

Горазд КОЦИЈАНЧИЋ*

МИСЛИМ, ДАКЛЕ СВЕЈЕДИНСТВО „ЈЕСТЕ”

Соловевум таинствено му крешчену
Соловјов нас је мистично крстио
(В. Иванов)¹

Овај есеј о Соловјову ће се нужно изјаловити, јер ће се зауставити код речи. И мада су речи биле редак дар Владимиров, било да су песнички обликовале еротску љубав, духовну жудњу, убеђеност вере, или су филозофски оцртавале обресе постојећег и његове приче, мисао Соловјова је живо дамарала у области која претходи свакој речи. Не само у мистичком, које је медијалног филозофа са окултним способностима запљускивало све до привидне изгубљености,² него – једноставније, а теже остварљиво – у начину живота, у обрисима проживљене судбине мисли, мислећег живота, живе мисли, која својим траговима сведочи своју противречност, непознатост, то да нам се стално измиче.

Чега је знак овај кнез Мишкин? Његове *noctes Petropolitanae*, његови загрљаји са Софијом, његове испреосећане ноћи и мистичке зоре? Дрхтање у снегу и хебрејска молитва? Његове заљубљености и његова стидљивост?

Филозофирати – и то на прави начин – поводом Соловјова, захтевало би дословно саживљавање са овим „јуродивим”, усамљеним, несхваћеним сједињењем хришћанског, филозофског и уметничког начина живота, који се управо у конкретном сједињењу показује као њихова узајамна

* Филозоф, преводаца, публициста

¹ Писмо Александру Блоку, лето 1912, нав. према А. Руман: *A History of Russian Symbolism*, Cambridge 1994 (прештампано 1996), стр. 227.

² Упор.: J. Rupp: *Message ecclésial de Solowiew*, Paris/Bruxelles s. a. (1974), стр. 340 (Solowiew et l'expérience mystique).

истина: овај „руски Платон”³ и „руски Ориген”⁴ је управо као филозоф волео сиромаштво духа и тела, као вечити заљубљаник – аскезу, као песник – строгост мишљења. Био је „човек ваздушне стихије, а не земље; пролазник на овом свету”.⁵ Колико данашњих филозофа, заљубљеника и песника може да опстане у тој стихији?

Било како било: уз сву сопствену недораслост, приликом анализе Соловјовљеве филозофије морамо увек да држимо на уму и живу уоквиреност мишљења у духовном искуству,⁶ и да тако „између редова” следимо продоре предложеног текста који нас обавезују; додир са од-макнутом *личношћу* једини је способан да нас води кроз херменеутику записа. Само лична *sympàtheia* према одсутном Филозофу – или барем свест о *pàthosu* у средишту његове мисли – омогућавају нам да превазиђемо схематизме и поједностављивања, којима је додуше и он сам био склон, као сви велики систематичари. Соловјов је битно *новековни* филозоф. Из његових текстова можемо видети како је живо био осетио проблематику западне мисли од Декарта до Шелинга, Хегела, Шопенхауера и Ничеа.⁷ Ипак је рецепција новековне мисли код Соловјова повезана са критиком те мисли, са премештањем њених основних интуиција; систем хришћанске филозофије, који је успео да изгради, само због тога у својим основним цртама носи печат непролазности.

Судбина западне новековне мисли тесно је повезана са схватањем Декартовог *нейоколебљивој ѿемеља* (*fundamentum inconcissum*) – *cogito, ergo sum* – мислим, дакле, постојим: у акту мишљења је дата (или: остварено задата?) евидентност постојања онога ко мисли – чак и ако све предметности на које се мисао усмерава схватимо као модификације свести. „Иако грешим, ја јесам”; „мислим, дакле постојим”: у августиновској или Декартовој варијанти, у западном филозофирању, појављује се увид у непосредну датост онога који мисли самоме себи. Ова датост је у „рационалистичкој” филозофији новог века била чврст ослонац, евидентно-

³ Ерн: Борба за Логос, стр. 93, нав. према Д. Калезић: *Руска филозофија свејединства*. Историја и теорија, Београд 1983, стр. 16.

