

КОНТЕКСТ НАСТАНКА ЛИКОВНЕ ЕСТЕТИКЕ У РУСКОЈ РЕЛИГИОЗНОЈ ФИЛОСОФИЈИ С КРАЈА XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА

Ивица Марковић*
Медицинска школа „7.
април“, Нови Сад

Апстракт: Истражујући генезу и актуелности оригиналних црта руске школе мисли, засноване на ипирисичком ботословљу и идеализму у философији, рад посебно акценциује њено промишљање о садржајности ствари и ликовности форме. Како су ово и космолошке и естетичке теме, одредило је руску, религијски усмерену, синкултивну мисао да их обједини као онтолошке, формирајући шако једну целивиту космологију: свејединства и софиологије на пољу космологије, као и иконологије и симболизма на пољу естетике.

Кључне речи: Русија, философија, православље, естетика, икона.

Увод

Проучавајући икону, главну тему хришћанске ликовне естетике, истраживач одмах увиди да сви ваљани теоријски путеви воде кроз Русију током друге половине XIX и прве две деценије XX века. Као главни ауторитети генерацијама широм православног света, најчешће се помињу три имена, од којих је један општепознат – то је проницљиви романописац *Фјодор Достоевски* (1821–1881). Следећи је, први

* ivica.milutin.markovic@gmail.com.

систематски филозоф у Руса, *Владимир Соловјов* (1849–1900), који је зналачки заступао тврдњу да права спекулативна филозофија не може бити у сукобу са православљем (Коплстон 2003: 22). Као треће име, у мноштву других, издваја се свештеник *Павле Флоренски* (1882–1937), несвакидашњи полихистор који је тек од скоро познат и по својим естетичким списима. Такав је, на пример, „Иконостас“ његов сада већ класични ликовни трактат из 1922. године, који је прочитао свако ко се иоле озбиљније позабавио теоријом иконе.¹

Како су сва тројица поменутих писаца пре свега дубоки мислиоци, дакле филозофи, занимаће нас какво је њихово теоријско залеђе, осим евидентног православно-хришћанског. Дакле, предмет истраживања најпре је естетичко поимање ликовне, примарно црквене, уметности (сликарства и архитектуре) у интерпретацији специфичне руске религијско-филозофске школе. Наша тема ће, према томе, бити тзв. „естетска саблазан“² руске мисли за коју су најзаслужнији аутори с почетка XX века, који су се пре свега бавили тумачењем и апологијом живописа, али ово не би требало да буде лак задатак, јер што се генерално естетике као филозофске дисциплине тиче, Руси су сасвим скрајнути у свим западним, па и нашим, прегледима филозофије, историје и социологије уметности.³ Коначно, проучиће се и посебно нагласити улога два полазишта која сам уочио као кључна у предметној филозофској школи. Наиме, концепт смисла садржајности твари и ликовности форме, којом се баве и филозофија природе (космологија) и филозофија уметности (естетика), определио је руску, религијски усмерену, спекулативну мисао да обједини ове теме. Интересантно, изгледа да се обе третирају као *онтолошке* у руској интерпретацији, и попримиће специфичне облике: софиологије на пољу космологије (ктисиологије), као и иконологије и симболизма на пољу естетике.

Просторно-временски оквир истраживања се односи на последњих пола века Руске Империје, која је трајала до 1917. године, да би

¹ Готово да нема релевантног научног чланка из предметне области који не садржи цитат из овог дела. Поменути спис, уз неколико других, доживеће прво штампано издање крајем 70-их година прошлог века (40 година након смрти аутора), тада ће и доћи у жижу научне јавности, у којој се и даље налази. На српском језику је објављен заслугом о. Димитрија Калезића, први пут баш овде, у *Теолошким поједима* XII (1–3/1979), стр. 79–156.

² У питању је утицајна опаска протојереја Георгија Флоровског о овом, по њему, погрешном усмерењу руског богословља (Флоровски 2008: 509–510).

³ Ствари далеко повољније стоје када је у питању књижевна реч, или музичко стваралаштво, али те уметности ће бити предмет овог рада само у најопштијим цртама.

затим уступила место Совјетском Савезу 1922. године. Управо тада је протерана већина најугледнијих мислилаца,⁴ који ће своје богато стваралаштво наставити махом у Француској и САД, где су чак основали две и данас утицајне Православне духовне академије, у Паризу и Њу Јорку. Према општеприхваћеној периодизацији, у развоју руске културе се разликују два раздобља који се колоквијално називају: *Златни*, или „пушкински“ век, и *Сребрни*, или период „руске ренесансе“, коме су припадали Достојевски, Лав Толстој, Чајковски, Соловјов и други велики уметници и философи (Ђорђевић 2008а: 249). Флоровски разликује три епохе у историји руске философије. Прва, ера руске романтике и идеализма, траје од средине двадесетих до средине педесетих година. Друга епоха се поклапа са другом половином XIX века и то је велико доба религиозно-философског етичког и естетског буђења. Коначно, трећи период отпочиње с „крајем века“, који представља границу и сасвим „нови опит“ у коме се човек открива као метафизичко биће. Такође, религиозна тема постаје тема живота, а не само тема мисли – све преплављује „жеђ вере“, а тај верски препород сада ходи путем уметности (Флоровски 2008: 297–300, 464–468). Дакле, у фокусу овог истраживања наћи ће се мислиоци друге и треће философске епохе „сребрног века“, на прелазу из XIX у XX век.

Прегледом релевантне литературе установљено је да постоји дужа пракса проучавања ове теме, што код православних теолога и историчара уметности, што код философа, поготово естетичара, који су, природно, били и најрелевантнији извор информација за овај рад. Од највеће важности су били увиди у монументалне историјске и опште прегледе руске философије, руских аутора (Радлов 1999; Флоровски 2008; Веждајев 1987; Зенјковски 2002; Лоски 1995; Евдокимов 1996; Маслин 2009), а сигурно најинформативнији је Виктор Бичков, савремени естетичар, са обиљем поучних текстова из ове области (*нпр.* Бичков 1991; 1997; 2007), од кога сам преузео и највећи део концепта и терминологије. Њиховом раду ће се успешно придружити и многи српски философи, од којих је свакако на првом месту генијални Св. Јустин Ђелијски, а следе га: протојереј Димитрије Калезић, Радомир Ђорђевић, Илија Марић, Богдан Лубардић, и наравно – Владимир Меденица, који нас, било својом издавачком делатношћу било надахнутим беседништвом, упућује на то како су некад могли изгледати велики московски и петроградски мислиоци.

⁴ Највећи међу њима, свештеник Павле Флоренски је остао. Стрељан је 1937. године, након дужег боравка у радном логору.

Циљ истраживања је покушати утврдити контексте у којима се развијала философска школа која је тако осмислила појмове космолошког и естетског да буду најрелевантнији за онтолошко тумачење стварности. Такође, задатак је покушати одгонетнути шта су оригинални философски домети, а шта је производ непосредног утицаја античке и немачке мисли, првенствено Платона и Шелинга. У том смислу ће се обратити посебна пажња и на то колико су руски философи дубоко укорењени у хришћанском предању, а колико су далеко сезале њихове дигресије и екскурси, који су им неретко додељивали стигму отпадника од Цркве.⁵

Постоји ли специфично руска религиозна философија?

