

НИКОЛАЈ БЕРЂАЈЕВ КАО ТУМАЧ ФИЛОСОФИЈЕ И РЕЛИГИЈЕ ДОСТОЈЕВСКОГ

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка, Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања познатог руског религијског филозофа Николаја Берђајева о филозофским и религијским ставовима великог руског писца Фјодора Достојевског. За Берђајева је Достојевски пре свега мислилац, у чијем се средишту схватања света налази човек и његова слобода. Он истражује усредсређеност Достојевског на судбину човека у слободи и судбину слободе у човеку. Трагедија слободе је у томе што она има сопствену природу која се не може поистовестити са добром и савршенством. Слобода добра подразумева слободу зла. Према Берђајеву, Достојевски нам у свом стваралаштву показује да слобода зла води уништењу саме слободе и човека, али и да признање једино слободе добра води прицању слободе која се тада изрођава у нужности добра. Све што се збива у човеку одражава се и у друштвеним приликама. Социјализам, који се намеће као секуларна религија, представља насиље над људском слободом. Разрешање тајне слободе треба изражити у Христу Који је не само истина која даје слободу, него и истина о слободи и једина слободна истина за човека.

Кључне речи: Берђајев, Достојевски, човек, човекоб, Богочовек.

Увод

Фјодор Достојевски (1821–1881)¹ је извршио одлучујући утицај на духовни живот Николаја Берђајева (1874–1948). Овај велики руски пи-

* nenadplavsic@gmail.com.

¹ 2021. година је година великих јубилеја славног писца, јер се навршава двеста година од рођења и сто четрдесет година од упокојења Фјодора Михајловича Достојевског.

сац је потресао душу Берђајева више него било који други мислилац. Још као дечак Берђајев је примио „клицу“ од Достојевског и ране склоности његовог ума према философским проблемима биле су везане за „проклета питања“ којима се у свом стваралаштву бавио Достојевски. Као зрео човек он се у мисаоном погледу развијао почевши од Маркса и завршивши са Христом и Достојевским (Kribl 1990, 6). Берђајевљево прво обраћање Христу било је обраћање лику Христа из *Леџенде о Великом Инквизиџору*. С обзиром да је идеја слободе основа религиозног осећања и погледа на свет Николаја Берђајева, он се у својој првобитној интуицији слободе срео са делима Достојевског као са својим духовним завичајем. Увек када је поново почињао да чита Достојевског, он му се откривао у новим димензијама. За Берђајева Достојевски није био само велики уметник, већ и видовити мислилац у чијем су стваралаштву идеје имале централну улогу.

У овом раду излажу се главне одреднице Берђајевљевог схватања Достојевског. Према Берђајеву, Достојевски је писао само о једној теми којој је посветио све своје стваралачке снаге. Та тема је човек. Све идеје Достојевског су у вези са судбином човека и света која је повезана са судбином Бога. Његова је мисао заокупљена антропологијом. Проблем човека он посматра хришћански и враћа човеку његову духовну дубину. Целокупно стваралаштво Достојевског је једно заузимање за човека и његову судбину, која подсећа на борбу са Богом, али која се завршава предавањем човекове судбине Богочовеку Христу.

Човек и његова судбина

Берђајев је у композицији романа Достојевског приметио велику централизацију, јер је у њима све окренуто према човеку као средишту, или је човек који је постављен у средиште окренут ка свима и свему. Јунаци Достојевског могу остављати утисак беспосличара, јер су односи међу људима оно чиме се Достојевски у својим романима највише бави. Проблем човека је његова највећа преокупација. Достојевски, за разлику од многих других писаца, никада не изражава и не показује човекову дубину кроз свакодневни живот. Човек се у његовом стваралаштву „ готово увек открива у ватреној бујици која растапа и сагорева све оне уобичајене форме, све охлађене и окоштале структуре“ (Берђајев 2001а, 189). Достојевски нас тако уводи у саме дубине противречности људског бића које, према Берђајеву, код других писаца остају скривене иза спољашњих застора и начина живота књижевних ликова. Међутим, откривање човекових дубина у уметности

Фјодора Достојевског води у катастрофу, јер прелази преко граница рационалног уређења света.

За Берђајева Достојевски је пре свега велики експериментатор људске природе. Он узима човека који је изабрао слободу и испитује његову судбину у слободи која прелази у самовољу. Достојевског највише занима човекова судбина када се он буни против објективног светског поретка и одваја од природе и органских веза и ступа на пут самовоље. Отпадник од природног органског живота код Достојевског мора да прође страдалнички пут искупљења своје кривице.² Човек ту не припада објективном реду ствари и не остаје на површини живота своје душе. Духовни живот се враћа човеку из његових унутрашњих дубина у којима он пролазећи кроз таму пакла доживљава катарзу и ослобођење.³ Пут Достојевског је због тога пут духовне иманентности. Наравно, то не значи да је он порицао реалности трансцендентног⁴ (Берђајев 2001а, 192).

² „Педагошка антропологија великог писца је молитвено-покајна катихеза. То је централна идеја Достојевског која може да се прати кроз сва пишева дела и која достиже свој врхунац у његовом последњем делу, у роману *Браћа Карамазови...* Достојевски је пре свега писац који говори о људским судбинама, њиховим односима и преплитањима, да би се кроз љубав потврдио човек као јединствена и непоновљива личност. Достојевски сведочи о *покајању* као о егзистенцијалном потресу бића, о томе да свако може да буде добар, да је свако потребан, да свима треба опростити“ (Стефановић 2019, 172).

³ „Достојевског неће сагледати и знати они које он одбацује искључиво у мрак, у безизлаз, они које он мучи а не радује. Могућна је велика радост при читању Достојевског, велико ослобођење духа. То је радост кроз патњу. Али такав је пут хришћанства. Достојевски враћа веру у човека, у човекове дубине. Такве вере нема у уобичајеној хуманистичкој равни. Хуманизам негира човека. Човек се поново рађа када поверује у Бога. Вера у човека јесте вера у Христа, у Богочовека“ (Берђајев 2001а, 180).

⁴ „Према Берђајеву, Достојевски је својом уметничком интуицијом, која је уједно идејна, спознајна, филозофска интуиција, открио нови свет духа и тако вратио човеку његову духовну дубину која му је била одузета одбацивањем духа у трансцендентне даљине“ (Devčić 2006, 217). Тај „пневматолошки“ кључ је један од три кључа помоћу којих Берђајев чита Достојевског. Према мишљењу Ивана Девичића, други кључ је „идеолошки“, а трећи компаративни којим Берђајев приближава и пореди Достојевског са сродним мислиоцима како би на тај начин боље открио и истакао његове посебности. У те мислиоце спадају: Данте, Шекспир, Балзак, Ниче, Гогољ и Толстој. Под „идеолошким“ читањем Достојевског ваља разумети значај идеја које за Берђајева имају најважнију улогу у његовом стваралаштву. Иако је Достојевски себе сматрао недовољно упућеним у академску философију, Берђајев га је истицао као највећег руског философа. Сергеј Булгаков запажа да су Руси до сада мало чиме обогатили светску философију, али да имају најфилософскију лепу књижевност. У том смислу се истичу дела Толстоја, Тургенева, Чехова и нарочито Достојевског: „У личности Достојевског имамо не само несумњиво генијалног уметника, великог хуманисту и љубитеља народа, већ и изузетан филозофски таленат. Од свих наших писаца, почасно звање уметника-философа с правом припада Достојевском, па чак и Толстој, у поређењу с њим, у овом погледу губи на својој грандиозности“ (Булгаков 2015а, 85). Све то значи да се у делима Достојевског налази далеко више праве философије него код многих њених школских представника.

Човеков пут у слободу започиње побуном против објективног система света. Развија се индивидуализам кроз максимално самољубље. У *Зайисима из њодземља* Достојевски почиње да приказује читав низ открића о људској природи која је поларизирана, антиномична и ирационална.⁵ Човекова тежња према безумној слободи претпоставља патњу и није увек на његову корист. Слобода није власт разума над душевном стихијом, она је ирационална. Та бескрајна слобода мучи човека и он се не мири са рационалним уређењем живота. Романи Достојевског су трагедије, јер је то искуство људске слободе. У њима човек започиње тиме што побуњенички истиче своју слободу, спреман на све, чак и на безумље, само да се осети слободним.⁶ Према Берђајеву, Достојевски је имао веома развијено осећање индивидуалности. Његов поглед на свет је прожет персонализмом.⁷

⁵ Берђајев сматра утврђеним да се стваралаштво Достојевског дели на два дела — до романа *Зайиси из њодземља* и после тог романа: „Између ова два периода у Достојевском се десио духовни преокрет након кога му се открило нешто ново о човеку. Након тога тек и започиње прави Достојевски, аутор *Злочина и казне*, *Идиота*, *Злих духова*, *Младића*, *Браће Карамазових*“ (Берђајев 2002, 136).

⁶ Јунак *Зайиса из њодземља* одбацује сваку рационалну организацију друштвене хармоније и благостања: „Ја се, на пример, не бих ништа зачудио ако би одједном, онако изнебуха, искрснуо усред тог будућег благоразумија неки центлмен с неблагородном, или, боље рећи, назадњачком и подсмешљивом физиономијом, и, с рукама на куковима, узео да говори нама свима: Шта кажете, господо, да л’ да одгурнемо целу ту разумност ногом у прашину, и то стога да би сви ти логаритми отишли до ђавола, а ми да опет живимо по својој будаластој вољи“ (Достојевски 2009а, 23). Немогуће је рационализовати људско друштво, јер је човек ирационално биће: „... тако је човек саздан. А све то због ништавног разлога о коме није вредно ни говорити: јер човек, увек, и свугде, ма ко он био, воли да ради онако како он хоће, а не онако како му наређује разум и корисност. А хтети се може и против своје личне користи; понекад се то *баш њозијивно и мора*; (ово је моја идеја). Јер наше властито, вољно и слободно хтење, наша властита, па ма и најапсурднија ћуд, наша фантазија, понекад раздражена до лудила — то баш и јесте она пропуштена, најкориснија корист која не улази ни у какву класификацију, и која све системе и теорије стално разбија и шаље до ђавола. И како је дошло на ум свим тим мудрацима да је човеку неизоставно потребно неко разумно и корисно хтење. Како им је дошло на ум као нешто неизбежно, да је човеку неизбежно потребно разумно и корисно хтење? Човеку треба — само једно *самостално хћење*, па ма шта стајала та самосталност, и ма чему водила“ (Достојевски 2009а, 23). Човекова природа никад не може бити рационализована. Због тога је немогуће рационализовати људско друштво: „Људско друштво није мравињак, и човекова слобода неће допустити — она слобода која позива да ‘по својој глупој вољи поживимо’ — да се друштво претвори у мравињак. Центлмен са назадњачком и подсмешљивом физиономијом представља побуну личности, побуну слободе и индивидуалног принципа која не допушта никакву принудну рационализацију, никакво наметнуто благостање. Овде се већ види дубоко непријатељство Достојевског према социјализму, према Кристалном дворцу и према утопији земаљског раја. То ће се касније још дубље открити у романима *Зли дуси* и *Браћа Карамазови*“ (Берђајев 2001а, 195–196).

⁷ Достојевског можемо окарактерисати као својеврсног претечу философије egzистенције. У том смислу *Зайиси из њодземља* се могу оценити као најбоља увертира у egz-

Берђајев сматра да се у потресним и генијално оштроумним идејама човека из подземља налази првобитни извор свих открића у стваралаштву Достојевског. Генијална идејна дијалектика о човеку и његовој судбини која почиње у *Зайисима из њодземља* се даље развија у великим романима Достојевског да би свој највиши домет достигла у *Лејенди о Великом Инквизиџору*. Та идејна дијалектика се односи на ирационалну човекову слободу. Слобода је највиша вредност које се човек не може одрећи ако не жели да престане да буде човек. Достојевски одриче сваки покушај да се разумност, корист и благостање ставе изнад слободе. Он води човека кроз путеве самовоље и побуне да би му показао како се у самовољи и побуни уништава слобода и негира човек. Човек мора да прође кроз слободу. Пут слободе код Достојевског води или човекобогу или Богочовеку. На путу човекобоштва човек налази своју пропаст и свој крај: „Ако нема Бога, ако је он сам Бог, онда нема ни човека, затире се и његов лик“ (Берђајев 2001а, 196). Само на путу који води Богочовеку човек налази спасење и коначну афирмацију своје појаве, јер се само у Христу разрешава проблем човека.

Откривши у човеку дубоку борбу између богочовечанског и човекобожанског начела, Достојевски открива антиномичност и поларитет у дубинама човекове природе који се скривају испод душевног спокојства и устаљених животних навика људи. У самој дубини човековог бића он открива оштар сукоб светлости и таме, поларитет божанског и ђаволског начела. Берђајев истиче да се трагична човекова противречност Достојевском не јавља у сфери психичког, где је већина опажа, него у бездану где се налази биће. Она се не подударала са обичном разликом између „добра“ и „зла“. Према Берђајеву, Достојевски је на крају старе и на прагу нове историје био позван да открије у самом човеку борбу која је била непозната ранијим епохама када се зло јављало у елементарној форми. У наше време зло се појављује у обличју добра и саблажњава човека. Лик Богочовека Христа и чове-

стенцијализам која је икада написана (Kaufmann 1956, 14). „Човек из подземља — то је човек који се удубио у самога себе, који је омрзнуо живот и који злобно критикује идеал рационалних утописта на основу истинског познавања људске природе, до кога је дошао у потпуној самоћи дуго и помно размишљајући о самом себи и историји. Општи смисао те критике је следећи: човек носи у себи, у латентном стању, сложени свет зачетака, заматака који се још нису испољили — њихово испољење представљаће његову будућу историју подједнако неминовно као што је већ сада извесно присуство тих заматака у њему. Зато ће предвиђање историје и њеног свршетка нашим разумом заувек остати само скуп речи, без икаквог реалног значења“ (Розанов 2002, 139–140). Берђајев истиче да се генијалност теме Достојевског, која рађа све противречности, састоји у томе што је човек схваћен као биће које је испало из светског поретка. У томе је суштина открића подземља или, научним језиком речено, сфере подсвесног (Берђајев 2001б, 74).

