

ХУМАНИЗАМ У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка,
Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања о хуманизму познатој савременој хришћанској мислиоца Николаја Берђајева. Хуманизам у суштини представља став да је добро човечанства од највеће важности. Иако је изникло из хришћанства, у модерно доба хуманизам најчешће значи да стремљење овом добру нема никакве везе са Богом. Дрину атеистичкој хуманизма, која се завршава његовим неизбежним преласком у антихуманизам, Берђајев јасно излаже на основу историјског развоја хуманизма, размишљања о човеку истакнутих мислилаца од којих су најзначајнији Достојевски, Ниче и Маркс, као и увидом у социјолошка стремљења у новијој историји човечанства.

Кључне речи: Берђајев, хуманизам, ренесанса, човек, Бог.

У најширем смислу, хуманизам је свака философија усредсређена на истицање људског благостања и достојанства коју одликује оптимизам у погледу моћи самосталног људског разумевања. У ужем смислу, хуманизам је духовни покрет који је настао у Европи у време ренесансе. Своје почетке бележи у Италији у четрнаестом и петнаестом веку, најпре у уметности и књижевности, када се уместо бављења божанским стварима (*studia divina*) пажња поново усмерава на човека (*studia humana*) посредством класичних грчких и латинских узора. Хуманизам у ренесансном смислу је био у великој мери сагласан са хришћанским веровањем да нас је Бог поставио овде да бисмо унапредили оне вредности које хуманисти сматрају битним. Касније термин хуманизам је имао

* nenadplavsic@gmail.com.

тенденцију да га присвајају антирелигиозни друштвени и политички покрети (Blekburn 1999, 164). У почетку хуманизам је имао за свој идеал човека који није одвојен од Бога. Временом се тај хришћански хуманизам полако претворио у етички систем који је често праћен атеизмом.¹ Данас покрет хуманизам подразумева само секуларни хуманизам који карактерише одвојеност од његових хришћанских корена.

Овај рад је покушај дијалога савременог хришћанског мислиоца Николаја Берђајева (1874–1948) са хуманизмом који се у наше време одређује као врхунска идеологија и философија која се заснива на сти-мулисању индивидуалности.²

Берђајев примећује да је у почетку своје појаве хуманизам био близак хришћанству. Због те блискости са хришћанством, које је поред антике један од два његова извора, хуманизам је био стваралачки и диван по својим резултатима. Своју прву праву стваралачку манифестацију хуманизам је имао у ренесанси. Човек је у ренесансу ушао са

¹ Наш новојављени светитељ Јустин Ђелијски који је у једном периоду свог живота боравио у Западној Европи скреће пажњу на чињеницу да је европски човек дуго и систематски прецењивао човека на рачун Богочовека. Због своје безмерне гордости није хтео да себе прилагоди Богочовеку, већ је Богочовека прилагодио себи. На тај начин европски човек је обоготворавао себе кроз философију, науку, религију, културу и цивилизацију. „Европа се свим силама труди да то човекобоштво зацари у свима областима људске делатности и стваралаштва. Отуда све њене муке, све њене трагедије, све њене смрти“ (Поповић 2015, 212). О атеистичком хуманизму је писао и један од најеминентнијих римокатоличких теолога двадесетог века Анри де Либак: „Она иста хришћанска идеја о човеку, некоћ прихваћена као ослобођење, почиње се осећати попут јарма. Онај исти Бог, у којем је човек научио гледати печат своје властите величине, почиње му изгледати попут антагониста, противника људског достојанства. Услед каквих се неспоразума то збило, услед каквих изобличења, каквих сакаћења и каквих неверности? Због које заслепљујуће нестрпљивости и због каква *hybris*? Требало би пуно времена да се то истражи. Историјски узроци су бројни и сложени. Али, чињеница је ту, једноставна и масивна, колико год црквени оци, велики средњовековни учитељи, без обзира на школу, узносили човека излажући оно што је Црква одувек учила о човековом односу према Богу... Али, једнога дана то више није дотицало човека. Почео је, напротив, веровати да ће убудуће моћи поштовати самог себе и развијати се у слободи само ако најпре раскине са Црквом, потом са самим трансцендентним Бићем, о којем га је хришћанско предање учинило зависним. Узимајући у почетку вид повратка античком паганству, тај покрет раскида све је бивао бржи и све се више ширио у осамнаестом и деветнаестом веку па је, након више етапа и мена, попримио најсмелије и најжешће облике модерног атеизма. То је апсолутни хуманизам, који претендује да је једино он истинит и по којем хришћански хуманизам може бити само смешан (De Lubac 2009, 41).

² Хуманистичка начела одређују свакодневицу данашњег човека. Тако је у етици хуманистички мото: „Ако се због тога добро осећате — само напред“. У политици нас хуманизам упућује да „гласач зна најбоље“, а у економији да је „купац увек у праву“. У естетици хуманизам истиче да је „лепота у оку посматрача“. Савремено хуманистичко образовање подстиче ученике да мисле својом главом (Harari 2018, 286–292).

средњовековним искуством. Средњи век је припремио човека за процват у ренесанси тако што је сачувао његове стваралачке силе. Аскетизам средњовековног католичког света је сачувао и сабрао човекове стваралачке силе. Заправо ренесанса и почиње у средњем веку и њени су први темељи потпуно хришћански. Стваралачко буђење бива још у дванаестом и тринаестом веку када су цветале мистика и схоластичка философија.³ Рана ренесанса у Италији, која за Берђајева представља највишу тачку развоја европске историје, је била хришћанска. Тада су се пробудиле човекове стваралачке силе као одговор на откривење Божије.⁴ То је био хришћански хуманизам који је зачет од духа Светог Фрање Асишког и Дантеа (Берђајев 2002а, 184). Овај хришћански хуманизам се разликује од каснијег хуманизма новије историје и представља највећу вредност од свега што нам је дала духовна култура Западне Европе: „Сва средњовековна замисао религиозне културе, по својој дубини, по своме универзалном замаху, и по узлету маште можда је највеличанственија замисао у историји, с којом је била повезана ова култура која је претендовала да изгради Царство Божије на земљи у највеличанственијој лепоти какву свет још није видео, у којој је већ постојало делимично враћање на античке основе, зато што је сваки препород враћање грчким изворима културе — та највеличанственија замисао религиозне културе није успела и средњовековно Царство Божије није се остварило и није ни могло да се оствари“ (Берђајев 2002б, 101). Међутим, иако је средњовековље дисциплиновало и усредредило човекове духовне снаге, оно их је уједно и спутало, јер их је потчињило духовном центру. Берђајев је главни недостатак средњовековне свести видео у томе што у то време није на прави начин раскривена човекова слобода и његови стваралачки потенцијали. Средњовековном човеку, којем је аскетика ојачала духовне снаге, није било допуштено слободно стваралаштво без којег није могуће стварање Царства Божијег. Због тога је у историји хуманизма била неизбежна појава новог европског човека како би се на прави начин проверила човекова ства-

³ Познати историчар философије Фредерик Коплстон овако описује поменути период у развоју философске мисли на Западу: „Тринаести век је био век спекулативне мисли, и тај век је био изузетно богат спекулативним мислиоцима. То је био век оригиналних мислилаца, чија мисао још није била стврднута у догматичке традиције филозофских школа“ (Koplston 1989, 548). Коплстон сматра да се средњовековна филозофија може поделити на три главна периода: припремни период закључно са XII веком, период конструктивне синтезе у XIII веку и период деструктивног критицизма током XIV века који карактерише слабљење и опадање философске мисли.

⁴ У средњем веку „уметничка дела су највећим делом била дарови принесени Богу: као слава Богу, као захвалност, као начин да заузврат добију његов опроштај и наклоност“ (Dibi 2001, 5).

ралачка слобода. Берђајев истиче да сва нова историја представља ренесансни период који је у знаку ослобађања човекових стваралачких сила од духовног центра. То је својеврсни пут којим европски човек иде све више се удаљавајући од Бога. Али тиме се удаљава од духовне дубине са којом су биле спојене његове снаге на површину живота коју карактерише окретање ка природи. Хуманистичка свест, чије су главне карактеристике окретање природи и антици која је била повезана са природом, преобратила је духовног човека у природног човека.

После ренесансе следећи период развоја хуманизма представља епоха реформације. Реформација, коју ствара германски расни темперамент, била је религиозни устанак човека који не карактерише позитивно стваралаштво, већ протест. Лепота и вечити значај ренесансе је у томе што она није била устанак и протест, него стварање. Реформација у великој мери представља својеврсну побуну против религиозног предања. Све што је истински дубоко и религиозно у реформацији било је повезано са жељом за препородом римокатоличанства. Испољаване хуманизма у том периоду означавало је и афирмисање истинске човекове слободе против насиља над његовом природом које се догађало у римокатоличком свету. Уједно, реформација је афирмисала лажну слободу у којој је човек почео да бива поништаван. Протестантску хришћанску свест у крајњој линији карактерише извесни монизам, јер она утврђује само егзистенцију Бога, а одриче самосталност човека. На тај начин се у протестантизму негира онтолошка основа човекове слободе. То је веома карактеристично за германски дух који прожима поред реформације и немачки идеализам у философији у којем се јединствено Божанско начело открива у човековој унутрашњости на уштрб његове самосталне природе. У реформацији је, дакле, постојало и хуманистичко и анти-хуманистичко начело. Побуна и протест реформације створила је онај процес у новој историји који је довео до просветитељства XVIII века које карактерише пројава хуманистичког духа. Берђајев је сматрао да је просветитељство казна која је уследила због хуманистичког напуштања човекових божанских извора. На тај начин се ренесанса стваралачки истрошила, јер је изгубила истинске изворе стваралаштва. Трансформацију хуманизма из ренесансе у просветитељство карактерише исцрпљеност стваралачког духа чије су последице: Француска револуција, позитивизам и социјализам XIX века (Берђајев 2002а, 189).

