

Богдан М. Лубардић

УЧЕЊЕ О UNGRUNDU И ЊЕГОВА ФУНКЦИЈА У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА А. БЕРЋАЈЕВА

*... Ad Christi veram transiuit philosophiam,
In qua longaeuae bene complens ultima vitae
Philosophis quandoque bonis se connumerandum...*

[Pierre le Vénérable, *Carmina*, Epitaphium Abaelardi, P. L. CLXXXIX,
1022–1023]

O Ungrundu je nemoguće sачинити појам...

[Николај А. Берђајев, *Дух и стварност*, Париз, 1937]

I. Увод

У закључном поглављу студије о генези, структури и смислу руске теологије и религијске културе отац Георгије Флоровски оставља следећу оцену: „Историја руске културе је сва у прекидима, у сударима, у порицањима или заносима, у разочарењима, променама, расцепима.“¹ То што је Флоровски изрекао за руску религијску културу уопште свакако важи и за конкретна уобличења унутар ње. Као ретко где, тај аспект „разрива и свеза“ (ПРБ, 500) налазимо у хришћанској философији Николаја Александровича Берђајева (1874–1948). Говорећи о руској повести уопште, Берђајев је у извесном смислу описивао и карактер своје мисли. Тако „руску историју најбоље ка-

* Alia signa: Све наше интервенције курзивом, укључујући и наводе из Берђајевљевих списа, обележили смо астериском: (*). Abbreviaturae су дате само у оним случајевима када се одређени спис појављује више него једном. Такође, сви одломци из Ареопагитског корпуса дати су према нашем преводу.

¹ Флоровски, отац Георгије, *Пућеви руског богословља* (рус.), ИМКА-Прес, Париз (1937), 1983, 500 (abbr.: ПРБ).

рактерину расколи и катастрофични расцепи“² [...] такав је XIX век: век мисли и речи и, истовремено, век оштрог раскола [...] као унутрашњег ослобађања и снажног духовног и социјалног трагања“ (РИД, 8–9). Тим путем Берђајев је, макар и посредно, поткрепио оцену Флоровског.

Додуше, тиме не желимо казати како Берђајевљеву мисао искључиво одликује стање противстављености, дисконтинуитета или катастрофичке радикалности. У његовој врсти мишљења може се пронаћи и посебно јединство изражено кроз необичну спрегнутост основних елемената. Како потврђује Џејмс М. Меклахлан (James M. McLachlan): „... унутар меандрирајућих путева Берђајевљеве мисли лежи један од најпотпунијих и оригиналних метафизичких система што их је понудио одређени религијски egzистенцијалиста. Штавише, упркос свег Берђајевљевог гнева против система, унутар egzистенцијалне дијалектике његове мисли израња метафизички систем слободе који је комплетан и дубок колико и онај немачких идеалиста.“³ Он тако остаје веран својим темељним учењима и идејама, без обзира на преиначења што их те идеје добијају зависно од повода и контекста употребе. То згуснуто илуструје Георгије Федотов: „Четири основна појма, која су узајамно испреплетана у облику различитих видова *једне** идеје, одређују религијску тему код Берђајева: личност, дух, слобода и стваралаштво.“⁴ Како објашњава Доналд А. Лоури (Donald A. Lowrie): „Ако је развој његове мисли понекад недоследан, то се не може рећи за Берђајевљеву *намеру** и основне појмове.“⁵

То значи да кључни теоријски конструкти и појмови Берђајевљеве мисли функционишу попут „магнета“ који истрајношћу своје привлачне силе успевају да саберу остале елементе и делиће који би, у противном, били препуштени нeredу и „браунијанској“ расутости. Корпус Берђајевљеве теоријске мисли можемо такође илустровати метафором „сировог кристала“. Јер то је место где срећемо привидан nered или, да кажемо, „разбацани ред“. То значи да је његова мисао повезана *изнујира*, док на површини ствара утисак неповезаности и чак противречне разбарушености, попут „лепотног neredа старе руске бапште“, како је речено за Берђајевљев књижевни стил (БЕМ).

² Берђајев, Николај А., *Руска идеја*, превод: Марија и Бранислав Марковић, Просвета, Београд, 1987, 7–19 (abbr.: РИД).

³ McLachlan, James M., *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev* [Studies in Phenomenological Theology, ed.: S. Laycock, vol. 1], Peter Lang, New York, 1992, 112 (abbr.: DTG).

⁴ Федотов, Георгије П., *Берђајев — мислилац*, „Нови журнал“ (рус.), XIX, Њујорк, 1948, 266–278; посмртно објављено у антологији Федотовљевих радова: *Нови град*, Издавачки дом Чехов, Њујорк, 1952 (abbr.: БЕМ).

⁵ Lowrie, Donald A., *Rebellious Prophet*, Harpers & Brothers, New York, 1960, 246.

Стога има право Фуад Нуко (Fuad Nucho) када уочава како су „Берђајевљеви списи турбулентни на површини, па читалац мора заронити испод површине, у дубину његовог умовања, како би пронашао велику меру трезвености и продубљености. Али, чак и ту сусрећемо двосмислену тмину и заводљиве подводне струје.“⁶ Збиља, Берђајевљева мисао узнемирила је океан руске религијске мисли. Ипак, као и сушти руски дух, она није само узбуркана већ и дубином мирујућа. Додуше, неретко, тај дубински мир и непомућеност такви су тек на начин средишта вира. Окренимо се стога потмулим одјецима што допиру из амбиса Берђајевљеве хришћанске философије.

Упркос органској „спрегнутости“, ако већ не и самосагласности, основних Берђајевљевих учења и идеја, остаје чињеница да неке од њих непрестано изазивају расколе, партизанске полемике или, у најбољем случају, ерминевићке недоумице што позивају на нове теоријске претраге. То се, пре свега, може казати за последице његовог учења о *Unggrundu*. То учење, као и идеје с њим у вези, свакако има способност изазивања запаљивих расправа. Та доктрина је проблематична како унутар себе (у односу на Берђајевљево саморазумевање те доктрине) тако и изван себе (у односу на многобројне тумаче). Да је ово прво тачно, потврђује сâм Берђајев када признаје да учење о *Unggrundu* ни изблиза није савршено прозирно.⁷ Да је и оно друго тачно — потврђује низ тумача који се о том питању различито изјашњавају.

Већ и сâм отац Георгије Флоровски улази у спор око *Unggrunda* не кријући своју жестину. У *Пућевима руског богословља* чују се реске речи које нису спречиле да Берђајев, касније, Флоровском узврати не мање оштро. У неку руку, тај „инцидент“ може се узети као симболички почетак повести „унгрудског диспута“. На пример, отац Георгије бескомпромисно, али зато тврдо и без нијансирања, казује како Берђајев у делу *Смисао стваралаштва* (1916) „...изнова иступа из 'историјског хришћанства', и то у езотеризам спекулативне мистике, ка Ј. Бемеу и Парацелзусу, борбено одступајући од светоотачког предања. [...] Берђајев је сав у визијама немачке мистике, и она њему затамњује (рус.: загораживаеџ) опит Велике Цркве. То је једно од суштински карактеристичних искушења руске религијске мисли — нова фаза утопистичке саблазни...“ (ПРБ, 492). Опазићемо како учење о *Unggrundu* подстиче олујну реакцију истакнутог представника те Велике Цркве.

Упркос свему, остаје чињеница да то спорно учење представља изузетно важно упориште Берђајевљеве хришћанске философије као такве. Ка-

⁶ Nucho, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Necessity and Freedom*, Anchor Books / Doubleday & Company, New York, 1966, 181 (abbr.: EPNF).

⁷ Berdyaev, Nikolai, *Mysterium Magnum*, Introduction, 12. Cf.: Boehme, Jacob, „Mysterium Magnum: Avec deux études sur J. Boehme de N. Berdiaeff“, Aubier, Paris, 1945.

ко с правом запажа Александар Димитријевић: „Питање је, заиста, зашто је Берђајев увео ту категорију (*Ungrund* — *ауиџ*), али је одмах јасно да се његова философија без ње не може замислити.“⁸ Одговор на питање зашто је то тако — управо и представља наш задатак. Нападан споља од црквених и не-црквених мислилаца, проблематичан изнутра, чак и за самог аутора, а ипак непресушан извор фасцинације и теоријског размишљања — Берђајевљев *Ungrund* и теорије отуда изведене, у одређеном смислу, симболишу фигуру руске религијске ренесансе.⁹ Анализа учења о *Ungrundu* стога представља истраживање и специфичности парадигме руске религијске философије.

II. *Ungrund* као мит и симбол: *сѣрукѣуре*

Наше питање сада гласи: какав је однос учења о *Ungrundu* не само са Берђајевљевог врстом хришћанске мисли већ и са хришћанским учењем светих отаца Цркве?¹⁰ Од правилног одговора на то питање зависи вредновање Берђајевљеве мисли у целини. Тај одговор такође може помоћи у отклањању недоумица које, у противном, могу спречити контакт са поруком што је одашиље опус руског мислиоца. Методолошки гледано, налажење правилног одговора претпоставља најмање четири незаобилазна упита. Потребно је одговорити на следеће упите: (1) Шта је Берђајев сматрао да *Ungrund* јесте? Дакле, *шѣа* је *Ungrund*? (2) Одакле је и како је то учење дошло до Берђајева? Дакле, *оѣкуда* је *Ungrund*? (3) Какву функционалну улогу има *Ungrund* унутар Берђајевљеве мисли у целини? Дакле, *чему* служи *Ungrund*? Најзад, у последњем кораку треба пружити одговор на упит (4) о томе који је најправилнији *ѣрисѣуѣ* у вредновању Берђајевљевог учења о *Ungrundu*? Појмимо онда редом истражујући облике тог загонетног учења.

Берђајев није успео да прихвати традиционално библијско-светотачко учење о пореклу слободе. Уместо тога, он је развио сопствено учење о слободи. Штавише, то учење је *иманентно* утемељено учењем о *Ungrundu*. Зато, да би се стекао увид у другост Берђајевљевог учења о слободи, потребно је разумети замисао о *Ungrundu*. Већина истраживача, рецимо Метју Спинка (Matthew Spinka), слаже се да је то учење веома „сло-

⁸ Димитријевић, Александар, *Схваѣање динамике личности у персоналистичкој философији Николаја Берђајева*, „Источник“, 24/1997, 112 (abbr.: ДЛБ).

⁹ Препоручљиво је с тим у вези консултовати, рецимо, следеће студије: Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1963; Евдокимов, Павле, *Хрисѣос у руској мисли*, превод: хиландарски монаси, Хиландарски преводи, Хиландар–Атос, 1996 (abbr.: XPM).

¹⁰ О Берђајевљевом односу према учењима светих отаца Цркве cf.: Begzos, Marios P., *Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie: Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie*, „Theologie“ 64 / Jan–Feb 1993.

жено“.¹¹ Није мали број ни оних тумача који, попут језуитског научника Фредерика С. Џ. Коплстона (Frederik S. J. Copleston), налазе да је то учење и „непрозрачно“¹² („... те опскурне ствари [obscure matters]...“). Други аналитичари, попут Џејмса К. С. Вернама (James C. S. Wernham), не крију како учење о Ungrundу представља прилично „тешку“ доктрину¹³ („... прилично прораслу [turgid] метафизичку конструкцију...“) којој Берђајев придаје огroman значај. Ипак, није мучно Берђајевљево често реферирање на Ungrund, готово свуда (ad nauseam, како вели Спинка), није мучна ни комплексност те доктрине, него је мучна могућност да генеза, структура и смисао тог учења остану нерасветљени. Зато је нужно истаћи низ одредаба у вези с тим.

Прво: Ungrund није појам нити категорија из домена интелектуалног апарата разума (ratio, intellectus, Verstand). Ungrund је „мит“, „симбол“ или пак трансцендентна „слика-искуство“ која се обликује унутар области мистичке интуиције (intuitio).

Друго: пошто се језик рационалистичке философије и теологије служи појмовима, у ослону на дедуктивне и дискурзивне моћи разума, следи да се за Ungrund не може везати никаква рационалистичка аргументација или пак доказ (demonstratio).

Треће: пошто језик појмова важи у свету објеката и за опис објеката, следи да Ungrund није „објекат“, нити може бити у односу аналогije са било каквом емпиријском предметношћу.

Четврто: услед тога долази до захтева за променом типа гносеолошког метода и сходне врсте језика. Прелаз се одвија из дискурзивног језика рационалистичке гносеологије (катафатичка концептуализација) у симболичко-поетски језик интуитивистичке гносеологије (апофатичка симболизација). То је један од разлога због којих Берђајев тврди да Ungrund представља извесно Божанско *Ничије*. Таква одредба слична је, али само слична, Ериугениној свехваталној „Natura“,¹⁴ Екхартовом „Gottheit“¹⁵ или Шелинговом „Identität“ или, још боље, његовом „Indifferenz“.¹⁶ Две ствари се морају одмах об-

¹¹ Spinka, Matthew, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*, The Westminster Press, Philadelphia, 1950, 118 (abbr.: COF).

¹² Koplston, Frederik, *Filozofija u Rusiji*, prevod: Bogdan Lubardić, Velika filozofska biblioteka, BIGZ, Beograd, 1992, 411 (abbr.: FUR).

¹³ Wernham, James C. S., *Two Russian Thinkers: Berdyaev and Shestov*, University of Toronto Press, Toronto, 1968, 33 (abbr.: RTBS).

¹⁴ Erigena, Johannes Scotus, *De divisione Naturae (Periphyseon)*, cf.: Migne: P. L., 72.

¹⁵ Eckhart, Johannes, *Opus Tripartitum* (cf.: ed. J. Quint et al., Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke, 1936–). Преглед историје развоја искустава и спознања везаних за стварност Божанског Унгрунда или Ургрунда у хришћанству даје: Schlöterman, Heinz, *Vom göttlichen Urgrund: acht Gespräche über das Christentum von Meister Eckhart bis Berdyaew*, Richard Meiner Verlag, Hamburg, 1950, 193–232 (279).

¹⁶ Schelling, F. W. J., *Filozofijska istraživanja o bitstvu čoveče slobode i predmetima koji su s time u svezi*, prijevod: Branko Despot, cf.: „O bitstvu slobode“, Znaci/Cekade, Zagreb, 1985, 64.

јаснити. С једне стране, Ungrund није неко апсолутно „ништа“, слично, рецимо, Сартровом néant. С друге стране, Ungrund „претходи“ свету објеката. То се не сме разумети само у временском већ и у онтолошко-логичком смислу. Ово „претхођење“ слично је начину на који узрок претходи последици. Додуше, Берђајев истиче да Ungrund није ни Божански „узрок“ (causa prima). Јер, узрок је узрок увек наспрам неког узрокованог бића (τὸ ὄν) или предмета (τὸ πρᾶγμα). Сваки однос узрочности подразумева инстанце, па отуда и одређења и ограничења, чак и када су то лимитације само „према уму“ (κατὰ νοῦν).

Пето: Ungrund је из основа без-основан, премда свака друга основа, база или темељ потиче из *Без-темеља*, односно Un-grunda. Зато Ungrund трансцендира сваку позитивну реч, појам, предикат, спознање и стварност. Ungrund је непојмљива и неизрецива мистерија. Он је апсолутно неусловљени и неодређени Амбис (ἡ ἄβυσσος) што почива с ону страну сваке субјективности или објективности.

Шесто: Ungrund је не-видљив, не-схватљив, не-додирљив, не-докучив. Стога, сагласно традицији негативно-апофатичке теологије, о њему можемо казати тек шта он *није*. Узмимо, онда, да је он *ништа* (no-thing). Штавише, он *није ни ништа*: он је пре једно парадоксално *ни-(ни)шта*.

Седмо: У процесу самоартикулације Ungrund се открива себи као *Воља* (ein Wille). Та Воља се креће кроз „дијалектику“ Жеље којом ништа жуди да постане нешто.¹⁷ Прва артикулација Ungrunda, прво „нешто“ које још увек не представља *ни-шта* предметно, такође фигурира као први темељ стварности. Додуше, тај Божански Темељ, Ништа или пак Воља, не може бити испарцелисан и захваћен „онтологијом“ позитивне рационалистичке метафизике. Јер, то је област у коју се улази кроз мистичко искуство (πεῖρα) и томе одговарајуће негативно-апофатичке симболизације. Није стога чудно што Берђајев истиче како се у ту област ступа једино кроз оно што назива „духовном метафизиком“ или „мистичком философијом“.

Као и сам Ungrund, и Воља је апсолутно неодређена и неусловљена. Никакво биће не може одређивати оно што је сасвим с ону страну бића у смислу небића. Та Воља јесте управо то — Биће изнад бића. Воља представља посебно, моћно и бићетворно Над-биће, односно: Не-биће. Захваљујући томе, Воља је слободна да се пројави управо као чиста *Слобода* (Freiheit). Берђајевљево учење о Ungrundу тако наставља традицију метафизичког волунтаризма. Значајно је знати да се та традиција супротставља традицији

¹⁷ Према Мартину Хајдегеру, најсуштинскије метафизичко питање, којим се може и о метафизици питати, гласи: „Зашто уопште оно што бива, а не чак ништа?“ Cf.: Хајдегер, Мартин, *Увод у метафизику*, превод: Властимир Ђоковић, Ейдос, Врњачка Бања (н. д.), 9.

метафизичког онтологизма, где „биће“ (а не воља, небиће или слобода) добија првенство као најбитније одређење стварности. Сада већ не можемо занемарити чињеницу да учење о Ungrundу Берђајев преузима од немачког мистика Јакова БЕМЕА (Jacob Boehme, 1575–1624), којег Хегел назива „тевтонским теософом“ (theosophus teutonicus).¹⁸ Увид у Бемеову доктрину о Ungrundу показује како Берђајев од њега преузима основно начело које одређује ту доктрину. Ипак, ваља истражити како у односу на Бемеа, који остаје његов *magnum magister*, Берђајев значајно и *одситуи*а. Тај отклон ваља упознати како бисмо наставили напор тумачења Берђајевљеве „унгрундологије“.

Према Бемеу, Ungrund постоји на „нивоу“ који је дубљи и од самог Бога. Штавише, „изнад“ Бога, на узлазној вертикали према Ungrundу, постоји чак и „сфера“ од Бога дистингвираног *Божанства* или Богоначалства. Зато Берђајев има право када увиђа да то бемеовско разликовање сеже до Мајстера Екхарта (1260–1328). Рудолф Ото (Rudolf Otto) нас подсећа¹⁹ како Екхарт (*Opus Tripartitum: Prologue*) дистингуира Божанство или Богоначалство (Gottheit; Deitas) од Бога (Gott; Deus). Слично томе, Беме разликује Ungrund као праизворно Божанско Ништа (Nichts) од Бога (Gott). У том смислу Ништа и/или Божанство налазе се „с ону страну“ чак и Бога. Премда, макар код Бемеа, они се још увек налазе „у“ Богу (intra Deus). Берђајев прихвата ту дистинкцију (i. e. Ungrund: Nichts–Gottheit > Gott). Он је преноси у своју религијску философију, где постаје значајно преиначена. Али, потребно је, зачас, задржати се код Бемеа. Бездана Воља Ungrunda, који Беме назива „оком вечности“, бива подстакнута ирационалном Жељом. Тако Воља, као „зеница“ ока вечности, види себе као ништа које постаје *нешито*. Тај процес исходује рачвање у три симултане дијалектике: (1) дијалектику „теогоније“, (2) дијалектику „идеогоније“ и (3) дијалектику „космогоније“.

Дијалектика *идеогоније* такође има тријадичну структуру. Њено кретање исходује пројаву Оца као неодређене Воље, затим пројаву Сина као вечног Ума, и, напоследку, пројаву Духа у смислу спекулативног самоосвећења Оца vis-à-vis Сина, и обратно. Иако се Света Тројица „рађају“, то рођење није просторно-временско нити је само историјско. Оно је појмљиво тек на нивоу мистичког интуирања у надвременски духовни свет. Дијалектика *идеогоније* подразумева пројаву идеја које проистичу из заједничког

¹⁸ Хегел, Георг В. Ф., *Историја филозофије*, том III, превод: Никола М. Поповић, БИГЗ, Београд, 1975, 229.

¹⁹ Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, tr.: Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, The Macmillan Co., New York (1932), 1970, 23, 31. Није занемарљива чињеница да је Берђајев проучавао управо ту студију Рудолфа Отоа, о чему оставља трага у књизи *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*, превод: Мирослав Ивановић, Логос–Ортодос, Београд, 1995, 31, 44 (abbr.: ЕДБЉ).

изворишта свега што јесте: из *Ungrunda*, али узетог у виду Једног (Έν, *Unum*). Стога оне имају статус сличан Платоновом или Платиновом свету небеских архетипова (κόσμος νοητός). И најзад, дијалектика *космогонije* подразумева процес оспољења до тада само имплицитних садржаја *Ungrunda* или пак Божанског Ништа. Подстакнута Жељом, Воља из апсолутно неодређеног Ништа (потенције), без присиле или детерминације, изводи или „ствара“ нешто (актуализације). Беме тај процес назива *имагинирањем*.²⁰ Тако, он сваки чин оспољења, експлицирања или објективирања назива *имагинацијом*. Према Хауарду Бринтону (Howard Brinton), код Бемеа „све ствари су или воље или имагинација која пак представља објективацију воља.“²¹

Такво гледиште које је Беме понудио имало је две изванредно важне последице. Прво, потврђен је примат *воље* над бићем. Друго, Божанство или Богоначалство одређено је као безодносни *Ајсолут* (*Absolutum*). Тиме је Божанство Бога стављено изван домета људских спознајних моћи, док је Бог одређен као самосвесно Биће које са створеним светом улази у најприжнији могући, чак личносни, однос *Tu-Ja*.

Значај тих последица јесте следећи: првом је заштићен примат *слободе* у односу на сваки облик онтолошког детерминизма; другом је заштићена *мистерија* Божанског, нарочито против сваког облика рационализације, социоморфизације или пак институционализације — Божанство је слободно да остане *Тајна над тајнама* (*Mysterium Magnum*).²² Берђајев је здушно прихватио обе последице. Међутим, у односу на Бемеа, он је направио и једну пресудну преинаку. О том *преиначењу* сада треба подробније говорити.

То је најбоље учинити аналитичким излагањем аспеката главне *differentia specifica* што раздваја Берђајева од Бемеа.²³ Та специфична разлика уједно отвара и Берђајевљеву „рану“, коју критичари, сходно ставу, лече медикацијама или пак ампутацијама. Каква је природа те диференције која је подстакла Георгија П. Федотова да је назове „*најосејљивијом** тачком у Берђајевљевој философији“ (БЕМ)?

Погледајмо то из Берђајевљеве перспективе. Прво: Берђајев Бемеов *Ungrund* тумачи као безусловну праизворну Слободу. Он ту стварност назива „*нествореном*“ слободом или „*меоничком*“ слободом,^{23a} користећи те

²⁰ О теургијским моћима имагинације у култури европског Запада: Zola, Elémir, *Upotreba imaginacije i zalazak Zapada*, Anima, Opus, Beograd, 1988.

²¹ Brinton, Howard, *The Mystic Will*, The Macmillan Co., New York, 1930, 104.

²² Тако гласи наслов једног од најважнијих Бемеових дела, написаног 1623. године као егзегетички коментар библијске *Књиге Мојсијева* (*Erklärung über das Erste Buch Moses*).

²³ У односу на ту најважнију разлику остале су мање важне. Испорпан преглед сличности и разлика између Бемеа и Берђајева даје: McLachlan, James M., DTG, 120–142.

^{23a} Kajeovich, Stojiljko N., *Nikolay Berdyaev's Theory of Uncreated Freedom and its Metaphysical Origins* (Thesis), De Paul University, Chicago, 241.

синтагме синонимно. Између Ungrunda и нестворене слободе Берђајев види однос *инклузивне* дисјункције. Додуше, неретко, он тврди како између њих нема *никакве* разлике. Друго: док Беме сматра да се Ungrund налази у Богоначалству или Божанству (Gottheit), а обоје затим у Богу, за Берђајева Ungrund се налази чак *изван* (!) Богоначалства, односно Божанства. Треће: према Бемеу, слобода се налази у Богу (Светој Тројици) и Бог је тај који ствара слободу. Међутим, према Берђајеву, слобода *није* створена. Штавише, пошто слобода извире из Ungrunda, пошто она и јесте Ungrund, она се налази слободна од Бога — Свете Тројице, премда не и без односа са Њим. То су три кардинална диференцирајућа аспекта. Те сложене спекулативне односе можемо пројектовати у табуларни облик:

Tabula (A) Boehme:

Gott →

Ungrund: Gottheit: Freiheit

Tabula (B) Berdyaev:

Ungrund = Nichts = Freiheit → Gottheit

Gott

Постоји и четврти моменат који ваља поменути кроз следеће питање: Ко је Створитељ и како се одвија стварање *ако* је слобода нестворена и свему, па и Богу, претходећа? Дакле, четврто: према Бемеу, и теогонијски и космогонијски процес исход су праизворне „Воље“. Међутим, Берђајев на овом месту даје другачији одговор, само на изглед сагласан традицији (παράδοσις) Цркве. Према његовом мишљењу, из праизворног Ништа = Воље = Слободе у вечности се, кроз теогонијски процес, остварује Бог — Света Тројица. Затим Бог ствара свет. Вреди унапред запазити да Берђајев традиционално „ex nihilo“ (ἐξ οὐκ ὄντων) поистовећује са поменутим праизворним Ништа.

Чак и Берђајеву конгенијални тумачи налазе да је немогуће избећи низ недоумица у односу на изнете ставове. Ми ћемо се усредсредити на неколико тих *dubia*. Затим ћемо упутити и наше упите Берђајеву, како бисмо видели шта он, на нивоу сопственог саморазумевања, с тим у вези има да узврати. Ево наших упита: (1) Како уопште спознајемо да постоји *неспознајљиви* „Ungrund“? (2) Каква је природа разликовања између нестворене слободе и Ungrunda и, затим, између нестворене слободе и Бога? Зар тиме није потврђен онтолошки *дуализам*, противно хришћанском учењу? Зар то не води ка *субординацији* Бога нествореној слободи, што је такође супротно учењу Цркве?

На прво питање Берђајев одговара у већини дела где тематизује Ungrund, а помиње га у сваком значајнијем делу. Јер, један од незаобилазних

момената доктрине о *Ungrund* представља излагање и гносеологије која спознању отвара пут ка његовим дубинама. Изгледа да Берђајев сматра како *Ungrund* није опојмљив, премда јесте стваран. *Ungrund* се не може супсумирати под појмовне категорије онако како формална или предметна јестаства можемо подвести под врсту и род. Дакле, *Ungrund* се не може захватити појмовним дефинисањем. Јер, налажење суштинске појмовне ознаке предмета или бића подразумева не само одређење већ и извесно фиксирање и лимитацију. Уз то, *Ungrund* није ни онтичко „биће“ доступно захвату „регионалних“ онтологија. *Ungrund* још мање може бити предмет позитивне науке. *Ungrund* није ни појам ни биће: стварност бестемељног почела на то се не да свести.