кобога антихриста удваја се.⁸ У наше време је много таквих људи са мислима које се удвајају, односно код којих су ослабљени критеријуми за унутрашња разграничавања и са којима не можемо више ништа учинити по законима старог моралног катехизма. Таква врста људи, коју је открио Достојевски, захтева један сложенији приступ. Стога је појава Достојевског апсолутно нови моменат у антрополошком сазнању. То ново сазнање човека није више традиционално-хришћанско или хуманистичко сазнање.

Достојевски се не враћа само старој истини хришћанства о човеку после хуманистичког напуштања и заборављања вечне истине. Искуство хуманистичког периода историје као искуство људске слободе није било узалудно. Човекова душа је постала неупоредиво сложенија са новим сумњама и схватањем новог зла, али и са новим хоризонтима и перспективама и новом жеђи за сусрете са Богом. Човекова свест се изоштрила и он је достигао мужевнији узраст духовни. Некадашње зло било је схватљивије и једноставније: „Стара хришћанска душа знала је за грех и падала је у власт ђавола. Али, њој није било познато оно подвајање људске личности које је упознала душа коју испитује Достојевски“ (Берђајев 2001а, 200). У то време примамљиви и саблажњиви путеви човекобога још се нису отворили пред човеком на начин на који су се отворили пред душама ликова из романа Достојевског као што су: Раскољников, Ставрогин, Кирилов и Иван Карамазов.

Стваралаштво Достојевског означава унутрашње избличавање хуманизма и његово разарање. У том смислу, према Берђајеву, име Достојевског треба да стоји поред имена Ничеовог:⁹ „После Достојевског

⁸ Берђајев примећује да је то посебно дошло до изражаја у стваралаштву Дмитрија Мерешковског који, по његовом мишљењу, никако није могао да утврди где се налази Христос, а где антихрист. Студија Мерешковског *Толстој и Достојевски* (Мерешковски 2015), коју је Берђајев сматрао по много чему веома значајном, је прожета том подвојеношћу. Берђајев сматра да је идеологија Мерешковског поникла из духа Достојевског, односно из његовог разликовања Богочовека и човекобога. Међутим, Достојевски није помогао Мерешковском да пронађе критеријуме за разликовање Христа и антихриста и он је остао са удвојеним мислима. По Берђајеву, иако је Мерешковски био међу првим мислиоцима којима је пошло за руком да код Достојевског открију понешто од оног што је раније остајало несхваћено, његов приступ Достојевском је у принципу неправилан. Мерешковски је исувише заокупљен истицањем своје религијске схеме и паралеле са Толстојем. Код њега је Достојевски често „средство за истицање религије ускрнутог тела и ону јединствену оригиналност његовога духа он не сагледава“ (Берђајев 2001а, 171).

⁹ Код Берђајева је присутна снажна тенденција тумачења философије и религије Достојевског уз истовремено поређење са Ничеовим идејама које су биле веома утицајне у његово време. Берђајев је у младости пре свога заокрета ка православном хришћанству, као и многи други интелектуалци, био под снажним утицајем Ничеа којег

и Ничеа није више могућ повратак на стари хуманизам рационалистичког типа; хуманизам је превазиђен. Хуманистичка афирмација и човекова самоувереност доживљавају крај код Достојевског и Ничеа. Даље се пружа пут или ка Богочовеку, или ка натчовеку, човекобогу. Само на људском више се не може остати“ (Берђајев 2001а, 201). За Ничеа је човек само средство за стварање натчовека и то уништење човека у натчовеку је последња граница човекове афирмације и самовоље. Европски хуманизам као царство средине се духовно завршава у Ничеу. Пре Ничеа, Достојевски је открио тај неумитни крај хуманизма, односно човеково пропадање на путу човекобога. Међутим, Берђајев истиче велику разлику између Достојевског и Ничеа по том

никад није у потпуности одбацио (Cassedy 2005, 9). Постоје значајне студије и других тумача Достојевског које пореде његову мисао са Ничеовом. Лав Шестов у свом делу *Достојевски и Ниче* (Шестов 2002) повлачи паралелу између Достојевског и Ничеа одређујући их као гласнике вечите и безизлазне трагичности човековог постојања. Шестов посебан значај придаје роману *Записи из подземља* и жели да се философира као подземни човек. Тај роман којим Шестов слично Берђајеву одређује почетак другог периода књижевне делатности Достојевског за њега представља непошtedно разобличавање разума. Међутим, Берђајев наглашава да Шестов греши када тумачи Достојевског искључиво као подземног психолога: „Та подземна психологија код Достојевског само је један моменат на човековом духовном путу. Он нас не оставља у том безизлазном кругу подземне психологије већ нас изводи из њега“ (Берђајев 2001а, 299). Код нас је у својој светосавској беседи у богословији Светог Саве 1912. године у Београду Свети владика Николај Велимировић Ничеа и Достојевског одредио као најутицајније мислиоце наше епохе. За њега су обојица песници-мислиоци, али не у обичном конвенционалном смислу те речи, јер и као песници и као мислиоци они су револуционари. Као песници зато што стил, облик и садржај њихове поезије представља револуцију у европској литератури новијег времена. Као мислиоци они су творци нових моралних идеала и одређивачи моралних вредности. Ничеов идеал је натчовек, а идеал Достојевског је свечовек. Беседа нашег новојављеног светитеља се завршава следећим речима: „И Ниче и Достојевски су словенске крви, и ако је Ниче постао апостол Запада, а Достојевски апостол Словенства. Кад би сутра заратио Запад са Русијом, Запад би ратовао у име Ничеа, тј. у име свога егoизма, Русија би ратовала у име Достојевског тј. у име Христа, у име свечовечанског сједињења и братства. Ова два болесна човека, Ниче — умоболни и Достојевски — епилептичар, завладали су душама целог културног света. Они су постали симбол и застава људима. Они исцрпљују цео геније најмодерније Европе. Ове две силе, које су до скоро биле више теоријске но практичке, почињу се све више примењивати у животу. Ниче и Достојевски нису више само две теоријске силе какве су Спиноза и Кант, но две живе силе, којима свет живи. Борба у име Ничеово и Достојевскога већ се овде-онде заподева. Но одсудна, страховита борба тек има да дође. Дух натчовека и свечовека ићи ће пред војскама. Један нов ‘устанак робова’ предстоји, и, као што се извесно да предвидети, једна нова победа њихова. То ће бити друга велика победа хришћанства у историји. Поштујмо, господо, и Ничеа и Достојевског, поштујмо једнога као пророка Запада а другог као пророка Истока, поштујмо их због њиховог генија и због њихове племићке искрености и смелости, поштујмо их обојицу — но у одсудном тренутку станимо уз Достојевског!“ (Велимировић 2014, 574–575).

питању. Достојевски, који је знао за саблазан човекобога и који је дубоко истражио путеве људске самовоље, је видео светлост Христову у којој се разобличава тама човекобога. Само хришћанство спасава идеју човека, јер чува заувек човеков лик. Зато се код хришћанина Достојевског човек сачувао у целини. Према Берђајеву, биће човека претпоставља биће Бога и убиство Бога је убиство човека. За разлику од Достојевског Ниче, за којег је Бог мртав,¹⁰ је био у власти човекобога и идеја натчовека је код њега убила човека. Код Ничеа се на гробу двеју великих идеја Бога и човека јавља лик натчовека који је човекобог будућности и антихрист.

Берђајев истиче да је за Достојевског тема о човеку и његовој судбини пре свега тема о слободи која се налази у средишту схватања света код овог великог писца.¹¹ Без слободе нема човека и Достојевски истражује судбину човека који је изабрао слободу. Целокупну своју дијалектику о човеку и његовој судбини Достојевски заснива као дијалектику о судбини слободе. Али пут слободе је пут страдања који човек мора да прође до краја: „Човекова судбина, његово мученичко странствовање, одређени су његовом слободом“ (Берђајев 2001а, 204). Достојевски је био „суров“ због тога што није желео да избавља човека од патње по цену лишавања дара слободе иако је могуће олакшати човекове патње ако му одузмемо слободу. Достојевски је човеку наметао огромну одговорност која и одговара достојанству слободних.

Берђајев разликује две слободе, прву и последњу, тј. слободу изабарања добра и зла и слободу у добру. Те две слободе, слобода првог

¹⁰ Идеја о смрти Бога се први пут појављује код Ничеа 1882. године у делу *Весела наука*: „Бог је мртав! Бог остаје мртав! I ми смо га убили! Како да се тешимо ми, убице свих убица? Оно најсветије и најмоћније што је свет до сада имао искрварило је под нашим ножевима — ко ће убрисати ту крв са нас? Каквом водом бисмо могли да се очистимо? Какве ћемо свечаности окајања, какве ћемо свете игре морати да измислимо? Зар није величина тога дела превелика за нас? Зар ми сами не морамо постати богови да бисмо само изгледали њих достојни?“ (Ниће 2015, 137). Ниче је сматрао да могу постојати и позитивне могућности за људе без Бога. Одустајање од вере у Бога отвара пут да се човекове креативне способности у потпуности развију. Хришћански Бог не би више сметао, тако да људи могу окренути поглед с натприродног света и почети да уважавају вредности овог света.

¹¹ Евгеније Спекторски је запазио да је Берђајев тачно приметио да је за Достојевског тема о човеку и његовој судбини пре свега тема о слободи, „и то не оној, према Августинином изразу, већој слободи, *libertas major*, када слободно биће више не тумара, јер је већ дошло до потпуног остварења Божјих заповести, него о мањој слободи, *libertas minor*, када је његова воља једнако способна и да се потчини Божјој заповести и да се буну против ње, и да буде праведна и да буде злочиначка. Читава морална филозофија Достојевског састоји се у томе да ни појединци ни народи не смеју да злоупотребе ову слободу на штету свога објективног позива“ (Спекторски 2015, 153).

Адама која је слобода не само добра него и слобода зла, и слобода другог Адама, човека по други пут рођеног у духу која је слобода у Христу, су различите слободе.¹² Највиши домет у слободи духа односи се на другу слободу.¹³ Сматрајући да човек треба да се ослободи од нижих стихија, владавине страсти и да не треба да робује себи и свету који га окружује, треба имати у виду ову другу слободу. Истина чини човека слободним, али је он мора слободно прихватити што значи да не може силом и принудом бити доведен до ње. Ову последњу слободу човеку даје Христос, али човек мора слободно да прихвати Христа.¹⁴ У томе и јесте достојанство хришћанина и читав смисао чина вере који је чин слободе. Достојанство човека и његове вере претпоставља признање двеју слобода: „слободе добра и зла, и слободе у добру, слободе у изабирању Истине и слободе у Истини“ (Берђајев 2001а, 205). Код Достојевског човек има могућност да иде путем слободног прихватања те Истине која треба коначно да ослободи човека. Међутим, тај пут није прав и раван. То је урвински пут преко понора кроз подвајања и трагедије. То је пут искушења, искуства и сазнавања преко добра и зла. Тај пут је дуг и може се скратити или олакшати само ограничењима или одузимањем слободе човеку. Али Берђајев види смисао светског и историјског процеса у Божијој жудњи да сусретне и нађе слободну и узвраћену човекову љубав. Човек је спор у том узвраћању љубави Богу. Он мора претходно да сазна за разочарења и неуспехе у љубави према пролазним и недостојним стварима. Бог шаље своју милост човеку која му помаже и олакшава његов пут. То није принудна милост и увек када је хришћански свет покушавао да њену енергију претвори у оруђе власти и принуде скретао је на антихришћанске, чак и на антихристове путеве. Према Берђајеву, Достојевски је необично јасно схватио ту хришћанску истину о слободи човековог духа.

Веома је важно истаћи, сматра Берђајев, да слобода не може бити поистовећена са добром као ни са истином и савршенством. Слобода

¹² „Пут слободе јесте пут новог човека хришћанског света. Човек антике и човек древног Истока нису знали ни за какву слободу, они су били заробљени нужношћу природног поретка, у власти судбине. Само је хришћанство успело да да човеку ту слободу, *прву и коначну слободу*.“ (Берђајев 2001а, 208).

¹³ Речи из *Јеванђеља*: „И познаћете истину, и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8, 32) односе се, према Берђајеву, на другу слободу — слободу у Христу.

¹⁴ У свом монологу пред Христом Велики Инквизитор говори и следеће: „Ти си пожелио слободну љубав човекову, да слободно пође за тобом, занет и засењен тобом“ (Достојевски 2007, 276). Свети Јустин Ђелијски истиче следеће: „Велики инквизитор бунтује против слободе као суштине човечјег бића, и нарочито против Христа Искупителја, Који умножава и увећава слободу човечју, и условљава успех Свога дела слободним пристанком човека и човечанства“ (Поповић 1999а, 48).

је слобода, а не добро и она има своју сопствену природу. Свако мешање и изједначавање слободе са добром или савршенством је одрицање слободе и прихватање путева принуде и насиља. Наметнуто добро се изрођава у зло. Једино добро је слободно добро, али оно подразумева слободу зла.¹⁵ Слобода, дакле, подразумева слободу зла, а слобода пак зла води уништењу саме слободе, изрођава се у нужност зла. Одрицање пак слободе зла и искључива афирмација слободе добра воде ка порицању слободе која се изрођава у нужност добра. Неопходност добра није још само добро, јер добро подразумева слободу. У томе је трагедија слободе коју је Достојевски, према Берђајеву, изучио и спознао до сржи. У тој трагедији слободе је тајна хришћанства које је религија слободе. Међутим, трагични проблем слободе задавао је муке хришћанској мисли током читаве њене историје.¹⁶ Старо хришћанско сазнање о слободи људског духа и слободи савести није све до краја открило. Достојевски чини крупан корак напред у откривању ове истине.

Побуна слободе у јунацима Достојевског достиже крајње пределе напетости, јер они означавају нови моменат у човековој судбини унутар хришћанског света који је много каснији од фаустовског момента. После јунака Достојевског започео је неизвесни двадесети век који означава крај читавог једног периода светске историје. Са Достојевским је потрага за људском слободом ступила у нову фазу: „Слобода код Достојевског није само хришћанска појава него и појава новог

¹⁵ Берђајев сматра да онда када не би било слободе зла да би за зло био одговоран Бог. Према мишљењу Николе Милошевића, за Берђајева је *Легенда о Великом Инквизицији* заправо нека врста теодикеје чију окосницу чини идеја слободног прилажења Христу. Ту се могућност теодикеје изводи из идеје слободе. Људи пате не због тога што Бог не би могао уклонити патњу или што није довољно милосрдан него због тога што жели да му људи слободно приђу (Milošević 1981, 206–207).