У просветитељству XVIII века, које представља наредни моменат у унутрашњој дијалектици хуманизма, се већ види почетак самораспадања хуманизма. Ова епоха не подсећа на првобитни процват човековог стваралаштва у епохи ренесансе. То је почетак човековог одвајања од духовног начела које је неизбежно довело до оних дела које је изврши-

ла Француска револуција која је била један од највећих хуманистичких експеримената. Берђајев истиче да су се у Француској револуцији пројавиле унутрашње противречности хуманизма који је отргнут од духовне основе. Она је претрпела велики неуспех и није могла да оствари човекова права и да му омогући слободан живот. Француска револуција је остварила тиранију на срамоту човекову. Ако се 1789. године револуција кретала у правцу човекове слободе и његових права, она је 1793. године у време јакобинске диктатуре довела до одрицања свих човекових права и његове слободе. Када пореди ову епоху са епохама ренесансе и реформације Берђајев запажа следеће: „Ако је постојао неуспех Ренесансе, која је представљала велику манифестацију човековог стваралаштва, али није имала снаге да оствари савршенство земаљских облика, ако је постојао неуспех Реформације која је, мамећи слободом, испољила религиозну слабост и прихватила облике одрицања а не грађења, дотле је револуција претрпела још већи неуспех. Револуција није успела и цео XIX век представља само испољавање неуспеха Француске револуције и откривање духовне реакције која се јавила почетком XIX века и која допире до наших дана разголићујући суштину и смисао овог неуспеха“ (Берђајев 2002б, 114–115). У идејној основи Француске револуције није постојало духовно начело које би онтолошки учвршћивало човекова права. Дијалектика атеистичког хуманизма, сматра Берђајев, јасно открива чињеницу да човекова права, када се заборављају права Бога, уништавају сама себе и не ослобађају човека.

Позитивизам је антиренесансна појава која представља кризу хуманизма. Иако је данас превазиђен⁵ играо је у XIX веку велику улогу.

⁵ Научни суд и научно знање нису производ индуктивног закључивања, односно нису последица испитивања свега појединачног у мноштву, него су производ извођења из претпоставке постојања једне општости. То значи да је наука утемељена на дедуктивном закључивању. Управо је на овоме пао позитивизам, чији је зачетник био Огист Конт: „Тај захтев да се научни суд мора базирати ‘искључиво на чињеницама’ — како нешто јесте, а не на *хипотезама* — како би могло бити, савремену науку учинио би немогућом. Јер, за једну обичну тврдњу да је бакар проводник струје морао би се испитати сав бакар у космосу (индуктивно закључивање), а што није могуће учинити. Наука не стоји на *позитивизму*, већ на *фалсификацији*. То значи да она у свом промишљању креће од претпоставки, хипотеза, модела о неком предмету свог испитивања. Дакле, не од тога како нешто јесте или ‘чињеница’, већ од оног како би то могло бити. Хипотеза затим пролази кроз тестове, са циљем испитивања да ли може издржати *фалсификацију*, односно оповргавање. Уколико тај тест прође, хипотеза може да прерасте у научну теорију и опште у суд науке. Из тако добијеног суда изводе се закључци који се односе на свако појединачно биће које учествује у тој, претпостављеној једној стварности из које наука изводи своје закључке (дедуктивно закључивање). Нажалост, код неких данашњих промотера атеизма врло често срећемо давно превазиђени *позитивистички* приступ. Да ствар буде још гора, у том повампиреном позитивизму чује-

Позитивизам Огиста Конта представљао је покушај да се у области сазнања и у области духовног и социјалног живота оконча слободна игра човекових стваралачких моћи која је била одлика епохе ренесансе. Позитивизам поставља границе човековим сазнајним могућностима што је у супротности са ренесансним духом. Конт хоће да потчини сав живот неком принудном центру који он види у интелектуалној аристократији научника. Он гради својеврсну религију: „Огист Конт хоће да сагради позитивну религију, за коју узима све облике средњовековног католичког култа: култ позитивних светаца, позитивни календар, религиозну регламентацију свег живота и стварање хијерархије научника, а све то представља враћање на католичанство без Бога“ (Берђајев 2002б, 128). На тај начин иако прихвата сав католички тип Конт веру у Бога замењује вером у ново највише биће — човечанство. Берђајев сматра да Конт овим доказује да човекова религиозна природа не може бити угушена никаквим позитивистичким сурогатима.⁶

Социјализам XIX века није био само плод, већ и реакција на Француску револуцију која није остварила своја обећања: слободу, једнакост и братство. Социјализам је за Берђајева материјалистичка и атеистичка деформација средњовековне теократске идеје. У XIX веку наступа криза хуманизма и ишчезава ренесансни дух. Хуманизам прелази у

мо и често позивање на науку. То је једна изразита контрадикторност, јер се спајају две неспојиве ствари — позитивизам и савремена наука. Једно свакако искључује друго, никако не могу ићи заједно. Зато такво атеистичко позивање на науку нема ништа са науком, већ са идеологијом“ (Милојков 2019, 74).

⁶ „Позитивизам ипак на свој начин сведочи о позиву који човек не може пригушити. Контов је духовни пут, пут самог човечанства. Изгубљена вера не може остати дуго без замене. Дакле, доктрина која је у име науке укинула сву религиозну прошлост, сама све више поприма религиозни изглед, а религија ‘Великог бића’ у којој та доктрина завршава, омогућује неким душама да прођу пустињом сцијентистичког раздобља заваривајући своју жеђ. Међутим, није могуће да се илузија одржи. У религији без трансценденције, у мистици без натприродног крепост ће се брзо исцрпсти. Поклоник Човечанства, Огист Конт је веома слабо познавао људску природу. Он је веровао да ће задовољити ту природу нудећи јој божанство које није било савршено ‘хомогено’, Биће ‘састављено од властитих поклоника’. То се збило због тога што је на запањујући начин био лишен смисла за трансценденцију, смисла који је, напротив, био изострен (премда јадно первертиран) у Ничеа, а којему налазимо барем аналогон или надоместак у Маркса. Он уздиже до стечевине позитивистичког стадија нешто што је у њега само немоћ и слепоћа. Његова највећа слабост потиче одатле што никад није био у стању да постави ‘она темељна критичка питања, која све људско доводе у питање, она велика питања о оностраности’, која једино могу открити човека њему самом. Веровао је да их је завазда изагнао егзорцизмом. Међутим, никад се, можда, њихов глас није чуо тако снажно и неодложно“ (De Lubac 2009, 251). За Анрија де Либака следећи мислиоци су оци и утемељивачи атеистичког хуманизма: Фојербах, Конт, Маркс и Ниче.

своју супротност. Берђајев је тај процес преласка хуманизма у антихуманизам јасно видео у философијама двојице истакнутих мислилаца XIX века. Реч је о Фридриху Ничеу и Карлу Марксу који за Берђајева представљају корифеје мисли свог времена. Иако се међусобно веома разликују, ова два мислиоца подједнако доводе хуманизам до његовог краја и започињу прелаз у антихуманизам.

У философији Фридриха Ничеа хуманизам се окончава индивидуалистички. Хуманизам се превладава и прелази у антихуманизам у облику идеје натчовека. Одриче се човек као бол и срам у име натчовека.⁷ Ничеово одрицање човека јесте одрицање од апсолутног важења човекове личности. Тиме Ниче, сматра Берђајев, негира најдубљу основу хришћанског откровења чија је суштина у признавању апсолутног значења човекове личности. Ниче у човеку види само средство за појаву натчовека и он у име натчовека негира и одбацује човека. За Ничеа хуманизам представља највећу сметњу на путу афирмације натчовека. У његовој философији се на тај начин догађа прелом у судбини хуманистичког индивидуализма. Према Берђајеву, Ниче је открио најдубље противречности хуманизма и после њега повратак на хуманизам више није могућ. Ничеов морал не признаје вредност човекове личности. Он раскида са хуманошћу и проповеда суровост према човеку у име натчовечанског циља: „Код Ничеа, који је тако страшно и бунтовно афирмисао стваралачку индивидуалност, који је дошао до највише дрскости у потврђивању индивидуалности, човекова личност тамни и оцртава се још тајанственији, али злокобан и страشان лик натчовека, чије су црте само сањарске, код кога постоји некаква специјална религиозна нада о неком вишем стању, али, у исто време, постоји и могућност антихришћанске, безбожне и сатанске религије“ (Берђајев 2002б, 123). Натчовек код Ничеа треба да замени изгубљеног Бога.

За разлику од Ничеовог индивидуалистичког самоодрицања човека и хуманизма у философији Карла Маркса врши се колективистичко самораспадање хуманизма. Слично Ничеу, Маркс негира самовредност човекове индивидуалности. Он одриче хришћанско откровење о безусловном значењу човекове личности, али и хуманистичке вредности које у његовим очима представљају стари буржоаски морал. Према Марксу, човек је само средство и оруђе за појаву безличног колектива. Ни он, попут Ничеа, не жели да се задржи само на људском. Колектив код Маркса треба да замени Бога. Као и у Ничеовом надљудском инди-

⁷ То је изражено у Заратустриним речима: „Учим вас најчовеку. Човек је нешто што треба да буде превладано, шта сте ви учинили, да бисте га превладали?“ (Ниће 2011, 9).

видуализму и у Марковом натчовечанском колективизму уништава се човеков лик. Код Маркса, као и код Ничеа, разоткриле су се границе хуманизма и он прелази у антихуманизам. Њихово дело није било прослављање човека, него критика хуманистичких илузија и после те критике добродушни хуманизам са његовом наивном вером у човека више није могућ. Берђајев сматра да су се код Ничеа границе хуманизма разоткриле на врховима културе, а код Маркса у низинама маса. Ниче, по његовом мишљењу, још чезне и тугује за величанственим стваралаштвом ренесансе и жели да оживи његове изворе. За разлику од Ничеа, Маркс објављује рат ренесанси и целокупно њено стваралаштво проглашава за идеолошку надградњу која се уздиже над економском базом и у којој царује експлоатација човека од стране другог човека. Током друге половине XIX и почетком XX века наступа крај ренесансе и криза хуманизма означава почетак његовог краја. Крајњи индивидуализам и крајњи социјализам су, према Берђајеву, две завршне форме ренесансе. Апстрактни хуманизам, одвојен од духовне стварности, доводи до уништења човека.

