од деизма и од пантеизма. Имајући у виду да свудаприсутни нетварни Бог борави активно и у својој творевини, свијету — али не својом суштином, и истичући двојак разлог његова оваплоћења: негативни, савлађивање гријеха, односно усиновљење човјека, и позитивни, преношење на човјека једнога живота којим учествује у животу Божјем, дакле обожење човјека,<sup>266</sup> за концепцију свејединства оваплоћење Бога је могуће: поред тога што је Бог свеомгућ, он није биће удаљено од свијета. За концепцију деизма очовјечење божанства представљало би нарушавање логичког закона идентитета; међутим, овај закон је богооваплоћењем само превазиђен, али није нарушен, односно уништен, јер он постоји и даље, али — опет није њиме условљен Бог. — Исто тако је богооваплоћење немогуће и са гледишта пантеизма по коме је Бог универзално „све“, свеопшта супстанција, а човјек само једна од таквих појава, јер таквоме богу који би имао значење универзума, онтолошки једнаког човјеку, било би немогуће да постане одређеним историјски реалним човјеком као што је за воду једнога океана немогуће да истовремено постане цјелокупна водена маса и да буде једна одређена капља. Али за свеобухватнога Бога који је онтолошки нешто друго но свијет, а у свијету присуствује двојачко — својом сликом у човјеку и својим енергијама које прожимају све створено — могуће је оваплоћење у коме Бог постаје човјеком, носиоцем боголикости, и остаје по својој свеобухватној природи Богом; и обрнуто — могуће је обожење човјека у коме он остаје и даље човјеком али и постаје богом, али — само по благодати а не по природи. Пред њим несавршеним, а способним за усавршавањем, отварају се огромне перспективе узрастања, али он је природно биће, тварна суштина — истина, обожена.

Имајући двије потпуне природе у себи, божанску и човјечанску, Богочовјек има двојну једнобитност: божанску — са божанским лицима, и човјечанску — са тварним личностима. И благодарећи тој интимној вези са божанским и људским, Богочовјек је стварни посредник између тих двију онтолошки толико различитих области, односно чинилаца. У заједницењу са њим, твар се уздиже к Богу, и чланови Царства Божјега се обожују благодаћу.<sup>267</sup> Зато сви чланови Царства Божјега — па и пресвета Богородица и св. Јован Претеча, који је

<sup>265</sup> Белаяев (*Самосознание*, 172) идеју богочовјештва осјећа себи најблискијом и наставља да је сматра основном идејом рускога богославља.

<sup>266</sup> Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«, 245.

<sup>267</sup> Лосский, Н.: *Бог и мировое зло*, 18.



највећи у роду људском, између рођених од жене (Мт 11,11) — само су тварна бића обожена у највећој мјери, а једини истинити посредник између Бога и људи је Логос — Бог и човјек, Бог који је сишао међу људе и постао историјски реалан човјек Исус Христос. Тај смисао има ријеч ап. Павла кад каже да је *један Бог, и један посредник Бога и људи, човјек Исус Христос, који себе даде у откуп за све* (I Тм 2,5). У лицу историјскога Исуса Христа сјединиле су се и божанска и људска природа, али не статички него динамички<sup>268</sup> и његово оваплоћење постаје „не само формални центар историјскога процеса [...] него и реални центар историјске динамике, и онтолошки центар свега историјскога бића. Исус Христос је — богочовјечански извор историје из кога теку сви њени потоци и у прошлост и у будућност“<sup>269</sup> Богочовјек — то јест истовремено и Бог и човјек — сједињује трансцендентно с иманентним, изводи човјека из његове изолације и стања богоостављености — без икакве принуде и одрицања слободе, творачке природе човјекове.<sup>270</sup>

Логосов силазак с неба нема само емпиријско, географско-астрономско, значење, — то би било једноставно *pop sens*, него је његово значење метафизичко, тачније — онтолошко.<sup>271</sup> Његово оваплоћење није само идеја или доктрина, него прије свега — догађај; али догађај који се догодио једном у времену и има сву силу вјечности:<sup>272</sup> то је оваплоћена Ријеч која се усели у нас пуна благодати и истине, и њена слава постаје нам евидентна, али не и њена божанска суштина која је једнобитна са Оцем (в. Јн 1,14). Тај догађај чини централни факт живота цјелокупнога свијета, али — он се свршио у времену, у његовој одређеној тачци, и завршио се вазнесењем<sup>273</sup> оваплоћенога Богочовјека који тако оваплоћен и васкрсао оставља свијет и враћа се Богу — Оцу своме и Оцу нашем (Јн 16,16 и 18), остајући с нама *у све дане до свршетка вијека* (Мт 28,20), тј. до краја историје, дајући тиме не само оријентацију него и конкретан правац историјскоме току и његову смислу. Библијско схватање о вазнесењу Господа на небо (Мк 16,19) не означава разоваплоћење, јер је богооваплоћење неразрешиво чак и послије вазнесења,<sup>274</sup> него — ако тако можемо да се изразимо — овјековјечење богооваплоћења које има силу и на небу и на земљи.<sup>275</sup> Вазнесењем на небо „завршава се вријеме за човјечанство Христово, и његов живот се погружава у живот Св. Тројице.<sup>276</sup> Стога послије вазнесења на небо Господ више не припада овом свијету па се и не јавља у њему онако како се јављало док је пребивао у њему. Сад се он јавља друкчије, у своме сопственоме прослављеном облику, али само у земаљској твари, по сили везе његова духовног тијела са свијетом. То јављање у тварности овога свијета у ствари и јесте ње-

<sup>268</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 271—272.