¹⁶ „С њим су повезани они спорови блаженога Августина са пелагијанством, учење о односу између слободе и милости, Лутерова скретања према августиновској предестинацији, Калвиново мрачно учење које је одрицало готово сваку слободу, спорови који су се јавили у вези са јансенизмом. Хришћанској мисли претиле су две опасности, два привиђења — зла слобода и добра принуда. Слобода је губила или од зла које се откривало у њој, или од присиљавања на добро. Ломаче инквизиције биле су ужасна сведочанства те трагедије, тешкоћа да се ова трагедија разреши чак и у хришћанској свести која је обасјана светлошћу Христовом. Одрицање прве слободе, слободе у вери, у прихватању истине, морало је довести до учења о предестинацији. Сама Истина приводи себи, без учешћа слободе. Свет католицизма, саблажњен слободом, приклолио се одрицању слободе и слободе вере, савести, и у присиљавању на истину и добро. Свет православља није био у тој мери захваћен том саблазни, али ни у њему у целини није била откривена истина о слободи. Јер постоји не само слобода у Истини, него и Истина о слободи. Разрешење вековне енигме о слободи треба тражити у томе што је Христос не само Истина која даје слободу, него и Истина о слободи, слободна Истина; Христос је слобода, слободна љубав“ (Берђајев 2001а, 206).

духа. Она припада новом периоду у самом хришћанству. То је прелаз из периода искључиво трансцендентног схватања хришћанства у период његовог иманентног схватања. Човек напушта спољашњу форму, спољашњи закон и кроз патњу осваја за себе унутрашњу светлост. Све прелази у крајње дубине људског духа. Тамо ће се показати нови свет. Трансцендентна свест која је објективирала хришћанску Истину, која ју је изместила, није била у стању да до краја открије хришћанску слободу. Христос се мора јавити човеку на његовим слободним путевима као последња слобода, у Истини. Он се открива у дубинама“ (Берђајев 2001а, 209). Права слобода која је понуђена човеку иживљава себе и прелази у своју супротност, у самовољу и бунтовничку афирмацију човека. На тај начин слобода осиромашује човека, јер постаје беспредметна и празна. Такву трагичну судбину слободе показује Достојевски кроз судбину својих јунака: „Беспредметна је и празна слобода Ставругина и Версилова; слобода Свидригајлова и Фјодора Павловича Карамазова разара личност. Слобода Раскољникова и Петра Верховенског доводи до злочина. Демонска слобода Кирилова и Ивана Карамазова уништава човека“ (Берђајев 2001а, 209). Достојевски, истиче Берђајев, у свом стваралаштву јасно показује да слобода као самовоља са иманентном неумитношћу води у ропство и негира људски лик. Ту акценат није на спољашњој казни, него изнутра Божански принцип који се иманентно показује притиска човека чија савест сагорева од Божије ватре у тами и пустоши које је сам себи изабрао.

Достојевски са невиђеном генијалношћу открива судбину човекове слободе. Човек мора ићи путем слободе, али слобода прелази у ропство и уништава човека онда када он у свом слободарском заносу не жели да зна за нешто више од себе. Према Берђајеву, у стваралаштву Достојевског се открива да 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. Ако је човеку све дозвољено онда слобода прелази у робовање себи, човеку, а робовање самом себи уништава човека. Људски лик зависи не од човека него од више природе. Људска слобода достиже свој највиши израз у вишој слободи, у слободи у Истини. У томе је неумитна дијалектика слободе. Она води на пут Богочовека. У Богочовечанству се сједињују људска и божанска слобода, људски и божански лик. Унутрашњим искуством и унутрашњим проживљавањем слободе осваја се светлост те Истине. Повратка на искључиво господство разума и спољашњег закона, на живот у нужности и принуди — не може бити. Преостаје само налажење изгубљене слободе у Истини, то јест у Христу. Но, Христос није спољашњи закон, спољашњи систем живота. Његово царство не

може се мерити мерилима царства овога света“ (Берђајев 2001а, 210). Достојевски разобличава сва скретања хришћанства према религији принуде и насиља. Дар коначне слободе не може бити дат извана. То није она беспредметна, бунтовничка и у себе затворена слобода која негира човека, него она последња слобода која потврђује људски лик пред вечношћу. Такву истину сведоче судбине јунака Достојевског: Раскољникова, Ставрогина, Кирилова и Ивана Карамазова. Све њих је уништила лажно усмерена слобода, али то никако не значи да их је све требало држати под принудом у искључивој власти спољашњег закона. Њихова пропаст открива светлост и трагедија ових јунака Достојевског представља својеврсну химну слободи. Они су морали страдати јер нису у себи могли да нађу слободну силу духа и да признају Исуса Сина Божијег. Достојевски показује како на крају пута те тамне и Божијом милошћу необасјане слободе чека коначно укидање слободе. Таква слобода искорењује себе и прелази у зло принуде и нужности, јер ту слобода прелази у самовољу, а самовоља у принуду.¹⁷ То је судбински неминован процес за оне који одричу слободу људског духа и слободу религиозне савести, јер су пошли путевима самовоље.

Са темом о слободи код Достојевског је повезана тема о злу и злочину. Проблем злочина заузима централно место у његовом стваралаштву. Берђајев скреће пажњу на то да код Достојевског постоји веома особен и искључив однос према злу који многе може да превари. Због тога је потребно јасно схватити на који начин је он постављао и решавао проблем зла: „Пут слободе води у самовољу, самовоља води у

¹⁷ Побуна која је почела са безграничном слободом неминовно води у безграничну власт нужности у мишљењу и у безгранични деспотизам у животу. У роману *Зли дуси* Шигаљев излажући свој социјални систем закључује да је дошао у непосредну супротност са првобитном идејом од које је пошао: „Полазећи од неограничене слободе, завршио сам неограниченим деспотизмом“ (Достојевски 2009б, 365). Према Берђајеву, то је једно од најгенијалнијих запажања Достојевског у којем нам открива пут револуционарне слободе: „Тако се за време велике француске револуције извршио прелаз ‘од безграничне слободе’ ка ‘безграничном деспотизму’”. Слобода као ћудљивост и самовоља, безбожна слобода, обавезно рађа ‘безгранични деспотизам’. Таква слобода носи са собом највећа насиља. Таква слобода не нуди гаранције слободе. Побуна самовоље води до одрицања Смисла живота и истине. Живи Смисао и жива Истина замењују се самовољном организацијом живота, стварањем људског благостања у социјалном мравињаку. Тај процес изрођавања слободе у ‘безгранични деспотизам’ заузима значајно место у схватању света код Достојевског. У револуционарној идеологији руске леве интелигенције, која је споља гледано толико слободољубива, он види могућност ‘безграничног деспотизма’. Он је међу првима много тога запазио и видео је даље од других. Он је знао да револуција, коју је он осетио у подземном, дубинском слоју Русије, неће довести до слободе, знао је да је започео покрет који води коначном поробљавању људског духа (Берђајев 2001а, 214).

зло, зло — у злочин... злочин, по снази унутарње неминовности — у казну“ (Берђајев 2001а, 218). Казна злочинца вреба из дубина његове природе и зло је знак да у човеку постоји унутрашња дубина. Достојевски се читавог живота борио против спољашњег односа према злу. Његова духовна природа се снажно бунила против спољашњег објашњења зла, злочина и казне које је утемељено на основу услова социјалне средине. Он је у томе видео порицање слободе људског духа и одговорности која је повезана са њом. У том гледишту које је преовлађивало у његово време Достојевски је видео обезвређивање човека: „Ако је човек само пасивни рефлекс спољашње социјалне средине и ако он није одговорно биће, онда нема човека, нема Бога, нема слободе, нема ни зла ни добра“ (Берђајев 2001а, 219). Међутим, зло има своје унутрашње порекло у човековом одвајању од божанске природе. Зло се налази у дубини људске природе, односно у њеној ирационалној слободи. Достојевски се, у име људског достојанства и човекове слободе, залаже за неизбежност казне за сваки злочин, јер тако нешто не захтева само спољашњи закон већ је то суштинска основа човекове слободне савести. Зло има неумитне унутрашње последице, јер грижа савести је ужаснија за човека него спољашња казна закона.¹⁸ Штавише,

¹⁸ У роману *Злочин и казна* је са изузетном снагом показано да „необичан“ човек који је позван да служи човечанству нема право да убије макар и најништавније људско биће да би себи прокричио пут ка будућем оплемењивању човечанства. У том случају такав човек духовно убија себе. То је Достојевски показао кроз иманентно проживљено искуство Раскољникова који је починио злочин опседнут лажном идејом да „необичан“ човек „има право да дозволи својој савести да прекорачи... преко неких препрека, и то једино у случају ако то захтева остварење његове идеје (неки пут можда спасоносне за цело човечанство)“ (Достојевски 2004, 248). Духовна природа човека не дозвољава самовољно убиство, јер када човек у својој самовољи уништава другог човека он уништава и себе самог зато што губи свој људски лик и његова се личност разара. Никакве идеје и „узвишени“ циљеви не могу да оправдају злочиначки однос чак ни према најништавнијем међу ближњима. Сваки људски живот и свака људска душа вреде више него апстрактне идеје о усрећивању будућег човечанства. У том смислу то што нам показује Достојевски јесте хришћанско сазнање. Достојевски истражује грижу савести и кајање на таквој дубини на каквој до сада нико није тражио: „Грижа савести пече људску душу и онда када човек није починио никакав видљиви злочин. Човек се каје, мучи себе, премда воља за злочином није остварена јавно. Ни државни закон ни морални суд јавног мњења не долазе до самих дубина људске преступности. Човек о себи зна најстрашније ствари и уверен је да је заслужио најстрашније казне. Људска савест је немилосрднија од хладног државног закона, она захтева много више од човека. Ми не убијамо своје ближње само онда када им одузимамо живот ватреним или хладним оружјем. Најскривенија помисао, која не долази увек до човекове свести, која је уперена против бића нашег ближњег, већ је убиство почињено у духу и човек је одговоран за њега. Свака је мржња већ убиство. И сви смо ми убице и злочинци премда нас државни закон и јавно мњење сматрају за људе беспрекорне, људе који не заслужују никакву казну. Колико се убилач-

човек притиснут грижом савести очекује спољашњу казну као олакшање својих патњи. Антропологију Достојевског одликује мисао да је патња мера дубине, јер се патњом зло разобличава и човек се кроз њу подиже и израста: „То што пут патње искупљује злочин и уништава зло одговара највишем достојанству човека као сина Божијег“ (Берђајев 2001а, 220). Заправо и сам човек не може да се помири са тим да он није одговоран за зло и злочин, односно да није слободно биће већ пуки одраз социјалне средине. Недостојно је за једно одговорно и слободно биће да са себе скида бреме одговорности пребацујући га на спољашње услове. Целокупно стваралаштво Достојевског представља одбацивање површних представа о човеку, својствених модерном хуманизму, као о бићу довољном самом себи. Зло је повезано са патњом која искупљује и препорођује. За Достојевског је живот пре свега искупљење кривице кроз патњу које враћа и успоставља човеку слободу. У својим романима Достојевски води своје јунаке кроз тај духовни процес слободе, зла и искупљења. За њега је Христос једини искупитељ човека и његова истинска слобода.

Достојевски је, према Берђајеву, дубље него било ко други увидео да је зло дете слободе. Без слободе теодикеја би била немогућа и за светско зло би био одговоран Бог, јер: „Постоји само један, вечни, приговор против Бога — постојање зла у свету“ (Берђајев 2001а, 217). Поларитет добра и зла који важи за људско срце које је у бездану дубина бића сеже и до највећих дубина божанског живота¹⁹: „Да је Достојевски до краја открио учење о Богу, о Апсолутном, морао би да призна поларитет саме божанске природе, тамну природу и понор у Богу, не-

ких намера рађа у нашој души, у сфери подсвесног, како је често наша воља усмерена ка понижењу и уништењу живота наших ближњих. Многи су међу нама у скривеним кутовима своје душе пожелели, не једном, и смрт свога ближњег. Злочин започиње са тим тајним помислима и жељама“ (Берђајев 2001а, 226–227).

¹⁹ За Достојевског није било ничег изнад лепоте и припада му дивна мисао да ће лепота спасити свет (Достојевски 2006, 409). Лепота је божанска, јер је највиши израз онтолошког савршенства. Међутим, лепота је за Достојевског поларизирана, противречна, страшна и ужасна. Он не сагледава лепоту у космосу, у божанском реду и поретку, јер се њему лепота открива преко човека. Нема мира у човеку и отуда онај вечни немир и у самој лепоти. У том смислу познате су речи Дмитрија Карамазова: „Лепота — то је страшна и ужасна ствар! Страшна зато што се не да дефинисати, а не да се дефинисати стога што је Бог задао све саме загонетке. Ту се обале састају, ту све противречности заједно живе... Страшно је то што је лепота не само страховита, него и тајанствена ствар. Ту се ђаво с Богом бори, а поље битке су — срца људска“ (Достојевски 2007, 118). О лепоти је тешко суд изрицати, јер је она загонетка (Достојевски 2006, 84). Берђајев истиче да је Достојевски осећао да и лепота има своје тамно, демонско начело. Он је налазио то мрачно начело и у човековој љубави према другима, јер је дубоко сагледавао поларитет људске природе.

