

Никола МИЛОШЕВИЋ

ВЛАДИМИР СОЛОВЈОВ – ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА

У својој расправи „Русија и васољенска црква”, објављеној 1889. године на француском језику, помиње Соловјов на једном месту руску легенду о двојници светитеља – светом Николи и светом Касијану – које апостол Петар неком пригодом пошаље из раја на земљу. Идући некаквим севским путем, спазе ова двојица светаца мужика, чије су се двоколице са сеном заглавиле у блату, како узалудно покушава да их извуче. Свети Никола предложи светом Касијану да сељаку помогну да се из невоље избави, али овај то одбије са образложењем да не жели да упрља своју чисту одећу. „Сачекај ме онда, или продужи без мене, каже свом сабрату свети Никола, загази у блато и помогне мужику да извуче кола”.¹

И не само што своју одежду испрља него је још и поцепа.

А кад се светитељи врате пред апостола Петра и испричају му све како је било, одреди он да светог Николу, зато што се није побојао да се испрља како би свог ближњег избавио из невоље, славе сви мужици диљем свете Русије двапут годишње, као највећег свеца после њега, а светом Касијану одреди да га славе само сваке четврте године.²

Ликови ове двојице светитеља из руске легенде послужили су Соловјову да сликовито предочи два опречна схватања изворне хришћанске поруке.

По оном које оличава свети Касијан, прави хришћанин дужан је, попут монаха и аскета, да брине само о свом личном, моралном усавршавању како би се припремио за одлазак у царство небеско, препуштајући овај свет силама зла. По оном другом схватању, оличеном у светом Николи,

¹ *La Russie et l' Eglise universelle; La Sophia et les autres Écrits Francais*, Lausanne, 1978, стр. 152.

² *Ibid.*, стр. 153.

хришћанин је, напротив, дужан да свој живот посвети борби против зла како би допринео да већ овде на земљи буде установљено царство боже.

Између ова два виђења хришћанске поруке, Владимир Соловјов опредељивао се за ово друго. „Волимо ми”, каже он, „чисту и блиставу одежду светог Касијана али како се наша кола налазе још увек усред блата, свети Никола је онај који нам је потребан”.³

Руски религијски филозофи дуго су се и жестоко спорили око тога које од поменута два схватања хришћанства има више ослонца у јеванђељским предањима.

Од самог почетка, овај спор имао је значајне и далекосежне, практично политичке импликације. Становиште светог Касијана лако се могло искористити у апологетске сврхе и тако су га неки религијски мислиоци и користили – Константин Леонтјев пре свих других. Бринући искључиво о чистоти свог моралног лика у име тако схваћених хришћанских начела и не марећи за поправљање света што у злу почива, ови мислиоци одрицали су се критичког односа према државној и политичкој стварности руског самодржавља.

И обрнуто. Онај ко би прихватио становиште оличено у светом Николи из оне руске легенде, прихватио би уједно и критички однос према руској стварности оног времена.

Разлика о којој је реч није била само и није била пре свега филозофско-религијске природе. Била је то и разлика у душевном склопу учесника у том спору око тога како би требало протумачити оно чему нас је Христос учио.

На почетку другог дела своје књиге „Духовне основе живота”, Соловјов каже да смисао хришћанства не може бити јасан онима који се у овом свету добро осећају.⁴

Овом својом формулацијом руски филозоф је и нехотично указао на кључну психолошку раван спора којим се овде бавимо. Учесници његови могу се разврстати и помоћу појмова психолошког аутсајдерства и инсајдерства. Ова два термина користе се иначе искључиво у социолошком значењу тог израза. У психолошком погледу је, међутим, аутсајдер онај ко се, без обзира на свој социјални статус, не осећа добро у постојећем друштвено-политичком поретку, као што је из психолошке перспективе инсајдер свако ко је у датој друштвено-политичкој стварности код своје куће.

³ *Ibid.*

⁴ *Духовные основы жизни, Собрание сочинений В. С. Соловьева*, Брюссел, 1966. т. III, стр. 351.

По свом друштвеном положају, није Владимир Соловјов био предодређен за аутсајдера у социолошком значењу тог израза. Међутим, његов друштвени склоп већ рано га је довео у сукоб са самодржавним уређењем царске Русије напосе онда кад је на Александра III апеловао да помилује убице његовог оца. Отуда је психолошки разумљиво што је Соловјову, премда рођеном и одраслом у породици вишег друштвеног положаја, био далеко ближи свети Никола, онај, дакле, који није гледао скрштених руку муке и невоље овог света како не би упрљао своју пречисту одежду.