<sup>269</sup> Карсавин, *Апологетический этюд*, „Путь“, 3, 37—38.

<sup>270</sup> Франк, *Легенда о Великом Инквизиторе*, „Вестник РСХД“, 117 (1976, 1) 110.

<sup>271</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 241; Лосский, Н.: *Общедоступное введение в философию*, 81.

<sup>272</sup> Исти, *Православие*, 27—28.

<sup>273</sup> Исти, *Св. Грааль*, „Путь“, 32, 15.

<sup>274</sup> Исти, *Невеста Агнца*, 419.

<sup>275</sup> Исти, *Гехапистический догмат*, „Путь“, 20, 37.

<sup>276</sup> Исти, *О чудесах евангельских*, 111.



гово евхаристијско јављање кроз св. дарове, односно у њима.<sup>277</sup> „Небо“ и „вазнесење на небо“ уопште немају просторно значење мјеста, јер небо није мјесто које се налази у астрономскоме пространству, него метафизичко стање потпунога обожења и прослављења људске природе. А кад би се у акту вазнесења скривао смисао Христова удаљавања од свијета и кидање везе са свијетом — то би било потпуно разоваплоћење,<sup>278</sup> што је немогуће претпоставити кад се узму у обзир ријечи његова обећања, датага приликом вазнесења, о остајању с нама (Мт 28,20). Вазнесено тијело Спаситељево престало је да зависи од тјелесности и материјалних потреба, али због тога није постало бесформно, као да је бестјелесно, него чува свој облик и енергијска својства као индивидуални облик духа, његов вањски изглед.<sup>279</sup> Вјечно жива и конкретна личност Христова јесте основ и норма хришћанске религије. Он је Начелник новог живота у коме је све живо, а све је живо у томе животу јер је смрт побијеђена. Као првенац из мртвих (Кл 1,18), Христос је постао новина онима који умријеше (I Кор 15,20), јер они у загробноме животу нијесу знали за друго стање осим за стање смрти која је била јача од њих; али њу је сад савладао Христос и тиме отворио и за људе двери бесмртности. Због тога је Христос садржај и основ вјере у бесмртност какав није давала ниједна друга религија.<sup>280</sup> Јер све природне религије су биле само религије у психолошком смислу ријечи, док од њиховога религијског бића—бити — није било ништа. Свака природна религија је могла само да тежи натприроди, а религија откровења представља отварање натприроде да би се с њом сјединила природа која би се тиме обесмртила. То обесмрћење је постигнуто у тајанственој личности Исуса Христа која собом везује природу и натприроду и у себи садржи неизмијењену Божју натприроду и човјекову природу која се кроз то обесмрћење обожује Божјом благодаћу. А благодат спира нанос гријеха који се наталожио на човјеку и зацељује унутарње напрслине у његову бићу у цјелини (природи, вољи, души...) које су последица гријеха.

Богочовјештво је било недостижни идеал цијелога дохришћанског свијета. Међутим, иако идеју оваплоћења антропоморфног божанства налазимо у неким од старих религија, факт богочовјештва и феномен реалнога Богочовјека не можемо наћи нигдје ван религије откровења, односно њенога пуног облика — хришћанства. Јер док остале религијске концепције имају мноштво недостатака за јединство у двојству, дотле у хришћанству божанско не апсорбује човјечанско, а ни обрнуто — човјечанско не апсорбује божанско, него и једна и друга природа, не претварајући се једна у другу, остају у својој пунини сједињење. Зато човјек, сједињујући се с Богом, не раствара се у њему, него имамо нешто друго — он васпоставља нарушену првобитну, изворну цјеловитост. Иако вијенац и круна цијеле творевине, човјек смјешта у себе пунину божанскога и постаје Богочовјек.<sup>281</sup> Ово се омогућује човјеку само отварањем, а никако затварањем и изолацијом — и према Богу и према твари, јер тек у свеукупности с њом

<sup>277</sup> Исти, *Евхаристически догмат*, „Путь“, 21, 13.

<sup>278</sup> Исти, *Св. Граал* „Путь“, 32, 19.

<sup>279</sup> Исти, *Евхаристически догмат*, „Путь“, 20, 39.

<sup>280</sup> Трубецкой, кн. С.: *Собрание сочинений*, II 406, 417.

<sup>281</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 63—64.



он се издиже према Богу.<sup>282</sup> Богочовјештво као идеја, реализована у лицу Христову, јесте — факт. Зато је откровењскоме учењу туђ сваки докетизам: оваплоћени Логос има не само чисто људску компоненту — разумну вољу, него и природни материјални елеменат — он *постаде тијело* (Јн 1,14),<sup>283</sup> и то тијело које је природно узрасло — *а дијете растијаше* (Лк 2,40), — покуравајући се општим законима људске природе. Овим су раскривена два момента која се тичу оваплоћења: оригиналност људскога тијела оваплоћеног Логоса, и стварност оваплоћења — јер је Господ примио тијело живо које и даље живи са свом пунином тјелесности, потенцијално везано са цијелим космосом.<sup>284</sup> То оваплоћење, постајање тијелом, јесте акт — натприродан у односу на свијет и на човјека али не и противприродан — ни за свијет, односно човјека, ни за Бога.<sup>285</sup> Зато Логос, онтолошки и метафизички старији од човјека и његова накнадног пада у гријех, слободан од гријеха — прима тијело од материје која, будући укључена у биће човјека који је починио гријех, није била слободна од гријеха.<sup>286</sup> Стога он може да се јавља кроз твар, или *преко* твари, али не у твари,<sup>287</sup> ограниченој и огреховљеној.

