

ПРОБЛЕМ ЗЛА И ТЕОДИКЕЈА У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бацка,
Палић

Апстракт: У овом раду излаже се философија о злу и теодикеји познатој религијској философији Николаја Берђајева. Затим се са становишта православног догматског критички прегледа Берђајевог одговора на ове проблеме. На крају рада се проблематика зла и теодикеје, онако како је представљена код Берђајева, разматра у светлости православног догматског.

Кључне речи: зло, теодикеја, слобода, *Unground*, Николај Берђајев.

Увод

Човеков живот пролази у опасности и страдању од зла. Јер „свет сав у злу лежи“ (1. Јн. 5, 19). Зло које се пројављује на различите начине, уништава човека. Људска злодела, друштвене неправде, природне катастрофе, несрећни случајеви, болести и смрт јесу неке од многобројних манифестација зла. У свему томе, осим константности присуства зла, немогуће је утврдити некакву поступност и правилност у начинима на које се зло пројављује у животима људи. Штавише, уз нелогичност долази апсурд јер од последица зла неретко најтеже страдају недужни. Стога проблем зла спада у једно од „проклетих питања“. Осмишљавање тог питања човека води у мучне мисаоне урвине.

Нарочито снажно су ову проблематику осећали поједини мислиоци који су нам у својим делима оставили сведочанство о свом трагању за одговором на загонетку зла. Један од таквих људи је по-

* nenadplavsic@gmail.com.

знати руски религијски филозоф Николај Берђајев, чија ћемо размишљања о злу изложити у овом раду.

За религијско-филозофску мисао хришћанске оријентације, а таква је мисао Николаја Берђајева, проблем зла се додатно усложњава и компликује. Ту тешко питање зла води ка још тежем проблему теодикеје. Како, с једне стране, помирити постојање зла у свету од кога на различите начине страдају и пате људи, са постојањем свемогућег и доброг Бога који неизмерно воли људе, с друге стране? Откуда долази зло? Шта је зло? Зашто Бог допушта зло? Од тих прастарих питања као да се уморио савремени човек којег, како се чини, све мање задовољава хришћански одговор на проблем постојања зла.

Отуда је посебно интересантно видети како о свим тим питањима размишља савремени хришћански мислилац какав је Берђајев, који је у хришћанском светоназору, ипак, пронашао снажну инспирацију и открио путеве који на нов и неуобичајен начин воде ка предлозима за одговор на тајну зла.

С обзиром да се овде ради о својеврсном Берђајевљевом тумачењу хришћанских истина помоћу којег он настоји да пронађе „смисао“ постојања зла у свету, као и одговор на изазове што их оно доноси, његова мисао без обзира на то наилази на извесне тешкоће на које су указали поједини критичари његове мисли. Након што изложимо Берђајевљево поимање проблема зла и теодикеје, указаћемо и на неке критичке примедбе на његово решење поменутих питања. Ту је реч о критичким примедбама упућеним са становишта православног богословља.

Напослетку, видећемо на који начин у Берђајевљевој философији о злу долази до сусрета између новије хришћанске философије у њеном руском виду и православног богословља. Настојаћемо да укажемо на то да овде није нужно да ове две дисциплине буду међусобно супротстављене, него да је довољно да се оне узајамно прожимају и надопуњују уз очување својих специфичних одлика.

Верујемо да је једино тако могуће на прави начин разумети значајне напоре и трагања Николаја Берђајева за одговорима на ова најтежа животна питања о којима је он оставио сведочанство у својим делима. То су дела која несумњиво помажу њиховом читаоцу у његовом сопственом осмишљавању дубоко егзистенцијалног и многоструког проблема зла.

Пројаве и последице зла

Николај Александрович Берђајев (1874–1948) је био мислилац који је снажно осећао трагизам људског постојања. У центру његове

хришћанско-философске егзистенцијалне мисли налази се човек и његова судбина у свету. У свету који је још у старозаветно време окарактерисан као „долина плача“ (Пс. 84, 6). Такав положај човека узрокује све оно што називамо зло које се у својим разним видовима пројављује у животу и од чијих последица човек страда.

Људско зло се најкарактеристичније испољава кроз егоцентризам који је „нарушавање истинског односа ‘ја’ и других, Бога, света и људи, између личности и универзума“ (Берђајев 2001а: 112). Услед егоцентризма који је човеков првородни грех, развија се егоизам. Егоцентризам и егоизам стварају повољну атмосферу за два основна узрока зла у човеку. То су: празнина и похлепа (Берђајев 2002а: 181). „Два супротна узрока изазивају зло у човеку. Или празнина која је настала у души изазива зло, или се страст, која је постала *idee fixe*, и која је истиснула све остало, преобраћа у зло“ (Берђајев 2002а: 181). Све то има за последицу сужавање човекове свести и оснаживање злих стихија похрањених у њему, које се преко рђавих страсти испољавају у односу према другим људима. Отуда извиру сва зла која људи чине једни другима свакодневно, а која посебно долазе до изражаја у кризним временима. На тај начин човек у својој свести замењује реални Божији свет светом себелубивих фантазама у којем има све мање места за Другога (Бога и ближњег). Стога Берђајев, следећи хришћанску антрополошку мисао Блеза Паскала, одређује човека као сложено и противречно биће које „спаја узвишеност и нискост“ (Берђајев 2002а: 200). По његовом мишљењу, никада раније човек није био толико нечовечан према другом човеку као у савременој епоси у којој „бешчовечност је почела да се представља као нешто узвишено, почела је да се окружује ореолом хероизма“ (Берђајев 1999: 16).

Страдање и патња као последице зла не темеље се само у огреховљеним међуљудским односима које подржава и мотивише свесна намера. Човек често у животу страда и пати а да за то није одговоран други човек. Ово се догађа услед несрећних случајева, болести и смрти, ако изузмемо болести изазване злом других људи и насилну смрт.

Проблем смрти се у човековом мисаоном животу одражава најчешће тако што човек покушава да осмисли своју коначност и смрт блиских му особа. „Никада нисам осећао некакав посебан страх од сопствене смрти и мало сам о њој размишљао. Не спадам у људе који су обузети страхом од смрти... За мене је увек било мучно само питање о смрти других, блиских ми људи“ (Берђајев 1998: 252) записао је Берђајев. Смрт открива да у нашем свету преовладава зло (Берђајев 2000а: 273).

Немогуће је утврдити било какву смисленост у начину на који се зло пројављује у животима људи. Јер људски живот умногоме за-

виси од „случаја који је необјашњив, од тзв. несрећног склопа околности“ (Берђајев 2002а: 169). Због чињенице страдања и патње, који су у човековом животу очигледни колико и само постојање, Берђајев, иронијски алудирајући на Декарта, одређује човекову егзистенцију аксиомом: „Патим, значи постојим“ (Берђајев 2002а: 163). Од последица зла, међутим, неретко страдају невини и, што је најбољније за људско срце, најмлађи – деца.¹

Огроман утицај у вези са овим најтежим питањем и уопште са питањем зла, извршио је на Берђајева велики руски писац Фјодор Достојевски.² Он је можда најснажније у целокупној светској књижевности поставио проблеме зла и теодикеје. Потресне случајеве страдања деце наводи његов Иван Карамазов када говори о ужасној патњи мајке и детета које убијају Турци, петогодишње девојчице коју су родитељи мучили и дечака којег су растргли генералови пси (Достојевски 2007: 257–262). Свој атеистички бунт против Бога Иван Карамазов силно и сугестивно аргументује дечијом патњом: „Ја сам хтео да отпочнем говор о патњи човечанства уопште, али боље да се задржимо на патњама само деце. То ће додуше десет пута снизити размере мојих аргумената, али ипак, боље да останемо само код деце... о великим и стога нећу говорити што они, осим што су одвратни и љубави не заслужују, имају накнаду: они су појели јабуку, познали су добро и зло, и постали су ‘као богови’. И једу је још и сада. А дечица ништа нису појела, и засад још ни за шта нису крива... Што и она на земљи страшно пате, то је, наравно, због отаца, што су кажњена због очева својих који су појели јабуку, али то је расуђивање из другог света, срцу пак човечанском овде на земљи непојмљиво. Јер, како може невин страдати због другог, па још тако невин?“ (Достојевски 2007: 256–257). Заиста, код Достојевског „бол због патничке судбине човекове и судбине света достиже тачку белог усијања“ (Берђајев 2001б: 179).

