

ПРОБЛЕМ АТЕИЗМА У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка, Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања о феномену атеизма познатог руској религијској философа Николаја Берђајева. Најпре се наводе и вреднују научни, морални и социјални аргументи који се, по мишљењу Берђајева, најчешће наводе у корист атеизма. Затим се размишљају различите пројаве атеизма током његове историје у Европи. На крају се проблематика атеизма, онако како је представљена код Берђајева, посматра кроз историју идеја на руском духовном простору новије доба.

Кључне речи: Берђајев, атеизам, Бог, Христос, хришћанство.

Увод

У наше време атеизам представља масовну појаву. Он више није повластица „просветљене“ мањине, него се јавља у свим слојевима друштва. Док се раније сматрало да човек има обавезу да тражи Бога за многе људе данас такав став није више прихватљив, јер они могу да осмисле свој живот без позивања на Бога. Најснажнији атеизам се испојио међу хришћанима који под његовим утицајем своје друштво све више одређују као секуларно и постхришћанско. Теизам и атеизам неретко коегзистирају у савременом човеку без обзира да ли се он изјашњава као верујући или неверујући. Атеизам је, стога, један од највећих изазова за савремену хришћанску мисао.

Циљ нашег рада јесте приказати како је о проблему атеизма размишљао Николај Берђајев (1874–1948) познати руски религијски мислилац. Покушаћемо да представимо Берђајевљеве одговоре на питања о томе шта узрокује атеизам и како вредновати аргументе који се најчешће наводе у његову корист. Затим у каквим се формама пројављивао

* nenadplavsic@gmail.com.

атеизам током своје историје у Европи. На крају, видећемо како је у очима Берђајева текла драма атеизације у Русији. Берђајев је у једном периоду свог живота био атеиста¹ и припада оним руским интелектуалцима боготражитељима чија су духовна трагања прешла пут од марксизма преко идеализма до хришћанства. Берђајев, који је у младости прошао кроз атеистичко – марксистичку кризу и изашао из ње ојачан откритивим стваралачким подстицајима хришћанске вере, у својој философији показује дубоко разумевање атеизма и његових пројава.

Узроци и аргументи атеизма

Атеизам се оправдава на различитим основама: научним, моралним и социјалним. Од друге половине XIX века значајан број људи, нарочито интелектуалаца, уверава себе да је наука тобоже доказала да нема Бога и да је вера у Бога неспојива са постојањем науке.² Берђајев истиче да је овај аргумент у корист атеизма најнаивнији и најслабији. Наука нам не може ништа рећи о Богу, јер се она бави сазнањем природног света. Питање Божије егзистенције се односи на потпуно другу сферу него што је сфера науке. Сцијентизам претпоставља веру и није наука већ рђава философија. Атеистички аргументи који су повезани са природним наукама исто тако су слаби као и теистички аргументи засновани на њима.

¹ У својој интелектуалној аутобиографији Берђајев је написао: „У одређеном сам периоду свог живота био атеиста, ако под атеизмом подразумевамо анти-теизам, негирање традиционалних религијских спознаја о Богу. Нисам, међутим, био атеиста, ако под атеизмом подразумевамо негирање највишег духовног принципа, независног од материјалног света духовних вредности“ (Берђајев 1998: 80).

² Данас оваково становиште заступају и уз велику медијску подршку намећу присталице покрета који се од 2006. године назива „нови атеизам“. Међу данашњим атеистичким мислиоцима истиче се познати еволуциони биолог, који је до 2008. године био професор на Катедри за разумевање науке у јавности на Оксфордском универзитету, Ричард Докинс. Он сматра да нам теорија еволуције открива да Бог не постоји што је веома распрострањено атеистичко становиште. Основна идеја његове књиге *Слепи часовничар* је да не морамо поћи од претпоставке како постоји Створитељ да бисмо разумели живот, или било шта друго у космосу (Dokins 2010: 180). Дакле, Докинс жели да покаже да нема никакве потребе за Богом у објашњењу сложености живота и света у целини. Међутим, чак и када би живот могао бити објашњен без Бога, то не би био доказ да Бог не постоји. Сасвим је замисливо да је Бог могао створити свет са законитостима развоја и опстанка и пустити га да траје у времену (Ivanović 2009: 380). Теорија еволуције нуди научно објашњење прилагођавања живих бића њиховом окружењу, али не говори ништа о стању пре појаве живота ни да ли је Бог одговоран за те процесе. Негативни утицај милитантног атеизма у наше време се огледа у томе што многи интелектуалци, нарочито из англосаксонског света, дискредитују чак и запитаност пред питањем постојања Бога.

Исто важи и за философске доказе о Богу.³ Стога је хришћанска апологетика, као и природнонаучни атеизам, веома слаба и застарела. Права наука, која је увек свесна својих граница, не може доказати да Бог постоји, као што не може доказати да Бога нема (Берђајев 1999а: 149–150).

Берђајев је сматрао да за атеистичку критику хришћанства много озбиљнији значај од природних наука имају историјске дисциплине, јер ова вера тврди да се заснива на историјским чињеницама. То је веома озбиљна тема библијске критике која се хришћанској свести намеће у модерно време. Међутим, Берђајев наглашава да и историја као наука у својој критици Библије није свесна својих граница. На пример, када сматра да може да реши „проблем Исуса“.⁴ Потпуну безнадежност историје у решењу овог проблема Берђајев је видео у такозваној митолошкој теорији која одриче саму чињеницу Исусовог постојања. Биографија Христа не може бити написана, а Јеванђеља, по Берђа-

³ Рационалистичка философија, сматра Берђајев, не говори много о Богу, већ се Бог доживљава помоћу духовног искуства чији примат признаје религиозно оријентисана егзистенцијална философија. За најпознатије дело схоластичке философије *Сума теологије* Тома Аквинског Берђајев је рекао: „Ако бих је целу прочитао, можда бих престао да верујем“ (Фудељ 2009: 47). Занимљиво је зашто Тома Аквински није завршио поменуто дело које га је за живота прославило. На празник светог Николе, 6. 12. 1273. године је током мисе у једној напуљској цркви искусио један упечатљив мистички доживљај после којег је изгубио интерес за било какву интелектуалну делатност. На инсистирање свог секретара да ипак оконча своје монументално дело у које је уложио огромну интелектуалну енергију Тома Аквински је одговорио: „Не могу више. Све што сам написао, чини ми се да је као слама према оном што сам видео“. Тим речима Тома Аквински је саопштио да је његова теологија нешто суво и беживотно за разлику од живе мистичке спознаје. Неколико минута интензивног мистичког доживљаја имали су већу сазнајну тежину од читавих томова његовог грандиозног теолошког дела. Тома Аквински је умро три месеца после неочекиваног мистичког догађаја иако није био стар. Биографи наводе да је умро у 49. години живота (Кинђић 2016: 319–320). Берђајев је у богопознању признавао као легитиман једино мистички приступ наспрам сваке рационализоване теологије.

⁴ Реч је о питању да ли је Исус историјска личност. Берђајев примећује да је антирелигиозна пропаганда у совјетској Русији одрицање историјског Исуса Христа сматрала својом обавезом. Данас се већина озбиљних историчара који се баве овим питањем слаже да је Исус постојао. Али је и даље жива дискусија о „проблему историјског Исуса“, односно о разлици која се међу људима који одбијају да признају Исуса за Богочовека прави између историјског Исуса и Христа вере. Ова дебата стара око два и по века је углавном академске природе и хришћанима може деловати апсурдно. Трагање за историјским Исусом било је веома често праћено жељом да се слика о њему ослободи теолошких намета касније Цркве. Међутим, многи истраживачи су утkali свој скептицизам и антитеолошке предрасуде у слику о Исусу за коју су тврдили да су је „пронашли“. Озбиљну критику потраге за историјским Исусом дао је познати теолог Алберт Швајцер. Он је показао да се Исусове биографије које су написали „истраживачи“ његовог живота, никако не могу разумети као резултат објективних аргумената. Аутори су ту заправо пројектовали своје сопствене идеале на Исусов живот, несвесно рекавши тако на многим местима више о самоме себи него ли о Исусу из Назарета (Никлас 2018: 21).