Јединство Бога и човјека у Богочовјеку је факт; и Христова икона, која представља манифестацију и оглед тога јединства, јесте једини лик Бога и човјека у Богочовјеку:<sup>288</sup> у Човјеку или Човјечјем сину свакоме је човјеку показана сва пунина његове сопствене личности.<sup>289</sup>

Међутим, поред све сличности Бога и човјека у јединственоме Богочовјеку код Булгакова налазимо наглашен један моменат којим се прави онтолошка разлика између Богочовјека и свакога индивидуалног човјека, чак и Адама: Богочовјекова ипостас није „тварна ипостас, мада (је) и божанскога поријекла, него ипостас самога Логоса“.<sup>290</sup> Дакле, ипостас свакога човјека, па и Адама, је слика Божје ипостаси у твари, а ипостас Богочовјека — ипостас самога божанског Логоса.

Његујући библијску тему о сличности Бога и човјека, хришћанство је религија поклоњења Богу — не у својству супротности човјеку, него у његову најдубљем сродству са човјеком; то је религија човјечности.<sup>291</sup> Зато је богочовјештво критериј религиозне мисли, али — не спољашњи него унутарњи критериј. Стога религијскога двојединственог односа не може бити тамо гдје нема могућности сједињења Бога и човјека или гдје се човјек растворио и једноставно га нестало у Богу. У овим случајевима нема односа јер нема двају односних чинилаца.<sup>292</sup> Једна ипостас Богочовјека чува своје јединство:

<sup>282</sup> Исти, *Вл. Соловев*, I, 429; *Смысл жизни*, 217.

<sup>283</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 203.

<sup>284</sup> Исти, *Евхаристический догмат*, „Путь“, 20, 27.

<sup>285</sup> Исто, „Путь“, 21, 21; *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat«.

237.

<sup>286</sup> Исти, *Агнец Божий*, 320.

<sup>287</sup> Исти, *Евхаристический догмат*, „Путь“, 20, 34.

<sup>288</sup> Исти, *Икона и иконопочетание*, 135.

<sup>289</sup> Флоренский, *Столы и утверждение истины*, 230.

<sup>290</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 214.

<sup>291</sup> Франк, *Реальность и человек*, 233; Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 116

<sup>292</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 227—228.



али и двојство воља и природа, јер ипостасно јединство не уништава оно што је својствено двијема природама и двијема вољама. Ипостас, значи, чува своје јединство, док су двије природе и двије воље увијек различите—божанска и човјечанска.<sup>293</sup> Богочовјештво као највећа, метафизички најдубља истина која садржи тајну Бога и тајну човјека мора да буде подударна с једним и с другим, али чиниоци тога јединства су различити: божанско је божанско, а човјечанско—човјечанско. Зато преведену на језик једначина, ту велику мисао Карсавин овако представља: 1) Богочовјек = (једнако) Бог; 2) Богочовјек = (једнако) човјек; 3) Богочовјек = Бог и човјек, али 4) Бог (није једнако) човјек.<sup>294</sup> Ово је најдубљи смисао богочовјештва у коме су Бог и човјек у Христу сједињени; али, види се, нијесу једно. Зато религиозни акт претпоставља Бога и човјека — човјек прима Бога, а Бог силази у човјека.<sup>295</sup> Човјек је отворио себе, одрекао се своје егоцентричне ускости, надрастао и превазишао своју аутономију, пренио центар свога бића, односно тачку свога ослоњања у Бога који је сишао у њега и извршио у њему своје благодатно (а не физичко, магично или какво слично) дејство које се врши при учешћу саме људске слободе а не мимо самог човјека.<sup>296</sup> То је обожење, *θέωσις*, *deificatio*, а не само-обожење које због своје самозатворене егоистичне релативности, „није стварање живота, него смртно начело“.<sup>297</sup> Човјек који, свакако, не може сам себе да обожи, треба слободно да стреми обожењу — то је услов, важан за обожење мало мање од саме благодати Божје, која не дјелује насилно: Бог неће своју живу слику, слободно лично биће, човјека да деградира и сведе на ниво аутомата, јер личност остаје слободна а не постаје механички постварена и дефинисана.

## СПАСЕЊЕ СВИЈЕТА И ЧОВЈЕКА

Човјек је противприродно потпао под стихије природе и постао њима условљен. Његово благодатно свејединство је парализовано, али у тој парализованости није уништено; стога оно више није благодатно, него грешно. Дакле, тежиште хришћанскога учења о првородном грјеху који је „оса хришћанске сатириологије“,<sup>298</sup> као и о спасењу кроз благодат, садржи се баш у противположности двојакога васељенског свејединства: природног свејединства свих људи у Адаму — аспект грјеха, и натприроднога свејединства свих људи у Христу — аспект благодати (в. I Кор 15,22 и 45).<sup>299</sup>

Пад у грјех збио се у времену које је промјењиво; зато за њега нема могућности у будућем вијеку — у непромјењивој вјечности.<sup>300</sup>

<sup>293</sup> Карсавин, *О началах*, 19; *О личности*, 185—186; *Noctes Petropolitanae*, 115.