Међутим, самим тим што ћемо нечије становиште довести у неку везу са душевним склопом ауторовим, нећемо још увек решити проблем његовог важења. Да би се то важење на ваљан начин проверило, мора се најпре прибећи такозваној иманентној анализи – у овом случају анализи саме оне јеванђељске поруке око које су се у Русији XIX века ломила копља. У многим својим списима, настојао је Соловјов да докаже утемељеност сопственог виђања хришћанства у јеванђељским текстовима. Тако у већ поменутој расправи „Русија и васељенска црква” читамо да Исус Христос није своју видљиву цркву основао зато да би његови верници остали загледи у небо, већ зато да би делали овде на земљи и борили се против врата паклених. Није син божји послао своје апостоле у пустињу и самоћу, већ у свет како би њиме овладели и подредили га царству небеском и поручио им је не само да буду невини као голубови него и мудри као змије.⁵

И подсетио је при том још Соловјов присталице аскетске верзије хришћанства да је савршени човек Христос провео у пустињи само четрдесет дана.⁶

Како, међутим, треба разумети реч руског филозофа да је Христос позвао апостоле да овај свет што пребива у злу подреде оном царству што није од овог света?

Шта је при том Соловјов имао на уму, може се видети из једне његове напомене с краја расправе „Русија и васељенска црква”. Хришћанин остаје, додуше, слободан, каже Соловјов, и онда када је роб, али треба ли да буде у ропском положају у једном хришћанском друштву?⁷

И одмах пошто је ову своју мисао изрекао, позива он хришћанске краљеве и хришћанске народе да укину ропство и робовање у свим његовим видовима. Ова последња реч може се разумети и тако као да се Владимир Соловјов залагао и за то да се укину сви не само социјални него и политички облици неравноправности – захтев који је овај филозоф и у неким

⁵ *Op. cit.*, стр. 153.

⁶ *Op. cit.*, стр. 154.

⁷ *Op. cit.*, стр. 293.

другим својим списима постављао, али свагда на увијен, индиректан начин, водећи рачуна о последицама које би отворени пледоаје за политичке слободе у то време сигурно морао имати.

Тумачећи овако Христов изворни наука, Соловјов је био дужан и да се упита како је тај задатак саображавања царства земаљског узвишеним захтевима царства небеског могуће реализовати у равни историјске стварности. Руском филозофу било је јасно да поменути задатак далеко надмашује моралне потенцијале већине смртника. И из Јеванђеља се може видети, каже Соловјов у свом спису „Историја и будућност теократије”, сва несталност људске природе препуштене самој себи, чак и када је реч о оним најбољим међу људима што их је Христос изабрао за своје апостоле – издајнику Јуди, невернику Томи, или пак малодушном Петру.⁸

А у расправи „Русија и васељенска црква”, читамо да је више него очигледно да многи људи немају у себи довољно побожности, правичности и мудрости да ступе у непосредан однос са божанством, како би стекли достојанство свештеника, краљева и пророка.⁹

Ова три звања за Соловјова су пре свега оличење, како он сам каже, три месијанска својства и требало би да се објективизују и организују у социјални и јавни живот, а све зато да би Христос имао своја посебна оруђа за деловање – световно, краљевско и профетско.¹⁰ Да би се, дакле, овде на земљи остварило царство божје – неопходно је да на том узвишеном послу не раде појединци већ институције цркве и државе, уз пророштво као допунски колективни чинилац. Ваља рећи и то да Соловјов ставља цркву изнад државе, будући да је задатак преображавања царства земаљског превасходно религијски задатак. Стога држава мора бити, каже овај филозоф, оруђе црквене политике.¹¹ Државне институције имају позвање да политичком поретку оваплоте начела истинске религије.

Међутим, сваки хришћански мислилац мора се одредити не само према проблемима политичке и етичке природе него и према проблемима што их подразумева сваки покушај да се одговори на питање шта би требало мислити под појмом Бога. У расправи „Русија и васељенска црква”, на коју смо се већ више пута позвали, Соловјов каже да наш, хришћански Бог, није неки скривени Бог и да ако се он објавио и оваплотио, онда сигурно не зато да задржи противречност између оног невидљивог и оног видљивог.¹²

⁸ *История и будущность теократии*, оп. цит., т. IV, стр. 632.

⁹ *Op. cit.*, стр. 283.

¹⁰ *Op. cit.*

¹¹ *Op. cit.*, стр. 289.

¹² *Op. cit.*, стр. 293.

А на једном другом месту рећи ће још Соловјов да Христос није обједињено оно божанско и оно људско у својој личности зато да би те две одлике остале растављене у друштвеном телу. И додаје да је син божји, служећи се функцијама свештеника, краља и пророка, дао хришћанској држави њену апсолутну форму тринитарне монархије.¹³

Из перспективе социјално-политичког научавања Владимира Соловјова, лако је разумети зашто његов бог није могао бити онај скривени бог Блеза Паскала. *Deus absconditus* се већ по дефиницији не овалоплођује, па самим тим није никакво филозофско-религијско јемство за било какву политику на хришћанским начелима засновану.

А осим што се показује, односно што се оваплоћује, бог Владимира Соловјова, да би до краја био оно јемство о коме је реч, мора имати и нека вредносно позитивна обележја. У свом спису „Јеврејство и хришћанско питање”, Соловјов каже да обе ове вере имају заједнички теократски задатак – стварање праведног друштва. А како је извор свеколике правде у Богу, то је праведна држава богочовечанска држава.¹⁴

Бог није, дакле, само онај ко се оваплоћује већ је и онај ко је праведан.