јеву, не могу бити призната као историјски документи: „Али то само показује да се реалност Исуса Христа доказује вером хришћанске заједнице, а да је изван ње то готово неприметна историјска реалност“ (Берђајев 1999а: 150). То значи да историјска нужност не присиљава на веру која је акт слободе. Живот Исуса Христа остаје у сфери личног и саборног духовног искуства.⁵

Од научних много су јачи морални и социјални мотиви атеизма. За Берђајева, једини озбиљан аргумент у корист атеизма и његов узрок је проблем зла и теодикеја која је са тим проблемом у вези. Проблеми зла и теодикеје се могу формулисати следећим питањем: Како помирити постојање свемогућег и свељубећег Бога са постојањем зла и патње у свету? Човек може из саосећања према онима који пате да се побуни против Бога који допушта зло. Берђајев није био задовољан традиционалним теолошким одговором на питања зла и оправдања Бога пред његовим постојањем који се темељи на злоупотреби богомдароване слободе од стране створених бића. Ако је Бог створио човекову слободу, истиче он, онда је Бог одговоран за појаву зла, јер услед свог свезнања је знао да ће човек пасти у грех и чинити зло себи и другима. Берђајевљев покушај да одговори на питање о пореклу зла је његов најважнији разлог за прихватање доктрине о Ungrundu (Лубардић 2003: 34). Берђајев Ungrund тумачи као првобитну нестворену слободу над којом Бог нема утицаја и који се може одредити као бездан неодређених могућности које још нису актуализоване. Из дубине ове првобитне слободе која није

⁵ Упркос учесталим тврдњама у медијима, ни близу није утврђено да имамо ма какве друге изворе за познавање историјског Исуса осим Новог Завета. Поједини библисти су сматрали да је немогуће одвојити историјског Исуса од Христа вере, јер су се новозаветни писци усредоточили на ово последње. Христос вере је онај кога су они проповедали (Brown 2008: 824). На том трагу, Тобијас Никлас предлаже ново истраживање о Исусу које није на првом месту усмерено на његово деловање у прошлости, него на његово дејство на оне који су се сећали њега директно или углавном индиректно (посредством других људи). Тако уместо историјског Исуса треба истраживати памћеног и сведоченог Исуса. „Истраживање *памћенога* Исуса води нас опет ка представама о Исусу које можемо пронаћи у јеванђељима. Оне су у потпуности засноване на овоземаљској личности Исуса из Назарета, међутим, оне га тумаче и сведоче из перспективе вере. Ипак, њихово посве ‘субјективно виђење’ не сме се сматрати мањкавим. Ко год је некада волео другог човека зна, на основу сопственог искуства, да ту другу личност услед те љубави није више ‘објективно’ посматрао, али да ју је управо зато неизмерно боље схватио од особе која је ‘објективно дистанцирана’ од ње. Исус се у јеванђељима тумачи из перспективе васкршњег искуства и јеванђеља су на првом месту списи верујућих. Да ли она пак полаже право на то да пружи адекватне одговоре на питање ко је био Исус из Назарета или не – то на крају не могу одговорити историчари, него се то поима кроз веру. Црква је ове одговоре у процесу канонизације свакако прихватила као важеће, што не значи да је овим одговорима све речено (уп. Јн. 20, 30!), али значи да сви други покушаји не смеју бити супротстављени новозаветним сведочанствима и да у Новом Завету морају бити утемељени“ (Никлас 2018: 67).

укорењена у бићу, а која је извор сваке актуелизације у бићу, су потенцијално могући и зло, али и свако добро. Према томе, 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. Дакле, учењем о *Ungrund*, Берђајев у својој хришћанској философији „скида“ са Бога одговорност за порекло зла.⁶

Осим што је трагао за одговором на питање о пореклу зла, Берђајева је мучило и питање које често постављају атеисти, али које мучи и теисте, зашто Бог допушта зло? Он је сматрао да традиционални богословски одговор, који види Божији Промисао у свему, теодикеју чини немогућом и доводи до атеизма. Није више могуће, истиче Берђајев, веровати у старо учење о Божијем Промислу, јер „присуство Бога је немогуће наћи у куги и колери, у убиствима, у мржњи и суровости, у насиљу, у злу и тами“ (Берђајев 2002а: 118). У нашем свету поред Бога и људске слободе, делују још нужност и случај. Живимо у палом свету у којем нема целовитог Божијег управљања. Према Берђајеву, питање Божијег Промисла потребно је осмишљавати апофатички увек имајући на уму да на Бога нису применљиве категорије преузете из природног и социјалног света. На тај начин се ослобађамо од ропских идеја о Богу које могу да доведу до атеизма. Николај Берђајев је увиђао да зло код човека може и да побуди снажно стремљење ка Богу. Према томе, постојање зла није само најснажнији атеистички аргумент. Берђајев обрће овај снажни приговор против Бога у корист теизма тврдећи да овај пали и објективирани свет у којем недужни страдају не може бити једини и истинити свет. Вечна истина хришћанства је у томе што не

⁶ Богдан Лубардић, који је први код нас из перспективе православног богословља критички писао о Берђајевљевој унgrundологији, иначе највише критикованом делу његове философије, упућује приговор теодикеји Николаја Берђајева. Према Лубардићу, 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. Поред тога, тиме што *Ungrund* садржи зло као потенцијалну могућност која отуда може произаћи, Берђајев у извесном смислу потврђује препостојање зла. Овај приговор је ваљан и поред Берђајевљевог тврдње да зло нема биће, односно да је тек егзистенцијално и историјски опитљиво (Лубардић 2003: 89–90). Критичари су приметили да се учењем о *Ungrund*-у одбацује свемоћ и свезнање Божије и да се, следствено томе, ово учење не може третирати као део хришћанске философије (Лоски 1995: 331). Приликом критиковања појединих хетеродоксних сегмената Берђајевљевог мисли на које је неопходно указивати може бити од користи следећи став: „Берђајев је себе сматрао хришћанским филозофом, што је уистину и био. Па ипак, он није сматрао да је хришћански филозоф обавезан да своју мисао усагласи са захтевима православне, католичке или протестантске теологије, зависно од опредељења (Koplston 1992: 422).

прихвата овај и овакав свет који је испуњен болом. Берђајев на парадоксалан начин формулише одговор на проблем зла: „Бог управо зато и постоји што има зла и патње у свету; постојање зла јесте доказ постојања Божијег. Када би свет био савршено добар и благ, Бог не би био потребан, свет би био бог. Бога има зато што има зла. Зло значи да Бог постоји зато што постоји слобода“ (Берђајев 2001а: 217).

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 што нам је откривено Богочовеком Христом и тајном искупљења у којој је суштина хришћанства. Берђајев истиче да је Христос једина теодикеја. Без Христа би било тешко прихватити Бога, јер би нам био страشان и далек и не би се могао оправдати пред светским злом. Нехришћански теизам, без Тројице и без Христа, је за Берђајева застрашујући, мртав и непотребан. Према његовом мишљењу, без Христа је немогуће веровати у Бога, јер нам је у Христу откривено да нам је Бог близак, односно да је човечан (Берђајев 2001б: 108). Пред узвишеним ликом Спаситеља Христа нестају све погрешне представе о Богу, које неретко узрокују атеизам, када се Бог доживљава као саможиви господар попут многих тирана у људској историји.

Наспрам савршенства хришћанског учења које изражавају Јеванђеља стоји несавршенство хришћана. Многи људи нашег времена расуђују о хришћанству по хришћанима, и то не по истинским него по рђавим хришћанима који представљају саблазан. Греси хришћана привлаче већи интерес него само хришћанство. Берђајев сматра да се овај аргумент против хришћанства много злоупотребљава у наше време које је време малOVERја и распрострањеног неверовања. У ранијим временима, када је вера у људима била јача, хришћанство су ценили пре свега по његовом учењу (Берђајев 2002б: 478). Међутим, хришћанство које је најузвишенија религија слободе и љубави није криво што се његова истина не остварује у животима хришћана само по имену. Хришћанство се не може осуђивати због недостојних хришћана, јер су за осуду сами хришћани који се не труде да живе истинским хришћанским животом. Берђајев прави аналогију са правдом: „Ако ви не чините правду и изопачавате је, криви сте ви а не правда“ (Берђајев 2002б: 487). Критичари хришћанства истичу и то да су припадници других религија и атеисти често бољи од хришћана и да више од њих живе у складу са својим светоназором. Али хришћанину је много теже да у животу остварује узвишене завете своје вере које је најтеже остваривати, јер је хришћанство најзахтевнија религија зато што је најсупротнија људској природи. У наше време људи удаљени од хришћанства често мисле да хришћанску Цркву требају да чине само светитељи и осуђују Цркву зато што је у њој велики број

несавршених људи. Овај уобичајени аргумент против хришћанства карактерише дубоко неразумевање Цркве, јер она постоји пре свега ради грешника. Светитељи су бедем Цркве, али њу чине људи различитих степена савршенства који се боре против греха.

Са великим неразумевањем саме природе хришћанства Берђајев повезује и атеистички аргумент који је нарочито истицан у совјетској антирелигиозној литератури. Главни аргумент борбеног атеизма пропагираног у совјетској литератури тврди да религија уопште, а посебно хришћанство, одриче човекову активност, јер она припада искључиво Богу. Тиме је човек пасиван и понижен. Хришћанство, према таквом схватању, подстиче људе да трпе неправде и угњетавања на Земљи, очекујући правичност у Царству Небеском. Најчешће коришћени мотив совјетске антирелигиозне пропаганде с овим у вези истиче да хришћани очекују побољшање свога живота преко чуда од Божије милости. Томе се противи човекова активност чији је моћан резултат техника која је најмоћније оружје у борби против религије. Овај метод борбеног атеизма нарочито се примењивао у сеоским срединама. Берђајев сматра да тај атеистички аргумент рачуна са облицима хришћанства који се ближе сујеверју и самим тим умањују значај човекове активности. Неретко се хришћанство током своје историје користило ради одрицања човекове активности, али то није повезано са његовом суштином. Хришћанство је религија богочовечанства и оно представља активност не само Бога, већ и човека (Берђајев 2002в: 356–357).