<sup>294</sup> Исти, *перл аруѡв* 6.

<sup>295</sup> Исти, *Уроки отреченој вери*, „Евразийский временник“, IV, 19.

<sup>296</sup> Булгаков, *Православие*, 236.

<sup>297</sup> Исти, *Два града*, II, 48.

<sup>298</sup> Исти, *Невеста Агнца*, 178.

<sup>299</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 187.

<sup>300</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 511.



Али налазећи се у времену и историјском току, и живећи активно у њему, човјек у своје биће упија ту нову атмосферу, и његово биће је — хтјело оно то или не — усваја. Али кад његово дубинско „ја“ изрази своје неслагање са емпиријским животом, кад настану горке гриже савјести и тешки жигови кајања — човјек ријешено одваја себе од свога злог дјела, хоће да заснује нов живот, бодар и пун вјере у будућност.<sup>301</sup> Ту долази до изражаја његово стварно исповиједање које не значи једноставно изговарање ријечи него избацивање из себе дијела свог бића.<sup>302</sup>

Међутим, човјек потопљен стихијама природе није кадар да преболи кризу гријеха и да сам превазиђе њене последице. Уски историјски поток и његова релативност не дозвољавају му да се издигне изнад тога: он је цио пао и цио је под детерминизмом природних елемената. Потребно је да се прокине, проломи граница између метаисторије и историје, благодати и гријеха — Бога и његове живе тварне слике, човјека, па да енергије духовнога свијета убу у људску природу, да земаљска историја почне да се шири и размиче да би се у њу улила једна виша и садржајнија сила и вриједност — сила метаисторије.<sup>303</sup> Тек у једној таквој прилици могуће је васпоставити унутрашњу хармонију човјекова живота, и твари у цјелини. То је могао да учини — и учинио је — вјечни, безгрешни, надгрешни Бог, али оваплоћен у историјски реалнога човјека. У оваплоћеноме Богочовјеку активно присуствује и свемоћни Бог који може да спасе, и немоћни човјек који тражи спасење. Тај аспект и акт представља саборно подизање човјека, односно човјечанства, на ниво благодатнога свејединства које је изнад историјског досега или тока. Ту је дато искупење од првородног гријеха и омогућен је поновни улазак у нови еон, у вјечност, која ће да наступи послје времена, односно послје његова испуњења, јер вријеме има инструментално значење, — кад историја пређе у метаисторију. У овоме великом дјелу цјелокупни подвиг спасења биће постигнут преко остварене идеје Богочовјештва, односно преко и кроз Богочовјека Исуса Христа који се тиме јавља јединим посредником између Бога и људи (I Тм 2,5).

Богочовјештво је слободан сусрет цијеле пунине божанскога и људског,<sup>304</sup> јер Бог не само да се очовјечио, него још одређеније и ближе — он се оваплотио, тј. примио на себе грубо материјално тијело човјеково и његов стихијски земаљски живот. Бог се очовјечио у човјековој недовољности, па је тако постао као и људи,<sup>305</sup> сјединивши се с њима посредовањем Богородице. Он прима на себе човјечанску природу, али не као природу овога или оног човјека, као индивидуалну, односно анатомистичну природу, него природу у цјелини — каква је била Адамова природа прије пада у гријех, у свој њеној пунини и реалноме историјском обиму. Зато се његово дјело спасења не односи само на његову земаљску индивидуу, него на цио људски

<sup>301</sup> Лосский, Н.: *Условия абсолютного добра*, 209—210.

<sup>302</sup> Флоренский, *Столп и утверждение истины*, 221.

<sup>303</sup> Бердяев, *Философия свободного духа*, I, 255; ср. 120.

<sup>304</sup> Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, »Kirche, Mensch und Staat« 240.

<sup>305</sup> Карсавин, *Noctes Petropolitanae*, 149.



род, на цијело социјално биће, имплиците садржано у Адаму прије пада.<sup>306</sup> Њему као таквоме ништа људско није туђе осим гријеха,<sup>307</sup> па зато ништа у сложеноме бићу човјекову нема што није ушло у биће Богочовјека — ништа осим тамне области гријеха, небића, сатанског зла.<sup>308</sup> А зло као небиће не улази у биће Богочовјеково; будући паразит на бићу добра, зло је неспојиво са Богом. Имајући цијелу људску природу осим гријеха, син Божји узима човјека у његову најдубљем смислу, и зато на њему нема кривице,<sup>309</sup> него он узима људску одговорност за гријехе и уништава је — цијепом списак људских грехова (тропар Трећег часа, ср. Кл 2,14).

Али примајући у начелу првобитну природу човјекову — онакву каква је била Адамова природа прије пада — Христос није примио на себе природу некога апстрактнога људског рода, него, посредовањем Адамове природе, природу сваког појединца, без обзира на мјесто и вријеме његова живљења. Тако, све појединачне природе, укоријењене у Адамовој, улазе у Христово човјечанство, па нас отуда вјера у Христа, као реално јединство с њим, уједињује, посредно, и са свима који у њега вјерују,<sup>310</sup> па и шире, јер сви људи, човјечанство у цјелини, природно израстају из Адама(Човјека) а благодатно урастају у Христа, Богочовјека. Кроз уједињење са Христом човјек улази у Христа, али и обрнуто — Христос улази у човјека, и тако на изјестан начин постаје иманентан човјеку и чини најдубљу основу најинтимније суштине човјека, па је ближи човјеку но само његово емпиријско многопревратно и многопревртљиво „ја“.<sup>311</sup> Зато је, из ове перспективе схваћена, потпуно појмљива ријеч апостола Павла: *а ја више не живим, него у мени живи Христос* (Гл 2,20).