Криза хуманизма и његов крај у антихуманизму је очигледан из социополитичких стремљења у новијој историји човечанства XIX и XX века. Хуманизам се у том погледу дели на три главне гране: социјалистички хуманизам, који обухвата обиље социјалистичких и комунистичких покрета, еволуцијски хуманизам чији су најчувенији заступници били нацисти и либерализам. Сви ови изданци хуманизма се слажу у томе да је људско искуство крајњи извор смисла и ауторитета без вере ни у какве натприродне силе (Harari 2018, 307–308). Берђајев је критици ових друштвених уређења придавао много пажње у својим размишљањима.

Николај Берђајев се показао као одличан критичар социјализма. Таквим се пројавио управо зато што је социјализам познавао изнутра будући да је у младости био марксиста. Као млад човек он је поверовао да се једино помоћу марксизма може превладати зло капитализма (Lowrie 1960, 43). Посебну осетљивост према марксизму он ће задржати током целог живота. Ипак, поред добрих страна марксизма као што је критика капитализма, Берђајев увиђа да је у основи марксистичког моралног патоса мржња. Мржња радничке класе према другим класама у друштву у којима марксизам види узрок друштвеног зла и неправде (Берђајев 2001а, 161). Такво идеолошко опредељење је у комунизму довело до нечовечног односа према класном непријатељу са којим се, у крајњој линији, може поступати како се хоће.⁸ Исто тако,

⁸ Француски филозоф Морис Мерло-Понти је у својој књизи *Хуманизам и шерор*

Берђајев је у марксизму раскринкавао „мржњу према слободи, негирање вредности личности“ (Берђајев 1998, 93).

Такав однос према људској личности није карактеристичан само за комунизам већ, на одређен начин, и за сва остала савремена друштвена уређења. У том погледу човечанство није остварило напредак у односу на стара уређења друштва него је чак и назадало. Најснажнији израз диктатуре над духом и непоштовања њему тако драге слободе, у чему је сав ужас нашег времена, Берђајев је видео у националсоцијализму који представља „монизам у којем се на дух преноси оно што се може применити само на материју“ (Берђајев 1999, 27). У том друштвеном систему, и не само у њему, са запрепашћујућом снагом су се распламсала два древна зла против којих је писао Николај Берђајев: национализам и расизам. У национализму и расизму долази до експанзије људске гордости. То за последицу има нечовечан однос према свима који не испуњавају услове које намеће националистичка или расистичка свест утемељена у болесним и злим фантазмима. То је крајњи облик антихуманизма. Такве идеологије су довеле до насилне смрти небројено много људи.⁹

(Merlo-Ponty 1986) у име имагинарне комунистичке будућности оправдавао Стаљинове концентрационе логоре. О примени насиља у марксизму који је за њега једино могући хуманизам у поменутој књизи Мерло-Понти је написао: „Маркс радикално разликује људски живот од анималног живота, јер човек производи средства за свој живот, своју културу, своју историју и тако доказује способност за иницијативу која је његова апсолутна оригиналност. Марксизам се отвара према једном хоризонту будућности где је 'човек за човека врховно биће'. Ако Маркс ову интуицију човека не узима за непосредно правило у политици, то је стога што се, са учењем о ненасиљу, консолидује постојеће насиље, то јест један систем производње који беду и рат чини неизбежним. Ако се, пак, упусти у игру насиља, има изгледа да се у њој остане увек. Битни задатак марксизма биће, дакле, да тражи једно насиље које се превладава према људској будућности. Маркс верује да га је нашао у пролетерском насиљу, то јест у власти оне класе људи који су, стога што су у садашњем друштву експрописани из своје домовине, због рада и свог властитог живота, кадри да се, с ону страну свих партикуларности, узајамно признају и да фондирају људскост. Лукавство, лаж, проливена крв, диктатура, оправдани су уколико омогућавају власт пролетеријата и само у тој мери. Марксистичка политика је по својој форми диктаторска и тоталитарна. Али, ова диктатура је диктатура најљудскијих људи, овај тоталитет је тоталитет радника свих врста који преузимају државу и средства производње. Диктатура пролетеријата није воља појединих функционера једино упућених, као код Хегела, у тајну историје, она следи спонтано кретање пролетеријата свих земаља, она се ослања на 'инстинкт' маса... Маркс се непријатељски односи према наводној ненасилности либерализма, но насиље које он прописује није било какво насиље“ (Merlo-Ponty 1986, 10–11).

⁹ Претварање научне теорије у паклену идеологију чије горке плодове је у својој не тако давној прошлости окусио људски род видимо у социјал-дарвинизму и еугеници које су биле инспирисане Дарвиновом теоријом еволуције и њеним механизмом природне селекције. Социјал-дарвинизам је идеологија из XIX века чији је оснивач

Национализам обоготворава нацију и у супротности је са хришћанским универзализмом. Кроз национализам се поништавају хришћански и хуманистички процеси обједињавања човечанства. Национализам се не надахњује вољом за истином него вољом за моћ. Следствено томе, за национализам, као и за друге идеологије у којима се пројављује зло, је карактеристично одбацавање врховне вредности, а то је за Берђајева човекова личност. У доследном персонализму Николаја Берђајева постоје само субјективне личности. Не постоје објективне личности (да кажемо, конгломератске „колективне личности“) оличене у друштву, социјалној институцији, држави,

Херберт Спенсер. Суштина ове идеологије јесте опстанак најприлагођенијих. Спенсер је заговарао претварање механизма природне селекције у механизам друштвених односа у људској популацији. Као што природа „селекује“ најприлагођеније јединке неке врсте, тако у људском друштву треба селектовати оне најбоље и најспособније. Ова селекција се врши путем еугенике коју је, такође у XIX веку, основао Дарвинов рођак Френсис Галтон. Реч еугеника је кованица из грчког језика и значи „добри гени“. Еугеника се залаже за репродукцију „добрих гена“, односно залаже се за селектовање оних јединки људске врсте које су „најбоље прилагођене“. То су оне које у својим генима немају склоност ка психосоматским обољењима, које су супериорне по интелигенцији и другим особинама које се прогласе за „добре“. Еугеника тај програм спроводи на позитиван и негативан начин. Негативна еугеника је спречавање репродукције оних људских јединки које немају „добре гене“. Позитивна еугеника је омогућавање и поспешивање репродукције оних људских јединки које имају „добре гене“. Социјал-дарвинизам и еугеника заправо представљају једну идеологију. Можда би се њихов однос могао окарактерисати тако да је социјал-дарвинизам социолошка идеологија, а еугеника њен метод. На први поглед изгледа да нема ничег спорног у еугеници, јер је њен циљ „боља“, „здравија“, „јача“ људска популација. Међутим, људска идеја добра је често врло релативизирана и базирана на себичним интересима појединаца и вољом за моћи. Таква идеологија покушава да се наметне као универзална и ту се најчешће ради о идеолошком манипулисању: „Јер, ако за добре гене прогласимо једну људску расу или нацију, па све то увијемо у једно аутократско друштвено уређење — ето нас у фашизму. Хитлеров национал-социјализам представља екстремни социјал-дарвинизам у пракси. Стрелања и гасне коморе представљају радикалну, али ипак методу негативне еугенике — спречавање репродукције оних за које је процењено да немају *добре гене*. Познато је да је Хитлеров режим, поред истребљивања Јевреја и Рома, практиковао и истребљивање ментално болесних, хомосексуалаца, људи са хроничним соматским обољењима и деформитетима и других чије су особине проглашене за *лоше*. Насупрот томе, поспешивао је рађање ‘аријевског’ човека са тачно прецизираним физичким особинама, где су поред боје коже и косе били прецизирани чак и ширина носа и размак између очију. Ово је, такође, радикално, али ипак је метод тзв. позитивне еугенике... Инспирација овим идеологијама била је Дарвинова теорија еволуције, њен механизам природне селекције који одређену животињску врсту води бољем прилагођавању животним условима, чинећи да преживљавају и репродукују се оне јединке које су *најбоље прилагођене*. Ко заслужује критику за постојање оваквих идеологија? Научна теорија или људи који су је идеологизовали? Свакако ови други: они који су *карикашурисали науку*“ (Милојков 2019, 86–87).

нацији, раси, свету у целини. „Никакве целовитости, тоталитетности, универзалности нема изван личности, има је само у личности, ван ње је једино делимични свет објеката“ (Берђајев 2001б, 36). Једино човекова личност има способност за осећање патње и радости. Ништа у свету објеката не располаже овим осећањем.

Расна теорија је, истиче Берђајев, много горе зло од класне теорије, јер ако човек из буржоаске класе прихвати марксистичку свест он се може спасити, док у расизму таква опција не постоји. Стога за Берђајева расизам представља апсолутни фатализам и детерминизам који се директно противи религији слободе духа — хришћанству. Слобода није интересантна и није потребна масама које су устале, јер оне нису у стању да поднесу бреме слободе. Фашистички покрети су нарочито потврђивали ту мисао.