Међутим, царство божје на земљи, по мишљењу Владимира Соловјова, не може бити само царство правде. Мора оно бити и царство слободе. У спису „Велики спор и хришћанска политика”, Соловјов зато каже да је оно чиме се црква завршава слободна теократија.¹⁵

Овакво теократско уређење није, међутим, за Соловјова ни налик неком уређењу што га под каквим сличним именом из историје знамо. Све историјски познате теократске државе биле су у оба своја облика како оном цезаропапистичком тако и оном папоцезаристичком – на деспотски, недемократски начин уређене.

А теократија Владимира Соловјова требало је да буде битно нова друштвена творевина којом се историја завршава и која почива не само на правди него и на слободи. У тој и таквој друштвеној творевини, држава ће – она хришћанска, разуме се – бити неопходна само дотле док се уз њену помоћ не буду остварили они хришћански идеали којима историја човечанства стреми, а потом ће и она, како Соловјов каже у „Оправдању добра”, постати сувишна.¹⁶

Не смемо, међутим, никако губити из вида да је Соловјов сматрао да се том крајњем циљу успостављања слободне теократије морају подреди-

¹³ *Op. cit.*, стр. 291.

¹⁴ *Еврейство и хришћански војрос, op. cit.*, т. IV, стр. 160.

¹⁵ *Великий спор и хришћанская политика, op. cit.*, т. IV, стр. 113.

¹⁶ *Оправдание добра, op. cit.*, т. VIII, стр. 445.

ти и средства за његово постизање. У „Предавањима о богочовечанству”, вели он да коришћење насиља зарад потчињавања света који у злу пребива, значи само признање да оно што је добро и чему тежимо нема никакву снагу, односно признање да је зло јаче од добра.

А пристати на тако нешто значи поклонити се оном начелу зла које господари светом. У том случају, суочићемо се са следећим судбинским питањем: У шта хоћемо да верујемо и чему хоћемо да служимо – невидљивој сили бојјој или сили зла што видљиво, царује овде доле?¹⁷

Страна је стога Соловјову била девиза „Циљ оправдава средство”, у чијем знаку и под чијом су заставом своје социјалне пројекте настојали да реализују како марксисти и анархисти тако и генерал језуитског реда Игнацио Лојола, који у једној посланици својој браћи у Ирској цитира немачку пословицу „На туђа врата уђи, на своја врата изађи” као рецепт за придобијање рђавих људи за добру ствар.

Међутим, проблем слободе за сваког хришћанског мислиоца подразумева и проблем човековог односа према Богу. То је уједно и оно што чини основну тешкоћу сваке теодицеје. У „Предавањима о богочовечанству”, Соловјов пита због чега је реализација божанске идеје у свету постепен и сложен процес, а не неки једноставан и прост чин?

На ово питање филозоф одговара само једном једином речју, а та реч је слобода.¹⁸

Ако је циљ свега што постоји да се на крају споји са Богом, онда то јединство да би заиста било истинско, мора бити обострано. Другим речима, све што постоји мора тежити да се слободно, својом сопственом делатношћу, сједини са оним божанским.¹⁹

Али Богу – ако је заиста оно што јесте – не припадају само обележја правде и слободе.

Бог је и љубав. У њему нема мржње. Као и слобода, вели Соловјов, и љубав је оно што је Богу неопходно.²⁰

Међутим, ако је Бог нешто апсолутно, па самим тим и нешто савршено, мора онда он у себи садржати све постојеће и не може бити таквих бића која би имала своју основу изван божанске основе, односно која би супстанцијално пребивала изван божанског света.²¹

¹⁷ Чтения о боіочеловечестве, *op. cit.*, т. III, стр. 170.

¹⁸ *Op. cit.*, стр. 147.

¹⁹ *Op. cit.*

²⁰ *Op. cit.*, стр. 23.

²¹ *Op. cit.*, стр. 132.

Стога је, по мишљењу Соловјова, једно од божанских својстава и свејединство. Али то свејединство не значи свођење свеколиког постојања на једно једино божанско својство. Није то она ноћ Шелинговог апсолута у којој су све краве црне. Зато је свејединство које Богу припада са духовним, односно божанским организмом.²²

Међутим, пошто се тај и такав организам у свом коначном облику јавља тек на крају историјског процеса, то Соловјов каже у једном свом позном спису у коме разматра Спинозино филозофско учење – ту своју прву филозофску љубав – да Бог не може бити само Бог геометрије и физике већ може бити и Бог историје.²³

Оваквим схватањем хришћанства Владимир Соловјов спада у онај широки круг мислилаца и политичких делатника које често хилијастима називамо. А заједничко обележје свих присталица хилијастичког учења јесте вера у могућност реализације царства божјег на земљи.

Међутим, унутар тог заједничког, најопштијег обележја, хилијастичке се могу међусобно веома разликовати. Једна од могућих таквих подела је и подела на оне који сматрају да је царство божје већ негде овде доле реализовано у некој конкретној, историјски постојећој држави и оне који мисле да ће се то царство реализовати тек у неком будућем времену. Ови први имају психологију инсајдерског типа, они други ону аутсајдерску, а међу њих спада и Владимир Соловјов.