Упоредујући хришћанство и комунизам Берђајев истиче да треба поредити идеал са идеалом и праксу са праксом. Комунизам се попут хришћанства може правдати тиме да је у пракси било много злоупотреба. Међутим, Берђајев скреће пажњу на то да је очигледна заблуда на тај начин поистовећивати комунизам и хришћанство. У Јеванђељима, учењу Цркве, житијама светих може се наћи блага вест о доласку Царства Божијег, љубав, кротост, самопожртвовање, служење ближњем, чистота срца. Тамо нема насиља, злобе, освете, мржње, користољубља. Код Маркса, који је засновао комунизам у теорији, може се наићи на проповедање насиља, мржње једне класе према другој, позив на освету и борбу за своје интересе. Тамо нећемо наћи ништа о љубави, самопожртвовању, кротости и духовној чистоти (Берђајев 2002б: 483).

Социјалисти атеистичке оријентације радо тврде како хришћанство није успело, јер за скоро две хиљаде година није остварило Царство Божије на Земљи (Берђајев примећује да и људи који не верују у Бога воле да употребе израз „Царство Божије на Земљи“). Зато они обећавају да ће без Бога остварити оно што хришћанство није успело: братство људи, мир и правду у друштвеном животу. Материјалистички

социјализам је мислио да свој идеал оствари путем насиља над човеком слободом и принудне социјалне организације којима ће се људи натерати да пригрле врлину и одбаце зло. Међутим, Берђајев такозвани „неуспех хришћанства у историји“ доводи у везу са човеком слободом, са отпором зле воље према Христовој истини. Човековој злој вољи не треба на силу наметати добро, јер хришћанство претпоставља слободу и подстиче човека на унутрашњу духовну борбу против зла. Бог хоће слободну љубав човека и не жели насилну победу правде. Хришћанство се не може силом остварити. Комунизам одриче слободу, јер одриче дух, он хоће да оствари своју истину путем насиља. Њему је много лакше да ту своју истину оствари. Због тога није оправдан приговор хришћанству који се заснива на његовом неуспеху у историји. Нико се не може присилити да ради на остварењу Царства Божијег. За то је неопходан духовни препород, а он претпоставља духовну слободу. Савршенство хришћанског учења се, по Берђајеву, управо и види у том чувању људског достојанства. Атеизам обавезно доводи до негирања слободе духа.⁷ Дух је реалност неупоредива са другим реалностима. Он је слобода, а не биће, стваралачка енергија која преображава свет. Дух не може да постоји без Бога као првоизворника. Зато је, за Николаја Берђајева, духовно искуство човека искључиви доказ постојања Бога.⁸ Али не у смислу традиционалних теистичких доказа који су

⁷ То је генијално разоткрио Достојевски у својој поеми *Лејенда о Великом Инквизициору*. Берђајев је ову поему сматрао за највиши домет у стваралаштву Ф. М. Достојевског које је веома уважавао. Тај наратив је био од пресудног значаја за Берђајевљево усвајање хришћанског светоназора. Достојевски је, сматра Берђајев, био непријатељ атеистичког социјализма као саблазни Великог Инквизитора, као издаје слободе духа у име хлеба и среће (Berđajev 1989: 71).

⁸ Италијански филозоф Ђани Ватимо примећује да је данас у нашој култури прилично раширена тежња за писањем религијских расправа без ризика личног и непосредног ангажмана у вези са искуствима и садржајима о којима се пише: „Тај раширени став може имати и озбиљне разлоге: на пример, и надасве, оправдано неповерење спрам ‘истине’ субјективних искустава, оправдана иронија у односу спрам човека који говори са срцем на длану и мисли да ће, том искреношћу, оправдати највеће баналности или најбљугавије сентименталности. Ипак, чини ми се да, барем једнако често, ‘безлични’ тон многих дискурса о религији скрива својеврсно морално лицемерје које би, као такво, морало раскринкати и онемогућити само религијско искуство. Упркос свим својим маскама и псеудонимима, Кјеркегор би требао коначно доказати да је безлична дистанца у религијским дискурсима пут по којем није више могуће пристојно ићи“ (Vatimo 2009: 89–90). С друге стране, познати амерички психијатар Станислав Гроф сматра да академски призната психијатрија не прави разлику између мистичних доживљаја и психотичних доживљаја, па обе категорије сматра за манифестације психозе. Међутим, до индустријске цивилизације религија и спиритуалност биле су изузетно значајне силе кроз историју човечанства. Све преиндустријске културе су прихватале спиритуална стања са великим поштовањем. Западна цивилизација атеизам посматра

неосновани, чак и штетни за веру, и које је веома убедљиво критиковао Кант. Нема чврсте гаранције да Бог постоји, човек увек може да сумња и пориче. Бог не присиљава човека на сопствено признање као што то чине материјални предмети. Вера у Бога представља унутрашњи сусрет у духовном искуству (Берђајев 2002г: 16–17).⁹

Старе и нове форме атеизма

Берђајев је разликовао старе и нове облике атеизма. Атеизам XVIII века је био заснован на вери у разум и обично је повезиван са материјалистичком философијом. Он има одлучно оптимистички карактер. Такав је атеизам просветитељске философије XVIII века, енциклопедиста, Холбаха,¹⁰ Хелвецијуса и других. Берђајев Волтера не сматра

као просветљен поглед на реалност који ће ове културе морати да достигну када приме дарове западне културе. Али пажљива анализа те ситуације открива да разлог за ове културолошке разлике није супериорност западне науке, већ незнање и наивност индустријских друштава у погледу холотропних стања свести (Grof 2015: 218). По Грофовој терминологији, холотропна стања су неуобичајена стања свести која нису изазвана разним патолошким процесима. Дословно, ова кованица значи „усмерен ка целовитости“ или „у кретању према целовитости“ (од грчких речи *холос* – целокупан и *шрејесин* – кретање према или усмереност према нечему): „Овај термин указује да смо у нашем свакодневном стању свести способни да идентификујемо само мали фрагмент онога ко смо ми заиста. У холотропном стању можемо да пређемо уске границе телесног ега и повратимо сопствени целовит идентитет“ (Grof 2015: 2). Пракса изазивања холотропних стања може се пратити уназад, све до самих почетака историје човечанства. Она је најважнија карактеристика шаманизма, најстаријег познатог спиритуалног система и вештине лечења. Гроф држи да су, осим древних и првобитних сакралних технологија, у већем броју великих религија развијени софистицирани психоспиритуални методи са специфичним циљем да изазову холотропна искуства. У њих спадају, на пример из хришћанске традиције, исихазам и духовне вежбе Игњација Лојоле.

⁹ У прилог теистичкој аргументацији на основу људског духовног искуства може се навести осећај чежње за истинским испуњењем, радошћу, лепотом и љубављу коју сваки човек осећа бар мало с времена на време. Осећамо да оно за чим чезнемо је негде изван граница физичког света чија лепота није довољна да се задовољи наша жеђ за нечим негде другде. Било да то препознајемо или не, нас у суштини мотивише чежња за Богом: „Бог је сместио у срце сваког од нас неугасиву чежњу за собом“ (Брек 2018: 200).

¹⁰ Пол Холбах је, по многим оценама, био најутицајнији просветитељски философ. Његов атеизам пати од ограничености и недостатака, јер је сматрао да је религија рођена у мраку немоћи, страха и незнања. Сматрао је да је хришћанство увек објављивало рат наукама и људским сазнањима, јер се знање сматрало препреком за спасење. Најобразованији људи су одувек били обично лоши хришћани (Holbah 1956: 186). Ослобођење од религије, стога, има за прву претпоставку просвећивање човека, тј. уништење незнања и самим тим немоћи и страха од непознатог у природи. Холбах је прецењивао улогу знања и незнања, јер их је сматрао најважнијим у борби против

атеистом, али његово поимање Бога оцењује као исувише рационално. Материјалистички и рационалистички атеизам тог периода је потпуно застарео, јер његова вера у разум и прогрес људима у двадесетом веку, који су обележила два светска рата, делује наивно.

Много је био дубљи атеизам Лудвига Фојербаха којег је Берђајев окарактерисао као изванредног и недовољно схваћеног мислиоца који је за њега најгенијалнији атеистички филозоф XIX века. Фојербах се разликује од већине ранијих атеистичких мислилаца по томе што се није ограничио претежно на критику и осуду религије. Он је пре свега настојао да религију разуме тражећи јој корене у људској психи. Атеистички закључак до којег је његова анализа религије довела је тај да Бог није творац природе и човека, већ да је, обрнуто, творевина човекове фантазије. Мисао о томе да је човек створио Бога, а не Бог човека је заједничка мисао скоро свих атеиста од старих времена, али ову основну атеистичку поставку је у својој анализи религиозних представа детаљно развио Фојербах. За њега се тајна теологије разрешава у антропологији.¹¹ Берђајев оцењује Фојербахову природу као религиозну, јер код њега се обоготварава људско. У Фојербаховој мисли је оставила трага његова теолошка прошлост. Али обоготворење људског код Фојербаха је обоготворење рода, друштва, а не индивидуалног човека, тј. личности. У том смислу Фојербахова филозофија, истиче Берђајев, није персоналистичка и остаје ништа мање од Хегелове филозофија општег, родовског и универзалног (Берђајев 2002а: 136–137).

