

Саво ЛАУШЕВИЋ\*

## ФИЛОЗОФИЈА И БОГОСЛОВЉЕ (Сазнање и сјасење у мишљењу В. Соловјова)

Покушај освјетљења богословске мисли Владимира Соловјова унапријед претпоставља сагледавање цјеловитог и противрјечног корпуса његовог мишљења. Ова мисао има много рукаваца који нам дају за право да о њиховом аутору говорима као филозофу, богослову, историчару, социологу, па чак и пјеснику. Он је био личност енциклопедијског знања и интересовања – зато је и могао бити подстицај за руске религијске филозофе 20. вијека, којима припадају велики мислиоци: Н. Берђајев, П. Флоренски, Н. Лоски, С. Булгаков и други.

Његово дјело је прожето основном идејом и пројектом да се, на личном и социјалном плану, живи у складу са хришћанском истином.

У оптици тог пројекта распоређују се његови теософски радови<sup>1</sup> о сазнању Бога и његовог односа према свијету, односно радови о теократији, тј. о остварењу праведне државе и друштва на основама хришћанске идеје<sup>2</sup>, као и теургијски радови који се ослањају на Соловјовљева мистична искуства<sup>3</sup> и, на крају, његови филозофски радови који се тичу критике западне филозофије<sup>4</sup> и покушај стварања начела за један цјеловит систем знања. Дакле, цијела његова мисао је прожета богословљем у смислу једне религијске утопије која тражи да буде остварена у свим регијама живота и свијета. Смисао такве тежње је био посве практичан – да се оствари хри-

---

\* Редовни професор Универзитета Црне Горе

<sup>1</sup> „Религијске основе живота”, „Предавања о богочовјечанству” и други.

<sup>2</sup> „Велики спор и хришћанска политика”, „Историја и будућност теократије”, „Русија и васељенска црква” и други.

<sup>3</sup> „Три разговора”, „Смисао љубави” и други.

<sup>4</sup> „Криза западне филозофије: Против позитивизма, Филозофска начела цјеловитог знања, Критика апстрактних начела”.

шћански идеал личног и саборног живота у односима према ближњем и према Богу. Према оцјени Николаја Берђајева: „Његова трајна теософијска, теократска и теургијска утопија јесте оно руско тражење Царства Божијег, савршеног живота”<sup>5</sup>. Али остварење овог практичног циља претпоставља истину и знање цјелине у њеном унутрашњем свејединству. Такво сазнање се не може задовољити резултатима рационалних и емпиријских наука. Ове науке сазнавају објекте изван нас, а њихове спознаје су релативне, зато су потребна апсолутна знања која се тичу нашег личног и мистичког живота. Ова знања бисмо могли условно назвати мистичком теологијом, или још ближе, најдубљим питањима вјере. Сам Соловјов је, према мишљењу Николаја Лоског,<sup>6</sup> истинитим знањем сматрао оно које обједињује емпиријско, рационално и мистичко искуство. Из овог се може разумјети Соловјовљево настојање да обједини научно, филозофско и религиозно разумијевање. Овако интегрисано знање је основа његовог учења о богочовјечанству оваплоћеном у Христосу. Соловјовљев захтјев би се могао одредити као покушај рјешења антиномичности истине откривења и истине сазнања. У откривењу Бог нам открива на апсолутан начин одређене истине, за разлику од истина које ми сазнајемо и откривамо сами. Духовни напор Соловјова је трагична улога филозофа који жуди за синтезом истина откривења и истина открића. Трагичност овог филозофског положаја уочава Берђајев када га види као биће које се гуши између двију сила религије и науке.<sup>7</sup> Филозоф без вјере или филозоф са вјером, филозоф слободне спознаје или без ње, трагика је која прати филозофску егзистенцију. Само трагична времена имају потребу за филозофијом, која остаје покушај да повеже људско сазнање са откривењем Бога. Та тражена синтеза није више искључиви домен знања, већ је у повишеном значењу питање спасења. За велике филозофе попут Сократа, Платона, Плотина, Спинозе, Шелинга и Хегела, филозофија је била поред осталог, и њихова лична и непосредна ствар спасења. Са хришћанством речени моменат спасења још више долази до ријечи. Он се развија у оквирима мистичке теологије кроз идеју theosis-а, обожења и преображења свијета, односно кроз аскетско-исихастичку и монашко-мистичку практику.

И овдје се треба подсетити на духовну баштину Источне цркве, на Свете оце Кападохије, који су мислили и свједочили вјеру не само као лично спасење већ као спас сваког човјека и цијелог свијета кроз њихово обожење и преображење. Ова светоотачка, мистичка традиција Источне

<sup>5</sup> Н. Берђајев, *Руска идеја*, Просвета, Београд 1978, стр. 163.

<sup>6</sup> Н. Лоски, *Историја руске филозофије*, ЦИД, Подгорица, 1995, стр. 140.