Аспекти зла који се манифестују у животу појединца рефлектују се на историјском и друштвеном плану. Берђајев је историософији и социополитичким питањима придавао много пажње у својим разми-

¹ У прилог чињеници велике заинтересованости за питање страдања деце наводимо бестселер Вилијема Пола Јанга: *Koliba: gde se tragedija sukobljava sa večnošću*, Laguna, Београд 2010. Аутор романа на неубичајен начин покушава да осмисли теодикејско питање поводом убиства шестогодишње девојчице. Овде не желимо да оцењујемо колико у томе писац успева, већ наводимо то да популарност бестселера, који је продат у преко осамнаест милиона примерака, сведочи о великој заинтересованости људи за питање теодикеје када се ради о страдању деце.

² Берђајев је написао једну од најбољих студија о овом руском писцу: *Пољед на свешћ Ф. М. Достојевској*, Бримо, Београд 2001.

шљањима.³ Због ограничености простора у нашем раду не можемо се подробније бавити Берђајевљевом философијом историје и друштва.

Човеку најтеже пада бесмисленост патњи (Берђајев 2002б: 8). Осмишљавање страдања и патње доводи нас до питања односа Бога према светском злу. Јер „када човеков живот није огрејан вером, када он не осећа близину и помоћ Бога и зависност свог живота од благодотворне силе, мука постаје неиздржива“ (Берђајев 2002б: 7). По Берђајеву, за савременог човека је управо постојање зла и његових последица бола и патње главни аргумент у корист атеизма (Berđajev 2007: 181). Овај атеистички аргумент је нарочито имао велику снагу у руској философији: „Руски атеизам је настао на моралним мотивима, он је резултат немогућности да се реши проблем теодицеје“⁴ (Берђајев 2001в: 72). Надахнут мучним трагањима Достојевског у разрешавању теодикејске проблематике Берђајев се пита: „Како помирити Бога и свет заснован на злу и патњи? Може ли се прихватити свет ако у њему страдају невини, ако пати макар и једно дете?“ (Берђајев 2001в: 71).

Питање зла и оправдања Бога пред његовим постојањем нису постављали само атеисти⁵ већ и, као што смо видели на примеру Достојевског и Берђајева, религиозни људи. Посебно снажан узрок томе је, код Николаја Александровича, незадовољство традиционалним богословским одговорима на ове проблеме. Традиционална теодикеја богословских учења порекло зла објашњава злоупотребом богомдароване слободе од стране створених бића. Ово објашњење, којим се рационализује тајна зла и слободе, сматра Берђајев, не може бити задовољавајуће. Јер, тако би се испоставило да је слобода кобни дар за човека. Свезнајући Бог овде, немајући никакву унутрашњу потребу за тим, пристаје да створи човека и дарује му слободу унапред знајући да ће га тај дар довести до страшних животних страдања услед настанка зла које ће уследити преко човека. Штавише, пропаст многих људи се

³ На пример у својим делима: *Нова религијска свест и друштвена стварност*, Бримо, Београд 2001; *Философија неједнакости: њисма о философији друштва ујужена људима који ме не воле*, Бримо, Београд 2001; *Смисао историје: оћлед филозофије човечије судбине*, Дерета, Београд 2001; *Царство Духа и царство ћесара*, Бримо, Београд 2002.

⁴ У цитатима наводимо израз теодицеја који се користи у већини публикованих превода дела Берђајева на наш језик. Ипак сматрамо да је ову реч боље превести са грчког изворника изразом теодикеја који користимо у нашем излагању. Творац те кованце је немачки филозоф Лајбниц (1646–1716) и значи дословно: оправдање Бога.

⁵ За атеистички светоназор проблем теодикеје, узет у смислу традиционалног метафизичког промишљања, у суштини је ирелевантан. Примера ради, норвешки филозоф Лаш Фр. Х. Свенсен (Svensen 2006) сматра да су теодикејска питања слепи теоријски колосеци, који одвраћају пажњу са правог проблема који се састоји у оспособљавању људи за практично деловање у борби против зла.

проширује и на вечност у традиционалном учењу о вечном паклу које је за Берђајева било неприхватљиво. Испада да „обдаривши човека слободом и очекујући одговор на свој позив, Он (Бог) чека одговор од сâмога себе. Он унапред зна одговор, Он се игра са сâмим собом“ (Берђајев 2000а: 30). Таква теодикеја, по Берђајеву, неминовно води у нечовечно учење Калвина да је Бог једне предодредио за вечно спасење, а друге за вечну погибел (Берђајев 2000а: 30). Традиционална теодикеја, која се своди на монизам, не даје нам одговор на питање откуда долази зло. Тешкоћа монистичког објашњења порекла зла је у томе што се Бог поима као једини извор бића и живота и, уједно, извор зла не може да лежи у Богу. С друге стране, разумско објашњење проблема настанка зла одводи у дуализам где се генеза зла схвата тако да поред Бога постоји неко друго биће којим би могао бити схваћен настанак зла. Такво учење изражено у манихејству, код неких гностичара и Маркиона, исто као и монизам не схвата тајну слободе и површно решава проблем зла. Додуше, Берђајев, који одбацује такво дуалистичко решење, јесте имао велико поштовање према гностичарима манихејског типа јер их је изузетно мучио проблем зла.

Поред проблема порекла зла, Берђајев истиче и питање Божијег толерисања људског зла које се у неким историјским периодима и појединим људским судбинама испољавало у незамисливо застрашујућим облицима и размерама.⁶ Ни по том питању Берђајев није нашао задовољавајући одговор у теолошком учењу о Божијем Промислу, што ћемо настојати да покажемо у наредном поглављу.

Трагајући за одговором на изузетно тешке проблеме зла и теодикеје, Николај Берђајев ће напустити терен званичног хришћанског богословља и, као што ћемо видети, инспирацију за сопствено осмишљавање ових питања наћи у учењима одређених хришћанских мистика.

Порекло зла

Већ у раној фази свог стваралаштва Берђајев је разумевао да су рационалистичка философија и рационализована катафатичка⁷ тео-

⁶ Овај проблем је у корист атеизма навео јеврејски философ Примо Леви који је неколико година провео у Аушвицу речима: „Ако постоји Аушвиц, онда Бог не може постојати“ (Svensen 2006: 38).