Као најкарактеристичнију црту руске мисли, протојереј Георгије Флоровски, истиче *морално-утилитарни максимализам*, означавајући га као „моралну саблазан“. На овај „камен“, континуирано ће се спотичати бројни руски мислиоци понесени питањима добра и зла, слободе и независности. Он у томе налази извесни утопијски укус и безизлазни *психологизам*, које прате равнодушност према култури и стварности, као и прекомерно ухођење у себе. Уместо метафизичких тема, у средиште се поставља етика, уместо питања *шта јесте*, проблематизује се *шта треба*. Слично је и на богословском пољу, где су чврсти догмати у опасности да се расплину у моралу, односно „да се преведу са грчког *метафизичког* језика⁶ на етички руски језик“ (Флоровски 2008: 303–304). Николај Лоски, међутим, сматра нетачним општеприхваћено мишљење да се руска философија углавном бави проблемима етике, иако признаје да је то била централна тема након бољшевичке револуције. Пре ње, а то је период којим се овде бавимо, подједнако су се вршила опсежна истраживања у свим другим областима – гносеологији, логици, естетици и историји философије (Лоски 1995: 531).

С обзиром на главне теме и стремљења интересантно је и да ли је та школа мишљења уопште имала аутохтоност, јер постоје оцене да Руси немају своје философске домете (Zenjkovski 2002: 15–17)

⁵ Али, с друге стране и отпадника од *философије*, често и у једнакој мери.

⁶ Према Лубардићевом методолошком запажању, руски религијски философи се, напротив, доследно користе „повратним херменеутичко-критичким приступом, као тумачи – чак настављачи – светих отаца и учитеља Цркве“ (Лубардић 2009: 87).

те да је одлучујући утицај на руску мисао имао немачки идеализам: Кант, Фихте, Шелинг и Хегел (Berđajev 1987: 35). Павле Евдокимов брани одређену оригиналност руске философије, јер њени мислиоци су ипак покушавали да превазиђу неметафизичку гносеологију Канта и логички монизам Хегела, тако што су непосредном искуству давали приоритет над апстрактним сазнањем. Притом су избегавали сваку систематизацију и нису градили философске системе који би им ускраћивали слободу мисли. Без обзира на многобројне стране утицаје, Руси, чини се, негују самосвојност и препознатљивост, остајући чврсто укорењени у свом идеалу религиозног онтолошког промишљања (Евдокимов 1996: 138). Радомир Ђорђевић посебно указује на оне философе које познајемо као тзв. *руске интуиционисте*. Ту су, према овом аутору, најзначајнији Флоренски, Семјон Франк, Владимир Ерн и посебно Лоски, у чијем учењу је највише препознаје конкурентан философски систем, који би могао да унапреди познату европску мисао (Ђорђевић 2008а: 258). Виктор Бичков пак истиче три главне области интелектуалног и уметничког стваралаштва с краја XIX и почетка XX века, које ће културу Сребрног века поставити на пиједестал недостижан за већину цивилизованих региона света. То су: *религиозна философија*, затим *симболизам* у књижевности (Вјачеслав Иванов, Александар Блок, Андреј Бели) и *авангарда* у ликовној уметности, предвођена Василијем Кандинским и Казимиром Маљевичем (Бичков 2007: 9).

Тражећи заједнички принцип у различитим философским системима руских религиозних (=православних) мислилаца, Евдокимов прати Лоског који је овај покрет именовao као *конкретни идеал-реализам*, што он објашњава као: „нераздвојно јединство идеалног и реалног аспекта природе света, као јединство апстрактне мисли и контекмплативне интуиције“. Целовиту истину може да спозна само целовити човек са интегрисаним свим способностима духа, у које се убрајају: научно сазнање, естетска визија, морална свест и религиозна контекмплатија. Продубљујући космолошке (софиолошке) и антрополошке (историјске, стваралачке, културне) чињенице – слободнија у свом полазишту од теологије – философија, у руском сусрету са богословљем, религиозно промишља на сасвим оригиналан начин. Евдокимов ће тај сусрет назвати „*иконографском културом* која неће бити само култура духа, него и тела и материје. Аскеза и литургија нас снажно уче: морални катарсис се довршава у онтолошком катарсису 'нове твари'.“ (Евдокимов 1996: 138–139).

1. Извори руског философског буђења и естетичке мисли

Поред снажног, и показаће се пресудног, утицаја марксистичких и атеистичких идеја на руску мисао, али које нису од важности за нашу тему, овде је потребно се осврнути на три утицаја која сматрам најфундаменталнијим: платонизма, Светих отаца Цркве и немачке идеалистичке философије. У том смислу је за нас посебно битан први од пет теоријских модела естетског које наводи Јуриј Борјев. Наиме, објективно-духовни, или *објективно-идеалистички* модел подразумева „естетско као резултат продуховљавања света Богом или апсолутном идејом“. По таквом поимању лепота је пројава *идеје* (Платон, немачки апсолутни идеализам) или пак *Божје светлости* на конкретним стварима и појавама (Свети оци, схоластика). Овај приступ је у супротности са научним методом објашњења појава, који увек полази од њихове сопствене природе (Ворјев 2009: 41–42), али формула *Бої = Лейоша* ће бити темељна претпоставка руске религиозне философије којом се бавимо у овом раду.

1.1. Платон и естетика античке космологије

Прво проблемско поље естетике била су космолошка питања којим се бавила и философија природе. Овакве запитаности најпре бележимо код јонских и великојеладских *пресократишоваца*, да би их *Платон* (427–347. пре Хр.) усвојио и коначно уобличио кроз свој идеалистички систем представљен у „Тимају“, великом уџбенику потоњих средњовековних и савремених философа. Моћ и утицај ове космолошке традиције непрестано ће се доказивати кроз концепт метафизичког објашњења људске емоционалне пријемчивости за лепоту, на основу његове усклађености са природом и космосом (Gilbert – Kun 1969: 13). Отуда је његов утицај донекле подразумевајући, јер Платон је сигурно тај изворни и обједињујући фактор свих кључних метафизичких тема: религије (православља), романтизма, идеализма (поготово објективног, Шелинга и Хегела), па и неогностицизма.

У свом дијалогу о лепоти „Федар“, Платон наводи да је божанско „*лепо, мудро, добро* (καλόν, σοφόν, ἀγαθόν) и све што је овакво“ (Platon 1979: 135, 246e), а у поменутом централном космолошком делу

„Тимај“, *Добро*, које такође потиче од самог бога креатора (уметника), поново спаја са *Лейошом*. Лепотом која не настаје по узору на нешто већ постало, већ на оно вечито – на самог бога: „Космос је најлепши од свега што је постало, а његов творац најбољи од свих узрока. Рођен на тај начин, космос је саздан према узору који је доступан речи (логосу)⁷ и разборитости и свагда остаје исти“ (Платон 1995: 72–73, 29а). Добро се назначује као врховно начело постајања и космоса и како каже Платон, Сјединитељ је градио свемир, „стављајући Ум у Душу и Душу у Тело, како би начинио дело по природи најлепше и најбоље“, дело што сличније њему самом (Платон 1995: 75, 29е–30с).

То би дакле био његов *Свети идеја* у коме царују пуноправни идеали Лепог, Истинитог и Доброг, и у коме је тако *Лейошу*, будући божанске природе, јасно одвојио од уметности. Ову замисао ће каснији естетичари, поготово Плотин и неоплатонисти, доследно експлоатисати (Петровић 2006: 109). Иако нас ови критеријуми испрва упућују на замисли Достојевског, непосредна рецепција Платона и његове теорије идеја у Русији уследиће путем дела Соловјова и Флоренског.