<sup>7</sup> Н. Берђајев, *Ја и свијет објеката*, Загреб 1984, стр. 15.

цркве проговара на специфичан начин и у руском богословљу 19. вијека. То богословље је латентно и евидентно присутно у књижевности и филозофији, управо као разрада идеје спасења помоћу Богочовјека.

На другој страни, противрјечности и драматични сукоби одређују историјски контекст Русије тог времена. „Историја Русије је била трагедија и њу је управо тај трагизам чинио тако значајном на историјском путу православља”.<sup>8</sup> Овдје су у сусрету са Западом проговориле оне исте супротности које су у средњем вијеку направиле раскол између европског Истока и Запада. Изгледа да су тај гријех расцјеп хришћанског свијета још само осјећали источни хришћани, док је за западне он „срећно” превладан. О оптерећености овом истином о духовном јединству хришћанског свијета, свједоче руски писци и филозофи златног и сребреног 19. вијека. Тако Достојевски говори о Европи као мајци од које смо много узели и од које много узимамо, а Владимир Соловјов о историјској иницијативи која је са Запада предана у руке Русије управо када се Запад почео хладити у једноличним формулама општег хуманизма. Таласи ове хришћанске, православне идеје обожења, спаса свијета и човјечанства, перманентно су запљускивали руске мислиоце и боготражитеље 18. и 19. вијека.

Претходницом Соловјова се у ширем смислу може сматрати древно-руска духовна и културна традиција од 11. вијека чији су мислиоци, богослови и писци тражили одговоре на вјечна животна питања о добру и истини, али и о злу и лажи. Кроз призму ових темељних питања, преламају се историјска искуства новог времена која запљускују Русију у њеном историјском сусрету са Западом. Тај сусрет је од почетка био напет и драматичан, оптерећен многим разликама и предрасудама. На самом почетку, то није био сусрет духовних и културних елита које су тада биле међусобно удаљене и отуђене. Запад је у Русију стигао преко трговине, занатства и кроз материјалну цивилизацију. Упоредо са тим наступа и научно-технички прогрес. Све то доспијева у Русију као изазов који порађа нова питања и тражи нове одговоре. Једно од таквих питања проблематизује однос вјере и науке, откривења и знања, као и могућности њихове синтезе. Велики руски научник Ломоносов је то рјешење налазио говорећи да је Творац човјеку оставио двије књиге: књигу природе, у којој је пројавио своју мудрост, и Библију, у којој је открио своју вољу. Прву књигу читамо помоћу науке и разума, а другу можемо разумјети искуством вјере и интуиције. На ову другу књигу упућује Григорије Савич Сковорода (украјински мудрац), сматрајући да се она може открити кроз најдубљи духовни опит.

<sup>8</sup> А. Шмеман, *Историјски пут православља*, Атос, Октоих, Цетиње 1994, стр. 375.

У 19. вијеку наступа најдубљи потрес у руској цивилизацији. Тај потрес осјећају духовне елите, артикулишући га кроз проблем односа државе и цркве. У стварном животу, црква је била спутана ланцима самодржавља. Други важан моменат духовног обликовања је био филозофски додир са западном филозофијом тог времена, посебно са Шелингом и Хегелом. Значајан је утицај ове двојице мислилаца на руске филозофе: Чадајева, Тјучева, Соловјова и Булгакова.

У првој половини 19. вијека, у Русији се кристализују два битна усмјерења: словенофили и западњаци. Рани словенофили Хомјакон и Кирејевски желе да створе посебну филозофију словенских народа, док западњаци Русију виде као дио Европе и трагају за могућношћу синтезе западног знања, науке и дјелатности са источном духовном дубином и мистиком. У том смислу, Чадајев тражи духовно-религиозно утемељење за материјалну и свјетовну културу Запада.

На том фону, као тражитељ истине и тражитељ Бога, гради своју грандиозну мисао Владимир Соловјов. Образујући се на најбољем искуству западне филозофије, али и под снажним утицајем византијског и руског богословља, Соловјов пред своју мисао поставља питање велике синтезе којом би се објединили аналитичким умом растављени дјелови живота, стваралаштва и знања. Ово свејединство, по његовом мишљењу, није ствар знања, већ прије остварења једне духовне и друштвене заједнице свејединства и слободног заједничарења, чије је извориште мистично сједињење слободне човјекове личности у личности Бога.

Овај циљ одређује свако знање, морално дјеловање и стварање. Из позиције овог циља, Соловјов предузима критику апстрактних начела западне филозофије. Ова филозофија је апстраховала извјесне идеје и принципе, издвојила их из цјелине и поставила у међусобну борбу и на тај начин довела човјеков свијет у стање распада. Утолико Соловјов предузима критику апстрактних начела западне филозофије ради остварења свејединства. Свејединство треба да обухвати троједно дјеловање вјере, фантазије и стваралаштва. „У основи истинског знања јесте мистични или религиозни доживљај од којег тек наше логичко мишљење добија своју безусловну разумност, а наше искуство значај безусловне реалности”<sup>9</sup>

Мистичко богословље и слободна теозофија је подлога за тражену синтезу теологије, рационалне науке и филозофије. Ријеч је о тражењу унутрашњег јединства на основу једног безусловног начела, које ће свуда дјеловати конкретно и слободно. То може бити једино божанско начело ко-

<sup>9</sup> В.: Соловјов, *Критика апстрактних начела*, Изабрана дјела, Том III, ЦИД, Подгорица, 1995, стр. 300.