⁷ Постоје два пута или општа начина познања у богословљу: а) Катафатички или афирмативни пут који указује на оно што Бог јесте у односу са створеним реалностима. Бог је, по катафатички, познат из свог присуства и делања у творевини, при чему се њему у аналогичком смислу приписују својства творевине; б) Апофатички или не-

логија немоћне да реше проблем зла (Берђајев 2006: 30). Пошто је тајна зла повезана са слободом, она је решива једино у мистичкој мисли (Берђајев 2006: 31). За највећег мистичког философа Берђајев је сматрао немачког мистика Јакова Бемеа, мислиоца са необично наглашеним осећањем зла, који је на њега по овом питању извршио одлучујући утицај. Да би се разумело Бемеово и Берђајевљево учење о Ungrund-у које се, као централни метафизичко-теоријски елемент, налази у центру њихове мисли потребно је користити не само појмове већ симболе и митове, засновати своја размишљања на интуицији, контемплацији и созерцању, а не само на дискурзивном мишљењу (Berđajev 2003: 5).

Тешко преводива реч Ungrund означава ирационални мрачни бездан који нема основе и који *прећходи* бићу и животу (Berđajev 2003: 14). Ungrund који Берђајев тумачи као првобитну меоничку слободу,⁸ није створио Бог и нема над њом утицаја (Berđajev 2003: 14). Штавише, Ungrund је у вечности *пре* постанка Божанске Тројичности. Из њега Бог себе реализује као Тројицу путем теогонијског процеса (Berđajev 2003: 20). „Али теогонија никако не значи да Бог има почетак, да настаје у времену, не значи да се он формира у светском процесу, као код Фихтеа и Хегела, наиме, то значи да се унутрашњи вечни живот Бога разоткрива као динамички процес, као трагедија у вечности, као борба с тамом небића“ (Berđajev 2003: 17). Бемеово мистичко промишљање у овоме следује мистичком учењу Мајстера Екхарта који је правио разлику између божанског (Gottheit) и Бога (Gott). Такав пут размишљања, који је веома ценио Николај Берђајев у немачкој мистици, а пре њега нарочито Шелинг, одређује се апофатичком теологијом. За разлику од апофатичке теологије, катафатичка теологија је, као што смо видели, рационализована и секундарна. Катафатичку теологију једино спасава то што се она у одређеном моменту позива на апофатичку тврдећи да се, кад су пред нама Бог и Божанско, налазимо пред неизрецивом мистеријом. Али

гитивни начин покушава да покаже шта Бог није у односу на твари. Тим путем Бог се познаје не из творевине, него из непосредног мистичког искуства његовог неизрецивог присуства, као и из дијалектичког процеса стављања у заграде оног позитивираних, створеног, коначног... Берђајев је ценио апофатички пут који одговара мистичком начину богопознања. За разлику од апофатике, катафатика, по Берђајеву, рационализује богословље и тиме доводи до многих заблуда у вези са духовно-личносним доживљајем Бога. Додуше, погрешан доживљај Бога такође за последицу има неадекватно разумевање како божанске стварности тако и проблематике зла.

⁸ Термином *меоничка* слобода Берђајев развија Бемеово схватање слободе. Меоничка слобода је небићевног карактера. Та слобода није тек неко ништа, него и слобода која није детерминисана нити одређена бићем у било ком смислу. Она је чиста потенцијалност, дакле, свет могућег а недетерминисаног.

она „одвећ касно приступа тајни као јединственом спасењу и излазу, пошто је већ толико рационализована да је постало немогуће дисати“ (Berđajev 2003: 15). Из тог разлога језик мистике је непреводив на језик богословских дискурзивних система и свака катафатичка теологија у крајњој линији остаје у сфери егзотеричког.⁹ У односу на Бемеово тумачење Ungrunda Николај Берђајев уводи извесну разлику: „Протумачио сам Ungrund Бемеа као примарну слободу која је постојала пре постојања. Код Бемеа се она међутим налази у Богу, као Његово тајно начело, а код мене је она ван Бога. То се односи само на ‘Gott’, а не на ‘Gottheit’, јер се о неизразивом ‘Gottheit’ ништа не може ни мислити“ (Берђајев 1998: 86).

Дубље од сваког рационалног и егзотеричког приступа, езотерично учење о Ungrund-у који се поима као „нестворена слобода“ открива нам да је у праосновима бића заправо *воља*, а не разум како су то научавале многе класичне метафизике. Слобода има примат над бићем које је њен накнадни пород. Непросветљену мрачну слободу укореењу у Ungrund-у не треба разумети као зло. „Слобода Ungrund-а није ни светлост ни тама, ни добро ни зло“ (Berđajev 2003: 18). Из дубине ове првобитне слободе, која је извор сваке актуализације у бићу, су потенцијално могући и зло, али и свако добро (Берђајев 2000а: 32). Заправо, појава разликовања добра и зла је, по схватању Николаја Берђајева, последица пада у грех.

Грехопад се догодио на највишем хијерархијском ступњу бића – у сфери духа. Човек није само продукт природног света. Изнад човековог тела и душе стоји духовни принцип. Важно је истаћи да духовна природа не постоји у човеку упоредо са душевном и телесном природом, већ се она појављује само ако се оне уздигну. Догађаји се прво одигравају у животу духа, па онда у спољашњој, историјској реалности. Дух је првобитно отпао од Бога кроз духовну гордост и од њега је потекло изопачавање и на нижим ступњевима бића. Људски дух, који по Берђајеву потиче и од Бога и од исконске слободе, предвечно и предсветски постоји у Божијем плану космоса. Овде је очигледан утицај Оригена којег је Берђајев од црквених учитеља посебно волео. Као и за Оригена, и за Берђајева: „Преегзистенција душа је апсолутна метафизичка истина“ (Берђајев 2001г: 102). У грех није пао појединац, већ свечовек, Прво-Адам. Судбина душа је повезана са космич-

⁹ Егзотеричко је оно што је спољашње, намењено широј јавности, популарно. Насупрот егзотеричком је езотерично: унутрашње, одређено само за оне који су посвећени у тајне неке религије, учења или школе. Изразе егзотеричко и езотерично Берђајев често користи у својим делима. По њему, езотеричан је мистички приступ у богословљу, а егзотерично је званично црквено богословље.

ким развојем. Берђајев библијску приповест о паду у грех схвата као симболички опис догађаја који су се збили у духовном свету. За њега је једино помоћу *миџа*, који је (по цену парадокса) круна философског сазнања (Берђајев 2002в: 8), могуће исказати догађаје који су се збили у области духа. Мит и симбол много дубље од појма говоре о стварности. Јер се смисао живота одређује тајном, скривеном иза њега, која не подлеже рационализацији односно објективацији. То је посебно важно за религијску мисао, јер је Бог бесконачна тајна скривена иза бића. У том смислу Берђајев, за разлику од становишта већине философа, сматра да философија почиње борбом против мита, али завршава тиме што на један дубљи начин поново долази до мита (Берђајев 2002в: 8). Међутим, у библијској причи о прародитељском греху се говори „по обрасцу нашег природног света“ (Берђајев 2007: 185). Али духовни свет има сасвим другачију структуру у односу на природни свет. У њему, на пример, ђаво и човек нису споља постављене реалности већ је у духовној сфери све унутрашње најприсније повезано, све је садржано свему. Због тога: „Од Бога је могла да отпадне само целокупна душа света, у којој је садржано целокупно човечанство, целокупна твар“ (Берђајев 2007: 185). Материја је резултат овог процеса раздвајања и распадања у духовном свету (Берђајев 2007: 191).

Због човекове обележености првородним грехом долази до *објективације*. Објективација је један од основних појмова у философији Николаја Берђајева. Јер „у њој је скривена тајна овог света, у њој је извор зала и страдања светског живота“ (Берђајев 2000б: 65). У објективацији долази до отуђења духа од сâмога себе и до његовог себегубећег оспољавања (екстериоризације) (Берђајев 2000б: 66). Услед процеса објективације долази до човекове отуђености од његове истинске природе и до потчињености условима простора и времена. Као последица објективације јавља се двострукоост човекове егзистенције по којој је човек, с једне стране, личност и носилац образа и подобја Божијег, а са друге стране, он је подређен природној и социјалној нужности (Маслин и др. 2009: 541).