1.2. Православна патристика и естетика

Свакако најзначајније за једну *религиозну* философију је оно на чему се непосредно темељи, а у руском случају то је *православна иаџрисџика*. Постоје различите оцене о дубини и спектру тог утицаја. Евдокимов наводи религиозно инспирисане мотиве код највећих умова Русије: Хомјаков свој појам саборности црпи из Символа вере, гносеологија Зењковског покренута је молитвом Првог часа, а Толстојева етика Беседом на гори, Леонтјев и Соловјов се иницијално надахњују Апокалипсом, а Берђајев позивом на слободу Апостола Павла, итд. (Евдокимов 1996: 138). Са становишта православног богословља свеобухватан „повратак оцима“ с почетка XX века, везује се искључиво за име оца Георгија Флоровског. Богдан Лубардић међутим сматра да је таквих стремљења у Русији било и више, па рецимо Флоровском раме уз раме придружује и о. Павла Флоренског. Овај последњи се према ширим оценама убраја у другу струју, предвођену и трећим значајним свештеником-философом о. Сергијем Булгаковим, коју одликује различит однос према Оцима Цркве. Ова два стремљења су, према Лубардићевим речима, била сагласна у томе што су оба своје теолошко и религијско-философско гледиште кон-

⁷ Грч. τὸ Λόγω, рационалном образложењу, разлогу.

струисала путем превладавања *схоластичкој* православног мишљења и утемељивања на „*изворима* предања: у литургији, духовном опиту живе Цркве, делима и списима светих отаца“ (Лубардић 2009: 141).

У свом класичном делу *Пушеви Руској бојословља* (1937) Флоровски оштро критикује многе поставке руске религиозне философије свога доба, за коју сматра да је недовољно обавештена о црквеној историји и Светом предању. Овај врсни теолог тврди да су историју древне Цркве, па чак и античку историју, руски философи обично сазнавали посредно, на основу интерпретација немачких историчара конструктивиста и германских романтичара. Такође, у свом веома убедљивом и утицајном завршном поглављу, поставке свог тзв. двига *Најрег ка Оцима*, дефинише кроз кредо: „патристика – саборност – историзам – јелинизам“ (Флоровски 2008: 504 и 518–523). Отац Јован Мајендорф у предговору издања ове књиге из 1980. год. одриче оцу Георгију да је у свему у праву, поготово што од толиких мислилаца XIX века малтене само Митрополита московског Филарета и Алексеја Хомјакова мимоилази оштрица његовог критичког пера: „Православни богослов може поставити питање да ли Флоровски, можда, исувише ускогрудо схвата светоотачко предање?“ (Флоровски 2008: 8). Изгледа да је ова област била поприште оштре полемике, баш као и тема *Софије*. Чак је и други важан следбеник и колега са Световладимирске духовне академије у Њу Јорку, протојереј Александар Шмеман имао резервисан став о апсолутном повратку јелинским оцима (*нпр.* Шмеман 2015: 254, 327–328), али ово је тежак и замршен проблем чији се расплет, макар у стручној литератури, још не назире.

Главни ток руске мисли је у сваком случају недвосмислено ишао путем правога сазнања које је по њима могуће постићи само кроз *љубав*, што је директна рецепција Светих отаца. Такав прилаз, у коме гносеологија следи онтологију (тзв. *онџолошка ѓносеолоџија*) и који је подраумевао борбу са кантовским критицизмом, може се пратити на линији развоја мисли: Хомјаков – Соловјов – Флоренски, коме припадају и значајни теоријски донети Лоског, Франка и Ј. Трубецкоја (Хоруџић 2008: 600). Како је речено, ову другу групу руских мислилаца, међу којима је заправо Булгаков најважнији антипод Флоровском, одликује такође стриктна патролошка утемељеност. Међутим, специфична одлика те струје је да они повратак Оцима виде не као циљ, већ само као степеницу ка даљем прилагођавању духу времена и новим помацима људске мисли, дајући у томе приоритет западној философској традицији науштрб јелинске. Овде се, дакле, као кључни задатак православне философије и богословља намеће покушај „транспоновања у нови

кључ: кључ више одређен философском перспективом модерности“ (више Лубардић 2009: 141–142).⁸

Платонова естетичка схватања ће бити примљена и развијена већ у раној патристици. Узрок свега је Бог Створитељ и као такав је идеал лепоте, односно сâм Лепота, а врховни модел је Његова креација – савршенство твари. Према Бичкову, развијена византијска гносеологија у центар свог система поставља специфичну антиномију трансцендентности и покушава да је сведе на *емоционално-естетичку* раван. Таква (апофатичко-катафатична) византијска гносеологија не гради сазнање на основу формално-логичких конструкција, већ се труди да на вансазнајном нивоу психички „осети“ и „доживи“ несазнатљиво. Овакво посезање за Истином остварује се посредовањем најважније сазнајне категорије, *љубави*, „сагледавањем божанства у себи и ван себе – у сликама, симболима, знаковима; путем подражавања и уподобљавања Богу, најзад, у акту сливања с њим.“ Руски естетичар истиче да се сви ти гносеолошки начини преплићу у три основна правца византијског религиозног опита: 1) у мистичком подвигу; 2) у литургијском чину; 3) у уметничкој пракси (Бичков 1991: 52 и 62–63).

Свети *Климент Александријски* први од хришћанских Отаца спаја платоновску идеју лепоте и лепоту материјалног света, сматрајући их наравно идеалном лепотом успостављеном од стране Бога у процесу креације. У његовој гносеологији и естетици кључно место је додељено Христовим душевном и телесном епитетима, Лепом и Прекрасном, који су у човеку упрљани заслугом његове огреховљености и самовоље. Стога он позива на аскетску лепоту и моралну чистоту, односно на очување *истинитије лейоџије*, као праслике прекрасних ствари манифестоване у нашем створеном свету. Нагласак је дакле на природној лепоти, док уметност украшавања има негативни предзнак, јер богатство је, према овом Оцу, извор моралног зла и свих друштвених диференцијација (Еп. Давид 2007: 9–12). Како Евдокимов коментарише, наспрам антиохијске традиције која је христолошка, са наглашавањем љубави Бога Логоса према човеку, александријска је пневматолошка и загледана је у Лепоту Божанског. Управо зато је карактеристичан и став Светог *Кирила Александријског* према коме је „својство Духа да буде Дух Лепоте, форма свих форми; управо у Духу, каже он, ми учествујемо у Лепоти божанствене природе“ (Евдокимов 2009: 14).

За продор ликовне уметности у хришћанску културу, према речима епископа Давида Перовића, биће заслужни тек естетички спи-

⁸ За развој и примену ове идеје на Западу треба издвојити допринос о. Александра Шмемана, а данас није занемарљива ни улога нашег протојереја, Милоша Весина.

си Светих *Василија Великої, Григорија Нискої и Дионисија Ареопагита*. Они ће уметност недвосмислено сагледавати као религијско-философски и литургијско-мистички феномен, изједначавајући предавање естетске информације са гносеолошком функцијом ликовности (Еп. Давид 2007: 15). И овде централно место заузима саборно и литургијско богопознање на основу познања твари, па у складу са тим, псеудонимни Св. Дионисије Ареопагит, у својим делима писаним око 500. године, као важну естетичку категорију уводи појам „уједињеног добро-прекрасног“ (*ἐν ἀγαθόν καί καλόν*). Ово није добро нам позната античка *калокаїатија*, етичко-естетичка антрополошка категорија, већ је то код Ареопагита трансцендентно-космолошки узрок све присутне добротe и лепоте у твари (Бичков 1991: 100).

1.3. Немачка мисао

Философ Јуриј Давидов разликује неколико фаза *критике рационализма* у философији XIX-XX века. Оне су се манифестовале као одговори на: 1) просветитељски рационализам (неки од мотива код Фихтеа и младог Шелинга, немачки романтизам); 2) Хегелов рационализам (Шопенхауер и касни Шелинг); 3) рационализам природних наука (Едвард фон Хартман); 4) општу критику свих врста рационализма (Кјеркегор, Ниче и егзистенцијализам) (Кожурин 2014: 121). Као што се види, у тај процес су укључени германски философи, махом Немци. Управо захваљујући овим подстицајима настаје специфична руска религиозна философија која се оштро супротстављала западној мисли, поготово њеној основној одредници: рационализму. Према Николају Берђајеву највећи значај имали су Шелинг и Хегел, али и Франц фон Бадер (1765–1841), који се „борио против рационализма ништа мање од словенофилских философа“ (Berđajev 1987, 152–153).