⁴ Упор.: А. Николски: *Руски Оријен XIX века В. Соловев, у: Вера и разум*, 1902, св. II, 1, стр. 406-425.

⁵ Н. Берђајев: *Руска идеја. Основни проблеми руске мисли XIX и почетком XX века*. Београд 1987, стр. 161.

⁶ Упор.: М. George: *Mystische und religioese Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

⁷ Упор.: J. Sutton: *The religious philosophy of Vladimir Solovyov: towards a reassessment*, Basingstoke 1988.

шћу којег се може мерити, или чак из њега дедуковати евидентност осталих „истина”⁸

Херменеутички обрт савремене мисли нам је расветлио историјски карактер овог филозофема и указао на његову повезаност са појавом хришћанског субјекта, са једне, и настанком нововековног схватања самога себе, са друге стране – али је његов *истиносни* статус остао отворен. Упркос томе да је закључак (или интуитивно схватање чињенице) *cogito, ergo sum* несумњиво повезан са различитим духовноисторијским контекстима и у њима добија различито значење, филозофија мора себи да постави питање о његовом *важењу*: важењу које се обично претпоставља и на коме (уз појмовну транспозицију когита у своје филозофеме и њихову методику) још и данас инсистирају неки настављачи Хусерлове феноменологије и бројни англосаксонски истраживачи „филозофије духа”. Јер ако би у случају когита реч била о баналној истини која не омогућава прелазак ка евидентном и утемељивом доказу о постојању света, нити пак пут према интерсубјективности, а такође, ако би са психоаналитичког становишта сам когито био схваћен као (мета)онтолошки другостепени епифеномен изворнијих слојева субјекта – његово би несумњиво поклапање са *esse* ипак важило само по себи.

За све који су способни да у поклапању когита и његовог постојања виде изузетан ослонац истиновања људске мисли, несумњива је чињеница да је постојање, које мислећи субјект приписује самоме себи, филозофски неинтерпретирана чињеница, универзална, општеимплицирана у акту сваког људског бића.⁹ Различитост филозофских теорија о односу мишљења и предметности је другостепена, и може се свести на аргументисање унутар простора изворног когита, из кога не можемо изаћи. Али да ли су (рефлективна) мисао и постојање заиста *factum* који би нам био дат у доживљавање пре сваке интерпретације? Да ли су заиста универзални?

Какво је, са тачке гледишта Соловјова, важење ове утемељујуће филозофске интуиције?

За полазну тачку размишљања узмимо XLIII поглавље (*Разлика њо-сѡјећеї /суиѡаїо/ и бића /биїија/ – Пoсѡјеће као Аїсолуїно – Аїсолуїно и њеїово друїо*) значајног Соловјовљевог списа *Криїиѡа аїсѡраѡїних їрїнциїа /Критика отвлеченних начал/*. Метод ће бити једноставан и због

⁸ Упор.: Соловјов: *Теоријска филозофија, у їреводу П. Буњак*; Владимир Соловјов: *Изабрана дјела, Том III, Филозофски списи, Подгорица 1995, стр. 501, исп.: и стр. 505: „Безусловна самовјеродостојност очигледне свјести јесте темељна истина филозофије, па од њене тврдње почиње сваки шири круг филозофског развоја”*.

⁹ Упор.: W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit I, München 1974, стр. 20.*

тога вероватно споран: у скици, у неколико потеза, покушаћемо да обновимо Соловјовљев пут од когита до Свејединства, а затим – још краће – да укажемо на скривено кретање Соловјовљеве онтолошке мисли, која омогућава да се еголошки предложак нововековне метафизике преобрази у хришћанску метафизику свејединственог Апсолута; нећемо се, дакле, ограничити само на иманентну поруку текста него ћемо покушати да мислимо непојавни *ductus*, који Соловјову омогућава „аргументацију”¹⁰