Друга подела може се начинити већ према томе како хилијастички аутсајдерског типа гледају на средства помоћу којих се може остварити царство божје на земљи. Они који тврде да је циљ могуће постићи искључиво насилним средствима, попут Карла Маркса и његових следбеника, користе заправо своје хилијастичко опредељење као фасаду иза које се скрива један нимало племенит порив, најближи оном што је Карен Норнај звала арогантним осветољубљем. За такве, само декларативне приврженике хилијастичких идеала, може се рећи да су хилијастички извесне малигне врсте.

У другу групу, у кључу овакве једне поделе, спадају они заточници хилијастичких доктрина који сматрају да се до крајњег циља историје у виду царства божјег на земљи може доћи искључиво ненасилним средствима и њима свакако треба пре свега прикључити Владимира Соловјова.

А такве присталице хилијастичке доктрине могли бисмо, за разлику од оних претходно поменутих, назвати бенигним.

Није, међутим, довољно неког хилијастичког мислиоца сврстати у одређену историјски постојећу духовну породицу. Ваља потом, помоћу има-

²² *Op. cit.*, стр. 113.

²³ *Поняѣие о Боѣ, op. cit.*, т. IX, стр. 25.

нентне анализе његове доктрине, установити степен њене емпиријске заснованости и степен логичке кохеренције, како бисмо затим могли потражити чиниоце ремећења те теоријске конструкције.

Емпиријски ослонац, условно говорећи, за своју визију хилијазма у хришћанском кључу тражио је Соловјов, као што смо већ видели, у јеванђељским текстовима, не сумњајући при том нимало у њихову веродостојност. Зато треба најпре видети у којој се мери овај руски филозоф могао доиста разложно позивати на јеванђељске поруке, односно на Христову реч онако како је она у поменутих текстовима садржана.

Ваља одмах рећи да у казивањима јеванђелиста има заиста неких значајних елемената на којима се може засновати једна хилијастичка визија света на начин Владимира Соловјова. Животопис Христов онако како су нам га јеванђелисти завештали, није животопис неког аскетског подвижника који своје ученике позива да се у некој пустињској тишини, далеко од животне вреве, морално усавршавају како би достојно крочили у царство небеско када им истекне време њиховог боравка овде доле.

А ни она два места из Јеванђеља, на која су се често позивали заточници аскетско-монашке струје у руској религијској филозофији – оно на коме Христос каже: „Дајте ћесару цесарево а Богу божје” и оно на коме Пилату одговара да његово царство није од овог света – не могу се како ваља разумети ако издвојимо из одговарајућег контекста. У првом случају, Христос се обраћа фарисејима који би да га пред римских властима окриве. У другом случају, одговара он римском намеснику од кога зависи да ли ће и како ће бити осуђен.

Међутим, у Христовој „Беседи на гори” има и неких места која се не могу протумачити у хилијастичком кључу.

Тако, рецимо, кад син божји позива људе да не теку блага себи овде на земљи где мољац и рђа кваре и лупежи поткопавају и краду, већ тамо горе на небу где ни мољац ни рђа не кваре и где лупежи не поткопавају и краду, онда се из оваквог наука не могу извести закључци који би ишли у прилог извесној хилијастичкој интерпретацији хришћанства.

Напротив. Истина, не може се протумачити овај превид Владимира Соловјова са његовим површним увидом у јеванђељске текстове. А кад неки човек, иначе у погледу каквог текста добро обавештен, начини извештан превид, онда најдубљи разлог за тако нешто обично треба тражити у равни психологије. Узимао је наима Соловјов из казивања јеванђелиста само оно што је одговарало виђењу једног хришћанског аутсајдера, у психолошком смислу те речи, који се није добро осећао у свету у коме је живео, свету царског самодржавља и њему подређеног официјелног православља.

И логичка провера иманентног склопа хилијастичке доктрине Владимира Соловјова води нас неким сличним закључцима „Да је Бог не само Бог физике и хемије него и историје, то се на јеванђељским текстовима не може поуздано засновати, пре свега зато што су ти текстови dobrим својим делом есхатолошки усмерени. Аутори њихови били су испуњени очекивањем скорашњег другог доласка Христовог са којим би се онда, по природи ствари, историја дефинитивно окончала.

А првобитни хилијастички разликовали су се од оних потоњих, у првом реду по томе што су хиљадугодишње царство Христово на земљи предвиђали тек по његовом другом доласку као некакав једнократни, есхатолошки чин божанске воље. Сви други, каснији заточници хилијастичких доктрина, међу њима и Владимир Соловјов, надали су се царству божјем на земљи тек након дугог претходног историјског процеса, а о другом доласку Христовом сам овај руски филозоф једва да је и размишљао. За Владимира Соловјова, са успостављањем богочовечанског поретка на земљи, све се практично и завршавало и зато се у његовим списима нигде озбиљно не поставља проблем бесмртности душе, као ни проблем природе загробног постојања уопште.

За Соловјова је, међутим, највећу тешкоћу представљало његово хилијастичко тумачење божанске природе. Неки интерпретатори његове доктрине тврде да је овај филозоф био приврженик апофатског богословља, или другим речима, такозване негативне теологије.