Објективација означава палост света „при чему су егзистенцијални субјекти, личности, претворени у ствари, у предмете и објекте“ (Берђајев 2002г: 169). Тиме се објашњава трагичан положај човека у према њему равнодушном свету, који су снажно наглашавали западноевропски философи егзистенцијалисти. У суштинска обележја објективације Берђајев убраја и распад егзистенцијалног времена, које зависи од интензитета унутрашњих човекових духовних доживљавања, и формирање космичког и историјског времена (Берђајев 2000б: 179) која одговарају двама основним формама

објективације: природи и историји. Проблем смрти је повезан са проблемом времена, а *смрт* је, по Николају Берђајеву, крајњи резултат објективације: „Смрт је догађај у времену, у објекту, а не у субјекту и у његовој унутарњој егзистенцији где је она само момент унутарње судбине у вечности“ (Берђајев 2002в: 91). Социјализација, која такође спада у продукте објективације, за последицу има успостављање површне комуникације уместо егзистенцијалног општења. „Објективација је настајање ‘друштва’ и ‘општег’, уместо ‘заједнице’ и ‘заједништва’, ‘царства ћесара’ уместо ‘царства Божијег’“ (Берђајев 2002в: 41). На гносеолошком плану палост света се огледа у рационализацији сазнања која се јавља као последица пада. За Берђајева је, дакле, рационално сазнање последица човековог пада, а не узрок пада као у философији Лава Шестова (Маслин и др. 2009: 541).¹⁰ Објективација духа је, такође, и симболизација. Она даје симболе а не реалности. Али „људи живе у објективираним свету потпуно онако као да је он најреалнији свет“ (Берђајев 2002г: 179). Објективирани свет није права реалност, већ је променљив пошто сваки објекат представља дело субјекта. Оваква реалност је нижег реда од духовне реалности, јер објективација је пад и зло. Објективација представља поробљавање, а дух слободу.

Већ смо указали да, по Берђајеву, слободу није створио Бог. Она је укореењена у Ништа, у Ungrund-у и она је примарна, беспочетна и меоничка. Тиме се са Бога „скида“ одговорност за слободу из које се, као актуализована потенција, рађа зло. Трагедија света се састоји у томе што је човек „дете Божије и дете слободе – ништавила, небића, меона“ (Берђајев 2000а: 31). „Слобода ништавила је пристала на Божију творевину, небиће је слободно дало сагласност на биће. А одатле је проистекло отпадање од дела Божијег, настали су зло и мука, и биће се помешало са небићем“ (Берђајев 2000а: 31). Зло, као и слобода, не претпоставља само биће већ и небиће. Погрешно је мислити да небиће постоји као некакав метафизички објекат, наиме оно као стварност из метафизичког плана има егзистенцијални значај за човека, а то се рефлектује у његовом животу у свету (Берђајев 2002г: 156). Указали смо на то да по Берђајеву зло, као и слобода и стваралаштво, не претпоставља само биће већ и небиће. Међутим, то небиће није могуће објективирати, односно учинити предметом појмовног мишљења. Зато би било погрешно рећи да небиће постоји, већ га треба окарактерисати тако што оно има егзистенцијални значај, значај у судбини човека и света. Берђајев изричито тврди да само признавање нестворене

¹⁰ Уп. Лубардић 2010: 370.

слободе – Ungrund-a, слободе која није укорееена у бићу, омогућује објашњење настанка зла (Берђајев 1995: 49). Слобода је обележје и зла и духа иако, парадоксално, зло уништава и дух и слободу. Узрок зла је слобода. Али, пошто је слобода ирационална и безузрочна ни зло, у крајњој линији, нема узрока. Тек касније, у својим последицама зло потпада под власт каузалности (Берђајев 2002г: 213).

Осим што је трагао за одговором на питање откуд зло — *unde malum*? — Берђајева је мучило, као што смо напоменули, и питање зашто Бог допушта зло? Зашто Бог дозвољава да поједини људи, од којих су многи недужни или деца, буду у свом животу страшно унесрећени великим злом које их је задесило? Да ли у овом свету делује Божија Промисао? Берђајев је сматрао да традиционални богословски одговор, који види Божију Промисао у свему, теодикеју чини немогућом и доводи до атеизма. „Немогуће је веровати у старо учење о Промисли и Божијем управљању у овом појавном, разбијеном, поробљеном, нужности потчињеном свету, у коме се чак не може наћи ни целовит космос. Говорили су нам да је Бог присутан у свему. Али присуство Бога немогуће је наћи у куги и колери, у убиствима, у мржњи и суровости, у насиљу, у злу и тами. Лажно учење о Промисли водило је ропском повиновању пред силом и влашћу, апотеози успеха у овом свету и, на крају крајева, оправдању зла“ (Берђајев 2002а: 118). Палим светом не управља Бог већ кнез овога света. Овај свет је више потчињен царству ћесара него царству духа (Берђајев 2002д: 22). Бог може бити само у слободи, не и у нужности. Пред злом и неправдом Он није присутан као судија и казнионичар него као *савест*. Николај Берђајев своје философско превредновање традиционалног учења о Божијем Промислу изражава овако: „На Бога нису преносиви појмови који су створени за појавни свет и који су само на њега примењиви. Промисао не делује у целокупности феноменалног света и он се може открити само помоћу великих натезања. У овом нашем свету има много ирационалног, неправедног, бесмисленог. Али је велика тајна то да се у индивидуалној судбини сваког човека може видети рука Божија, смисао, иако се он не може рационализовати“ (Берђајев 2002а: 118). У нашем свету поред Бога и људске слободе, делују још нужност и случај (Берђајев 2002а: 119). Фатум делује у бооостављености. Управо нам несрећни случајеви показују да живимо у палом свету у којем нема целовитог Божијег управљања. И питање Божијег Промисла потребно је осмишљавати апофатички увек имајући на уму да је Бог Дух и да на Њега нису применљиве категорије преузете из природног и социјалног света. На тај начин се ослобађамо од идолопоклонички ропских идеја о Богу.

Сâмо наше разликовање добра и зла је узроковано грехопадом. Али је добро правити ту разлику кад се већ пад у грех десио. Међутим, морамо бити свесни чињенице да је наше добро несавршено и да на основу њега не можемо судити Богу који је над-добро и Који се налази „с оне стране добра и зла“, док се „с ове стране добра и зла“ налази наш пали свет (Берђајев 2000а: 50). У том смислу „теодикеја је само заштита од људских појмова о Богу, од клевете бачене на Њега“ (Берђајев 2000а: 50). Бог Који је апсолутно добро и љубав, директно учествује у људској трагедији жртвеним давањем Себе у великој тајни искупљења позивајући на тај начин човека на одважну борбу против зла.