Четрдесет треће поглавље почиње општим одређењем суштине филозофије: „Дати предмет сваке филозофије је стварни свет: како спољашњи тако унутрашњи. Али свет не може бити предмет филозофије у сопственом смислу речи – у својим посебним облицима, у појавним или емпиријским законима (у том смислу је предмет позитивне науке), него у својој општости. Ако су посебне појаве и закони различити облици /образи/ бића – а они су то недвосмислено – онда се као њихова општост исказује само биће, јер све постојеће има управо ту узајамну општост да јесте: дакле, биће. Зато можемо претпоставити да филозофија као свој основни предмет има „биће”, и да мора, пре свега, одговорити на питање: Шта је изворно биће за разлику од умишљеног или привидног?”¹¹

У таквој онтолошкој општости питања, које за разлику од лајбницовско-хајдегеровског, сасвим негрчког, хришћанством посредованог питања: „Зашто радије нешто него ништа?”, истиче стварни *movens* грчке филозофије од Парменида преко Аристотела до касног новоплатонизма и средњовековне филозофије, питање о субјективној уверености која би требало да заснује чврсто знање, поставља се, наравно, у помереном видокругу.

Присутност, а тиме и стварност бића /настоящее битие/ – што је само друго име за његову „изворност”, у историји нововековне филозофије, у разноликости њених система и токова („философские различия: системы и направления”, према изразу Соловјова),¹² одређује се као природа, као природно биће /вещество/, а затим се консеквентном анализом редукује на осећаје, и на тај начин се изворно биће одређује као осећај /ощущение/; са друге стране, рационалистички идеализам у свом консеквентном развоју долази до одређења изворног бића као појма или чисте мисли¹³.

¹⁰ За шири онтолошки контекст исп. рад: Филозофске основе целовитог знања (В. Соловјов: *Изабрана дјела*, Том III, *Филозофски сјиси*, Подгорица 1995, стр. 219-229).

¹¹ Соловјова наводим према руском оригиналу, у издању *Собрание сочинений В. С. Соловьёва*, Bruxelles, Т. II стр. 302.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, стр. 303.

Рационалистички идеализам је утемељен у Декартовом схватању когита. Међутим, супротност која успоставља дијалектику новог века, са својом доследношћу укида и сопствену полазну позицију: „За доследни рационализам, чиста мисао није умски део субјекта, јер се сам субјект ту не признаје као нешто што постоји изван мисли или појма”.¹⁴ Тако, „мисао се не исказује као било какав одређен начин бића субјекта, него као биће уопште, као истоветност субјективног и објективног”.¹⁵

У овом радикалном развоју нововековне логике, која је једнострана и уништава своју супротност, па коначно води ка томе да „мисао уопште и осећај уопште, то јест мисао и осећај, у којима се ништа не мисли и не осећа, постају речи без садржаја”, у таквом развоју, дакле, утемељен је губитак значења самог бића: „Само биће је (постало) празна реч /пустое слово/”.

За Соловјова, излаз из овог губитка смисла бића је најпре аристотеловско коренито разликовање бића у правом, апсолутном значењу речи, и у њеном релативном, условном смислу. Као пример овог разликовања – и то је за наше размишљање о статусу когита од кључног значаја – Соловјов наводи двојство изјава „ја јесам” и „ова мисао јесте (постоји)”, „овај осећај постоји”: „Када кажем ‘ја јесам’, у предикат ‘јесам’ улазе и моји осећаји и мисли, будући да сам, између осталог, мислећи и осећајући; на тај начин мисао и осећај ступају у садржај бића, као одређени начини бића или делови предиката одређеног субјекта о коме уопште изричем да јесте (постоји)”.¹⁶ Соловјов на тај начин превазилази нововековно схватање уверности и истине, истине као уверности, које лежи у темељу картезијанског филозофирања: „Када кажем ‘ја јесам (постојим)’, под ‘јесам’, за разлику од ‘ја’, схватам управо све стварне и могуће начине свога бића, мишљења, осећања, хтења итд.” Последица увида у незалечив раздор (*shizmu*), одлучење нередуктибилног богатства бића од ја, који открива „непокривање” различитих смислова бића, јесте мислећи осећај, изазовна мисао истине као свејединства.¹⁷ Истину – као свејединствену истину – не можемо сазнати на основу „рационалистичке” еголошке аксиоматике и њене уопштености:

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem*, стр. 304.