На човекову слободу површно гледа либерализам¹⁰ који обраћа пажњу на људска права без довољне повезаности са дужностима према другом човеку. Такво поимање слободе доводи до сукоба интереса у којима се пројављују рђаве људске склоности. У либерализму људска права и слободе немају дубљу религијску утемељеност: „Права човека претпостављају дужност да се та иста права уважавају; у остварењу права човека оно најважније није у сопственим претензијама на права, већ у поштовању права другог, у уважавању људског лика у свакоме, то јест у дужности човека према човеку и човека према Богу“ (Берђајев

¹⁰ „Либерализам је прва од три велике политичке идеологије модерног света, а после пропасти фашизма и комунизма он је једина идеологија која још има снаге за живот... За разлику од очигледно ауторитарних режима, посвећених унапређивању идеологије фашизма и комунизма, либерализам испољава мању идеолошку опредељеност и само у потаји обликује свет по својој слици. Насупрот ове сурове идеологије, либерализам је много лукавији: као идеологија, он се приказује као неутралан, тврдећи како нема ни намеру ни склоност да обликује свест људи којима влада. Он се додворава људима позивањем на лаку забаву, на разоноду, на привлачност слободе, уживања и богатство. Његово поступање налик је деловању компјутера које примећујемо тек када се поквари. Либерализам сваког дана постаје све видљивији зато што се његове деформације све мање могу прикривати. Као што Сократ у Платоновој *Држави* каже, већина људи највећи део свог времена проводи у пећини за коју мисли да је једина стварност. У нашој пећини најлукавије је то што су њени зидови налик на кулисе старих филмова на којима су насликани пејзажи без икаквих граница, што нам затвор у којем се налазимо чини невидљивим... Стога, мада је либерализам продро у готово све нације на свету, његова визија људске слободе све више личи на подсмех, а све мање на оно што обећава. Уместо слављења утопијске слободе на 'крају историје', које је доминирало после пада последње конкурентске идеологије 1989. године, човечанство које либерализам обликује данас носи терет његове победе и његових успеха. Оно је све више свесно да је ухваћено у замку коју је само створило, да га гуши управо онај апарат за који се мислило да људима пружа чисту и неокаљану слободу.“ (Denin 2019, 25–26).

2001a, 123). Либерализам захтева формалну слободу која је равнодушна према истини и садржини човековог живота.¹¹

Вишег религијског утемељења нема ни у демократији у којој долази до изражаја воља народа у чему Берђајев види обоготворавање самовоље. Воља народа може бити окренута ка злу: „Народна воља може пожелети најстрашније зло и демократски принцип ништа не може приговорити на то...“ (Берђајев 2001a, 134). И у демократији се игнорише човеков духовни живот и он се цени само са тачке гледишта друштвене користи.¹²

У капиталистичким друштвима стварају се највеће социјалне неједнакости „које се више не санкционишу никаквима народним веровањима, никаквим традицијама и јављају се као потпуна бестидност“¹³

¹¹ Либерализам на првом месту јесте ново схватање слободе. У претхришћанском свету, пре свега у античкој Грчкој и у дуготрајном периоду хришћанства поимање слободе укључује увиђање да она захтева одговарајући облик владања собом. Такво схватање слободе заснива се на узајамном односу између појединаца, који су неговањем врлине (било у античком, било у хришћанском смислу) остваривали власт над самим собом, и самосталних држава које, пре свега, теже остварењу општег добра. „Слобода према овом схватању не представља поступање у складу са сопственим жељама, већ поступање у складу са правдом и врлином. Бити слободан за ову мисао значи, пре свега, бити слободан од сопствених ниских прохтева, од прохтева који се никад не могу задовољити и који, ако им попустимо, рађају нове жудње и незадовољство. Слобода тако постаје стање владања самим собом, владање својим прохтевима и жељом за политичком доминацијом. Својство које одређује модерну мисао јесте одбацивање ове дефиниције слободе у корист дефиниције ближе данашњим људима. Зачетници либерализма слободу дефинишу као стање у коме су сви људи слободни да чине све што пожелеле. Ово стање — замишљено као ‘природно стање’ — схвата се као стање које постоји пре стварања политичког друштва, као стање чисте слободе. Супротност слободе схвата се стога као принуда. Слобода више није као што су стари сматрали стање праведног и прикладног управљања самим собом“ (Denin 2019, 106).

¹² Алексис де Токвил је приметио да је модерна либерална демократија прожета јаком тенденцијом да делује само краткорочно и да стога не узима у обзир последице које ће њено деловање имати на будуће генерације: „Када се једном навикну да више не маре шта ће се збити после њиховог живота, видимо да лако падају у потпуно и грубу равнодушност према будућности која је и одвише сагласна са извесним нагонима људског рода. Чим изобичаје да своје најважније наде усмеравају на дуги рок, природно су склони да желе без одлагања остварити и најситније своје жеље, па пошто су изгубили наду да ће живети вечно, чини се да су склони да раде тако као да ће живети само један дан... У вековима безверја увек се, дакле, треба бојати да ће се људи непрестано предавати дневним ђудима својих жеља и да ће сасвим одустати од оног што се може постићи само дугим напорима, те неће засновати ништа велико, спокојно и трајно“ (De Tokvil 2002, 458).

¹³ Колико је само ова Берђајевљева мисао актуелна данас у свету предаторског неолибералног капитализма новог светског поретка. У неолиберализму капитал завршава у рукама малобројне елите и обрће се, најчешће без икакве контроле, у складу са начелом саморегулишућег тржишта. Тако је обичан човек жртва олигархије неко-

(Берђајев 2000а, 189). За Николаја Берђајева капиталистичка цивилизација новијег времена је најбезбожнија цивилизација.¹⁴ Пожуда за

лицине пребогатих тајкуна. У име „хуманизма“ новог светског поретка којим се наводно промовишу људска права и демократске вредности уништавају се цели народи било индиректно преко исфабрикованих државних удара и револуција, или директно кроз економски ембарго или нелегална бомбардовања. Анализирајући НАТО бомбардовање Савезне Републике Југославије Ноам Чомски преиспитује нови хуманизам тако што поставља питање да ли је он руковођен интересима моћи или хуманитарним разлозима, односно да ли је тај нови милитаристички хуманизам западних друштава израстао из наводне моралне осетљивости западних лидера, или је на делу само прикривање немилосрдног остваривања интереса великих сила? Чомски долази до следећег закључка: „Нова правила игре‘ Сједињених Држава и њихових ‘богатих западних савезника‘ која су откривена у Југославији заснивају се на праву да се интервенише силом да би се наметнуло оно за шта се мисли да је исправно. Као у колонијалној ери тако је и сада употреба силе заогрнута моралистичком исправношћу. Када су портпароли НАТО-а смирено описивали уништење цивилног друштва било је тешко поверовати да речи излазе из уста држава које ми зовемо ‘просвећеним’, мада самозване ‘просвећене државе’ виде себе сасвим друкчије, као што је било и у колонијалној ери и целој историји. Двадесети век се завршава новом врстом ‘ратова топовњача’ баш као што се и прошли век завршио ратовима колонијалних сила Запада које су имале огромну предност у техници и којом су потчинио урођенике и беспомоћне земље које нису могле да се одбране“ (Сомски 2000, 169). Током НАТО агресије на нашу земљу, за седамдесет и осам дана, убијено је више од две и по хиљаде грађана Србије, од којих су седамдесет и девет били деца. Смрт трогодишње девојчице Милице Ракић убијене док је била на ноши у купатилу гелером из бомбе, која је постала симбол страдања и патњи деце током бомбардовања, на потресан начин осликава сву бестијалност те агресије на нашу државу.

¹⁴ Берђајев је на трагу оних мислилаца који у цивилизацији виде удес културе. Цивилизација је исцрпљивање стваралачких моћи културе и почетак њеног умирања. Свака култура прелази у цивилизацију. То је средишња мисао познате књиге Освалда Шпенглера *Пројаси Зайага* (Шпенглер 2010). Берђајев сматра да је за Шпенглера основна разлика између културе и цивилизације у томе што је култура у својој основи религиозна, а цивилизација нерелигиозна. Сумрак Западне Европе Шпенглер види пре свега у сумраку старе европске културе, тј. у исцрпљивању стваралачких моћи које постоје у њеној уметности, философији и религији. Још није наступио крај западно-европске цивилизације, али после те цивилизације наступиће смрт за њене културне расе. Након тога, култура може опет да се расцвета у другим расама. Берђајев сматра да ове мисли које је Шпенглер изразио с необичним сјајем за Русе нису ништа ново. Сви руски религиозни мислиоци су правили разлику између културе и цивилизације (Берђајев 2002в, 325–326). Када се појавило дело *Пројаси Зайага* 1918. године многи познаваоци руске интелектуалне традиције су у Шпенглеровој философији препознали низ сличности са теоријом културно-историјских типова Николаја Данилевског коју је он изложио у свом делу *Русија и Европа* (Данилевски 2007) које је првобитно публиковано у наставцима 1869 у часопису *Заря*. Ово дело се захваљујући Николају Страхову 1871. године појавило у облику књиге. Појава немачког превода *Русије и Европе* 1920. године подстакла је дискусије о евентуалном утицају Данилевског на Шпенглера. Углавном, да ли је Шпенглер познавао идеје Данилевског пре 1918. године остаје неизвесно. Сорокин је забележио сведочанство руског философа Г. Шпета,

материјалним богатствима је у њеној основи. Стога Берђајев буржоан-ност посматра као духовну појаву коју карактерише ропство ствари-ма и мржња према вечности.

Дијалектика атеистичког хуманизма у Русији потврђује чињеницу о његовим горким плодовима. Пре револуције руско антирелигијско расположење је било прожето хуманистичким мотивима саосећања и сажаљења. После револуције атеистички хуманизам у Русији улази у нову фазу у којој се људскост изродила у ново нечовештво које је било страшније од старог. Револуција у Русији је за Берђајева била „подсећање на неизвршену хришћанску обавезу“ (Берђајев 1998, 199). Уједно, она је била и казна: „Револуција је казна упућена одозго због грехова прошлости; она је кобна последица старог зла“ (Берђајев 2001а, 9). Међутим, већ је суровост револуције показала да се утопије, за којима човек има потребу услед зла које га окружује, увек остварују у изопаченом виду. Револуција, инспирисана социјализмом, борећи се против друштвених неправди старог система у Русији изазвала је неизмерне патње. Берђајев истиче да се револуција у Русији десила по Достојевском. Он је пророчански предвидео њен карактер, као што је и генијално разоткривао унутрашње слабости атеистичког хуманизма.