Упркос томе, непознатљиви *Ungrund* јесте стварност и она се може спознати. Али, то је спознање другачијег реда, претпоставља мистичку гносеологију и не искључује модалитете мистичке парадоксије. Реч је о непосредном спознању заснованом на духовном *искусџву-догађају* (παράδειν) који посредује мистичко интуирање кроз симболичко-митолошке представе или језик. Када је спознаја *Ungrunda* посреди, то значи да у тренутку духовног „просветљења“ праоснову стварности интуирамо и доживљавамо као не-условљену, не-онтичку и суштински — слободну. Мистички доживљај, врлином своје искуствене самоочигледности, сведочи да свеукупност постојања извире из слободе. Стога је свеколико постојање предначено да буде слободно. Такво спознање подразумева чин личног *виђења* (θεωρία; visio), а не процес посредован формално-логичким дедукцијама разумских закључака. Истине таквог спознања јесу истине духовног искуства, живе истине: не метафизичке категорије нити онтолошке супстанције. „Негирање реалности духовног света обично је повезано с тим што је замишљају по обрасцу супстанцијално-метафизичког бића, као објективно-предметну реалност“,²⁴ тврди Берђајев. Једини начин да се уверимо — јесте да лично задобијемо „нашу страну“ оностраног садржаја тог искуства. „Дођи и види“, вели Филип Натанаилу (Јн 1 45–47). Ако бисмо, противно Берђајевљевим саветима, *Ungrund* опкољавали трупима интелекта, трагајући за њим методама логичке дедукције или индукције, анализе или синтезе, или чак научним експериментима, резултат би био, предвиђа Берђајев, оптужба да је то јеретичко учење. Сматрајући да је себе осигурао од таквих оптужби, уверен да његова доктрина нема *multae lacunae*, Берђајев упозорава да се учење о *Ungrund*у:

²⁴ Берђајев, Николај А., *Дух и слобода: проблематика и ајологија хришћанства*, превод: Мирослав Ивановић, Руски боготражитељи, Београд, 1998, 21 (abbr.: ДИС).

... може изразити једино у терминима духовног искуства и духовног живота, а не у категоријама окоштале онтологије. Као окоштала онтологија, оно лако поприма одлике *јеретичког** скретања (ДИС, 132).

На друго питање Берђајев одговара увођењем разликовања између „онтолошког“ и „симболичког“ („етичког“) дуализма. И том приликом он реферира на своје учење о интуицији и примату духовног искуства у односу на интелектуално знање. Он узвраћа како замисао о нествореној слободи, као догађај мистичког, а не рационалистичког спознања, не подразумева онтолошки дуализам у односу на Бога. Јер говор о дуализму, по дефиницији, могућ је унутар рационалистичке метафизике, односно унутар онтолошких категорија. Стога се не може рећи, сматра Берђајев, да он постулира два начела стварања, различита по врсти. Ако је то тачно, онда нестворена слобода не може бити надређена Богу. Штавише, није смислено казивати како је било која од две инстанце (i. e. нестворена слобода или Бог) у било каквом односу надређивања, односно супремације. Зато ту нема ни односа подређивања, односно субординације. Према томе, наставља Берђајев, оптужбе да доктрина о Ungrundу уводи онтолошки дуализам и/или теолошки субординационизам проистичу из неразумевања чињенице да се он креће у симболичком пољу новог реда у односу на класичну теолошку и философску метафизику.

Једини дуализам који заиста постоји јесте етички или симболички дуализам. Штавише, *та* врста дуализма, упозорава Берђајев, јесте последица „пада“ човековог бића. Будући да је дуализам, заправо, последица раздвајања у превечном свету, сугерише се напор превладавања расцепа (*hiatus*) између неба и земље, слободе и нужности, духа и објективације. Дуализам је, дакле, последица *греха*. Он није нешто онтолошко дато (*datum*). То не значи да је монизам истинита алтернатива. Јер, монизам је налицје дуализма. И монизам и дуализам затамњују истину јединства-кроз-двојство, каквим га излаже, рецимо, истина Халкидонског догмата (451), којој је Берђајев следовао, додуше, на свој необичан начин.

Како бих избегао неразумевања увек сам се трудио да нагласим да замисао о „бестемељној слободи“ не повлачи неку врсту онтолошког дуализма који пак афирмише постојање двеју сфера бића, на име Бога и слободу. Такве афирмације су доказ *рационализације*,* не мање уочљиве од афирмација монизма, који све своди на једну сферу бића, било да је божанско или човечанско.²⁵

²⁵ Берђајев, Николај А., *Самосјознаја: покушај аутобиографије*, превод: Милан Чолић, Anthropos, КЗНС, Нови Сад, 1987, 218 (abbr.: ССП).

Сумирајмо Берђајевљеве одговоре у односу на захтеве наведених питања. Ungrund се може спознати, али духовним искуством. У мистичком виђењу поимамо како је Ungrund неискazиви бездан што надилази свако биће. Он је утолико неисцрпан амбис „небића“: мистичко Ништа (Nichts) које није онтолошки или онтички одређено. Ungrund симболизује неизрециви амбис чисте безобличне *неодређености*, постојеће пре сваког онтичког уобличења. Ungrund се утолико може разумевати као бездан *неодређених могућности* које још нису актуализоване. Зато се Ungrund и може поимати као безусловна *слобода*. Из тих разлога нестворена слобода Ungrunda није никакво „биће“ (ens). Јер да јесте, та слобода била би ограничена и фиксирана датом актуализованом, макар га називали и врхунским бићем. У том случају, она би била детерминисана и подлежала би каузалним законима. Између нестворене слободе и Бога не постоје узрочне везе (nexus causa), већ духовни односи („спекулативне“ везе), карактеристични за стварност изван појмова, објеката, простора и времена. Зато није смислено тврдити да су то два различита „начела“ у онтолошком смислу речи. Није смислено сматрати ни да се они (i. e. нестворена слобода и Бог) налазе у односу супротности. У крајњој линији, обоје проистичу из Ungrunda у којем ће се све опреке напослетку растворити. Наравно, тај догађај подразумева остварење свекосмичког есхатолошког процеса, који приводи том тако жељеном „сагласју разлика“ (coincidentia oppositorum). То не значи како су симболи попут Ungrunda, Nichts или пак Gottheit илузије. Напротив, њихове референтне инстанце су реалне. Додуше, они немају дискурзивне или формално-логичке функције, већ „приматељске“. То значи да они указују на стварности поврх себе тако што тим стварностима рецептивно и надлогички припадају не стапајући се са њима. Николај О. Лоски је то назвао Берђајевљевим „реалним симболизмом“.²⁶ Берђајев је до самог краја остао веран тврдњи да гледиште по којем извор слободе јесте у Богу (слободном Створитељу) и гледиште по којем порекло слободе јесте у „ирационалном“ праначелу, то јест Ungrundу, *нису* нужно непомирљива гледишта, те су, чак, прихватљива и са становишта хришћанске ортодоксије (FUR, 411). Прилог апологетској подршци Ungrundу доноси и следеће речи:

Разликовање између Бога-Створитеља и (нестворене — *аути*.) слободе тек је *секундарно*:* у исконској тајни, у Божанском Ништа то разликовање се *укида*,* јер се из Ungrunda разоткрива Бог, а из Њега пак разоткрива се слобода.²⁷

²⁶ Лоски, Николај О., *Историја руске филозофије*, превод: Бранислав и Марија Марковић, Софија, ЦИД, Подгорица, 1995, 313 (abbr.: ИРФ).

²⁷ Берђајев, Николај А., *О човековом позовању*, превод: Мирјана Грбић, Руски боготражитељи, Zepher Book-World, Београд, 2000, 31 (abbr.: ОЧП).

III. Функционалне примене учења о *Unggrundu*: значења

Чак и кад бисмо прихватили да се Берђајевљева позиција може бранити, и кад бисмо, затим, прихватили да то јесу правилни одговори на упите разних приговараца, и тада бисмо морали приметити како ти одговори покрећу више нових, можда и неугоднијих питања. Та питања означавају резонанце у односу на тутњаву проблема што га је поставило учење о *Unggrundu*. Ипак, пре него што погледамо бараже упућене *Unggrundu*, нужно је изложити функционалне *улоге* што их та доктрина врши унутар Берђајевљеве хришћанске философије. На основу изложеног знамо, макар више него раније, шта је *Unggrund* и одакле²⁸ је *Unggrund*. Али, још увек тек назиремо *чему* заправо *Unggrund*? Сматрамо да постоје четири кључна оквира унутар којих Берђајев пројектује своје учење о *Unggrundu*. То су: (i) критика објективације и питање о *бићу*: онтологија, (ii) критика теодикеје и питање о *злу*: какологија, (iii) христологија и питање о *човеку*: антропологија, и (iv) стваралаштво и питање о *врлини*: етика.

(i) *Unggrund* и објективација — онтологија. Учење о *Unggrundu* помаже Берђајеву у деконструкцији класичне и модерне онтологије. Он сматра да је критика онтологизма неизбежна уколико се прихвати учење о примату нестворене слободе над бићем, без обзира на то како изаберемо да дефинишемо биће. Да бисмо разумели бит те критике, потребно је знати више ствари. Прво (а): Берђајев разликује три врсте „бића“. Друго (б): Берђајев градицију врста бића изводи захваљујући поменутом разликовању духовног (*поумена*) и феноменског (*phaenomena*) света. Треће (в): Берђајев преузима неколико важних поставки Кантове метафизике. У ту кантовску подлогу он, затим, уграђује два суштински битна додатка, који, заправо, омогућују функционисање његовог радикалног *антионтологизма*. Погледајмо те моменте у предложеном редоследу.

(а) За Берђајева појам „бића“ најчешће подразумева два значења. Прво значење указује на „биће као биће“ (*ens qua ens*). То је биће на највишем степену апстракције. То је „чисто“ биће лишено свих онтичких атрибуција (*ens purus*). Аристотелов „Непокретни покретач“, „чиста самоделатна мисао“ (*actus purus*) Томе Аквинског или Спинозин „Узрок самога себе“ (*causa sui*) примери су таквог апстрактног — „Бића“. Према Берђајеву, таква врста бића није ништа друго него „резултат мисаоног процеса“.²⁹ Тиме он указује

²⁸ Zvednek, V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought* (cf.: McLachlan, James, DTG, 132 n. 55 et seq).

²⁹ Berdyaev, Nicolai A., *Toward a New Epoch*, tr. O. F. Clarke, Geoffrey Bles, London, 1949, 97 (abbr.: TNE).

на његов другостепени и посредовани статус. Друго значење појма „биће“ указује на конкретан свет природе или на тоталитет света објеката. Биће је ту исто што и „биће-као-ствар“. Дакле, управо оно што би Мартин Хајдегер (Martin Heidegger) означио термином „пред-ручно бивствујуће“ (ein vorliegendes Seindes). То је биће у онтичком смислу те речи. Ма колика и ма каква да је разлика између та два значења појма „биће“ (било у величини или каквоћи), Берђајев за оба значења и обе врсте бића сматра да су плод не само апстраховања већ и резултат процеса — „објективације“. Разуме се, он објективацију узима као симптом отуђења и поремећаја свести услед греха. Ипостасирање апстрактних садржаја свести, у првом случају, и посматрање света кроз ослопашњене релације типа „ја-оно“ или „оно-оно“, у другом случају, плод су *објективације* духа. Зато Берђајев тврди да је онтологија, као наука о таквом бићу, „... погибелна философија о ничему, осим о извесним маштаријама људског мозга“ (ССП, 141, 143).

Објективација је неосвешћени генератор „онтологизма“. При томе се под онтологизмом подразумева метафизичко становиште које свеколику стварност постојећег редукује на безличне општости или апстракције, и затим, по правилу, њих назива „објективним“. „Апстраховање и ипостасирање је стварало натуралистичку метафизику, свеједно да ли спиритуалистичку или материјалистичку. Биће је објективна, предметна супстанција, супстанција духовна или материјална. И Бог је супстанција, предмет, објект, природа“ (ДИС, 13). Према томе, у оба случаја, и у случају материјализма и у случају спиритуализма, биће се ипостасира без *личносног* (ипостасног) носиоца (hypo-stasis; sub-jectum). На пример, у случају есенцијалистичке метафизике, то значи да се Биће Бога одређује првенствено као безлична Суштина (essentia), а тек затим као Личност(и), које су придодате тек као атрибутивни рационални односи унутар примарне Суштине. То је индикација приступа који затамњује *par excellence* конститутивну улогу Ипостаси *vis-à-vis* Бића Божијег, узетог у виду Суштине. (Разуме се, правилно је држати да Ипостаси заједно са Суштином чине целовитост Бића Божијег.)

Берђајев успева да одбаци такве путеве теолошке и философске метафизике, премда он то чини путем свог необичног „унгрундошког“ разматрања. Наиме, Бог трансцендира свако натуралистичко и есенцијалистичко одређење, пошто је Он првенствено мистеријски личносни *Живой* што извире из *Ungrunda*, а *Ungrund*, по дефиницији, измиче свакој објективацији. Из тог разлога следи да се слободно-неухватљиви живот личносног Бога има узети за праву „суштину“ или „природу“ Бога. Тим пре се Његова природа „не може изразити помоћу категорија природног мишљења: Бог није сличан реалностима природно-предметног света. Он се чак не

може замислити ни као 'натприродно', зато што 'натприродно' још увек личи на 'природно' (ДИС, 27).

Очигледно је да смо тиме погледали и у треће значење што га Берђајев даје појму „бића“. То значење указује на ону живу непатворену стварност Духа која, у метаонтолошком смислу, претходи свакој врсти „бића“ и свакој врсти рационализације или објективације. Унутрашњи живот личносног Триједног Бога, тајна Његовог Божанства које, према Берђајеву, изви-ре из Ungrunda, покривени су управо тим последњим, духовним, значењем термина „биће“.

(б) Јасно је да постулирање Ungrunda под видом нестворене слободе омогућава Берђајеву да изврши деконструкцију онтологизма. Међутим, учење о примату нестворене слободе основ је и за Берђајевљево учење о разликовању ноуменског и феноменског света. Свет ноуменског јесте свет духа, који Берђајев, у циркуларном смислу, везује за појам слободе. И дух и слобода непосредно су везани за стварност непатвореног живота Богона-чалства, то јест Божанства (Divinitas; Gottheit), које, по дефиницији, трансцендира сваку објектност и детерминизам. Оног тренутка када порекнемо непатворену стварност Ungrunda, нестворене слободе или пак Божанства, ми одсецамо духовне и слободне корене стварности као такве. Затим се стварност, укључујући човека у њој, стеже у окоштале облике предручног феноменског света, односно објективираниог бића, које се, најзад, узима за оно што оно није — за изворну реалност. Берђајев *зато* сматра да се „слобода не може извести из бића, јер би у том случају била детерминисана“ (TNE, 99). А детерминисана слобода је чист пример *contradictio in adjecto*.

(в) Тешко је даље одлагати увид у утицај Имануела КАНТА (Immanuel Kant, 1724–1804) на Берђајевљеву критику онтологије и објективације. Уз Јакова Бемеа, Кант представља другог мислиоца који улази у ред Берђајевљевих формативних *spiritus mentora*. Управо од Канта Берђајев преузима две круцијалне теоријске поставке. Прво, то је учење о разликовању света ноумена, поистовећеног са слободом, и света феномена, поистовећеног са нужношћу. Друго, то је учење о непознатљивости такозване „ствари по себи“ (Dinge an sich) и примату практичног ума (моралног закона и чина слободе). Захваљујући првом Кантовом доприносу, Берђајев успева да развије разликовање између супротстављених светова духа и природе (ДИС, 17). Додуше, та „супротстављеност“ није онтолошки дуалистичка, већ симболичка или пак духовна, како већ рекосмо. Благодареди другом доприносу философа из Кенигсберга, Берђајев је кадар да докаже неспособност категоријалног апарата разума да захвати ноуменалну или духовну сферу, односно „ствар по себи“. Надаље, то омогућава Берђајеву да духовну стварност

разликује од интелектуалне стварности. Сходно томе, потоња стварност се односи само на „биће“: емпиријско (закони природе) и морално (закони морала), али не и на дух, слободу и егзистенцију (Existenz).

Кантове поставке Берђајев прихвата, али тек ради синтетичке реконструкције и саме Кантове метафизике. Он предузима две интервенције преко два нова постулата. При том, оба постулата повезана су са учењем о нествореној слободи, па стога и са доктрином о Ungrundu. Прво, он сматра како је свака људска личност, у крајњој инстанци и сасвим непосредно, укорењена управо у свет ноумена, духа и слободе. Другим речима, он сматра како „ствар по себи“ није ништа друго до егзистирајући људски субјект, дакле — *неко* (Selbst; Person: ὑπόστασις). „Ствар по себи јесте непознатљиво 'х' само посматрано са стране објекта, а са стране субјекта она је слобода. [...] Тако се открива и други пут метафизике [...] Постављање граница разуму управо и раскрива подлогу за друго сазнање.“³⁰ Слично томе, „после Канта је могуће видети метафизичку реалност само у 'ја'. Ствар по себи није објект, она је субјект, и зато није ствар“ (ОЕМ, 34). Дакле, субјект је личностна слобода и дух, па, као такав, иманентно учествује у сфери слободе и духа. То учествовање јесте праизворни живот личности. Као таква, она не може бити нити конституисана рационалним доказима, нити пак доведена у питање процедурама рационалног побијања, опет датих разумом. Друго, Берђајев поентира како је објекат „тек феномен и појава ради субјекта“. Штавише, као екстериоризоване датости, објекти су само *последнице* пада субјекта из света духа и слободе. Отуда исходе нови увиди у вези са функцијама доктрине о Ungrundu. Први увид се дотиче утицаја антропологије на онтологију и гносеологију. Други увид се дотиче претемељења (re-fundatio) парадигме секуларне философије (philosophia saecularis).

Прво: раздвојеност ноуменских и феноменских стварности, која исходије „цементирање“ света објеката, није резултат интелектуалног чина спознања, премда се рефлектује и у њему. Далеко пре тога, у надвременском смислу, то раздвајање се дешава у сфери праизворног постојања, и то услед *греха* или *кварења* (φθορά; corruptio) духовне природе човека. Берђајев разуме грех као самоафирмацију Адама која, последично, одсеца човека од аутентичног живота са Богом у духу и слободи. То повлачи и губитак могућности за непосредно духовно сагледавање (θεωρία; созерцание) стварности каква заправо јесте. Тиме се спознаја деградира из мистичке и непосредне у интелектуалну и посредну. Ова потоња свест, у смислу здравог разума (sensus communis), подразумева како свет јесте свет објеката и њима

³⁰ Берђајев, Николај А., *Општи есхатолошке метафизике*, превод: отац Димитрије Калезић, Богословски факултет СПЦ, Београд, 2000, 23 (аббр.: ОЕМ).

наспрамних субјеката, и то субјеката тек као објеката другачије врсте. То и јесте објективација. Једном речју, од стања нашег духа зависи квалитет нашег виђења (theoria) света и деловања (praxis) у њему. Вредно је запазити како Берђајев реконструира Кантову метафизику помоћу Бемеа, одлазећи тако поврх обојице. Наиме, на место Кантове неспознатљиве „*сћвари* по себи“ он поставља сушти субјект који је непосредно укоренен у праизворном ништа, односно у нествореној слободи. То омогућује не само превладавање Кантовог метафизичког дуализма већ и пројекат духовног уједињења света постојања: врлином унутарњег интегрисања Божанског и људског, духовног и природног, религијског и философског.

Друго: видимо како за Берђајева философија преузима задатак сведочења управо тих и таквих могућности реинтеграције. Зато он философију одређује као „симболизацију духовног искуства“ (ОЕМ, 46–47). Тиме разбија огледало онтологистичке, есенцијалистичке и натуралистичке парадигме философије. Јер, у таквим метафизичким философијама владају ипостасиране апстракције на основу рациократије која врши закљон изворног човековог живота у духу и слободи. Берђајевљева философија маркира *преокрет* философског у религијско, а религијско се утемељује кроз његову *sui generis* унгрундолошку рецепцију хришћанског учења:

Религија је животна основа философије, религија храни философију реалним бићем. Философија не може претендовати да буде све [...] она увек остаје посебна и органски подређена област. [...] *Философија може да буде само органска функција религијског животоа.**³¹

Учење о Ungrundu и примат нестворене слободе обележавају религијски „окрет“ философије у Берђајевљевом теоријском пројекту. У тако преиначеној философији религијско искуство се пројављује кроз двоједно опитовање нестворене слободе и Божанског. Дакле, ако метафизика афирмише примат бића и дискурзивног интелекта, онда Берђајев није метафизичар у традиционалном смислу те речи. Ако метафизика потврђује примат слободе и интуирање духовних основа постојања, онда Берђајев јесте не(о)метафизичар. У том случају, може се рећи како његова религијска философија представља духовну не(о)метафизику која из кружног огледала натурализма иступа у отворено-растућу перспективу даровану божанским животом и животом у Божанском који, примарно, одликују неусловљена слобода, дух и несводива личност.

³¹ Берђајев, Николај А., *Философија слободе*, т. I, превод: Небојша Ковачевић, Руски боготражитељи, Логос-Ант, Београд, 1996, 15, 19, 22.

Трка за потпуно научном метафизиком, метафизиком као строгом и објективном науком, јесте трка за привидом. Метафизика може да буде само сазнање духа: у духу и кроз дух, и то у субјекту који ствара духовне вредности, који не трансцендира у објект него у сопствену дубину што се раскрива. Метафизика је емпирична у том смислу што се заснива на духовном опиту. *Метафизика је симболизација шог оийша** (ОЕМ, 46–47).

(ii) *Ungrund* и зло — *теодикеја*. Далеко најважнији разлог за прихватање доктрине о *Ungrundu* јесте Берђајевљев покушај да одговори на питање о пореклу зла. Примена унгрундологије на деконструкцију објективације јесте тек рефлекс тог примарнијег интереса. Истини за вољу, и зло је феномен који се супсумира под објективацију. Стога ваља разликовати „деконструкцијски“ и „апологетски“ модалитет Берђајевљевог учења о објективацији. Однос учења о *Ungrundu* према објективацији, али са овог апологетског аспекта, јесте следећа тема истраживања. Мучни изазов сваког хришћанског философа може се формулисати у облику следећег „силогизма“: р. 1. Бог је Љубав; р. 2. Бог је Свемогућ; conclusio: Зло постоји. Како је могуће помирити постојање зла са сведочењем Јеванђелисте да *ὁ θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν?* (1Јн 4 8, 16)? То је облик једног од оних „проклетих“ питања која су решавали „руски дечаџи“, како су називани горљиви руски интелегенти: боготражитељи или пак богоборци.

Берђајевљев одговор гласи: Бог није одговоран за постојање зла, нити за стравичне последице зла у овом свету. Међутим, ако је Бог створио човекову слободу, истиче он, онда је Бог нужно одговоран за појаву зла. То значи да Он, услед свог свезнања (*omniscientis*), није могао не знати да ће створење пасти и мучити себе, другог и све друго. Последица таквог размишљања јесте да се порекло зла потражи на другом месту. Откуда онда зло? — Из *Ungrunda*, узвраћа Николај Александрович:

Из *Ungrunda*, из Бездана се рађају светлост и Бог, одиграва се теогонијски процес и* излива се тама, зло као сенка божанске светлости. *Зло нема свој извор у Богу који се родио (Богу Створитељу), већ у шемељу Бога, у Бездану,** из којег потичу и светлост и* тама. Зло је могуће схватити само кроз увођење принципа развоја у божански живот.³²

Није Бог Створитељ тај који „ствара“ зло: то чини *Ungrund*. Тачније, није *ни Ungrund* створитељ зла. Јер, зло праисконски постоји тек као једна од безбројних могућности у бесконачном (*Wüste*) пространству Бездана.

³² Берђајев, Николај А., *Смисао стваралаштва*, том I, превод: Небојша Ковачевић, Логос-Ант, Београд, 1996, 124 (аббр.: ССТ).

„Разумевање тајне зла кроз тајну слободе надразумско је схватање и представља антиномију за разум. Извор зла није у Богу и није у позитивном бићу које би постојало упоредо са Богом, већ у безданој ирационалној слободи, у чистој могућности, у потенцији заложеној у тамном бездану. [...] Зато је зло без основе, оно се не одређује никаквим позитивним бићем, оно се не рађа из онтолошког извора. [...] Бездан, Бемеов *Ungrund*, није зло [...] у њему је латентна *могућност** како зла тако и добра“ (ДИС, 114). Као препостојеће Ништа или нестворена слобода, *Ungrund* је нужан услов за објашњење како могућности пројаве добра тако и могућности пројаве зла. Праизворна слобода је *неодређена*: из ње може капнути роса светлости или отров таме. Бог Створитељ ствара само добро. Из *Ungrunda*, односно из праизворног Ништа нестворене слободе, Он актуализује само оне могућности што воде ка добру (*bonum*). Он је зато Светлост, Истина и Љубав. Али, пошто нестворена слобода свему претходи, попут светлости оку, није Бог одговоран за *зло*-употребу те чисте и неопређене слободе, што из Бездана до нас стиже кроз безбројне могућности и енергије актуализације:

Тајна зла је тајна слободе. Без схватања слободе не може бити схваћена ирационална чињеница постојања зла у Божанском свету. У основи света лежи ирационална слобода, која се простире у дубину бездана. У дубини света лежи бездан и из њега се изливају тамни потоци живота. Све *могућности** су скривене у том бездану. Ова бездана тама бића, која претходи сваком добру и сваком злу, не може бити без остатка рационализована, у њој је увек скривена могућност прилива нових непросветљених енергија. Светлост Логоса односи победу над тамом, космички склад над хаосом. [...] Слобода је утемељена у тамном бездану, у ничему. [...] Бог је свемоћан над бићем, али не и над ништа(вилом), не и над слободом. И зато постоји зло... (ДИС, 111)

Како такве ставове помирити са традиционалним хришћанским учењем о стварању? Наиме, иако Бог није створио слободу (а по Берђајеву није), ипак остаје чињеница да Он јесте створио човека (што Берђајев прихвата). Такође, остаје чињеница да је човек слободан, што Берђајев емфатички потврђује. Дакле: Слобода је нестворена, Бог ствара човека и човек јесте слободан. Како повезати те ставове без озледе *doctrina patrum*? Берђајев покушава да повеже набројане моменте, али уз одређену цену. Следствено, човека није створио само Бог. Јер, у стваралачком чину је учествовала и нестворена слобода. „Човек је дете Божије и дете слободе — оног ништа, небића, меона (τὸ μὴν ὄν — *ауш*). Меоничка слобода је пристала на Божији чин стварања: небиће је слободно дало сагласност за биће“ (ОЧП, 31). Да ли на основу тога можемо закључити да човекова слобода *није* створена? — Да.

Зато се и на том месту учача мера Берђајевљевог одступања од традиционалне хришћанске доктрине о *creatio ex nihilo*. Упркос томе, он и даље верује да је том учењу вернији него многи теолози.

Објаснимо разлоге за увођење тих необичних ставова. Измештањем нестворене слободе изван Бога Створитеља Бог се амнестира од одговорности за постојање зла. Зло је могућност што обитава у дубинама *пре*-постојеће не-створене слободе. Тиме поимамо још и следеће рефлексивне нијансе. Прво, схватамо како за Берђајева зло није тек одсуство добра (*privatio bonum*). Напротив, оно је *реално* у смислу актуализованих могућности. Додуше, оно није онтолошки нужно начело у манихејском или зороастријанском смислу. Јер зло може бити превладано (*Aufhebung*) благодатном употребом слободе. То значи: опет путем других могућности. Друго, схватамо како слобода не може бити створена. Према Берђајеву, то спречава чињеница да створеност повлачи извесну детерминисаност. Другим речима, „створена слобода“ представљала би *contradictio in adjecto*. Штавише, да није тако, када слобода не би била нестворена, Бога не бисмо могли амнестирати од кривице за стварање некога или нечега што води злу или зло омогућује.