У ствари, да човјек дође до тако високог степена моралне савршености, потребно је да што боље заблиста у њему замагљена слика Божја, а то претпоставља његово преображење: његов ум треба да буде очишћен, преображен; његов ерос — такође, као и мисли, жеље, намјере, осјећања и сва средства и извори његова унутрашњег сазнања.<sup>312</sup> Личност човјекова, као начело које веже човјека са Богом, није везана с човјечанством у природној саборности ни само психички ни само социјално, него, прије свега, онтолошки. Њено спасење је немогуће замислити без преображења природне саборности у благодатну, а то значи — немогуће је без Цркве.<sup>313</sup> Дјело спасења се односи на интегрална човјека: на његово тијело, његову душу и дух — дакле, на његову личност у цјелини, укључујући, разумије се, и све њене

<sup>306</sup> Исти, *Философия имени*, 205—208.

<sup>307</sup> Карсавин, *Noctes Petropolitanae*, 149; Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 102.

<sup>310</sup> Исти, *Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, »Una Sancta«, II, I, 80.

<sup>311</sup> Булгаков, *Свет Невечерний*, 339; Франк, *Непостижимое*, 280; *Церков и мир, благодат и закон*, „Путь“, 8, 9.

<sup>312</sup> Ово је прецизно Вишеславцев у својој књизи *Этика преображенного эроса*, и то му Зјењковски с разлогом замијера („Путь“, 32, 90—102).

<sup>313</sup> Зењковский, *Проблемы воспитания*, 156—157.

<sup>306</sup> Булгаков, *Агнец Божий*, 231; *Православие*, 368.

<sup>307</sup> Исто, 229.



манифестације. Све је то учествовало у гријеху као једна неразложива цјелина и ради свега тога Богочовјек врши велико дјело искупљења. Зато васпитање у свјетлости откровења и у клими црквености представља у најдубљем свом основу васпитање у спасењу, за спасење, пут према преображењу — раскривање пута вјечнога живота,<sup>314</sup> отварање нових перспектива, односно, контраперспектива, које воде из ускога и тијеснога временског потока у безграничну вјечност. За тако потпуно обузимање човјека и његово извођење на такву висину способна је Црква као остварена благодатна саборност, која је — будући да је мистично тијело Христово, његов богочовјечански организам (Еф 1,23) — слободна од гријеха. Људски ум, само преображен кроз њу, остварује пуно познање истине.<sup>315</sup>

Зло које постоји у тварноме свијету није изворно — оно је накнадно; исто тако оно није бесконачно — превладано је. И учење о Христову спасењу свијета и човјека, и о обожењу тијела, у хришћанској метафизици представља централно мјесто. Зато влада зла која и сад постоји у свијету привремено и дјелимично, није супстанцијална у односу на свијет и тијело — као ни сама по себи — него функционална. Христов благодатни дар, дат човјеку као човјеку — живој слици Божјој, не може да прође, да нестане, иначе би нестала сама слика Божја, која је, видјели смо напријед — неуништива, непролазна. Жива слика Божја коју човјек носи у себи треба да остане и да преко ње очишћене и обновљене буде спасена човјекова личност<sup>316</sup> — дакле, човјеково биће у цјелини, а преко њега и сва твар, све створено. А најјача гаранција непресвјности благодети јесте неразорива и неразложива заједница Бога и човјека — богочовјештво. Кроз богочовјештво Спаситељево збива се спасење свијета које је „искључиво дјело органскога прорастања у свијет и пасивитавања у њему виших благодатних сила светости, добра и љубави“.<sup>317</sup> Само су оне, као онтолошки фундиране и неупоредиво дубље но што је дomet природне онтологије, кадре да препоруде климу тварнога бића и човјека у њему и да зло пред њима ишчезне као тама од свјетлости. Искупљење представља интегралан захват у чему нема ничега половицног: то је „акт исцјељења (ис-цјељења, за-цјељења — ЛМК) човјека, човјечанства и цијелога космоса [ ... ], васпостављања свијета као живе цјелине“.<sup>318</sup> То исцјељење је извршио Богочовјек Христос, и оно се и даље наставља посредовањем његова тијела — Цркве. Велико дјело искупљења није могло да буде дјело једне индивидуалне личности из природнога поретка, јер природни Адам није пао као јединка, него — да се послужимо изразом Карсавина — као симфонијска личност. Личност Богочовјека Христа није била једноставна репродукција Адама, него нешто више, надтварно, — иначе, његово би дјело, као у цјелини тварна појава, било исто што и Адамово; овако, пак, његова надтварност представља онтолошко „плус“ које превазилази твар коју је инфицирао гријех.

<sup>314</sup> Исто, 237, 242.

<sup>315</sup> Исто, 154—155.

<sup>316</sup> Флоренский, *Столи и утверждение истины*, 233.

<sup>317</sup> Франк, *Свет во тьме*, 221.

<sup>318</sup> Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 200.