Немачка философија *идеализма* (Кант, Фихте, Шелинг и Хегел) и духовна култура *романтизма* (Гете, Вагнер) почетком XIX века је пробудила руску стваралачку мисао и тај плодотворан утицај ће се потом осећати кроз читаво столеће. Посебно је важан тај религиозни елан који је захватио руску интелигенцију и који ће изнедрити карактеристичну религиозну философију којом се бавимо у овом раду. Флоровски је мишљења да у томе нема ничега оригиналног, јер је одлика читавог западног романтизма, предвођеног великим Немцима, да се богословље замењује *религиозном философијом* и да је то нешто што је природно захватило и Русију. Ипак, рецепција немачког идеализма је баш овде и посебно бурно изазвала „буђење, занос, бљесак

[...] То беше духовно калемљење, које је оплодотворило целокупно руско културно стваралаштво“ (*види* Berđajev 1987: 35, 212; Флоровски 2008: 249–250, 503–504).

Овај покрет руске мисли, с краја XIX и почетка XX века, Флоровски види као специфичан облик „философског исповедања и делања“ које је подразумевало повратак религиозним изворима и метафизици. У први план избија и тема *аскеџизма* јер се осим питања мисли, одгонета и егзистенција човека. Према Берђајеву „Философија није машта, него дејство“ стога треба да нуди и решења религиозних проблема. Осим овога, Флоровски напомиње да су Фихтеова и Хегелова дела доживљавана као литература мистичког дејства. Слично се може рећи и за друге немачке ауторе, јер поред метафизике идеализма, веома утицајна је била и религиозност *романтизма* и *мистици* Јакоба Бемеа, Парацелзуса, или Мајстора Екхарта. Упоредо са тим, у Русији као мало где другде, настаје права експанзија идеја о новом свету и новом човеку, спровођена кроз секте и тајна друштва. Поготово је опасно било одушевљење теософијом и антропософијом као одређеном праксом и путем, и својеврсним „психолошким рецидивом гностицизма“ (*више* Флоровски 2008: 496–498; Ђорђевић 2008б: 56).

У односу руске философске мисли према *Имануелу Канту* (1724–1804), кнез Јевгениј Трубецкој види једну од најпарадоксалнијих појава. Наиме, и поред чињенице отворене мржње и тежње да „се збаци јарам овог мислиоца“, у делима присталица руског мистичког алогизма приметно се препознаје победнички Кантов утицај: „осећа се несвесно, али утолико упорније кантијанство“ (Трубецкој 1997: 171). Према речима Лава Митрохина: „с Кантом је ствар свагда претила да се преокрене у скандал“. Негативан став су имали Фјодоров, Берђајев, Шестов и Ерн, док су највеће поштовање према славном Немцу исказивали само Булгаков и рани Флоренски. Отац Павле ће касније ипак устврдити да „нема система неодређеније склискијег, ‘лицемернијег’ [...], и ‘лукавијег’ [...], него што је то философија Канта“ (Лубардић 2011: 234–235). Ипак, током целог свог стваралаштва Флоренски наступа са позиције натуралисте и математичара што га аутоматски опредељује ка кантовском прилазу – отуда пре и тежња за јасним и оштрим диференцирањем, макар се у томе одражавала и борба са самим собом (Хоруџиј 2008: 600). Кант је људском субјекту, односно његовом интелекту, испрва приписивао стваралачку моћ над предметима, додуше само у сфери „чисте појаве“. Његови следбеници ће развити теорију апсолутне стваралачке моћи, јер ако уметник у имагинацији рађа сопствени свет, онда, сматрају идеалисти, то указује на постојање стваралачког процеса у метафизичким

дубинама духа као удела у универзалном животу који ствара реални свет. Идеалистичка философија и уметнички романтизам су у немачкој интерпретацији ишли руку под руку, захватајући подручја другог. Тако смо дошли до нових форми мисли и стваралаштва које ће обликовати „философи-песници“ (Gilbert – Kun 1969: 353; Петровић 2006: 181), а којих ће и у Русији бити на претек.

Тако је након много векова естетика поново једна од средишњих тема развоја људске мисли. Овога пута, у немачком идеализму, она ће први пут постати сам стожер једног философског покрета. Као што су код Платона уметност и лепота, биле средство за успињање до највише Идеје, односно Једног, сада уметност има исту функцију, приводећи нас Апсолутном Бићу. У томе је, према општим оценама, најдубљи утицај имао ипак *Фридрих фон Шелин* (1775–1854), јер су први руски философи заправо били шелинговци којима су главне теме *философија природе* и *естетика*. Најпознатији међу њима су Иван Кирејевски и Хомјаков, а преко њих је, делом, ове идеје усвојио и Соловјов (Радлов 1999: 150; Berđajev 1987: 35). Иако руско шелингијанство као философски правац није пуко понављало његове погледе, већ их је у великој мери развијало, утицај учења великог Немца на руску културу и нарочито философију, једнак је, *иа чак и већи*, него на културу Немачке. Философ Владимир Одојевски пореди Шелингово откриће с почетка XIX века са открићем Кристифора Колумба: „Он је човеку открио непознати део света о којем су до тада постојале само басне – *његову душу*“ (Флоровски 2008, 249; Маслин 2009, 984). Овај немачки философ у својој „Философији уметности“ (1802) пише редове који ће постати кредо његовог тзв. *естетичког идеализма*: „Трима потенцијама реалног и идеалног света одговарају три *идеје* (*идеја* као оно божанско такође не припада посебно ни реалном ни идеалном свету) – *истина, доброта и лепота*: првој потенцији идеалног и реалног света одговара истина, другој потенцији одговара доброта, а трећој лепота – у организму и у уметности. (...) Лепота је, може се рећи, постављена свугде где се додирују светлост⁹ и материја, идеално и реално“ (Šeling 1986: 90–91). Ако је до тада циљ философије као облика знања био потрага за истином, а функција уметности да буде остварење лепоте, сада философија више није у могућности да објашњава уметност, односно, философија уметности постаје својеврсни парадокс. На ту

⁹ Светлост је неизбежна тема неоплатонистички оријентисаних мислилаца, јер се сва Платонова онтологија, гносеологија и естетика заснивају на учењу о сунцу и светлости (Маслин 2009, 594).

примедбу он одговара смештајући философију на пиједестал раван Богу, који је изнад свега и све обухвата, па тако и Идеје истине, добротe и лепоте. Предмет философије су идеје (вечни појмови) као одражаји Апсолутног у сфери идеалног, док и уметност представља идеје, али оне „које су постале објективне. Другим речима, уметност обелодањује Бесконечно не путем *прошотошњова*, већ путем *огражених слика*“ (Gilbert – Kun 1969: 355–356).

2. Космизам

У руској философији посматраног периода *космизам* представља априорну поставку општег органског јединства твари (космоса) у којем се изражава превласт васељенског над индивидуалним. У овако дефинисаном схватању и осећању света, религиозно-философски космизам се јасно разликује од природно-научног у тиме што полази од патристичких опсервација о твари као живом организму, са човеком у центру и у непосредној вези са *извансвешћим* Богом–Творцем, оствареном путем Богочовека Христа који свагда остаје присутан у обе реалности – нествореној и створеној. Руски космизам се манифестовао путем две философске дисциплине, које ћемо анализирати у наставку:

1) у *гносеологији* – концепт „целовитог знања“ развијен у учењу Кирејевског, Хомјакова, Соловјова и Флоренског;

2) у *онтологији* – појмови „свејединства“ и хијерархијске структуре бића, о којима су опет највише писали Соловјов и Флоренски, али и Булгаков, Лав Карсавин, и Зењковски (Маслин 2009: 369–370).