Дакле, слобода је нестворена. Пошто је и човек еминентно слободан, следе два закључка. Прво, (а) у процесу стварања учествују обоје: унутрашња слобода (која у стваралачки чин улази у својству оног „*ex nihilo*“) и Бог Створитељ. Друго, (б) човек је *сogrus remixtum*, „амалгамисан“ из нестворене слободе и Божијег стваралачког *fiat*. „Али, Апсолут је последња тајна. Из тога се могу извести два чина: (1) из божанског Ништа, из *Gottheita*, из *Ungrunda*, у вечности се реализује Троједини Бог; (2) Бог, Бог Триједини, ствара свет.“³³

Та доктрина Берђајеву омогућује да метафизички заснује став да човекова слобода не може бити створена. То је коренит заокрет у односу на традиционално учење по којем је Бог створио човека и, самим тим, и човекову слободу. Међутим, то не обавезује Берђајевљево становиште: „Човек није слободан кад Бог одређује свој однос према њему као Створитељ света...“ (ОЧП, 41). Зато је „могућност створене слободе најмање прихватљива“ (ОЧП, 36). Берђајев сматра како учење о створеној слободи није само онтолошки и логички противречно. У ствари, оно је „погибелно“ јер слободу преводи у детерминизам, а човека у марионету божанске хировитости. Штавише, учење о створеној слободи подстиче мржњу према Богу и чак милитантни атеизам (ЕДБЉ, 15). Једино учествовање човека у нествореној слободи дозвољава да прихватимо како човек и свет заиста одговарају на

³³ Berdjajev, Nikolaj A., *Duh i realnost: temelji bogočovečje duhovnosti*, превели: Nikola Thaller и Marko Kovačević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, 123 (abbr.: DIR).

Божији позив, те да тај одговор није одговор Бога самом себи: „Само претпоставка о нествореној слободи избегава закључак о предрестинацији.“³⁴

То значи да је Берђајев прихватио Бемеова учења како би одговорио на питање о злу: „... коначна истина о злу скривена је у генијалним увидима Ј. Бемеа“ (ССТ I, 124). Другим речима, унгрундологија консолидује метафизичко утемељење Берђајевљеве теодикеје. Последишно, таква теодикеја води ка преиначењу многих појмова, доктрина или пак теологумена традиционалног хришћанства. Бемеовске слојеве утицаја нужно је истаћи. Ипак, то још увек није и довољно. Јер, Берђајев преузима Бемеову теософску метафизику о Ungrundu и ради осмишљења „метапсихолошког“ доживљаја слободе у Христу, каквим га је изложио — Фјодор М. ДОСТОЈЕВСКИ (1821–1881) у *Легенди о Великом инквизитору* (cf.: *Браћа Карамазови*).³⁵ Уосталом, Берђајев је сматрао да извлачење крајњих консеквенци из *Легенде* нужно повлачи прихватање учења какво је Бемеово:

Да је он (Достојевски) до краја открио учење о Богу, о Апсолутном, морао би да призна поларитет саме божанске природе, тамну природу и понор у Богу, нешто слично учењу Јакоба Бемеа о Ungrundu.³⁶

Сусрет са *Легендом* је „догађај“ којим је Берђајев инициран у искуство духовног живота у Христу. Сведочанство Достојевског представља матично свеизвориште његовог схватања хришћанства као доживотне службе слободи духа. Суштинска порука *Легенде*, каквом је разуме Николај Александрович, јесте позив Христа-Богочовека човеку да лично, без присиле, донесе духовно-егзистенцијалну одлуку која ће га одредити — или за чињење добра (благодатни живот: жртводавна сарадња са Богом што води у аутентичну слободу) или пак за чињење зла (злодатни живот: произвољност самоафирмације која води у богоборну нужност и ропство). Овде није реч најпросто о потврди психолошке диференцијалности слободе „избора“. Више од тога, посреди је назначивање дијалектике дубинских могућности праизворне слободе Ungrunda. Јер, управо у тим могућностима човек исконски учествује, опитујући своју метафизичку бесконачност, јединственост и несводивост — што такође могу, и чине, и Бог и Сатана: „Бог и ђаво се боре у дубинама људског духа. Зло има [...] духовну природу. Бојно по-

³⁴ Берђајев, Николај А., *Истина и открићење*, превод: Мирослав Ивановић, Логос — Zepter Book-World, Београд, 1999, 166 (abbr.: ИОТ).

³⁵ То је убедљиво показао Wernham, James C. S., *Berdyaev and Existentialism*, cf.: RTBS, 34–35.

³⁶ Берђајев, Николај А., *Дух Достојевског*, превод: Мирко Ђорђевић, Кристали, Књижевне новине, Београд, 1981, 61 (abbr.: ДОС).

ље Бога и ђавола налази се дубоко у људској природи. Трагична противречност се Достојевском јављала не у сфери психичког, где је сви опажају, већ у бездану где се налази биће“ (ДОС, 61).

Спајање Достојевског и Бемеа руководи се налогом следеће аргументације: *ако* човекова слобода није апсолутно недетерминисана (дакле *ако* није нестворена), *онда* је човеков дубински избор лажан и тек симулиран, и одаје суптилну, али опет гвоздену пројаву предестинације. Штавише, разлика између Христа и Инквизитора *ида* тежи да ишчезне. То је тако зато што се у том случају пред обојицом налазе створења-објекти са створеном, односно ограниченом слободом. Зато се Берђајев по том питању супротставио традиционалном хришћанском учењу. И зато је пронашао везу између метафизике Достојевског и Бемеа. Да би то постигао, Берђајев је морао да уведе тезу о нествореној слободи и, надаље, морао је *прејисоставити* да би се Достојевски сложио са таквом аргументацијом, и мотивацијом која њу прати. То ипак не поништава чињеницу да је Достојевски учитељ са најформативнијим утицајем на Берђајева. Уз Јакова Бемеа и Имануела Канта, Достојевски закључује „триангулацију“ формативних утицаја на Берђајевљев хришћанско-философски пројекат.

Ако је доктрина о нествореној слободи, у функцији учења о објективацији, помогла да се покаже како овај свет није аутентичан, те да је објективирани, онда је та иста доктрина, у функцији учења о теодикеји, помогла да се покаже како Бог није крив за то: за такав свет зла, отуђења и постварења (Verdinglichung).

(iii) *Ungrund и христологија — антропологија*. Према Берђајеву, „основни и изворни феномен религијског живота јесте сусрет и узјамно деловање између Бога и човека, кретање Бога према човеку и кретање човека према Богу“. Зато, „не би требало почети философирати или теологизирати ни од Бога ни од човека [...] већ од *Богочовека**“ (ДИС, 129). Ако је то казао управо Берђајев, запитајмо онда: (1) какав је однос доктрине о нествореној слободи (i. е. о Ungrundu) према учењу о Богочовеку? Затим се ваља упитати (2) у чему је „допринос“ Ungrunda Берђајевљевом разумевању Бога као Богочовека.

Прво питање (1) може се осветлити спознањем чињенице да Берђајев, поред диференцирања три врсте бића, такође разликује *три* врсте слободе. Прву врсту већ познајемо. То је праизворна слобода што потиче из Ungrunda. Берђајев њу такође назива *ирационалном* слободом. То је слобода апсолутно неусловљеног *самоодређења*. У том смислу она је *изнад* („пре“: prius) добра и зла. О тој слободи Берђајев говори када тврди како „... слобода јесте апсолутна. Она се не може ни из чега изводити и ни на шта сводити. Слобода је неутемељени темељ бића и она је темељнија од сваког бића. Немогуће је до-

прети до рационално опазивог дна слободе. Слобода је бескрајно дубок зде-
нац, а његово дно је коначна мистерија“ (ССТ I, 124). Људска слобода има
своје корене у тој слободи, па се и она може пројавити у том „надморалном“
аспекту чисте способности за самоодређење. Како каже Берђајев, „поларитет
(добра и зла — *аути*.) важи и за људско срце у његовој првобитној суштини,
али човеково срце је у бездану дубине бића“ (ДОС, 61). Зато се и људска сло-
бода (редукована на свој праизворни феноменски вид) пројављује као —
„ирационална“. Зло настаје када се та слобода чистог самоодређења употре-
би супротно Богом постављеној јерархији духовних вредности и односа. Ре-
зултат је трагизам пада или, како тумачи Николај О. Лоски, „распад у сфери
материјалног и природног бића и ропство уместо слободе“ (ИРФ, 315).

Ту је место уласка за другу врсту слободе. Берђајев њу назива *рацио-
налном* слободом. То је слобода која се задобија на основу поковања мо-
ралном закону, па је можемо назвати слободом *самоисправљања*. Специјал-
но је својствена епоси Старог завета и Закону Оца. Међутим, испуњење ста-
розаветног закона и његово истовремено превладавање Љубављу у епоси
Новог завета у Христу историјски се дегенерисало у морализам и легали-
зам. Следствено томе, избрисала се трећа врста слободе коју доноси управо
Сушти Спаситељ — Христос. Ту трећу врсту слободе Берђајев назива *духов-
ном* слободом или *благодаћу*. У ствари, Берђајев сматра како је разликова-
ње између слободе и нужности *већ* одраз објективације. Јер, објашњава он,
логичка антитеза нужности није слобода него *благодат*:

Тајанственост Божијег деловања у свету и човеку обично се изра-
жава учењем о благодати. Благодат нема ничег заједничког са на-
шим [...] схватањем нужности, силе, власти, каузалитета. Само
зато се благодат не супротставља слободи и сједињује се са слобод-
ом. Али, теолошке доктрине су рационализовале благодат...
(ОЕМ, 138).

Аутентична слобода у Христу није тек негацијска супротност нужно-
сти, него та слобода јесте и садржајна стварност — *благодат*. Трећа врста
слободе функционише као слобода са(мо)остварања божанског образа чо-
века. То се постиже уподобљавањем живој парадигми Богочовека — пара-
дигми распете Љубави. Та и таква Љубав јесте Истина која, као страдајућа
љубав, ослобађа свет. Приликом тематизације односа Ungrunda, односно
нестворене слободе и Богочовека, каквим га види Берђајев, можемо запази-
ти две ствари. С једне стране, изостанак апсолутно неусловљиве слободе
Бездана осујетио би сврху стварања света и човека у њему. А та сврха јесте
управо *слобода* за све што јесте. С друге стране, тај изостанак би дело ова-
плоћења-искупења претворио у пораз. Јер, у том случају, створење би би-

ло механизам нужности, а искупљење би се свело на насиље наредбе или на магијски хир странствујућег Божанства које исправља своју „грешку“. Зато се Берђајев по сваку цену држи замисли о искомској, свему препостојећој — нествореној слободи.

Друго питање (2) о „доприносу“ доктрине о Ungrundу Берђајевљевог схватању Бога као Богочовека тиме добија своје обасјање. Наиме, Берђајевљево учење о Богочовеку-Христу који, као Син Божији, силази у свет подразмева крвави силазак Христа и у бездан Ungrunda — у тамне дубине неусловљене нестворене слободе: „Бог се појављује не само као Створитељ већ као Икупитељ и Спаситељ, као Бог који страда и прима на себе све грехе света. Бог као Бог Син силази у бездан, у Ungrund, у дубину слободе из које се рађа зло, али из које потиче и свако добро“ (ОЧП, 32). Да би то могао да учини, Господ преузима лик *страдајућег* Икупитеља. Његов последњи чин није рационални аргумент нити јуридикчко наређење. То је нешто сасвим друго и другачије. Наиме, тај чин представља апсолутно смирено *самоиспиражњење* (κένωσις), које се савршено поклапа са одбијањем сваке друге слободе осим оне од Оца и у Оцу. Син Божији то чини ради сведочења универзалне Љубави Бога Оца према свом најљубљенијем створењу — човеку. Отац, кроз кенотичку жртву Сина, позива човека да заједнички у божанској, духовној и смиреној слободи *благодати* која избавља од зла објективације, односно смрти.

Како тим поводом каже Павле Евдокимов, искупљење је могуће тек револуционарним уласком Сина Божијег у суште основе света, „како би својом смрћу и васкрсењем увео потпуно нове онтолошке услове, и човеку понудио обожење. Оваплоћење довршава стварање. Оно је његов Осми дан који човека чини слободним у његовој љубави према Богу. Хришћанство је религија слободе и стваралачке делатности коју Бог очекује од човека — свог пријатеља“ (ХРМ, 152). Бог тако „помаже“ праискомској слободи Ungrunda да постане добро благодати. У томе лежи и есхатолошки смисао стваралачког процеса или космогоније, који је, опет, тек моменат драме унутрашњег живота Свете Тројице.

Парадокс односа Ungrunda и Богочовека у томе је што нестворена слобода истовремено дозвољава и спутава божанску намеру Створитеља.³⁷ Она то допушта тиме што *јесће* слобода. Она то спречава тиме што у свом праискомском језгру (заувек?) *остјаје* неодређена. Стога остаје кадра да се оспољи као добро, али и као — зло. Ово потоње изабрао је Адам, а то настављају да бирају и потомци Адамови. Према томе, „допринос“ нестворене слободе је двострук. Наиме, будући нестворена, она функционише у виду

³⁷ Slaatté, Howard A., *Personality, Spirit and Ethics: the Ethics of Nicholas Berdyaev*, American University Studies, Series V: v. 181, Peter Lang Publishing, New York, 1997, 66 (abbr.: PSE).

метаонтолошког „гаранта“ да: (а) слобода остаје апсолутно непоништива од било какве инстанце или силе, и (б) зло заувек остаје *само* могућност, тек једна од многих других могућности праизворне слободе. Нестворена слобода у својој бити садржи начелну превладивост зла, које, парадоксално и трагички, остаје такође (заувек?) могуће! Богочовек Христос тако преображава нестворену слободу управо помоћу ње саме. Он слободу ирационалног и затим егоистичког самоодређења преображава у слободу духовног и саможртвено-саборног самоостварења. Како истиче Џои Елмор (Joe Elmore), за Берђајева „страдајући Бог страда утолико што у страдању чезне за човеком, желећи да човек закорачи у пунину божанског живота и прикључи се креативном задатку савладавања небића“.³⁸

Захваљујући Ungrundu, Берђајев, на необичан начин за хришћанског мислиоца, успева да исправи отуђење лика Божијег, што је тако мучно и упорно доминирало теологијом ауторитета, моћи и инструментализације живота. Берђајевљев Бог себе кенотички смирује и пред Ungrundom и пред човеком. Такво виђење Бога, сматра он, не нарушава аутентично сведочанство о Богу Јеванђеља. Бог је Онај који воли, страда и разапине се, Бог је Бог тек кроз Сина Распетог. „Немогуће је одбацити то да је хришћански Бог, пре свега, Бог жртвене љубави“ (ОЧП, 35). Ипак, „немоћ“ Божија израз је врхунске *моћи* Божије Слободе да себе посредује у виду Љубави и Жртве. На тај начин Ungrund се *поунишарњује*. Али, само у правцу актуализација Богом благословених потенција бездане слободе. Будући собом савршена *corula universalis*, Христос интегрише човека и твар у исконско извориште слободе. Међутим, услов за то је преокрет (*μετανοία*) у супериорни живот новог Адама:

... свеоживљујући [...] успон палог човека могућ је само кроз појаву Апсолутног Човека, који људску природу причешћује божанској природи. Искупитељ и Спаситељ света скида чини и окове нужности. Он је Ослободилац. [...] Слобода без Христа Ослободиоца је слобода старог Адама, слобода без љубави, слобода седмодневног стварања. Слобода са Христом и у Христу је слобода новог Адама [...] слобода осмог дана стварања (CCT I, 125–126).

Учење о Ungrundu исходује последице које, преко христологије, стижу и у област *анѿропологије*. На овом месту њих ћемо даље истражити кратким прегледом Берђајевљеве христолошке антропологије и „етике стваралаштва“ у односу према доктрини о Ungrundu.

³⁸ Elmore, Joe, *The Theme of the Suffering God in the Thought of Nicolas Berdyaev*, Charles Hartshorne and Reinhold Niebuhr (Dissertation), Columbia University, 1962, 66 (cf.: Wertz, Ronald P., *Russian Christian Social Thought* (Dissertation), Russian State University, New York, 1988, 162 [abbr.: RCST]).

(iv) *Ungrund* и *сѣваралашѣво* — *еѣшка*. Приликом заснивања теорије о стваралаштву Берђајев, опет, полази од слободе као првоначала своје религијске философије. „Ја сам“, наставља кламарски мислилац, „поставио слободу, пре него биће, у основе своје философије. У тако радикалној форми, чини се, то није урадио још ниједан философ“ (ССП, 99).

Рекли смо да слобода не може бити изведена из бића, стога што биће поседује „објективни“ и зато одређен, фиксиран и статички карактер. Ако слобода треба да је уистину *слобода*, онда она, на начин „необузданог“ предуслова, треба да буде одвојена од сваког спољашњег детерминизма, условљавања и дефинитивног ограничавања. Сваки покушај извођења слободе из нечега што је у односу на њу супериорније, у смислу примата онтологије „бића“, води ка фиксирајућој детерминацији која унапред предодређује њен карактер, опсег пројава и учинак њених дејстава.

Следствено, таква „дедукција“ слободе уништава бит њене начелно несводиве стварности. Слобода свакако постоји као стварност *sui generis*, али она не може бити тек „атрибут“ постојећег, ако постојеће схватимо као „биће“. Јер се биће као биће поставља и утемељује у оквирима закона који су дефинисани (и) на основу каузалне нужности, па отуда слобода као атрибут бића не може бити слобода у апсолутном смислу (што се јасно види, рецимо, из негирања превладљивости смрти у материјалистичкој онтологији и гносеологији бића). Зато Берђајев тако упорно, по цену обилних варијација, инсистира на томе како слобода, а не биће, мора бити највише метафизичко начело. Штавише, Берђајев сматра да све што постоји, па и објективирано биће, произлази из свеобухватајуће прастварности слободе.

Постоји низ придева које он користи као ознаке за слободу. Већину тих ознака већ смо упознали: пре-вечна, пре-бићевна, пре-постојећа, праизворна или исконска и — не-створена. Међутим, свом првоначелу он даје један битан назив који може послужити као увод у његову теорију о божанском и/или човечанском *сѣваралашѣву*. Сопственој реинтерпретацији бемеовски схваћене слободе Берђајев даје назив — *меоничка* слобода. Разуме се, сада ваља додатно објаснити значења тог *terminus technicus*. Посреди је философска кованица у којој се комбинују два термина из античке јелинске философије: (а) „не“ (μη[v]: me), и (б) „биће“ (ὄν: on). Дакле, та „меоничка“ слобода означава не-бићевни карактер слободе. Њу треба схватити као слободу од одређености и детерминисаности бића, а не, никако не, као апсолутно и тотално ништа. За то апсолутно ништа Јелини су такође изумели одговарајући назив: „oúk on“. Тај термин можемо узети као назив за „ук-оничку“ варијанту негације бића: (а¹) „ајсолућно“ не (οὐκ: ouk), и (б¹) „биће“ (ὄν: on).

Нема ничег жалоснијег и празнијег од онога што су Јелини изражавали изразом *о̀̀к ђв*, који означава оно апсолутно ништа. Међутим, у *дѣв ђв* скривена је једна *могућност*^{*} и, према томе, оно означава само „полубиће“ или *биће које још није*^{*} реализовано (ОЕМ, 92).

Таква схватања треба приписати Берђајевљевом поступку критике онтологизма, на основу креативног претумачења симбола *Ungrunda*. Како рекосмо, *Ungrund* није Б/биће. Али, он није ни пуко ништа: он *ни-је ни-шта*. Он је слобода од онтичког „бића“ и слобода од уконичког „небића“: он је могућност. Још боље, он је слобода као чиста могућност и слобода за чисту могућност. То је слобода пре одређења и слобода од предодређења. Ево како Берђајев одређује меоничку слободу с обзиром на примат *могућности* (небића, потенције) над детерминисаном стварношћу (бићем, актуализацијом):

Слобода није онтичка него меоничка.^{*} Биће је накнадни (по)род: у њему се слобода свагда ограничава и чак сасвим ишчежава. *Биће је скамењена слобода*^{*} (ОЕМ, 106).

Како већ знамо, у праисконским дубинама постојања бивствује чиста могућност која тежи да се актуализује кроз слободни покрет Воље. Сада то треба разумети кроз спознање чињенице да већ сама метаонтолошка структура постојања себе изнутра пројектује као дијалектику стваралаштва, где ништа (*potentium*: моћи–бити) постаје нешто (*actu*: бити). Не заборавимо ни то да меоничка слобода, за Берђајева, представља оно ништа („*ex nihilo*“) из којег и захваљујући којем Бог може стварати, а затим то може и човек:

Тако је *Ungrund* оно Ништа — оно безосновно око вечности и, уједно, оно је Воља: безосновна, бездана, недетерминисана Воља. Али, то је једно Ништа које се манифестује као „*ein Hunger zum Etwas*“.^а Овај *Ungrund* је истовремено Слобода. У тами *Ungrunda* разгара се огањ и тај огањ јесте Слобода — слобода меонична, потенцијална. Према Бемеу, Слобода је супротна природи, али је, ипак, природа произашла из Слободе. Слобода је попут Ништа, из ње, ипак, нешто произлази (ОЕМ, 100).

Сада можемо угледати нове аспекте унгрундологије с обзиром на идеал *стваралаштва*. Улога Божије стваралачке делатности, засноване на меоничкој слободи, раскрива се кроз актуализовање безбројних потенција *Ungrunda*. Бог-Логос ту улогу савршава уводећи у творевину актуализације само оних могућности које су прожете логосном слободом, логосним смислом и логосним поретком. *Ungrund* Богу „даје“ све своје могућности, док

^а У преводу са немачког језика ова синтагма гласи: *глад за нечим*.

Бог-Логос повратно утиче на потенције понорног Ungrunda, дајући им Смисао, Светлост и Л/логос(е). „Свеукупни значај и суштина светског процеса састоји су у просветљењу тог тамног ирационалног начела, путем теогоније и космогоније.“³⁹ Стваралачки „утицај“ Логоса, тако, подразумева укључивање свега што је сагласно Божијем бићу у постојање, и безнасилно искључивање свега што је Богу противно. Од стваралаштва зависи смисао и судбина света: „Бог је победа светлости над тамом, и та победа се савршава у вечности као победа смисла над бесмислом, лепоте над изопаченошћу, слободе над нужношћу“ (ОЕМ, 216). Тако се Божије стваралаштво разуме као непрестани процес у-деловљења најбољих могућности или вредности ради стварања поретка који обилује у хармонији светлости, смисла и слободе. Бог као Логос уноси ред у препостојећи хаос апсолутно неодређених могућности. Једном речју, Бог слободно ствара логосно Б/биће из „илогосног“ небића Ungrunda:

У почетку беше Логос, Реч, Смисао и Светлост. Али, ова вечна истина религијског откривења не значи да се у бићу на самом почетку остварило царство светлости и смисла, да је Логос у почетку победио сваку таму. Божански живот је трагедија. *У њочетку, пре обликовања светља, постојао је ипак ирационални бездан, постојала је слобода која треба да буде просветљена светлошћу Логоса.* * Тај ирационални бездан, слобода, није биће које постоји упоредо с бићем Бога, с Логосом, са Смислом [...] слобода је оно без чега биће света нема смисла за Бога, оно кроз шта се једино и оправдава Божија замисао о свету. *Бог је створио свет из ничега. Али, исто се ипак може рећи да је Бог створио свет из слободе. У основи творевине мора да лежи бездана слобода која је још пре стварања била садржана у ничему.* * Без слободе творевина није потребна Богу (ДИС, 114).

Сада смо доспели пред још један од важних разлога који учење о меоничкој слободи препоручују Берђајевљевим потребама. То значи да Берђајевљева меонологија омогућује исправку античког и схоластичког појма Бога. То је очито с обзиром на најмање три следеће одредбе.

(1) Прва одредба односи се на динамички карактер Бога, односно божанског Живота. Бог није статично биће, него динамично Надбиће. Захваљујући бесконачној ширини бестемељне Воље, Слободе или оног Ништа, захваљујући меоничкој надосновици свега што јесте, Бог непрестано хоће, и може штети, да настави стваралачки процес, немајући никаквих ограничења која би могла спутавати то божанско кретање, или чак поставити његово окончање. Према увиду Хауарда Слејта (Howard Slaatt): „Меоничка слобо-

³⁹ Берђајев, Николај А., *Смисао историје*, превод: Мил. Р. Мајсторовић, Дерета, Београд, 2001, 64.

да [...] представља покушај да се сачува динамички карактер вечне Пнеуме на начин који нису омогућавале јелинске онтологије“ (PSE, 66).

(2) Друга одредба односи се на *неисцрпиви* карактер Бића Божијег, то јест „Богоначалства“. Перспектива таквог одређења спречава редуковање Бога на дато Биће, које се затим може разложити у конструкт(е) есенцијалистичке метафизике, постајући регламентирани „Објект“ којим управља одређени епистемички „режим“. Услед спекулативне везе која постоји између Бога (Gott) и Богоначалства, односно Божанства (Gottheit ↔ Freiheit, Nichts), Берђајевљево учење о Богу јесте кадро да се одупре свим врстама позитивистичких детерминација, дескрипција и редукција над-појмовног доживљаја Бога и искуственог откривења о Њему. Наиме, Сушти Бог такође је укорењен у чистој слободи Ungrunda, а ту слободу, знамо, одликују неодређеност, неусловљеност и потенцијалност. Бог увек превазилази оно што се о Њему може појмовно фиксирати. Свако Његово стваралачко дело, у начелном смислу, може бити и јесте веће или другачије него што изгледа да јесте.

(3) Трећа одредба односи се на *иновативни* карактер Бога као Стваралача. Захваљујући неограниченим могућностима праизворне надосновице Богоначалства, Бог је кадар да увек ствара *ново* (novum). Уосталом, стварање нечег старог, што је већ бивало, за Берђајева представља *contradictio in adjecto*, или, у најбољем случају, окоштала имитацију. „Сама идеја стваралаштва могућа је само због тога што постоји Створитељ и што је Он извршио оригиналан стваралачки чин, у коме је у постојање доведено оно дотад непостојеће, које не потиче ни из чега претходног...“ (CCT I, 105).

Иако јесте парадоксално, тачно је да Берђајев Бога не сматра „савршеним“. Јер, то би укључивало финализацију или завршеност онога што Бог јесте или може бити. Насупрот томе, он Бога сматра „надс(а)вршеним“.⁴⁰ Бог је више чак и од себе самог, уколико урања у апсолутну бесконачност Ungrunda којој припада *иманентно*. Идеја о бесконачном обиљу потенција Ungrunda, односно идеја о Богу који се теогонијски „развија“ из меоничке слободе оног Ништа, јесте најважније откриће апофатичке теологије, сматра Берђајев. Али, зашто? Зато што је то објасњавајући начин да се објасни и потврди *неограничено* стваралаштво Божије, и *неисцрпан* број врста облика што се могу увести у *биће*, које се посматра динамички. Према Берђајеву, Бог себе бесконачно „самопревазилази“. Наравно, Он то чини у светости, благи, доброти, свезнању ... и — стваралаштву:

⁴⁰ Татаркјевич, Владислав, *О савршенству*, сф.: „Историја шест појмова“, превод: Петар Вујичић, Нолит, Београд (н. д.), 339–380.

Потенцијалности је дубина бића, његова скривена, тајанствена основа.* У потенцијалности је увек више, а не мање него у актуализованом и испољеном.* За такво схватање, потенција је у Богу,* Бог није само чисти акт. [...] Само се уз овакво схватање открива безданост и бесконачност бића, превладавају се оптерећујуће границе коначног (ДИС, 218).*

Меонички засновано стваралаштво тако пројављује најдубљу, али и најконкретнију и најсмисленију, димензију реалности. Зашто? Управо зато што стваралаштво уједињује Бога и бездан могућности (potentia) Богоначалства, односно Божанства (Gott und Ungrund = Nichts, Gottheit, Freiheit). Чиновима стваралаштва Божијег потенције Ungrunda актуализују се у логосне вредности које, заправо, творе унутарњу бит света постојања. Такво схватање Божанског, али и човечанског стваралаштва — одређује креативност као „чудо“ пројаве нових облика који су нешто *више* од онога што се садржи „сфицијентним“ узроцима који стваралачком чину претходе. „Апсолутно ново у свету настаје само кроз стваралаштво, то јест кроз слободу укоренењу у небићу: стваралаштво је прелазак небића у биће кроз акт слободе“ (ОЧП, 39).