Истини за вољу, у једном свом позном спису који смо овде већ помињали, овај мислилац као да се доиста био приклонио једном апофатском виђењу божанства. Реч је о његовој краћој расправи, објављеној под насловом „Појам Бога”. Расправа је била полемички усмерена, а у самом средишту спора налазила се једна дефиниција Бога коју је предложио професор Веденски. Прво, најопштије обележје врховног бића било би, по мишљењу Веденског, то што он према свим религијама у мањој или већој мери човека надилази, друго, то што се увек замишља као личност.

При том је овај професор, против кога ће Соловјов одапињати своје полемичке стреле, указивао и на једну одлику која се Богу приписује само са хришћанског становишта. Хришћански Бог, наиме, бесконачно превазилази све оно што је људски.

Ваља, међутим, имати у виду да се у овом другом случају оне две одредбе помоћу којих се дефинише појам Бога међусобно искључују.

Ако је бог доиста оно што бесконачно надилази сва људска бића, онда се за њега чак ни метафорично не може тврдити да је личност – закључак коме су и неки радикални заточници апофатског богословља били склони. Другим речима, не могу се онда Богу приписивати и сви они атрибу-

ти што му их је иначе Соловјов приписивао. Чак ни метафорички говорећи не можемо, дакле, тврдити да је Бог праведан, слободан, или да је онај ко оличава чисту љуба.

А једнако тако не бисмо га могли описивати ни терминима као што су *божански орјанизам*, или пак *свејединство*.

Међутим, премда овај закључак следи логично из оног првог најопштијег одређења појма Бога, Соловјов га ипак није извео. Уместо тога, покушавао је он да отклони тешкоћу о којој је реч тако што је тврдио да Бог додуше није личност, али да није ни нешто безлично. За њега се заправо може само рећи да је надличан.²⁴

Апофатским језиком говорећи, Бог је онда оно што није безлично, односно оно што није лишено свести и што није без воље.

Тако Соловјов и каже.

Међутим, у „Предавањима о богочовечанству”, записао је Соловјов да је божанство већ у својству супстанције нужно личност и свест.²⁵

Тешкоћу представља и то што је за Соловјова Бог, као што знамо, свејединство, па ако га на било који начин одредимо као личност, већ га самим тим ограничавамо.

Откуд онда то да овај руски мислилац божанско биће у једном свом спису сматра надличним, док га у оном другом назива личношћу?

И откуд то да под појмом надличног Бога Соловјов ипак кријумчари, све када се сабере, појам личности. Кажемо ли да божанство није безлично, односно да није несвесно и лишено воље, онда само у негативном облику изричемо изван број позитивних одредби као што су личност, свест и воља.

Сам Соловјов, истина, тврди да се на овај начин појам Бога ограђује како од мешања са неким бездушним, инертним бићем, тако и од мешања са емпиријском личношћу човеком.²⁶ Међутим, ако речју надличан означимо само оно што се подједнако разликује и од инертног неорганичког света и од личности у оном смислу у коме конкретне људе зовемо личним бићима, онда тиме опет на мала врата уводимо један појам катафатског богословља. И сам термин надличан по природи ствари представља један од позитивних атрибута и у том случају се и на самог Соловјова односи оно упозорење његовог омиљеног филозофа из младих дана да између, на катафатски начин схваћеног Бога и оног што Бог заиста јесте, има таман толико сличности колико између пса, сазвезђа на небу, и пса животиње која лаје.

²⁴ *Поняѣие о Боѣ, оп. cit.*, т. IX стр. 21.

²⁵ *Чѣнения о боѣочеловечѣстве, оп. cit.*, стр. 73.

²⁶ *Поняѣие о Боѣ, оп. cit.*, стр. 21.

Ако сад искорачимо изван круга иманентне анализе, неће нам бити тешко да нађемо онај психолошки чинилац ремећења ове религијско-филозофске конструкције Владимира Соловјова. Владимиру Соловјову, том хилијастичко-аутсајдерске психолошке врсте, био је потребан, ако се тако може рећи, само онај Бог који му је могао послужити као теолошко јемство за његову визију неке будуће слободне теократије. А пошто је такав Бог, Бог правде, слободе и љубави противречио једној коренито апофатској визији божанске природе, морала се, природно, јавити унутар религијско-филозофске грађевине овог филозофа она озбиљна и непремостива тешкоћа на коју смо већ указали.

Сва ова претходна разматрања превасходно су била усмерена на то да се макар у најопштијим цртама назначи она религијско-филозофска шема од које је полазио Владимир Соловјов и да се уједно укаже на њене социо-политичке импликације из перспективе једне особене аутсајдерске психологије.

Међутим, ту религијско-филозофску шему Соловјов је, у различитим периодима своје мисаоне делатности, различито попуњавао, па отуда потичу и неке друге емпиријске и логичке тешкоће што их његова мисао подразумева.