је треба да постане унутрашња основа човјека и човјечанства. Као начело вјере, оно није апстракција, већ је уграђено у унутрашњи живот сваког човјека (као коначног бића), *догодећи* га у везу са апсолутним бићем Бога. У том свјетлу, истинитост начела вјере Соловјов разлаже на три питања: прво се тиче божијег бивствовања, друго људског постојања, а треће људске слободе и човјековог односа према Богу. Ова питања су неодвојива, а њихово јединство гарантује човјеково биће у којем се открива апсолутно биће конкретног и живог Бога. Соловјов то откривење назива „унутарњим опажајем безусловне стварности”.<sup>10</sup> У њему се Бог открива кроз непосредан мистички доживљај и изван сваке позитивне дефиниције.

Непосредност и конкретност овог мистичког искуства у којем се открива свејединство, непознатљива је и неисказива, али „свака спознаја почива на несазнатљивом, све ријечи односе се на неисказано и свака стварност своди се на безусловну стварност коју налазимо у себи сама као непосредан доживљај”.<sup>11</sup> Ове ријечи Владимира Соловјова тичу се конкретног мистичког искуства које је далеко од апстрактног мистицизма који апсолут дефинише на апстрактним атрибутима. Апсолут је слободан од свих дефиниција јер их све садржи у себи. Он се не може спознати знањем (јер он даје знање), већ му се можемо приближити у акту љубави, јер се Бог показује као јединство и љубав.

Свети Дионисије Аеропагита (или псеудо-Дионисије) уводи термин мистичко богословље, у истоименом наслову необимног списка,<sup>12</sup> као пут уздицања према оном надсуштаственом. Тај пут иде с ону страну и понад сазнања, он је подвиг мистичког виђења и тежње за сједињењем са оним који је изнад сваке суштине и познања. Свети Дионисије је тај пут назвао: „невезаним, одријешеним и чистим изласком (екстазом) из себе и из свега”.<sup>13</sup>

Мистичко богословље је такво учење које зна да се знањем Бог не може упознати, зато као боља могућност остаје апофатичка спознаја незнањем. Тај пут је Св. Дионисије замислио и симболички означио ријечју примрак. Дакле, Бог се познаје кроз не-знање тако што се улази у: „Примрак непознања, заиста мистички, у којем затвара све спознајне способности схватања, и буде у свецијело недодирљивом и невидљивом, сав припадајући Ономе који је изнад свега и никоме (од осталих) ни себи ни друго-

<sup>10</sup> *Ibid.*, стр. 416.

<sup>11</sup> *Ibid.*, стр. 416.

<sup>12</sup> Св. Дионисије Аеропагит, *О мистичком бојословљу*, Врњачка Бања, бр. 1/1996 стр. 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, стр. 17.

ме; недјелатношћу пак свог познања, сједињујући се на бољи начин Ономе који је свецијело Непознат и ништа не познајући, надумно познаје”.<sup>14</sup>

Бити у овом надсвјетлосном примраку кроз не-гледање и кроз не-познање и на тај начин познати Оног што је изнад сваког виђења и знања, јесте предио мистичког богословља. Мистичко богословље овако схваћено у бити је апофатичко, тј. одречно, јер полази од оног последњег, а то је да се Бог не може сазнати, да се о њему не може говорити, да се не може замислити, јер је Он узрок свог сазнања, говорења и замишљања.

Зато апофатичко богословље може одузимати и негирати атрибуте које катафатичко богословље придаје Богу. Циљ оваквог метода јесте указивање на немогућност знања о Богу онаквом какав Он јесте, тј. по својој природи. Бог остаје с ону страну сваке афирмације и негације оних бића које је он створио. Али мистичко богословље, са друге стране, понире у најдубљу тајну приближавања Богу, слиједећи пут апофатике, пут одрицања којим се ослобађамо свега оног што може бити сазнато, да бисмо се приближили оном неспознатљивом и надсуштственом. Мистичко богословље показује да се Бог може досегнути искључиво на путу незнања, као што свјетлост може да освјетљава све друго а саму себе не може, тако и знање мора застати пред незнањем оног надсуштственог.