Сада схватамо и то да Берђајев, поред осталог, онтологизам критикује због одбране могућности за еминентно божанско и људско стваралаштво. Ако меонички динамизам слободе нема првенство над бићем, онда се укида могућност за увођење радикално *новог* у постојање. Непресушна јединственост креативних чинова Бога или човека тада постаје незамислива, а стваралаштво се суши у детерминисану имитацију (imitatio) пред-ручног бића. Када слобода не би претходила бићу, када би она била само модалитет оног „ens“, тада Бог не би био стваралац из ничега (ex nihilo). Наротив, Бог би био присиљен да ствара из нечега (ex quid), чак из нечега *датог* (positivum; positum). Таква датост онтичког бића затворила би могућност да оно постојеће буде квалитативно другачије. Novum би постао немогућ, а стваралаштво би се дегенерисало у рађање као прераспodelу природно увекпостојећег. Сходно томе, учење о меоничкој слободи једнако служи заснивању (а) теорије анти-онтологизма, и (б) теорије о стваралаштву, при чему се обе теорије поклапају.

Како се ово учење рефлектује на човеково стваралаштво? Ако је Бог стваралац *par excellence*, онда је то и човек. Јер, и Берђајев учи да је човек образ или икона Божија. Може се казати како је човек, утолико, „створени стваралац“. Човек је биће које се управо тим квалитетом изванредно одликује међу свим постојећим јестаствима. Додуше, када је посреди Берђајевљева христолошка антропологија, мора се свакако уважити и њена меонолошка надградња. Зато је неопходно синтагму о „створеном ствараоцу“ проширити.

Тачније гласи следећа формула: човек је створени стваралац са „не-створеним елементом“. Поред присуства нествореног елемента, i. e. Слободе меона, Берђајевљева „христологија човека“ открива и поставља чисто човештво као оно што је у човеку божанско и, уједно, показује човека као сарадника Божијег у делу непрестаног стварања духовних вредности. Зато ни етика Закона (прво откривење: Стари завет) ни етика покајања (друго откривење: Нови завет) не могу означити врхунац и крај процеса искупљења — *уколико* нису посредоване слободом стваралаштва у заједници са Богом:

Спасење од греха, од пропасти, није коначни циљ религиозног живота: спасење је увек од нечега, а живот треба да буде за нешто. *Многе ствари које нису потребне за спасење — потребне су за саму сврху због које је спасење нужно — за стваралачки усјон бића.** Човеков главни циљ није у спасењу него у стваралачком успону, али за стваралачки успон нужно је спасење од зла и греха (ССТ I, 86).

Тек стваралаштво, као круна покајања и аскетске борбе, може представљати коначни прекорачај објективираних историје. „Стваралаштво није само борба са злом и грехом: оно ствара други свет, наставља чин стварања“ (ССТ I, 82). У том смислу, обојица, и Бог и човек, творе садржаје *Осмог дана*, што палу историју непрестано преображава у искупљену метаисторију. Наравно, ту се основна вредност манифестује као есхатолошка лепота Духа.

Оно што издваја Берђајева на овом месту јесте иманентно повезивање „христологије човека“ са оним што назива „*антрополошким откривењем*“. У таквом откривењу „одозго“ човек сам, без Трећег завета као решења датог одозго, Богу предлаже правце развоја (мета)историјског процеса. Управо та могућност утемељује основу за Треће откривење или епоху Духа, како то назива Берђајев. Према његовом мишљењу, Јеванђеље ћути о конкретним облицима стваралачких чинова Осмог дана. Међутим, оно те чинове, такође, не забрањује. Бог чак не жели да зна или да предодреди исходе човкових подухвата. У томе је велика мудрост Божија, сматра Берђајев.

Треће стваралачко откривење у Духу неће имати свете списе, неће бити глас одозго: оно ће се одиграти у човеку и човечанству; то је антрополошко откривење, откривење христологије човека. Антрополошко откривење Бог очекује од човека и човек га не може очекивати од Бога (ССТ I, 87).

Човек је, чак, одговоран за судбу самог стваралаштва као таквог:

Човек је потпуно слободан у откривању свога стваралаштва. У тој страшној слободи је читава боголика вредност човека и његова застрашујућа одговорност (ССТ I, 88).

IV. Критике и коментари — *Ungrund: pro et contra*

Немали број недоумица, а затим критика, у односу на Берђајевљево учење о *Ungrundu* потиче из немогућности да се прецизно одреди идентитет тог теоријског конструкта. Зато ћемо покушати: (а) да установимо идентитет учења/замисли о *Ungrundu*, и (б) да понудимо десет приговора том учењу, који морају уследити чак и после најдобронамернијег тумачења, и напослетку, у оквиру закључка (в) предложимо најадекватнији вредносни и интерпретативни приступ Берђајевљевој унгрундолошко-меонолошкој доктрини. Тај приступ требало би да помогне у одговорима на следећа питања која, услед до сада отворених проблема, на овом месту природно произичу; на пример: Ако је стављање те доктрине у „заграде“ неминовно, можемо ли, и поред тога, потврдити унутарњу везу између Берђајевљеве мисли и духа хришћанске теологије и/или философије? Ако је могуће говорити о еминентно хришћанском карактеру његове философије и после критике учења о *Ungrundu* (које ипак, сматрамо, натапа сваки кутак те мисли у целини), зашто и како је то могуће? Ако је одговор потврдан, у ком смислу то поимати?

(А) *Идентификација Ungrunda*

Међу тумачима Џејмс М. Меклахлан заслужује посебну пажњу. Он је на похвале вредан начин дотакао нерв проблема, запитавши како је, *чак и симболички*, могуће мислити о *Ungrundu* као о нечему што је сасвим трансцендентно и онострано у односу на Бога. Сетимо се Берђајевљевих речи с тим у вези: „Протумачио сам *Ungrund* Бемеа као првобитну слободу која је постојала пре постојања. Код Бемеа се она, међутим, налази у Богу, као Његово тајно начело, а код мене је она *изван** Бога. То се односи само на 'Gott', а не на 'Gottheit', јер се о неизразивом 'Gottheit' ништа не може ни мислити“ (ССП, 144, 218). Нејасно је, тврди Меклахлан, како *Ungrund* може бити *изван* Бога. То се не може замислити *ни* на симболички начин. На пример, Беме *Ungrund* смешта у дубине *Бога*, па макар у симболичком смислу може бити појмљиво шта се тиме жели рећи. И заиста, утврђивање врсте односа што постоји између *Ungrunda* и нестворене слободе, и између *Ungrunda* и Бога, јесте од пресудног значаја. Тек ако знамо шта *Ungrund* заиста јесте или шта он заиста није — можемо изабрати правац за ваљано тумачење и вредновање тог симбола. Шта је, онда, основни смисао дистинкције *Ungrund-Gott(heit)*? Шта се њоме заправо жели постићи? Одговор на то питање није могуће одлагати ако желимо да даље напредујемо у нашем истраживању.

(1) MCLACHLAN — Ево како Меклахлан формулише своју недоумицу:

Ungrund као препостојећа слобода пружа спону између Бога и творевине. Она (слобода — *ауџ*.) њима обома претходи и обоје су у њој утемељени. Постављање Ungrunda изван Божанског живота стога има мало смисла ако прихватимо оно што је Берђајев другде казао о првенству слободе. Изгледа да једино могуће објашњење јесте или: (а) уступак традиционалној теологији, или (б) напор да се Бог ослободи било какве одговорности за зло. Ако би (б) био случај, онда изгледа да Бог постоји најпростије регулативна идеја *уколико што Он постоји само као умствени (intelligible) идеални њол у односу на неодређеност слободе** (DTG, 137, п. 62).

Што се тиче Меклахлановог става под (а), морамо рећи како измештање Ungrunda изван Бога представља супротност, а не уступак традиционалној теологији, ма како то „измештање“ разумели (i. e. то „постављање изван“). С друге стране, Меклахланов исказ под (б) збиља следи као један од могућих закључака у вези са учењем о Ungrundu. Такође, сматрамо како Меклахланови закључци под (а) и (б) нису „једино* могућа“ објашњења разлога који диктирају измештање нестворене слободе и/или Ungrunda изван и изнад Бога. То ће, верујемо, постати прозирније из разматрања која следе. Оно што свакако остаје као сигурно јесте чињеница да се термин „изван“ не сме схватити у смислу „простора–времена“ (εἰς τὸν χωρόχρονον). Берђајев то безброј пута понавља, а Меклахлан уважава ту поенту. Стога термин „изван“ ваља поимати у спекулативном смислу. Према Меклахлану, примат Ungrunda, узетог у смислу нестворене слободе, умањује значај Бога, док Бог фунгира тек као идеална функција религијског система мисли. Премда Меклахлан другде покушава да унеколико ублажи такве последице Берђајевљеве унgrundологије, ипак, на одређеном нивоу тумачења, следи управо такав закључак.

(2) LAMPERT — Евгеније Ламперт (Eugeny Lampert) уноси сасвим наглашену полемичку црту у разумевање симбола о Ungrundu. Он ревнотно напада ту доктрину, јер учење о нествореној слободи:

... представља најнесрећнији (disastrous) закључак целокупне његове философије који, у ствари, никако не следи из његових сопствених фундаменталних претпоставки.⁴¹

У вези с тим речима треба приметити следеће: доктрина о Ungrundu није тек „закључак“ Берђајевљеве философије. То учење несумњиво припада

⁴¹ Lampert, Evgueny, *Nicolas Berdyaev*, cf.: Attwater, David (ed.), „Modern Christian Revolutionaries“, The Devin-Aldair Co., New York, 1947, 346, fn. 4.

скупу фундаменталних аксиома и интуиција из којих се развијају све остале линије Берђајевљевих размишљања. Другим речима, како је могуће да „... такав закључак никако не следи из његових сопствених 'фундаменталних претпоставки', када он сасвим очито представља једну од тих истих незамењивих 'темељних претпоставки'“, ⁴² пита Оливер Ф. Кларк (O. F. Clarke).

Ламперт вероватно жели да каже како је хришћанска теоцентричност Берђајевљеве философије, заснована на искуству о *Христџу* као Спаситељу и Логосу света, примарнија од свега другог у тој философији. Таква христоцентрична мисао, зато, мора искључити све паракхришћанске интерполације. На пример, уношење доктрине о *Ungrundu*, која, сматра Ламперт, у фундаментално христоцентричној мисли „не следи“.

(3) CLARKE — Један од начина решавања проблема што га поставља то спекулативно „изван Бога“ јесте да проблем посматрамо унутар питања о дуализму. Оливер Ф. Кларк следи Берђајева, и слаже се да *Ungrund* и/или нестворена слобода не воде онтолошком дуализму. Образложење које Кларк наводи припада самом Берђајеву. Наиме, *Ungrund* се не може подвргнути тематизацијама логичког или рационалног реда. Јер, знамо да управо те процедуре интелекта у *Ungrundu* виде генератор онтолошко-логичког дуализма. Заправо, дуализам је неминован *чим* *Ungrund* посматрамо у оквирима извесног логичко-појмовног „знања“ (ἐπιστήμη) које њега описује као *нешџо*, или се према њему односи као према *нечему* „изван“ или „изнад“ Бога, по аналогџи са оспољењима објективираниог света. Стога:

То није део философске структуре, нити је то религијска догма. Он (*Ungrund* — *ауџ*) је, да тако кажемо, „метатеолошки“. То је основна интуиција (ITB, 87).

Кларк је веома прецизан приликом критике Лампертових примедби. Он доказује како су оне недовољно артикулисане, и чак погрешне. Међутим, с друге стране, Кларк не успева на довољно конклузиван начин да докаже како замисао о *Ungrundu* не води недопустивом онтолошком дуализму. Јер, рећи како је то интуиција која има „метатеолошки“ статус или је избегавање проблема, или је стратегија која остаје на „пола пута“. То значи да, како год тумачимо интуицију о *Ungrundu*, он остаје симболичка ознака за одређену врсту — *стварности* (!). Ако за ту стварност кажемо да је „мета(тео)логичка“, онда то не значи да се о њој не може расправљати на аргументован начин. Такође, то не значи да та стварност у том („мета[тео]логичком“) случају нема реалну онтолошку „субзистентност“, која, дакако, има последице по наше

⁴² Clarke, Oliver F., *Introduction to Berdyaev*, Geoffrey Bles, London, 1950, 87 (abbr.: ITB).

мишљење и понашање. Тим пре ако из ње, ништа мање, „извире“ и „рађа“ се Сушти Бог, како хоће Берђајев.

(4) SPINKA — С друге стране, једна од алтернатива у тумачењу подразумева потпуну доследност. То значи следеће: ако је Ungrund *неизрецива* и *непојамна* тајна, онда не треба о томе ништа „изрицати“, нити о томе треба „резоновати“. Тако саветује Метју Спинка:

Можда је најмудрија ствар да нађемо уточиште у мистичком богословљу, па да кажемо да је та замисао (о Ungrundу — *аути*.) сасвим изнад позитивне, појмовне формулације (COF, 122–123).

Међутим, Спинка с правом запажа како Берђајев, упркос сопственим упозорењима, над-појмовну стварност Ungrunda разматра — појмовно, тим путем излажући себе критици, а тумаче многим недоумицама:

Непојамни (ineffable) догађај не може бити изражен терминима дискурзивног разума. Али, *тај изврсни савети који је Берђајев та-ко често давао другима, он сам, у овом случају, није успео да оствари** (COF, 122–123).

Заиста, треба увек памтити да Берђајев *и* појмовно *артикулише* своје учење о Ungrundу („перформативни“ ниво исказивања), и да тек реторички тврди како Ungrund премашује свако појмовно артикулисање („констативни“ ниво исказивања). Поред осталог, то значи да то учење, ipso facto, припада *језику*, па зато питања о значењу и смислу те доктрине нису само неизбежна него и легитимна. Она се не могу уклонити позивањем на „мета(тео)логички“, „интуитивни“ или пак „егзистенцијални“ статус Ungrunda.

Што се тиче Спинкиног савета о „ћутању“ (тачније: о неисказивању појмовних и/или позитивних исказа à propos Ungrunda), морамо казати да чак и онда када станемо пред Ungrund (као „неизрециви“, „непојамни“ догађај), остаје на снази чињеница да у материјалном и рефлексивном смислу није могуће не мислити или не рећи ништа о ономе што надодређује сваки кутак једног „система“ религијске мисли или чак суштог живота. Додуше, Спинка говори о неисказивању *појмовних* исказа, а не о тоталном неисказивању. Дакле, проблем није у томе што Берђајев исказује путем над-појмовних симбола (увек апофатички негативних), него у томе што он исказује у концептуалном смислу позитивне исказе о Ungrundу (е. г. : „меоничко“ биће, „изванбожанско“ биће и друге већ *појмовне* синтагме).

Најзад, ни следећи Кларков савет овде не треба занемарити, пошто он верује да комадићи „исказаног“ омогућују интуирање у „неисказиво“:

... све је могуће. „Са Богом све су ствари могуће“. Језик се на овом месту раствара. Али, они који ће читати и поново читати

Берђајева у вези са овом ствари доћи ће до тога да схвате његово значење (ITB, 87).

А опет, морамо бити опрезни и у вези са овом изјавом. Пошто акценат на интуитивистичком приступу, који препоручује Кларк, може учинити да постанемо плен индивидуалистичког и субјективистичког приступа у тумачењу. А то, надаље, може одвести у опасност од произвољности и децизионизма.

(5) VALLON — Можда се Мишел А. Валон највише приближио прозрењу у смисао намере која Берђајева мотивише у рецепцији и креативном претумачењу учења о Ungrundu:

Берђајевљево властито тумачење може се формулисати овако: ја апсолутну стварност не поимам нити у смислу монизма нити дуализма него *као да се у корену постојања налази основна антитеза [...] између Бога и нестворене слободе, при чему обоје бивају превађани (transcended) у коначној мистерији Богочајства** (Godhead). Онај ко себе приволи оваквом приступу Берђајевљевој мисли — само он ће успети да задобије прилаз њеној дубини и значају (AOF, 300).

Сместа запажамо како Валон такође спада у мислиоце који не одбацују замисао о Ungrundu на априористички начин, рецимо, услед догматске аверзије. Штавише, он се труди да покаже како та замисао, до извесног ступња, може бити оправдана, макар назначивањем њене смислености унутар Берђајевљеве мисли као такве. Слично Кларку, и Валон наглашава да се замисао о Ungrundu не сме поимати као логичко-појмовна структура. И Валон сматра да изрази „Ungrund“ и „нестворена слобода“ представљају *симболе*, а не појмове, те да симболи нису подложни рационализацији. У томе га подржава Кларков став да је замисао о Ungrundu „метатеолошка [...] основна интуиција“ (ITB, 87). Утолико није сасвим у праву Фуад Нуко када каже да Валон полази „другачијим путем од Кларка“ (EPNF, 171). Оно што Валон постиже vis-à-vis Кларка јесте дубље разумевање („скривеног“) смисла Берђајевљевог учења о Ungrundu. Чиме, онда, Валон постиже свој ерминевтички „пробој“? Више од свега другог, он то чини путем следећа два увида: (1) поимајући да замисао о Ungrundu и нествореној слободи представља симбол-интуицију, а не појам: нити у Хегеловом спекулативном смислу, нити у Аристотеловом формално-логичком смислу; и, још важније: (2) уводећи разликовање између Ungrunda (као апсолутне мистерије), с једне стране, и нестворене слободе и Бога, с друге стране. (Представимо то овако: Ungrund \ меоничка слобода ↔ Бог.)

Валон правилно поима како Берђајев између нестворене слободе и Бога не жели да постави антитетички однос „онтолошког“ дуализма, већ, како

би сам Николај Александрович рекао, „симболичког“ дуализма. А симболички дуализам бива одређен тек као мислено раздвајање две стварности, које могу бити супротстављене (*oppositorum*), али не и онтолошки непомирљиве (*coincidentia*). Зато Валон тачно наглашава како Берђајев одношење Бога и нестворене слободе види као *превладљиво* (*Aufhebung*) у последњој мистерији Богоначалства, односно *Ungrunda*. Валон нестворену слободу и Бога ставља у дијалектички однос антиномизма који се да превладати, док, уједно, *Ungrund* измешта као последњу тачку јединства тог двоједног кретања слободе „према“ Богу и Бога „према“ слободи.

Валон одлично увиђа како поистовећење *Ungrunda* са нествореном слободом повлачи, *polens-volens*, концептуализацију и детерминацију *Ungrunda*. Штавише, то је тако сходно уважавању управо Берђајевљевих властитих ставова. Зато одатле нужно следи како Бог и нестворена слобода стоје *с ове стране* Велике Мистерије *Ungrunda*, премда и они, такође, јесу мистерије неподложне рационализацији. Јер, *Ungrund* мора остати НЕ-изрециви НЕ-темељ. Тако, са аспекта њиховог прапорекла, између Бога и нестворене слободе нема узајамно искључујућег и неразрешивог антитиномизма. Њихови односи нису само антитетички него симболички, дијалектички и мистички. Они служе и томе да потенцирају неусловљивост и не-сводивост како стварности слободе тако и стварности Бога, при чему су обоје нераскидиво повезани.

(6) *NUCHO* — Валоновом обрасцу тумачења супротставља се Фуад Нуко. Пошто Валона сматрамо представником једне школе тумачења, произлази како Нукоа онда морамо сматрати представником друге школе. С једне стране, Нуко сматра како Кларкове и Валонове интерпретације подразумевају да *Ungrund* посматрамо кроз регистре „притајеног“ онтологизма. С друге стране, Нуко мисли како *Ungrund* може постати прозиран тек ако га разумемо у регистрима *егзистенцијалног* искуства, и под претпоставком да тог регистра нема — а заправо има — код Кларка и Валона:

Све више током његовог живота сам термин онтологија постајао је анатема за Берђајева. „Ја сам доспео до гледишта [...] које ме приморава да сасвим одбацам [...] науку о бићу“ (ССП, 143). То одбацивање онтологије значило је како тај термин више нема онтолошко већ *егзистенцијално** значење (EPNF, 173).

Погледајмо, прво, Нукоову критику О. Ф. Кларка. Иако уважава Кларка прихватајући Кларкову правилну критику Евгенија Ламперта, Нуко, ипак, заузима критички став према њему. Разлог за то Нуко налази у чињеници да Кларк не успева, макар не убедљиво, да амнестира Берђајева од стигматичног онтолошког дуализма за који је оптуживан. Кларков неуспех

у томе је што он, ипак, *Ungrund* посматра као *онтолошки* конструкт: као *нешто* изнад теолошких или философских структура и њихових референтних тачака. Међутим, Нуко сматра како Берђајев управо то неће. Другим речима, *Ungrund* треба посматрати на сасвим *неонтолошки* начин.

Он сматра да је Кларк недоследан чак и на иманентном или логичком нивоу својих исказа о *Ungrund*. Наиме, Кларк *Ungrund* држи за једну од Берђајевљевих најтемељнијих претпоставки, а истовремено сматра да она „... није део Берђајевљеве философске структуре“. Најзад, Нуко сматра како Кларк није објаснио ни значење замисли о нествореној слободи.

Међутим, Нуко је унеколико неправедан према Кларку. Прво, стога што се Кларков исказ може тумачити и тако да не следи приговор за логичку недоследност. То постаје очито ако узмемо да Кларк под „философском структуром“ мисли на појмовно-логичке елементе који по дефиницији воде рационализацији, па не могу захватити *Ungrund*. Друго, стога што изрази којима Кларк описује *Ungrund* (какви су „метатеолошко“ и „основна интуиција“) не спречавају такво читање Кларковог исказа које не води закључку да је ту посреди „онтолошко“ тумачење *Ungrunda* и нестворене слободе из којег, како сматра Нуко, у *шом* случају и *зашто* следи проблем „онтолошког дуализма“.

Погледајмо, затим, и Нукоову критику М. А. Валона. Као што знамо, Нуко тврди како Валон иде „у различитом правцу“ од Кларка. Међутим, то није тачно. Валон не иде у „различитом“ правцу од Кларка пошто он казује исто што и Кларк (е. г. исказом да је *Ungrund* симболичка, а не појмовна структура или стварност). Тамо где Валон казује нешто друго, пре него нешто различито од Кларка — то је, прецизно говорећи, пре нужна и битна *допуна* него квалитативно различита интерпретација учења о *Ungrund*. Наиме, Валон казује како Берђајев сматра да у корену постојања између Бога и нестворене слободе „*као да*“ постоји основна антитеза која се ипак превладава у коначној мистерији Божанства. Дакле, он хоће да каже како те антитезе заправо и нема, јер ње неће бити — услед надоласка коначне мистерије *Ungrunda*. Када Кларк каже да је *Ungrund* метатеолошка интуиција која се налази изван философско-појмовне структуре, он тврди у основи исто што и Валон, премда не и једнако добро артикулисано. А тачка „слагања“ двојице мислилаца (која се да извести из контекста њихових тврдњи) јесте то да обојица сматрају — или не би порекли — како Берђајев, у последњој инстанци, држи да Бог и нестворена слобода „прелазе“ једно у друго или пак „садрже“ једно друго у коначној мистерији Богоначалства, односно *Ungrunda*.

Проблематични аспект у Нукоовом схватању Валоновог исказа налази се у томе што он сутерише да Валон (а) не поима прави смисао Берђаје-

вљево критике онтологије у име егзистенцијалног приступа свету постојања (а Валон то итекако ваљано поима [AOF, 149 et passim; 193 et passim]), и (б) у томе што он *буквалистички* разуме синтагму „као да“ у наведеном цитату (AOF, 300). Према Нукоу, та синтагма заправо представља Валоново читавање једне „претпоставке“ у Берђајевљевој мисли. Штавише, наставља Нуко, Валон то чини управо тамо где Берђајев не прихвата никакве претпоставке, хипотетичке ставове или логичка одређења, већ искључиво егзистенцијалне ставове у које се дубоко верује на основу доживљаја.

Свакако да Нукоов приговор (б), наиме приговор за читавање објективирајуће и рационализујуће „претпоставке“, следи ако се оно „као да“ узме дословно. Али, Валон ту синтагму не користи у дословном (litteralis) или директном, већ у *преносном* и условном смислу. Јер, иза тог „као да“ постоји и „индиректан дискурзивни смисао“, ⁴³ а не само непосредан и директан. Ако правилно разумемо тај „индиректни“ смисао, назначен симболичким простором Валоновог дискурса унутар наведеног цитата (AOF, 300), увидећемо да синтагма „као да“ заиста назначује Берђајевљево гледиште.

Наиме, опозиција или антитеза између нестворене слободе и Бога није апсолутна ни онтолошка, већ симболичка, метафизичка, егзистенцијална и, такође, биће превладана (Aufhebung), јер то треба и може да буде. То је право значење Валонове синтагме, коју је сам истакао курзивом. Он се суздржава да тврди или верује оно што ни Берђајев не би допустио. Наиме, он не сматра да је антитеза *нестворена слобода* — Бог само „претпоставка“: било у смислу фантазма било у смислу неке хипотезе која, будући део философске структуре, мора бити подложна одређеном степену објективације, што њу *ipso facto* ставља с ону страну егзистенцијалног или пак духовног искуства. А једино духовно-егзистенцијално искуство дозвољава „опитовање“ Ungrunda. Зато Нуко јуриша на „ветрењачу“ када Валону упућује следеће примедбе:

Да ли би Берђајев заиста на тај начин формулисао своје тумачење те дилеме? Да ли би он прихватио то „као да“, на којем стоји Валон-ов исказ? Зар Берђајев није био превише егзистенцијалан да врхунску стварност разуме на основу једне апстрактне претпоставке? Берђајев нигде не оставља утисак како је антитеза између Бога и нестворене слободе пука претпоставка. Веровати у тако нешто значи њему приписати грех рационализације и концептуализације, против чега се борио. *Какво год да је њено значење,** антитеза између Бога и нестворене слободе била је *конкретна стварност** коју је Берђајев искусио током сопственог живота (EPNF, 172).

⁴³ Todorov, Cvetan, *Simbolizam i tumačenje*, превод: Jovica Aćin, Svetovi, Novi Sad, 1986, 7–21.

Наравно. Али, то зна и Валон. Ми верујемо како би се Валон сложио са свиме што Нуко говори. Али, он би уједно задржао и синтагму „као да“. Зашто? Управо зато што њоме назначује нешто што се проналази после продубљенијег, а не здраворазумског тумачења (које термине „као да“ и „претпоставка“ тумачи као логичке појмове или премисе). Продубљенијим тумачењем увиђа се да та антитеза (нестворена слобода — Бог) има „као да“ важење *јер* — (а) она је условна (нема апсолутно важење) и уједно *реална* (није илузија него опит); *јер* — (б) она неће бити уништена већ *превадана* („Aufhebung“) у последњој мистерији Богочаинства или Ungrunda (Mysterium Magnum). А знамо да та мистерија Мистерије, према Берђајеву, подразумева есхатолошку перспективу остварења Царства Божијег, када ће Бог бити све у свему (да ли и у Ungrundu!?). Ако се Валону не приступи на тај начин, где се Ungrund поставља и као праоснов за уједињење антитетичких релација (укључујући и однос нестворена слобода — Бог), онда следећи Нукоов упит Валону мора уследити, а он се, збиља, Валону не може поставити. Нукоов упит гласи: „... ако је антитеза између Бога и нестворене слободе само претпоставка, зашто је, онда, потребно да буде превладана у коначној мистерији Божанства (EPNF, 172)?“

Напоследку, Нуко предлаже сопствени критеријум за прилазак значењима учења о Ungrundu и/или нествореној слободи. Тај критеријум је заснован на примату „егзистенцијалног“ опита. „Берђајев је писао као егзистенцијалиста и мора се као такав читати како бисмо га разумели. У противном, о његовом мишљењу неминовно проистичу погрешне представе“ (EPNF, 173, 175–176). Захваљујући томе, он упозорава на онтологистички приступ у тумачењу. Такав приступ, поновимо, у Ungrundu подразумева некакву „предметност“ (Gegenstände), макар и најсублимнију. Међутим, критика онтологистичког приступа не сме ићи руку под руку са афирмацијом извесног „егзистенцијалног редукционизма“ према Ungrundu. Тај и такав редукционизам израња у следећем Нукоовом исказу:

Када Берђајев каже да је „слобода нестворена“, он *најпростије** сматра како човек јесте слободан једино уколико је његова слобода самоодређена; да је он субјект једино ако се њиме не манипулише као да је „ствар“ (EPNF, 173).