Берђајев порекло марксистичког атеизма види у фојербаховској идеји отуђења људске природе у религији. Маркс је идеју отуђења пренео на економски живот и она се у економији показала тачнијом него у односу на религију. Фојербаховом атеизму марксизам додаје и социјалне аргументе. У марксизму се истиче да су религиозна веровања производ човекове потчињености ирационалним силама природе и друштва којима човек још

религије и одлучујућим за њено постојање и снагу. Међутим, религија има своје дубље и чвршће основе постојања.

¹¹ Фојербах је допунио овај свој став: „...ако сам раније своје учење формулисао у ставу: теологија је антропологија, то сам морао да додам као допуну: и физиологија. Моје учење и моје схватање сажима се, дакле, у две речи: природа и човек. Биће које је код мене човеку претпостављено, биће које је узрок, односно основ постојања човека, коме он има да захвали за свој постанак и за своје битисање, то биће код мене није нити се зове бог – једна мистична, неодређена реч која свашта може да значи – већ је то природа, једна јасна, конкретна, недвосмислена реч и биће. Биће, међутим, у коме природа постаје лично, свесно, разумско биће јесте код мене и зове се: човек. Бесвесно биће природе за мене је вечно, ненастало биће, прво биће, али прво по времену а не по рангу, физички прво али не и морално прво биће; свесно људско биће за мене је друго, по времену настало, али по рангу прво биће“ (Foerbah 1974: 22).

није овладао. Вера у Бога се користила за очување социјалне неправде и за негирање људске активности. Због тога је религија опијум за народ. У социјалистичком друштву, у којем колективни разум влада над стихижним силама, вера у Бога природно одумире. Међутим, Берђајев је увидео да марксизму не успева да буде доследни атеизам, јер иако негира Бога у њему постоји месијанска вера у будући савршени свет. Пролетеријату се придају месијанска својства, јер се он доживљава као очекивани месија који ће спасити човечанство. Марксизам на тај начин обоготворава друштво. Берђајев у марксистичкој критици религије уочава крупан недостатак који је у томе што марксизам потпуно игнорише индивидуалну страну религије. Поред тога, Берђајев држи да када се негира божанско и када се људско поставља као једина и највиша вредност, онда се и људско почиње негирати и потчињавати општем. То је тако у Марксовом социјалном колективу, као будућем савршеном друштву у које се утапа човекова личност. Ту увек тријумфује антиперсонализам (Берђајев 2002а: 137–138).

Осим марксизма постојале су и друге атеистичке форме обоготворавања друштва. Једно такво обоготворење друштва, по Берђајеву, представља позитивна религија човечанства Огиста Конта који је колективиста и који се као и Маркс борио против индивидуализма. Познати социолог Емил Диркем такође претвара друштво у божанство које ствара логичке и моралне законе. За Диркема религиозна веровања нису пуке илузије, већ је религија израз наше колективне свести. Помоћу религије појединци себи објашњавају друштво у којем живе и своје односе са њим. Религија за Диркема није, дакле, ништа друго до колективна моћ друштва над појединцем.¹²

Атеизам Фридриха Ничеа представља нови и префињенији облик безбожништва. То је трагични атеизам који више не одликује оптимистичка вера у супериорност разума. Бог је мртав, тврди Ниче. Али Ниче

¹² Диркемов је закључак да су све религије заправо симболички системи у којима се обоготворава сопствено друштво и обезбеђује колективни идентитет. Види зборник Диркемових радова преведених на српски језик: *Društvo je čoveku bog* (Dirkem 2007). У предговору овог зборника се тврди следеће: „Диркемова замисао се у основи своди на једноставну позитивистичку и социологистичку идеју: друштво је, као што је аутор радо и често говорио, стварност *sui generis*, то јест скуп чињеница посматраних као ‘ствари’; изван друштва нема стварности која би могла утицати на друштвено: једна друштвена чињеница може се и мора објашњавати само другом друштвеном чињеницом, а ове се, пак, састоје у различитим начинима осећања, мишљења и делања који нам се, као безлични садржаји колективне свести, намећу споља, на нас делују принудом, те социјализацијом бивају у појединачне свести интериоризовани у тој мери да, као својеврстан категорички императив, постају саставни део нашег моралног бића. Тако нам се диркемизам јавља као један, ако тако можемо да кажемо, социологизовани кантизам у којем је, наместо Бога, као *ultima ratio* постулирано Друштво“ (Mimica 2007: 9).

о томе говори као о великој несрећи. Огромну разлику између Фојербаховог и Ничеовог атеизма Берђајев је видео у томе што Ниче хоће да се Бог врати (Берђајев 2002а: 139). У психолошком смислу, према Берђајеву, постоје две форме атеизма: постоји оптимистички атеизам када се човек самозадовољно осећа лакше што нема Бога, али постоји страдалнички и трагични атеизам који осећа ужас услед бесмисла због непостојања Бога. Берђајев сматра да Ниче није могао да живи без божанског и светог. Зато је Бога који је умро заменио новим божанством – нат човеком који за њега представља врховну вредност коју човек треба да оствари. Али самог човека Ниче презире и посматра га као стид и срам. Ничеов атеизам стога није био хуманистички атеизам, јер у његовој философији убиство Бога је уједно и убиство човека. Ниче је радикалније од свих поставио проблем стваралаштва. Према Берђајеву, нове форме атеизма нису засноване на супротстављању вере у Бога и природне нужности које истражује наука, него на супротстављању вере човековој слободи и стваралаштву. Највећи разлог због којег је Ниче одбацио хришћанство је тај што оно доноси утеху и мир и даје смисао патњи. Ниче то није могао да поднесе, јер то представља негирање трагичког начела. Ниче је желео патњу, није желео утеху која је за њега извор патње и побуне. У свом животу он је много пропатио услед неизлечиве болести и безнадежне усамљености. Међутим, патња му није сметала да ствара. Ниче је једино подношење патње без утехе и без наде у други живот сматрао херојским. Без обзира на његов страсни атеизам, Берђајев је Ничеа окарактерисао као човека дубоко рањеног Христом: „Он се борио са Христом, али се борио као човек за кога је Христос био драгоцен у самој дубини његовог бића“ (Берђајев 2002а: 141). Због тога је његова безбожност била трагична безбожност.¹³

¹³ Занимљиво је да је Ниче у младости био веома религиозан, тако да је чак имао надимак „мали пастор“. Али „рани доживљај хришћанства у кругу породице као нечег слабашног и сентименталног, одсуство сусрета са истинским хришћанством, поготово у лику светих особа, довело је до тога да млади Ниче касније лако потпадне под утицај филозофско-историјске критике Библије. Штраусова књига 'Живот Исусов' дефинитивно је поколебала његову ионако слабашну веру, која се крунила у гимназијским данима док се он одушевљавао античком културом. Трпећи утицај Шопенхауера, Вагнера и Дарвина, али и борећи се против њега, Ниче изграђује властито становиште, које се не задовољава пуким порицањем Бога. За разлику од оних атеиста који су замену за Бога налазили у обоготвореној природи или обоготвореном човечанству, у науци, уметности, моралу или култури, Ниче сматра да се морају повући све консеквенце смрти Бога у свести европског просвећеног човека“ (Кинђић 2016: 92). Основни проблем у Ничеовом богоборном атеизму је био у следећем: „Његов его, набрекао од надимања, није му дозвољавао да има било кога изнад себе. Инсистирајући на снази и моћи, није схватио да је потребно неупоредиво више снаге да би се савладао властито его него да би се владало другима. Будући да се суштина духовно узнапредовале религије састоји у процесу сагоревања ега, који човека преко просветљења води обожењу, Ничеу је суштина религије заправо остала

Овом најистакнутијем непријатељу хришћанства оно је ближе него многим номиналним хришћанима.

Својеврсно заснивање атеизма, према Берђајеву, дао је Николај Хартман. Његов атеизам се заснива на супротности у односу на Кантову одбрану вере у Бога. Кант, који је оштро критиковао све традиционалне доказе о постојању Бога, дошао је до закључка да је немогуће доказати да Бог постоји. Али постојање Бога је за Канта морални постулат без којег се човеков морални живот руши и зато је једини доказ Божијег постојања морални доказ. Хартман, насупрот Канту, заступа морални доказ о непостојању Бога. Он сматра да је могуће, али то се не може потпуно доказати, да Бог не постоји. Али, ако Бог постоји, онда се читав човеков морални живот руши. У том случају нема човекове делатности и његовог стварања моралних вредности, јер све потиче од Бога и Бог је за све одговоран. Стога за Хартмана атеизам представља морални постулат. Овакав начин мишљења заснован на несагласности Божије егзистенције и људске слободе је код Хартмана први пут тако оштро формулисан. Према Берђајеву, традиционалној теологији никада није успело да усагласи свеprisутност свемогућег Бога са човековом слободом и активношћу. Због тога је признавао значај Хартмановог моралног аргумента у корист атеизма и сматрао га за један од крајњих закључака које је могуће извући из официјелних теолошких учења о односу између Бога и човека (Берђајев 1999а: 155–156).