У философији Николаја Берђајева Бог не само да није одговоран за светско зло, већ као савршена љубав учествује у трагедији света и дели судбину своје творевине. То нам је откривено Богочовеком Христом и тајном искупљења у којој је суштина хришћанства. Христос се јавио свету зато што је свет поробљен злом. Тајна искупљења указује нам да постоји и божанска патња, патња Сина Божијег (Берђајев 2007: 193). Зло и патња, као што смо видели, постоје у свету зато што постоји *слобода*. Слобода је безузрочна: она не постоји ни због чега. Због тога што постоји слобода, која у начелу може бити и извор зла, пати и сâм Бог који је суштински добар и ненасиљан. Божанска љубав и жртва су одговор на тајну слободе која рађа зло. Али Божанска љубав и патња су такође слобода. Без Христа је немогућа теодикеја: „Без Христа је тешко прихватити Бога. Без Христа је Бог страшан и далек и не може се оправдати. Христос је једина теодицеја. Нехришћански теизам, без Тројице и без Христа, је застрашујући, мртав и непотребан. Немогуће је веровати у Бога ако нема Христа. А ако постоји Христос, онда Бог није управљач, није господар, није самодржавни владар – Бог нам је близак, човечан. Он је у нама и ми смо у Њему. Бог је Човек – то је највеличанственије религиозно откривење, Христово откривење“ (Берђајев 2001г: 108).

Критички осврт

Унгрундологија Берђајева, која је највише критикован део његове философије, подложна је критици и са становишта хришћанског богословља. Из православне перспективе гледано, учење о Ungrund-у је означено као хетеродоксно. Богдан Лубардић налази десет озбиљних приговора учењу Берђајева о Ungrund-у. Ти приговори изнесени су тако да поткрепе начелан став хришћанско-православне теологије по том питању (Лубардић 2003: 71–90). Ми ћемо их навести у кратким

цртама: (1) Учењем о Ungrund-у се онтолошки ограничава Бог. На тај начин се уводи извесно „надбожанско начело“. Ту може уследити приговор за дуализам. Иако Берђајев тврди да он не заступа онтолошки дуализам, чињеница је да он сведочи о постојању једне Богу препостојеће стварности; (2) Учењем о Ungrund-у се на изванредан начин ограничавају Божији атрибути свемоћи и свезнања. Берђајев експлицитно тврди да Бог „не зна“ шта ће човек учинити у свом стваралачком одговору на његов позив. То је зато што и човек има корене у нествореној слободи у којој учествује директно и непосредно. Из тих разлога закључујемо да код Берђајева постоји извесна „подређеност“ Бога препостојећој слободи, што њега са становишта хришћанске теологије уводи у проблем субординационизма; (3) Учење о Ungrund-у уводи извесну онтогенетичку „рођеност“ Свете Тројице. Овај приговор је оправдан без обзира што Берђајев указује на то да се ти односи развијају у вечности и да је „рођеност“ тек митолошко-симболички начин описивања Божанских реалности и односа између Бога и нестворене слободе; (4) Учењем о Ungrund-у се уводи извесна „развијеност“ у Божије Биће. Берђајев тиме назначује да Света Тројица непрестано пролазе кроз развој помоћу потенција које се актуализују из Ungrund-а. Такође, Берђајев се излаже приговору када научава да је развој творевине унапред неодредив и битно отворен богочовечански процес ограничавајући тиме Божију свемоћ у име богочовечанске дијалектике „развоја“. Уосталом, ту се такође јавља питање недовољног диференцирања, у мисли Берђајева, унутартројичног плана Божијег постојања и плана божанске икономије; (5) Учење о Ungrund-у уводи извесну „демијургизацију“ Бога. Према Берђајеву, Бог ствара уз сагласност нестворене слободе која садржи у себи бескрајне могућности. На тај начин код Берђајева долази до рационализације тајне Божијег стварања ни из чега; (6) Религијска философија Берђајева снажно подсећа на гностичко учење о палим еонима. Стиче се утисак како Света Тројица кроз Искупитеља Христа врше спасењску улогу посредника између палог и непалог еона, тј. између Ungrund-а и објективизованог света. Додуше, за разлику од гностика Берђајев не схвата грехопад онтолошки већ као духовно-етичку трагедију, за коју људи морају преузети одговорност. Ипак, немогуће је код Берђајева негирати неогностичке елементе; (7) Када покушава да проникне у тајну о Божијем стварању Берђајев, иако је то најмање желео као поборник апофатичког приступа, заправо, запада у криптокатафатичку рационализацију Божијег Бића; (8) Учењем о Ungrund-у Берђајев уводи неохуманистичке тенденције у своју хришћанску философију. Прва последица оваквог става јесте специфично уздигнуће човештва.

То је могуће услед чињенице што човештво носи нестворену слободу у себи. На тај начин човек, једнако као и Бог, има директан приступ у праоснове Бића. Тако се губи онтолошка разлика између нествореног, Бога и створеног, човека. Та разлика остаје видна једино у етичкој сфери (безгрешни Богочовек и грешно човечанство). Моралну одговорност човека за стваралачки чин одређује онтолошка аутономија на унгрундолошком плану фунгирајућег човештва, коју утврђује сваки стваралачки чин личности-појединца. Супротно од тога, Оци Цркве стваралачку способност човека одређују као *дар*, као синергијски изнова потврђивану догађајност, а не као датост – од Бога аутономну способност човечанске природе. Код Берђајева се брише граница која постоји између нестворене природе Бога и створене природе човека. Према учењу Светих Отаца, та разлика између ове две природе је од суштинског значаја, и носи низ важних последица, као и другачије перспективе односа и могућности човека према Богу. Друга последица унгрундологије происходи из прве. Ради се о готово неограниченој аутономији човештва. Христос као Син Божији, како тврди Берђајев, превечно носи лик чистог човештва и разлика између Христа и првосазданог Адама очитује се првенствено у безгрешности Христовој. Ту су код Берђајева, поред бемеовских (односно христологије и антропологије), видљиви и трагови (нео)оригенизма и (нео)несторијанизма. Траг неооригенизма је евидентан у поменутој тежњи да се укине разлика између Христа и људи. Траг неонесторијанизма је очит у тенденцији да се спасење припише аскетском напору човештва, под знаком етичко-стваралачког (само)спасења; (9) Учењем о Ungrund-у Берђајев даје примат нествореној слободи у односу на личност. Упркос Берђајевљевом реторичком величању личности, без које нема људски релевантне слободе, остаје чињеница да је неодређеност безличног Ungrund-а свему препостојећа. Следствено томе, слобода и дух онтолошки претходе личности. Тиме се нарушава основно хришћанско начело о примату личности над безличном суштином. Берђајев људској природи приписује дух у еминентном Божанском статусу који она не може имати по себи, већ само као благодатни дар са ефектом просветљења. То је повезано са унеколико збрканим разликовањем личности и природе, у мисли Берђајева, као и са његовим рудиментарним и неразвијеним поимањем светоотачке теолошке тријаде: личност – природа – енергије.¹¹ Ту долази до

¹¹ Како је такође истакао Лубардић, Берђајев о разлици између Божије Личности, суштине и његових нестворених енергија говори ретко и нетачно, у најбољу руку неодређено и двосмислено. А исто важи за разлику између превечног постојања Бога *по себи* или по природи (*kata physin*) и начина на који Бог постоји *за нас* на плану

својеврсне дивинизације човека којем, у суштини, Бог више и није потребан. Православна антропологија исповеда да човек поседује једну створену личност и природу са њом својственим енергијама. Божанске нестворене енергије приступају човеку услед отворености његове личности до које се долази подвигом у љубави према Богу, ближњима и читавој творевини. Личност Божанске енергије, у кардиналном смислу, прима у светотајинском животу Цркве у којем долази до превазилажења и преображавања огреховљене људске природе.¹² (10) Док претходни приговори спадају у домен догматолошке критике, следећи приговор је логичке природе и упућен је теодикеји Берђајева. Наиме, теорија о нествореној слободи не ослобађа Бога одговорности за зло. Бог није могао да не зна како нестворена слобода може получити зло, а ипак се сагласио (у најмању руку „суздржао“) са меоничком слободом у вези са чином стварања човека: са меоничким упливом нестворене слободе у човека и обрнуто (Наравно, да ли је могућност бирања зла нужен услов да слобода за добро, одбијањем избора зла, буде аутентична – остаје као горуће метафизичко питање. Зар није Бог могао устројити ствари тако да слободно бирамо само добро, без цене каква је рецимо избор зла какво је Аушвиц, или вриштање деце услед мука које наносе зли?). Поред тога, тиме што *Unground* садржи зло као потенцијалну могућност која отуда може произаћи, Берђајев у извесном смислу потврђује препостојање зла. Овај приговор је ваљан и поред Берђајевљеве тврдње да зло нема биће, односно да је тек егзистенцијално и историјски опитљиво.