2.1. Гносеологија интегралног сазнања

Како Берђајев наводи, у званичним црквеним круговима се на религиозну философију гледало са подозрењем, јер чак и за ове, нетипичне философе, какав је и сам био, откровење, премда је духовна чињеница, ипак није неприкосновени ауторитет. Тежећи пуноћи сазнања, руска философија увек сједињује теоријски и практични разум, превазилази рационалистичку подвојеност и мобилише укупне духовне силе, спајајући *разум са вољом и осећањем*. Отуда се као први

задатак такве философије наметнула критика рационализма (Berdajev 1987: 152–153). „Интегрално сазнање – интегралног човека“ као гносеолошки идеал први су прокламовали Кирејевски и Хомјаков, и овај метод ће убрзо усвојити велики број следбеника као фундаменталан, од којих сам неке већ поменуо: Соловјов, браћа Трубецкој, Флоренски, Берђајев, Лоски, Франк, Карсавин, Алексеј Лосев, Иван Иљин, и др. Њихова философија, ослоњена на целовито искуство, путем свеобухватне синтезе чулног и моралног искуства, разумског промишљања и мистичког сазерцања, као и естетичког доживљаја, тежиће да дођу до правилне, надрационалне, истине о свету и Богу (Лоски 1995: 532–533).

Интуитивизам, који је споменут као оригинални правац у руској философији, настаје почетком XX века заслугом двојице најзначајнијих представника – Николаја Лоског и Семјона Франка. Ово гносеолошко учење заступа могућност непосредног знања о свету и стварима, као и спајања човечијег духа с Богом још у овоземаљском животу. По интуитивизму човек на путу спознаје треба (и може) да превазиђе претње које му долазе од секундарних видова чулне спознаје (осећаја, или пак кантовских „ствари по себи“ у спознаваоцу) и спекулација разума неутемељених у стварности. Тиме се потенцира својеврсно антисензуалистичко и ирационалистичко креирање „реалистичног доживљаја света, који је потпуно ослобођен субјективног идеализма, психологизма и агностицизма“ (Маслин 2009: 278). Лоски изричито тврди да су Руси, са браћом Трубецкој на челу, овде предухитрили западну философију, приписујући чулним датама трансубјективни карактер. Дакле, овде се као алтернатива нуди форма гносеолошког реализма утемељена на вери у *сједињену* (чулну, интелектуалну и мистичку) интуицију, која би требало да омогући металогичко сазнање истине, дакле оно које не би ометали „подрационални (чулна својства) и рационални (или идеални) аспекти света“ (Лоски 1995: 532).

2.2. Онтологија Свејединства

Према о. Василију Зењковском метафизика свејединства базира се, како на целовитости променљивог природног бића тако и на повезаности космоса са оностраним, непроменљивом, ванвременском и апсолутним начелом бића, последично ступајући тиме на поље богословља. Овај онтолошки успон од космологије ка теологи-

ји обично води системима пантеизма, што се најпре и манифестовало код раних стоика преко целе античке философије до Плотина и Прокла. Међутим, почев од Филона Александријског, систем свејединства, овог пута као библијски појам, интегрише се са појмом *твари*, који ће остати фундаменталан за читаву хришћанску философију, без обзира на континуиран и једнако снажан утицај неоплатонизма. У развоју ове теме посебно су се на Западу истакли Ирац Јован Скот Ериугена и Немац Никола Кузански. Читав развој западноевропске метафизике, према речима Зењковског, ишао је потом у правцу развоја појединачних перспектива интегрисања истинског поимања твари у систем свејединства, крећући се између Лајбницовог плурализма и Хегеловог иманентизма. Међутим, рапидним развојем природних наука, натурфилософија и антропологија полако ће бацити у засенак тему свејединства, а појам твари, као основна метафизичка идеја, скоро сасвим ће уступити место Теорији еволуције (Zenjkovski 2002: 685).

Калезић указује да је философија свејединства била превасходно религиозно-космолошки оријентисана, бавећи се Божијим надсветским, металогичним, апсолутним и безусловним бићем с једне стране, и човеком, светском душом, природом, временом и простором, с друге. Међутим, сада у руској рецепцији она поприма веома изражене и оригиналне *религиозно-антрополошке* црте, развијајући заправо хришћанско учење о човеку и његовом назначењу у духу Светог откривења (Калезић 1998: 89). Соловјову несумњиво припада улога првог у читавој европској философији, који, путем принципа Шелинговог осећања целовитости природе, седамдесетих година XIX века обнавља концепт свејединства, надахнут првенствено богословским мотивима изворне повезаности и хармоније бића. Под таквим замајцем покренуће се читав талас сличних промишљања у руској философији. Карсавин и Франк ће додуше више бити посвећени антропологији, али код Флоренског и нарочито код Булгакова ће у пуној мери бити наглашен „моменат ‘успињања’ од космоса ка Апсолуту“, што ће их определити да осим на богословском пољу истражују и философску сферу *софиологије* из космолошке перспективе (Zenjkovski 2002: 685–686), јер се она може посматрати и као одређена подврста метафизике свејединства.

Посебно се метафизика Флоренског може по значају упоредити са оснивачем Соловјовим, премда са уочљивим разликама. Сергеј Хоруџиј наводи да о. Павле избегава термин *свејединство*, радије употребљавајући грчке термине (на пример: *ένα και πολλά*), јер је хтео да се јасно дистанцира од непосредне надоградње на германску

философију, којој је тежио Соловјов. Код Флоренског је најважнија онтолошка категорија *љубав*, сила која успоставља и одржава свејединство, и која се може хијерархијски посматрати по интензитету (Хоружиј 2008: 598–599). Језгровито одгонетање такве религијске философије, изнесене у централном метафизичком делу о. Павла (Флоренски 2008), у Лубардићевој интерпретацији би гласило овако: „Духовним искуством и реалним животом Цркве, и облагодатљивим енергијама у њој пребивајућег Бога, реинтегрисати дезинтегрисан (‘огреховљен’) човеков разум, како би умом вере и верујућим умом, сагледали себе и свеколику твар као израз божанске Љубави (или Софије) која, кроз логос, хармонију и красоту, позива човека да заједничари са Богом као стваралац уз Створитеља – уједињујући у Триједном Богу све, и у свему сагледаваћи *свејединствен* живот као израз завета, брака и пријатељства твари-човека са Створитељем“ (Лубардић 2010, 74–75).

2.3. Софиологија

Јеврејска Премудрост (Сохма), као типолошка парадигма стигла је у хришћанство на основу богонадахутих редова Старог Завета (*нпр.* Прем. 8, 22–29; Прем. 9, 1–11). Међутим, истовремено је егзистирала и Σοφία јелинског света, која је имала далеко већу тежину у тадашњем античком Средоземљу. Ранохришћанске апологете, па и многи Оци Цркве у потоњим вековима, веома су бринули да правилно укључе елитни спекулативни дискурс читаве цивилизације – јелинску философију. Коначно, почетком XX века имамо нову апологију и нову рецепцију. На сцену ступа руска религиозна философија са Соловјовом, Флоренским и Булгаковом, мислиоцима потеклим из православног миљеа, али, како смо већ истакли, и под знатним утицајем Платона и немачке идеалистичке философије.