Источна црква је развијала своје богословље и на основама мистичког искуства, тј. непосредног сусрета, лицем у лице са Богом. Утолико је мистичко богословље духовно продубљивало свете тајне као бесконачну пуноћу и извор живота. Тајна јесте најдубља тачка сусрета Бога и човјека чије су природе различите, али су сродне њихове личносне енергије. Захваљујући тим енергијама, могуће је обожење човјека. Григорије Палама је богословски објаснио смисао православне мистике на темељу разликовања божије суштине (природе) и божанских енергија (личности Оца, Сина и Светог Духа). Значај овог разликовања је у томе што се отвара могућност да створени свијет може бити прожет божанским енергијама. Свијет и човјек могу бити обожени кроз благодат и слободу. Наиме, мистичко се и овдје јавља као дарована слобода духовног уздизања према Богу. Дакле, Бог као природа, тј. суштина, не може се спознати, али може као личност. Но, личност божија се не сазнаје попут неког другог предмета у субјект-објект релацији. Личности божије (а има их три) не можемо одређивати приписивањем атрибута: вјечни, апсулутни..., јер то није су личносне одредбе. Познати Бога као личност, односно човјека као личност, могуће је у заједници љубави која је слободна и неусловљена.

<sup>14</sup> *Ibid*, стр. 23.

Нераскидива веза сазнања и спасења, непрестано пулсира у мистичком богословљу. Тај импулс је неријетко присутан, посредно или непосредно и у руском богословљу, па и код Соловјова. Слиједећи тај пут од Светих отаца Кападокије преко Аеропагитских списа до св. Максима Исповједника, у први план се ставља јединство и сједињавање у литургијској заједници љубави. Дакле, свијет и Бог се не спознају искључиво умом и према њиховој природи већ вољом и кроз заједницу. Утолико добија значење божије стварање свијета из ничега, као акт чисте воље. Јер свијет је и прије стварања био божија воља и божија љубав из које је он и рођен. Постојање и знање овде извире из љубави. Велика је важност овог патристичког учења за разумијевање божијег оваплоћења у човјеку и свијету. Оваплоћење јесте улазак у заједницу са Богом, што значи да Бога можемо познати једино као оваплоћеног у нама и у свијету. Утолико сазнање Бога јесте љубав према Богу, а спознавати помоћу љубави тражи личносни однос сједињења са Другим у заједници љубави. Зато хришћанство и јесте религија љубави у којој се открива оваплоћени Бог. Ријеч је о конкретној љубави која је окренута конкретним личностима, а не некаквом апстрактном принципу или идеји. Таква љубав омогућује познавање личности која је обухваћена заједницом љубави. Утолико теологија жели указати на путеве искуствовања божанских енергија, тј. на начине њиховог изражавања. Ријеч је о опису прожимања Бога и човјека, односно о искуству познања његових личности.

Соловјов полази од теологије и богословља према филозофији. Филозофија је код њега начин оправдавања богословских питања помоћу филозофске аргументације. Није ту искључиво ријеч о филозофији религије већ о филозофској аргументацији унутар религије, односно о богословском оправдању помоћу филозофије. Он је сматрао да је, поред искуства вјере, неопходно и знање о њој, које ће бити организовано у цјеловит систем мишљења. Дакле, није довољно вјеровати, потребно је и знати Бога. Садржај тог знања треба да обухвати укупност искуства вјере и искуства мишљења вјере, тј. откривења Бога у свијету и човјеку. Истина вјере је истина откривења, али она се као идеја може логички и историјски развити и показати док се као реалност свједочи у непосредном животном искуству.

За тумачење истине откривења, Соловјов се користи тројном структуром која разликује природу (конкретно постојећу стварност), божанско начело (тражени циљ и суштину) и човјекову личност (субјект живота и сазнања). Смисао ових разликовања јесте да се покаже процес постизања цјеловитости посредством активности човјека који у себи носи како природне тако и божанске атрибуте. Као историјски процес, откривење је могуће пратити од митологије, преко негативних откривења до пози-

тивних откривења. У природној религији божанско се препознаје у природном свијету, Бог се проналази у природном постојању. Негативно откривење Бога открива кроз негирање природе (на примјер, будизам тежи према ничему, одсуству сваког постојања и уласку у нирвану), Бог се открива као апсолутно Ништа. Коначно, у позитивном откривењу Бог се открива као позитиван садржај и пуноћа апсолутног начела.

Под утицајем њемачке класичне филозофије, посебно Шелинга и Хегела, Соловјов уводи принцип апсолутног начела као органски принцип свејединства Бога, човјека и свијета. Свијет је мноштвен, али његови дјелови су посредством божанског начела повезани у цјелину. Отуда је и историја људске духовности историја разумијевања и рјешавања тог јединства. Грци су то јединство тумачили идеалистички као хармонију и љепоту космоса. Зато је грчка религија више у домену умјетности него у сфери морала, она се више позива на врлину-знање него на врлину-дјеловање, зато остаје у домену индиферентног и безличног космополитизма. Тек јеврејски Бог може изјавити: „Ја сам онај који јесам” и тако у први план поставити своју вољу као закон за људску вољу, тј. добро које се успоставља завјетним уговором (Стари завјет) Бога и човјека. Нови завјет је још више заснован на заједници љубави Бога и човјека чији је истински основ слободна воља. Тек сад се Бог може открити у својој апсолутности као личност.