Теоријске схеме нису додуше само пуке празне форме, да се послужи мо једним термином Ернеста Топича, али оне по правилу ипак имају извесну меру „растељивости”. Остајући у суштини непромењене, могу се оне у принципу на различите начине попуњавати и управо то је био случај са религијско-филозофским научавањима Владимира Соловјова. Онај део настојања да се на земљи коначно установи такозвана слободна теократија, што пада на терет човеков, може се различито схватити већ према томе како конкретно историјски одређујемо институције као што су црква и држава.

Која црква – Православна, Католичка или протестантска? Која држава? Либерално уређена држава западних земаља или држава на начин царског самодржавља?

И најзад, постоји ли осим црквених и државних институција, још неки чинилац у историјском кретању ка слободној теократији? Какву улогу у том процесу имају, примера ради, нације да ли нека од њих у том погледу може имати неко посебно позвање?

На сва та питања одговарао је Владимир Соловјов на различите начине већ према томе у којој се фази својих религијско-филозофских прекупација налазио.

У време кад је настајала она расправа у којој се налази легенда о оној двојници светитеља, овај руски мислилац био је склон да Католичкој цркви

и њеном поглавару припише водећу улогу у оном историјском процесу у коме би требало да се овде доле успостави то царство божје у виду слободне теократије. Пошто је изложио већ поменућу руску легенду, Соловјов у свом спису „Русија и васељенска црква” каже како би требало признати без икаквих ограда сасвим просту истину да смо ми на Истоку само део васељенске цркве који нема своје средиште у себи. Стога ваља да вежемо наше партикуларне и периферне снаге за то велико васељенско средиште које се вољом провиђења налази на Западу.²⁷

А у једном писму Тавернијеу, из године 1896, Соловјов поручује да у хришћанском свету постоји само један легитимно верски центар – подраумева се онај католички – те да сви истински верници ваља да се око њега окупе.²⁸

Још већу тежину у овом погледу има „Промеморија”, што ју је 1886. године упутио овај руски филозоф бискупу Штросмајеру и у којој, већ у првој уводној реченици, читамо да Света столица по божанском праву држи у својим рукама кључеве будуће судбине света.²⁹

А у првом пасусу те исте „Промеморије”, помиње Соловјов и ондашњег папу Лава XIII као оног у низу папа што га је неко старинско предказања означило мистичним именом *Lumen in Coelo*.³⁰

Врхунску тачку у овом процесу окретања Владимира Соловјова Католичкој цркви представља његова одлука да се 1896. године у потаји причести код једног католичког свештеника који је у то време живео у Москви. Међутим, негде почетком последње деценије свог живота, у једном писму С. М. Мартиновој, пожалио се Соловјов како му је један језуита рекао да су његове идеје утолико опасније уколико само изгледају као католичке. Ви се – рекао је тај језуита – служите латинским најчистијим златом да њиме позлатите пилуле у којима је ваш источњачки отров, али ми те пилуле никад нећемо прогутати.

За разлику од овог припадника језуитског реда, бискуп Штросмајер је кардинала Рампола уверавао да је Владимир Соловјов „*toto animo et corde catholicus*” – оцена која, рекло би се, далеко више одговара оном што о руском мислиоцу знамо из тог последњег периода његовог живота.

Међутим, знамо и то да се Соловјов, приликом свог боравка у Загребу, исповедио код тамошњег православног свештеника. Знамо и да га је пред смрт исповедио један други православни свештеник.

²⁷ *La Russie et l'Église universelle, op. cit.*, стр. 154-155.

²⁸ *La Sophia et les autres Écrits Français*, стр. 338.

²⁹ *Op. cit.*, стр. 309.

³⁰ *Ibid.*

А Николај Сергејевич Трубецкој, у једном свом запису о последњим часовима овог руског мислиоца, иначе његовог блиског пријатеља, каже да је Соловјов, све и усвојивши идеале западне вероисповести, живео и умро као најискренији и верни син Православне цркве у којој је видео Богом постављену основу.³¹

Једно место из „Промеморије” бискупу Штросмајеру може нам помоћи да тачно одредимо како је заиста у то доба, кад му се живот ближио крају, Владимир Соловјов попуњавао ону своју најопштију религијско-филозофску схему. Осврћући се на време када ће наводно бити успостављено јединство цркава, каже Соловјов да ће Католичка црква, остајући и даље средиште црквеног јединства, престати да буде латинска и западњачка. „Романа” је реч којом се обележава средиште и истовремено читав обим црквеног круга. Међутим, реч „латина” означава, вели Соловјов, само половину круга, један велики одсечак који не може никад коначно апсорбовати целину. Римска, а не латинска црква је *mater et magistra omnium ecclesiarum*.³²

За размишљање о нашој теми још је подстицајнији један осврт Владимира Соловјова у поменутој „Промеморији” на оне Русе који би хтјели јединство цркава, али се боје да ће их то „латинизовати”. Таквим људима треба предочити да ће после уједињења са Католичком црквом Источна црква не само сачувати свој обред него и потпуну организациону и административну аутономију што ју је и раније имала.

А једнако тако биће очуван и онај привилеговани положај што га је имао и што га и сада има у Источној цркви православни цар.³³

После оваквог увида у овај део „Промеморије”, постају разумљивије речи оног језуите који је онако строго судио о екуменској концепцији Владимира Соловјова.