Када говоримо о богословском тумачењу овог појма, поготово је значајна вера Цркве у стварање света у Христу, која има порекло како у Старом тако и у Новом завету, нарочито у списима Светих Апостола: Павла (1. Кор. 1, 23–30; Кол. 1, 15–20) и Јована (Јн. 1, 1–18). Међутим, тумачење софиолошких списа и грађење исправног космолошког, односно ктисиолошког богословља био је дуготрајан и напоран процес. Свети Оци ће временом показати да Премудрост није просто једна од бројних Божијих одлика, већ од вечности постоји у Богу као конкретна Ипостас, дакле као сам Бог, односно, личност, учесник у стварању. Међутим, Премудрост је и Божија

благодатна Енергија. Она, дакле, постоји као предвечна Божанска Ипостас, затим, приликом стварања Бог ствара у Премудрости, да би на крају Њоме управљао светом и животом сваког човека понаособ, а нарочито оних који живе „у Христу“. Ова тема, након прве велике формулације у III и IV веку у делима александријских и кападокијских Отаца, остаје присутна у византијском богословљу, а посебно у богословљу Св. Максима Исповедника. Нешто касније ће и Св. Јован Дамаскин допринети софиологији говорећи о Христовој смрти и Васкрсењу у оквиру своје значајне теолошке систематизације. Тек у позном Средњем веку, долазимо и до Св. Григорија Паламе и његовог учења о премудрости као божанским Енергијама (Пено 2008: 38–39).

Како каже Мајендорф, у историји православног богословља два пута су забележене значајне теолошке дебате на тему стварања. Први пут је то било у Александрији када је Ориген покушао да сачини синтезу између старозаветног објашњења стварања и метафизичких претпоставки платонизма, а други пут је то било у Русији током касног XIX и раног XX века. Циљ и смисао руског *софиолошког*¹⁰ промишљања, у много чему личи на Оригенова стремљења. Чини се да су у оба случаја просвећени хришћани стварали богословски систем ради налажења апологетског одговора и остварења дијалога са савременом философијом, и то са намером да се превазиђе неразумевање са нехришћанским светом (Мајендорф 1994: 33–35). У оба случаја су, чини се, и покренули развој теологије у том правцу, што сами, што одговорима које су иницирали својим оригиналним питањима.¹¹ Мајендорф уочава да је главни проблем оригенизма и софијанизма њихово тражење „вечних *идеја*“ како би се објаснило сушто оваплоћење, као и тражење „*безличних* јестастава“ која треба да премосте амбис између апсолута Творца и релативности твари. Код Светих отаца овај амбис је премошћен на ипостасном плану, односно, слободној у личности оваплоћеног Логоса. У хришћанству не сме да буде било какве деификације природних сила, јер обожавање припада само Богу (Мајендорф 1994: 41–43). Здравко Пено запажа да софијански систем учења није ни изблиза заокружен јер му недостаје јединствени критеријум. Тако, Владимир Соловјов, спиритуалистички говорећи о *обмањивости* света, сматра да је Софија изри-

¹⁰ Према инструкцији Здравка Пена, погоднији израз је *софијанизам*, да бисмо чинили дистинкцију са правоверном *софиологијом* (Пено 2008: 25).

¹¹ Интересантно, иако су понели жиг јереси, смели и проишљиви списи Оригена, Јевсевија Кесаријског, Евагрија Понтијског или Флоренског, управо су најфундаменталније изграђивали богословље генерација правоверних Отаца Цркве.

чито одељена од материје, док Флоренски тврди сасвим супротно, да је твар лепа и *истиништа* те да је Софија садржана у свакој појави, дајући јој смисао. На крају, Булгаков мисли да је појам софијности „све оно за што је могуће молити се, све оно што благосиља и освештава Црква у свом богослужењу“ (Пено 2008: 52–53).

Попут свог претходника Соловјова, иако надахнутији Предањем Цркве, Флоренски је очаран лепотом Божијег света и пропушта да Софији да прави идентитет, стављајући је негде између твари и Творца. Пено сматра да је руски мислилац подлегао покушају „насилне метафизичке представе“ лика Премудрости, одлутавши у мистичко фантазерство далеко ван правоверја (Пено 2008: 50–51). Са својим веома израженим космологизмом, Отац Павле нас учи и да Софија, тајанствено продирући у окриље Свете Тројице, представља *четврћу ипостас*, која, истина, није једносушна са Богом јер се у Њега прима путем снисхођења, „по милости Божјој“, а не по својој суштини. Без ове везе „она нема биће и распада се на рашчлањене идеје о твари“. Иако ова замисао има сличности са патристичким богословљем о обожењу путем благодатних енергија, безлични и идеалистички концепт Софије као и одсуство Божије трансценденности и стварања у времену, у приличној мери повезује Флоренског са гностичким идејама (Zenjkovski 2002, 696–697; Мајендорф 1994, 37–38). Тешко је рећи шта о. Павле заиста подразумева под појмом Софија, јер он сам,¹² наводи колебања тадашњих истраживача који су видели најмање пет значења овог појма: 1) Реч Божија, или чак Св. Тројица; 2) Богородица; 3) Њено девичанство; 4) Црква; 5) Целокупно човечанство. Иако су ови појмови разумски неспојиви, Флоренски сматра да је ипак могуће од њих направити одговарајућу метафизичку синтезу. Коначно, желећи да поткрепи светотачко еклисиолошко препознавање Софије, наводи низ фрагмената из Пастира Јерминог, где се Црква, по његовом мишљењу приказује у два међусобно повезана аспекта: пре-егзистентном и историјском (Флоренски 2008: 244–245, 276). Ипак, оно што је извесно, за Флоренског је Бог апсолутно изнад света, и из чињенице Његове природе се не може доказивати нужно постојање света, будући да је творачки акт слободан и да се из Апсолутног не може извести релативно. У томе он последује Оцима Цркве, уједно и осуђује супротне тврдње код Шелинга и код Соловјова. Међутим, будући ипак створен, свет у себи носи нешто од еманације Божије природе, коју

¹² Основа овог учења налази се у контроверзном поглављу „Софија“ (Флоренски 2008, 232–380).

он назива Софијом. Она је „идеална Личност света“, „првосаздана природа твари“ неискварена грехом, првобитна „замисао Божија о свету“ те жива веза између Бога и света (Левицки 2004: 299–300). За даљи развој овакве софиолошке космологије постараће се протојереј Сергеј Булгаков.

Насупрот Оцима, а слично гностицима, Булгаков прихвата Логоса као посредника који онтолошки премошћује бездан између Бога и твари, претварајући га заправо у демијурга. Према његовом замршеном концепту божанска Софија из небића постаје тварна Софија, да би је затим Логос ослободио и у себи сјединио са божанском Софијом (Пено 2008: 51). Указујући на јак утицај Флоренског, Зењковски се пита зашто о. Сергеј учи о Софији као о целовитом тварном бићу у својој идеалној основи, а истовремено јој приписује посебну (четврту) ипостас, суштински неприсутну у апсолутном бићу? Развијајући идеју *шрећей бића* (између Бога и твари), Булгаков не види Софију као идеални космос, јер ју је Бог сместио „изван божанског света (у смислу метафизичке натпросторности), изливајући на њу животворну силу триипостасне Љубави“. Зењковски закључује да тиме оваква концепција свејединства с појмом „трећег бића“ заправо *прелази* границе космоса, кога се у почетку тицала (Zenjkovski 2002: 709–710). Булгаков је, попут осталих руских религиозних философа, водио силну борбу против секуларизације сматрајући софијански приступ најделотворнијим да јој се супротстави. Сматрао је да хришћанство неуспешно може да одговори наступајућим изазовима на основу догмата о Богооваплоћењу, који је по њему не сведочи чак ни о иконопоштовању. Овај догмат није примаран већ је изведен те захтева претходно формулисање идеје „превечног човештва у Богу“, познатог већ многобошцима (Мајендорф 1994: 37–38; Успенски 2009: 391, *нап.* 37).