Сви наведени приговори упућују нас да закључимо да је непомирљива разлика, с једне стране, између хришћанског учења да нема ничег нествореног осим Бога Створитеља и, с друге стране, појма нестворене слободе код Николаја Берђајева. Заједно са православним, римокатоличко и протестантско богословље заузимају исти став.

У светлости православног богословља

У сâмој својој суштини хришћанство је, заправо, одговор на проблем зла. За православно израз хришћанског богословља зло је у основи пропадљивост бића, а не искључиво морални догађај. Јелински Свети Оци су узрок зла видели у самовољном прекидању онтоло-

светотројичне икономије откривења (*tropos hyparxeos*). Међутим, те разлике јесу међу основним поставкама у православном богословљу.

¹² Космолшке и антрополошке последице погрешног Берђајевљевог става по том питању анализира и Сања Милић (Милић, Београд 2007).

шки благословене везе створења са Створитељем што је узроковало пропадљивост бића, а не у првородном греху како су појаву зла у свету тумачили многи западни теолози почевши од блаженог Августина (Лудовикос 2016). Бог је све створио ни из чега. То значи да је све створено из апсолутног ништа (укона), а не само из небића (меона). Берђајевљево одређење Ungrund-а као меона, у суштини понавља грчке философске концепције о савечности света Богу удаљујући се на тај начин од хришћанске космологије (Милић 2007: 149). Пре акта стварања је постојао само Бог и Његова воља да створи свет. Творевина је дар Божије слободе и љубави.

Чињеница створености ни из чега чини природу створења пролазном и склоном ка пропадању и растакању – ако се створења одвоје од заједнице са Богом у којем је извор и гаранција њиховог постојања, и то врлином Божијег дара постојања створењу. Суштина људског грехопада је у егоистичкој самодовољности, без потребе за Божијом помоћи и благодати. Последица те човекове злоупотребе слободе јесте изопачење његове природе и целокупне творевине која тако постаје не само променљива, већ пропадљива и смртна. Међутим, такво стање творевине огрезле у злу није неповратно стално, него је излечиво уз измену човекове воље у Христу благодаћу Духа Светог. Зато се хришћанство, за разлику од атеистичког светоназора, не мири са смрћу коју сматра својим последњим непријатељем (1. Кор. 15, 26).¹³

Оваплоћење Сина Божијег је од суштинске важности за борбу против смрти и свег осталог зла. Да је смрт искључиво последица греха, тј. прекршаја заповести Божије, како се то схвата на моралистички начин, за спасење би било довољно и човеково морално самодисциплиновање следовањем Закону, дакле, морално постављено покајање без појаве *Спасишћеља*. Из тог разлога значај Христовог доласка није у томе да нас научи само моралним прописима, него у томе што творевина само у заједници са Христом може избећи пут самоуништења повратком у небиће (Перишић 2010: 23). Својим васкрсењем из мртвих Спаситељ Христос је победио смрт која је суштина свег зла. Смрт и после Христа постоји, али сада као „претња апсолутним ништавилем, али без могућности остварења те претње“ (Перишић 2010: 23). Човек је позван да учествује у Христовој победи: „Потребно је само да његову победу прихватимо као своју. То прихватање, које води *покајању* (као пре-умљењу, преусмеравању нашег сопства од твари ка творцу), *кршишењу* (као не-биолошком рођењу које нам, баш зато што није биолошко, не преноси родитељску пропадљивост и смртност, него нас (пре)

¹³ Феномену смрти је посвећена студија Епископа Игњатија Мидића (Мидић 2012).

(по) рађа за живот вечни) и *евхаристији* (као благодарењу Богу за све, а пре свега за то што уопште постојимо, а потом и за само причешће живим Богом) отпочиње процес човековог оздрављења и обесмрћења који се довршава у будућем царству Божијем“ (Перишић 2010: 26). Литургијски начин живота је заправо од круцијалног значаја за борбу против зла и осмишљавање наше егзистенције угрожене злом. Управо најпресуднији у егзистенцијално-спасењском смислу метод православног богословља извире из целокупног подвижничко-литургијског живота. Потребно је Литургијом утемељити и нашу друштвену делатност. Сваки покушај изградње бољег друштва који то изгуби из вида, ризикује да постане лажна заједница (квазилитургија).

Због огреховљености целокупног нашег бића неретко нам није лако да усвојимо православног поглед на зло и теодикеју. Потребна је помоћ Божија и подвижничко усмерење ка Богу у молитви и труду. Да би отпочео тај процес, човек мора тешким питањима о злу приступити са смиренуљем које је основа хришћанског светоназора. Хришћанин у извесном смислу мора „распети“ свој ум и искуство у пуном поверењу према Богу који Собом, и начином живота који нам нуди у своме Сину, представља решење тајне зла.¹⁴ Али на том путу постоје многа и тешка искушења. Један од великих духовника Православне Цркве старац Софроније Сахаров овако описује једно од таквих искустава: „Дуго сам се са плачем молио Богу: ‘Нађи средства да спасеш свет; све нас искварене и бездушне’... Особито је топла била молитва за ‘мале овог света’, за сиромашне и угњетене. Пред крај ноћи, скоро без снаге, за тренутак сам изгубио молитву, јер ме је посетила мисао: ‘Ако ја могу овако, свом снагом да сажалевам човечанство, како да разумем Бога који равнодушно посматра патње многих милиона људи које је сâм створио? Зашто Он допушта толика насиља једних над другима?’ И тако сам му се обратио безумним питањем: ‘Где си?’ Као одговор у срцу сам чуо речи: ‘Зар си се ти распео за њих.’ Ове кротке речи, изговорене Духом у мом срцу, снажно су ме потресле: Онај који се распео одговорио ми је као Бог“ (Сахаров 2009: 40).

У борби за усвајање вечних истина наше вере које нам осветљавају тешки проблем зла, свакако да и религијска философија има своје место. Једна од одредница *философије*, по Берђајеву, јесте та да је фило-

¹⁴ Од великог значаја за хришћанско осмишљавање проблематике зла су радови нашег новојављеног светитеља Јустина Ђелијског. Издајамо: *Философске урвине*, Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, Београд 1999; као и две његове студије о Достојевском: *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, Београд 1999 и *Достојевски о Европи и словенству*, Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, Београд 1999.