што слично учењу Јакова Бемеа о *Ungrund*-у“ (Берђајев 2001а, 198). Према Берђајеву, за Достојевског се проблем зла решава слободом као основом света и Христом Који је примио на себе патње света, а Његова жртва представља патњу од стране самог Бога (Берђајев 2001б, 73). Берђајев помоћу сопственог решења сложеног теодикејског питања тумачи однос Достојевског према овој проблематици, јер је он сматрао да се може прихватити Бог и сачувати вера у узвишени смисао света једино ако се у основи бића налази тајна ирационалне слободе у којој је порекло зла.²⁰ Једино тако је могуће прихватити Бога у свету у којем има тако много зла и патње, јер се у његовој основи налази слобода. За Берђајева зло има дубоку духовну природу која је укореењена

²⁰ Сергеј Левицки сматра да се не могу порећи високи етички мотиви који леже у основи Берђајевљевих размишљања о претешком проблему порекла зла и у његовим покушајима да „скине“ са Бога одговорност за зло: „Зато би неосновано жигосање Берђајевљевог учења као ‘јереси’ значило затварање очију пред оним узвишеним питањима која су мучила философа. Берђајев је нарушавао слово хришћанских догми, али је увек остајао веран духу хришћанства. У његовом учењу има дрскости и јереси, али нема хуљења“ (Левицки 2004, 287). За Берђајева је слобода ирационална и своје порекло има у првобитном ништавилу које он означава термином *Ungrund* који је преузео од немачког мистичара Јакова Бемеа. Берђајев сматра да из тог првобитног бездана потичу и слобода и лични Бог. Према тој концепцији, за коју је Берђајев инспирацију пронашао у немачком мистицизму, слободу није створио Бог, јер она има своје корене у ништа и нема рационалног темеља. Сергеј Левицки истиче да је учење о нествореној слободи најоригиналније код Берђајева, јер ни Јаков Беме није ишао тако далеко (Левицки 2004, 285). С друге стране, Павел Евдокимов је Берђајевљеву идеју о *Ungrund*-у окарактерисао као доста сумњиву и нејасну идеју која се нимало не намеће као истинита. У духу православног предања Евдокимов запажа следеће: „Заједно са предањем једноставно се може прихватити: Бог је створио једну ‘другу слободу’ Он је преузео највећи ризик једне новојављене слободе која је у стању да га самог порази, да га натера да сиђе међу мртве и у пакао, да добровољно пристане да га убију како би убицама понудио опроштај и васкрсење. Светоотачка узречица објављује: ‘Бог може све, сем да натера човека да га воли’. Због тога Бог прихвата и да буде одбачен, непознат, одгурнут од Своје сопствене творевине, у чему се састоји сва трагичност распете љубави. Берђајев је дубоко доживљавао ову тајну. Његово искуство је искуство отаца, али је подлегао искушењу да рационализује гранични појам слободе, појам који је по самој својој природи ирационалан“ (Евдокимов 1996, 153). Берђајева је надахњивала идеја слободе која уједно представља и кључ за његово тумачење стваралаштва Достојевског при којем је он излагао сопствени светоназор. Стога је могуће оценити као претерано самоуверену и смелу његову тврдњу да би Достојевски морао доћи до прихватања концепта поларитета унутар божанске природе, односно до учења сличног његовој унгрундологији. Левицки сматра да је у свом патосу слободе Берђајев каткад ишао претдалеко и да су га с правом називали „фанатиком слободе“, а Метју Спинка, аутор вредне студије о Берђајеву, описао га је као „заробљеника слободе“ (Spinka 1950). Берђајева су његове колеге римокатолици пред којима је излагао своје философско-религиозне идеје на многим конгресима у Француској, а чију ортодоксију он није могао разумети, окарактерисале као индивидуалног хришћанског философа (Kribl 1990, 6).

у слободи. Слобода је ирационална и зато она може да створи и добро и зло. Међутим, у слободи је достојанство човека и света. Зло и патња би се могли умањити и избећи по цену одрицања од слободе и тада би свет могао бити принудно савршен и срећан, али би он тада био лишен своје боголикости.²¹ Боголикоост човека и света је пре свега у слободи. Штавише, из постојања слободе, зла и патње Берђајев, на парадоксалан начин, изводи доказ о постојању Бога: „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. И Достојевски доказује постојање Бога кроз слободу човековог духа. Они, који му одричу слободу духа, одричу Бога, и обрнуто. Свет, принудно добар и благ, који је хармоничан због неумитне нужности, био би један безбожни свет, један рационални механизам. Они који одбацују Бога и слободу људског духа желе да претворе свет у такав рационални механизам“ (Берђајев 2001а, 217). За Берђајева слобода је трагична судбина Бога, човека и света и она се налази у самом средишту бића као његова првобитна тајна.

Религија социјализма

За Николаја Берђајева Достојевски је био уметник и мислилац револуције која је започињала у духу људском. Та се унутрашња револуција одвијала у духу народа док се на површини још чувао стари начин живота. Достојевски је, за разлику од идеолога и твораца тог кретања, боље од свих схватао све то што је започињало и чему то води. Он је пророк будуће револуције у Русији, јер је са генијалном проницљивошћу наслутио њене идејне основе и карактер: „Револуција се догодила по Достојевском“ (Берђајев 2001а, 242). Карактер његове уметничке даровитости је профетски, јер је он највећи разобличитељ лажи и неправде духа револуције — духа антихристовог и човековог обоготворења. Међутим, непријатељство Достојевског према револуцији не може се окарактерисати као конзервативно и реакционо у обичном смислу речи. То није било непријатељство обичног човека који брани стари

²¹ Свет који би створио побуњени „Еуклидов ум“ Ивана Карамазова, за разлику од света који је створио Бог у којем има много зла и страдања, био би савршен и срећан свет, али у њему не би било слободе и све би у њему било принудно рационализовано. Побуна против Бога која започиње безграничном слободом неизбежно води у неограничену власт нужности у мишљењу и у безгранични деспотизам у животу. На томе, сматра Берђајев, Достојевски заснива своју зачуђујућу теодијеу која је уједно и антроподијеу.

начин живота, него нешто много дубље од уобичајене борбе између револуције и контрареволуције које се догађа на површини. То је било апокалиптичко непријатељство човека који је окренут Христу будућности у Његовој последњој борби против антихриста.

Достојевски јасно показује да пут слободе, која је прешла у самовољу, неизоставно доводи до побуне и револуције која се не одређује по спољашњим узроцима или условима, него изнутра. Он је у револуцији видео кобни удес човека отпалог од божанских праоснова који је своју слободу схватио као празну и побуњеничку самовољу. Достојевски до дна истражује тај пут и разоткрива његову кобну унутрашњу дијалектику. Исто као што човек који је у својој самовољи преступио границе дозвољеног губи своју слободу, тако и народ у својој самовољи може да прекорачи те границе и да изгуби слободу која се претвара у ропство и насиље. Таква безбожна слобода која мисли да јој је све дозвољено уништава себе.²² Достојевски је тај процес губитка слободе и њеног претварања у нечувено ропство генијално предсказао и наслутио у свим његовим облицима. Према Берђајеву, Достојевски није волео такву револуцију, јер она води одрицању слободе духа и поро-

²² Веома је позната формула Ивана Карамазова по којој ако нема Бога све је дозвољено: „Ако нема бесмртности душе, онда нема ни врлине — значи, све је дозвољено“ (Достојевски 2007, 89). Ракинтин критикује овај Иванов став следећим речима: „Човечанство ће наћи у себи снаге да живи за врлину, чак и кад не буде веровало у бесмртност душе! Наћи ће ту снагу у љубави према слободи, према једнакости, братству...“ (Достојевски 2007, 89). Заstraшујуће опише такве „револуционарне“ слободе Достојевски даје у роману *Зли души*: „Ту налазимо дијагнозу патологије фантазија о апсолутној слободи која је слична (доиста сасвим слична) Хегеловој из *Феноменологије духа*: ‘слобода празнине ништавила’ је сан о слободи без икаквог ограничења од стране било кога или чега другог, људског, подљудског или божанског; будући да нема ‘другог’, та слобода нема ни садржаја. То, међутим, значи да се жеђ за таквом слободом може испољити само као деконструкција, нартањем на постојеће границе; а кад су ове границе разорене, она је принуђена да потражи још ‘других’ које би уништила, што кулминира самоуништењем“ (Вилијамс 2014, 22). Антихероји Достојевског „виде у злочину, греху — логику и суштину свога живота и сваког живота уопште; отуда је за све творце човекобога аксиома: *све је дозвољено* логична и неопходна...“ (Поповић 1999а, 83); „Човекобогу и кандидату за човекобога ‘све је дозвољено’“ (Поповић 1999б, 288). Достојевски је јасно увидео да није могућа љубав према људима без љубави према Богу. Старац Зосима прозорљиво описује суштину атеистичког хуманизма: „Ко не верује у Бога, тај ни у народ Божји неће поверовати. Ко је пак поверовао у народ Божји, тај ће сагледаати и светињу његову, макар да дотле никако није веровао у њу. Само ће народ и његова будућа духовна сила уразумити и обратити наше атеисте, који су се одвојили од своје рођене земље“ (Достојевски 2007, 319). У својим поукама овај прозорљиви старац истиче да је истинско човекољубље једино у Христу: „Само је у човечанском духовном достојанству једнакост, и то ће једино код нас разумети. Кад има браће, биће и братстава, а док не буде братстава, никад се неће намирити. Лик Христов чувајмо, па ће засијати као драгоцен дијамант целом свету...“ (Достојевски 2007, 343).

благању човека и доводи до порицања братства и једнакости међу људима. Тада се људи, који нису хтели да се слободно уједине у Христу, принудно сједињују у антихристу који замењује Христа.

Питање о природи те врсте револуције се своди на питање о социјализму. Берђајев истиче да је проблем социјализма увек био у центру пажње Достојевског и да њему припадају најдубље мисли које су икада изречене по том питању зато што је он схватио да је проблем социјализма религиозни проблем.²³ Социјализам је за Достојевског духовна појава и Берђајев скреће пажњу на то да је у њему он видео вечно начело које решава судбину људског друштва, а не само економски и привредни систем. Берђајев примећује да је Достојевски, иако није имао пред собом теоријски најсавршенију форму социјализма, с генијалном проницљивошћу осетио у социјализму оно што ће касније бити видљиво код Маркса и марксиста у чијем учењу је социјализам формиран тако да представља антипод хришћанству. Штавише, у откривању скривене природе социјализма Достојевски иде даље и дубље и од марксизма који ни сам не зна каквог је духа јер и он остаје на површини. Достојевски у револуционарном атеистичком социјализму открива антихристов дух. Социјализам, сматра Берђајев, никако не долази као смена капитализму са којим се налази на истом тлу, већ хоће да буде замена за хришћанство: „Социјалистичка религија није организација економског живота, борба за задовољење економских потреба човечанства или стварање економске равнотеже у друштву, то није борба за скраћење радног дана и повећање надница — социјалистичка религија је целовито верско учење које нуди одговор на питање о смислу живота, које говори о циљу историје; та религија проповеда и свој социјалистички морал, она има своју социјалистичку философију, науку, уметност, она све манифестације живота потчињава хлебу насušном — она хлеб небески замењује хлебом земаљским прихватајући искушење претварања камења у хлебовете. Социјализам као религија долази на смену ранијих религија и он на свој начин настоји да реши низ чисто религиозних проблема; у таквом социјализму се више не ради о људској правди и о људској неутралној средини у којој опстају најразличитија религиозна начела, ту се ради: о нечему опет надљудском, дефинитивном, религиозном, нечем вечно немирном људском. У њему се јавља особени социјалистичко-религиозни патос прожет неким над-историјским атеизмом и тај патос је последица обоготворе-

²³ Степан Верховенски описује на следећи начин занесеност социјализмом код извесног дела руске омладине: „Њих не заноси реализам, не осваја их то у социјализму, него осећајна, идеална страна социјализма, такорећи, религиозна нијанса његова, поезија његова...“ (Достојевски 2009б, 73).

ња будућег човечанства; социјализам такве врсте пламти од жудње да уреди односе у свету не само мимо Бога него и отворено против Бога“ (Берђајев 2001в, 139). Код Достојевског је постојало много израженије противљење „буржоаском“ духу него што је то био случај код социјалиста који су се налазили у власти тог духа. По Берђајеву, Достојевски је био својеврсни православни социјалиста чији хришћански социјализам је сасвим супротан револуционарном социјализму. Његов социјализам је окренут будућем Небеском Јерусалиму а не стварању Вавилонске куле.²⁴ Духовна борба против социјализма је једино и могућа на начин на који је то чинио Достојевски:²⁵ „Социјализам је немогуће победити на терену ‘буржоаских’ интереса јер и социјализам има своју истину у односу на те ‘буржоаске’ интересе“ (Берђајев 2001а, 247).

Суштинску основу социјализма чини атеизам и одбацивање бесмртности и слободе човековог духа.²⁶ Пошто за тај светоназор не по-

²⁴ Велики Инквизитор, између осталог, говори Христу: „Знаш ли ти, проћи ће векови, и човечанство ће прогласити устима своје премудрости и науке да не постоји злочин, дакле, да не постоји ни грех, него само — гладни. ‘Нахрани, па тада можеш захтевати од њих врлину!’ — ето шта ће бити написано на застави коју ће подићи против тебе, и којом ће разрушити храм твој. На месту храма твога подићи ће се нова зграда, подићи ће се наново страшна Вавилонска кула, и премда се ни она неће довршити, као ни некадашња, али ти би ипак могао избећи ту нову кулу, и за хиљаду година смањити патње људске, јер они ће и тако доћи к нама, пошто се најпре хиљаду година нападе и намуче својом кулом!“ (Достојевски 2007, 274); „О, проћи ће још читави векови испада и лудовања слободног ума, људске науке и људождерства; јер зато што су почели дизати своју Вавилонску кулу без нас, они ће свршити људождерством. Али тада ће допузати звер до нас, и лизаће нам ноге и покапаће их крвавим сузама из очију својих. А ми ћемо узјахати на зверу, и подићи ћемо чашу, а на њој ће бити написано: ‘Тајна!’. И тада, и само тада ће настати за људе царство мира и среће“ (Достојевски 2007, 279).

²⁵ „Дубоки потрес који је преживео, велико искуство које је стекао живећи међу обичним светом прво на робији а после и међу обичним редовима у Сибиру, довели су до суштинских промена у начину гледања на свет код Ф. М. Достојевског. Он је схватио да је недостатак социјализма у томе што настоји да *сиољашњим* средствима новог друштвеног система, *изнујџра* усаврши и препороди читаво човечанство. Он је и раније наслућивао да је нешто слично немогуће. Христов лик који је њему био драг и раније, појавио се сада пред њим у првом плану. Жеђ за социјалном правдом живела је и даље у њему али је он средства за њено остварење сада тражио у области духа — а не више у друштвеном систему самом“ (Лоски 2015, 19–20).