Најзлокобнију савремену форму атеизма Берђајев је видео у расизму и националсоцијализму где се безбожност сједињује са нечовечношћу. Ту долази до обоготворења космичког процеса који ствара изабрану германску расу. То је мистички натурализам који карактерише обоготворење природне снаге, крви и тла. Расна теорија представља много горе зло од класне теорије. На пример, ако човек из буржоаске класе прихвати марксистичку свест он се може спасити. У расизму таква опција не постоји. Из тог разлога Берђајев расизам одређује као апсолутни фатализам и детерминизам који је директно супротан религији слободе духа – хришћанству. То је крајњи облик антихуманизма. У нацистичкој пропаганди не треба човека да заведе то што се непрестано заступа божанско и говори о Божанству. Дијалектика безбожништва се ту повезује са дијалектиком хуманизма: „Бог се негира обоготворењем космичких сила, човек се негира његовим самопотврђивањем кроз националност и расу изнад којих се ништа више не признаје“ (Берђајев 1999а: 156).

Последњу нову форму атеизма Берђајев је видео у неким токовима егзистенцијалне философије. То се пре свега односи на атеистички ори-

страна. Уместо да посредством Божије милости покуша да сузбије властиту гордост, дозволио је себи да га богоборство изнутра уништи“ (Кинђић 2016: 98–99).

јентисане философије егзистенције код њених најпознатијих представника Мартина Хајдегера и Жан Пол Сартра. Хајдегерово философија је карактеристична за наше време. У човековом постојању се разоткрива биће као брига, страх, свакодневица и смрт. Човек се конструише из бригае, а из смрти његово постојање. Смрти припада последња реч, јер у човеку нема бесконачности. Берђајев Хајдегерову философију одређује као философију ништавила и апсолутни песимизам (Берђајев 1999б: 21). Хајдегер не проповеда атеизам, али је његово схватање света атеистичко. То је атеизам новог типа који не личи на атеизам у прошлости. Атеизам двадесетог века је сасвим другачији од атеизма осамнаестог и деветнаестог века: „У предворју двају векова постојало је дневно безбожништво просвећености, оно је било засновано на вери у супериорност разума. Кажем ‘вери’ зато што је постојала вера у разум, која је данас уздрмана. Савремено безбожништво се мора окарактерисати као ноћно безбожништво које одражава тугу, ужас, безнађе савременог човека. Све је постало радикалније, огољеније. Човек је напустио просечно царство рационалности. Уједно, атеизам је постао сложенији и тананији, он није повезан, као раније, с елементарним материјализмом и позитивизмом, с оптимистичком вером у бесконачни прогрес и водећу улогу разума. Разум је устао против Бога онда када је спознао своју самосталност. Сада против Бога устаје ирационална сила живота. Раније се говорило: ‘Свет је сам по себи добар и бесконачно се развија, дакле, нема Бога и Он нам није потребан.’ Сада говоре: ‘Свет је рђав и бесмислен, нема никаквог прогреса, дакле, нема Бога.’ Стари рационализам је побијен од стране савремене филозофије и науке, и, што је још важније, од самог живота, побијен је ирационалним процесима који се одвијају у животу. Свет пролази кроз таму и богоостављеност више но икад раније. А ова богоостављеност човека и света је главни аргумент против постојања Бога“ (Берђајев 1999а: 145–146).¹⁴

Хајдегер не пропагира атеизам, али његово учење о Dasein и о Sein као и његов светоназор остају атеистички. Сартр се разликује од Хајдегера својим радикалним атеизмом и поноси се тиме што је он најдо-

¹⁴ Берђајев је истицао да се овај главни атеистички аргумент може доживети и као снажан подстицај за боготражење. Ђани Ватимо примећује следеће: „Филозофија религије XX века претежно је ‘егзистенцијалистичка’: док су свети Тома и средњи век мислили да доказују божију егзистенцију полазећи од уређености света, модерна религијска мисао доказе за Бога тражи, пре свега, у неизвесности и трагичности људске ситуације. И, дакако, налази много материјала за своју рефлексију, посебно у толиким сензационалним ‘неуспесима’ модерног ума: Аушвиц, с једне стране, и рушење евроцентричног колонијализма, с друге, учинили су неодрживом идеологију прогреса; и данас се доима да би толика противречја науке – технике, од еколошког пустошења до најновијих биоетичких проблема, морала свакога уверити да ‘нас само још неки Бог може спасити’, како је, при крају свог живота, у једном славном, постхумно објављеном интервјуу, рекао Хајдегер“ (Vatimo 2009: 75–76).

следнији атеиста.¹⁵ За Сартра је свет бесмислен, а човеков живот мучан. Његова философија ништавила производи веома песимистички утисак и не оставља никакву наду у бољи живот. Међутим, Берђајев примећује да се независно од своје песимистичке философије Сартр почео представљати као оптимиста позивајући човека на одговорност и активност у остваривању бољег живота. То човек може остварити кроз своју слободу која је за Сартра повезана са атеизмом, јер је Бог непријатељ човекове слободе.¹⁶ Човек је сам и напуштен, бачен у свет. То што Бог не постоји, по Сартру, јесте својеврстан проблем и отежавајућа околност у којој се човек мора снаћи својим силама. Атеизам по Сартровом схватању јесте неминован ступањ сваког егзистенцијализма. Обезбожена људска егзистенција јесте једини пут до човекове истинске слободе и остварења онога што човек треба да буде. Ако постоји Бог не постоји човек, и ако постоји човек онда не постоји Бог. Човек је сам, и само својим силама се може управљати у свету без икаквих датости. Зато човек константно тежи постати Богом, постати апсолутом у релативном свету.

Берђајев увиђа да се на тај начин у Сартровој философији обоготворује човек, јер за њега човекова слобода представља идеално начело. Човекова слобода код Сартра ограничава мрак његове философије, али ова слобода је празна и беспредметна, јер ни на шта није усмерена (Берђајев 1999а: 157–158). Дубока је истина да стварност зависи од човекове стваралачке активности, али Сартр мисли да иза појавног нема ничега, нема тајне. Човек не постаје сиромашан услед тога што постоји Бог, него он услед тога што Бог постоји постаје истински богат: „Безумно је мислити да ја постајем сиромашан услед тога што постоји Бог, да је Бог отуђење мог сопственог богатства (Фојербах). Не, ја постајем безмерно богат услед тога што постоји Бог. Ја сам веома сиро-

¹⁵ У свом аутобиографском делу *Речи* Сартр је записао: „Атеизам је свиреп подухват и дуготрајан: мислим да сам га привео крају“ (Sartre 2009: 182).

¹⁶ Сартр је заправо поставио лажну алтернативу према којој или Бог постоји а човек није слободан, или је човек слободан а Бог не постоји. Међутим, овакав став по питању односа између атеизма и слободе је веома распрострањен у наше време. Зоран Кинђић истиче: „У наше време атеизам своју снагу црпе пре свега из култа слободе. Идеологија самоостварења, која иначе представља секуларизовану форму обожења, инсистира на апсолутној слободи индивидуе. Међутим, није тешко видети да таква слобода заправо није права слобода. Мада особа која претендује на апсолутну слободу више не робује ни друштву, ни моралу, ни Богу, она је ипак роб греха, а самим тим и нечистих сила. Будући да жудња за апсолутном слободом извире из ега, показује се да је егоистички порив као такав непријатељски усмерен према Богу, те је самим тим и главни извор атеизма. Што се тиче самог егоизма, сви су изгледи да ће он све више да расте. Већина данашњих људи, пре свега на Западу, настоји да задовољи неутаживе прохтеве свог ега. Отуда се може очекивати даље снажење атеизма. Наиме, он није толико резултат промишљања колико гордог одбијања да се неко има изнад себе“ (Кинђић 2016: 99).

машан ако постојим само ја, и нема ничег изнад мене, већег од мене. И читав свет је страшно сиромашан и плитак, ако је довољан сам себи, ако нема тајне иза њега“ (Берђајев 2002а: 217). Док кратко борави на Земљи човек, ако Бог не постоји, је роб света. Закључак до којег долази Берђајев када је у питању атеизам је тај да ако нема Бога онда нема ни човека, онда у суштини нема ничега због пролазности и пропадљивости човека и света.¹⁷ Берђајев исповеда: „Ја хватам себе у оваквом противречном расуђивању: ако за мене нема ничега после смрти, онда ћу о томе сазнати после смрти. Ако кад умрем и даље не буде никаквог живота за мене, онда неће бити ни света јер сам ја био једини доказ постојања света“ (Берђајев 2002а: 231–232).