Истина, суд овог језуите био је по нечему лишен сваког основа. Није, дакако, намера овог руског филозофа била да у некаквој позлаћеној пилули прокријумчари отров православља. Међутим, ако ништа друго, а оно поменута „Промеморија” сведочи да је Соловјов замишљао уједињење цркава на начин неприхватљив за сваког оног ко је био искрено и доследно привржен католичкој доктрини.

Посебну пажњу заслужује она напомена Владимира Соловјова да ће и после уједињења црква руски цар сачувати свој вајкадашњи привилегован положај у Источној цркви. У преводу на неки директнији језик то

³¹ *Књижевна реч*, 25-VI-1994, стр. 10.

³² *La Sophia et les autres Écrits Français*, стр. 313.

³³ *Ibid.*

је значило да ће и онда када се цркве уједине, бити сачувана институција оберпрокурора Светог синода, цивилног лица одговорног само цару, коју је увео Петар Велики и којом је стављена тачка на самосталност руске цркве. Необично делује тај пледоаје Владимира Соловјова за цара самодршца, поготово ако у сећање опет призовемо онај његов позив Александру III да помилује цареубице после чега је његово присуство на јавној сцени Русије постепено почело да бива све мање пожељно.

Ако је, упркос томе, Соловјов, чак и у време кад се највећма приближавао Католичкој цркви, задржао извештај некритички однос према институцији цара самодршца, било је то по свој прилици из неких разлога извантеоријске и изванрелигијске природе. Од самог почетка својих религијско-филозофских промишљања, Соловјов је био склон да проблем односа Истока и Запада решава у кључу једне особене, историјски конкретизоване, варијанте идеје свејединства. Још у својим првим текстовима настојао је он да религијска-филозофски осмисли неку врсту синтезе Западног и Источног начела.

Међутим, у тој синтези није било никад неке истинске равнотеже између та два члана.

Полазну тачку овог покушаја спајања двају опречних начела наћи ћемо у једном спису Владимира Соловјова из фебруара 1876. године, насталом за време његовог боравка у Каиру и насловљеном именом Софије која води дијалог са једним филозофом и којој у том дијалогу припада водећа улога. Дијалог почиње тако што Софија филозофа пита шта тражи он, живи међу мртвима, између окамењеног Истока и Запада који се распада.³⁴

Запад који се распада омиљена је фигура старих словенофила и користећи се том фигуром, Соловјов уједно прихвата и неке битне тачке антизападњачког становишта Хомјакова и Кирјејевског.

А прихватао је он у свом раном тексту и ону коренито критичку оцену Католичке цркве што такође потиче из пера старих словенофила. Да тако заиста јесте, види се из два суда Софијина о католицизму и његовом врховном верском поглавару. Обраћајући се филозофу, Софија најпре пита шта то он подразумева под појмом хришћанства. И одговара да под тим појмом сигурно не треба разумети институцију папизма, који, уместо да се очисти од крви и блата којима се покривао током векова, све то одобрава и још посвећује, проглашавајући се непогрешивим.³⁵

³⁴ *Op. cit.*, стр. 3.

³⁵ *Op. cit.*, стр. 4.

А мало даље рећи ће Софија и то да су и католицизам и савремени протестантизам осушене гране на дрвету хришћанства и да је дошло време да се оне одсеку.³⁶

Крај свега тога, формулација „окамењен Исток” сведочи да је већ тада филозоф имао извесно критичко одстојање и према руској друштвено-политичкој стварности. На таквом критичком суду о Русији његовог доба заснивао се и први интелектуални напор Владимира Соловјова да она начела о којима је реч – како оно западњачко тако и оно источњачко – споји у једну синтезу у духу оне историографске варијанте филозофије свејединства. У поменутом дијалогу, његова Софија залаже се за неку универзалну религију која представљала реалну и спонтану синтезу свих религија и која им не би одузела ништа позитивно од онога што оне имају, дајући им истовремено све оно што оне још увек немају.

А у другом једном раном и недовршеном раду, писаном годину дана касније под, насловом „Филозофска начела целовитог знања”, развија већ Соловјов своју идеју слободне теократије, духовног друштва или цркве, у слободном унутрашњем савезу са друштвима политичким и економским.³⁷

Ту, тако уређену, заједницу овај руски филозоф назива целовитом,³⁸ историјском реализацијом концепције свејединства.

Међутим, у овом раном спису, Владимир Соловјов у схему свејединства, као пресудан историјски чинилац, читава и руски народ, онај народ који ће наводно битно допринети да се једнострана начела Истока и Запада обједине у неку коначну синтезу.

А за такву једну мисију предодређена је руска нација својим хришћанским карактером – опет једна од омиљених теза старих словенофила коју је у то доба овај мислилац без икаквих ограда прихватио.³⁹

Међутим, у „Предавањима о богочовечанству”, у улози једног од кључних чинилаца историјског процеса, појављује се овог пута Источна црква, док улогу оног другог члана завршне историјске синтезе сад игра западни свет, а не Западна, Католичка црква. А у последњем низу поменутих предавања, Соловјов каже да је божански основ хришћанстава очуван само у Источној цркви.