Тај исказ свакако јесте тачан. Међутим, пошто избегнемо замку онтологистичког поимања Ungrunda (уважавајући да то није неки *ens realissimum*), не смемо заборавити да тада, чак и на нивоу егзистенцијалног тумачења (Ungrund је доживљајна, а не емпиријско-рационална стварност), остаје чињеница одређене врсте симболичког „вишка“, а она тражи своју онтолошку (не онтологистичку) сатисфакцију. Чак и ако Ungrund није Б/биће у он-

тологистичком смислу, Ungrund и/или нестворена слобода остаје нешто што „постоји“, а свако постојање (чак и „над-постојање“), *volens-volens*, има некакав онтолошки или метаонтолошки статус или „субзистентност“. На овом месту парадоксална природа Ungrunda постаје нарочито упечатљива, па Ungrund и даље, како би казао Кант, представља проблем за чисти разум.

Пре него што наставимо, сумирајмо закључке две „школе“ тумачења с обзиром на идентитет симбола Ungrunda и/или нестворене слободе.

Валонов приступ заступа следеће: (1) Ungrund је врхунска стварност која превасходи свако одређење Б/бића, премда у том „метаонтолошком“ статусу он представља не само недокучиву трансцендентну Мистерију свх извориште управо и Б/бића; (2) Ungrund је специјална „замисао“ која допушта јединство нестворене слободе и Бога, будући да се антитетички однос између њих укида (*aufhaben*) управо захваљујући Ungrundу, у којем имају заједничко порекло. Ungrund је стога категорија која нам омогућује и једно и друго: да Бога сагледавамо као нераскидиво повезаног са слободом, и да слободу видимо као божанску стварност; (3) нестворена слобода није антитетички супротстављена Богу, па стога Ungrund не повлачи онтолошки дуализам.

Нукоов приступ заступа следеће: (1) Ungrund никако не може бити онтолошки озвучена категорија. Ungrund није ништа друго до ознака за егзистенцијалну чињеницу да слобода јесте слобода ако — и само ако — није ничим условљена. Дакле, Ungrund је симболизација егзистенцијалног доживљаја-искуства у којем слобода бива потврђена као апсолутна самоодређеност, којој ништа не претходи и коју ништа не детерминише.

Постоји ли сличност између та два ерминевтичка приступа? Да. Обојица, и Валон и Нуко, сагласни су да је Ungrund ознака за несводивост стварности слободе која се, тако, квалификује као примарна стварност у односу на стварности што из ње бивају изведене. Они, мање-више експлицитно, прихватају да је Ungrund инстанца која гарантује слободу слободе. Такође, обојица би се сложила да Берђајевљева философија није заражена онтолошким дуализмом, и да је „дуализам“ Ungrunda и/или нестворене слободе према Богу и/или свету само симболичког реда.

Постоји ли приметна разлика између те две врсте тумачења? Да. Јер, с једне стране, Валон Ungrund ипак види као извесну онтолошки релевантну *стварност*, макар је поимали и као *мета*-онтолошку. С друге стране, Нуко сматра да је то ознака за егзистенцијално конкретан доживљај првенства слободе, и — ништа више.

Међутим, како год поимали стварност означену симболом Ungrunda, остаје тврда чињеница да Берђајев сматра како Ungrund, у (мета)онтолошком и (мета)логичком смислу, *претходи* и Богу и Божијем свету. Зато Меклахла-

нова примедба и даље важи као веома релевантна: „... поставити Ungrund изван* Божанског живота има мало смисла ако прихватимо оно што је Берђајев другде казао о првенству слободе“ (DTG, 137, п. 62). Зато тај симболички вишак, то пресицање „изван“, наставља да привлачи пажњу критике.

(Б) Приговори учењу о Ungrundu

Из перспективе православне теологије Берђајевљевом учењу о Ungrundu може се упутити најмање девет озбиљних приговора.⁴⁴ Они спадају у домен догматолошке (i. е. „трансцендентне“) критике. Такође можемо увести најмање још један приговор, и то приговор некохерентности тог учења. Таква замерка спада у домен логичке (i. е. „иманентне“) критике. За свих десет приговора спремни смо казати како су неизбежни. То важи чак и у светлу ставова Берђајеву конгенијалних тумача.

(1) Учење о Ungrundu или нествореној слободи уводи извесно „надбожанско“ начело. То значи да смо тиме суочени са онтолошким ограничењем у односу на Бога. То је догматолошки облик приговора за *дуализам*. Чак и када Берђајев каже како он никако не заступа онтолошки дуализам, остаје чињеница да он сведочи о постојању једне Богу препостојеће стварности. У том смислу, несумњиво је како та стварност (макар је назвали великом Мистеријом, егзистенцијалним Догађајем, неизрецивим Безданом) јесте *над-ре-*ђена Богу, који из те стварности бива изведен, а не обратно.

(2) Имајући на уму примедбу (1), можемо dospети и до увида који на значује извесно ограничење свемоћи и свезнања Бога. „Бог Створитељ је свемоћан над бићем, али није увек свемоћан над небићем“ (ОЧП, 36). Слично томе, Берђајев експлицитно каже како Бог не зна шта ће човек учинити у свом стваралачком одговору на позив Његове божанске Љубави (ССТ I, 81). Јер, и човек има корене у нествореној и препостојећој слободи, у којој учествује директно: без посредника. Из тих разлога можемо закључити како код Берђајева фунгира извесна „подређеност“ (subordinatio) Бога препостојећој слободи, па то можемо назвати *тхеосубординационизмом*.

(3) Учење о Ungrundu или нествореној слободи уводи извесну „рођеност“ Суште Свете Тројице. Без обзира на то што Берђајев упозорава да се ти односи развијају у вечности, и да је „рођеност“ тек митолошко-симболички начин описивања унутарбожанских односа, као и односа Свете Тројице према унгрундском Праизвору, остаје као непобитна чињеница како он

⁴⁴ Инвентар главних разлика између Берђајевљеве хришћанске философије и православне теологије пружа и Чаусидисова у облику шест приговора. Cf.: Чаусидис, Т., *Поглед на религијску мисао Николаја Берђајева*, „Градина“, 27/1990, 93–109.

исповеда да Света Тројица „извиру“ и „рађају“ се из њима препостојећег Ungrunda. Такви искази и њихове последице налажу да Берђајевљеву доктрину сагледамо и као извесни *йарайриниййаризам*, где улогу и достојанство Личности Оца (θεός ὁ Πατήρ) — Сведржитеља, Родитеља, Исходитеља, ипак преузима Ungrund. Зато се може рећи да у Берђајевљевом учењу, које тиме одступа од Никејско-цариградског симбола (Члан I), фунгира извесни *а(нйи)монархизам*, паралелно са извесним *йеогонизмом*.

(4) Учење о Ungrundu или нествореној слободи уводи извесну „развојност“ или „процесуалност“ у Биће Суште Свете Тројице. Назначујући како Света Тројица себе тек имају да реализију у пунини, захваљујући непрестаном актуализовању потенција Ungrunda, Берђајев традиционално учење о плироми (τὸ πλήρωμα) Свете Тројице преиначује у дијалектику стицања пунине услед извесног дефицита остварености у Богу — Светој Тројици. Такође, говорећи како су космички поредак и (мета)историјски процес условљени и човеком, и наглашавајући да је развој творевине бого-човечански процес, Берђајев себе излаже приговору да ограничава Божију свемоћ умањивањем превечне самодостатности Бога, а све то у име тријадолошке и/или богочовечанске дијалектике „развоја“. Те последице можемо именовати тако што ћемо рећи да Берђајевљево учење не спречава струјање извесног *йтријадолошког „еволуционизма“* (премда знамо да је Берђајев успешно оспорио биосоциолошки дарвинизам). До тога долази стога што Берђајев икономије Божијих чинова према свету и човеку пројектује на саму Божију Суштину, сматрајући како се и о њој треба старати, што је замена планова колико и индикација збрке. Берђајев правилно увиђа како теолошки есенцијализам укида могућност објашњења Божијег стваралаштва. Али, критика теолошког есенцијализма никако не значи да Бога или Божију Суштину треба замислити као јестаства која захтевају „развој“ или пролазе кроз њега. Берђајевљеву позицију на овом месту одбацују православни теолози. Премда се та позиција налази у близини гледишта западних „процес-теолога“, какви су, рецимо, Алфред Н. Вајтхед (Alfred N. Whitehead) или Чарлс Хартшорн (Charles Hartshorne).⁴⁵

(5) Учење о Ungrundu или нествореној слободи уводи извесну „демијургизацију“ Бога, чак у криптоплатонистичком смислу. Наиме, према Берђајеву, Бог ствара тако што, уз „сарадњу“ и „сагласност“ нестворене слободе, односно Ungrunda, слободно актуализује оно што је као потенцијалност такође и неко „ни-шта“ (још-не-постојеће). „Слобода ништа(вила) је пристала на Божију творевину...“ (ОЧП, 31). Међутим, оног часа када

⁴⁵ Kline, George L., *Berdyayev, Nicolas*, cf.: „The Cambridge Dictionary of Philosophy“, Cambridge University Press, 1996, 71.

Берђајев „услови“ Бога неусловљивом слободом и, затим, тој слободи да садржај у виду бескрајних могућности Ungrunda — тог часа збивају се две ствари: (а) поставља се нешто (макар га звали и Ништа) на основу чега Бог ствара (аналогно Платоновом Демијургу, cf.: *Тимај*, 30 А–В), и долази до (б) рационализације мистерије Божанског creatio ex nihilo. Не помаже ни то што Берђајев упозорава како Ungrund или меоничку слободу не смемо држати за онтолошка начела која су супротстављена или са-постојећа Богу. Јер Берђајев, упркос томé, постулира бескрајне могућности садржаја Ungrunda које Бог не може укинути нити сасвим обухватити. Стога, Ungrund на значује праисконске могућности, а оне, надаље, стварају специјални отпор или пак „космичко трење“ (cosmic friction), како формулише Хауард Слејт (PSE, 65). Дакле, Берђајевљево „ништа“ ипак је „нешто“, чему он даје чак и појмовне одредбе (е. г. „меоничко“). С обзиром на ове импликације, незнатну утеху даје увид у чињеницу да је управо Берђајев предузео виспрену критику „софиолошког детерминизма“ Соловјова, Флоренског или Булгакова (ДИС, 221 et alia), а који се пројавио у органичком учењу о свејединству (All-Einheit). У ствари, Берђајеву се може упутити прекор сличан оном што је упућен софиолошком учењу, рецимо, Булгакова.

Критикујући Булгакова, Винстон Крам (W. F. Crum) раскрива проблем који узнемирава и код Берђајева: „Булгаков целу васељену — која је тренутно у 'постајању' — посматра као један огроман процес. То је позитиван процес: стварање, еманација, реализација потенција(лности), органски раст, обожење, спасење или испуњавање лепотом. Какав год да је модел, посредни је само једна те иста ствар. Јер, постоји само један скуп елемената што 'происходе'. Њихов правац назначује Софија...“⁴⁶ И Николај Лоски примећује проблем који се, по аналогiji, може пренети на Берђајева: „... према Булгакову, тварна делатност може бити нова само у смислу 'модела', то јест *једино може претпоставити могуће у стварно*. * Надахнуће твари само по себи је неспособно да унесе било шта онтолошки *ново* у биће и обогати реалност новим садржајима“ (ИРФ, 305). Додуше, Берђајев би узвратио да су број и врста могућности производећих из Ungrunda начелно неограничени, па да поштом није ограничен нити условљен предетерминисаним и унапред задатим „моделима“. Ипак, сâм Ungrund, будући да јесте постулиран и у неку руку

⁴⁶ Crum, Winston F., *Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ (27) 1/1983, 24. Том проблему смо приступили у: Лубардић, Богдан М., *Хришћанска философија оца Сергеја Булгакова и учење о Софији — између Софије и софиологије*, cf.: уред. В. Јеротић и Р. Ђорђевић, „Савременост руске религијске философије“, Гутенбергова галаксија, Београд, 2002.

одређен, функционише као универзални „модел модела“. Другим речима, оно што никако не може бити ново или промењено јесте сâм Ungrund.

Отац Јован Мајендорф (Fr. John Meyendorff) открива како асоцијација Берђајева са софиолозима (упркос његовом дистанцирању од њих: е. г. OEM, 130), као и веза са Бемеом, производи: „... његове тешкоће са учењем о стварању које су биле својствене свим софиолозима. Међутим, он порекло човека није видео у стварности супстанцијалне и нестворене Премудрости (Софије — *αὐτή*), него у Слободи која онтолошки претходи и самом Богу [...] корени човекове личности и слободе тако сежу до Ungrunda који је изван или изнад Бога, што је учење које *ιὴν*уно* раскида са библијским откривењем.“⁴⁷

(6) Учење о произниклости Бога из Ungrunda, уз учење о безгрешном Христу, који једини није починио грех што води у падање духовног света у објективацију, јако подсећа на гностичко учење о палим „сонима“, односно на доктрину о палој Софији (Ahamot). За разлику од православне хришћанске доктрине, запажа Михаил Сергејев, „... гностици, уз мање варијације, стварање света приказују као 'пад Софије', која се може искупити захваљујући спасењској делатности Христа. [...] порекло зла [...] у гностицизму се приписује кривици небеског еона — Софији, која може бити кадра да своју грешку исправи кроз чин самоискупљења у Христу.“⁴⁸ После изучавања Берђајевљевог опуса стиче се утисак како Сушта Света Тројица, односно Логос Божији — Христос, извршавају улоге спасењских „посредника“ између палог и непалог еона: између Ungrunda и објективираниог света. Додуше, за разлику од гностика, Берђајев пад не схвата као онтолошки удес већ као духовно-етичку трагедију за коју Адам и његови потомци морају преузети одговорност. Па ипак, код Берђајева можемо детектовати и одређене седиментације *неогностицизма*.

(7) Иако је покушавао да избегне рационализацију Божанских тајни, па и тајне стварања, Берђајев је ипак и сам починио *sui generis* рационализацију. Покушавајући да одреди збивања у унутарбожанском животу с обзиром на стварање, Берђајев је у извесној мери починио управо оно што је најмање желео: наиме, *кријивокајтафатичку рационализацију* Божијег Бића. Како примећује Џејмс Вернам:

Поента која се мора размотрити у вези са Берђајевљевим прихватањем Бемеове теорије јесте следећа: да ли постоји или не постоји

⁴⁷ Meyendorff, Fr. John, *Creation in the History of Orthodox Theology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ (27) 1/1983, 32–33.

⁴⁸ Sergeev, Mikhail, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, cf.: „Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.“, vol. XXIX, 1998, 59–72 (abbr.: STPNB).

логичка противречност у учењу о *створеној** слободи. Јер, Берђајевљева тврдња како противречност ту постоји јесте пресудна за његово заступање сопственог гледишта. [...] Тешко је сложити се како је Берђајев по том питању у праву. Главни разлог је што ми ни изблиза нисмо сигурни да јасно знамо о чему заправо говоримо када говоримо о Божијем стварању. [...] али, такође се мора признати да ми ни изблиза нисмо сигурни да знамо шта се хоће казати када говоримо о *creatio ex nihilo*. То, наравно, отежава наше слагање са ставом како замисао о створеној слободи повлачи противречност. [...] Тешко је одупрети се примедби да се традиционално учење може, и треба, бранити од Берђајевљевог напада, и то на бази истих аргумената које он користи у прилог Ungrunda. Замисао о Божијем стварању и сама представља мистерију. Ништа мање од замисли о Ungrundu, и она представља граничну идеју (RTBS, 36).

(8) Учење о Ungrundu или нествореној слободи уводи *неохуманистичке* тенденције у Берђајевљеву хришћанску философију. О чему је тачно реч — постаће јасније преко разматрања следеће две последице унгрундологије.

(а) Прва последица пројављује се у виду специфичног *уздигнућа* (*elevatio; exaltatio*) човештва. То постаје могуће услед чињенице да човештво, премда јесте створено, ипак носи *нестворену* слободу у себи. То значи да човек, једнако као и Бог, има директан приступ у „нестворене“ основе Бића. А то привлачи следећи упит: у чему је заправо *разлика* (*differentia specifica*) између човека и Богочовека-Христа? Ако Берђајев дословце тврди да човек поседује *нестворену* слободу, и *ако* дословце тврди да човекова ипостас (личност) јесте „богочовечанска“⁴⁹ (теандријска: ЧРС, 57) и „богосиновска“ (богосиновня: ОЕМ, 201) — и то услед *божанског* статуса који Берђајев приписује „чистом“ човештву (да ли ипостаси човека? да ли природи човека? или обома?) — и *ако* дословце тврди да унутрашње Биће Свете Тројице садржи „превечно човештво“ (Христово и „затим“ човеково) — *онда* разлика између Бога и човека тежи да се „топи“ из онтолошке (нестворена ипостас и нестворена суштина Божија vis-à-vis створене ипостаси и створене природе човештва) у — *еџичку* (безгрешни Богочовек vis-à-vis грешно човештво). Изузетно је занимљиво опазити како се та иста грешка даље рефлектује, али у преокренутом виду. Наиме, моралну и теоцентричну одговорност човека за стваралачки чин над(од)ређује надморална и антропоцентрична онтолошка *аутономија* човека/човештва, коју утврђује сваки чин стваралаштва — на уштрб учења отаца Цркве који стваралачку способност човека одређују као *дар*, а не као аутономну и од Бога независну способност човечанске природе (*humanitas*).

⁴⁹ Берђајев, Николај А., *О човековом ројсџиву и слободи*, превод: Љиљана Јовановић, Σοφία, КЗНС, Нови Сад, 1991, 57 (abbr.: ЧРС).

Следствено, Богочовек-Христос је *безгрешан* и није одступио од вечног позива Оца, који тражи заједницу љубави; док је човек-Адам грешан, услед погибелне злоупотребе своје воље, чиме одступа од истог позива небеског Оца. То је, чини се, готово једина битна разлика Христа и човештва, према Берђајеву. Што се „створености“ човештва тиче, ваља знати како се, према Берђајеву, и Христос и Адам „појављују“ у *и́ревечном* свету духовног постојања. Нествореност Сина Божијег — Христа и створеност људи, у *и́аковом* контексту, губи реалитет квалитативне разлике. То значи да се тиме комуникација (*communicatio*) између Божанског и човечанског недозвољено „степенује“ и, уједно, раствара „мембрана“ која између две природе свакако постоји (i. e. нествореност Божанског и створеност човечанског).

Такав закључак, у смислу брисања суштинске диференције, сугеришу Мишел Валон и, нарочито, Џорџ Сивер (George Seaver). Али, на наше чуђење, они похваљују Берђајева због „хуманизовања“ Христа и одбацивања „апстрактне“ метафизике Халкидона. Обојица верују да су, рецимо, учење о „ипостаси“ или пак учење о „прожимању природа“ (*communicatio idiomatum*) заправо интелектуалистичке надградње што затамњују стварну поруку догађаја Христа. А та порука, сматрају они, усмерена је на откривење новог човештва помоћу посебног *човешт́тва* Христа као Сина Божијег.⁵⁰ Међутим, према учењима (τὰ δόγματα) Цркве, блискост Бога човеку не сме да затамњује суштинску разлику која између њих свакако постоји: диференцију између нестворене ипостаси и природе Логоса и створених ипостаси и природе човештва. Следећа христолошка рефлексивна која исповеда Берђајев заиста назначује ту чудновату елевацију човештва *или* хуманизацију Божанства:

Људска личност је *и́еандријско** биће. Теолози ће са страхом протестовати да је само Исус Христос био Богочовек; човек је пак тварно биће и не може да буде бого-човек. Али та аргументација остаје у границама теолошког рационализма. Нека човек и није богочовек у оном смислу у којем је то Христос-Богочовек — *Јединствени*. * Али, у човеку је *божански елементи́*, * у њему су, да тако кажемо, *две и́природе** (sic!), у њему је пресецање два света. Он у себи носи лик који је *и** људски *и** лик Божији, и људски је лик у оној мери у којој се остварује Божији лик. Ова истина о човеку налази се с оне стране догматских формула и не може се њима у потпуности покрити.⁵¹

⁵⁰ Seaver, George, *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*, Harper & Brothers, New York, 1950, 15; Vallon, Michel A., *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*, Philosophical Library, 1960, 197.

⁵¹ Берђајев, Николај А., *О човековом рои́ству и слободи*, превод: Љиљана Јовановић, Σοφία, КЗНС, Нови Сад, 1991, 57–58 (abbr.: ЧРС).

(6) Друга „неохуманизујућа“ последица унгрундологије происходи из прве. Она се дотиче поменуте, готово неограничене, *аутономије* човештва. Парадоксално је управо то што Берђајевљево човештво (оснажено божанским прерогативом аутономије) бива засновано на парадигми Богочовештва (што сугерише хетерономијске намере и напоре). *Ујркос* хетерономијској намери, долази не само до егзалтације људског (последица прва) већ и до *suī generis* апотеозе људског (последица друга). А све то опажамо уз свест да је управо Берђајев најљући противник хуманистичке „дијалектике просветитељства“. У најбољем случају, ствари остају хронично амбивалентне (αμφιβολία). „Чиста човечност јесте оно *божанско** у човеку. У томе лежи основни парадокс богочовештва. Управо су *независноси** људског од божанског, човекова слобода, његова стваралачка активност — божански“; или: „Божанско у човеку је човечно...“ (ИОТ, 163). Те необичне последице унгрундологије теку кроз његову антропологију. А тамо постају предмет запажања и Михаила Сергејева:

Што се тиче човештва [...] оно делимично своје корене има у *Ungrund*у, тако да, у последњој инстанци, себе затиче као веће од Бога, који је немоћан не само да спречи зло већ и да га угаси. Како, вероватно с правом, тврди један од Берђајевљевих тумача (мисли се на П. Гајденко⁵² — *аућ*): „првенство слободе над бићем у последњој анализи означава првенство људског бића не само над светом већ и над Богом“ (STPNB, 59–72).

Учење о примату нестворене слободе, које човештву даје елевацију без преседана, на посебан начин је спрегнуто са Берђајевљевим учењем о „превечном“ човештву Христовом, па на те везе ваља изнова обратити пажњу. Јер, и у том потоњем учењу аутономија човештва чудновато је пренаглашена. Стога, *ако* Христос, као Син Божији, превечно носи лик чистог човештва, и *ако* се, према Берђајеву, разлика између Христа-Логоса и првосазданог Адама очитује првенствено у безгрешности Христовој (при чему се створенскост Адама релативизује тврдњом да је Адам створен изван времена и простора, дакле у вечности) — *онда* се, поред бемеовских,⁵³ суочавамо

⁵² Гајденко, Пиам, *Мисијички револуционаризам Н. А. Берђајева* (рус.), cf.: Николај Берђајев, „О назначењу човека“, Република, Москва, 1993, 16.

⁵³ Ни овде не треба занемарити утицај Бемеа на Берђајева. Тај утицај се не испољава само преко доктрине о нествореној слободи (*Ungrund*) већ и преко Бемеовог поимања односа христологије и антропологије, о којем Берђајев сведочи и овим индикативним речима које даље доприносе увиду у „етиологију“ Берђајевљевих склоности хетеродоксном: „Беме генијално смело зближава Христа и Адама. Прво-Адам Бемеа је управо Небески Адам *Кабале*.* И Христос је — Апсолутни Човек,* Небески Адам“ (ССТ I, 52).

са упливима (а) (нео)оригенизма и (б) (нео)несторијанизма у Берђајевљевоу „христологију човека“.

Траг (а) неооригенизма-неоевагријанизма видљив је преко поменуте тенденције да се нивелише разлика између Христа и људи. С тим у вези упутно је погледати 13. анатему Петог васељенског сабора (553), која, као антиоригенистичка опомена, „осуђује учење према којем ’у (Судњи дан) неће бити апсолутно никакве разлике између умствених бића (λογικά), ни по суштини (τῇ οὐσίᾳ) нити по знању нити пак по сили или енергији над васељеном. Духови ће, дакле, бити уједињени по суштини са Логосом, управо као што је то данас Христос и чак ће примити Његове стваралачке силе“.⁵⁴ Додуше, отац Јован Мајендорф прецизира како је Евагрије, настављач Оригенов, заправо рекао: „Када ум стекне суштинско спознање, тада ће он бити назван Богом, јер ће и сам бити у стању да утемељи разноврсне светове“ (ХИХ, 60).

Траг (б) неонесторијанизма видљив је преко тенденције да се спасење припише аскетском напору човештва. Сходно општем становишту антиохијаца, „... људска природа Исуса Христа јесте самосвојна: она је до извесне мере задржала своју слободну вољу, остварујући независан развој и делатност, али у јединству са Логосом. Антиохијци су управо овој људској* природи приписали заслугу за наше спасење. Човек Исус, према Теодору (Мопсуестијском — *αὐτῷ*), „ужива сарадњу са Логосом у сразмери са својим опредељењем за добро“. Из таквог тумачења спасења лако се могу извести закључци који погодују *хуманистичком аскетизму** који „човеково спасење види у личном напрезању за добро, а врлину као опонашање прегнућа што га је остварио Исус“ (ХИХ, 22).

Овде опажамо необичан спој александријске и антиохијске школе хришћанске мисли. Међутим, када је реч о Берђајеву, посреди су утицаји Оригенове⁵⁵ Александрије и Несторијеве Антиохије, које је Православна Црква од Истока прерађивала и, коначно, одбацила и чак осудила. Није нимало случајно да код Берђајева проналазимо то преклапање између дивергентних и често сукобљених тенденција александријске (дивинизација човештва) и антиохијске (хуманизација Божанског) школе теологије. Али — зашто? Управо зато што он не успева да постигне правилно и целовито прихватање халкидонске теолошке синтезе (451) која је превладала екстремне

⁵⁴ Мајендорф, Јован, *Христос у источно-хришћанској мисли*, превод: Богдан Лубардић, Хиландарски путокази, Атос, 1994, 59 (abbr.: ХИХ).

⁵⁵ Spinka, Matthew, *Origen and Berdyaev: a Comparison*, „Church History“, March/1947. Да је Берђајев признавао снажан афинитет према Оригену, може се, рецимо, документовати следећим исказом: „Оригенов гносис веома је близак мојим погледима.“ Cf.: Берђајев, Николај А., *Sub specie aeternitatis* (рус.), Санкт-Петербург, 1907, 436 (abbr.: SSA).

тенденције и консеквенце оба богословска покрета. „Берђајевљев претерани нагласак на активној улози коју у делу спасења игра човештво, и то кроз мистичко поистовeћење са људском природом Христа, нема одговарајућу подршку Светог писма и одаје хуманистичке тенденције: тај неодговарајући нагласак на људском аспекту искупљења тежи да учење о оваплоћењу раствори у учење о (равноправној — *аути.*) сарадњи“, истиче (и) Фуад Нуко (EPNF, 187). Изгледа да је ово приговор који следи траг прекора што би га, може бити, Берђајеву упутио и свети Кирило Александријски.