Позивајући се на светоотачко искуство раних источних учитеља цркве (Јустина Филозофа, Климента Александријског, Оригена, Атанасија Великог), Соловјов спознаје значење хришћанског учења о личности које се развило у оквирима теолошке расправе о односу божанске природе (суштине) и његовог пројављивања у личностима Оца, Сина и Светог Духа (Св. Тројица). Кључни проблем се поставља у питању: Да ли је човјековој личности доступна божанска природа или личности (Отац, Син и Свети Дух) кроз које се она пројављује? Слиједећи Свете оце, и Соловјов прихвата становиште да се човјеку откривају божанске енергије у форми Свете Тројице, док божанска природа остаје недоступна и непознатљива. Сусрет Бога и човјека је лични сусрет кроз заједницу личности.

Бог се Јеврејима и хришћанима открио као личност, а не као природа (суштина) и док су Грци говорили о „логосу” као идеји, као суштини и поретку за ране хришћане, Логос се појављује као божије стварање које се оваплодило у човјековој личности и људском стварању.

„Управо су хришћани, по први пут, спознали божански Логос и Дух, не из аспекта ових или оних логичких или метафизичких категорија, већ су препознали Логос у свом распетом и васкрслем Спаситељу, а Дух у жи-

вом, непосредном доживљају почетка њиховог духовног препорода”.<sup>15</sup> Соловјов јасно рефлектује сусрет античке филозофије и хришћанске теологије као сусрет онтологије бивствовања и онтологије личности. Прва онтологија свијет мисли као стање, као поредак и стабилност (стасис), тј. као нужност и бивствовање, друга онтологија свијет мисли као генесис, као енергију, настајање и рађање, као релацију и као вољу, као личност и стварање... Ова друга онтологија јесте онтологија личности. На овај проблем већ је скренуо пажњу Свети Григорије Палама, када је дајући предност онтологији личности, говорио да ни Бог није прво суштина већ сушти. То значи да је суштина из суштог, тј. личности Оца, Сина и Духа Светог. Соловјов слиједи ову духовну традицију и закључује: „Бог се као сушти налази у одређеном односу према свом садржају или суштини, он тај садржај испољава или поставља”.<sup>16</sup> Да би сликовито објаснио овај однос суштог и суштине, Соловјов се служи аналогijом умјетника и умјетничке идеје. Наиме, умјетник у акту стваралаштва остварује идеју, он је пројављује на умјетнички начин. Соловјов учење о Светој Тројници жели образложити и на спекулативан, филозофски начин. Примјењујући логичку анализу, он божанско начело и његов безусловни садржај тумачи посредством три субјекта: Отац, Син и Свети Дух. Они, по његовом мишљењу, логички нужно произилазе из безусловног божанског начела и појављују се посредством воље, представе и осјећања. Овим модусима суштог одговарају представе суштине идеја добра, истине и љепоте. Поменути модуси испољавања и њихове идеје су међусобно повезани у једну цјелину. На тај начин Соловјов Свету Тројницу подводи под апсолут схваћен на Шелингов начин. Бог је апсолут, јединство, љубав која обједињује идеје добра, истине и љепоте којим се тај апсолут исказује. Овако протумачено божанско, апсолутно начело се примјењује и на разумијевање хришћанства. Хришћанство се као религијска свијест жели утемељити историјски и филозофски. Историјски, оно је резултат развоја свијести кроз аскетизам – песимизам (будизам), затим кроз идеализам (Грци), до монотеизма (јеврејско – хришћанска религија). Сви ови историјски моменти су структурално уграђени у хришћанство. Али хришћанство има свој садржај и преко ових елемената, по Соловјовљевом мишљењу, то је Христос као жива и оваплоћена истина. Христос је схваћен као јединствено и апсолутно начело које изражава своју суштину кроз ријеч, логос. Соловјов га схвата као цјеловит божански организам који у себе обједињује логос и Софију. Логос се односи на божанску суштину, а Софија на идеју Бога.

<sup>15</sup> В. Соловјов: *Предавања о бојочовјечанствѹ*, Логос, Београд 1996, стр. 79.

<sup>16</sup> *Ibid.*, стр. 84.

Појам Софије уводи се као средњи појам који треба да посредује у односу Бога и човјека. Софија је произведени принцип, она је начело човјечанства, она је идеални принцип који повезује безусловност божанског начела и условљеност људске пролазности. Софију наш аутор назива душом свијета и свечовјечанским организмом. „У мјери у којој њома господари Бог, у тој мјери она господари свима, јер је у Богу све у јединству, она је самим тим слободна од свега што је посебно, слободна је у позитивном смислу као она која све посједује”.<sup>17</sup>

И божански логос и божанска идеја теже обожењу (theosis) свијета. Свијет који отпада од Бога спада у гријех и хаос изолованих елемената, оваплоћењем треба да се врати у свејединство. Логос и свјетска душа се оваплоћују у свијету и порађају васељенски организам који се враћа Богу у његово апсолутно јединство.