Стваралаштво Достојевског не означава само кризу хуманизма, него и његово унутрашње изобличавање и разорење. У том смислу име Достојевског стоји поред имена Фридриха Ничеа и Карла Маркса. Али, за разлику од њих, Достојевски је хришћански мислилац. Он се не враћа само старој истини хришћанства после хуманистичког напуштања и заборава те вечне истине. Берђајев сматра да се из стваралаштва Достојевског види да искуство хуманистичког периода историје није било узалуд, јер је то искуство људске слободе: „То искуство није било само губитак и штета за људску судбину. Нова душа се појавила после таквог искуства; нова душа, са новим сумњама и схватањем новог зла, али са новим хоризонтима и перспективама, и са новом жеђи за сусрете са Богом. Човек је достигао другачији, мужевнији узраст, духовни“ (Берђајев 2001г, 200). Достојевски и Ниче, напомиње Берђајев, су схватили да је човек ужасно слободан и да је слобода трагична, јер доноси терет и патњу. Достојевски је увидео како се путеви човекове слободе удвајају и воде у два правца: од чо-

који је 1921. године видео књигу Данилевског у Шпенглеровој библиотеци (Суботић 2001, 214). Василиј Зењковски је приметио да је Берђајев идеју о супротстављању културе и цивилизације изнео пре Шпенглера (Зењковски 2012, 186). Још у свом делу *Смисао стваралаштва*, које је публиковано 1916. године, Берђајев је записао: „Тријумф буржоаског духа је у XIX и XX веку довео до лажне механичке цивилизације, дубоко супротне свакој истинској култури“ (Берђајев 2001в, 234).

века ка Богочовеку и од човека ка човекобогу.¹⁵ Кроз његову мисао људска душа је упознала тренутке богоостављености и то је својерсно духовно искуство после кога се, по изласку из таме, јавља нова светлост. У делима Достојевског разобличава се саблажњива лаж човекобога и отвара се пут ка Христу кроз бескрајну слободу. Ту хуманистичка афирмација и човекова самоувереност доживљава свој крај. Даље се пружа пут или ка Богочовеку, или ка човекобогу. На тај начин је хуманизам као царство средине превазиђен. Достојевски је генијално открио неизоставни крај хуманизма и човеково пропадање на путу човекобога.¹⁶ Према Достојевском, човек припада дубинама вечности. Код њега има и Бога и човека, али човек не ишчезава у Богу. Такав приступ сведочи о томе да је његова мисао хришћанска. Достојевски је у сваком човеку, и у оном последњем услед најстрашнијег греховног пада, видео образ и подобије Божије. Али његова љубав према човеку није била хуманистичка љубав. У тој љубави сједињено је бескрајно саосећање са неком врстом суровости, јер је он проповедао пут патње за човека (Берђајев 2001г, 202). То је зато, истиче Берђајев, што се у центру његовог антрополошког сазнања налазила идеја слободе. Без слободе нема човека, али пут слободе је пут стра-

¹⁵ Берђајев истиче да се свеобухватна идејна дијалектика Достојевског заснива на супротстављању Богочовека и човекобога, Христа и антихриста. Људска судбина протиче у сукобу ових поларизованих начела. Откриће идеје човекобога припада Достојевском. Посебан израз та идеја достиже у лику Кирилова из романа *Зли души* (Достојевски 2009). За Кирилова овладавање тајном смрти је предуслов човекобоштва. Један од најимпозантнијих начина да се то учини јесте да човек сам одабере тренутак у којем ће умрети. Суицидални чин је за Кирилова моменат апсолутне слободе. Али Кирилов верује у будући вечни живот на земљи када ће се време зауставити и постати вечно: „Време није предмет, него идеја. Угасиће се у разуму“ (Достојевски 2009, 218). Свет ће довршити онај чије ће име бити човекобог. „Богочовек?“ — пита га Ставрогин. „Човекобог; ту има разлике“ — одговара Кирилов (Достојевски 2009, 220).

¹⁶ Достојевски је то најгенијалније показао у *Лејенди о Великом Инквизиџору* која је за Берђајева круна његове идејне дијалектике и највиши домет у његовом стваралаштву. Великог Инквизитора можемо означити као претечу атеистичког хуманизма. Његова тајна је неверовање у Бога. Изгубивши веру он је осетио да огромна маса људи неће имати снаге да носи бреме слободе коју им је открио Христос, јер је пут слободе тежак, мученички и трагични пут. Човек као јадно и ништавно биће нема снаге за такав пут. Берђајев истиче да Велики Инквизитор осим што не верује у Бога не верује ни у човека, јер су то две стране једне исте вере: „Ако се изгуби вера у Бога, не може се више веровати ни у човека. Хришћанство је религија богочовечанства. Велики Инквизитор пре свега негира идеју богочовечанства, јединства божанског и људског принципа у слободи. Човек не подноси лако велико искушење његових духовних снага, слободе и позвања за виши живот. То искушење његових снага било је израз великог поштовања према човеку, признање његове више духовне природе. Од човека се много захтева јер је он позван за нешто велико“ (Берђајев 2001г, 280).

дања који човек мора да прође до краја. Целокупно стваралаштво Достојевског представља одбрану и истицање човека.

Савремени цивилизовани човек, како примећује Берђајев на трагу Достојевског, живи у добу неверовања. То је време у којем је ослабила не само стара религијска вера, већ и хуманистичка вера XIX века. Свет се не само дехристијанизује, него и дехуманизује и никада раније материјализам није био тако јак и моћан. Једина вера којом се савремени човек одушевљава јесте вера у моћ технике и њен бескрајни развој. Човекова очекивања и потребу за чудима¹⁷ испуњава техника. Он је спреман да преобрази свој лик под њеним утицајем. Машина, која је човекова творевина, може човеку да пружи гордо самоуверење о његовој моћи.¹⁸ Међутим, та се гордост неприметно за човека претвара у његово унижавање. Може се заиста појавити ново биће које није више

¹⁷ Велики Инквизитор у свом монологу пред Христом говори и следеће: „Али ти ниси знао да ће човек, тек што одбаци чудо, одмах одбаци и Бога, јер човек не тражи толико Бога колико чуда. Па пошто човек није кадар да остане без чуда, он ће понастварати себи мноштво нових чудеса, својих рођених чудеса... Ти ниси сишао с крста, кад су ти викали, ругајући ти се и исмевајући те: 'Сићи с крста, па ћемо поверовати да си то ти'. Ниси сишао стога што ниси желео да чудом покориш човека; жудео си за слободном вером, а не за 'чудом'. Жудео си за слободом и љубављу, а не за ропским усхићењима једног сужња пред силом која га је заувек ужаснула“ (Достојевски 2007, 277).

¹⁸ Освалд Шпенглер истиче да западњачки дух жели да управља светом по својој вољи. Још од најранијих дана готике он продире у природу са пуним патосом да би загосподарио природом. Овде је веза између „увидети“ и „искористити“ нешто што је само по себи разумљиво. Од самог почетка ту је теорија увек била радна хипотеза (Шпенглер 2010, 760). Шпенглер је Запад назвао „Фаустовским“ зато што је Запад, по његовом мишљењу, продао душу Мефистофелу због похлепе за бесконачним знањем и моћи. Фаустовску културу карактерише снажан осећај бесконачности и трагично стремљење ка недостижном. Поводом ових Шпенглерових идеја Берђајев је записао: „Фаустова судбина је судбина европске културе. Фаустова душа је душа Западне Европе. Та душа је била испуњена бурним, бесконачним тежњама. У њој је постојала изванредна динамичност, непозната античкој, хеленској души. У младости, у епохи Препорода, и још раније, у средњовековном Препороду, Фаустова душа је страшно трагала за истином, затим се заљубила у Гретхен и зарад остварења својих бесконачних тежњи ступила у савез са Мефистофелом, са злим духом земље. И мефистофеловски принцип постепено је исисао фаустовску душу. Њене снаге почеле су да се троше. Чиме су се завршиле бесконачне тежње фаустовске душе, до чега су оне довеле? Фаустовска душа је приступила исушивању мочвара, инжењерској вештини, материјалном уређењу земље и материјалној власти над светом... Тако се у XIX и XX веку завршавају трагања човека нове историје. Гете је то генијално предвидео... И исушивање мочвара само је симбол Фаустовог духовног пута, само је знак сећања на духовну стварност. На своме путу Фауст прелази од религиозне културе до нерелигиозне цивилизације. И у нерелигиозној цивилизацији троши се Фаустова стваралачка енергија, умиру његове бесконачне тежње. Гете је приказао душу западноевропске културе и њену судбину“ (Берђајев 2002в, 317–318).

људско (Берђајев 2002г, 400). Са појавом машине почиње преврат у свим сферама живота и она радикално мења однос између човека и природе. Изумевање машина и механизација живота која све то прати, с једне стране обогаћују човеков живот, али, с друге стране стварају нови облик зависности и ропства који је много снажнији од онога који је човек осећао док је непосредно зависио од природе. На парадоксалан начин технички напредак је највише допринео крају ренесансе. Парадокс је у томе што ренесансна епоха историје почиње са окретањем природи, али каснији развој хуманизма и ренесансе одваја човека од природе тако како он никада у епохи средњовековља није био одвојен: „У човеков живот победоносно је ушла машина и пореметила његов органски ритам. Машина је разорила вечиту структуру човековог живота, органски повезану са природним животом. Машинизација живота руши радост Ренесансе и онемогућава стваралачко изобиље живота. Машина убија Ренесансу. Она припрема нову историјску епоху, епоху цивилизације. Култура, пуна свештене симболике, умире“ (Берђајев 2002а, 194–195). Испоставило се да је историјски крај ренесансе сасвим другачији од њеног почетка. Крај ренесансе не убија само природу, него и човека. Услед вртоглавог техничког развоја пољубани су темељи хришћанске и хуманистичке вере у човека. У томе је сва оштрина проблема пред које нас поставља чудесна моћ технике. Берђајев истиче да овај проблем треба да буде дубински постављен, јер за то што се врши процес опште дехуманизације није крива машина, већ човек. Дехуманизација је стање људског духа, а машинизам је само пројекција те дехуманизације.¹⁹ Ограничавање власти технике над човековим животом је дело духа које зависи од његове духовности: „Машина може бити велико оруђе у рукама човека у циљу победе над стихијама природе, али човек зато мора бити духовно биће, мора бити слободни дух“ (Берђајев 2002д, 412). Ова проблематика заправо води до религиозног и философског проблема човека. Поставља се на нов начин, сматра Берђајев, проблем ослобођења човека. Истина о човеку, о његовом достојанству и позвању је зајемчена хришћанством и од њега се очекује одговор на нови положај човека у свету.