То значи да је, супротстављајући се антиохијској школи, Кирило Александријски „... углавном тежио да нагласи да спасење дарује и остварује Сушти Бог. Сила смрти и греха не може да се победи људским заслугама човека Исуса. Логос је усвојио људску природу учинивши је заиста Својом сопственом [...] Из *иџи** разлога је смрт Логоса уистину искупитељска, јер би смрт човека, макар и најправеднијег од свих, остала пука смрт људске јединке“ (XIX, 22).

(9) Учење о првенству Ungrunda или нестворене слободе води питању о *ајерсоналном* или *над-ајерсоналном* моменту који Ungrund представља, и то као свему, па и личности, претходеће недиференцирано начело. То питање се може посматрати кроз Берђајевљеву дијалектику слободе, духа и личности. Према Берђајеву, дух и слобода се узајамно и кружно (*petitio principii*) дефинишу: дух је пројава реализоване слободе, док је слобода изван духа и без духа немогућа, односно неаутентична. Затим, и слобода и дух пројављују личност. Штавише, они су у функцији личности, будући одликовна „својства“ способности личности да досегне аутономију и динамизам унутарњег развоја. Међутим, огромне тешкоће ствара Берђајевљева недовољна прецизност у односу на разликовање између људске личности и људске природе у односу на Божанску Личност и Божанску природу. То се јасно запажа поводом проблема одуховљења личности. С једне стране, Берђајев тврди да човек већ носи у себи дух (у својој природи, или *као* своју природу). Он затим тврди да управо дух омогућује човеку да постане личност. С друге стране, он такође тврди да дух *иџек* треба да постане причастан човеку, што подразумева да га он још увек нема, па је човек тек биолошки индивидуум.

Зато није неочекиван упит, рецимо, Николе Милошевића: „Ако је личност дух, које би то начело могло бити изнад ње, уколико је већ духовни принцип врховни принцип?“⁵⁶ Додуше, Димитријевић на то узвраћа кажујући како „Берђајев сматра да су духовне вредности изнад индивидуума који мора да се до њих уздигне како би постао личност. Након тога нема принци-

⁵⁶ Милошевић, Никола, *Историософија и психологија у делу Николаја Берђајева*, сф.: „Самоспознаја“, Anthropos, КЗНС, Нови Сад, 1987, 10.

па који је изнад личности“ (ДЛБ, 112). То је умесно опажање. Али, чак и када усвојимо ту интервенцију, остаје на снази нешто чега се Милошевић у свом упиту ипак поентно дотакао. А то је управо проблем неодређености улоге и места коју дух има у односу на човекову егзистенцију. Прво, да ли је дух код Берђајева икада над-персоналан или чак аперсоналан (макар као једна од првобитних актуализација Ungrunda)? Има се утисак да јесте. Друго, да ли дух припада човеку као благодатни дар (χάρῑτι) или као угашено, али иманентно и природжено, својство човекове природе, коју Берђајев дефинише као апприори богочовечанску (теандријску)? Има се утисак да Берђајев ово последње недовољно убедљиво искључује. Зато Милошевићев упит остаје релевантан. Штавише, још један упит, Димитријевићев, такође је веома упутан с обзиром на нашу проблематику: „... (по Берђајеву) дух мора бити уведен у особу, да би она постала личност [...] како онда дух, као нешто максимално целовито, може да постане део личности ако личност, по Берђајеву, не може бити делом ниједне целине, па ни највише“ (ДЛБ, 121).

Таква питања неминовно исходе услед постулата и претпоставки Берђајевљеве хришћанске философије. Ипак, два су главна разлога за то: (1) примат нестворене слободе над личношћу (упркос реторичком наглашавању како слободе без личности нема, те да слобода без личности није смислена; јер остаје тврда чињеница да је ирационална неодређеност Ungrunda свему препостојећа), и (2) услед прилично збрканог разумевања разликовања између Личности, Суштине/Природе и нестворених Енергија Бога у односу на личност, суштину/природу и енергије човека (i. e. Берђајев људској *природи* приписује оно што она не може имати по себи — Д/дух у еминентно Божанском статусу). У оба случаја наилазимо на несавладиве тешкоће. У првом случају, личности онто-логички претходе слобода и дух који нису личносно дефинисани. У другом случају, човек *већ* поседује слободу и дух. Отуда, Сушти Бог човеку није ни потребан. Човек постаје нека врста „титанског“ јестаства. Наиме, он је потпуно самодовољан, јер божанска својства *већ* носи у својој природи или као своју природу.

Потоња примедба може се развити посматрањем проблема везаних за Берђајевљево схватање личности и природе човека *vis-à-vis* Природе и Личности Бога. Наиме, традиционално учење Цркве исповеда да човек поседује једну створену људску ипостас и једну створену људску природу, са њој својственим створеним енергијама. Међутим, не мисли тако и Берђајев. Логика његове христолошке антропологије налаже појављивање и нечег „трећег“ (*tertium quid*), поред квазистворене⁵⁷ људске личности и квази-

⁵⁷ Префикс *квази* маркира Берђајевљеву увереност у *пре*-постојање како човекове личности тако и човекове природе.

створене људске природе. Али, то „треће“ нису нестворене енергије Божије (како би се можда очекивало), него нешто што Берђајев назива, како смо видели, „божанским елементом“. О чему је реч?

Погледајмо, на пример, дело *О човековом ројсџу и слободи*. Како смо видели, он тамо (ЧРС, 57–58) дословце каже да човек има „две природе“. У истом одломку Берђајев потврђује постојање „божанског елемента“ у човеку. Међутим, било да тај елемент представља личност (ὁλόστασις) човеку, било да представља природу човеку (φύσις) — у оба случаја, услед божанског статуса тог елемента, неминовно следи „нелегална“ дивинизација човештва. Најзад, ако тај елемент представља „дух“ (πνεῦμα), онда се с правом питамо каква је то врста духа? Да ли је посреди Личност Духа Светог и нестворене енергије Духа Светог (и како је могуће њих поседовати „по природи“?); или је посреди некакав божански „млаз“ аперсоналног Духа (чија веза са личносном стварношћу Духа Светог онда није јасна)?

Било како било, захваљујући увиду у целину Берђајевљевих ставова о питањима одуховљења човекове природе, можемо тврдити да до те дивинизације не долази услед прилива ипостасираних нестворених енергија Божијих (δυνάμεις, χάριτι; θέωσις). Другим речима, под тим „божанским елементом“ Берђајев не мисли на нестворене енергије Божије, премда на неким местима двосмислено говори или о упливу „духа“ на човека или о буђењу „духа“ у човеку. Према учењу Православне Цркве, као што знамо, божанске и обожујуће нестворене енергије приступају човеку захваљујући „отворености“ личности до које долази услед одбацивања индивидуалистичких и биологистичких захтева самозатворене природе. До тога долази када личност подвигом преумљења ек-стазира према Другоме, односно према Божанској Ипостаси Христа, историјски утемељеној у виду Његовог саборног пневматизованог Тела или Цркве, одакле личност прима божанске енергије и постаје обожена, али не и нестворена или једносуштна Богу, као што при том своју природу не укида, већ преображава управо чином превазиласка и природе.

С друге стране и супротно томе, према логици и тенденцији *Берђајевљевог* мишљења, та дивинизација, то јест обожење, одиграва се захваљујући *суйсџанцијалном* (суштинском; по природи) поседовању или божанске личности или божанске природе. Стога, под датим претпоставкама, следи да Берђајев држи како човек јесте *или* Бог *или*, много вероватније, он под „другом природом“ или „божанским елементом“ у човеку мисли на човекову способност да учествује у божанском животу Бога. Међутим, према православном Халкидону, такву способност даје *иџосџас*, а не природа. Сама по себи, људска природа би заправо спречила такву могућност. И опет, уче-

ствовање у божанском животу, кроз прихватање христообразног ек-стазирања (из-ступања) личности према заједници љубави (заснованог на поврх-биолошкој ипостасној слободи одношења са Богом као Црквом), никако не укључује непосредни додир са нествореном Суштином Божијом (још мање са некаквим аперсоналним „Д/духом“), нити се то може постићи било каквом врстом суштине или природе по себи (in se). И најзад, не следи ни то како та ипостас јесте или мора бити нестворена да би учествовала у нествореним енергијама Бога, о којима Берђајев говори ретко, овлашно и без потребне тачности. Ипостас свакако постаје обожена, али не и нестворена. Јер, кроз дејство Духа Светог, човек постаје поново рођен у Христово пневматизовано Тело преизобилујуће у нествореним обожавајућим енергијама Свете Тројице, са којима човек може заједничити, али због којих не постаје нужно и сам нестворен.

Према томе, таква прорасла замисао о човековом устројству (i. e. Берђајевљево апотеозирајуће схватање човековог двојединства: ипостас–природа) јесте крајњи исход погрешног разумевања односа унутар теолошког квадријума који граде појмови Божије и човечије природе и личности.

Надређујући Бога Ungrundom, одређујући примарне манифестације Ungrunda као Слободу и Дух, поклањајући човеку претерану аутономију унутар једначине богочовештва, Берђајев — *хришћански* филозоф, излаже себе многим противречностима и проблемима. Није тек игра речи када тврдимо да је његова максималистичка персонологија минимализована проблематичним приматом, ако не неперсоналног, онда свакако аперсоналног Ungrunda, Слободе или Духа.

(10) Од приговора који су из реда иманентних и циљају на то да покажу некохерентност Берђајевљевих претпоставки и аргумената с обзиром на циљеве којима би требало да послуже, издвојићемо приговор Берђајевљевој теодикеји. Тај приговор је логичке природе и рачва се у следећа два крака.

Прво, увођење постулата о Ungrundu или нествореној слободи *не* амнестира Бога од одговорности за зло, чак ни у логичко-теолошком смислу. Јер, *чак и у том случају*, Бог није могао да не зна како нестворена слобода може добити зло, премда тек као могућност. А ипак се Бог, и знајући то, сагласио да ствара човека на основу меоничке слободе и сопственог fiat: „... теорија о 'нествореној слободи' не ослобађа Бога одговорности макар за пристанак да приликом стварања користи меоничку твар (stuff), *иако** је знао да садржи слободу. У чему је разлика између Божијег стварања слободе и Његовог коришћења твари која је њу садржала?“ (COF, 121–122). Чак и ако замеримо Спинки што меоничку слободу именује као „твар“ (када Берђајев њу дефинише и као нестворену и као нематеријалну), остаје чињеница да она

јесте нешто што „субзистира“ у некаквом, макар и метаонтолошком, статусу стварносног. Па зато остаје на снази логичка оштрица његове поенте.

Друго, тиме што зло чини „састојком“ *Ungrunda*, макар у смислу *могућности* која отуда може произаћи, Берђајев, *volens-volens*, потврђује (и) *ипрейосијање зла*, и то у, каквом-таквом, реалном смислу. Зато ништа не помаже што он каже како зло (иако историјски и егзистенцијално опитљиво) нема биће. Наиме, он хоће да каже како зло има порекло у меоничком ништа *Ungrunda*, и да је оно зато само могућност, па се може у последњој инстанци и искоренити другим могућностима. Међутим, мора се рећи да „извесна противречност“, како каже Спинка, „и даље опстоји у том појму“ (COF, 125).

V. Закључак

A. Две „школе“ разумевања *идентичности* *Ungrunda*

Одговарајући на питање о томе како су могући смисао и поредак у Берђајевљевој васељени примарно одређеној преко одредаба ирационалности, постајања и неодређене слободе, Џејмс М. Меклахлан оставља важну назнаку за дешифровање правог идентитета симбола *Ungrunda*:

Ако је слобода примарна у односу на Бога и Биће, како икада долази до пројаве реда? Ако и дође до тога, зашто ред није препуштен на милост и немилост хаосу. [...] Тврдим да Берђајев тај проблем решава *када** гледиште о примату слободе над бићем напушта у прилог коришћењу митских и симболичких слика о *Ungrundu*. Како и сам Берђајев признаје, *Ungrund заправо ипрећиходи и слободи и Бићу*. * Он садржи могућности и за једно и за друго. [...] Стога, ако неко жели да нађе разлог за то што Бог, или пак створење, нужно хоће ред у васељени, онда то може бити једино из поштовања према моралном закону. А морални закон је поштовање према апсолутности и аутономији сваке личности као микрокосмоса или средишта слободе. Али, изнад тога, разлог за поштовање слободе у Другом може се сместити само у неиспитљиве дубине слободе. У неку руку, ред постоји само зато што морални чиниоци то *хоће*. * [...] Где теистичка традиција констатује како је коначно приморана да заврши своја испитивања, и то у неистраживој вољи Божијој, Берђајев [...] бива приморан да своја испитивања оконча у неистраживим дубинама слободе, или у неистраживим вољама Божанског и човечанског (DTG, 204).

Већ смо установили постојање две школе тумачења *идентичности* симбола *Ungrunda*. Сада и Меклахланово тумачење придружујемо спектру тумачења која представља Михаил Валон и, донекле, Оливер Ф. Кларк: на-

спрам лепезе оних тумачења која оличава Фуад Нуко. Вратимо се тим интерпретативним приступима још једном, како бисмо продубили увид у разлоге њихових слагања и неслагања. Основно слагање те две школе у томе је да прихватају како је за Берђајева Ungrund с ону страну сваке концептуализације или онтизације постојања, и поима се чином ек-систенције (п[рек]о-стојање). Основно разликовање, које води чак и до конфронтације између њих, настаје када припадници потоње школе (а) занемаре чињеницу да Берђајев категорију Ungrunda разликује од категорије нестворене слободе (премда их на низ места амбивалентно одређује и чак поистовећује), и (б) када Ungrundu или меоничкој слободи укину сваку мета-онтолошку „субзистентност“: под исприком да егзистенцијални приступ феноменима постојања, какав је Берђајевљев, те феномене нужно чини онтолошки неутралним или чак тривијалним. Упркос одлично постављеној студији и вредним критичким опажањима, Фуад Нуко је упозорења под (а) и (б) ставио у заграде. Тако је у неку руку тривијализовао онтолошку димензију проблема што их је покренуо Берђајев. За разлику од тога, Кларк, Валон и Меклахлан не сматрају да је Ungrund само синоним за способност самоодређења или самоостварења у слободи. Уосталом, сам Нуко истиче како доктрина о Ungrundu, „под плаштом мистицизма“, непрестано убризгава хуманистичке елементе у Берђајевљеву мисао — „... ујркос* прелазу од онтологије према етици“ (EPNF, 188).

Док једна школа на Ungrund гледа као на симболички „вишак“, само са егзистенцијалним последицама, дотле друга ипак увиђа како тај „вишак“ није само симболичко-егзистенцијалан него и (мета)онтолошки — шта год се чинило да се раствори његова мета(онтолошка) релевантност. Ако се придружимо другој школи, онда се стварност Ungrunda има узети *реално*, и може се вредновати унутар оквира системске теологије, где добија одговарајућу догматолошку валоризацију. Прилог таквом опредељењу у тумачењу и вредновању представљају следеће увидне речи Меклахлана (премда, он није „догматолог“):

То стварање тоталитета, што га предзначује Ungrund, јесте и оно што чини да однос према Другом такође буде могућност. Ungrund је *симбол коинцидирања** бића и Ничега, јединства и одређености, који претходи како постојећем бићу тако и ничему. [...] Ungrund [...] *гарантује могућности јединства кроз стваралачко деловање.* * Ungrund [...] назначује како ипак постоји праизворно јединство које указује пут, наговештај људског пројекта или Богочовечанског пројекта. То не значи како претходећа нужност детерминише тај пројекат, већ да смисао који се има створити јесте предначен (премда на неодређен начин) у начелу стваралаштва које имплицира однос из-

међу сопства и Другог. То јединство је предзначено у праизворном јединству *Ungrunda** (DTG, 205–206).

Коначно, обе школе увиђају како је замисао о *Ungrundu* гранични појам у Берђајевљевој мисли — *Grenzbegriff*. Тумачи у обе школе, нарочито Валон и Меклахлан, такође увиђају како *Ungrund*, као гранични појам, има две веома ексклузивне функције. Те функције назваћемо „суперфункцијама“. Сматраћемо их главним разлозима који допуштају извесну меру благонаклоности према намери што стоји иза Берђајевљеве унеколико екстравагантне доктрине.

Б. *Ungrund* —PRO

„Суперфункције“ („суперфункционисање“) *Ungrunda* директно се односе на *заштиту* непатворене, несводиве и трансцендентне мистерије Слободе: како слободе Божије тако и слободе човекове. Самим тим, оне штите и божанске или религијске основе човечије историје и културе. Другим речима, док је симбол *Ungrunda* солидно утврђен, догле, сматра Берђајев, нећемо бити кадри — никада — да најдубље основе Бића Божијег или бића човечијег озледимо — кроз рационализацију, инструментализацију, социологизацију, етатизацију, секуларизацију или друге форме објективизације.

1. *Суперфункција парадоксијске дедетерминизације*. *Ungrund* или менички праснови постојања имају функцију *парадоксијске* заштите и афирмације слободе и духовно-мистичких основа стварности, искуства и спознања. Парадоксија мистичког спознања настаје при покушају захватања апсолутне трансценденције и другости. У Берђајевљевом случају то значи да *Ungrund* као без-темељан, не-спознатљив, не-исказив, не-постојећи, не-предметан, не-преносив, управо као такав, постаје утемељен, спознат, исказан, над-постојеће постојећи и преносив (односан). Управо то га и чини парадоксалним. При том ваља знати да за Берђајева чиста трансценденција и аналогиска другост јесу у конкретном дијалектичком односу са чистом иманенцијом и аналогиском истошћу, и обратно. На тај начин парадоксија мистичког спознања оно Трансцендентно и сасвим Друго (*Äusserlichkeit*) чини иманентним и „неслично сличним“. То значи да их она чини *нашим* конкретним искуством и спознањем. То искуство може се поунутарњити, али се никада не може постварити нити се њиме може господарити. Парадокс, као такав, не дозвољава здравом разуму ($A = A$; $A \vee \neg A$; de-finitio etc.) да фиксира и лимитира динамику духовног опита-спознања. То је разлог због којег (и) у одређењу парадокса обитава управо сушти *парадокс*: ако *A*, онда $\neg A$, и ако $\neg A$, онда $\neg A$. У парадоксу оно супротно важи у *оба* случаја. Стога, он својој контрадикцији води и ако је истинит и ако је лажан.

На пример, Ungrund је најтемељнија стварност зато што је *без* темеља. Или, када афирмишемо овај свет (grund), ми га истовремено морамо и негирати (Un-grund), како бисмо га „утемељили“, односно афирмисали. Објективација следи када одбијемо да прихватимо и осмислимо негирајуће („тумбајуће“) кретање парадоксије. То можемо даље рефлектовати кроз ковање и следећих унгрундолошких израза: „темељна без-темељност“, „мехон(т)ичка онтологија“ или „не-створена слобода створеног“...

Знајући за Берђајевљеву борбу против рационализма и објективације у пољима теологије и философије, можемо погледати ка Ungrundу па увидети да тај симбол има и *антиисхристички контекст* који допушта посебно осветљење тог симбола. Тиме се показује и то да Берђајевљев парадоксални симбол (и симбол парадоксије!) функционише не само у контексту прегледа историје теолошко-философских идеја (дијахронијски) него и у контексту њихових системско-теоријских елемената, вредности и циљева (синхронијски).

Зато се на Берђајевљев Ungrund да применити, рецимо, увид Богољуба Шијаковића: „Мистичко *παρά δόξαν* (contra opinionem) јесте заправо contra dogmaticam. Парадоксија је динамички *коректив** против теолошке систематике и догматике у којој нема мјеста за парадокс.“⁵⁸ Указивањем на увид Вернера Бајервалтеса (Werner Beierwaltes) тај увид се разјашњава овако: „Парадоксија апофатичке теологије сведочи о личном искуствовању Бога, које се не може схематизовати и учинити предметом догматичког знања“ (ПМБ, 211).⁵⁹ У слагању и са Вилијемом Ерлом (William Earle), може се рећи да код Берђајева Ungrund преузима функције духовно-мистичке парадоксије: „Парадоксија чува могућност да свако понаособ лично конституише смисао речи Бог, апсолутно, вечност [...] и да у томе види њихову истинитост“ (ПМБ, 211).⁶⁰

Зато није чудно да Берђајевљев симбол привлачи ресантиман збуњеног „здравог“ разума (sensus communis), што не смемо помешати са другим, свакако умесним, типовима критичког приступа руском мистику. Берђајевљев „Ungrund-дискурс“ јесте парадоксалан начин да се каже како нас вреба опасност управо оног часа када Богу, слободи, личности или духу припишемо унапред утврђено, нерedefиниљиво и ауторитетом санкционисано једно-

⁵⁸ Шијаковић, Богољуб, *Парадоксија мистичког богопознања*, cf.: „Хермесова крила“, Плато, Београд, 1994, 211 (abbr.: ПМБ).

⁵⁹ Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1985, 454 (cf.: Шијаковић, Богољуб, ПМБ).

⁶⁰ Erl, Vilijam, *Fenomenologija mističizma*, превод: B. Belić, „Treći program“ 54/1982, Београд, 387–401: 392 (cf.: Шијаковић, Богољуб, ПМБ).

лентно значење и употребу. Тог тренутка *Над-бићевни Без-темељ* показује да су границе спознања, смисла и праксе увек и негде другде, да су нешто друго, и да нешто друго (раз)омеђују. То значи да свеколика стварност, и човек у њој, јесте начелно без-гранична, то јест суштински — *слободна*. Нестворена унгрундска слобода увек је спекулативно везана за доживљај Бога, а Бога не можемо ни замислити без нестворене слободе — у праизворном надјединству *Ungrunda* они су узајамно прожети до надсједићености. Тако би могла гласити парафрастичка формула Берђајевљевог унгрундологије.

Изнад антитезе између Бога и нестворене слободе [...] почива трансцендентна божанска Тајна у којој све противречности нестају. [...] „Нестворена слобода“ представља *гранични појам** или, тачније, не појам већ симбол, пошто се о нествореној слободи, због њене потпуне ирационалности, не може створити рационалан појам (ССП, 328).

2. *Сујерфункција десекуларизације*. Други разлог за благонаклоније разумевање Берђајевљевог доктрина тиче се онога што ћемо назвати „*интеграцијом*“ и „*десекуларизујућом*“ функцијом *Ungrunda*. Уз парадоксијску суперфункцију дедетерминизације, та функција чини основну снагу поруке што је упућује Берђајевљева религијска философија. О чему је реч? Пре свега, ваља знати да сада пролазимо кроз област где се Берђајевљева унгрундологија и руска софиологија преклапају.

Наиме, исте функције што их унутар софиолошких струјања (е. г. код Соловјова, Флоренског или Булгакова) врши симбол Софије, у опусу Берђајевља врши симбол *Ungrunda*. Које су функције Софије? Према Алексеју Лосеву⁶¹ и Михаилу Сергејеву, основна функција Софије јесте функција интеграције свих врста супротности. На неки начин, то је радни симбол „синтезе“. Слично Меклахлановој атрибуцији датој за *Ungrund*, то је и симбол „коинциденције“ (DTG, 205). Пратећи увид Лосева, Михаил Сергејев с тим у вези даје узорит исказ: „Софија сједињује несједињиво: Божанско и људско, духовно и тварно, идеално и реално. Тврдећи како у философији Соловјова Софија представља 'главну и средишњу представу или идеју свег његовог философирања', Алексеј Лосев [...] такође вели како је Соловјов Софију сматрао 'нераздвојним идентитетом идеалног и материјалног, то јест, материјално оствареном идејом или идеално преображеном материјом'“ (STPNB, 59–72).

⁶¹ Лосев, Алексеј Ф., *Термин Софија*, cf.: „Историја античке естетике: резултати ти-сућлетног развитака“ (рус.), том. 8, књ. II, Искусство, Москва, 1994, 220–232. За синоптички приказ генезе, структуре и вишесмислености симбола Софије видети: Аверницева, Сергеј С., *Софија*, у: „Софија-Логос: Словар“ (рус.), Дух и Литера, Кијев, 2000, 159 et passim; Шип-флингер, Томас, *Софија-Марија: љубавићко виђење стварања* (рус.), превод: Виктор Бичков, Гнозис Прес — Скарабјеј, Москва, 1997, нарочито: 231–261.

Уместо Софије, Берђајев прихвата *Ungrund* и казује како је то, такође, симбол сједињења слободе и Бога, ништа и бића, јединства и одређености. Али, за разлику од софиолога, Берђајев би додао како тај симбол омогућује и уједно трансцендира сваку конкретну реализацију свог унутарњег јединства. Другим речима, нема „нетварног“ и „тварног“ *Ungunda*/Слободе аналогно „тварној“ и „нетварној“ Софији. Ту ваља тражити упориште Берђајевљеве критике философије „свејединства“, за коју је подозревао да негује прикривене тенденције ка пантеизму и чак спиритуализованом натурализму. Михаил Сергејев је уочио паралелне токове између софиолошких и унгрундолошких истраживања. „Иако не помиње Софију изравно, Берђајев трага за истом *интеграцијом** Божанског и човечанског, које се, у његовој философији, разуме као спона између ноуменске и феноменске области, или, прецизније, као раскривање духа у природној области појава“ (*STPNB*, 59–72). Међутим, Сергејев не чини и финални корак, иако је припремио управо такав поглед. Он не констатује, премда можда подразумева, како управо *Ungrund* јесте конструкт што обавља исте функције које код већине софиолога врши Софија. Можда Берђајевљева критика софиологије отежава уочавање те аналогije.

Из интегративне функције *Ungunda* десекуларизујућа следствено происходи. То се јасно види из чињенице да *Ungrund* служи интеграцијама оних искустава, метода или домена стварности који су из секуларистички (*philosophia mundialis*) утемељене философије — прогнани. Зато Берђајев и одређује философију као органску функцију религијског живота, при чему религијско извири из велике свемистерије праизворног Амбиса. Философија утолико преузима витешку функцију сведочења-заштите реалности *Ungunda*. Сажето речено, десекуларизација модерне философије означава напор проналажења истинског корена Бића и, истовремено, сједињавање тог корена са конкретним искуством бивања личношћу која је предзначена за слободу у Духу. Мотиве религијско-философског револта код Берђајева на пажње вредан начин истиче Слејт: „Онтолошки тоталитаризам модерне философије јесте потчињавање конкретног искуства поствареној апстракцији. Услед тога проистиче да се најважнији видови наших живота појављују као илузије“ (*DTG*, 15).

B. Ungrund — CONTRA

Међу аргументацијама које се противе Берђајевљевом учењу о *Ungrundu*, ми ћемо, у прилог закључку, издвојити две. Једна је из реда опште или начелне критике, и долази из регистра хришћанске догматологије. Друга је из реда посебног, подразумева претходни приговор, и, осим догматских смерница, претпоставља и регистар рефлексивно-теоријске критике.

1. Први и најважнији приговор Берђајеву мора се односити на чињеницу да учење о *Ungrundu* озлеђује хришћанско учење о примату начела Личности над начелом безличне Суштине. Тиме се враћамо на Берђајевљев а(нти)монархизам и/или паратринитаризам. Постулирајући *Ungrund* као конструкт који превасходи и Сушту Свету Тројицу, Берђајев, сетимо се, обара примат (мета)онтологије личности над онтологијом позитивираних стварности безличног или надличног. Тиме Берђајев нарушава круцијални аспект поруке традиционалног хришћанског теолошко-философског учења о Богу. Та порука открива Суштог Бога као *заједницу Личности* које, управо као такве, собом трансцендирају сваку позитивiranу датост природе или чак над-природе. Личност Бога Оца превасилази не само створену онтичку „суштину“ (биће) већ и *соисъствену* нестворену Суштину (Биће). Наравно та Суштина се не потискује нити укида, већ се ипостасира, и, уједно, дели са Личношћу Сина и Личношћу Светог Духа. Према томе, Бог превасилази Б/биће или С/суштину првенствено захваљујући томе што постоји на начин неизводиве и непотчињиве Личности, а не услед тога што је Он поседник „над-природе“ или пак „надсуштине“ — и никако услед некакве унgrundске „над-природе“.