Николају Берђајеву дугујемо захвалност за значајно разликовање атеиста. Он прави разлику између њихова два типа: атеисте који пати и злобног атеисте. Први тип атеизма је дубок и страдални, а други тип атеизма је или лако мислено – весели или злобно – мрзитељски (Јеротић 1997: 120). Једино први тип може бити користан за прочишћење од ропских, застарелих и изопачених форми богопознања са којима атеизам углавном има посла. По Берђајеву, један од главних извора безбожништва треба тражити у рационалним појмовима о Богу. На тај начин се Бог негира као тајна и на Њега се примењују категорије узете из нашег природног и социјалног света. Бог се истовремено и открива и скрива у свету. Он се открива у човековој слободи, а не у нужности и узрочној детерминацији. Могуће је рећи да је Бог љубав и слобода, јер је то узето из човековог највишег духовног искуства, а не из искуства природног и социјалног света.

Удубљујући се у савремене форме атеизма, Берђајев увиђа да најтеже питање које остаје је оно о односу вере у Бога и признања човекове слободе и слободе његовог стваралаштва. Само један могући одговор на ову проблематику се састоји у признању велике истине да се Бог не оваплоћује у доминацији и ауторитету већ у слободи, човечности и богочовечности. Тада се Бог не доживљава као ограничење човекове слободе и активности, већ као услов њихове могућности. Постојање Бога за човека

¹⁷ Берђајев је описао једно искуство свог најбољег пријатеља Акимушке који је био човек са села и физички радник, али са којим је Берђајев волео да води духовно дубоке разговоре који су му били много пријатнији и текли су много лакше од разговора са многим интелектуалцима: „Акимушка ми је једном испричао о необичном догађају који му се десио када је био дете. Био је пастир, и чувао је стадо. Наједном му је пала на памет мисао да Бог не постоји. У том је часу сунце почело да се мрачи, да се гаси, и опколила га је помрчина. Осетио је да не постоји ништа ако нема Бога, да постоји савршено ‘ништа’ и помрчина. Он као да је у потпуности ослепео. После је, наједном, у дубини ‘ничег’ и помрчине, почела да се назире светлост, он је поново поверовао да постоји Бог, ‘ништа’ се претворило у свет, јарко обасјан сунцем, све се поново јавило у новој светлости“ (Берђајев 1998: 173–174).

значи постојање његове слободе и независности од света, од друштва, од државе итд. „Ако нема ничег изнад човека, онда нема ни човека. Ако слобода нема садржаја, предмета, ако нема везе између људске слободе и божанске слободе, онда нема ни саме слободе“ (Берђајев 2001а: 209–210). Стога је за Берђајева вера у Бога повеља човекове слободе. Без Бога као крајњег циља, највише љубави, објекта свих човекових тежњи нема ни човекове личности јер је она лишена бесконачног садржаја, опустошена и коначно напуштена у бездану своје усамљености.

Руски атеизам

Као руски мислилац Берђајев је велику пажњу обраћао на атеизам у Русији.¹⁸ Размишљајући о руском атеизму он се питао како је било могуће да света Русија чији је народ био веома религиозан постане погодном тле за борбеноатеистичко семе. У свом трагању за одговором на ову проблематику Берђајев скреће пажњу на чињеницу да руску антирелигиозну психологију није могуће разумети без разумевања руске религиозне психологије.

Сукоб религиозне вере са научним знањем, које игра тако велику улогу у атеизму на Западу, у Русији, сматра Берђајев, игра потпуно секундарну улогу. У руском атеизму главни су морални и социјални мотиви. Руска душа није толико забринута због контрадикције хришћанства са научним сазнањима, колико због његове контрадикције са социјалном истином, због подршке хришћана социјалним неправдама и њихове лажне и лицемерне реторике. Берђајев истиче да Рус лакше подноси патњу од западног човека, али је истовремено руски човек врло осетљив на патњу и дубље саосећа од западног човека. Руски атеизам је резултат немогућности да се реши проблем теодикеје (Берђајев 2001в: 72). Бог се одбацује, јер прихватање Бога значи оправдање зла, које се примарно доживљава као неправда и патња, и мирење са њим. Социјализам је био доминантна религија већине руске интелигенције у деветнаестом веку и одређивао је све моралне процене. Основна карактеристика атеистичког социјализма у Русији је преношење религиозних мотива и религиозне психологије на социјалну сферу. На тај начин се духовна енергија усмерава на социјализам који поприма религиозни карактер (Бердјев 1931:

¹⁸ Берђајев изричито наглашава своју припадност руској интелигенцији: „Без обзира на западни елемент у мени, осећам да припадам руској интелигенцији која тражи истину. Наследио сам традицију словенофила и западњака, Чаадајева и Хомјакова, Херцена и Бјелинског, па чак и Бакуњина и Чернишевског (без обзира на различитост погледа на свет), највише од свега Достојевског и Толстоја, В. Соловјова и Н. Фјодорова. Руски сам мислилац и списатељ“ (Берђајев 1998: 9).

11). Осим снажне тежње ка социјализму, револуцији, последњим достигнућима светске цивилизације, руску интелигенцију деветнаестог века истовремено одликује и дубока свест о ништавности, изопачености и бездушности свих резултата светског прогреса. Таква нихилистичка криза идеализма је одликовала познатог књижевног критичара Висариона Бјелинског који је постао атеиста из љубави према човечанству. Поступно је превазишао немачки идеализам и прешао на Фојербаха и борбени атеизам.¹⁹ Он попут Ивана Карамазова не прихвата свет чије стварање ствара и патњу људи. Желео би да уништи овај свет и створи нови свет у којем неће бити патње. Али зарад уништења патње Бјелински је био спреман да нанесе велику патњу. Признаје да је спреман тући главе знатног дела човечанства како би усређио један његов део. У таквом начину размишљања се предвиђа болшевички морал и по томе је Бјелински био претеча руског комунизма. Берђајев описује унутрашњу дијалектику руског нихилистичког и атеистичког социјализма који почиње саосећањем и заштитом патње појединца од друштва, али завршава порицањем личности окрутним и немилосрдним односом према појединцу. Саосећање се претвара у окрутност, а слобода у присилу и насиље.

Поред Бјелинског централна фигура међу руским интелектуалцима четрдесетих година деветнаестог века који су прешли на позиције социјализма и атеизма био је Александар Херцен. Херцен је, као и многи други у то време, претрпео утицај Хегела и међу првима у Русији стигао до Фојербаха на коме се и зауставио. То значи да је био материјалиста и атеиста. Међутим, Берђајев сматра да би било тачније ако бисмо Херцена окарактерисали као хуманисту – скептика. Херцен по природи није био верујући ентузијаст као Бјелински и за њега атеизам није био религија. У његовом светоназору постојао је песимистички елемент, јер је тражио да се људи помире са горком истином и храбро суоче са бесмислом света (Берђајев 2001в: 58).

Руски нихилизам раних шездесетих година деветнаестог века створили су у великој мери млади интелектуалци који су прошли школу православља, јер су били верници у детињству. Неки од њих, попут Доброљубова и Чернишевског, су били свештенички синови. Доброљубов је изгубио веру, јер није могао поднети искушење због неправде у свету и бахатост у самој хришћанској православној заједници. Његов нихилизам прожимају високи и чисти духовни мотиви. Међутим, Берђајев сматра да Доброљуб-

¹⁹ Али у Бјелинском је још увек остало поштовање Христа сиромашног и палог, поведника религије саосећања (Бердяев 1931: 9). Можда није претерано Бјелинског окарактерисати као човека који је на својеврстан начин трагао за Богом: „Тургењев се сећао да је Бјелински, када је у жеку дискусије неко предложио да нешто поједу, узвикнуо: ‘Још нисмо решили питање о постојању Бога а ви хоћете да једете!’ “ (Берђајев 2001в: 39).

бов, који је живео само двадесет и пет година, није могао да опази подмукле резултате ниҳилизма, јер није разумео значење крста. Он пати, али не носи крст. Према Берђајеву, ниҳилизам не разуме тајну крста у којој је смисао патње и то је његов религиозни промашај (Берђаев 1931: 16).

Дмитриј Писарев, који је настрадао веома млад у двадесет и осмој години тако што се за време купања удавио у мору, је слично Доброљубову и Чернишевском у раној младости дубоко веровао у Бога. За време студија на универзитету, придружио се кружоку религиозних мистика, који су се заветовали да неће ступати у брак. Можда је овај вишак религиозног жара био један од узрока његовог губитка вере две године касније. Веровао је да ће социјални прогрес бити постигнут захваљујући све већем броју људи који ће се у изграђивању живота руководити открићима природних наука (Лоски 1995: 94–95).