Међутим, ова божанска основа мора се спојити са оним људским начелом што га је Запад развио и које ће тек у том споју изгубити своју једностраност.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Философские наџла цельноџа знания, op. cit.*, т. I, стр. 287.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, стр. 285.

Са годинама које буду долазиле биће Соловјов све мање склон да Источној, Православној цркви додељује кључну улогу привилегованог чувара божанске истине, да би, најзад, видели смо, у својој „Промеморији” укључио у ону коначну историјску синтезу опет руски народ, али овог пута у једном другом и друкчијем значењу на које нико од старих и нових словенофила свакако не би био спреман да пристане. У првој реченици „Промеморије”, чији смо један део већ били у прилици да наведемо, Соловјов каже да ће судбину света, чији су кључеви у рукама Свете столице и њеног поглавара, највероватније бити позвана да реализује словенска раса,⁴⁰ под којом је овај руски мислилац подразумевао пре свега руски народ.

Тако се у годинама када крај његовог живота већ није био далеко, руски филозоф враћао на један особен начин идеји изабраног руског народа, али овог пута тај народ, који чини окосницу словенства, требало је да буде само оруђе оне велике мисије која по божанском праву припада Католичкој цркви.

У свим овим осцилацијама у попуњавању религијско-филозофске схеме свејединства у њеној историјској равни, има додуше и нечег што је трајно обележило мисаони лик Владимира Соловјова. Без обзира на то како је овај мислилац у различитим периодима свог духовног пута попуњавао ту најопштију теоријску схему, био је он и остао веран неким својим основним хилијастичким идеалима.

У прилог оном што је претходно речено, биће довољно да наведемо једно, у овом погледу узорно, место из расправе „Велики спор и хришћанска политика”. „Као што је хришћански морал усмерен на то да се царство божје оствари унутар човека појединца” – каже Соловјов – „тако је и хришћанска политика дужна да припреми долазак царства божјег за човечанство у целини”.⁴¹

Откако је почео коначно да уобличава своје религијско-филозофско становиште, Владимир Соловјов није, све до краја живота, одступио од два кључна обележја сопствене хилијастичке доктрине. Прво, да свет није уређен према изворним хришћанским начелима и друго, ако већ треба да буде тако уређен – а свакако треба, неопходно је оно што је он звао хришћанском политиком, чији је циљ успостављање царства божјег на земљи.

А све оне разлике у попуњавању овог религијско-филозофског хилијастичког оквира, биле су само разлике у проценама који би то историјски чинилац могао пресудније допринети да се поменути циљ реализује.

⁴⁰ *La Sophia et les autres Écrits Français*, стр. 309.

⁴¹ *Великий спор и хришћанская политика*, *op. cit.*, стр. 3.

Сам пак избор ових историјских чинилаца може се, међутим, на задовољавајући начин објаснити само ако опет искорачимо изван круга иманентне анализе и посегнемо за оном битном одликом душевног склопа овог руског мислиоца коју смо подвели под рубрику бенигног аутсајдерства. Што се Соловјов жешће супротстављао официјелним православним идеолозима оног времена и њиховим световним заштитницима – Константину Победоносцеву у првом реду-све више је био склон да у теоријским оквирима своје религијско – филозофске схеме осигура повлашћено место западњачком црквеном начелу на уштрб оног руског.

Међутим, никад тако и толико да потпуно занемари овај други, православни и руски чинилац, чак ни толико да доведе коренито у сумњу институцију цара самодршца. Штавише, ни у својим последњим списима, међу којима кључно место има онај познат под именом „Три разговора”, није Соловјов одустајао од своје идеје уједињења цркава, укључујући у то уједињење и протестанску и јеврејску заједницу.

А у својим предсмртним часовима, како бележи С. Н. Трубецкој, рекао је у један мах филозоф супрузи овог свог пријатеља: „Не дајте ми да заспим, терајте ме да се молим за јеврејски народ”⁴²

Без обзира на то да ли је ова молба била само знак помућене свести једног тешког болесника на самрти, ипак она сведочи да је чак и у таквом стању духа, Владимир Соловјов бринуо више неку своју хилијастичку бригу, уместо да брине за спас своје душе.

У једној молитви под насловом „Молитва о откровењу велике тајне”, из времена његовог првог путовања у иностранство, за коју није сигурно да ли ју је филозоф сам сачинио или ју је нашао у неким гностичким списима, позива њен аутор богове, демоне, људе и све оно што је живо да помогну да се призове чиста дубина Сиона и да се сједине руже са љиљанима у долини Саронској.

А на питање где ће се коначно ово сједињење обавити, одговара Соловјов да ће то бити овде доле на земљи.

Међутим, ниједног тренутка није овај руски мислилац помислио да се могу сјединити само небеске руже са небеским љиљанима и то само тамо, и једино тамо, где мољац и рђа не кваре и где лупежи не поткопавају и краду.

⁴² *Књижевна реч*, стр. 10.