Дакле, овде ваља мотрити на два битна увида. С једне стране, *Личности* Бога Оца поседује *par excellence* способност самопревазилажења сваке, па и сопствене природе. („Он превасилази и укида онтолошку нужност супстанције тиме што бива Бог као *Отац*, а то значи Онај који 'рађа' Сина и 'исходи' Духа. [...] та заједница је производ слободе као резултат, не супстанције Бога, већ једне Личности, и то оне Оца [...] који јесте Тројица, не зато што је божанска *природа* екстатичка, већ зато што Отац као *Личности* слободно *хоће** ту заједницу.“)⁶² С друге стране, истинска *Природа* Божија *није* нека суштина или Богу надређена апстрактна надсуштина него, првенствено, надвечно препостојање заједнице Три Личности у самодатој слободи и самоимајућем заједницењу у плироми (τὸ πλήρωμα) Божанске Љубави („Израз 'Бог је Љубав' [...] назначује да Бог постоји као Тројица, то значи: као Личност, а не као супстанција. [...] Љубав као Божији начин постојања ипостасира Бога, *конъиъиуише* његово биће [...] као резултат Љубави, онтологија Бога није подложна нужности супстанције. Љубав се поистовећује са онтолошком слободом“ [BAC, 45]). Епископ Атанасије (Јевтић) такође прилази близу контексту садашњих разматрања:

Хришћански Бог као Личност не објашњава се својом божанском, духовном природом или суштином, него *начином* свога личног *постојања* — као Тројица Лица (Свети Јован Дамаскин, *О*

⁶² Zizioulas, John, *Personhood and Being*, cf.: „Being as Communion: Studies in Personhood and the Church“, SVSP, Crestwood — New York, 1993, 44 (abbr.: BAC).

йрав. вери I, 1–10). Онтолошко извориште ове *йајне* личног начи-на бића откривеног Бога јесте Личност Бога Оца [...] који се налази у вечној заједници са својим Сином и Духом Светим, који су такође вечне Личности, а њихова заједничка божанска *суштина* или *йприрода* није нека надлична или безлична „есенција“ Божанства (неки „Ур-Грунд“* Божанства, као код неких мистика), него κοινωνία, по речима Апостола Павла (2Кор 13 13) и Светог Василија Великог (*Писмо* 38 Григорију Ниском).⁶³

Тиме што Светој Тројици надређује Ungrund из којег Тројицу изводи Берђајев прави контрадикцију у односу на сопствено давање примата личности као оном *raison d'être* слободе. Тиме што измешта нестворену слободу „изван“ или „изнад“ Бога као Оца Берђајев не само да „*йпроцесуализује*“ Богоначалство већ поставља приоритет, ако не безличног, онда свакако „*надличног*“ начела изнад и наспрам Бога као Триједне заједнице *Личности*. Његови спекулативно-реторички покушаји да „заташка“ тај неуралгични *несуштинај* Ungrunda и Оца нису претерано уверљиви. Он тако врши „реобјективацију“ своје хришћанске мисли која се тако силовито уперила против објективације, на једном месту одређене као „ипостасирање апстракција“. Он се на тај начин значајно удаљује од хришћанске мисли светих отаца.

Сви оци Православне Цркве од Истока сложили би се да: (а) никаква суштина или природа (нити некакав *Uhr-grund*, i. e. *Un-grund*) не може претходити постојању Триједног Бога као Суште/-тих Личности, и (б) Бог никада није нити икада постаје „гола“ (γυμνή) суштина, нити изводив из неке суштине саме по себи. Штавише, Суштина Божија, коју Бог као Отац себи даје, увек је ипостасирана (ἐνυπόστατον), док је, повратно, Божија Ипостас увек усуштињена (ἐνούσιον).

Међутим, *Берђајев* Бога изводи из Ungrunda, *што јест* из неипостасне Над-суштине: Бог се тако „*рађа*“ из *Над-личног*. Тиме се традиционално хришћанско учење доводи у знатну опасност. Како потврђује згуснута жаока Метјуа Спинке: „... јер, драги мој Николаје Александровичу, језик који користите доиста значи да божанска Тројица нису вечни у облику какав је садашњи [...] јер божанска Тројица су изведени, 'рођени' из Богоначалства о којем се ништа позитивно не може казати“ (COF, 122).

Следећи једног руског православног епископа (cf.: ССП, 99), и Спинка је Берђајева назвао „заточеником слободе“. Можда је могуће додати да је он „заточеник Ungrunda“, од којег њега и његова учења, као и свакога, може ослободити тек Љубав Оца, или љубав према спасењским учењима Очевих

⁶³ Јевтић, епископ Атанасије, *Хришћанско схватање личности у историји*, cf.: „Философија и теологија“, Свети Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1994, 173–190 (abbr.: ХСЛ).

отаца. Да ли би свети Григорије Палама Берђајеву узвратио како: „Бог није Мојсију рекао: 'Ја сам *Ungrund*', него: 'Ја јесам *Суштин*'? — ὁ ὢν: *Онај који јесте* (Тријаде, 3, 2, 12). И зар није свети епископ из Нисе казао: „Једно је појам *бића*,* а друго сам начин *постојања* (τὸ πῶς ὑπάρχειν) *бића*. * Отуда се ништа о Богу не може знати ни прецизно рећи, осим то да Он постоји и да Он јесте тај Који јесте“ (*Vita Moysis; Contra Eunomium* [ХСЛ, 20]). Хришћанско откривење, посредовано библијском основом Цркве, стога упућује на оно што Личности Суште Свете Тројице откривају о себи: оно не указује на нешто што наликује на теософске спекулације које преступају теолошко мерило светописамске или црквене сагласности отаца (*consensus patrum*).

2. Упутићемо Берђајеву још један приговор. Тај приговор може се назвати приговором из „*неекономичности*“ доктрине о *Ungrundu*. Проблем је у томе што традиционално светоотачко учење Цркве *већ* поседује средства и могућности да заступа и развија управо оно због чега је Берђајев сматрао да је неопходно увести нова, и то парахришћанска учења. Ако је то тачно, онда се може казати да Берђајевљева унgrundологија пада под удар Окамовог „сечива“. Вилијам Окам (William Ockham, 1285–1347) је прославио Аристотелов методолошки савет по којем „ентитети не би требало да се умножавају ако нема нужде за то“. Сада ћемо видети како Берђајев преступа методолошки диктум који препоручује настројење према једноставности што пак мора надодређивати сваку изградњу теорије. То се лепо да уочити на два примера.

Први пример: (А) ако је доктрина о *Ungrundu* уведена како би вршила своју „суперфункцију“ парадоксијске заштите мистерије Божанског постојања, односно постојања Божанског, онда се мора установити како такав „механизам“, односно учење, *већ* постоји унутар светоотачког предања Православне Цркве од Истока. Довољно је споменути да *Corpus Areopagiticum* и ареопагитска традиција личносно-апофатичког богоспознања на нужан и довољан начин штите⁶⁴ Тајну Бога, богооткривења и црквеног искуства слободе од свих врста, како би Берђајев рекао, „објективације“. То важи чак и против *оне* објективације коју врши Берђајев када доктрину о *Ungrundu*, како уочава Н. О. Лоски, погрешно⁶⁵ *поистовећује* са учењем Дионисија Ареопажите о Божанском „Ништа“.⁶⁶

⁶⁴ То је на узорит начин показано, рецимо, у делу Христа Јанараса, *Хајдегер и Дионисије Ареопажит*, превод: отац Максим Васиљевић, Свети Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1997 (abbr.: ХДА).

⁶⁵ Лоски, Николај О., ИРФ, 330; То примећује и Фуад Нуко: „... покушаје Берђајева да Унgrund поистовети са Божанским Ништа Дионисија треба одбацити“, EPNF, 188. Такве тенденције Берђајева видљиве су, рецимо, у следећим делима: *Дух и реалност*, *О човековом позовању*, *Општи есхатолошке метафизике* etc.

⁶⁶ Тиме не желимо казати да мистичко богословље светог Дионисија Ареопажите није утицало на средњовековну немачку мистику, нарочито на Мајстера Екхарта и рајнску

Пре него што видимо у ком смислу греша Берђајев када Ништа Ун-
grunda поистовећује са, како каже, „Божанским Ништа“ Дионисија, ваља
указати на неколико веома битних ствари које олакшавају поимање Берђа-
јевљеве грешке.

Прво, ваља одмах упозорити да *σῴωσις* која одговара Дионисије-
вом Божанском „Ништа“ треба разумети као једно „Ништа“ које нити је не-
што непостојеће или небиће (οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων ... ἐστὶν; PG, 3, MT: 1048
A), нити је нешто постојеће или биће (οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστὶν; PG, 3, MT:
1048 A). Јер, Божанство или Богоначалство⁶⁷ (τὴν θεαρχίαν) Онога који је
„изнад свега Надсушти“ (ὕπὲρ πάντα ὑπερούση; PG, 3, MT: 1000 B), а на Којег
се то „Ништа“ односи, слободно је од сваког постојећег или непостојећег ви-
да бића („суштине“) или вида небића („несуштине“). А то је тако стога што је
Он сасвим *с ону сῴрану свега* постојећег и непостојећег као таквог (... τοῦ
πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων; PG, 3, MT: 1048 B). Још
важније, Дионисијево апсолутно превасходство Богоначалства, на које се од-
носи то „Божанско Ништа“, како га назива Берђајев (а и Н. О. Лоски за њим),
јесте „Ништа“ само у условном смислу. То значи да се тиме означава другост,
нествореност, неистраживост и апсолутна непознатљивост (Рим 11 33) Бо-
жанских стварности Богоначалства. Те стварности Богоначалства могу се, у
ишом смислу, симболизовати као Дионисијево указивање на Божанско
„Ништа“. Отуда је заправо недовољно умесно, премда није нетачно, имено-
вати стварности (Дионисијевог) Богоначалства синтагмом „Божанско Ни-
шта“, како то чини Берђајев (а осим Лоског, то прихвата да чини и Нуко).

Друго, и с тим у директној вези, сам Дионисије радије користи друге
термине и синтагме како би назначио апсолутну трансцендентност Богона-
чалства или пак Божанства Божијег (ἢ ὑπὲρ πάντα Θεότης; PG, 3, DN: 980 D;
τῷ πάντα ὑπερέχοντι; PG, 3, MT: 1001 A). Говорећи у контексту апофа-
тичких узлажења (τὰς ἐπαναβάσεις; PG, 3, MT: 1025 B), преко *свих* врста —
и потврдних и одричних — тврђења (ὕπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν;
PG, 3, MT: 1000 B), о Богу, односно Богоначалству, Дионисије за Богона-

„школу“ мистике. Напротив. Управо *иш*у, пре него на другим изворима, Берђајев преузима
идеје апофатичке методологије. Али, једно је увидети афинитет немачких мистика (и) према
Ареопагитском корпусу — или списима створеним под његовим утицајем — а сасвим је дру-
го тврдити да су то замисли истоветне изворном Дионисијевог смислу, и смислу што га је
Црква ареопагитској теологији дала. О утицају светоотачке мистичке теологије и на немачке
мистике средњег века видети: Ancelet-Hustache, Jeanne, *Master Eckhart and the Rhineland
Mystics*, Harper/Longmans, NY/London, 1957, 5–21 et passim.

⁶⁷ Сажетости ради, овде ћемо Дионисијеве термине Богоначалство (τὴν θεαρχίαν) и
Божанство (ἢ Θεότης) користити као синонимне, премда их он сам нијансира зависно од кон-
текста. Ипак, они указују на *иш*у стварност — на надспознајно и надсушто свеузрокујуће
Триједно Биће Божије.

чалство не користи синтагму „Божанско Ништа“, већ, пре, начине следећих синтагми и одређења. На пример, у спису *Μυστικα θεολογια* Богочајствојући Бог не покрива се синтагмом попут „Божанско Ништа“, већ следећим изразима: „изнад свега Надсушти“, „све Превасходећи“, „свецело Непознат(и)“. Такође у спису *Ο Βοζανσκiм iменiмa* Дионисије бира да користи, рецимо, следеће изразе и одређења (радије него синтагму „Божанско Ништа“): „скривено Божанство“ (τῆς κρυφίας θεότητος; 588 Α), „надумно Једно“ (ὕπερ διάνοιαν ἓν; 588 Β), „неисказиво Добро“ (ὕπερ λόγον ἀγαθόν; 588 Β), „надсушта Суштина“ (ὑπερούσιος οὐσία; 588 Β), „скривено и све-превасходеће Божанство“ (τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος; 588 С), „свеузрокујуће Божанство“ (τῆς παναίτιου θεότητος; 644 Β), „надсуштатствена скривеност“ (ὑπερούσιον κρυφιότητα; 645 Α), „неприступно Светло“ (ἀπρoσίτου φωτός; 708 D), „надсуштатствујуће надсушто Надбожанство“ (τῆς ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος; 981 Α) и друге.

У чему је, онда, најозбиљнији пропуст Берђајева при покушају идентификације са Дионисијем? Берђајев је мишљења како Ништа *Ungrunda* и „Ништа“ Богочајства из Ареопажитског корпуса симболизују исту стварност. Међутим, то напосто није тачно. Од многих разлога који се могу навести у прилог томе, нека овде буде довољан следећи, који је, сматрамо, најважнији: док је Берђајевљево Ништа, ако не безлично, онда нелично или надлично начело, догле Божанско „Ништа“ Дионисија Ареопажите *никада* и *никако* није нити безлично нити надлично у *Берђајевљево*м смислу. Јер, Ареопажитски корпус, као ни предање изведено из њега, нигде и нипошто не раздваја апофатички метод надилажења бића (назначен оним: οὐτε/οὐδὲ; PG, 3, MT: 1025 B; 1040 D et passim) од егзистенцијалног начела слободе и личносне особености.

Берђајевљево Ништа Ungrunda (Nichts) могуће је *без* диференцираних ипостаси и међуипостасних односа, док је то сасвим неприхватљиво унутар контекста који одређује разумевање Дионисијевог „Ништа“ Богоначалства. На то указују *увек* личносно интонирани изрази који се односе управо на стварност што је Берђајев види као Дионисијево „Божанско Ништа“. Посматрање тих израза у оквиру контекста јасно показује да се они односе на *личносну* стварност Божанства, то јест Богоначалства Божијег. Поимање Божанског „Ништа“ код Дионисија подразумева најмање две ствари, и ниједна није ни аналогички слична Берђајевљеvim представама.

Уколико прихватимо, сасвим условно, да говоримо о неком Дионисијевом „Божанском Ништа“, онда се у Дионисијевој *традицији*⁶⁸ „Ни-

⁶⁸ Под „дионисијевском“ традицијом подразумевамо предање апофатичког богословља какво се обликовало након православног утемељења *Ареопажитског корпуса*, свакако

шта“ Богоначалства може поимати као: (а) „Ништа“ нестворене и ипостасиране *Суштинне* Божије (Надсуштаствена Суштина), и (б) „Ништа“ нестворених и ипостасираних *Енергија* Божијих (происхођења, имена, суштинотворење енергије, силе, логоси, воље).

У првом случају (а), симболизујемо „Ништа“ Бога као Бога Јединопостојећег, Свепревасходећег и Надсуштаственог. Наиме, Бог као Бог апсолутно превазилази сва створења и свеколику творевину суштом својом нествореном Природом или нествореном Суштином. Будући да је Бог *Надсуштинствен* (τὸν ὑπερουσίον), како га Дионисије назива у *Трећем њисму* (PG, 3, Ер. III: 1069 В), Он је с ону страну *сваког* постојања и свега постојећег (ὅν τοῦ πάντων ἐπέκεινα; PG, 3: 1001 А), при чему то превасхођење важи и у односу на свако евентуално непостојање и све непостојеће. Другим речима, растојање између Бога и богомстворених бића и стварности није просторно него суштинско:⁶⁹ οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει, како потврђује велики возгавитељ православне („источне“) теолошке традиције свети Јован Дамаскин (PG, 94, DFO: 853 С). Растојање нествореног Бога од створеног бића, у *њом* смислу, апсолутно је непремостиво. Свепревасходеће Богоначалство Бога односи се управо на *Онога* који и Својом Суштином и својом Личношћу — τὸν* ὑπερουσίον — јесте изнад свега и сваке суштине (ὑπερουσίως ὑπερκεκμένην εἶναι; PG, 3, MT: 1000 С), а чије присуство (и када благоизволи да га опитујемо) остаје изнад сваког видљивог (τῶν ὁρωμένων) или умственог (τῶν νοουμένων) бића, и изнад (ὑπὲρ) сваке мисли (ἢ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία; PG, 3: 1001 А). Зато се, у *њом* смислу, Богоначалство може (ако се већ хоће) симболизовати као „*Ништин*“ у односу на наше створено и свеограничено „нешто“. (То је, изгледа, смисао и разлог због кога и Н. О. Лоски или пак Ф. Нуко прихватају да говоре о „Божанском Ништа“ код Дионисија.)

захваљујући труду Јована Скитополског и светог Максима Исповедника. Из тог предања истиче незакључени низ богослова православног Истока, све до данашњих дана. Ипак, чини се да је свети Григорије Палама круна и кључни извор за разумевање и креативни развој те и такве апофатичке традиције. Разуме се, дионисијевско предање подразумева и преддионисијевске, такође апофатички настројене, напоре у богословљу православног Истока, попут, рецимо, александријских (е. г. Климент Александријски) или кападокијских (е. г. Григорије Богослов, Григорије Нисијски и Василије Велики) уобличења богословља. С тим у вези ваља консултовати, рецимо, следеће две студије: Pelikan, Jaroslav, *The Odyssey of Dionysian Spirituality*, cf.: „Pseudo-Dionysius: Complete Works“, Paulist Press, New Jersey, 1987, 11–24; Лоски, Владимир, *Божански ѝримрак*, Луча, 1–2/1986, 33–43.

⁶⁹ Сходно језгровитој формулацији светог Јована Дамаскина: *Тачно изложење ѝравославне вере*, I, 13 = Migne: P. G., 94: 853 С. У истом спису Дамаскин каже и ово: „Бог је бесконачан и недостижан: једино што је у Њему достижно јесу Његова бесконачност и недостижност“ (*Тачно изложење...*, I, 4 = Migne: P. G., 94: 800 А).

Међутим, чак и када прихватимо да говоримо о том „Ништа“, ваља знати да оно није неко „празно“ (nulla) место или вакуумско (vacuum) ништавило. Јер Дионисије вели како је Богоначалство Божије, дакле Бог, „... далеко пре изнад лишавања“ (πολύ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις; PG, 3, MT: 1000 B). Штавише, Богоначалство поседује Себе као преизобилну *иунину* (τὸ πλήρομα) изражену јединством нестворене Суштине Божије и нестворене Личности Божије. То значи да се оно симболизује и опитује као „Ништа“ тек са аспекта немоћи створене природе да проникне у нестворену Триипостасну Суштину или Природу Божију. Али, права поента је у томе што ни тада када појмимо да Богоначалство Бога није аналогно *ничему* постојећем нити непостојећем, *ни тада* Дионисијево Богоначалство Бога *није* тек одвојена, апстрактна или недиференцирана нестворена „Надсуштина“ (неко трансцендентно „Nichts“ попут Ungrunda!), него је, напротив, *и тада* то „Ништа“ Богоначалства управо — заједница Трију нестворених *Личности* које своју нестворену Суштину или Природу ипостасирају. Чак и када говори о Божијем „вечнопревасхођењу“ свега, свети Дионисије, на веома индикативан начин, користи израз који назначује, не ништа, лишеност или празнину, већ — пуноћу: наиме, израз „*преизобилно*“ (надсуштаствује *преизобилно** вечно Надсуштни ... ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης* ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος; PG, 3, Ep IV: 1072 A). Дионисијево Божанско „Ништа“ нити је празно место нити је то место безлично. А опет, ако се оно симболизује као извесно надумно, надстворено и над-природно „Ништа“, онда је то могуће само у смислу речи светог Григорија Паламе: „Ако је Бог природа, онда је све остало не-природа; ако пак оно што је не-Бог јесте природа, онда је Бог не-*природа*,* и, штавише, *Он није*,* ако друга јестаства јесу.“⁷⁰

У другом случају (б), када се у контексту стварања да говорити о *односу* (σχέσις) Створитеља и створења, опет се Божанство, односно Бог, опитује као извесно „Ништа“. Али, поред оног „Ништа“ нестворене Суштине Божије, сада је такође смислено говорити и о једном „Ништа“ које се односи на нестворену вољу-енергију Божију. То значи да је посреди увид у то да створење бива створено од суштинотвореће или бићетвореће нестворене воље Божије, то јест од нестворених сила-енергија (οὐσιολοιᾷς δυνάμεις) Божијих, које се, у односу на *створено* биће, опет, пројављују као извесно „Ништа“. Стога је и о божанским вољама-енергијама могуће говорити као о стварностима које назначују извесно „Ништа“.

Али, како и зашто је то могуће? Зато што се оне, будући *нестворене*, налазе у „тами“ или „примраку“ (εἰς τὸν ὑνόφον; PG, 3, MT: 1000 C–D). Али,

⁷⁰ Свети Григорије Палама, *Главе физичке и теолошке..., Гл. 78; cf.: Migne: P. G., 150: 1176 B.

за разлику од апсолутно неприступног „Ништа“ нестворене Суштине, ка овом „Ништа“ нестворених енергија, односно ка „примраку“ нестворених енергија, може се, подобно, рецимо, Мојсију (2Мојс 20 19-21; 19 9), приступити врлином апофатичког из-ступања (ἐκ-στασις). То из-ступање, знамо, подразумева надилажење, премда не и укидање створеног бића и природе. Штавише, ми, у начелу, можемо опитовати-спознавати те и такве енергије као просветљене суштинотвореће основе — логосе (λόγους, МТ: 1001 А) — конкретно постојећих Божијих бића, односно Божије творевине.

Како потврђује Дионисије: „Међутим, Добро није сасвим непричасно бићима, него Собом издашно открива нестворени надсуштаствени зрак што бићима дарује просветљења аналогно њиховој доброподобности...“ (Ὁὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τάγαθόν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμος τὴν ὑπερούσιον ἰδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται... PG, 3, DN: 588 C–D). Отуда неонтичко и непозитивно, премда реално и бићетворно, постојање нестворених зракова, енергија и дејстава — увек ипостасираних Триједним Богом, такође ни на који начин не представља некакву лишеност (privatio; οὐδὲ ... στέρψιν, PG, 3, МТ: 1040 D), него *уиџосџасирану џунину* богомданог богопроисходећег живота и богопроисходећег постојања сваког створења. Како казује свети Дионисије: „Желим запојати хвалу *бићетворећем џроисходу* богоначалствујућег Бићеизвора свих бића“ (ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόδον ὑμνήσαι; PG, 3, DN: 816 B).

Према томе, за разлику од Берђајевљевог гледишта, Дионисијево „Ништа“ *увек* је ипостасирано и *никада* без Личности Суште Свете Тројице, којима припада и које га носе: не као празнину, већ као пунину — пунину нествореног Божанског Бића и нествореног Божанског живота. Наравно, то важи за *оба* вида под којима је, условно и технички, могуће говорити о том „Ништа“ у дионисијевској традицији. Дакле, и за „Ништа“ нестворене надсуштаствене Суштине (ἡ ὑπερούσιος οὐσία)⁷¹ и за „Ништа“ нестворених суштинотворећих Енергија (οὐσιοποιῆς δυνάμεις). (Наравно, Берђајевљева интенција посеже за првим видом: учење о нествореним енергијама њему је, и иначе, прилично страно.) О неукидиво личносном карактеру апофатичког опита представљеног *Corpusom* сведочи, рецимо, Христо Јанарас: „... 'ништа(вило)' богословског

⁷¹ То јесте (и) израз светог Григорија Паламе (рецимо, из списа *О Богојројавама** [Migne: P. G., 150: 937 A] или пак из списка *О божанским енергијама* [*]). Али, Палама се у тим списима, поготово у потоњем, бави тематиком за коју се може доказати да је *изнуџира* повезана са Дионисијевом теологијом (нарочито, са Дионисијевим списом *О божанским именима*, Migne: P. G., 3, 585 A — 996 B), како тематиком која се односи на нестворену Суштину Божију тако и оном која се односи на нестворене Енергије, Дејства или Происходе Божије.

апофатизма неизбежно би доводило до агностицизма, а растојање између Бога и света остало би загонетно, да искуство Цркве није без одступања инсистирало на *личном* начину постојања Бога...“ (ХДА, 87); или: „... *ништа*(*вило*) богословског апофатизма, односно темељ свега постојећег који је *изван* Бога (*изван* једино Постојећег) јесу управо *Енергије** Божије, односно могућност Божанског личносног постојања да из-ступа себе [...] остварујући своје постојање и свој живот *изван* свога Постојања“ (ХДА, 89).

И, најзад, када Дионисије и теолози ареопагитске традиције о Богоначалству веле како је оно „Безимено“ (... οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἀνάνυμον* αὐτὴν ὁμνοῦσι; PG, 3 DN: 596 A), тиме *не* кажују (како би сматрао Берђајев) да изнад Личности Бога постоји надлично или безлично Начело, већ показују како је сличност између Божије нестворене и неисказиве Личности („Имена“) и наше створене личности апсолутно аналогички условна. Јер, „Безимени“ јесте ИМЕ за Онога који је „изнад сваког имена“, тумачи божански Дионисије.

Могло би се, прелиминарно, закључити како Берђајевљево учење о Ungrundu и идентификација Бездана са Божанским Ништа дионисијевског апофатизма бивају олакшани услед неправилног познавања светоотачког тумачења доктрина Цркве. То је нарочито очигледно на примеру Дионисијевог учења о апофатичкој страни Богоначалства. Свакако да неке од Дионисијевих формулација могу *завести* Берђајева, и не само њега, да у њима види знаке који одговарају садржајима његовог учења о оном Ништа (Nichts) Ungrunda. У крајњој линији, то је последица летимичног и/или посредног, а не продубљеног, изучавања Ареопагитских списа. Наиме, није извесно да је Берђајев имао непосредан увид у списе светог Дионисија. То остаје тако упркос исказима где, рецимо, каже како: „... источни теолози философи попут светог Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника јесу мени конгенијални“ (SSA, 436).

Још важније, предањска учења Цркве истинито сведоче у прилог *истин*их циљева којима тежи и кламарски Рус. Дакако, циљева који одговарају примату духовног опита над рационалним знањем; примату личности и агапијског ероса над безличним општостима и социобиолошким конгломератима; примату слободе над апстрактним суштинама, или првенству духовне креативности над датим, статичким и затвореним бићем etc.

У конкретном случају, при поимању дионисијевског Богоначалства, и мислених топоса с тим у вези, чини се да Берђајеву највише недостаје *еклисијално* посредована лектира светих отаца, нарочито светог Григорија Паламе,^{71a}

^{71a} Један од водећих руских паламолога Сергеј С. Хоруџиј сматра да ће актуелност православне теологије у будућности увелико зависити од развоја паламитског богословља у кључу савремених проблема. Cf.: Хоруџиј, С. С., *Духовни о њиховању: аскејско учење о човеку у његовом и философском тумачењу*, превод: Мирослав Ивановић, Бримо, Београд, 2001, 11.