¹⁹ Иако Берђајев технику посматра уско, јер је поистовећује са машинама, добро је уочио крајње последице машинизма. Људи су криви за дехуманизацију, а не машина. Машинизација (механизовање) је само пројекција те дехуманизације. Човек је, по Берђајеву, слободан и позван на активност. За излазак из постојећег техничког система човеку ће бити потребна огромна енергија, снажљивост, машта, доброта (не воља за моћ, него доброта!) и снага (Ђурковић 2019). Берђајев је предвиђао да наступају времена када неопредељена наука и техника неће више бити могућа, када ће наука бити или хришћанска или црномагијска (Биговић 2002, 211).

Будућност модерног света који се распада и налази у стању крваве борбе нација, класа и појединих људи лежи у болном прочишћењу кроз невоље. Кроз проживљавање низа цивилизацијских мука постаће могуће превазилажење свих последица модерног отуђења људи и остварење новог универзалног јединства. Берђајев се надао да ће та долазећа епоха бити нешто налик „новом средњовековљу“. Он није идеализовао „ново средњовековље“ јер идеално није било ни оно старо које је имало своје тамне стране: насилништво, незнање и религијом оправдан терор.²⁰ Међутим, поред свих својих лоших страна, средњовековље је било по преимућству религиозна епоха. Сва култура, па и свакодневни живот, у тој епохи био је окренут оностраном. Тада се човек до крајњих граница напрезао да докучи тајне свог бивства. Берђајев и његови истомишљеници су се надали сличној духовној усмерености у надолазећој епохи са најдубљим уверењем да ни једна сфера човековог стваралаштва не може остати религиозно неутрална у превазилажењу секуларизма и обнови друштвеног поретка (Гајић 2016, 47). Берђајевљеве идеје је могуће правилно разумети само ако се схвате динамички, јер њега занима судбина људског друштва у његовој динамици: „Средњовековље се може назвати ноћном епохом светске историје. Али никако не у смислу ‘мрака средњовековља’, који су измислили просветитељи нове историје, већ у дубљем и онтолошком смислу речи. Новим средњовековљем ја називам ритмичко смењивање епоха, прелаз од рационализма нове историје на ирационализам или надрационализам средњовековног типа. Нека просветитељима нове историје то изгледа као мрачњаштво. Мене то уопште не узбуђује. Ја мислим да су сами ти просветитељи

²⁰ Ерих Фром на следећи начин описује модерне представе о средњем веку: „Представа о средњем веку двоструко је изопачавана. Модерни рационализам посматрао је средњи век као суштински мрачно раздобље. Он је указивао на општи недостатак личне слободе, на експлоатацију маса од неколицине људи, на скученост због које су сељаци из блиске околине — а да и не говоримо о људима из других земаља — били за градског становника опасни и сумњиви туђинци, и на сујеверност и незнање тог доба. С друге стране већином реакционарни филозофи, али понекад су и прогресивни критичари модерног капитализма идеализовали средњи век. Они су указивали на осећање солидарности, на подређеност економских потреба људским, на непосредност и конкретност људских односа, на наднационално начело католичке цркве, на осећање безбедности које је одликовало средњовековног човека. Обе представе су тачне; обе су погрешне ако имамо у виду једну од њих, а не видимо другу“ (From 2016, 37–38). Фром се у свом познатом делу *Бекство од слободе* (From 2016) бави анализом феномена човекове стрепње изазване пропадањем средњовековног света у којем се осећао безбедно упркос многим опасностима. И поред свих својих модерних достигнућа савремени човек је и даље неспокојан и у искушењу да своју слободу преда диктаторима разних врста, или да је изгуби преображавајући се у добро нахрањеног и обученог робота који је мали зупчаник машине, а не више слободан човек.

људи у вишем степену 'заостали', да је њихов облик мисли савршено 'реакционаран' и да сасвим припада епохи која је одживела свој век. Ја сам дубоко уверен да повратка нема ни за онај облик мисли, ни за онај поредак живота, који су владали до светског рата, до револуције и потреса који су захватили не само Русију већ и Европу и сав свет. Све категорије мисли и форми живота 'најнапреднијих, најпрогресивнијих', штавише, 'револуционарних' људи XIX и XX века безнадно су остареле и изгубиле свако значење за садашњост, а поготово за будућност" (Берђајев 2002ђ, 211–212). У историји се смењују дневне и ноћне епохе. Примера ради, хеленистичка епоха је била прелазак од дневне светлости хеленског света ка ноћи средњовековља. Берђајев сматра да се дан нове историје ближи крају и да ми стојимо на прагу нове ноћне епохе. Многи знаци указују на то да наше време подсећа на почетак раног средњовековља: „Започињу процеси поковања, слични процеси-ма поробљавања из времена императора Диоклецијана. И није тако далеко од истине мишљење да започиње феудализација Европе. Процес распадања држава одвија се паралелно с процесом универзалистичког обједињавања. Одвијају се гигантски преокрети и премештања људских маса. И врло је могуће да ће наступити нови хаос народа из кога се неће тако брзо формирати космос“ (Берђајев 2002в, 329).

Крај нове историје и почетак „новог средњовековља“ Берђајев види у процесима који су усмерени на превладавање националне затворености и стварање универзалног јединства. Негативне црте „новог средњовековља“ је лакше ухватити него позитивне. У те негативне црте Берђајев убраја: крај хуманизма, индивидуализма, формалног либерализма, културе новог времена и почетак нове колективне религиозне епохе у којој ће се испољити супротне силе и начела када ће на јаву изаћи све оно што је остало у подземљу и подсвести нове историје. По Берђајеву, хуманистичка идеологија је „заостала“ и „реакционарна“ идеологија. Живимо у епохи разголићавања и раскривања: „Разголићава се и разоткрива и природа хуманизма, који се у другим временима представљао толико невин и узвишен. Ако нема Бога, нема ни човека — ето шта емпиријски, искуствено обелодањује наше време. Разголићава се и разоткрива природа социјализма, испољавају се његове крајње границе, разголићава се и разоткрива да безрелигиозност, религиозна неутралност не постоји, да је религији живог Бога супротстављена само религија ђавола, да је религији Христа супротна једино религија антихриста. Неутрално, средње хуманистичко царство, које је желело да се успостави у некаквој средњој сфери, сфери између неба и пакла, раствара се и обелодањује се виши и нижи бездан. Насупрот Богочовеку не стоји човек неутралног и средњег

царства, већ човекобог, човек који је себе поставио на место Бога²¹ (Берђајев 2002ђ, 214). Светско значење социјализма Берђајев види у томе што он ставља човечанство пред дилему: „или уједињење и братство људи у Христу или уједињење и другарство људи у антихристу“ (Берђајев 2002ђ, 282). Ова дилема нарочито карактерише руски народ који, као народ апокалиптички, не може остваривати средње хуманистичко царство. Он може остваривати или братство у Христу или другарство у антихристу. Берђајев је веровао да је ову дилему руски народ са необичном оштрином поставио пред читав свет.²²

Постоји персоналистички или хришћански социјализам²³ који за Николаја Берђајева представља алтернативу савременим хуманистичким друштвеним системима. У строгом смислу речи, сматра Берђајев, социјализмом треба називати онај правац који спољашњим, односно на-

²¹ У прилог те чињенице наводимо размишљања о хуманистичкој револуцији која је у свом бестселеру са карактеристичним насловом *Homo Deus* (Harari 2018) написао јеврејски историчар Јувал Ноа Харари: „Нововековни споразум нам пружа моћ, под условом да се одрекнемо своје вере у велики космички план који даје смисао животу... Човечанство је заиста успело да постигне обоје — не само што поседујемо моћ већу него икада него и, противно свим очекивањима, смрт Бога није проузроковала урушавање нашег друштва... Противотров за живот без смисла и закона пружио је хуманизам, револуционарна вера која је освојила свет у претходних неколико столећа. Хуманистичка религија клања се човечанству и очекује од човечанства да игра улогу коју је Бог играо у хришћанству и исламу, а закони природе у будизму и таоизму. Док је у традиционалним веровањима смисао људском животу давао велики космички план, хуманизам је обрнуо улоге и поставио захтев људском искуству да улије смисао космосу. Према хуманистичком веровању, људи морају из свог унутрашњег искуства да црпу не само смисао сопственог живота него и смисао целог свемира. Ово је прва заповест коју нам даје хуманизам: створите смисао свету без смисла. Сходно томе, окосница религијске револуције у новом веку није био губитак вере у Бога, него пре стицање вере у човечанство (Harari 2018, 275–277). *Homo Deus*, који за Харарија представља следећу фазу човекове еволуције, је заправо човекобог који ће сам себе обожити тако што ће реализовати пројекте које већ истражује од превазилажења смрти до стварања вештачког живота.

²² У процесу светског уједињења Берђајев даје посебно место Русији, јер сматра да је од свих народа света руски народ највише свечовечански. Стога мисија руског народа треба да постане дело светског уједињења, односно формирање хришћанског духовног космоса. Берђајев истиче да овај васељенски дух, који карактерише воља за слободним универзализмом, треба да се пробуди код свих хришћанских народа.

²³ Синтагма „хришћански социјализам“ може се учинити контрадикторном, јер се појам социјализам повезује искључиво са атеизмом и материјализмом. Међутим, хришћански социјализам је интелектуални покрет који је настао почетком XIX века у земљама Западне Европе као одговор појединих хришћана на проблем сиромаштва међу радницима који је изазван развојем капитализма. Истакнути представници овог покрета су: Ла Мене у Француској, Кингсли у Енглеској и Фон Кетелер у Немачкој. Термин „социјализам“ не мора подразумевати марксизам или „реалсоцијализам“, јер постоје различите врсте социјализма (Марјановић 2010, 197).