На питање: зашто је све ово потребно да свијет пропада и да се спасава кроз повратак Богу, Соловјов одговара – због слободе. Ако је Бог створио свијет у слободном акту, он му је даровао слободу, а самим тим и могућност да као творевина одступи од Творца. У том свјетлу природа се одваја од Бога и живи у материјалној раздвојености својих агрегата. Божанско начело и свјетска душа кроз развој природе ипак надјачавају у моменту појаве човјека који као материјално и природно биће својим отргнућем од ње, постаје носилац божанског начела. Он је природни носилац божанског начела. „У човјеку природа прераста саму себе и прелази у област апсолутног бића”, каже Соловјов.<sup>18</sup> Управо због тога је човјеку дарована слобода, једино он може да је прими и да је упражњава, да је губи и да је задобија. Само за њега логос и свјетска душа нијесу спољашње начело (како се они појављују за природна бића у форми неког закона) већ, прије свега, његов унутрашњи принцип. Човјек је слободан јер се његов ум сусреће и подудару са божанским умом, он сазнаје логос, он може да устане против божанског начела и против природе. Модерни човјек се изгледа понајвише користи овом крајњом могућношћу. Међутим, цијела људска историја је прожета тежњом за свејединством. Докази за ово тврђење су бројни, а нарочито у историји религиозности и религија. Ова историја указује на постепено ослобађање душе од власти космичких сила и њено усмјеравање према личној слободи и божанској апсолутности. Грчко-римски свијет ослобађа душу од спољашњих сила везујући је за идеал умјетничког, политичког и филозофског дјеловања. Тај идеални свијет је без крви и меса, у њему човјек борави у царству идеја, али изван своје унутрашњости. Божанско начело се открило само као идеја, као идеални поредак.

<sup>17</sup> *Ibid.*, стр. 134.

<sup>18</sup> *Ibid.*, стр. 142.

Тек се са Старим завјетом који су Јевреји склопили са Богом, Бог спознаје као личност са којим се сваки човјек као личност налази у релацији. Соловјов примјећује: „Цио Стари завјет представља историју личних односа Бога са представницима јудејског народа, његовим патријарсима, вођама и пророцима”.<sup>19</sup> Овај личносни однос још више долази до ријечи у Новом завјету и личности Исуса Христа у којој се оваплоћује божански логос. Његов улазак из вјечности у историју, његово очовјечење и прихватање да се суочи са људским искушењем гријеха и зла у свијету.<sup>20</sup> Христос савлађује искушења тијела, гордости ума и властољубља те постаје потпуни човјек, он се очовјечио и оваплотио. Божанско начело, логос, оваплоћено је у човјеку. Људско начело и божанско начело су се у хришћанству сусрели, али је тај сусрет имао своје различите резултате унутар различитих хришћанских цркава. Хришћанска црква као Христосово тијело, односно заједница која има за циљ обожење, тј. присуство божанског принципа на земљи и новог духовног живота. Таква црква није имуна од истих оних гријехова које је савладао Христос у свом земаљском животу. Соловјов их јасно детектује у католицизму и језуитизму, „том крајњем и најчистијем изразу римско-католичког принципа”,<sup>21</sup> који је за главни принцип вјере поставио властољубље и тражио покорност црквеној власти умјесто Христосу. „Од њих се више не тражи стварно исповиједање хришћанске вјере – довољно је да признају папу и потчине се црквеној власти”.<sup>22</sup>

Протестантизам је био нормална реакција на гријех властољубља и разумијевање спасења као спољашњег факта, инсистирањем на индивидуалној и личној религиозности. Али протестанти западају у другу опасност од рационализма који се завршава у гордости ума. Ова гордост води понижењу чак и самог ума. „Западно човјечанство је”, каже Соловјов, „искуством спознало и признало лаж оваквог пута, али се оно од њега ослободило само да би пало у треће и последње искушење”.<sup>23</sup> Треће искушење је гријех властољубља и моћи засноване на материјализму и емпиризму. Ријеч је о савременом принципу интереса који се жели поставити као основа јединства за укупно човјечанство. Но, принцип интереса се противи свакој принципјелности, што јесте главна одредба његове материјалне природе

<sup>19</sup> *Ibid.*, стр. 153.

<sup>20</sup> Ријеч је о искушењу плоти (искушење тјелесности), када се каже: „Не живи човјек о самом хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста божијих,” затим искушењу гордости (гријех ума) и треће, искушење је искушење властољубља.

<sup>21</sup> *Ibid.*, стр. 165.

<sup>22</sup> *Ibid.*, стр. 166.

<sup>23</sup> *Ibid.*, стр. 168.