који, разуме се, представља круну поменуте ареопагитске традиције теологије, са којом Берђајев претендује да се зближи и, у одређеним тачкама, поистовети. Дакле, када је реч о Берђајеву, поистовeћење са светоотачком традицијом хришћанства не може се, не сасвим и без остатка, утемељити *ни* у оним тачкама које би, споља гледано, требало да буду места савршеног поклапања (на пример, учење о личности, слободи, духу или пак трансцендентности Божанства у смислу поменутог Божанског „Ништа“). Стога, на основу раније показаног, верујемо да следеће речи Николаја Александровича покривају и потезе руке што их је исписала: „... у моје доба отпочело је посебно заношење источним црквеним оцима, којима је често приписивано оно што се код њих не може ни пронаћи“ (ССП, 218). — Управо тако.

Други пример: (Б) ако је доктрина о *Ungrundu* постављена како би функционисала и као афирмација могућности за аутентично стваралаштво, у смислу увођења радикалног пошита у постојање, онда и ту могућност *већ* баштине светоотачко учење и искуство Цркве које се односи на Божије стварање ни из чега и на човека као икону Божију. Раније смо видели контрааргумент Џејмса Вернама у којем је показао како Берђајев рационализује мистеријски аспект црквеног учења о *creatio ex nihilo*.

Додајмо сада и следеће: ако се за *Ungrund* не може рећи да води дуализму зато што је то мистерија, онда се ни за традиционално учење о стварању „ни из чега“ не може рећи, како хоће Берђајев, да води монизму. Али, зашто? Зато што и оно *ишакоје* представља — мистерију. Ако је тај чин мистерија, а свакако јесте, чему онда одбацивање традиционалног учења „*ex nihilo*“ везаног за тај чин? Чему то одбацивање засновано на сумњивој премиси да је човекова слобода фиктивна ако је створена? Човекова слобода свакако је кадра да створи нешто што никада и нигде није постојало: дакле, нешто — *ново*. У томе се крије њена непатворена тајанственост. Феноменологија стваралачког чина то потврђује. Реална јединственост и осведочива непоновљивост новог довољне су за утемељење иновацијског односа према свету постојања. Није потребно постулирати да је човекова слобода „нестворена“, те да она претходи и Богу Створитељу. И то због тога што Берђајев сматра да створена слобода представља *логичку* противречност. Стварање „ни из чега“ значи управо то да Божија воља надлогички ствара све што постоји у виду јестаства која су у онтолошком смислу нова. Будући да је човек створен по образу и подобију тог и таквог Бога, и он може да ствара ново. Међутим, из тога не следи како је он нужно поседник нестворене суштинотвореће или бићствореће воље, нити следи да је његово стваралаштво тек имитација или фингирање ако пак премиса о „нестворености“ човекове слободе није ваљана или истинита. Искуство стваралаштва собом то доказује.

Г. Поука

Резултати наших разматрања налажу нам да учење о Ungrundu не прихватимо. Додуше, они не спречавају упознавање са разлозима због којих је такво учење уведено. Штавише, неки од тих разлога, по себи, заслужују поштовање. Разлози и мотиви због којих је Берђајев посегав за Ungrundom и затим развио своју меонологију, тичу се херојске одбране несводиве, уништивне и интегралне мистерије Слободе и божанског Духа,⁷¹⁶ са којим он слободу најрадије поистовећује. Такву мотивацију, чини се, уважава благонаклона оцена Николаја О. Лоског: „Има људи који у својој ревности да буду већи православци од православља, осуђују дјелатност Берђајева као опасну по Цркву. Они заборављају [...] да црквена пракса и традиционално богословско учење пате од многих недостатака, који одбијају широке друштвене слојеве. [...] Да би се сви вратили у крило Цркве, неопходан је рад таквог мирјанина [...] који је указивао да се ти недостаци могу уклонити, а да се не нанесе штета темељима хришћанске Цркве“ (ИРФ, 332).

Такво уважавање и приступ, свакако, не треба да заобилазе ни други тумачи Берђајевљевог дела. Нарочито не ако се сетимо Берђајевљевог апела из 1927. године: „Ја могу веома да грешим, али моја воља није усмерена на изградњу неке јереси. [...] Себе схватам као онога који се креће у сфери проблематичног у хришћанству и зато као онога који допушта различита мишљења и захтева стваралачки напор мисли“ (ДИС, 12). Али, то значи, у том случају, да речи и сутестије Лоског треба применити и на самог Берђајева. Крећући се у сфери проблематичног и код Берђајева, сматрамо да ваља и Берђајевљеве недостатке уклањати, додуше, уз покушај да се не наноси штета темељима његове хришћанске синтезе — у мери у којој је то уопште могуће (пошто његови недостаци, ипак, нису само површински!). За почетак, то значи како треба истовремено бити одмерен и критичан. Али — без глибљења у хиперзилотски екстремизам осуда што падају испод теоријског нивоа расправе, и без елевације у либералистичко-сентиментални екстремизам похвала које такође одлазе преко рубова одговорног теоријског разматрања.

Примера за прву врсту екстремизма, нажалост, има превише. Карактерише их одсуство капацитета за вођење дијалога на теоријском нивоу, закржљали сензибилитет за поштовање непатворених пројава генијалности и специфична врста фарисејства у домену теолошко-философске културе. Такви су, рецимо, инквизиторски памфлети и изјаве у којима се Берђајев стиг-

⁷¹⁶ Берђајевљево схватање „Духа“, додуше на афирмативан начин и без посебне проблематизације, тематизује Мариос П. Бегзос: cf.: Μπέζου, Μαρίου Π., *Τό πνεῦμα στή φιλοσοφία τοῦ Μπερντιάεφ*, „Γρηγόριος ὁ Παλαμάς“, т. 77/1994, 227–242.

матизује као „новинар“ у философији или пак као „мрачан дух“ огрезао у прелест. Такви негативистички оријентисани тумачи не уважавају поуку светог Василија Великог из *Беседе XXII*,⁷² сагласну методи „селективне рецепције“ (Musurillo). На пример, иако не наступа са позиције фанатичне одбране правоверности, Хајнеман (F. H. Heinemann), на индикативан начин, удружује несхватање са охолошћу када за Берђајева, готово заједљиво, каже да је: „посакајући философ [...] што скаче до крајева свих ствари“,⁷³ и који, томе приде, „одбацује свет“.

Иако отац Георгије Кочетков и сам, додуше само намах, даје пример склоности ка другој врсти екстремизма (називајући Берђајева философом који је „први после апостола Павла схватио хришћанску антропологију“),⁷⁴ ипак, упркос томе, управо Кочетков заслужује пажњу зато што прихвата препоручљив *via media* приликом тумачења Берђајевљеве мисли. Он сматра да не треба гледати само на Ungrund већ, што је важније, на „дух“ Берђајевљевих намера. То може получити срећније закључке и плодније разумевање његових доктрина. Додуше, чак и тај савет ваља усвојити — *cum grano salis*. Ево шта мисли Кочетков:

Берђајев је донео углед хришћанском гностицизму^{74a} — али не оном јеретичког типа — посматрајући јединство света у његовој јерархијској структури, као и живот који је са тиме повезан. Он је изградио систем необјективизованог и неидеализованог сазнања о Богу, свету, животу и човеку; не либећи се, при том, да користи и митологије у његовој изградњи, слично постављању „скела“ (= *Ungrund*,* Адам Кадмон... etc.). Међутим, *јасно је да са завршавањем створења система, и ми, и он, налазимо све мању и мању употребу за њим „скелама“** — то је слично софиологији код њему конгенијалног оца Сергеја Булгакова (ГБЦ).

Остављајући на страну питање мере до које се Ungrund и други неогностички конструкти могу сматрати *ијек* функционалним „скелама“, ми ћемо, ипак, прихватити да није без мудрости савет да се Берђајев сагледава интегрално. То значи — без занемаривања контекста датог суштом сврхом

⁷² Свети Василије Велики, *О користи коју младићи могу стићи читањем јелинских списа*, Migne: P. G., 31: 176 A et passim.

⁷³ Heinemann, F. H., *The Mystical Anarchist*, Cf.: „Existentialism and the Modern Predicament“, Harper & Brothers, New York, 1953. Cf.: Nucho, EPNF, 176.

⁷⁴ Кочетков, отац Георгије, *Геније Берђајева и Црква*, Саопштење са „Прве конференције о Берђајеву“, Кијев, 1991 (abbr.: ГБЦ).

^{74a} Постоји више покушаја да се у Берђајевљевом неогностицизму види и позитивна страна, у смислу похвале напора да се ревидира секуларно усмерење модерне историје културе, рецимо: cf.: Kennedy, Paul V., *A Philosophical Appraisal of the Modern Gnosticism of Nicolas Berdyaev* (Thesis), St. Louis University, St. Louis, 1936, 248.

којој функционално служе структуре његове философије. Он и сам то саветује када тврди: „*Моја жеља за безграничном слободом мора бити њој љубавна као моја расправа са светом, а не са Богом.*“⁷⁵ Он је више стремио брисању лажних граница и превазилажењу сужених перспектива „официјелног“ теолошког и философског спознања неголи постављању нових конструкција, рецимо, у смислу унгрундологије или парахришћанске мистике. Мора бити да је Берђајев страсније желео да деконструише објективацију у теолошко-философској историји, теорији и пракси — у име слободе у *Христју* — неголи да афирмише своје учење о *Ungrundu*. То је неопходно држати на уму ради правилније и праведније оцене.

Та поента може се илустровати преко примене ерминевтичког обрасца који омогућује да Берђајевљево учење о *Ungrundu* посматрамо кроз три перспективе истовремено. Тај образац интерпретације назвали смо „кеновачко-дијалектички“. Унутар таквог обрасца поставили смо три ерминевтичка оквира за тематизацију *Ungrunda*: (1) унгрундско-меонички, (2) христолошки и (3) антрополошки. Унутар првог оквира (1) *Ungrund* се пројављује као нехришћански прораст у ткиву традиционалног светоотачког учења Цркве. Као што знамо, измештање нестворене слободе изван свемоћи Божије потчињава стварност Бога стварности од Бога независне меоничке „Слободе“. Тиме се Бог објективира, а слобода (упркос супротној намери) рационализује као врховни конструкт што функционише као извесни аперсонални криптоансолут. (У ствари, замисао о нествореној слободи у Берђајевљевој мисли има готово исти статус као и „ствар по себи“ у Кантовој мисли.) То је, рекосмо, најкардиналнија противречност Берђајевљеве религијске философије. Учење о примату нестворене меоничке слободе ставља личност Бога и/или човека под удар маља објективације и субординације — управо у име слободе.

Међутим, преостају још два оквира. И они допуштају тематизацију односа између слободе, Бога, човека и творевине. У оба оквира долази до *комјензације* последица испоњених у првом оквиру. У тим оквирима унгрундско схватање слободе почиње да се ставља у службу управо *Ungrundom* угрожене неприкосновености⁷⁶ Бога и човека. Наиме, унутар другог оквира (2) Бог у Лику Христа поприма вид свекосмичког Спаситеља и универзалног Ослободитеља који *јоунутар*њује слободу *Ungrunda*. Ослободитељ је давао аутентичне и сада просветљене слободе духа, односно благодати:

⁷⁵ Берђајев, Николај А., *Ново средњовековље*, превод: Никола Талер, Хипнос, Београд, 1990, 37.

⁷⁶ Како каже отац Алексеј Мењ, „... нема ничег нествореног осим самог Створитеља.“ Cf.: Мењ, отац Алексеј, *Николај Александрович Берђајев*, „Источник“, 14–16/1995, 87.

Бог-Син [...] силази у меоничко ништа, у бездан слободе која се изродила у зло, и открива се не у сили већ у жртви. Божанска жртва, Божанско самораспеће на Крсту мора победити злу меоничку слободу путем њеног просветљења *изнућра*,* без насиља над њом, и без одбацивања створеног света... (ОЧП, 32 et passim).

Тако „немоћ“ Бога пред Ungrundom одлази у други план, премда остаје неразрешена. Унутар трећег оквира (3) позитиван појам одговорности за спасење ставља се (и) у руке максималистички схваћене слободе човека (премда односи човека и Бога остају унутар парадигме Богочовештва). *И њу* меоничка слобода Ungrunda бива *поунућарњена*. Али сада то остварује човек, који може постати теург и сарадник благодати што, за Берђајева, означава истиниту слободу опримерену Христом-Богочовеком. Питијан-Адамс (W. J. Phythian-Adams) јасно образлаже ту димензију поунућарњења слободе:

Берђајев за хришћанина хоће апсолутно страхолишену слободу у тумачењима мистерија његове вере. [...] Таква слобода јесте суштински део слободе којом нас је ослободио Христос, то је наше рођењско право у Духу Светом и, као такво, није толико привилегија колико је то једна одговорност која може захтевати страдање.⁷⁷

Сада можемо уочити како нестворена слобода Ungrunda преко оквира (2) и (3) и сама прелази пут „умањења“ — прво у прилог *Бого-човештва* (2), а затим у прилог *Бого-човештва* (3). Дакле, примећујемо необичан и ретко уочаван „кеносис“ — *кеносис Ungrunda* пред Богочовеком и човеком. Зато смо такав ерминевтички образац назвали „дијалектичко-кенотички“. Ерминевтички оквири (2) и (3) помажу Берђајеву да доктрину о Богу надређеној слободи колико-толико „коригује“ с обзиром на „православније“ основе мишљења — основе у којима Бог и човек, као личности, израћају као суштински разлози постојања слободе и љубави. Свакако да остаје неуралгична чињеница хетеродоксног „кеносиса“ (тачније: „немоћи“) Берђајевљевог Бога пред Ungrundom. Али, није неплодно проверавати у којој мери се може говорити и о „кеносису“ („немоћи“) Ungrunda пред Богом, чак и пред човеком. То би могло показати како Берђајевљева хришћанска философија има сложенију структуру. Наиме, тиме би се открила извесна дијалектика покушаја да се превладају недостаци унгрундолошког учења. Следеће сентенце доприносе таквом разумевању:

Христос јесте једина теодикеја.* [...] Немогуће је веровати у Бога ако нема Христа (CCT); Теодикеја може да суди о Богу само са

⁷⁷ Phythian-Adams, W. J., *The Thought and Significance of N. Berdyaev*, cf.: „Church Quarterly“, 126/1938, 252 (cf.: RCST, 160).

гледништа онога што нам је Бог открио о Себи. Теодикеја штити од људских појмова о Богу, од клевете бачене на Њега (ОЧП, 50).

Парадокс Берђајева у томе је што он сам није успео да себе доследно обавезе захтеву тих сентенци. Центрирајући нествореног Оца помоћу онога што га де-центрира (i. e.: помоћу претходећег Ungunda), Берђајев се обreo с оне стране „огњене оgrade“, како за догмате отаца Цркве Христове рече свети Јован Златоусти. У последњем збиру, има право, ипак, отац Георгије Флоровски. Свакако је тако с обзиром на формалне аспекте његове „јуришне“ критике Берђајева. *Међу њим*, не греше ни они који бескомпромисност Флоровског неће узети као разлог за потпуни прекид заједницења са вредностима хришћанске синтезе генијалног Пророка из Кламара. Јер, не треба одустати од потраге за начинима којима Берђајев „може обогатити православље, а да не изгуби самосталност“ (ДЛБ, 114). Да би се чинило и то, а не само успевало у догматолошкој критици, потребно је имати оно што је у православљу најважније — *смирену љубав*. Тада би Берђајев могао постати „наш“, упркос њему, и ми „његови“, упркос нама. Уосталом, нисмо ли дужни на Николаја Александровича применити и његове сопствене речи:

Тајна сваке индивидуалности открива се само љубављу и у њој увек остаје нешто што се у потпуности, до краја, не може схватити (РИД, 7).

ЛИТЕРАТУРА

1. Дела Берђајева

Sub specie aeternitatis (рус.), Санкт-Петербург, 1907 = SSA.

Философија слободе, Београд, 1996.

Смисао стваралаштва, том I–II, Београд, 1996 = CCT.

Смисао историје, Београд, 2001.

Дух Достоевског, Београд, 1981 = ДОС.

Ново средњовековље, Београд, 1990.

Дух и слобода: проблематика и анологија хришћанства, Београд, 1998 = ДИС.

О човековом позовању, Београд, 2000 = ОЧП.

Duh i realnost: temelji bogočovečje duhovnosti, Zagreb, 1985 = DIR.

О човековом ројсћу и слободи, Нови Сад, 1991 = ЧРС.

Руска идеја, Београд, 1987 = РИД.

Егзистенцијална дијалектика божанског и људског, Београд, 1995 = ЕДБЉ.

Toward a New Epoch, London, 1949 = TNE.

Deux études sur J. Boehme, cf.: Boehme, Jacob, „*Mysterium Magnum*“, Paris, 1946.

Општи есхатолошке метафизике, Београд, 2000 = OEM.

Самоспознаја: покушај аутобиографије, Нови Сад, 1987 = ССП.

Истина и откриће, Београд, 1999 = ИОТ.

II. Дела о Берђајеву

Begzos, Marios P., *Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie: Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie*, „Theologie“ 64 / Jan–Feb 1993.

Μπέζου, Μαρίου Π., *Τό πνεῦμα στή φιλοσοφία τοῦ Μπερντιάεφ*, „Γρηγόριος ὁ Παλάμᾱς“, т. 77/1994.

Clarke, Oliver F., *Introduction to Berdyaev*, London, 1950 = ITB.

Чаусидис, Т., *Поглед на религијску мисао Николаја Берђајева*, „Градина“, 27/1990.

Димитријевић, Александар, *Схватање динамике личности у персоналистичкој философији Николаја Берђајева*, „Источник“, 24/1997 = ДЛБ.

Elmore, Joe, *The Theme of the Suffering God in the Thought of Nicolas Berdyaev*, Charles Hartshorne and Reinhold Niebuhr, Columbia University, 1962.

Федотов, Георгије, *Берђајев — мислилац*, „Нови журнал“ (рус.), XIX, Њујорк, 1948.

Гајденко, Пиам, *Мистички револуционаризам Н. А. Берђајева* (рус.), cf.: Николај Берђајев, „О назначењу човека“, Москва, 1993.

Heinemann, F. H., *The Mystical Anarchist*, cf.: „Existentialism and the Modern Predicament“, New York, 1953.

Kajevich, Stojiljko N., *Nikolaj Berdyaev's Theory of Uncreated Freedom and its Metaphysical Origins*, Chicago.

Kennedy, Paul V., *A Philosophical Appraisal of the Modern Gnosticism of Nicolas Berdyaev*, St. Louis, 1936.

Kline, George L., *Berdyaev, Nicolas*, Cambridge, 1996.

Кочетков, отац Георгије, *Геније Берђајева и Црква* (рус.), Кијев, 1991 = ГБЦ.

Lampert, Evgueny, *Nicolas Berdyaev*, cf.: Attwater, David (ed.), „Modern Christian Revolutionaries“, New York, 1947.

Lowrie, Donald A., *Rebellious Prophet*, New York, 1960.

Мењ, отац Алексеј, *Николај Александрович Берђајев*, „Источник“, 14–16/1995.

Миловшевић, Никола, *Историософија и психологија у делу Николаја Берђајева*, Нови Сад, 1987.

- McLachlan, James M., *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, New York, 1992 = DTG.
- Nucho, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Necessity and Freedom*, New York, 1966 = EPNF.
- Pythian-Adams, W. J., *The Thought and Significance of N. Berdyaev*, cf.: „Church Quarterly“, 126/1938.
- Schlöterman, Heinz, *Vom göttlichen Urgrund: acht Gespräche über das Christentum von Meister Eckhart bis Berdiajew*, Hamburg, 1950.
- Seaver, George, *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*, New York, 1950.
- Sergeev, Mikhail, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, cf.: „Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.“, vol. XXIX, 1998 = STPNB.
- Slaatté, Howard A., *Personality, Spirit and Ethics: the Ethics of Nicholas Berdyaev*, New York, 1997 = PSE.
- Spinka, Matthew, *Origin and Berdyaev: a Comparison*, „Church History“, March/1947.
- Spinka, Matthew, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*, Philadelphia, 1950 = COF.
- Vallon, Michel A., *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*, Philosophical Library, 1960.
- Wernham, James C. S., *Two Russian Thinkers: Berdyaev and Shestov*, Toronto, 1968 = RTBS.

III. Дела о руској религијској философији и култури

- Аверницеv, Сергеј С., *Софија*, у: „Софија-Логос: Словар“ (рус.), Кијев, 2000.
- Crum, Winston F., *Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ (27) 1/1983.
- Евдокимов, Павле, *Христос у руској мисли*, Хиландар-Атос, 1996 = ХРМ.
- Федотов, Георгије П., *Нови град*, Њујорк, 1952 = БЕМ.
- Флоровски, отац Георгије, *Путии руског богословља*, Париз, 1937 = ПРБ.
- Koplstón, Frederik, *Filozofija u Rusiji*, Beograd, 1992 = FUR.
- Лосев, Алексеј Ф., *Термин Софија*, cf.: „Историја античке естетике: резултати тисућлетног развитака“ (рус.), том. VIII, Москва, 1994.
- Лоски, Николај О., *Историја руске филозофије*, Подгорица, 1995 = ИРФ.
- Лубардић, Богдан М., *Хришћанска филозофија оца Сергеја Булгакова и учење о Софији — између Софије и софиологије*, cf.: „Савременост руске религијске филозофије“, Београд, 2002.

Шипфлингер, Томас, *Софија–Марија: целовито виђење стварања* (рус.), Москва, 1997.

Wertz, Ronald P., *Russian Christian Social Thought*, Russian State University, New York, 1988 = RCST.

Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York and Evanston, 1963.

Zvednek, V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, cf.: McLachlan, James = DTG.

IV. Остала литература

Ancelet-Hustache, Jeanne, *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, NY/London, 1957.

Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M, 1985.

Brinton, Howard, *The Mystic Will*, New York, 1930.

Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, Migne: P. G., 94.

Свети Дионисије Ареопагит, *О Божанским именима*, Migne: P. G., 3.

Свети Дионисије Ареопагит, *Мистичко богословље*, Migne: P. G., 3.

Eckhart, Johannes, *Opus Tripartitum*, ed. J. Quint et al., Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke, 1936– .

Erigena, Johannes Scotus, *De divisione Naturae (Periphyseon)*, Migne: P. L., 72.

Erl, Vilijam, *Fenomenologija misticizma*, „Трећи програм“ 54/1982, Београд.

Свети Григорије Палама, *Главе физичке и теолошке...*, Migne: P. G., 150.

Хајдегер, Мартин, *Увод у метафизику*, Врњачка Бања (н. д.).

Хегел, Георг В. Ф., *Историја филозофије*, том I–III, Београд, 1975.

Хоружји, Сергеј С., *Духовних о духовној*, Београд, 2001.

Јанарас, Христо, *Хајдегер и Дионисије Ареопагит*, Врњачка Бања, 1997 = ХДА.

Јевтић, епископ Атанасије, *Хришћанско схватање личности у историји*, cf.: „Философија и теологија“, Врњачка Бања, 1994 = ХСЛ.

Лоски, Владимир, *Божански примерак*, Луча, 1–2/1986.

Мајендорф, Јован, *Христос у источно-хришћанској мисли*, 1994 = ХИХ.

Meyendorff, Fr. John, *Creation in the History of Orthodox Theology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ (27) 1/1983.

Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, New York (1932), 1970.

Pelikan, Jaroslav, *The Odyssey of Dionysian Spirituality*, cf.: „Pseudo-Dionysius: Complete Works“, New Jersey, 1987.

Платон, *Тимеј*, Београд, 1981.

Schelling, F. W. J., *Filozofijska istraživanja o bitstvu čovečje slobode i predmetima koji su s time u svezi*, Zagreb, 1985.

Шијаковић, Богољуб, *Парадоксија мистичког богојознања*, Београд, 1994 = ПМБ.

Татаркјевич, Владислав, *Историја шест њојмова*, Београд (н. д.).

Todorov, Cvetan, *Simbolizam i tumačenje*, Novi Sad, 1986.

Свети Василије Велики, *О користи коју младићи могу стићи читањем јелинских списа*, Migne: P. G., 31.

Zizioulas, John, *Personhood and Being*, cf.: „Being as Communion: Studies in Personhood and the Church“, Crestwood — New York, 1993 = ВАС.

Zola, Elémir, *Upotreba imaginacije i zalazak Zapada*, Београд, 1988.

РЕЗИМЕ

Овом студијом истражује се учење о Ungrundу и његов утицај на хришћанску философију Николаја А. Берђајева. Будући да је руска хришћанска философија, којој припада и мисао Берђајева, често себе отварала утицајима који се не би могли усагласити са предањем Православне Цркве, нити са њеном теоријом нити са њеном праксом, овај рад се може сматрати и прилогом који приказује специфичне и типске разлике између теологије Православне Цркве и руске религијске философије, каквом се јавља у епоси такозваног „сребрног“ века, односно у изворној фази руске религијске „ренесансе“. Конкретно, студија показује (1) *шта* је то учење о Ungrundу (идентитет те замисли), (2) *одакле* и како је доспело у Берђајевљево мисао (историјат развоја и преношења те замисли), (3) *чему* учење о Ungrundу (склоп функција које та замисао обавља унутар система Берђајевљеве мисли), и, најзад (4) који је најваљанији *смав* приликом вредновања тог учења (предлог ерминевичко-критичке стратегије с обзиром на домете и претензије доктрине о Ungrundу). У оквиру критичког вредновања те доктрине (Ungrund: pro et contra), аутор пружа десет приговора том учењу, са становишта православне догматике и са становишта логичко-рефлексивне критике. Премда су налази такви да сугеришу одбацивање доктрине о Ungrundу, будући да је *хетеродоксна*, ипак, показује се да то учење, макар на нивоу намера, покушава служити циљевима који нису несагласни са базичним стремљењима историјског и васељенског хришћанства. Такав је циљ апо-

логија слободe, као и одбрана божанских, мистичких и личносних основа спознања и деловања људског бића у оквиру његове историјске и друштвене ситуације.

РЕЗЮМЕ

Богдан М. Лубардич

УЧЕНИЕ ОБ УНГРУНДЕ (UNGRUND)
И ЕГО ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ХРИСТИАНСКУЮ ФИЛОСОФИЮ
НИКОЛАЯ А. БЕРДЯЕВА

В настоящей статье исследуется учение об Унгрунде (Ungrund) и его воздействие на христианскую философию Николая А. Бердяева. Поскольку русская христианская философия, к которой принадлежит и мысль Бердяева, нередко открывалась к воздействиям, которые невозможно согласовать с Преданием Церкви, ни с ее теорией, ни с ее практикой, данную работу можно считать исследованием, выявляющим специфические типовые различия между теологией Православной Церкви и русской религиозной философией эпохи т. н. «серебряного века», т. е. в период становления русского религиозного «ренессанса». В частности, цель данной работы — показать (1) что такое учение об Унгрунде (идентитет данного замысла), (2) откуда и каким образом оно появилось в бердяевской мысли (исторический обзор развития и трансплантации данного замысла), (3) чему служит учение об Унгрунде (совокупность функций, осуществляемых данным замыслом внутри системы бердяевской мысли) и (4) какова оптимальная позиция при оценке данного учения (учитывая результаты и претензии доктрины Унгрунда, предлагается эрминевтическо-критическая стратегия). В рамках критической оценки данной доктрины (Унгрунд: pro et contra), автор излагает десять критических замечаний в адрес данного учения с позиций православной догматики и с точки зрения логико-рефлексивной критики. Несмотря на то, что результаты анализа приводят к выводу о необходимости отбросить доктрину об Унгрунде вследствие ее гетеродоксности, автор показывает, что данное учение, хотя бы на уровне интенций, пытается служить целям, которые нельзя охарактеризовать как несогласные с базовыми стремлениями исторического и вселенского христианства. Такой целью является апология свободы, а также оборона божественных, мистических и личностных основ познания и деятельности человека в рамках его исторической и общественной ситуации.