## ЦРКВА — БОГОЧОВЈЕЧАНСКИ ОРГАНИЗАМ

Оваплоћени Логос је ушао у свијет, страдао, васкрсао и — вазнио се, обећавајући да ће остати с нама до краја времена (Мт 28,20). И то обећање ускоро је испунио — на дан Педесетнице (Д ап 2,2—9) када је послао на људе и свијет Духа Утјешитеља који од Оца исходи (Јн 14,16 15,26) да настави његово дјело на Земљи. Дакле, богооваплоћење као савршено сједињење — нераздвојиво, али и несливено — обију природа, божанске и човјечанске, јесте Црква;<sup>319</sup> у њој као благодатној саборности у којој се везивним посредовањем Божје благодати људска, природна стихија сједињује са божанском — природна саборност налази свој преображајни циљ.<sup>320</sup> Зато се све природне личности отварају према натприроди — и индивидуалне и симфонијске — јер смјештај истине није колектив као чисто природна категорија, него богочовјечански организам Цркве,<sup>321</sup> а истина — то је сам Христос (Јн 14,6) који је глава вјечно живоме организму Цркве (Еф 1,23; Кл 1,18). Зато, као тијело Христово — Црква је, као и сам Христос, реално сједињење истих начела, божанскога и тварног, која су сједињена у Христу; она је њихово узајамно проницање. У том смислу она је синергизам, при чему божанско начело, као вјечно и цјеловито, продире и нагиње према човјечанском, а људско се издиже према божанском. Према томе, синергизам је, практично, давање божанских дарова и њихово примање.<sup>322</sup>

Ми немамо ни потребе ни намјере да овдје излажемо екасиологију, али указивање на овај натприродни моменат у концепцији Цркве било је потребно да би се кроз то видјело да је јединство Цркве нешто што је онтолошки зависно од њене главе — Христа Спаситеља; да је то јединство нешто унутрашње, односно нешто натприродно — дакле, нешто што није доступно физичкоме оку, па је оно, по концепцији свејединства, реалност, и то метафизички најдубља реалност, и поред тога што у историјској зони Цркве постоји мноштво помјесних цркава — на примјер у православљу; и исто тако више националних култура, од којих свака носи свој национални карактер и колорит. То је природни аспект Цркве за разлику од овога, натприродног; први је полифонија, други — монофонија. Суштину Цркве у ствари и чини невидљиво јединство у које урастају видљиве националне културе, односно помјесне цркве као симфонијске личности у једну саборну, свеједину личност — Цркву која је нешто друкчије и више, метафизички дубље, но што би био скуп, спољашња саборност свих помјесних цркава као посебних организација.

Позив на слободу (Гл 5,13) значи исто што и позив у Цркву у којој обитава Дух Господњи, јер гдје је он — ту је слобода (II Кор 3,17). То, слобода, то је још једна карактеристика којом се одликује Црква као персонална институција, као свеличност. Зато урастање једне индивидуалне личности кроз симфонијску у свеједину или многоједину личност — Цркву ни у ком случају није ствар спољне ди-

<sup>319</sup> Булгаков, *Православие*, 28.

<sup>320</sup> Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 147.

<sup>321</sup> Исто, 149.

<sup>322</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 285.



оциплине и репресалија, него је то дјело унутрашњег човјека и његова срца које је пред Богом многоцјено (I Петр 3,4). Зато, не потчињавање ауторитету Цркве, него љубав према њој; потчињавање, слободно и неизнуђено, црквеноме разуму израз је човјековог срастања са Црквом, а не услов за њега. Исто тако стицање ума Христовог (I Кор 2,16) резултира из јединства са Христом кроз Цркву, а никако то није услов уласка у то јединство — тек последице преображеног живота у цјелини, преображава се и ум, као активност душе. У јединству с Богом живи се слободно а не условљено; слободно, свакако друкчије но што значи ријеч „слобода“ у вулгарном смислу. Овадје је у питању дубља, унутрашња слобода која се објашњава благодатним изливи-ма који могу потицати само од апсолутног живота и истине — од Бога. Зато Црква као богочовјечански организам и извор благодатних обасјавања којим просвећује и освећује свакога свог члана — може да озари човјекову слободу и да каналише дар слободе развијајући га без икаквих девијација. Стога она као једно тијело Христово образује мноштво својих чланова на бази унутрашњег јединства. Црква управо његује слободу свакога свог члана, тражи је — чак и захтијева — од њега. Ово њено дјеловање је мистично, а то значи, не може се рашчланити никаквим методама доступним нашем сазнању.<sup>323</sup> Све у Цркви, почев од уласка или неуласка у њу (Мр 16,16), везано је за хтјење, односно за човјеков унутрашњи интимни акт који потиче из њедара слободног самоопредјељења.<sup>324</sup> То унутрашње је дубоко од спољнега погледа — о њему не суди никакав земаљски суд ни судија.