¹⁷ Опширније о историји и значењу овог појма у ширем оквиру целокупне руске религиозне филозофије види у: Д. Калезић, *Руска филозофија свејединства. Историја и теорија*, Београд 1983, особито стр. 15 и даље. Већ кнез Е. Трубецкој (*Мирозозерцание В. Соловьёва I*, Москва 1913, стр. 106-107), у појму свејединства, како га развија Критика апстрактних принципа, види „место рођења и основу” целокупне Соловјовљеве филозофије.

„Воља, мисао, биће – постоје само утолико уколико постоји /est/ онај који хоће, мисли, бивствује; нејасна спознаја или непотпуна апликација ове изглед тако једноставне и очигледне истине представља главни грех целокупне апстрактне филозофије”. Само у „конкретности” мишљења, које се наставља на хришћанску (мета)онтологију отаца и средњег века, особито византијског,¹⁸ и на филозофију касног Шелинга и Ф. фон Бадера, можемо да доживимо најзначајнију интуицију руске филозофије, „идеју конкретно постојећег, Бивствујућег, која претходи рационалном сазнању”.¹⁹ У нововековној расцепљености рационализма, емпиризма и мистике (која се данас одражава у различитим правцима континенталне и англосаксонске мисаоне традиције), одражава се само распадање свејединства на поједине принципе – у религиозном језику „отпадништво света од Бога”.

Ако се у картезијанско-рационалистичком самоутемељивању филозофије остварује само један елемент, у „слободну теозофију”, то јест у интегралну хришћанску филозофију, поново синтетично улазе сва три принципа: „филозофско познање је познање целокупним духом у коме се разум удружује са вољом и осећајем, и у коме не постоји рационалистичка раздвојеност”.²⁰

Соловјовљево разликовање бића и постојећег се по свом средишњем месту у систему показује као његова онтолошки „најзанимљивија и најоригиналнија идеја” (Берђајев): биће *stricto sensu* не постоји – ни у смислу меког релативизовања не-ништавилног, али и непостојећег бића. Савремено хајдегеријанство, које би желело да тематизује „биће” у подручју (мета)онтологије коначности, у светлости ове дистинкције показује се као неоправдано хипостазирање апстрактне одреднице, нашег односа према постојећем. Соловјовљева (мета)онтологија свејединства, која би могла, ако јој приђемо посредством окорелог хајдегеријанског *mind-seta*, да остави површан утисак како је „биће ту заборављено”, у ствари је драстичан иконоклазам, који својом оштрином поставља питање о референту говора о „бићу” – не жртвујући при том радикалну трансценденцију Постојећег.

¹⁸ За разлику – или као допуну – Балтазаровом наглашавању утицаја грчке патристике из времена пре *shizme*, на овом кључном онтолошком месту треба нагласити близину Соловјова *касновизантијској* онтологији светог Григорија Паламе, коју води интуиција Бога као „конкретно-апсолутно” Постојећег, који није оличење никаквог „општег бића”.

¹⁹ Берђајев, *op. cit.*, стр. 155.

²⁰ Н. Берђајев, *Руска идеја. Основни проблеми руске мисли XIX и почетком XX века*, Београд 1987, стр. 153.