²⁶ Шатов у роману *Зли дуси* истиче следеће: „Социјализам већ по суштини својој мора да буде атеизам, јер је од прве своје речи јасно обзнанио да је он склопа атеистичког и да свој свет намерава уредити искључиво по начелима науке и разума“ (Достојевски 2009б, 230). Достојевски напомиње да „социјализам није само радничко питање, или такозваног четвртог сталежа, него је то претежно атеистичко питање; питање савременог оваплоћења атеизма, питање Вавилонске куле, која се зида без Бога, не зато да се са земље дође до неба, него да се небо свуче на земљу“ (Достојевски 2007, 29). Међутим, Берђајев се залагао за социјализам утемељен на хришћанском светоназору и Достојевског је тумачио као својеврсног хришћанског социјалисту. Петар Алек-

стоји виши смисао човековог живота у вечности, људима преостаје да се чврсто ухвате један за другог и да граде земаљску срећу.²⁷ Досто-

сандрович Миусов је испричао у манастиру пред монасима и породицом Карамазов како је у Паризу разговарао са једним високим полицијским службеником задуженим за шпијунажу: „Предмет разговора беху социјалисти-револуционари, које су тада, уосталом, и гонили. Изостављајући главну суштину нашег разговора, навешћу само једну врло занимљиву примедбу коју је тај господичић некако случајно исказао: ‘Ми се’, рече он, ‘баш свих тих социјалиста-анархиста, безбожника и револуционара, богзна како и не бојимо; ми њихов траг пратимо, и њихове су нам стазе познате. Али има међу њима, премда мало, неколико нарочитих људи: то су они што у Бога верују и што су хришћани, а у исто време и социјалисти. Ето, тих се највише бојимо, то је страشان свет! Социјалиста хришћанин, страшнији је од социјалисте безбожника.’ Речи су ме те и тада поразиле; а сад сам их се, господе, међу вама одједном опет сетио. ‘То јест, ви те речи примењујете на нас, и у нама видите социјалисте?’ отворено и без околишења запита отац Пајсије“ (Достојевски 2007, 73).

²⁷ Као што је то приказано у утопији Верилова: „После псовки, бацања блатом и исмевања, настало је затишје, и људи су остали сами, као што су и желели: велика ранија идеја их је напустила; велики извор снаге, који их је хранио и грејао, нестајао је као оно сунце на слици Клода Лорена, само што је овде већ почињао последњи дан човечанства. Тада одједном људи увидеше да су остали потпуно сами, и одједном осетише да су велика сирочад. Драги мој мали, ја никад нисам могао да замислим људе да су неблагодарни и глупи. Уверен сам да ће људи, кад осете да су остали сирочад, почети да се међусобно приближују једни другима тешње и с већом љубави; ухватиће се за руке, увиђајући да су сад један другоме све! Ишчезла би велика идеја бесмртности, и наступила потреба да се чиме замени; цео онај велики сувишак љубави према Ономе који је био Бесмртност, окренуће се код свих људи према природи, свету, људима, сваком живом створу. Заволеће земљу и живот неисказано, уколико више буду постепено били свесни своје пролазности и коначности; волеће неком нарочитом, не пређашњом љубављу. У природи ће открити појаве и тајне какве пре нису ни слутили, јер су сад узели да посматрају природу другим очима, погледом љубавника на љубљену жену. Кад се пробуде, потрчаће да се међусобно изљубе, пошто ће бити свесни да су дани њихови кратки, и да им тај живот на земљи једино остаје. Радиће један за другог, и свака ће своје делити с другим, и тим самим ће бити срећан. Свако дете ће знати да су му сви на земљи као и отац и мајка. Нека сутра буде мој последњи дан, мислиће људи посматрајући залазак сунца — не мари, не мари што ћу ја умрети, кад остају сви остали, а после њих њихова деца’. — И та мисао: да ће остати остали, који ће се сви међусобно волети, и дрхтати један над другим, замениће замисао о виђењу после смрти. О, пожуриће они да воле, да би утолили велику тугу у своме срцу. Биће горди и дрски за себе, али кротки један према другом; свака ће дрхтати за живот и за срећу свачију. Биће нежни један према другом, и неће се због тога стидети, као сад, и миловаће се као деца. При сусрету ће се гледати дубоким и мисленим погледом, и у њиховим погледима биће љубав и туга...“ (Достојевски 2012, 497–498). Версилов завршава монолог о новом златном добу и друштву без вере у Бога и бесмртност на невероватан начин, признањем да је то невероватна фантазија и једном потпуно другачијом завршном сликом: „...интересантно је да сам своју слику завршавао увек са виђењем, као у Хајнеовом ‘Христу на Балтичком мору’. Не могу да Га обиђем, не могу да Га, на крају, не замислим усред људи који су остали сирочад. Он им долази, пружа им руке говори: ‘Како сте могли да Га заборавите?’ И тад би им свима падала копрена с очију, и одјекнула би заносна химна новог и последњег васкрсења...“ (Достојевски 2012, 498).

јевски је генијално запазио да је атеистички социјализам религијски феномен. Основна карактеристика атеистичког социјализма 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, 11). Религија социјализма прихвата сва три искушења која је Христос одбацио у пустињи, односно прихвата саблазан претварања камења у хлебове,²⁸ саблазан социјалног чуда и царства које је од овога света. Човек саблажњен социјалистичком религијом даје своју духовну слободу за саблазан земаљске среће.²⁹ Стога је, према Берђајеву, главни задатак религије социјализма да победи слободу људског духа из које се рађају ираци-

²⁸ Берђајев указује на то да „Достојевски није довољно показао да питање земаљског хлеба треба да буде решено у људском друштву. Човек на земљи не може да живи само од хлеба небеског“ (Берђајев 2001а, 248).

²⁹ Религија социјализма проговара у речима Великог Инквизитора: „Ти се поносиш својим изабраницима. Али ти имаш само изабранике, а ми ћемо задовољити — све... Код нас ће пак сви бити срећни и неће више дизати буну, нити уништавати један другог на све стране, као у твојој слободи. О, ми ћемо их убедити да ће тек тада постати слободни кад се одрекну своје слободе ради нас, и кад се нама покоре... И сви ће бити срећни, сви милиони створова...“ (Достојевски 2007, 279–281). Берђајев истиче да је *Лејенга о Великом инквизиџору* написана једнако против социјализма као и против римокатолицизма. Штавише, био је склон да верује да се она више односи на социјализам него на римокатолицизам. Достојевски је често заступао идеју о повезаности између социјализма и римокатолицизма: „Он у католицизму и папској теократији види ону исту саблазан као у социјализму. Социјализам је само секуларизовани облик католицизма... Католицизам је код Достојевског био носилац идеје римског принудног универзализма, принудне светске слоге и организације живота људи на земљи. Та римска идеја принудног универзализма налази се и у основи социјализма. И у једном и другом случају негира се слобода људског духа“ (Берђајев 2001а, 249–250). Берђајев је критиковао став Достојевског према римокатоличанству, јер је, како је сматрао, био неправедан зато што није могуће изједначавати велики римокатолички свет са саблазнима и скретањима услед папоцезаризма, то јест због папске теократске идеје. Берђајев указује на то да су и у православу постојале саблазни и скретања византијске цезаропапистичке идеје и није било оне слободе коју је Достојевски проповедао у хришћанству. Међутим, признаје да је изненађујућа аналогија између римокатолицизма и социјализма међусобно супротних идеја: „И овде и тамо имамо одрицање слободе савести, и овде и тамо имамо дух искључиве ортодоксије и нетрпељивости, и овде и тамо имамо принуђивање на добро и врлину, и овде и тамо имамо принудни универзализам и принуђивање на слогу међу људима, и овде и тамо, најзад, имамо организацију живота која не допушта слободну утакмицу људских потенција. Социјалистичка држава није лаичка него религиозна држава попут католичке државе, у њој постоји владајућа религија и само они који припадају тој владајућој религији располагају пуним правима. Социјалистичка држава зна за једну једину истину и људе силом приводи тој истини, она не допушта слободу избора. Али исто је такво и византијско православно царство. Крајности се подударују. На супротним половима у подједнакој мери се пориче слобода духа. И такво одрицање је неминовно када се земаљски циљеви стављају изнад небеских“ (Берђајев 2001а, 250–251).

оналности живота и безбројне животне патње. Нужно је завршити са слободом, јер социјализам настоји да рационализује живот и потчини га колективном разуму. Он сматра да је човек несрећан и његова судбина трагична зато што је обдарен слободом духа. Човека је потребно нагнати да се одрекне несрећне слободе и да гради срећу на земљи. Штавише: „Марксистички социјализам директно прокламује да може да одузме човеку сва права, да може да врши насиље над његовом савешћу и да га лиши слободе, ако је то само у интересу револуционарног пролетеријата“ (Берђајев 2001в, 119). Стога Берђајев наглашава чињеницу да је комунистички морал неизбежно немилосрдан према конкретном живом човеку који представља само средство за изградњу комунистичког друштва (Берђајев 1989, 125–126). Међутим, људска права су апсолутна и неотуђива, јер није човек пожелео слободу него Бог и због тога је забрањено вршити насиље над слободом људске савести. Социјализам ће остати насиље све док се буде наметао као религија и „све док буде служио користољубљу људске воље заборављајући на то да се људска воља мора потчинити једној и јединој надљудској вољи...“ (Берђајев 2001в, 153). Иако би се могло помислити да социјалистичка религија признаје значење и неповредивост човека она је сурова према човеку и човечанству, јер обоготворење пролетеријата социјалистичког друштва и будућег човечанства садржи у себи потенцију једне нове религије која тежи земаљском богу који ће се појавити на крају прогреса и у чије се име човек и човечанство морају претворити у средство.³⁰ Том будућем земаљском богу, који је највећа светиња социјалистичке религије, се приносе кржаве људске жртве. У погледу тог циља, који се помиње у свим визијама о људским земаљ-

³⁰ Сергеј Булгаков говори о два решења по овом питању: „Једно је да свака људска личност представља највишу вредност, како је сматрао Достојевски, која се не може посматрати као средство, и у том случају читава та теорија заснована на историјском ‘ђубрењу’ лешевима једних ради будуће среће других којима неће бити мука од такве среће, не даје никакав излаз из светске трагедије. И друго је да људи заиста нису једнаки у свом људском достојанству, и будући дивови или човекобогови представљају истинску вредност и циљ историје, а ми смо у односу на њих, отприлике, исто што и мајмуни или још ниже животињске врсте у односу на човека. Али очигледно да овакав став руши утемељење на којима почивају и све идеологије, бар оне, демократског и социјалистичког карактера. И зато, с признањем личности у сваком човеку, апсолутних права и иконе Божије, морамо да признамо да или уопште нема решења за светску трагедију, и теорија прогреса представља превару и самообману, или је пак ово решење могуће искључиво тамо где га је видео Достојевски, односно у хришћанској вери у успостављању свих вредности свих људи, у будућем веку, у свеопштем васкрсењу. У оваквом погледу на свет и историјски процес с његовим релативним и условним прогресом добија своју вредност и смисао као потребна карика општег богочовечанског процеса“ (Булгаков 2015б, 19–20).

ским савршенствима, Берђајев запажа следећу неминовност: „Конечно земаљско савршенство без Бога, као свог извора, неће бити људско савршенство сједињених јединки, како мисле наивни хуманисти, него долазак земаљског бога-натчовека који ће све претворити у средство и који ће усрећити ‘тихом, смиреном срећом слабих створења’ милионе дечице у стаду људском, које је на силу сабрано“ (Берђајев 2001в, 143–144). Социјалистичка религија се клања духу Великог Инквизитора који се труди да усрећи људе истовремено их презирући. Намеће се питање какав садржај има социјалистичка утопија о уређењу земаљског раја? Берђајев запажа да је то да ће људи бити срећни све што нам даје социјализам као одговор. Међутим, када вечне вредности прошлости буду одбачене изгубиће се надљудски објекат човекове воље и она ће остати сама, окренута себи и обожавању себе. То ће бити воља без садржаја: „Људи ће бити срећни, некадашње зло, насиље и угњетавање ће нестати, али човек неће имати ради чега да живи — нови ужас небића обузеће те милионе усрећених“ (Берђајев 2001в, 151). Религија социјализма је заправо религија небића.

Берђајев истиче да је Достојевски дошао до веома важног открића у философији: „Људска патња и то што многи људи немају ни хлеба насушног нису последица тога што човек експлоатише човека или једна класа другу класу, као што то тврди религија социјализма, него је све то због тога што је човек рођен као слободно биће, слободан дух. Слободно биће више воли да пати и да се лишава и хлеба насушног него да се лишава слободе духа и да се заробљава нужношћу хлеба земаљског. Слобода људског духа подразумева слободу избора, слободу добра и зла, па, према томе, и неминовност патње у животу, ирационалност и трагедију живота“ (Берђајев 2001а, 248). У свему овоме се код Достојевског открива тајанствена дијалектика идеја. Слобода људског духа је слобода добра, али и слобода зла која води у самовољу рађајући побуну против самих извора духовне слободе. Слобода је бреме и човек на том путу мора да носи крст патње.³¹ Неограничена човекова самовоља устаје против слободе, пориче је и одбацује. Социјализам, као производ човековог самоистицања, укида слободу. Берђајев доноси закључак да Достојевски зна само за једну могућност у којој слобода не прелази у своју супротност, то јест у зло и насиље. То је Христос Којим

³¹ Свој говор који је одржао на свечаности поводом двадесетпетогодишњице смрти Достојевског 25. фебруара 1906. године Сергеј Булгаков је завршио овим речима: „Поклонимо се и ми светињи људског страдања оличеној у нашем писцу чије чело, заједно са зраком бесмртности, украшава најузвишенији венац, *венац од шрња!*“ (Булгаков 2015б, 30).

слобода постаје благодатна и спаја се са бескрајном љубављу.³² С друге стране, утопија друштвене среће увек код Достојевског подразумева ограничења слободе и тежи њеном уништењу. Достојевски је снажан критичар социјалног занесењаштва због његове опасности по слободу.