Николај Чернишевски је био главни теоретичар руског ниҳилизма и атеистичког социјализма шездесетих година деветнаестог века. Био је философ и научник, нарочито се истицао научним радом у економији, био је познавалац четрнаест језика. Један је од оних револуционара који су истовремено били и даровити и спремни на жртвовање. Провео је деветнаест година на робији и поднео је то херојски. Карл Маркс се дивио његовим делима и изучавао је руски језик да би у оригиналу изучавао економске радове овог изузетног мислиоца и револуционара. Чернишевски је средњошколско образовање стекао у богословији у Саратову. У раној младости је био дубоко религиозан, али је као двадесетогодишњак постао материјалиста, атеиста, републиканац–демократа и социјалиста. За њега су неоправдане патње људи уопште, а посебно добрих људи биле доказ о непостојању Бога (Лоски 1995: 91). Берђајев је у духовној структури Чернишевског видео аскетски елемент наслеђен од православља. Он је био искрен и несебичан човек који је спреман на жртву. Такви људи чине морални капитал, којим ће се касније користити мање вредни људи. Руски ниҳилизам по свом пореклу и у свом најчистијем облику и јесте беспопштени аскетизам, али не у име Бога већ у име будућег добра човечанства, у име савршеног друштва. Уједно ниҳилизам је и растрзан, јер започиње контрадикторном жељом да се човек ослободи од ропства друштвеном окружењу, а завршава негирањем духовне природе личности коју препознаје само као производ друштва. Карактеристика руског атеистичког социјализма била је изузетна жртва његових оданих присталица. Најбољи од њих су одбили благодети свог приватног живота и лако одлазили у затворе, или на тешки рад, или на погубљење. Берђајев је видео занимљив психолошки феномен у чињеници да ти људи, који нису гајили наду у вечни живот и овоземаљско добро и срећу су сматрали јединим животним циљем, у име тог

циља, недостижног у њиховим личним животима, подносе жртве и трпе патњу. Ова чињеница се показала веома неугодном за хришћане оног времена који су много држали до добара овоземаљског живота, а притом рачунали и на срећу небеског живота. То је у великој мери ојачало антирелигиозну психологију у руском народу (Бердјев 1931: 24–25).²⁰

Берђајев је сматрао изузетном чињеницом то што је анархистичка побуна против неправде модерног света, који је себе називао хришћанским, потекла из аристократских кругова, из слоја руског племства. Анархизам Михаила Бакуњина који он комбинује са милитантним атеизмом има готово мистичку конотацију и својеврстан је религиозни феномен. Ту стара руска месијанска идеја оживљава на нов начин. Руско–словенски свет има велику мисију запалити светску ватру у којој ће горети стари грешни свет. За Бакуњина је страст уништења креативна страст. На рушевинама старог света настаће нови свет који ће бити слободан и леп. Ова револуционарна месијанска идеја Бакуњина прешла је и на руски комунизам који је веровао да ће се светлост светлити од руског народа просветљујући буржоаску таму Запада (Бердјев 1931: 26). Међутим, Бакуњинов атеизам је грубљи и репресивнији од Марксовог атеизма, што је одређено страшћу његовог максималистичког, руског темперамента. Маркс, који је био човек мисли, видео је суштину борбе против религије пре свега у измени свести. Бакуњин је био човек емоција и суштина његовог атеизма није у одрицању од Бога као од лажне и штетне идеје, већ у борби са Богом. Код Бакуњина је све у знаку рушења и побуне против свега, а најпре против Бога.²¹ Што се тиче борбеног атеизма, Бакуњин је претеча комуниста.

Берђајев је запазио да руски атеисти траже Царство Божије на земљи, али без Бога и против Бога. Стога се руски атеизам у својим најдубљим облицима може изразити парадоксом: „Неопходно се одрећи Бога да би се Царство Божије остварило на земљи“ (Бердјев 1931: 29). Са потрагом за спољашњом друштвеном истином је повезана дијалектика руског атеизма, односно прелазак руског социјализма и нихилизма у комунизам. После ре-

²⁰ Берђајев је сматрао неоспорном психолошку истину по којој је човеку лакше проћи тест прогона него тест победе. Ово се налази и у историји хришћанства и у историји атеизма у Русији. Чињеница да су хришћани постајали гонитељи у време кад су владали допринела је одбацивању вере. Али хришћани у комунистичкој Русији су издржали тест прогона и постајали су мученици. Исто тако, било је времена када су људи трпели прогон због свог атеизма, тј. права на неверу. Али после свог тријумфа у Русији атеизам је био немилосрдан према хришћанима (Бердјев 1931: 36 - 37).

²¹ За разлику од Бјелинског, Бакуњин се веома грубо изражавао о Христу. Сматрао је да би Христа требало бацити у тамницу као ленштину и скитницу. По његовом мишљењу, човек који је обдарен бесмртном душом и слободом је антидруштвено биће, јер бесмртни дух не осећа потребу за друштвом. Према Бакуњину, друштво рађа индивидуу и оно је извор морала.

волуције руско антирелигијско расположење улази у потпуно нову фазу. У марксистичком атеизму преовлађује мотив моћи организованог друштва над мотивима саосећања и сажалења који су били снажни у руском предреволуционарном атеизму. Потребно је уништити идеју о Богу како би људско друштво постало снажно. Људски живот треба организovati и рационализовати да би била могућа коначна победа над елементарним силама природе и ирационалним силама у самом људском друштву. Да би се постигла моћ друштвеног колектива однос према људима мора бити окрутан. Атеизам марксистичког типа не мотивише сажалење, он је немилосрдан и у њему више нема хуманистичких елемената. Иако Марксов атеизам долази од Фојербаховог он одбацује његову религију човечанства и за њега је снага друштвеног колектива ново божанство. У руском комунизму сусрећемо другачију антирелигијску психологију од оне која је била у старом нихилизму. Антирелигијска психологија комуниста је психологија осветника који се свете и примају надокнаду за претходно понижење. Осветнику се чини да је био увређен и потлачен доминацијом религиозних веровања која су подржавала то тлачење. Атеизам прожет осветничким мотивима прогони свештенство и верни народ, затвара храмове. Стара антирелигијска психологија руског нихилизма је сачувала, иако у искривљеном облику, своје хришћанске корене у искуству грешности и кривице. Нова антирелигиозна психологија милитантног комунистичког атеизма, одређена вољом за доминацијом и моћи, је потпуно раскинула са овим коренима. У првобитним изворима руског атеизма налази се појачано осећање људскости, али у његовим последњим резултатима, у милитантном безбожништву које је дошло на власт, људскост се изродила у ново нечовештво (Berđajev 1989: 32).

За марксисте религија представља оправдање и оруђе експлоатације човека од стране човека, класе од стране класе. Она је опијум за народ, јер је вечито бранила експлоатисаним класама да се побуне против својих поробљивача и угњетача, обећавајући им награду на небесима. Религија је на тај начин увек оправдавала постојеће зло – истинску људску несрећу уливајући људима веру у могућност само небеске среће.²² Тако су марксисте, нарочито они у Русији, чин експлоатације, тј. угњетавања

²² Берђајев нема проблем да призна злоупотребе хришћанства током његове историје које су допринеле овом марксистичком поимању религије: „Али ми, хришћани, дужни смо да без страха признамо, да хришћанство, изобличено од људи у историји и прилагођено њиховим интересима, заиста даје повода стварању теорије, да 'религија јесте оруђе експлоатације'. Хришћанство, или још боље хришћани, заиста су често штитили богате и моћне света овог, стварно су оправдавали постојеће друштвено зло и неправду (Берђајев 1994: 14). Иако је религија током историје често била на страни богатих и моћних и тиме оправдавала социјалне неправде, то још ништа не говори о Богу, већ о слабостима оних људи који су тумачили наводну Божију вољу. Може се приметити да атеизам своју снагу црпе више из слабости постојећих религија него из убедљивости властитих аргумената (Кинђић 2016: 99).

сматрали најреалнијом чињеницом људског живота. Тај главни марксистички мит је узрок марксистичке срџбе према религији. Нарочито је испуњено мржњом све што је Лењин писао о религији. Наспрам његове бруталности, Маркс делује као веома културан и префињен философски мислилац и писац (Берђајев 1994: 12). Лењин је учинио грубом Маркову идеју религије. Док је за Маркса проблем религије био проблем промене свести што је у вези са друштвеном борбом, за Лењина је проблем религије скоро искључиво проблем револуционарне борбе. Међутим, у Лењинском атеизму нема дубоких мотива, као на пример код Фојербаха или Ничеа, нема унутрашње драме која се открива у стваралаштву Достојевског о којем је имао нимало ласкаво мишљење. По Берђајеву, Лењин се атеизам спаја са максимализмом који је својствен руској интелигенцији и он свесно настоји да искорени религију. Таква врста бескомпромисног атеизма је нова чињеница која се разликује од класичног атеизма знаног из европске традиције. Лењин је одређивао Бога као комплекс идеја које су настале због тога што је човек поробљен природом и класним угњетавањем. Након револуције је зато борба против религије стављена у исти ред са борбом против неписмености и крајњег сиромаштва.²³

Иако је жестоко ударио по Цркви и вери, руски комунизам је и сам имао обележја вере, баш као и његова марксистичка основа, која наступа, по Берђајеву, као нова религија у атеистичкој форми. Руски атеизам, за Берђајева, није стање свести и став савести, већ је израз специфичне руске религиозности.²⁴ И по овом питању он се враћа Достојевском који је запазио да ће руски атеизам бити религијски феномен.