Да ли такво закључивање „које заборавља биће” води филозофију у чисти номинализам, у немоћ говора, у укидање мишљења? Зар не онемогућава сваку спекулативну теологију? Соловјов мисли друкчије: „Истинско знање у својој општости, то јест филозофија, као свој прави предмет нема биће уопште, него оно чему биће уопште припада /принадлежит/, то јест безусловно – Постојеће или Постојеће као безусловни принцип целокупног бића”.²¹ И шта је то тајанствено Постојеће? Руски мислилац одговара апофатички, негацијом: „Ако је свако биће нужно само предикат, Постојеће се не може одредити као биће, јер постојеће не може да буде предикат ничег другог. Постојеће је субјекат или унутрашњи принцип сваког бића /битија/, па је зато у том смислу од њега различито; ако бисмо зато претпоставили да је оно само биће, тиме бисмо афирмисали неко биће изнад сваког бића, што је бесмислено /нелепо/. Стога се Принцип сваког бића не може схватити као биће; али се такође не може означити ни као небиће; под небићем се обично подразумева једноставна одсутност, лишеност бића, то јест *нишџа*; насупрот томе, безусловно Постојећем свако биће припада, па му стога никако не можемо приписати небиће у том одречном смислу, или га одредити као ништа.” Соловјов може да понови за Николом Кузанским да је Постојеће „моћ/могућност бића” /сила битија/,²² али додаје да је „само у себи слободно од бића” и зато у ствари „поседује /имаєт/ могућност бића или њоме влада”; Постојеће је „Оно што у себи има позитивну моћ/могућност сваког бића”,²³ будући да „производи свако биће”.²⁴

Увереност когита се у конкретной рефлексии, отвореној за то, на шта обавезује све-јединствено Постојеће, претвара у отвореност за „истину”: „На питање шта је истина, одговарамо: истина је постојеће, или то што јесте. Али за многа бића ми кажемо да јесу, док међутим многа бића не могу сама себи бити истина... Постојеће као истина није многоструко, него јединствено /единое/. Јединствено као истина не може да има мноштво изван себе, не може бити само негативно јединство, него мора бити позитивно јединство, то јест мноштво не сме бити изван себе, него у себи, тако да је јединство многог”.²⁵ Апсолутни Принцип зато можемо да назовемо „натпостојећи” /сверхсушчиј/ или „надмогући” /сверхмогушчиј/,²⁶ ко-

²¹ Соловјов, стр. 305.

²² *Ibidem*, стр. 306.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, стр. 282; упореди: П. Флоренски: *Сѣџоли и уџверждение истиџини II*, Москва 1990, стр. 610-613.

²⁶ *Филозофски џринциџи целовиџџоџи џознања*, наведено из I св., стр. 307.

ји се открива у преткогитативној дубини нас самих: „Безусловно-постојеће може и мора да нам се дарује не само у својим многоструко израженим појавама које чине наш предметни свет него у нама самима, као наша сопствена основа коју непосредно примамо”.²⁷ Конкретност ауторефлексије нам парадоксно, управо онда када се „одрекнемо свих одређених облика постојања, свих осећаја и мисли”, омогућава да пронађемо „у дубини нашег духа, безусловно-постојеће као такво, то јест не онакво какво се појављује у бивствујућем, него као слободно и разрешено од сваког бића”.²⁸ Изузетно проницљиво Соловјовљево разрађивање учења о свејединственом Апсолуту (који он тематизира као „Ништавило и све”, које је као „позитивно Ништавило” супротно хегеловском идентитету бића и ништавила, „негативног ништавила /отрицательное ничто/”²⁹ – овде морамо оставити по страни. Покушајмо да истражимо само ток конкретне мисли која је и у картезијанском когиту увидела могућност укидања /Aufhebung/ и интеграције у мистичко-хришћански „темељ душе”.

За филозофију, изворан, првобитан однос према богатству бића у њеној конкретности, несумњиво је *чуђење*.³⁰ Радикална зачуђеност над „бићем” (у соловјовском смислу, данас бисмо рекли над бивствујућим као таквим) не може се ни у рефлексивном савијању свести на чуђење *formae mentis* саме над собом. Када у филозофској зачуђености постанем свестан да мислим и да *јесам*,³¹ тада ја, које чудећи се постане свесно тајне бића, губи „контролу” над бићем – и самим собом. Соловјовљева филозофија –

²⁷ Критика апстрактних принципа, стр. 307.

²⁸ *Ibidem*, стр. 307-308.