Како је то о. Јован Мајендорф уочио, руска религиозна философија која је приликом космолошких дебата изродила софијанске идеје, била је у живом дијалогу са нехришћанима и секуларним мислиоцима свога времена. Сматрам да је узимање у обзир овог историјског контекста веома важно за сагледавање читавог феномена у позитивном светлу, што је до сада веома ретко чињено у православној литератури. Друго, изгледа да су Руски философи, задивљени Премудрошћу Божијом, изводили њен појам, не полазећи од софиолошких списа и интерпретације отаца Цркве, већ управо супротно, полазећи од иконографије, нашавши у њој потврду Светог предања. Није до краја познато да ли су они тумачили сликарство, или су заиста градили неку своју теологију, или су пак, што је највероватни-

је, креирали заводљиву и данас актуелну философско-теолошко-космолошку естетику коју ће Флоровски, оправдано или не, назвати каменом спотицања за генерације.¹³

Теме и појмови руске естетике XIX и XX века

Флоровски означава другу половину XIX века као доба религиозно-философског буђења, естетског заноса и маркације „стваралачке магистрале“ руске културе. Отац Георгије, као што је познато, оштро ставља под упитник оне философско-богословске позиције у којима се истичу појмови: „религија романтизма“, симболизам, религиозни естетизам, или естетска религија. Он подвлачи да, иако враћена у Цркву, руска интелигенција је била тешко поражена и затрована том саблазни, јер естетско осећање је плитко и онемогућава да се осете истинска религиозна бол и узнемиреност. Естетика просто није довољно проблематична и „исувише брзо се задовољава неделотворним сазерцањем“. Стога, према Флоровском, смисао руског препорода с почетка XX века, у коме је и сам учествовао, је да се од „религиозне мисли пређе на религиозни *живош*“ (Флоровски 2008: 300–301, 468, 481–482, 525).

Од мноштва најмаркантнијих идеја и тема, присутних код руских уметника и естетичара посматраног периода, које наводи Бичков, издвојио бих, редом: повратак ка хришћанској традицији уз напоре за превазилажење јаза између естетичког и етичког (Гогољ, Достојевски, Леонтјев, позни Толстој); успостављање теургијске естетике (Соловјов) и философије уметности (Флоренски); софијанска (Булгаков) и есхатолошка естетика (Берђајев); религијски оријентисана естетика XX века (Лоски, Франк, Вишеславцев); икона у светлу руско-православног предања; симболизам у потрази за теургијом и апокалиптична визија авангарде, чије смо представнике већ поменули. Појам руске религиозне „теургијске“ естетике се показао као снажан тренд, где је једна од главних линија есхатолошки приступ уметности, тј. разумевање уметника као боговођеног теурга, призваног да иде корак даље од уметности и започне да ствара (или преображава) сам живот људи по естетским законима. Њени основни принципи су: метафизички смисао лепоте, свеобухватан

¹³ „На руско богословље је надлетела *естетска саблазан*, као што раније то беше моралистичка“ (Флоровски 2008: 509–510).

симболизам, духовност, умешност, софијност уметности, и др. Теургијска естетика је инспирисала практично сва уметничка трагања Сребрног века руске културе (*више* Бичков 1997; 2007).

Од главних токова, одлика и појмова којима се бави руска философија ликовне уметности треба издвојити три, по мени, најважније естетичке теме: 1) *стваралаштво* (не само оно уметничко), схваћено као слободно, целовито, преображајно и теургијско; 2) појам *лепота – прекрасна*, истовремено посматран кроз христологију лепоту Достојевског и идеално-реалну лепоту Соловјова;¹⁴ и 3) *икона*, још једна важна тема, која, кроз философско-богословско тумачење у руској интерпретацији упућује на специфична питања апофатичко-катафатичке антиномије иконе, обрнуте перспективе, те апологије иконе пред западном уметношћу и културом, од ренесансе до савременог доба.

Закључак

У истраживању које је управо изложено, проучени су и представљени бројни класични и важнији теоријски домети посматраног периода, програмски везани за философски смисао религиозне слике и опште естетике фигуративних уметности. Приказани су контексти који су највише допринели развоју аутентичне философске школе, која је *онтолошке* категорије црпела из *космолошких* и *естетичких* тема. Посматран кроз свој историјско-развојни оквир, дефинисан је динамички философски концепт, који, естетички критеријум, раније подређени, поставља чак и изнад етичког. На крају, назначено је да за религиозну руску мисао спољашња лепота, као формална, привидна и пролазна, може бити, а често управо и јесте, *саблазан*. Међутим, *стварна лепота* значи из садржаја личности, не из тела – она у себи синтетичке истину и доброту, али овај императив се не постиже занемаривањем суштинске *божанске* улоге.

Даље, покушао сам да изнесем што опсежнији преглед оригиналних домета ове философске школе, и у том циљу су документована и разнородна схватања естетичких појмова кроз историју, евентуално подстицајна за развој руске спекулативне мисли. Уста-

¹⁴ Због узајамног утицаја не зна се коме приписати паралелне идеје. Познато је да је Достојевски изградио карактере чак двојице опречних „Карамазова“, Аљоше и Ивана, на основу харизматичне личности свог пријатеља Владимира Соловјова (Louth 2015: 13).

новљено је да је, осим подразумевајуће примарног утицаја Светог предања, пресудан значај имао и философски *идеализам* – антички и немачки, у једнакој мери. Естетика идеализма, нарочито Платонова и Шелингова, тражила је спознају Бога преко лепоте, али, да ли тако поступају и руски философи? У њиховој интерпретацији, кроз високо валоризован значај целовите гносеологије и онтологије свејединства, који је попримио специфичну форму тзв. *онтолошке њносологије*, истинско сазнање је могуће постићи само кроз љубав, односно кроз Љубав (=Христа), и у томе је њихов ауторитет неспоран. Такав концепт, у коме гносеологија следи онтологију, директно је наслеђен од Отаца Цркве и производ је бритког отклона од кантовског критицизма.

Сматрам да се са великом извесношћу може бранити став о изворности руске религиозне философије, макар у томе што наглашава, одржава и рекомпонује једну нит, која се, зачудо, не прекида од антике наовамо и постојано егзистира на главној магистрали људске мисли и делања, оштро делећи два света. Дуж те нити, на тој линији раздвајања, Аристотел узмиче пред величином Платона, Хегел пред величином Шелинга, а западно пред *евхаристијском величином источног хришћанства и културе*.¹⁵ Можда је то и један од пресудних разлога зашто ова школа мисли – поред тога што је религиозна и још, словенска – није нашла место у философским силабусима широм Запада, коме и ми данас припадамо. Била несхваћена или пак нежељена, руска религиозна философија најдиректније оспорава западни начин живота – то је чинила у смирај Царевине, то чини и данас, када су поларизоване доктринарне позиције, чини се, и даље непромењене. Међутим, она је често лоше примљена и на свом Истоку. Стога је један од акцената овог чланка био и апологија улоге ликовне естетике у самом православљу, јер осим свега неколицине српских православних мислилаца, предвођених Лубардићем, заправо нико није имао снаге нити аргумената да се супротстави величини о. Георгија Флоровског и његовог монопола на „Повратак (јелинским?) Оцима“. Отуда се светопредањска утемељеност ликовне естетике, на којој инсистира руска религиозна философија посматраног периода, непрестано доводи у питање.¹⁶

¹⁵ Према класичном упуту Флоренског, *кулѝ* (богослужење), базиран на култној радњи (обреду, тајинству) заузима централно место у свакој *култури* (етимолошки: *cultura* од *cultus*), представљајући језгро из кога извиру њени појмовни систем и вредности (Флоренский 2004: 75).