силним путем хоће да разреши судбину људског друштва.²⁴ Хришћански социјализам није такав иако и он признаје неправду индивидуалистичко — капиталистичког система. Хришћанству може да одговара само персоналистички социјализам који повезује личност и друштвени принцип (Берђајев 1999, 71). За разлику од комунизма хришћански социјализам не жели само спољашњу промену друштва већ унутрашњу, духовну, коју може извести само човек нове духовности. То значи да је та промена везана за човекову личност и принцип неједнакости, а не за комунистички колектив у којем су избрисане све индивидуалне разлике. Суштину Берђајевљеве социјалне философије чини примат човекове личности над друштвом. Социјална правда је за њега правда према личности и у односу према личности. Да би социјализам имао сврху, мора бити подвргнут религиозним начелима: „Берђајев предлаже једну нову форму социјализма, инспирисан хришћанством које духовне вредности претпоставља економским и материјалним, у којем ће се ценити човекова личност, његово достојанство и слобода“ (Марјановић 2010, 220).

²⁴ У свом делу *Социјализам као појава светске историје* (Шафаревич 1997) руски математичар Игор Шафаревич бавио се покретима кроз историју човечанства који су намеравали да успоставе друштво „слободе, једнакости и братства“ како је то дефинисано у Француској револуцији. Шафаревич наводи примере од империје Инка преко секти катара и анабаптиста до *Ушоице* Томаса Мора истичући као препознатљиве особине ових покрета уништење приватне својине, породице, религије и наметање неиздвајања или једнакост. Шафаревич тврди да под речју „социјализам“ често подразумевамо две потпуно различите појаве: а) учење и на њему заснован програм преображења живота; б) реално остварено друштвено уређење. Најочигледнији пример прве појаве је марксизам, односно учење Маркса и других марксистичких интелектуалаца, а друге појаве су друштвена уређења у СССР-у и Кинеској Народној Републици (Шафаревич 1997, 21). Проучавајући социјализам наилазимо, истиче Шафаревич, на запрепаштујућу чињеницу: „...социјализам се (и то на први поглед) показује као вапијућа, најочигледнија противречност! Рађајући се из критике друштва, окривљујући га за неправду, неједнакост, одсуство слободе, социјализам се у најкарактеристичнијим системима заузима за највећу могућу неправду, неједнакост и ропство!... Ако изградњу срећног друштва будућности покушавају да започну стрељањем, онда је још и могуће објаснити несаобразност између сна и стварности, и изопаченост коју трпи идеја при покушају да заживи. Али како схватити учење које, у свом идеалу, истовремено садржава и позив на слободу и програм изградње ропства? Или, како усагласити, скоро у свим социјалистичким учењима присутан, патос вређања старог света, праведан гнев због патње коју је он наносио сиромашнима и угњетенима — са чињеницом да иста та учења предсказују истим тим угњетенима не мању патњу, које ће бити судбина читавих поколења пре него победи организација социјалне правде и слободе? Тако, Маркс пророкује пролетеријату петнаест, а можда и педесет година грађанског рата, а Мао Це Тунг је спреман да се помери са погубељи половине савременог човечанства у атомском рату ради успостављања социјалистичког уређења у целом свету. Позив на такве жртве могао би да буде убедљив једино у устима вође религиозног покрета који апелује за онострану истину — међутим, он долази од стране убеђених атеиста!“ (Шафаревич 1997, 14–15).

Хришћанска љубав и хуманистичка љубав су веома различите иако у хуманизму постоје веома снажни хришћански елементи због његовог хришћанског порекла. Основна разлика између те две врсте љубави је у томе што је хришћанска љубав конкретна и лична, док је хуманистичка љубав апстрактна и безлична. Јер: „за хришћанску љубав најдрагоценији је човек, док је за хуманистичку љубав најдрагоценија ‘идеја’, макар то била ‘идеја’ човечанства и човековог добра“ (Берђајев 2000б, 118). Штавише, Берђајев сматра да између алтруизма и утилитаризма не постоји стварна разлика, јер је алтруизам у својој суштини замаскирани утилитаризам. Поред тога, алтруизам је и прикривени егоизам. Управо се због тога показује немогућност афирмације човека на чисто људским, хуманистичким принципима. Таква афирмација је увек прикривена инструментализација другог. Човек се може истински афирмисати само ако се међуљудски односи изводе из односа човека према Богу. Алтруистички морал су измислили буржујско-демократски идеолози да би надоместили хришћанску љубав (Devčić 1999, 192–193). У суштини хришћанства налази се безусловно признање значаја сваке људске личности као лика и облика Божијег и никаква апстрактна идеја добра не може бити стављена изнад личности. Погрешка хуманизма, сматра Берђајев, никако није била у томе што је утврдио највишу вредност човека и његову стваралачку мисију, него зато што се приклонио самодовољности човека и потом сувише рђаво мислио о њему, сматрајући га искључиво природним бићем.²⁵ Због тога хуманизам не види у човеку духовно биће.

²⁵ Један од најпознатијих философа неотомистичке оријентације у двадесетом веку, који је био пријатељ Николаја Берђајева, Жак Маритен прави разлику између теоцентричног и антропоцентричног хуманизма. Теоцентричан је хришћански хуманизам који укључује хришћанско поимање грешног и искупљеног човека те хришћанско схватање милости и слободе. Антропоцентрични хуманизам, за који су првенствено одговорни ренесансни и реформацијски дух, укључује натуралистичко поимање човека и слободе. Ова врста хуманизма верује да је човек свој сопствени центар и средиште свеколике стварности. Главна кривица антропоцентричног хуманизма је у томе што је антропоцентричан а не у томе што је хуманизам (Maritain 1989, 41). Маритен је писао о целовитом или интегралном хуманизму који се не своди на грађански хуманизам, јер на лествици грађанског друштва високо стоје: лаж идеологије, хипокризија и лажнохеројска слика о човеку. Модерно грађанско друштво формира једнодимензионалног човека, незаситог потрошача, који једино није глдан духовних вредности. Интегрални хуманизам се не темељи на грађанину личности. Личност није индивидуа као социолошка категорија, него је јединка коју Бог непосредно види и обраћа јој се и она се обраћа Њему. Стога личност извире из Бога и увире у Њега. Најпознатије дело Жака Маритена *Целовити хуманизам* (Maritain 1989) објављено 1936. године обележава и време његове сарадње са Берђајевом и кругом око часописа *Esprit*. Њихове најважније идеје о хуманизму су до те мере повезане да се дуго времена говорило о утицају Берђајева на дело Жака Маритена. Иако различитих философских основа ови мислиоци су били веома осетљиви на хуманистичку кризу и ушли су у плодносан ди-

Међутим, Христос је учио о човеку као слици и прилици Божијој. На тај начин се у хришћанству утврђивало достојанство човека као слободног духовног бића које није само роб природне нужности. Хришћанство је религија Богочовечности и представља веру не само у Бога, већ и у човека и активност не само Бога, већ и човека. Човек је хтео да буде човеком без Бога, али Бог није хтео да буде Богом без човека. Зато је Бог постао човек (Берђајев 2002е, 127). Хришћанство је прво признало бесконачну вредност човека. Хришћанство је довело до свести да човечија душа стоји изнад свих царстава света: „Јер каква је корист човеку ако сав свет задобије а души својој науди“ (Мт. 16, 26). За хришћанство нема ништа светије и важније од човечности и људске личности. Међутим, Берђајев сматра да је стара духовност неретко патила од недостатка љубави према човеку и да је често означавала напуштање човека и бацање проклетства на свет. Спасење може да донесе нова духовност у којој ће љубав према Богу бити и љубав према људима и у којој ће човеков духовни живот бити не само искупљење него и стваралаштво. У старости Берђајев је записао: „Моје ишчекивање да ће наступити нова стваралачка епоха није било ренесансно-хуманистичко. Мој религијско-философски поглед на свет може да буде, само се по себи разуме, протумачен као продубљени хуманизам, као потврда вечне човечности у Богу. Човечност је својствена другој хипостаси Св. Тројице, у чему се налази реално зрно догме. Човек је створење метафизичко. То моје убеђење не може да поколеба нискост емпиријског човека. Својствен ми је *pâthos* човечности, иако сам убеђен, и убеђујем се све више, да је човеку мало својствена човечност. Често сада понављам: ‘Бог је човечан, а човек нечовечан.’ Вера у човека, у човечност, представља веру у Бога и она не захтева никакве алузије у односу на човека“ (Берђајев 1998, 187). Берђајев је своје призивање видео у томе да проповеда човечност у најнечовечнијој епохи. За њега је егзистенцијална философија представљала само израз човечности која је добила метафизички значај.

Многи сматрају да је хуманизам открио човекову индивидуалност ослободивши је потчињености која је постојала у средњовековном животу. На тај начин је хуманизам упутио човека ка слободним стваралачким путевима. Међутим, Берђајев је у хуманизму уочио и супротно начело: „У хуманизму постоји разлог не само за уздизање човека, не само за откривање човечијих стваралачких сила, већ и за падање, за слабење човека, зато што је хуманизам, усмеривши човека ка приро-

јалог са савременом мишљу покушавајући да докажу важност хришћанског приступа анализи постојеће ситуације и њених корена. Берђајев и Маритен су једни од оних мислилаца који су убедљиво показали да су истине дане нам у Јеванђељу неотклоњиве и да се таквим показују управо онда када их покушамо уклонити.