те управо због своје несталности постаје узрок сукоба и случајности. Зато јединство и заједницу треба оснивати на вишим начелима, а који су, по Соловјовљевом мишљењу, и логосни. „Покушаји да се у основу живота и знања заиста постави материјално начело, да се на дјелу и до краја реализује она лаж да једино о хлебу живи човјек, неизбежно би довело до распада човјечанства, до уништења друштва и науке, до свеопштег хаоса”<sup>24</sup> Све су то последице западњачког одбацивања онтологије и гносеологије личности, које се заснива на разликовању суштине и енергије, то је један од разлога зашто је Запад запостављао мистичку теологију, а апофатизам видио као негативну теологију. Источно православље је сачувало и развило управо ову изворну страну хришћанства, показујући да је личност и енергија приоритетнија од суштине. Укупни духовни живот православног Истока сабира се око те осе апофатичког и личносног познања Бога, који није само учење већ и непосредни живот. Читаво хришћанство није пошло овим путем, нарочито не католичанство и протестантизам. Према Соловјовљевом мишљењу, једино су се православни хришћани сачували од пада у поменути три искушења, али Источна црква није успјела изградити хришћанску културу као што је Запад успио створити антихришћанску. Хришћанска истина је потенцијално сачувана на Истоку, иако није реализована у стварном свијету и друштву. Као таква, она је остала у домену личне вјере и није могла да се реализује у друштву. Православље је сачувало дигнитет духовног, божанског начела, али је као дјелатно-људско начело остало неразвијено. Ову страну је управо развио Запад, насупрот божанском начелу. Због тога је Соловјов тежио за социјалним ангажманом. Он је аскетску и мистичку енергију источног хришћанства желио пренијети са личног на социјални план. Соловјов је лично био аскета (којег је А. Блок називао витезом монаштва), имао је мистичка искуства, бавио се мишљењем основних тема аскетске и мистичке антропологије, али ипак претежно у социјалној функцији. Њега је занимала дјелатна страна аскетског монаштва и православља. У том смислу је и тумачио Христосов одлазак у пустињу ради изградње новог друштва. Дакле, исихастичка традиција православља, по Соловјовљевом мишљењу, има латентни социјални карактер. У његовој основи стоји један мистички социјум за који се моле монаси у својој одвојености од свих ради заједнице свих људи. Утолико и сам појам друштва и заједнице код Соловјова има мистички предзнак.

Соловјовљево, и уопште руско богословље, настоји повезати исихастичку традицију православља (која се у Русији нарочито развијала од 15. до 18. вијека) са свјетовним животом. Он оживљава познати духов-

<sup>24</sup> *Ibid.*, стр. 169.

ни образац „манастир у свијету”, што подразумева „бити монах у свијету”, а то значи учествовати у социјалном животу. Утолико руска мистика жели да буде дјелатна више од њене византијске претходнице. Зато она инсистира на духовном колективу излажући се при том крајњим опасностима фанатизма које лако могу пасти у јерес и безбожништво. Једна од тих екстремних могућности јесте револуционарни пројект који тражи рушилачку друштвену акцију, али без Бога; друга могућност је манихејски аскетизам који се потпуно одваја од свијета и од човјека, заборављајући хришћанско упозорење да без љубави према брату својему и другима нема пута према Богу. Прва могућност нас води у перверзни аскетизам социјалне мржње која покреће револуцију или у социјално идолопклонство (конформизам), док друга могућност води у тотални пасивизам.

Соловјов је замјерао православној аскези што је преувеличавала лично мистичко созерцање живота над дјеловањем. Под утицајем искуства западне духовне традиције, он тражи од човјека са Истока, поред тога што се моли, и да ради. Робујући овом захтјеву за социјалним дјеловањем, он заборавља на дубинске разлике у мистичком и аскетском искуству Истока и Запада.

Тражећи равнотежу између благодати и стварања, аскезе и социјалне праксе хришћанства, он је перманентно ризикује да западне у површност и некритичко пристајање уз идеју уједињења цркви Истока и Запада. Соловјов сматра да ова два усмјерења треба довести у однос.

Савременост овог захтјева осјећа се и данас када се Запад одваја од Истока новим берлинским зидом. Истоку је потребно активно начело човјека, начело прогреса и развоја (које је развио Запад), али и Западу је потребно божанско начело Истока како се не би изгубила духовност и доживјело самоуништење.

„Задатак религије је да поправи наш изопачени живот,”<sup>25</sup> да га препороди и освети у Богу. Зато је вјера богочовјечанско дјело које уноси смисао и јединство у свијет. Хришћанство се и појавило као добра вијест спасења цијелом свијету, овом свијету који лежи у злу и бесмислу, у пропадању и смрти, борби и хаосу. Тај спас се гради на свејединству Бога и човјека, на смислу који уједињује супротстављене елементе. Богочовјечанско начело човјек не може сам да изгради, оно мора да постоји и мимо човјекове воље и као такво му се даје као благодат, као богатство које ће он примити својом слободном вољом. Пошто је човјек својом вољом отпао од Бога, он се слободном вољом једино и може вратити њему. „Само вољом се човјек може одрећи од зла и само вољом може да прихвати истинско добро и Бога”.