¹⁶ Рекао бих: поготово од стране гркофоних теолога, који, хтели не хтели, често гласноговоре са позиција Запада, коме иначе припадају и то раг excellence.

На крају, будући да превазилазе предмет и обим овог рада, само овлаш су дотакнуте најважније теме и појмови руске естетике, са јасном намером да се поново проблематизује онтолошка улога визуелног. Наиме, иако у нашем савременом добу доминира ликовност – додуше површна, стратегијски поткрепљивана преобилем догађаја и слика (заправо илузија) – ново читање иконе па и реинтерпретирање патристике и свеукупног Светог предања у савременом контексту, намеће се као сотириолошки императив. Тај главни допринос руске религиозне философије поново се актуелизује као ваљани гносеолошки инструмент, који ће и данас моћи да парира савременим изазовима, тј. насртајима *глобализације* (=пустошне индивидуализације), *секуларизације* (=обезбожења), као и дивљег *конзумеризма* хипердинамичких визуелних надражаја и испразних форми.

Библиографија

- Бичков, В. (1991): *Византијска естетика : теоријски проблеми*, Београд : Просвета.
- Бичков, В. В. (1997), „Религијско-естетичка свест у Русији XIX и XX века“, *Богословље* XLI (LV) 1–2, Београд : Православни богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 5–17.
- Бычков, В. В. (2007): *Русская теургическая эстетика*, Москва : Ладомир.
- Ђорђевић, Р. (2008а): *Студије о руској философији. Књ. 1*, Београд : ИЦНТ.
- Ђорђевић, Р. (2008б): *Студије о руској философији. Књ. 2*, Београд : ИЦНТ.
- Евдокимов, П. (1996): *Христос у руској мисли*, Asprovalta : Манастир Хиландар.
- Евдокимов, П. (2009): *Уметности Иконе : теологија лейоше*, Београд : Академија СПЦ за уметности и конзервацију.
- Калезић, Д. М. (1998): *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд: Православни Богословски факултет.
- Кожурин, К. Я. (2014), „К типологии религиозного эстетизма (К. Н. Леонтьев и П. А. Флоренский)“, *Вестник Санкт-Петербургского*

Овде подразумевам и српске носиоце јелинских диплома, уз можда једини, и то давни изузетак Св. Јустина Ђелијског (*више* Лубардић 2009; 2010).

- университетска 17 (2), Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, стр. 120–128.
- Коплстон, Ф. (2003): *Руска религиозна филозофија : избрани аспекти*, Београд : Плато.
- Левицки, С. (2004): *Огледи из историје руске филозофије*, Београд : Логос.
- Лоски, Н. О. (1995): *Историја руске филозофије*, Подгорица : ЦИД.
- Лубардић, Б. (2009): *Јустин Ђелијски и Русија : њушеви рецепције руске филозофије и теологије*, Нови Сад : Беседа.
- Лубардић, Б. (2010): „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, у: Шијаковић Б. (ур.) (2010): *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 9, Београд : Православни Богословски факултет, 65–165.
- Лубардић, Б. (2011): „Јустин Поповић и Кант: рецепција и сукоб – о проблему хетерогених традиција мишљења“, у: Деретић И. (ур.) (2011): *Историја српске филозофије I*, Београд : Euro Ginti, 227–299.
- Мајендорф, Ј. (1994), „Појам стварања у историји православног богословља“, *Теолошки погледи : верско научни часопис XXVII* (1–4/1994), Београд : Свети Архијерејски Синод СПЦ, стр. 33–44.
- Маслин, М. А. (ур.) (2009): *Енциклопедија руске филозофије*, Београд : Логос.
- Пено, З. (2008), „Софиологија и софијанизам“, *Теолошки погледи : верско научни часопис : нова серија [XLI (1/2008)]* 1, Београд : Свети Архијерејски Синод СПЦ, стр. 25–55.
- Перовић, Давид (2007), „Увид у естетске категорије“, *Животис : часопис за нећовање црквене уметности* 1 (1). Београд : Академија СПЦ за уметност и конзервацију, стр. 7–26.
- Петровић, С. (2006): *Естетика*, Београд : Филолошки факултет, 4. издање.
- Платон (1995): *Тимај*, Врњачка Бања : Ейдос.
- Радлов, Е. Л. (1999): *Прејлед историје руске филозофије*, Београд : Гутенбергова Галаксија.
- Трубецкој, Ј. (1997): *Смисао живота*, Београд : Логос.

- Успенски, Л. (2009): *Теологија иконе*, Asprovalta : Манастир Хиландар.
- Флоренски, П. (2008): *Сшуб и шврђава истине : оїлед о православној шеогицеји у дванаестї писама. Књ. 1 и 2*, Београд : Логос.
- Флоренский, П. (2004): *Философия культуры : Ойышї православной ан-шройодицеи*, Москва : Мысль.
- Флоровски, Г. (2008): *Пушєви рускої боїословља*, Београд : Хришћанска мисао.
- Хоружиј, С. С. (2008): „Философија свештеника Павла Флоренског“, у: Флоренски П. (2008): *Сшуб и шврђава истине*, Београд: Логос, 591–601.
- Шмеман, А. (2015): *Дневник оца Александра Шмемана : (1973–1983)*, Требиње : Видослов, 2. изд.
- Berđajev, N. (1987): *Ruska ideja : osnovni problemi ruske misli XIX i početkom XX veka*, Beograd : Prosveta.
- Borjev, J. (2009): *Estetika*, Novi Sad : Prometej.
- Gilbert, K. E., Kun H. (1969): *Istorija estetike : revidirana i proširena*, Beograd : Kultura.
- Louth, A. (2015): *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, Downers Grove (Illinois) : InterVarsity Press.
- Platon (1979): *Ijon; Gozba; Fedar*. Beograd : BIGZ.
- Šeling, F. V. J. (1986): *Filozofija umetnosti : opšti deo*, Beograd : Nolit.
- Zenjkovski, V. V. (2002): *Istorija ruske filozofije*, Podgorica : CID.

Примљено: 30. 8. 2018.

Одобрено: 15. 11. 2018.

THE CONTEXT OF THE GENESIS OF VISUAL ART AESTHETICS IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY FROM THE END OF THE 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Ivica Marković

Medical High School "7. april", Novi Sad

***Summary:** The paper deals with the study of genesis and the development of a specific philosophy based on patristic theology and aesthetics. Although this chapter of Russian culture is fairly written, the author thinks that a modern review is needed which will further confirm and outline the original lines of this school of thought. In order to define the concept and subject of visual art aesthetics in a specific time-historical context, it is necessary to point to the sources of inspiration on the basis of which Russian aesthetics developed their own system. These influences were more: from ancient, essentially pagan, philosophical cosmology, through Orthodox patristics, to the influence of German romanticism in culture and idealism in philosophy. As a result of these assumptions, a unique concept of the content of creature and figurative of the form – which is concerned with the philosophy of nature (cosmology) and philosophy of art (aesthetics) – has been formed – defining a Russian, religiously oriented, speculative thought to unite these themes. The author concludes that both are treated as ontological in Russian interpretation, and take on specific forms of a comprehensive gnoseology: "total-unity" and sophiology in the field of cosmology, as well as iconology and symbolism in the field of aesthetics.*

Key words: Russia, philosophy, Orthodox Christianity, aesthetics, icons.