ди, у епоси Ренесансе пренео средиште човекове личности из унутрашњости на периферију; он је одвојио природног човека од духовног, он је природном човеку дао слободу за стваралачки развој истовремено га удаљивши од унутрашњег смисла живота, одвојивши га од Божанског средишта живота, од најдубљих основа саме човекове природе“ (Берђајев 2002б, 109–110). Хуманизам негира да је човек образ и подобје Божије и сматра да је човек дете света створено природном нужношћу. На тај начин хуманизам је понизио човека зато што је престао да га сматра за више биће које има своје порекло у Богу. Самоафирмација човека који је престао да осећа своје везе са Богом, тј. са најузвишенијим извором свога живота и стваралаштва, довела је до рушења човека. Берђајев истиче да се сва дијалектика о човеку садржи у томе да „самоафирмација човека води његовом самоуништењу, да разоткривање слободне игре човекових сила, која није у вези са највишим циљем, води усањивању његових стваралачких сила“ (Берђајев 2002б, 111). Суштина савремене кризе је у томе што улазимо у епоху цивилизације која се одриче од вредности човека, јер се од врховне вредности Бога одрекла још раније. Одбацивши Бога људи су подвргли сумњи не достојанство Бога, већ достојанство човека. Свет је покушао да афирмише човека на супрот хришћанству и на крају је дошао до негације човека. У том смислу Берђајев наглашава значај хришћанства које човеку даје смернице за излазак из дубоке кризе у коју је запао: „Само хришћанство разрешава проблем односа човека и Бога, само у Христу спасава се човеков лик, само у хришћанском духу ствара се друштво и култура која не уништава човека“ (Берђајев 2002ж, 373).

Николај Берђајев је много писао о кризи хуманизма трудећи се да покаже да он на кобан начин прелази у антихуманизам чији је врхунац негација човека и човечности. То значи да се потврђивање самодовољности човека претвара у негирање човека. Берђајев је јасно увидео да хуманизам попут древног Хрона из античке митологије прождире своју децу (Spinka 1950, 10). Хуманизам преживљава кризу и доживљава крах, јер постаје свестан самодовољности човекове. То је очигледно из његовог историјског развоја и из размишљања о човеку значајних мислилаца као што су били: Достојевски, Ниче и Маркс. Сви друштвени системи који се темеље на атеистичком хуманизму су спремни да зарад апстрактног добра човечанства у недогледној будућности жртвују конкретног човека. Берђајев се увек бунио против социјалних теорија које се залажу за бољу будућност на рачун садашњости и које љубав и бригу о конкретној личности замењују некаквим апстрактним програмом за остваривање „општег благостања“. Испоставило се да самообоготварање човека води дехуманизацији. Огромну опасност за човека

представљају породи бездуховности кад тријумфује нерелигиозни хуманизам. Све то указује на чињеницу да се човек не може одржати без Бога, јер је Бог највиша идеја-реалност која конструише човека. Хришћанство показује човеку виши циљ живота. Оно говори о високом пореклу човековом и о његовом високом позвању. Син Божији је постао човек и на тај начин освештао човечију природу. Само у хришћанству се потпуно изражава и чува личност човека. Али, за разлику од многих других учења, хришћанство не ласка човековој природи у њеном грешном и палом стању. Оно тражи од човека херојско самосавлађивање. Религиозни хуманизам укорееен у идеји богочовечности је позван да изврши хуманизацију људске средине која прихвата хришћанско откровење. Човек може да се спасе само кроз Богочовечанство, тј. само кроз Христа. Хришћанство је, истиче Берђајев, једино и последње прибежиште човеково. Човек је позван да истину хришћанства остварује у свом животу. Хришћанство је религија љубави и слободе и управо зато будућност није предодређена. Човеку предстоји велика борба за истински духовни препород.

* * *

Библиографија:

Изворна литература:

- Берђајев, Николај. 1998. *Самосознаја: покушај аутобиографије*. Превод Милан Чолић. Београд: Zepher Book World.
- Берђајев, Николај. 1999. *Судбина човека у савременом свету*. Превод Владимир Меденица. Београд: Логос Zepher Book World.
- Берђајев, Николај. 2000а. *Ојни есхатолошке метафизике: стваралаштво и објективација*. Превод Димитрије Калезић. Београд: Богословски факултет СПЦ.
- Берђајев, Николај. 2000б. *О човековом позвању: ојед из парадоксалне етике*. Превод Мирјана Грбић. Београд: Логос Zepher Book World.
- Берђајев, Николај. 2001а. *Философија неједнакости: исма о философији друштва упућена људима који ме не воле*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001б. *О човековом ројству и слободи: ојед о персоналистичкој философији*. Превод Љиљана Ристић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001в. *Смисао стваралаштва: покушај ојравдања човека*. Превод Небојша Ковачевић. Београд: Бримо.

- Берђајев, Николај. 2001г. *Погледа на свети Ф. М. Достоевској*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002а. *Крај ренесансе*. Превод Душан Ј. Васић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002б. *Смисао историје: огледа о философији човекове судбине*. Превод Милић Мајсторовић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002в. „Фаустове предсмртне мисли: поводом књиге Освалда Шпенглера ‘Сумрак Европе’“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Владимир Меденица, 317–332. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002г. „Човек и машина“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 394–401. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002д. „Однос хришћана према техници“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 402–412. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002ђ. *Ново средњовековље: размишљање о судбини Русије и Европе*. Превод Никола Талер. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002е. *Еџистенцијална дијалектика Божанској и људској*. Превод Мирослав Ивановић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002ж. „Духовно стање савременог света“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 361–373. Београд: Бримо.
- Нови Завети*. 1997. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Секундарна литература:

- Биговић, Радован. 2002. „Хришћанство и наука“. У *Наука — религија — друштво*, уредници Владета Јеротић, Ђуро Коруга, Дејан Раковић, 209–211. Београд: Богословски факултет СПЦ — Министарство вера Владе Републике Србије.
- Гајић, Александар. 2016. „‘Ново средњовековље’ у друштвеној теорији“. У Гајић, Александар. 2016. *Нови феудализам: глобалне трансформације у XXI веку*, 43–59. Београд: Конрас.
- Данилевски, Николај Ј. 2007. *Русија и Европа*. Превод Павле Д. Ивић. Београд: Нолит Досије.
- Достоевски, Фјодор М. 2007. *Браћа Карамазови*. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достоевски, Фјодор М. 2009. *Зли дуси*. Превод Косара Цветковић. Београд: Отворена књига.

- Ђурковић, Ненад. 2019. „Феномен модерне технике (машинизација човека)“. Интернет-портал „Стање ствари“, <https://stanjestvari.com/2019/07/25/curkovic-moderna-tehnika/>, објављено 25. јула 2019. г. (посећено 17. јануара 2020. г.).
- Зењковски, Василиј. 2012. *Руски мислиоци и Европа*. Превод Марија и Бранислав Марковић. Београд: Логос.
- Марјановић, Владимир. 2010. „Хришћански социјализам Николаја Берђајева“. У *Хришћанство и демократија између антиаџонизма и моћућности: зборник радова*, уредник Јелена Јабланов Максимовић, 195–231. Београд: Фондација Конрад Аденауер.
- Милојков, Александар. 2019. *Вера и атеизам*. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Поповић, Јустин. 2015. *Досвојевски о Европи и словенству*. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Суботић, Милан. 2001. „Николај Данилевски: Словенски културно-историјски тип“. У Суботић, Милан. 2001. *Тумачи руске идеје: студије о руским мислиоцима*, 213–256. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Шафаревич, Игор. 1997. *Социјализам као појава светске историје*. Превод Владимир Јагличић. Цетиње: Светигора.
- Шпенглер, Освалд. 2010. *Пројаси Запада*. Превод Владимир Вујић. Београд: Утопија.
- Blekburn, Sajmon. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*. Prevod Ljubica Stanković. Novi Sad: Svetovi.
- De Lubac, Henri. 2009. *Drama ateističkog humanizma*. Prevod Marko Kovačević. Rijeka: Ex libris.
- Denin, Patrik Dž. 2019. *Zašto liberalizam propada*. Prevod Slobodan Damjanović. Beograd: Albatros plus.
- Devčić, Ivan. 1999. *Osmi dan stvaranja: filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berđajeva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- De Tokvil, Aleksis. 2002. *O demokratiji u Americi*. Prevod Živojin Živojnović. Sremski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dibi, Žorž. 2001. *Umetnost i društvo u srednjem veku*. Prevod Smilja Marjanović-Dušanić. Beograd: Clio.
- Koplston, Frederik. 1989. *Srednjovekovna filozofija: Avgustin — Skot*. Prevod Jovan Babić. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Lowrie, Donald A. 1960. *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyayev*. New York: Harper & Brothers.
- Maritain, Jacques. 1989. *Cjeloviti humanizam*. Prevod Marko Kovačević. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Merlo-Ponty, Moris. 1986. *Humanizam i teror: esej o komunističkom problemu*. Prevod Boro Gojković. Beograd: Mladost.
- Niče, Fridrih. 2011. *Tako je govorio Zaratustra*. Prevod Danko Grlić. Beograd: Dereta.
- Spinka, Matthew. 1950. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press.
- From, Erih. 2016. *Bekstvo od slobode*. Prevod Slobodan Đorđević i Aleksandar I. Spasić. Beograd: ITV centar.
- Harari, Juval Noa. 2018. *Homo Deus: kratka istorija sutrašnjice*. Prevod Tatjana Bižić. Beograd: Laguna.
- Čomski, Noam. 2000. *Novi militaristički humanizam: lekcije Kosova*. Prevod Lidija Kljakić. Beograd: „Filip Višnjić“.

Примљено: 13. 12. 2019.

Одобрено: 1. 4. 2020.

HUMANISM IN THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Nenad D. Plavšić

Diocese of Bačka, Palić

Summary: This work presents the thoughts of a well known contemporary Christian thinker, Nikolai Berdyaev, on humanism. Humanism, in its essence, represents the attitude that the good of mankind is of utmost importance. Although it stemmed from Christianity, humanism in modern age most often means that striving towards this good has no connection with the God. The drama of atheistic humanism, which ends with its inevitable transition into antihumanism, is clearly presented by Berdyaev based on the historical development of humanism, some prominent thinkers' thoughts about a man, of which the most significant are Dostoevsky, Nietzsche and Marx, as well as the insight into sociopolitical striving in the newer history of mankind.

Key words: Berdyaev, Humanism, Renaissance, Man, God.