Маштању о социјалном усавршавању неопходно је супротставити трезвеност и строгу одговорност. Достојевски је открио да је револуционарна фантазија болест руске душе. Он је тој болести поставио дијагнозу и дао прогнозу. По његовом мишљењу, социјализам се у Русији раширио углавном из сентименталности. Међутим, сентименталност је неретко лажна осећајност и лажно саосећање које се често завршава суровошћу.³³ Револуционарни морал је безлични морал, јер он одриче морално значење личности. За такав морал људске личности представљају обично средство које је дозвољено употребљавати ради тријумфа револуционарне ствари. Творци револуције нису свесни духова који њима владају, јер је револуција опседнутост и игра демонских сила које негирају личност паралишући њену слободу и доводећи до њеног потчињавања безличној и нечовечној стихији. Због тога је револуционарни морал одрицање морала. Револуција је аморална по својој природи. Берђајев наглашава да се Достојевски у име достојанства људске личности и њених моралних вредности буни против револуције и револуционарног морала. Он супротставља револуцији безусловну

³² „Слобода је праведна једино кроз љубав, али је и љубав могућа само у слободи — кроз љубав ка слободи ближњег. Неслободна љубав се израћа у неизрециву страст, постаје насиље за љубљеног и коб за онога који мисли да љуби... У томе је кључ Достојевског за његову синтезу... Са гадљивом прозорљивошћу Достојевски је дочарао ту антиномичну дијалектику неслободне љубави. Велики Инквизитор, пре свега, јесте жртва љубави, неслободне љубави према ближњем, која не уважава и не поштује туђу слободу, слободу сваког од ових малих. Таква љубав у неслободи, и кроз неслободу, само потпирује пламтеће срце и спаљује оне које, тобоже, љубимо — убија их обманом и презрењем“ (Флоровски 2009, 309). Георгије Флоровски истиче да је тема о слободи најинтимнија тема Достојевског: „Достојевски је изучио човека у његовој проблематици — другим речима: у његовој слободи којом је дано да се решава, одабира, одбацује и прихвата, којом можемо чак да будемо поробљени или да се продамо у ројство“ (Флоровски 2009, 309).

³³ У том смислу старац Зосима каже: „Доиста, у њих има сањалачке фантазије више него у нас! Они мисле да удесе живот правично, одбацивши Христа; свршиће пак тиме што ће прелити свет крвљу, јер крв вапи за крвљу, а ко извуче мач, од мача ће и погинути. И да није обећања Христовог, они би просто истребили и уништили један другог до последња два човека на земљи. А и та два последња не би знали у гордости својој задржати један другог, тако да би последњи уништио претпоследњег, а затим и себе самог. И тако би се збиља и догодило, да није обећања Христовог да ће се то зло због кротких и смиренних прекинути“ (Достојевски 2007, 345). Ове речи зачуђују својом пророчком снагом. Берђајев је сматрао да се у трагедији руске револуције потврдила генијална проницљивост Достојевског.

вредност личности и на тај начин „разобличава антихристову лаж безличног и нечовечног колективизма, ону псеудосаборност религије социјализма“ (Берђајев 2001а, 254).

Берђајев код Достојевског примећује три могућа решења питања о светској хармонији у којој ће тријумфовати добро: „1) хармонија, рај, живот у добру без слободе избора, без трагедије света, без патње и стваралачког рада: 2) хармонија, рај, живот у добру на површини земаљске историје, који су купљени по цену неизмерних патњи и суза поколења људских, осуђених на смрт, или претворених у средство будућих срећника; 3) хармонија, рај, живот у добру до кога ће човек стићи кроз слободу и патњу, на оном плану у који ће стићи сви који су било када постојали и патили, тј. на плану Царства Божијег“ (Берђајев 2001а, 255). Достојевски најодлучније одбацује прва два решења и прихвата само треће решење питања о светској хармонији. У том погледу он се издиже изнад ограничења еуклидовског ума, јер верује у Бога и у смисао света. Обично атеистичко сазнање, у којем се свет потврђује необично снажно баш зато што за њега Бог не постоји, стиже до обожавања света. Међутим, Достојевски иде даље тако што открива крајње границе побуне која одбацује Бога. Он сматра да атеизам еуклидовског ума мора одбацити свет и побунити се против будуће хармоније, односно мора да одбаци религију прогреса. Обоготворење света и човека доводи до пропасти и небића и неизбежан је прелазак на богочовечански пут. Берђајев на врхунцу побуне Ивана Карамазова види да се ту јавља додир са извесном позитивном истином, јер после тога преостаје само пут ка Христу. Достојевски је донекле на страни Ивана Карамазова и он нас кроз његову дијалектику приводи Христу: „Свет се може прихватити и историјски процес са његовим неизмерним патњама може се оправдати само ако постоји Божански смисао скривен од еуклидовског ума, ако постоји Искупитељ и ако је живот на овом свету искупљење, и ако се светска хармонија остварује у просторима Царства Божијег а не у просторима овога света“ (Берђајев 2001а, 257). Светски процес се може прихватити само ако постоји бесмртност и само тада се човек може измирити са „сузицом детенцета“. Ако бесмртности нема светски процес треба одбацити. Према Берђајеву, то је била суштинска мисао Достојевског. Због тога он радикално одбацује друго решење питања о светској хармонији које нуди религија прогреса. Међутим, он не прихвата ни прво решење, јер светска хармонија без слободе, из које се рађа трагедија светског прогреса, не вреди много. У светску хармонију човек може да стигне само преко слободе избора и слободног побеђивања зла. Принудна светска хармонија не одговара достојан-

ству синова Божијих.³⁴ Људској слободи, која се у Христу измирује са божанском хармонијом, отварају се могућности трећег решења питања о светској хармонији.

Питање светске хармоније се код Достојевског решава кроз Цркву, јер је он сопствену теократску утопију супротстављао не само социјалним утопијама земаљског раја, него и утопији римокатоличке теократије. Црква, која још увек није Царство Божије али се оно мора открити у њој, има мисију да влада светом.³⁵ То ће бити ново откровење у Цркви. Берђајев сматра да се у теократској утопији Достојевског могу наћи елементи својеврсног хришћанског анархизма и хришћанског социјализма који су потпуно супротни атеистичком анархизму и атеистичком социјализму. У руском народу као апокалиптичном народу ће се коначно разобличити лаж атеистичког социјализма. Ново хришћанство, којем се по мишљењу Берђајева обраћа Достојевски, откриће се човеку као невиђена слобода и братство људи у Христу. Иако постоје мишљења да је теократска идеологија оно што је најважније код Достојевског, Берђајев сматра да у његовим теократским идејама нема ничег посебно оригиналног. Напротив, ту има много тога што противречи његовим најосновнијим и најоригиналнијим религиозним идејама. У теократским идејама Достојевског имамо мешавину старих и нових елемената.

³⁴ Тако се разобличава рај у *Сну смешној човека*. Јунак ове приповетке у сну посећује планету чији становници нису били оскрнављени грехом и живели су „у онаквом рају у каквом су живели, по предању целог света, наши прародитељи који су погрешили, само са том разликом што је овде цела земља била рај“ (Dostojevski 1973, 222). Његов сан се завршава тиме што је њихов посетилац са наше планете био узрок њиховог греха и пада: „Као одвратна трихина, као бацил куге, који зарази читаве државе, тако сам и ја заразио целу ту, пре мене срећну и безгрешну земљу. Они су научили да лажу, заволели су лаж и осетили лепоту лажи. То је, можда, почело *невино*, од мале, кокетерије, љубавне игре, доиста, можда од атома, али тај атом лажи продро је у њихова срца и свидео им се. Затим се брзо појавило *сладострашће*, *сладострашће* је породило љубомору, а љубомора — суровост...“ (Dostojevski 1973, 227). Међутим, посетилац је и тада волео њихову земљу, још више него кад је била рај, и ширио је руке окривљујући себе у очајању. Они су га уједно и исмевали и тешили: „Они су ме оправдавали, говорили да су добили само оно што су сами желели, и да је све то што сада постоји морало бити. Најзад су ми казали да постајем опасан по њих, и да ће ме отерати у лудницу ако не заћутим. Тада се туга зарила у моју душу тако силовито да ми се срце стегло, и ја сам осетио да ћу умрети... и тада... и ето, тада сам се пробудио“ (Dostojevski 1973, 230).

³⁵ „Не претвара се црква у државу, схватите то. То је Рим и његов сан. То је треће ђаволе искушење! Него напротив, држава се претвара у цркву; она се уздиже до цркве и постаје црква на читавој земљи, а то је већ сасвим противно и ултрамонтанству, и Риму, и вашем тумачењу, а то и јесте оно предодређење православља на земљи. Од Истока ће ова звезда засијати“ каже отац Пајсије (Достојевски 2007, 72). Треће искушење којим је кушан Спаситељ у пустињи, искушење царством земаљским, је највеће искушење у историји човечанства (Берђајев 2001в, 90).

Берђајев истиче да је теократија обавезно систем принуде и да слободна теократија не постоји. Ту чињеницу доказују све претхришћанске и хришћанске теократије познате у историји. Теократска идеја представља порицање слободе, јер се обавезно сукобљава са хришћанском слободом. Слобода Христова је могућа само када се ослободимо жудње за земаљском влашћу, а теократија обавезно подразумева ту врсту моћи. У том правцу Достојевски у *Лејенди о Великом Инквизитору* задаје последње и најснажније ударце лажној теократској идеји о земаљском рају као својеврсној изопачености истинске теократске идеје.

Богочовек и човекобог

Берђајев је сматрао да у *Лејенди о Великом Инквизитору* треба тражити стварно религиозно схватање света Достојевског. Та поема је енигма у којој се разрешава тема о слободи људског духа.³⁶ Судбина човека неумитно води или Великом Инквизитору или Христу. Потребно је бирати између ове две алтернативе, јер трећег нема. Самовоља човека доводи до одрицања и губитка слободе духа у систему Великог Инквизитора. Само у Христу се слобода може наћи. Достојевски у овој поеми показује супротстављене светске принципе: слободу и принуду, веру у смисао живота и неверовање у тај смисао, божанску љубав и безбожно саосећање према људима, Христа и антихриста.

Хришћанство је религија богочовечанства, односно јединства божанског и људског принципа у слободи. Велики Инквизитор пре свега негира идеју богочовечанства. Он не верује у Бога, али ни у човека, јер су то само две стране једне исте вере: „Ако се изгуби вера у Бога, не може се више веровати ни у човека“ (Берђајев 2001а, 280). Међутим, човек је позван за нешто велико и зато се од њега много захтева. Искушење његових снага представља признање његове више духовне природе и израз је човековог достојанства и великог поштовања према њему. Човек не подноси лако то искушење, јер не може да поднесе своје и туђе патње, а без патњи је немогућа слобода као и познање добра и зла. Стога се човек ставља пред дилему: слобода са патњом или срећа без слободе која нуди спокојство и миран живот. Огромна већина људи иде другим путем, док је пут слободе пут малог броја изабраних. Бог је створио

³⁶ „Од бројних тумача Достојевског, метафизички аспект слободе најјасније је препознао Берђајев. У својој књизи *Достојевски* Берђајев има читаво поглавље о проблему слободе, у коме он, на пример, формулише следеће важне тврдње: ‘Слобода је центар његове концепције света’ и ‘Слобода то је вољно уништење себе’“ (Чичовачки 2014, 74).

светски поредак испуњен патњама и наметнуо је човеку тешко бреме слободе и одговорности. Побуњени и ограничени човеков ум жели да изгради поредак у свету у коме неће бити те патње и одговорности, али у таквом поретку неће бити ни слободе. Кад се човек одриче идеје Бога, бесмртности и слободе њиме овладава безбожна љубав према људима утемељена на лажном саосећању и жељи за уређењем живота на земљи без Бога.³⁷ То неизбежно доводи до система Великог Инквизитора, односно до стварања мравињака на принципима нужности уз обавезно одрицање слободе духа. Човекова побуна против Бога неминовно доводи до негирања његове слободе. Због тога револуција, у чијој се суштини налази атеизам, неизбежно доводи до неограниченог деспотизма. Тај исти принцип заснован на неверовању у Бога и слободу духа човека, налази се и у основи римокатоличке инквизиције и социјализма принудног типа, а може се јавити у свим друштвеним уређењима, једнако и на крајњој „левици“ и на крајњој „десници“ у политичком смислу. Берђајев сматра да је у *Леџенди о Великом Инквизиџору* Достојевски имао у већој мери на уму социјализам него римокатолицизам, јер је власт папске теократије ствар прошлости.

Берђајев истиче да је слобода духа неспојива са људском срећом, јер слобода је аристократична и постоји само за мали број изабраних. Зато Велики Инквизитор оптужује Христа због тога што сматра да је Он људима наметнуо слободу која превазилази њихове снаге. Христос је на тај начин, по његовом мишљењу, поступио тако као да није ни волео људе. Баш због љубави према људима требало их је лишити слободе, јер да би они били срећни неопходно је да им се одузме могућност слободе избора. Велики Инквизитор брине за људе, безбројне као

³⁷ Павел Евдокимов на следећи начин карактерише љубав према људима код Ивана Карамазова: „Иван, бескрајно усамљен, не жели да зна свога ближњег, опседнут је својим увређеним самољубљем: али он то крије иза неплодне, апстрактне љубави према човечанству“ (Евдокимов 2015, 146). Старац Зосима поучава да ближње треба волети делотворном љубављу: „Постарајте се да волите своје ближње делотворно и неуморно. Према томе како будете напредовали у љубави, ви ћете се убеђивати у постојање Бога и о бесмртности душе ваше. Ако пак дођете до потпуног самопрегора у љубави према ближњему, тада ћете већ несумњиво поверовати, и никаква сумња неће чак моћи да се увуче у вашу душу. То је све испитано, то је тачно“ (Достојевски 2007, 61). Љубав делотворна нас спасава од неплодног стања у које веома лако могу да западну разноразни теоретичари хуманизма и алтруизма који у својим теоријама обоготворавају човечанство али се не труде у практичној љубави према конкретним људима, а које је један лекар признао старцу Зосими: „... што већма волим човечанство уопште, тим мање волим поједине људе, то јест, сваког за себе, свако поједино лице... постајем непријатељ људи чим ме се они и најмање дотакну и зато се свагда тако дешавало да је, што сам више мрзио људе као појединце, тим ватренија постајала моја љубав према човечанству уопште“ (Достојевски 2007, 62).