Слобода коју имамо у цркви (Гл 5,1) није игра ријечи, него израз, манифестација најдубље онтолошке истине коју је Јеванђеље огласило: личност није у себе затворено биће, него је она биће које расцвјетава и налази себе у пуници Цркве — једне и једине, јединствене. Из те богословске дубине израста морал као идеја, па говорити о његовој хетерономији, значи једноставно не поимати поруку хришћанства које је управо открило срце као унутрашњи орган цијелога човјековог бића.<sup>325</sup>

Оснивање Цркве на Земљи збило се на дан Педесетнице када је Дух Свети сишао на људе не лишвавајући их слободе.<sup>326</sup> Зато се педесетница сматра божанским актом сличним оваплоћењу: Логос се оваплотио у човјека, а Дух Свети силази и усељава се у људе.<sup>327</sup> Силазак Бога Логоса међу људе, односно његово оваплоћење је било привремено: на завршетку своје мисије, он се — узноси, вазноси на небо, али силазак Светога Духа не зна за крај — он нема вазнесења,<sup>328</sup> него се његово благодатно дејство наставља: благодатни дарови Духа Светога, мада не више у виду огњених језика (Д ап 2,3), него невидљиво, продужавају да се изливају у свијет, преображавајући га невидљиво, докле га год не преобразе.<sup>329</sup> У самој ствари, велико дјело

<sup>323</sup> Зјењковски, *Тоталитарна идеја и проблем власти*, „Светосавље“, VI (1937), 4, 139—140.

<sup>324</sup> Булгаков, *Православие*, 44—45.

<sup>325</sup> Зјењковски, *Автономия и теонимия*, „Путь“, 3, 50.

<sup>326</sup> Булгаков, *Утешитель*, 336.

<sup>327</sup> Исто, 104.

<sup>328</sup> Исто, 314.

<sup>329</sup> Исто, 321.



искупљења и његов наставак — дјело преображења, — дјело је Богочовјека Христа који је „једини пут у свијет“:<sup>330</sup> свијет је унутрашње прослављен на Тавору приликом његова преображења кад су преображени небо и земља, гора и одјећа, а затим приликом његова славног васкрсења кад се показао у прослављеном тијелу;<sup>331</sup> он је, приликом вазнесења на небо, обећао да ће послати Духа Утјешитеља који од Оца исходи — и послао га је на дан Педесетнице. Тај Дух наставља, односно шири дјело преображења по цијелом свијету, укључујући, разумије се, и зеницу тварног свијета — човјека. Зато Црква, као Божанска установа има своје основно својство — светост, које је својство над осталим својствима и садржи у себи сва остала својства као што већа свјетлост садржи у себи разне опектре боја,<sup>332</sup> али у њој — гледано из историјскоземаљске перспективе — неки чланови нијесу још свети, него друштво грешника који се спасавају.<sup>333</sup> Њихово спасење као и преображај свијета у цјелини, врши Дух Свети који не претпоставља само кајање, него и улазак у нас, у људе.<sup>334</sup> (ср. текст молитве *Царю небесный*).

Црква као организам Богочовјека, као сједињење природне и благодатне саборности — није ни колектив, ни сраслост једнога са другим. Она није колектив, сложен из напоредо постављених одређених индивидуа, него саборност која означава нешто друго од колективности: док је колективност веза личности и личности или непосредно или кроз интересе одређене друштвене класе, групе — докле је саборност веза личности и „ми“. Значи, саборност се садржи у надиндивидуалноме „ми“ у које ураста поједина личност — исто тако и симфонијска — и добија свој пун процват. Црква такође није ни сраслост, идентичност у смислу формалне логике која се не уздиже до антимионија, а ни губљење тијела човјекова у тијелу Цркве; напротив, она је тијело Христово, али — тијело обједињено љубављу: тијело Христово у које улази тијело свакога хришћанина (види на примјер Еф 5,23; Кл 1,18. и 24). Па као што свака од божанских ипостаси укључује у себе сву пунину Божанства — тако и свака људска личност није само члан цјелине који на организму те цјелине дјелује као спољна наљепница, етикета, него је то орган цјелине који има своју функцију у тој цјелини и изражава цјелину — а изражава је јер је укључује у себе. Зато док колектив спољашње обузима личност, а дјелује изван ње, саборност прониче личност, отвара је према „ми“; и без овога, без отварања „ја“ према „ми“ — нема саборности.<sup>335</sup>

Због свега овога, Црква, појмљена у тјелесноме аспект, није конгломерат него јединствено тијело; и као таква она није εἷς (μῆξ) једна (једна од осталих), него μὶνος једна (сама, без осталих) — то је оригинално јединство. Њена јединственост, као и њена бит, није нешто видљиво за око — то се примјећује само духовним видом, јер то јединство није феноменално, него супстанцијално, онтолошко.

<sup>330</sup> Исто, 297.

<sup>331</sup> Исто, 389; ср. 393.

<sup>332</sup> Исти, *Православие*, 215.

<sup>333</sup> Исти, *Очерки учения о Церкви*, „Путь“, 1, 1925, 68

<sup>334</sup> Исти, *Утешитель*, 349.

<sup>335</sup> Бердяев, *Дух и реальность*, 37.