<sup>25</sup> В. Соловјов; *Духовне основе живоїа*, Логос, Ортодос, Београд 1994, стр. 27.

Соловјов као богослов и као филозоф је својим мишљењем одразио драматичне потресе свога времена. У првој фази свог духовног развоја, он је трпио различите утицаје, вјерујући у прогрес и историјски тријумф и остварење животних идеала у царству земаљском. Та првобитна, младалачка вјера у материјализам, знање и науку биће промијењена и усмјерена према мистичким и есхатолошким садржајима. Али његово мистичко богословље је непрестано вукло према земаљском свијету. Оно је било у функцији оправдања улоге цркве у историји, друштву и држави. Зато је имао снажну потребу да теолошке истине оправда филозофски и историјски. На крају је, неријетко, то филозофско оправдање постајало самом себи циљ. У том свјетлу треба разумјети снажне филозофске утицаје Шеллинга, Хегела и Шопенхауера и „превођење” непреводивих истина вјере на филозофске категорије. Ту свакако спада и његово учење о Софији, које Георгије Флорофски види „као противуречност да се црквена синтеза гради на нецрквеном искуству”.<sup>26</sup> Занесен теократским пројектима, Соловјов је губио из вида светоотачка искуства и литургијску осјетљивост, чиме је слабило његово мистичко искуство, губило теолошку дубину и нестајало у маргиналностима. Многа и најдубља теолошка питања су остала заобиђена на рачун теософских и теократских интересовања. Можда је то разлог што је Соловјов више говорио о богочовјечанству него о богочовјеку. Можда је и због тога прилично политички и технички прихватио проблематичну идеју екуменизма, која је требало да на историјско-теократском плану обједини католичанство и православље. Принцип тог уједињења није био заједница вјере већ заједница папске и царске власти, али је при том заборављао на терет изнуђеног суживота у друштву и држави без истинске заједнице и заједништва.

Соловјов је само у глобалу схватао важност вјере и богословља за реални живот човјека и људске заједнице. Такође је увиђао да религија може бити поуздан кључ за разумијевање историје и човјека у њој, без обзира на то да ли је одређено вријеме афирмише или одбацује. Зато се страсно трудио да филозофски оправда богословске истине, али је у томе лежала и највећа опасност да богословље од траженог циља постане пуко средство филозофије или чак идеологије.

Тежећи да православно, аскетско (исихастичко) и мистичко (монашко) искуство усмјери према дјеловању и тако оствари руски-хришћански идеал – „манастир у свијету”, он је своје разумијевање доводио у опасност да изгуби нит водиљу православне духовности. Иако је, ван сваке сумње, био мистичар и аскета, спој ове двије битне одредбе православне

<sup>26</sup> Георгије Флоровски: *Пушеви руској бојословља*, ЦИД, Подгорица 1997, стр. 341.

духовности код њега није остварен, зато је Соловјов остао мистичар без аскезе и аскета без мистике. Можда су и због тога све његове намјере и захвати остали на нивоу трагичних покушаја унутар старог и проблематичног односа цркве и државе, теократије и царства. Са овим проблемом се сусрео и Исток и Запад. Према мишљењу Димитрија Мерешковског: „На Западу се црква преобразила у државу, на Истоку црква је утонула у државу, у оба случаја црква се преобразила, царство љубави и слободе се преобразило у државу – царство мржње и насиља”.<sup>27</sup>

Соловјовљев глас је призивао Царство божије на земљи не само за Русе и Словене већ за цијело човјечанство, зато му православље није било довољан оквир за његова тражења, али није ни западно хришћанство према којем се он некритички отварао.

Savo LAUŠEVIĆ

PHILOSOPHY AND THEOLOGY  
(Knowledge and salvation in the thinking of V. Solovyev)

*Summary*

This text is concerned with the critical approach to the philosophical and theological thought of V. Solovyev's with regards to its spiritual origins and socio-historical context. In addition to dealing with general analysis of V. Solovyev's thinking, the author of this text particularly focuses on the issues involving mystical theology and the way such issues can relate to both knowledge and social action. Namely, the idea is to connect the hesychastic tradition of Orthodoxy with lay life. Solovyev's is the unique attempt to make the Eastern Christian mystique merge with the profane world. Although this attempt failed, it succeeded in dissociating the mystique from asceticism despite the organic link existing between them. This almost brought into question the Orthodox spirituality. Nevertheless V. Solovyev must be credited for having opened a series of fruitful issues regarding the Church and the State, spiritual and profane life, the spiritual unity of the world and their respective responsibilities – all these issues are undoubtedly calling for contemporary answers.

---

<sup>27</sup> Д. Мерешковски; *Религија и револуција*, Логос, Београд 1997, стр. 14.