песак у мору, који нису у стању да издрже искушења слободе. Тиме је изражено његово потцењујуће мишљење о човековој природи, то јест његово неверовање у човека. Велики Инквизитор тако постаје заштитник немоћног човечанства, јер у име љубави према људима одузима им дар слободе који их је обременио патњама.

Тајна Великог Инквизитора је садржана у његовим речима упућеним Христу: „Ми нисмо с тобом, него с њим, ето ти наше тајне!“ (Достојевски 2007, 278). Дух Великог Инквизитора замењује Христа антихристом. Тај дух се у историји појављује у различитим облицима као што су папска теократија и социјализам. Хришћанство је у току своје историје, сматра Берђајев, увек било изложено искушењима одрицања од слободе духа, јер за човека нема ничег мучнијег и неподношљивијег него што је слобода. Стога он изналази најразличитије начине да збаци њен терет, то јест да се одрекне слободе. Одрицање од слободе се не збива само при одрицању од хришћанства већ и у самом хришћанству. По Берђајевљевом мишљењу, теорија ауторитета, која је играла значајну улогу у историји хришћанства, представља одрицање од тајне Христове слободе која је тајна Голготе и Распећа. Тајна хришћанске слободе је у томе што истина распета на крсту не приморава и не угрожава никога, јер је она окренута слободи човековог духа.³⁸ Слобода човековог духа је потврђена тиме што је Божанска истина дошла на свет понижена и распета од сила овога света. Било је потребно да Сина Божијег разапну да би слобода људског духа била афирмисана: „Божанска истина која побеђује својом снагом, која тријумфује у свету и својом моћи осваја људске душе не би захтевала слободу да буде прихваћена. Због тога је тајна Голготе тајна слободе“ (Берђајев 2001а, 285). Чин вере је чин слободе, јер представља чин слободног прихватања света „ствари невидљивих“ (Јев. 11, 1). Богочовек Христос видљив је само кроз чин слободне вере. Њега сагледава слобода духа човека испуњеног вером. За онога који не верује у Христа и који је у власти света видљивих ствари постоји само понижавајуће погубљење дрводеље Исуса који је за себе веровао да је божанска истина. Берђајев истиче да у слободном опредељењу према личности Спаситеља Христа лежи целокупна тајна хришћанства. Стога се сваки пут у историји хришћанства када се распета истина окренута човековој слободи духа претварала у ауторитарну истину која врши насиље над духом догађала издаја основне хришћанске тајне. Идеја ауторитета у религиозном

³⁸ Христос није сишао са крста, како су то неки тражили од Њега, као што и данас траже многи атеисти, зато што је жудео „за слободом и љубављу, а не за ропским усхићењима једног сужња пред силом која га је једном заувек ужаснула“ (Достојевски 2007, 277).

животу тежи да ову тајну претвори у агресивну снагу овога света. На том путу се налазила Црква током своје историје онда када је на себе узимала обличје државе и прихватала мач Цезаров. Исто тако, рационализација Христове истине и њено претварање у правну или логичку норму представља прелаз од путева слободе на пут принуде.³⁹

За Берђајева хришћанство Достојевског је ново хришћанство премда је он остао одан распетој истини, то јест религији слободе. У свом разумевању хришћанства он као да излази изван граница историјског православља.⁴⁰ Берђајев сматра да су идеје Достојевског прихватљивије за православну свест него за римокатоличку свест, али примећује да „конзервативно православље може да се уплаши од његове духовне револуционарности и његове безграничне слободе духа“ (Берђајев 2001а, 286). Достојевски је био усамљен са својом хришћанском свешћу, али као и сви велики генији он стоји на висинама док осредња религиозна свест налази себе на површини. Саборност религиозне свести представља њен квалитет, а не квантитет. Стога религиозни гениј може ту саборност да много снажније изрази него народни колектив у квантитативном смислу те речи. Берђајев сматра да оригиналне религиозне идеје Достојевског и његово схватање хришћанства треба пре свега тражити у *Лејенди о Великом Инквизиџору*⁴¹ где је изражено изједнача-

³⁹ „Црквени догматски систем добија рационални карактер, а Христова истина се потчињава принудним логичким нормама. Но, не значи ли то да људи желе да Христос сиђе с крста како би поверовали у њега. У безумљу крста и у тајни распете истине нема никакве правне и логичке уверљивости и принуде“ (Берђајев 2001а, 286).

⁴⁰ Хришћанство Достојевског је на сличан начин оценио и Сергеј Булгаков: „Највећа победа генија Достојевског је управо у томе што је он, скинувши црквену позлату и византијску традиционалност, на нов начин, на свој начин, успео у својим делима да приближи живог Христа. Он Га ставља међу нас и, приближавајући Га, поучава нас да Га волимо. Изванредну снагу и патос Достојевски достиже управо на оним местима свог стваралаштва где се код њега на видљив или невидљив начин појављује Христос“ (Булгаков 2015б, 15).

⁴¹ За Берђајева је *Лејенда о Великом Инквизиџору* највиши домет у стваралашву Достојевског. По његовом мишљењу, Достојевски је своје религиозно-философске идеје много снажније изразио у свом уметничком стваралаштву него у својим писмима и дневницима. Позитивне идеје које је изложио у *Пишчевом дневнику* не изражавају сву дубину и новину његових друштвено-религиозних идеја. Берђајев сматра да је Достојевски ту егзотеричан и да се прилагођава неком средњем нивоу свести. Слично је запазио и еминентни римокатолички теолог Анри де Либак у својој оцени Достојевског као пророка: „Како године протичу, фигура Достојевскога постаје све већа. Тај се романописац не показује само као психолог и метафизичар, он представља пророчки лик. Дакако, не у том смислу да је предсказао овај или онај будући догађај. Он је то покушао у више наврата у записима који творе *Пишчев дневник*, али већином безуспешно, једнако као кад је о неким стварима покушавао тврдити одлучно и с висока на свој рачун, чиме нас је веома често ‘разочарао’. Надахнуће га посећује само у остварењима његове уметности“

вање Христа са духовним слободама које су доступне малом броју људи. Таква слобода духа је могућа само због тога што се Христос одриче сваке власти над светом, јер жудња за влашћу укида слободу и ономе ко влада и онима над којима влада. Једино је власт љубави спојива са слободом. Хришћанство је религија слободе и љубави, односно слободне љубави између Бога и људи. Међутим, Берђајев примећује како све то мало подсећа на покушаје спровођења хришћанства у живот током његове историје. Код Достојевског је било пророчанских начела и он је окренут новом хришћанском откровењу. Стога ће и конзервативно римокатоличанство и конзервативно православље имати тешкоће у покушају да присвоје Достојевског.⁴² Достојевски излази изван граница историјског хришћанства.

(De Lubac 2009, 257). Де Либак је сматрао да су за проучавање Достојевског као метафизичара и пророка од капиталног значаја дела Николаја Берђајева и Павела Евдокимова.

⁴² „Сукоб старог, оног црног и окошталог сујеверног хришћанства са новим, светим хришћанством, приказан је у лику оца Ферапонта, Зосиминог непријатеља. Ферапонт је оличење умртвљивања и дегенерације православља и његово замрачивање. Зосима је оличење ренесансе православља и појаве духа новине у њему. Мешање Светога Духа са 'светодухом' представља коначно помрачење свести код Ферапонта. Он гаји пакосна осећања према старцу Зосими. Аљоша прихвата хришћанство старца Зосиме а не хришћанство оца Ферапонта. Зато је он човек новог духа. Зосима каже: 'Јер и они што се одрекоше од хришћанства и устадоше против њега, у суштини својој и они имају лик Христов, и такви ће и остати'. Ове речи, несхватљиве за једног Ферапонта, показују да лик и подобје Божје нису коначно уништени ни код Раскољникова, Ставрогина, Кирилова или Ивана Карамазова — има и за њих повратка Христу. Они се преко Аљоше враћају Христу — свом духовном завичају“ (Берђајев 2001а, 292). Старац Зосима, који је сасвим добро разумео карамазовску стихију у човеку, може да одговори на нове човекове муке за које старци традиционалног типа нису имали одговора. Они, по Берђајеву, никада не би могли изговорити Зосимине речи карактеристичне за човека окренутог радости васкрсења: „Браћо, не бојте се грехова људских, волите човека и у греху његовом, јер кад ко воли човека грешног, то је већ слика божанске љубави, и врхунац је љубави на земљи. Волите све што је Бог створио, и све укупно и сваку мрвицу. Сваки листић, сваку зраку Божју волите. Волите животиње, волите биље, волите сваку ствар. Будеш ли волео сваку ствар — и тајну ћеш Божју разумети у стварима“ (Достојевски 2007, 346); „Воли падати на земљу и љубити је. Земљу љуби непрестано, ненасито је воли, све воли, свакога воли, и нарочито тражи таква усхићења и занос. Натопи земљу сузама радости своје и воли те сузе своје. А тога се заноса не стиди, цени га, уживај у њему, јер је то дар Божији, велики дар, и не даје се многима, него само изабранима“ (Достојевски 2007, 350). Иако је Достојевски лик старца Зосиме скицирао према оптинском старцу Амвросију и у поукама старца Зосиме се одражавају мисли које је Достојевски примио после читања светоотачких и руских духовних дела, првенствено светог Тихона Задонског: „Лик старца Зосиме веома се разликује од традиционалног лика православног схимника, описаног током последњег столећа у руској црквеној књижевности и руској црквеној свести. Њему је била страна уобичајена строгост и оштрина монаха-подвижника; његово учење се састоји не у развијању апстрактних, књишких црквено-догматских идеја, него у буђењу истинског религиозног искуства и слободног религиозно-сазрцатељног мишљења“ (Григорјев 2016, 71).

Према Берђајеву, свеобухватна генијална идејна дијалектика Достојевског заснива се на супротстављању Богочовека и човекобога, то јест Христа и антихриста:⁴³ „Људска судбина протиче у сукобу полари-

⁴³ Овакво виђење дела Достојевског уграђено је у композициони састав радова светог Јустина Ђелијског о овом писцу. По мишљењу нашег новојављеног светитеља, Достојевски је својим јунацима додељивао улоге или да, попут његових негативних хероја, апологирају човекобога или да, попут позитивних хероја Достојевског, апологирају Богочовека Христа. Значајне су његове две студије о Достојевском: *Философија и религија Ф. М. Достојевског* (Поповић 1999а), која је заправо неодбрањена докторска дисертација написана 1919. године у Оксфорду, објављена 1923. године и *Достојевски о Европи и словенству* (Поповић 1999б) која је објављена 1940. године. Ради се о две верзије истог списа. Прва верзија је писана у виду научне студије, а друга верзија коју је свети Јустин Ђелијски написао у својим зрелим годинама „представља заокружену целину, са измењеним насловом, са мањим изменама и допунама, како у насловима поглавља, тако и у њиховом уобличавању и садржају. Очеvidно, писац је желио да овом другом верзијом приближи своје излагање живом и живоносном стилу и начину писања самог Достојевског, који је и њему највише својствен, ослобађајући се од научног 'калупа' замишљене докторске дисертације, која никад није одбрањена. Разуме се није брањена, не због тога што није била на висини докторског рада, него са разлога што Отац Јустин није прихватио да изврши ублажавање у њој изнесених радикалних ставова на рачун римокатолицизма и протестантизма, које су захтевали његови оксфордски професори“ (Радовић 1999, 509). Иако свети Јустин Ђелијски у својим студијама о Достојевском помиње руске мислиоце Соловјова, Мерешковског, Булгакова, Флоренског и друге, помињање Николаја Берђајева одсуствује сасвим. Међутим, када је у питању тумачење Достојевског, Берђајева и светог Јустина Ђелијског „карактерише паралелизам и истоветност мисли, посматрања, анализовања и закључивања исте проблематике, истоветност виђења и порука“ (Живковић 2017, 17). Како директних указивања на везу ове двојице хришћанских мислилаца нема, остаје да се блискост њихових ставова о Достојевском објашњава помоћу општеприхваћених места у теолошкој литератури која им је била позната. Светог Јустина Ђелијског можемо окарактерисати као неопатристичког тумача Достојевског јер „покушава да утврди значајну једномисленост Достојевског и светих Отаца Цркве“ (Лубардић 2009, 22). Његови светоотачки „сатумачи“ дела Достојевског су: Антоније Велики, ава Доротеј, Атанасије Велики, Пахомије Велики, света Теодора, Макарије Велики, Исак Сиријан, Јован Златоуст, Бернар од Клервоа, Јован Лествичник, Јован Касијан и Симеон Нови Богослов (Лубардић 2009, 22). Заправо оксфордска дисертација Јустина Поповића представља једно од првих, ако не прво, „неопатристичко“ читање Достојевског: „Ма шта сматрали о тој дисертационој студији, и о књигама што ће из ње касније произаћи, оксфордска студија Поповића је културолошки догађај на паневропском нивоу: како из разлога што представља једну од првих философско-теолошких рефлексивних о Достојевском, и то на енглеском, тако из разлога што је у њој примењена нова, неопатристичка, методологија тумачења и вредновања“ (Лубардић 2019, 51). До таквог закључка је дошла и комисија Богословског факултета Универзитета у Београду која у реферату написаном 29. 1. 1934. године у прилог избора Поповића за члана наставно-научног већа и професора упоредног богословља његову студију о Достојевском оцењује овако: „... због првобитног револуционарног духа Достојевског и извесних недостатака у његовом приватном животу, званична тамошња црква и богослови нису... довољно истицали и разрађивали Достојевског као хришћанина и православца. Зато г. Поповић није имао нарочитих извора нити преходника међу богословима за ову своју радњу,

зованих Богочовечанских и човекобожјих, Христових и антихристових начела. Откриће идеје човекобога припада Достојевском“ (Берђајев 2001а, 288). Друштвени развој човекобога доводи до система Великог Инквизитора, а његов индивидуални развој доводи до Кириловљевог експеримента.⁴⁴ Међутим, на путу човекобога тријумфује смрт, јер је једини бесмртни човекобог био Богочовек. Човеков пут код Достојевског је пут подвајања који доводи до човекобожанства на којем постаје

те му је подухват у толико смелији. Истина он у њему није до краја успео...“ (Лубардић 2019, 52). Када је у питању богословски приступ тумачењу дела Достојевског код нас најзначајнији мислиоци који говоре о Достојевском као богослову су наши новојављени светитељи: свети Јустин Ђелијски и свети Николај Жички и Охридски. Свети Јустин Ђелијски веома високо оцењује богословље Достојевског: „У новије доба Достојевски је највидовитији пророк и најречитији апостол Лика Христовог“ (Поповић 2014, 169). Овакав приступ не би одговарао многим православним теолозима који се уздржавају да Достојевског назову богословом највише из разлога што велики писац није објавио ниједно дело које систематски обрађује богословске теме. Међутим, исти разлог није сматрао неким великим философима и психолозима да својатају Достојевског и сматрају га својим учитељем иако је сам писац одбијао епитет философа и психолога у академском смислу (Стефановић 2019, 7). Обе студије светог Јустина Ђелијског сведоче да се он и у младости и у зрелим годинама учио и „мучио“ Достојевским, односно да је од ране младости био мучен и искушаван „проклетим питањима“ људског духа која поставља Достојевски и да се није могао избавити из њихових дубина враћањем у „плићак сушничавог хуманистичког мишљења и живљења“ (Радовић 1999, 510). По мишљењу нашег новојављеног светитеља „Достојевски се не да студирати без муке, без ридана и суза. Студирати Достојевског значи — мучити се његовом доживотном муком, мучити се — вечним проблемима“ (Поповић 1999а, 16). Свети Јустин Ђелијски несумњиво спада у најбоље познаваоце и тумаче мисли Достојевског и то не само код нас него и уопште у свету.