софија „мучење над смислом живота“ (Берђајев 2000б: 82), као и она по којој философија јесте „органички део религиозног живота“ (Берђајев 2006: 19). Такво мисаоно мучење, устремљено могућности теодицејског оправдања, карактерише човека оданог религијско-философским рефлексијама. Међутим, Берђајев држи и ово: „Философија види свет из човека и једино је у томе њена специфичност“ (Берђајев 2000а: 12). Самим тим, пошто је слабо и *ограничено* биће, човек неретко грешити у својој мисаоној рефлексији. Зато, посебно са хришћанског становишта, је потребно много разумевања у духу љубави према човековим философским напорима, али, и ослона или интеграција откривених истина вере, дакле изван уплива духовно-теолошког плана сазнања. Нарочито ако се ради о осмишљавању светског зла и ако се ради о добронамерном и искреном тражењу смисла (боготражитељству) какво је, без сумње, било оно пројављено код Николаја Берђајева. Иако су у његовој философији о злу евидентни неправославни утицаји (споменили смо немачку мистику, немачки идеализам, као и друго), „Берђајев је био дубоко везан за православље, за читаву његову духовну оријентацију“ (Zenjkovski 2002: 610). Немогуће је Берђајева, као и уопште руску религијску философију, разумети изван контекста православне вере. Значајно је што и Берђајев на свој начин стиже до Христа као једине могуће теодицеје. Христос је за православно богословље дефинитиван колико задовољавајућ одговор на проблем зла.

У својим размишљањима Берђајев је можда био исувише идиосинкратичан. Богоспознаја је за њега пре свега самоспознаја (Кајтез 2008: 111). Православно богословље указује на то да је потребно, паралелно са самосталним философско-рефлексивним напорима, да оцрквенимо и учрквенимо свој ум, да се отворимо за усвајање богатог искуства *Цркве*. Њена помоћ нам је можда најпотребнија када страдајући од зла, покушавамо да осмислимо свој живот.¹⁵ Својим двомиленијумским искуством Црква даје сведочанство о великој борби са злом.¹⁶ Са-

¹⁵ Једна наша народна изрека гласи: „Без невоље нема богомоље.“ Као што је и Николај Берђајев увиђао да зло, поред тога што може бити снажан атеистички аргумент, може и да код човека побуди снажно стремљење ка Богу.

¹⁶ У Житијама светих можемо наћи безбројне примере борбе против зла. Берђајев је изузетно ценио мучеништво које је својеврстан облик истинске борбе са злом. У духовној литератури постоје и многа сведочанства о храброј борби са тешком болешћу. Једно такво сведочанство описано је у књизи: *Марија Дјева Христова Белијейијерска: исцелјена њисма, потребно слово, гробослов*, Фелија Пиперска, Подгорица 2012. Монахиња Марија Тинтор (1978–2012) се више од пет година изузетно храбро и трпељиво борила са малигном болешћу. Аутор овог рада је познавао блаженопочившу сестру Марију, чији је пример неустрашиве хришћанске борбе са злом у виду „терминалне“ болести код свих који су је познавали оставио неизбрисив утисак.

борно-црквени начин приступа том сложеном проблему помаже нам да надиђемо сопствени индивидуализам и грешке повезане са њим. Зато је веома важно, како нам Црква саветује, и по том питању следовати Светим Оцима на један стваралачки актуелан и нашем добу релевантан начин: „‘Ка оцима’ у сваком случају увек значи напред, а не назад“ (Флоровски 2008: 518).

Остаје за жаљење што Николај Берђајев у својим размишљањима о проблему зла није дубље проникао у пребогат свет *светоотачке* мисли и православне литургијско-аскетолошки изведене мистике. Међутим, иако је Берђајев недовољно поуздан, на махове проблематичан учитељ у богословским питањима, његова мисао, ипак, остаје значајна. Јер, поред много другог позитивног, нпр. поред буђења мислећег човечанства из атеистичког или натуралистичког самозаборава у доба цивилизације објективизовања духа, она може човека да доведе у најмању руку до прага Цркве, а то је по себи велики духовно-критички учинак његове религијске философе. Као за целокупну мисао Николаја Берђајева и за његову философију о злу можемо рећи следеће: „Здање учења које је подигао Берђајев није чврсто, али у њему има цигала од злата. Због свега овога можемо рећи да је, узето у целини, стваралаштво Берђајева оправдало себе“ (Левицки 2004: 296). Посредством мисли Берђајева многи млади људи у Совјетској Русији долазили су до вере, а и данас многи прелазе тај пут уз Берђајева, не само у Русији... (Евдокимов 1996: 150). Његова религијска философија може знатно утицати да савремени човек проблематику зла осмишљава на *хришћански* начин. Због тога треба дубоко поштовати племените напоре овог мислиоца изражене у његовим делима и не доживљавати их искључиво као „јеретичка размишљања“ (Јеротић 2007).

Од посебног значаја за нашу тему је импресивна *есхатолошка* усмереност у философији Николаја Берђајева, којом је чак покушао да класичну западну онтологију – често оптерећену затварајућим концептима интелектуализма, натурализма и есенцијализма – преутемељи на основама хришћанске пневматологије (Лубардић, 2000: 335).¹⁷ Есхатолошка перспектива неопходна је философији ради пробијања извесне интелектуалне резигнације пред описом света каквим се нуди палом уму: потребна је ради отварања мисли за друго, за дух. „Берђајев је био дубоко есхатолошки обузет, за

¹⁷ Есхатолошку обојеност мисли Берђајева Лубардић оцењује као критички допринос савременој философији, те као илустрацију креативног начина на који религијска философија може водити дијалог са нерелигијским типовима философије, уколико су оба типа философског мишљења посвећени егзистенцијалним проблемима какав је и проблем зла.

њего је постојеће стање света било 'мртво', објективизовано" (Мењ 1995: 88). Хришћански светоназор полаже сву наду у есхатолошко разрешење мистерије зла. Религијском философијом се сучељавамо са трагедијом коју проузрокује зло и пробијамо ка Смислу, тачније, ка Богу. Потребно је непрестано те напоре допуњавати молитвеним и евхаристијским понирањем у тајну Христовог страдања и Васкрсења. Увек са надом да ће Господ у Свом Царству осмислити и оправдати свако страдање, сваку сузу или кап крви и зноја које су икада проливане на нашој намученој планети.

Закључак

Николаја Берђајева је веома намучио проблем зла. У његовом изузетно плодном стваралаштву осмишљавање сложене проблематике зла је једна од основних тема. Поверење у разрешавању тајне зла он је указао хришћанском погледу на свет. Берђајев је са хришћанских позиција умео да изузетно снажно раскринкава различите видове зла у савременом свету. Његова дела остављају недвосмислен утисак великог значаја хришћанских вредности у борби против зла. Нарочито је важно што се Берђајевљева хришћанска мисао храбро суочава са многим критичким приговорима упућеним хришћанству у наше време. Читајући дела овог руског мислиоца савремени човек, чији је живот окарактерисан као „живот после Бога“, може осетити огроман значај који има хришћанство за борбу са злом.

Допринос осмишљавању многоструких проблема проузрокованих злом, који је садржан у хришћанској философији Николаја Берђајева, не умањују његови метафизички предлози за одговор на претешке проблеме зла и теодикеје. Ту се пре свега ради о његовој унгрундологији која је подложна критици са богословског становишта. Потребно је разумевање за свачији индивидуални пут којим се жели објаснити људско страдање и патња. Не постоји тежи мисаони задатак од овога.

Мисао Берђајева одликује еклектичко интегрисање различитих идеја којима он, међутим, даје оригиналан колико убедљив израз. Такав приступ одговара скептичном, неретко цинички неповерљивом духу нашег времена. Отуда његова философија о злу може бити интересантна и људима који су се егзистенцијално определили за атеизам. Ретки су мислиоци који попут Берђајева у толикој мери плене својом неискључивошћу, искреношћу и осећајношћу. Узимајући то у обзир, уз елегантан и једноставан стил израза, свакако да није случајно што Николај Берђајев важи за најчитанијег руског философа.