²³ Да су се Лењинови борбеноатеистички завети спроводили и након његове смрти сведоче атеистичке публикације које су излазиле у СССР-у двадесетих година двадесетог века: *Револуција и црква, Безбожник, Антисејбожник, Безбожник крај радног сатра, Сеоски безбожник, Млади безбожници!* Године 1932. у СССР-у се објављивало десет новина и двадесет и три антирелигиозна часописа, деловао је Савез борбених безбожника и Државно антирелигиозно издавачко предузеће (Riklin 2010: 16). Борбеноатеистичка идеологија и антирелигијска пропаганда довели су до убијања и мучења у радним логорима небројено много хришћана у СССР-у. О антирелигијској теорији и пракси у СССР-у Берђајев је записао: „У приручној литератури из области антирелигиозне пропаганде верска гоњења се не препоручују јер специјалиста за безбожништво каже да није zgodно стварање мученика. Али, у пракси има мученика – свештеници се налазе у нечовечним условима живота, лишени су елементарних људских права – то су парије у совјетској држави. Верске службенике јавно излажу условима у којима је немогуће опстати, неподношљиво је морално и материјално стање свештеника, и то и против оних које не терети никаква оптужба. То стање је тако тешко да је понекад боље бити у тамници. Осим тога, владике и свештенике стално хапсе, терају на Соловјецка острва и стрељају. Оне који одлазе у цркву комунисти искључују из партије, совјетски службеник који одлази у цркву остаје без посла, у цркву се може ићи само подаље, негде на градској периферији, негде на сасвим другом делу града. Отворено исповедање хришћанске вере у совјетској Русији подразумева хероизам а често и мучеништво“ (Berđajev 1989: 139).

²⁴ Познат је афоризам: „Рус је или за Христа или против Христа, али никад без Христа!“.

Закључак

Атеизам као духовна појава дуго времена није био тема којом су се бавили теолози. Можда би се једна од специфичних одлика хришћанске философије у односу на теологију могла одредити тако што би хришћанска философија стално требала обраћати пажњу на атеистички дискурс. Функционалност религијске философије долази до изражаја када се води дијалог са онима који одбацују веру. У том смислу стваралаштво Николаја Берђајева нам нуди дубоке увиде у феномен атеизма који се намеће као незаобилазан за савремену хришћанску мисао. Нарочито је значајан његов увид у чињеницу да није сваки атеизам злонамеран, већ да постоји боготражитељски атеизам који на особен начин може да допринесе богопознању.

Иако је писао о атеизму Берђајев није веровао у постојање „чистих“ атеиста, јер је човек религиозно биће и када одриче истинског Бога ствара себи лажне богове. Формирање идола и идолопоклонства у људској души основна је чињеница антирелигиозне психологије зато што човек по својој природи не може поднети религиозну празнину. Вера никада не нестаје у потпуности, она се трансформише и наставља да постоји у новим облицима. Када вера у живог Бога умире и кад се сама идеја Бога избацује из свести тада се у човековој души појављују слике лажних богова којима се дају божанске почасте. Такве идоле за многе атеисте представљају: човек, друштво, социјална правда, наука, уметност, морал, нација, раса, политичка странка и др. Али огромна је разлика између служења Богу и служења идолу. Идол је створен са погрешним усмерењем духовне енергије и служећи му душа остаје егоцентрична, затворена у себи, јер не излази у надљудске стварности које богате човека.

Руски народ није склон преласку из хришћанске вере у „просветљујући“ рационализам и скептицизам, он је склонији да пређе на нову веру и идолопоклонство. Особине религијског максимализма карактеристичне за руски религијски тип пренете су на руски нихилизам и атеизам. Берђајев је знао да упоредо са антирелигијском пропагандом у совјетској Русији постоји и религијски препород, оживљавање прогоњене и страдајуће Цркве. Он није губио наду да ће руски народ издржати искушења атеизма и вратити се својој православној вери.

Берђајев је сматрао да се извор невере мора тражити у искуству зла и патње које су везане за претешки проблем теодикеје. Наспрам овог проблема сукоб религиозне вере са разумом и науком је секундаран и често представља само изговор који човек користи да би себе уверио у исправност своје невере. У стварности, то значи да његова вера није издржала животна искушења која су изван поља знања.

Главни хришћански одговор на атеистичку побуну против патње је да је сам Бог, Син Божији, патио и да је последица Његове патње придавање смисла нашој патњи у ношењу крста. Атеизам је за Николаја Берђајева, пре свега, заборав Христа - Бога који се жртвује и пати због свог апсолутног човекољубља.

* * *

Библиографија:

Изворна литература:

- Бердяев, Н. (1931): *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*, Paris: YMCA PRESS.
- Берђајев, Н. А. (1994): *Марксизам и религија*, Смедеревска Паланка: Центар за културу Паланка.
- Берђајев, Н. (1998): *Самоспознаја: покушај аутобиографије*, Београд: Zepster Book World.
- Берђајев, Н. (1999а): *Истина и ошкровање*, Београд: Логос – Zepster Book World.
- Берђајев, Н. (1999б): *Судбина човека у савременом свету*, Београд: Логос – Zepster Book World.
- Берђајев, Н. (2001а): *Погляд на свети Ф. М. Достоевској*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2001б): *Смисао стваралаштва: покушај оправдања човека*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2001в): *Руска идеја: основни проблеми руске философске мисли XIX и почетка XX века*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2002а): *Егзистенцијална дијалектика Божанској и људској*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2002б): „О узвишености хришћанства и недостојним хришћанима“, у Берђајев, Н. (2002): *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 478–494.
- Берђајев, Н. (2002в): „Генерална линија совјетске филозофије и борбени атеизам“, у Берђајев, Н. (2002): *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 333–360.
- Берђајев, Н. (2002г): *Царство духа и царство ћесара*, Београд: Бримо.
- Berđajev, N. (1989): *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Beograd: Književne novine.
- Нови Завет* (1997): Београд: Свети Архиепископски Синод СПЦ.

Секундарна литература:

- Брек, Ц. (2018): *Изнад ових хоризонашта: квантна теорија и хришћанска вера*, Београд: Драслар партнер.
- Јеротић, В. (1997): „Атеизам као изазов хришћанству“, у Ђорђевић, Д. Б. (прир.), (1997): *Искушења атеизма: зборник радова*, Ниш: Градина Јунир, стр. 114–121.
- Кинђић, З. (2016): *Увод у филозофију религије*, Београд: Досије студио.
- Лоски, Н. (1995): *Историја руске филозофије*, Подгорица: ЦИД.
- Лубардић, Б. (2003): *Николај А. Берђајев између Унџрунда и Оца*, Београд: Бримо.
- Никлас, Т. (2018): *Памћени и сведочени Исус Христос Новог Завешта*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт.
- Фудељ, С. (2009): *Црква и њен шамни двојник*, Стари Бановци – Београд: Бернар.
- Brown, R. E. (2008): *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Vatimo, Đ. (2009): *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd: Fedon.
- Grof, S. (2015): *Psihologija budućnosti: primeri savremenog istraživanja svești*, Beograd: Data Status.
- Dirkem, E. (2007): *Društvo je čoveku bog*, Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja.
- Dokins, R. (2010): *Slepi časovničar: zašto dokazi o evoluciji otkrivaju kosmos bez Tvorca?*, Smederevo: Heliks.
- Ivanović, M. (2009): „О Божијој егзистенцији – старо и ново“, у Јеротић, В., Иванović, М. (прир. и уред.) (2009): *Religija između istine i društvene uloge*, Beograd: Dereta, стр. 369–382.
- Koplston, F. (1992): *Filozofija u Rusiji*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Mimica, A. (2007): „Predgovor“, у Dirkem, E. (2007): *Društvo je čoveku bog*, Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja, стр. 5–14.
- Riklin, M. (2010): *Komunizam kao religija: intelektualci i Oktobarska revolucija*, Zaprešić: Fraktura.
- Sartr, Ž. P. (2009): *Reči*, Beograd: Paideia.
- Fojerbah, L. (1974): *Predavanja o suštini religije*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Holbah, P. (1956): *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posljedica hrišćanske religije*, Sarajevo: Svjetlost.

Примљено: 8. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

THE PROBLEM OF ATHEISM IN THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Nenad D. Plavšić

Diocese of Bačka, Palić

Summary: *This work presents the thoughts of the famous Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev about the phenomenon of atheism. Firstly, scientific, moral and social arguments, which are most commonly given in favour of atheism according to Berdyaev, are expressed and valued. Next, different occurrences of atheism through history in Europe are considered. Finally, the issue of atheism, as it is presented by Berdyaev, is viewed through the history of ideas in the realm of Russian spirituality of modern times.*

Key words: *Berdyaev, Atheism, God, Christ, Christianity.*