⁴⁴ Посебан израз идеја човекобога достиже у лику Кирилова чију суштину карактеришу следеће његове идеје: „Биће нов човек, срећан и поносит. Кома буде свеједно: живео не живео, тај ће бити нов човек. Ко победи бол и страх, тај ће бити Бог. А овај Бог неће бити... Бог је бол, у страху и смрти. Ко победи бол и страх, тај ће сам постати Бог. Тада ће бити нов живот и нов човек, све ново... Биће човек Богом и промениће се физички. И свет ће се променити, и рад ће се променити, и мисли, и сва осећања... Ко сме себе убити, тај је бог. Сада сваки може учинити да и Бога не буде, и ништа да не буде. Али нико још ниједанпут није то учинио“ (Достојевски 2009б, 109). Међутим, 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 2009б, 218). Свет ће довршити онај чије ће име бити човекобог: „Богочовек?“ — пита га Ставругин. „Човекобог; ту има разлике“ — одговара Кирилов (Достојевски 2009б, 220). Берђајев сматра да Кирилов настоји да спасе човека и да му обезбеди бесмртност. Због тога он себе уништава тако што кроз чин самовоље приноси себе на жртву. Међутим, смрт Кирилова није смрт на крсту која доноси спасење, већ је та смрт по свему супротна Христовој смрти: „Христос је испунио вољу Оца. Кирилов испуњава сопствену вољу, тј. објављује самовоље. Христа је распео 'свет овај'. Кирилов сам себе убија. Христос открива вечни живот на другом свету. Кирилов истиче овоземаљски вечни живот. Христов пут води преко Голготе до Васкрсења и победе над смрћу. Пут Кирилова се завршава смрћу и нема Васкрсења“ (Берђајев 2001а, 289). Суштина проблема је у томе што Кирилов жели да сам себе обожи.

неминовно унутарње разарање човекобога и његовог лика. Антихристово искушење се појављује онда када човек на свом путу стигне до потпуног подвајања. Тада душевно тле постаје несигурно, јер се губе уобичајени критеријуми, а нови се још не појављују. Природа антихристове саблазни је таква да човека саблажњава зло које је на себе узело обличје добра. То није оно грубо и лако видљиво зло, него префињено и лако саблажњиво зло које се увек појављује у обличју добра.⁴⁵ У антихристовом злу увек има сличности са хришћанским добром, јер непрестано постоји опасност да се помеша и замени једно с другим. Ту лик добра почиње да се удваја и Христов лик се не сагледава јасно и могуће га је заменити са ликом антихриста. Достојевски је наслутио такво стање људског духа и то нам је пророчански наговестио. Вечна и светла остаје она истина коју је он изрекао о човеку, човековој слободи и човековој судбини.

Закључак

За Николаја Берђајева Достојевски је био хришћански писац у највећој могућој мери, јер је имао изузетно осећање Христа и љубави према Њему. Стога Достојевски није само велики уметник-психолог. У свом стваралаштву он нас не оставља у безизлазном кругу подземне психологије, већ нас изводи из њега. Достојевски је пре свега велики мислилац. Идеје Достојевског представљају хлеб насушни без којег је немогуће живети. У таква насушна питања о којима је писао Достојевски спадају питања о Богу и ђаволу, о бесмртности и слободи, о злу и судбини човека и човечанства. Таква питања не представљају луксуз, већ насушну потребу за човека, јер ако бесмртности нема онда не вреди живети. Идеје Достојевског нису апстрактне него конкретне идеје које живе и од њега смо много тога научили о том насушном карактеру идеја. Достојевски открива много и учи нас много чему тако да после читања његових дела човек више није исти.

Иако Достојевски не може да буде учитељ духовне дисциплине и неког духовног пута, он нас учи да преко Христа откривамо светлост у тами и да у сваком човеку налазимо лик и подобије Божије. Учи нас човекољубљу које је везано за поштовање слободе ближњег. У свом

⁴⁵ Берђајев скреће пажњу на чудну подударност приказивања антихристовог духа код Достојевског са оним код Владимира Соловјова у делу *Повести о антихристу* (Соловјов 2006). И код Соловјова антихрист је човекољубац и социјалиста који прихвата сва три искушења у жељи да усрећи људе и да оствари земаљски рај. Код Соловјова је антихрист, попут Великог Инквизитора, „фанатик човекољубља“.

стваралаштву Достојевски нас води кроз таму, али оно у крајњој линији не оставља утисак безнадежног песимизма. Код Достојевског и тама скрива светлост, јер светлост Христова обасјава сваку таму и побеђује свет. Хришћанство Достојевског није неко мрачно хришћанство већ радосна вест. Он много држи до хришћанства будућности у којем мора доћи до препорода и духовне обнове. Стога је стваралаштво Достојевског у највећој мери плодотворно за хришћански препород, јер је оно једна пророчанска појава која указује на велике духовне могућности. У духовном смислу, ми се морамо трудити над наслеђем Достојевског, односно морамо упознавати и продубљивати искуство које нам је он посведочио.

Библиографија:

- Бердяев, Николај. 1931. *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*, Paris: YMCA PRESS.
- Берђајев, Николај. 2001а. *Појед на свети Ф. М. Достојевској*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001б. *Руска идеја: основни проблеми руске философске мисли XIX и почетка XX века*. Превод Марија Марковић и Бранислав Марковић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001в. *Нова религијска свест и друштвена стварност*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002. „Откровење о човеку у стваралаштву Достојевског“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Добрило Аранитовић, 121–144. Београд: Бримо.
- Булгаков, Сергеј Н. 2015а. „Иван Карамазов (у роману Достојевског ‘Браћа Карамазови’) као философски тип“. У Булгаков, Сергеј Н. 2015. *Трнов венац Достојевској*, превод Наташа Пољак и Нада Узелац, 83–120. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Булгаков, Сергеј Н. 2015б. „Трнов венац Достојевског: сећање на Ф. М. Достојевског“. У Булгаков, Сергеј Н. 2015. *Трнов венац Достојевској*, превод Наташа Пољак и Нада Узелац, 9–30. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Велимировић, Николај. 2014. „Ниче и Достојевски“. У Велимировић, Николај. 2014. *Сабрана дела књија II: Почетно стваралаштво*, 559–575. Соко: Манастир Св. Николаја.
- Вилијамс, Роуен. 2014. *Достојевски: језик, вера и књижевност*. Превод Ангелина Мишина и Павле Рак. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић — Zepher Book World.

- Григорјев, Дмитриј. 2016. *Достојевски и Црква*. Превод Мирјана Грбић. Београд: Логос.
- Достојевски, Фјодор М. *Браћа Карамазови*. 2007. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Закони из подземља*. 2009а. Превод Бранка Ковачевић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Зли дуси*. 2009б. Превод Косара Цветковић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Злочин и казна*. 2004. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Идиош*. 2006. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Момче*. 2012. Превод Милош Ивковић. Београд: Отворена књига.
- Евдокимов, Павле. 1996. *Христос у руској мисли*. Превод хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Евдокимов, Павле. 2015. „Основи једне сатанодикеје“. У *Ојсесија Достојевски: студије — есеји — чланци српских, руских и европских аутора*, уредник Александар Ранковић, 133–146. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Живковић, Слободан. 2017. *Достојевски у делу Јустина Појовића*. Београд: Метафизика.
- Левицки, Сергеј. 2004. *Огледи из историје руске философије*. Превод Марија Марковић и Бранислав Марковић. Београд: Логос.
- Лоски, Николај. 2015. *Достојевски и његово хришћанско схваћање света*. Превод Мирко Ђорђевић. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Лубардић, Богдан. 2009. *Јустин Гелијски и Русија: џушеви рецеиције руске философије и теологије*. Нови Сад: Беседа.
- Лубардић, Богдан. 2019. *Јустин Гелијски и Енџелска: џушеви рецеиције бриџанске теологије, књижевности и науке*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања.
- Мерешковски, Дмитриј С. 2015. *Толстој и Достојевски*. Превод Мирко Ђорђевић. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Нови Завет*. 1997. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Поповић, Јустин. 1999а. *Философија и религија Ф. М. Достојевског*. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Гелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин. 1999б. *Достојевски о Европи и словенству*. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Гелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин. 2014. „Достојевски као пророк и апостол православног ре-

- ализма“. У *Достојевски: аџиол православној реализма*, уредници Бранимир Нешић и Бошко Обрадовић, 165–175. Београд: Catena Mundi.
- Радовић, Амфилохије. 1999. „Поговор“, У Поповић, Јустин. 1999. *Философија и религија Ф. М. Достојевској — Достојевски о Евроји и словенству*, 508–510. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Белије код Ваљева.
- Розанов, Василиј В. 2002. „Легенда о Великом Инквизитору: покушај критичког коментара“. У *Легенда о Великом Инквизиџору: шумачења: В. С. Соловјов, К. Н. Леонџјев, С. Н. Булјаков, В. В. Розанов, Н. А. Берђајев, С. Л. Франк*, уредници Стеван Врачар и Драган К. Вукчевић, превод Петар Буњак, Јован Максимовић, Милан Чолић и Мирко Ђорђевић, 105–265. Подгорица: ЦИД — Бања Лука: Романов.
- Соловјов, Владимир. 2006. „Кратка повест о Антихристу“. У Соловјов, Владимир. 2006. *Светлост са Истока: избор из дела*, превод Петар Вујичић, 149–176. Београд: Логос.
- Спекторски, Евгеније. 2015. „Етика Достојевског“. У *Ојсесија Достојевски: студије — есеји — чланци српских, руских и европских ауџора*, уредник Александар Ранковић, 147–157. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Стефановић, Стефан. 2019. *Ботословље Достојевској*. Крагујевац: Духовни луг.
- Флоровски, Георгије. 2009. *Пушеви руској ботословља*. Превод Миливој Р. Мијатов. Београд: Хришћанска мисао — Хиландарски фонд задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Чичовачки, Предраг. 2014. *Достојевски и светлост животиа*. Превод Мирослав Ивановић. Београд: Службени гласник.
- Шестов, Лав. 2002. *Достојевски и Ниче: философија џрагеџије*. Превод: Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Berđajev, Nikolaj. 1989. *Izvori i smisao ruskog komunizma*. Prevod Mirko Đorđević. Beograd: Književne novine.
- Cassedy, Steven. 2005. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- De Lubac, Henri. 2009. *Drama ateističkog humanizma*. Prevod Marko Kovačević. Rijeka: Ex libris.
- Devčić, Ivan. 2006. „Dostoevski u očima Berđajeva“. U *Riječki teološki časopis*, godina 14, br. 1 (27), 2006, 213–266.
- Dostoevski, Fjodor. 1973. „San smešnog čoveka“. U *Dostoevski, Fjodor. 1973. Pripovetke III*, prevod Miroslav Babović, 207–232. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad“.
- Kaufmann, Walter. 1956. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books.

- Kribl, Josip. 1990. *Tko je Veliki Inkvizitor?: slijedom Miloševićeve „revizije“ Berdjajeva i Dostojevskog*. Zagreb: Župni ured „Nova Bukovica“.
- Milošević, Nikola. 1981. „Nikolaj Berdajev i ‘Legenda o Velikom Inkvizitoru’“. U Berdajev, Nikolaj. 1981. *Duh Dostojevskog*, 183–258. Beograd: Niro „Književne novine“.
- Niče, Fridrih. 2015. *Vesela nauka*. Prevod Milan Tabaković. Beograd: Dereta.
- Spinka, Matthew. 1950. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press.

Примљено: 21. 7. 2020.

Одобрено: 1. 9. 2020.

NIKOLAI BERDYAEV AS AN INTERPRETER OF THE PHILOSOPHY AND RELIGION OF DOSTOEVSKY

Nenad D. Plavšić

Diocese of Bačka, Palić

Summary: This work presents the thoughts of a famous Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev about philosophical and religious attitudes of a great Russian writer Fyodor Dostoevsky. In Berdyaev's opinion Dostoevsky is, above all, a thinker who puts the man and his freedom into the centre of his perceptions. He points out Dostoevsky's focus on the destiny of the man in freedom and the destiny of freedom in the man. The tragedy of freedom is in the fact that it has its own nature and it cannot be identified with the good and perfection. The freedom of good implies the freedom of evil. According to Berdyaev, through his creativity, Dostoevsky shows us that freedom of evil leads to destruction of the man and freedom itself, but also that only the recognition of freedom of the good leads to denial of freedom which is then born into necessity of the good. Everything that happens in the man is reflected in social circumstances. Socialism, which imposes itself as a secular religion, presents violence towards human freedom. The solution to the secret of freedom should be sought in Christ who is not only the truth which gives freedom, but also the truth about freedom and the only free truth for the man.

Key words: Berdyaev, Dostoevsky, Man, Mangod, Godman.