Читање дела Берђајева може да подстакне на интересовање за православље. Данашњи човек има много истанчанији осећај за зло него људи ранијих епоха, као и много истанчанији али и ефикаснији начин наношења зла које непрестано „усавршава“. Али страشان проблем нашег „доба празнине“ се састоји у томе што се тешко проналази смисао живота у којем зло има толику снагу. Верујемо да је најважнији задатак православне духовности управо у томе да помогне савременом човеку у његовој потрази за Смислом, тачније, за Богом. У супротном, човек може да се потпуно окрене нихилистичком светоназору којем је услед сопствене празнине, под знаком релативизма свих вредности, прилично склон. Кобна последица тога може да буде пасивизација, или цинична индиферентност у односу према злу.

Да би православље успешно остваривало своју најважнију мисију, оно мора да буде аутентично. Верујемо да је Николај Берђајев, поред све критике коју је упућивао Православној Цркви (која је неретко била оправдана али понекад и претерана), заправо то желео. Он сâм није био лицемеран. Живео је оно што је мислио, говорио и писао. У биографским подацима из његовог живота се види да се неустрашиво борио са злом. У току те борбе се и упокојио, за својим писаћим столом у марту 1948. у Кламару у близини Париза. Остала су његова дела да сведоче о једном изузетном покушају проналажења одговора на загонетна и необјашњива питања, укључујући најтеже питање – оно о злу, и то у свету у којем треба наћи његовог Створитеља, или макар трагати за њиме.

* * *

Библиографија:

1. Изворна литература: Николај Берђајев, дела:

Берђајев, Н. (1995), „Мој философски поглед на свет“, *Источник* 14–16, Београд: Друштво Источник, стр. 48–52.

Берђајев, Н. (1998), *Самосјознаја: њокушај аушобиографије*, Београд: Zepher Book World.

Берђајев, Н. (1999), *Судбина човека у савременом свету*, Београд: Логос Zepher Book World.

Берђајев, Н. (2000), *О човековом позовању: ојлед из парадоксалне етике*, Београд: Zepher Book World.

Берђајев, Н. (2000), *Ојий есхатолошке метафизике: стваралаштво и објективација*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Берђајев, Н. (2001), *О човековом ројству и слободи: ојлед о персоналистичкој философији*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Појлед на свети Ф. М. Достојевској*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Руска идеја: основни проблеми руске философске мисли XIX и почетка XX века*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Смисао стваралаштва: покушај ојправдања човека*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Нова религијска свест и друштвена стварност*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Философија неједнакости: писма о философији друштва ујућена људима који ме не воле*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2001), *Смисао историје: ојлед философије човечије судбине*, Београд: Дерета.

Берђајев, Н. (2002), *Етзистенцијална дијалектика божанској и људској*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2002), *О самоубиству: психолошка студија*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2002), *Ја и свети објекта: ојлед о философији усамљености и заједнице*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2002), *Дух и реалност: основи бојочовечанске духовности*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2002), *Царство духа и царство ћесара*, Београд: Бримо.

Берђајев, Н. (2006), *Философија слободе*, Београд: Логос.

Berđajev, N. (2003), *Jakob Vete*, Beograd: Градац.

Berđajev, N. (2007), *Filozofija slobodnog duha: problematika i apologija hrišćanstva*, Beograd: Dereta.

2. Примарна литература: литература о делу Николаја Берђајева и литература о руској философији у којој се налазе одељци о Берђајеву:

Евдокимов, П. (1996), *Христос у руској мисли*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Јеротић, В. (2007), „О неким ‘јеретичким размишљањима’ Николаја Берђајева“, у исти (2007): *Савремености руске религиозне философије*, Београд: Ars Libri, стр. 119–142.

Кајтез, Н. (2008), *Берђајев*, Нови Сад: Академска књига.

Левицки, С. (2004), *Оілеги из иіііорије руске философије*, Београд: Логос.

Лубардић, Б. (2000), „Берђајевљева религијска философија: преглед основних идеја“, поговор у Берђајев Н. (2000): *Оіііі есхаііолошке мѣіафизике*, Београд: Богословски факултет СПЦ, стр. 309–340.

Лубардић, Б. (2003), *Николај А. Берђајев између Ungrunda и Оца*, Београд: Бримо.

Маслин, М. (гл. уред. и ред.) (2009), *Енциклопедија руске философије*, Београд: Логос – Укронија.

Мењ, А. (1995), „Николај Александрович Берђајев“, *Иіііочник 14–16*, Друштво Источник, стр. 82–91.

Милић, С. (2007), *Учење Николаја Берђајева у свеіілу ірчке философије и иіііочно-хриііћанске аііофайіике: ііојам Ungrunda-а у космолоііји и анііројолоііји*, Београд: Ars Libri.

Флоровски, Г. (2008), *Пуііеви рускоі доіословља*, Београд: Хриііћанска мисао.

Zenjkovski, V. (2002), *Istorija ruske filozofije*, Beograd: CID Podgorica.

3. Секундарна литература: теологија, философија, књижевност:

Достојевски, Ф. М. (2007), *Браћа Карамазови*, Београд: Отворена књига.

Лубардић, Б. (2010), *Философија вере Лава Шестіова: аііофайіичка деконіірукија разума*, Београд: Институт за теолошка истраживања Православни богословски факултет.

Лудовикос, Н., *Проблем зла: од Авіусііина да савремене іенейіике*, IntRes: <http://www.svetosavlje.org> (посећено 3. марта. 2016. г.).

Мидић, И. (2012), *Проблем смртіи у хриііћанској онііолоііји: смрті као „најіори нейріјайіељ“*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.

Нови Завеіі (1997), Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Перишић, В. (2010), „Хриііћанско поимање живота, болести и смрти“, у иііи *Са ііеолошке ііачке ііедііиііа*, Београд: Православни богословски факултет, стр. 19–26.

Поповић, Ј. (1999), *Философија и релиііија Ф. М. Достојевскоі*, Београд: Наследници оца Јуіііина и манаііир Ђелије код Ваљева.

Поповић, Ј. (1999), *Достојевски о Евроііи и словенііиву*, Београд: Наследници оца Јуіііина и манаііир Ђелије код Ваљева.

Поповић, Ј. (1999), *Философске урвине*, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева.

Сахаров, С. (2009), *О молићви: збирка чланака*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Сестринство манастира Ђелија Пиперска, (2012), *Марија Дјева Хришћова Ђелијевска: исповједна писма, потребно слово, тробослов*, Подгорица: Манастир Ђелија Пиперска.

Jang, V. P. (2010), *Koliba: gde se tragedija sukobljava sa večnošću*, Beograd: Laguna.

Svensen, L. Fr. H. (2006), *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika.

Примљено: 8. 8. 2016.

Исправљено: 28. 3. 2017.

Одобрено: 6. 4. 2017.

THE PROBLEM OF THE EXISTENCE OF EVIL AND THE THEODICY IN THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Nenad D. Plavšić

Eparchy of Bačka, Palić

Summary: *In this written work, the author has exposed the philosophy and the problem about the existence of evil and theodicy of a famous russian religious philosopher Nikolai Berdyaev. These problems are solved, from the point of view of one critical access according to Orthodox-christian theology. At the very end of this study, this subject is exposed as it was seen by the eyes of Nikolai Berdyaev according to his Orthodox-christian arguments.*

Key words: *evil, theodicy, freedom, Ungrund, Nikolai Berdyaev.*