²⁹ *Ibidem*, стр. 309, прим. 99.

³⁰ Хајдегеровско ретковање чуђења на чуђење над „бићем”, узајамно зависно од отворености за ништавило и упупћености у њ, упркос својој чежњи, по изворности је вероватно трансцендентално укоренењено управо у онтологизирајућем распаду свејединства, у неизворном осиромашењу конкретне мисли, које има мало заједничког са грчким тхаумазеин. Не чудим се само томе да целина постојећег и могућност ништавила „јесу” него недокучивом – конкретном, сраслом – преплитању онога „како” и онога „да”, које као мистерија указује изнад себе у Оно, што је не – „да” и не – „како”, а што је ипак ‘Извор’ и једног и другог.

³¹ Прим. Свако ‘ја’ јесте и у идеји нешто безусловно посебно и појединачно, тј. поседује некакав безусловни, само њему својствен квалитет, јесте извјесна безусловна идеја. Због те идеје свако „ја” не само да безусловно постоји, него јесте то, одговара позитивно не само на питање постоји ли него и на питање шта постоји. И то „шта” припада њему (људскоме „ја”) не само у Богу – превобитном свејединственом, већ и у њему самом: он је сам свјесан своје идеје и остварује је” (*Крийтика айсѿраќѿних начела*; нав. прев. П. Буњак: Владимир Соловјов: *Изабрана дјела*, Том III, Филозофски списи, Подгорица 1995, стр. 428)

као самоосвешћење хришћанске филозофије – даје снажне побуде за сасвим друкчије разумевање „бића” самоевидентног когита. Сопствено постојање – и постојање као постојање – ономе ко филозофира у његовој конкретности не показују се као нешто првобитно или по себи јасно. Чуђење у радикалности филозофске медитације поставља у питање мисаоност мисли и бивствујућост (његовог) бивствовања – и на тај начин ослобађа увид у подареност мисли, која није Све, али је у Свему и са њиме је Једно, остајући изван тог Једнога. Темељна зачуђеност укида – опет у смислу Хегеловог *aufheben* – мисао и бивствовање: преображавајући их, уздиже их у бестемељну и сасвим неразлучну Тајну.

У искуству ове мистерије, постаје сасвим нејасно шта је мисао и да ли је мисао уопште мисао и да ли мисао уопште јесте – и тиме је у рефлексивном акту сасвим нејасно да ли онај који мисли постоји и шта је бивствовање и да ли је такозвано бивствовање заиста бивствовање. Да ли се при тако радикалном чуђењу (које није чуђење над тиме „да бивствујуће постоји”, него значи тоталну суспензију аперцепције бивствујућег као бивствујућег уз истовремено сагледавање његовог конкретног све-јединства) ради о укидању филозофије? Или је у питању изворни принцип правога филозофирања?

Брисање граница између „ја” и богатства бића, сједињено са увидом у радикални расцеп између „бића” и мишљења, не значи ни несавладиви дуализам, нити слабу екстатичку, него нас отвара за тајну мисаоног причешћа, саборности.³² Признавање истинитости како унутрашњег тако и спољашњег света се у том случају показује као ствар веровања, ненаметљиве отворености за тајну другога: могућности убеђености и споразумевања, која је утемељена на слободном признавању Свејединства. *Enérgeia tou thaumázēin* – могућа са припознањем конкретности бивствовања у његовој одвојености и јединством са „страсном” конкретношћу „ја” – суспендује истоветност бића и „ја” у когиту, и Картезијево *и́врђење* идентитета укида у мистично *Пишање*:

Мислим? Дакле: Јесам?

Можда нас управо то питање – на неуспео начин, а ипак – уводи у „Јесте” Соловјовљевих петербуршких ноћи, у „Све-бивствујуће”, које има „смисао” једино у загрљају Софије, у мисао која је у свом предсуштинском средишту протрпевање Јединственог?

³² Упор.: Л. Е. Шапошников, Л. Е.: *Философия соборности: очерки русскою самознания*, Санкт-Петербург 1996.