Посматрана феноменално, са стране мноштва, духовним видом се назире њено онтолошко јединство па је у томе смислу Црква у историји раст, разрастање узрастом Божјим (Кл 2,19).<sup>336</sup> Па као што мноштво људи не исцрпљује суштину државе<sup>337</sup> — тако се ни Црква не исцрпљује мноштвом личности које урастају у њу, јер је она више оригинално јединство које собом обухвата људску личност, скидајући изолованост једне личности од друге. У свејединој саборној личности Цркве — не пропада, не нестаје, ниједна личност. Стога реалноме многојединству старог Адама из кога се човјечанство развило, и многојединству новог Адама — Христа у кога се све личности концентришу као у сабирном сочиву, одговара бесмртност у Цркви као тијелу самога Христа. И док у нижим облицима саборности личност има однос са Црквом психолошки — дотле у благодатној саборности тај је однос друкчији, етички. Црква као таква јесте благодатна саборност у којој су њени чланови урасли у њу и своју природност су преобразили и осмислили њоме. Зато они мисле, поимају, осјећају, хоће, дјелају . . . али не у апстрактноме смислу, као одвојени од Цркве, него конкретно везани за њу као благодатну саборност која је истински субјект познања и истине.<sup>338</sup> У црквеној саборности личност се развија па се међусобно зближују личности унутар Цркве као богочовјечанског организма.<sup>339</sup> Сваки члан Царства Божјега уноси у саборно јединство — дакле, и у саборно стваралаштво — свој индивидуални садржај и таленат. Правилним искориштењем својих способности свака личност наставља своје дјело у новима, благодатним — саборним условима. У Цркви се развија саборно стваралаштво које се састоји у томе да сваки члан саборног јединства ствара нешто индивидуално својеврсно — према својој вољи и таленту, али тако да се све то уклапа у хармонијску пунину живота: у овоме се у потпуности открива апсолутна вриједност непоновљиве и неуништиве индивидуалне личности која постаје члан, а никако средство — ово друго била би деградација за Божју слику коју човјек носи у себи.<sup>340</sup>

Свејединство представља мноштво личних центара. Зато у њему личност има велику и незамјењиву вриједност. Највиша и најсадржајнија личност — личност која представља метафизички коријен свих личности — јесте личност оваплоћеног Логоса; она чини центар свејединства, а не личност некога од бестјелесних њанџела.<sup>341</sup> Црква као тијело Христово у чији састав улази безброј личности — индивидуалних и симфонијских — јесте свеједина личност која садржи у себи симфонијске личности помјесних и националних цркава,<sup>342</sup> у које улазе индивидуалне личности вјерујућих. Личност човјекова осјећа се у Цркви стабилном. Извор њенога метафизичког стабилитета не лежи у њој самој, него у њеноме односу према Цркви, одно-

<sup>336</sup> Булгаков, *Невеста Агнца*, 281.

<sup>337</sup> Лосский, Н.: *О единстве Церкви*, „Проблемы РРС“, 334.

<sup>338</sup> Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 148.

<sup>339</sup> Исто, 153.

<sup>340</sup> Лосский, Н.: *Очерк собственной философии*, „Вестник РСХД“, 100, 107; *Достоевский*, 138—139.

<sup>341</sup> Карсавин, *Noctes Petropolitanae*, 160.

<sup>342</sup> Исти, *Церков, личность и государство*, 7.



сно њена метафизичка стабилност зависи од њене ураслости у мистични организам Цркве у коме личност није дио, него један од животних облика и изражаја, неодвојивих од цјелине — Цркве.<sup>343</sup> Глава Цркве — Богочовјек Исус Христос, будући и човјеком и Богом, не слива све људе у безразликовању у једну личност, него свакога човјека чини индивидуалним — сличним себи као човјеку, сједињеним с Богом а не изгубљеним у Богу. Зато једну личност једнога тијела — Цркве не чини ниједна индивидуална личност, него цијело мноштво личности које улазе у њен састав — стога је Црктва свеједина личност.<sup>344</sup> У њој као јединству јединства и мноштва, *ἕν καὶ πολλὰ*, природне раздробљености и натприродне монолитности — свака индивидуална личност је бесмртна, а ту бесмртност гарантује натприродна глава Цркве — оваплоћени нестворени Бог Логос.

---

<sup>343</sup> Zjenjowsky, *Das Bild des Menschen*, 40.

<sup>344</sup> Карсавин, *Церков, личност и государство*, 7.



## Zusammenfassung

Dr. Dimitrije M. Kalezić

### DIE ANTHROPOLOGIE DER PHILOSOPHIE DER ALL-EINHEIT

Zu Beginn dieser Arbeit wird zunächst die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft gestellt, danach geht Verf. über zur Hauptform des supraindividuellen Lebens und Wirkens — der Sobornost.

In der Alleinheit werden zwei Arten der Sobornost klar unterschieden: natürliche Sobornost und Sobornost nach der Gnade. In der natürlichen Sobornost unterscheiden wir ihre Formen, bzw. Stufen: Familie und Nation, Geschichte und Metageschichte, und in ihnen fühlt man die Einheit der Menschheit, die sich durch ihre Aspekte manifestiert — onthologische, soziologische und die symphonische Persönlichkeit. In der Sobornost nach der Gnade wird das Gottmenschentum als Kategorie unterstrichen, um schließlich zum Beispiel eines gottmenschlichen Organismus zu gelangen — der Kirche.

Др Димитриј Калезић

### АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈИ ВСЕЕДИНСТВА

В начале этого произведения (опуса) ставится вопрос соотношения личности и общества, затем переходит на главную форму.

Ясно различаются во всеединстве два вида соборности: природная и благодатная соборность. В природной соборности различаем ее облик т.е. степени: семью, народность, историю и метаисторию и в них сохраняется единство (единение) человечества которое себя проявляет посредством своего аспекта-онтологическую социологическую и симфоническую личность. В благодатной соборности подчеркнута богочеловечество в виде категории для того чтобы в конце показать пример богочеловеческого организма-Церковь.