

Biblioteka:

IDEA
8.

Urednik:

mr. sc. Petar Balta

Za nakladnika:

Miro Radalj

Nikolaj Berdjajev

SMISAO POVIJESTI

VERBUM
Split, 2005.

Naslov izvornika:

© Copyright za hrvatsko izdanje:
Verbum, Split, 2005.

Sva prava pridržana. Nijedan se dio ove knjige ne smije umnožavati, fotokopirati, reproducirati ni prenositi u bilo kakvu obliku (elektroni ki, mehani dne pisane suglasnosti nakladnika.

Prijevod:
Zoran Vukman

Lektura:
Žana Erceg-Vukman

Knjiga je objavljena uz potporu
Ministarstva kulture Republike Hrvatske.

CIP-Katalogizacija u publikaciji
Sveu ilišna knjižnica u Splitu

UDK 1:930
930.1

BERDJAJEV Nikolaj, Aleksandrovi
Smisao povijesti / Nikolaj Berdjajev ; <prijevod Zoran Vukman>. - Split: Verbum, 2005. - 251 str.; 21 cm. - (Biblioteka Idea; 8)

Prijevod djela: CMHC/L MCTOPMM.

ISBN 953-235-015-2

ISBN 953-235-015-2

PREDGOVOR

Ruska je misao tijekom 19. stoljeća a bila više od svega obuzeta problemima filozofije povijesti. Na njezinim zasadama ustrojavana se naša nacionalna samosvijest. Nije slučajno da su u središtu naših duhovnih interesa stajali sporovi slavenofila i zapadnjaka o Rusiji i Europi, O Istoku i Zapadu. Još su slavofili i slavenofili u središte ruske misli postavili temu filozofije povijesti, jer je zagonetka Rusije i njezine povijesne sudbine bila zagonetka same filozofije povijesti. Stvaranjem religijske filozofije povijesti, o čemu je, sklonost ruske filozofske misli, koja je samonikla, usmjerena na eshatološke probleme kraja povijesti i apokalipsi čini obojena. U tomu se razlikuje od misli Zapada. No ujedno, to joj i daje, prije svega, karakter religijske filozofije povijesti. Ta problematika oduvijek me posebno zanimala. Svjetski rat i revolucija pojavili su moj interes i potpuno ga usmjerili u tom pravcu. Tako je sazrela ideja za ovu knjigu o temeljnim problemima religijske filozofije povijesti, koju sam ugradio u svoja predavanja održana u Moskvi, na Akademiji duhovne kulture tijekom zime 1919./1920. godine. Štoviše, bilješke s tih predavanja, postale su okosnica ovog djela. Na kraju knjige, priložio sam i raspravu "Volja za život i volja za kulturu", jer je vrlo bitna za moju koncepciju filozofije povijesti.

Poglavlje I.

O BITI POVIJESNOGA ZNA ENJE PREDAJE

Velike katastrofe i prijelomi, koji dostižu posebnu snagu u izvjesnim trenucima svjetske povijesti, uvijek su utjecali na filozofiju povijesti, na njezinu izgradnju u odre enom pravcu i na pokušaje poimanja povijesnih procesa. Tako je bilo u prošlosti. Filozofija povijesti svetoga Augustina kao prvi izvanredni doprinos toj disciplini u razdoblju krš anstva, koji je u velikoj mjeri predodredio njezin daljnji razvoj, podudarala se s jednim od najkatastrofi njih trenutaka povijesti ovje anstva - sa slomom anti koga svijeta i padom Rima. I prva filozofija povijesti koju ovje anstvo uop e poznaje u predkrš anskoj eri, ta originalna filozofija povijesti u Knjizi proroka Danijela, tako er je vezana, uz izuzetno katastrofi na zbivanja i sudbinu židovskoga naroda. Nakon velike francuske revolucije, nakon Napoleonovih ratnih pohoda, ljudska se misao opet okrenula promišljanjima filozofije povijesti i pokušajima da se shvate i domisle povijesni procesi. U svjetonazorima Josepha de Mastrea i Bonalda nemalu ulogu ima filozofija povijesti. Uvjerem sam da je nesporno, da ne samo Rusija, nego i cijela Europa i svijet ulaze u katastrofi no razdoblje svoga razvoja. Živimo u vremenima velikog povijesnog prijeloma. Po ela je nekakva nova epoha. Tijek povijesnoga razvoja bitno se mijenja. Više nije onakav kakav je bio do po etka Prvoga svjetskoga rata i, nakon njega do ruske i europske revolucije - on je sada bitno druk iji. Takav

tijek ne može se druk ije nazvati nego katastrofi nim. Aktiviraju se vulkanski izvori u podzemnoj kori povijesti. Sve se potreslo, tako da je osje aj i doživljaj "povijesnog" u nama posebno intenzivan i snažan. Taj je osje aj osobito važan kako bi se ljudska misao i spoznaja vratili preispitivanju temeljnih pitanja filozofije povijesti i pokušajima da se ona ponovno izgradi. Ulazimo u epohu u kojoj e se tim problemima ljudska spoznaja puno više baviti nego što se bavila do sada. Zato se i namjeravam usredoto iti na ta pitanja. No prije negoli prije emo na samu bit temeljnih pitanja filozofije povijesti, ili to nije, metafizike povijesti, moram uvodno posvetiti nekoliko rije i analizi biti "povijesnoga".

Što je, zapravo, "povijesno"? Poradi shva anja tog pojma, da bi misao bila posve upu ena na njegovo zrenje, da bi dohvatila njegov najdublji smisao, nužno je pro i kroz svojevrsno razdvajanje. U epohama u kojima je ljudski duh prebivao kao jedinstvena organska cjelina, kroz odre ena razdoblja posve kristaliziran, vrst i nepokretan, pitanja filozofije, pitanja povijesnih kretanja i smisla povijesti, nisu postavljana s odgovarajućom oštrinom. Takvo postojanje nije pogodovalo povijesnoj spoznaji i stvaranju filozofije povijesti. Morao se dogoditi rascjep, razdvajanje u povijesnom tijeku i ljudskoj spoznaji, da bi se uop e javila mogu nost razlikovanja povijesnog objekta i subjekta, i da bi nužno nastala refleksija i za ela se povijesna spoznaja, a time i u inio mogu im proces ustrojavanja filozofije povijesti. U tom kontekstu, uvjeren sam, mogu se predo iti tri razdoblja odnosa prema "povijesnomu" i istodobno pojasniti kako se svako od tih razdoblja odnosi prema povijesnoj spoznaji. Prvo je razdoblje - doba neposrednog, jedinstvenog, organskog prebivanja u nekom nepokretnom povijesnom poretku. To je razdoblje, naravno, vrlo zanimljivo za povijesnu spoznaju, no u njemu samom se takva spoznaja još ne ra a. U njemu je misao stati na, a ljudski um vrlo teško poimlje dinami-

nost objekta povijesne spoznaje. Drugo razdoblje - neizbježno, uvijek i svugdje nastupa kao sudbonosno doba razdvajanja i cijepanja, kad se dotada utvrđeni povijesni poredak počinje rastrojavati u svojim temeljima, kada nastaju povijesna kretanja, povijesne katastrofe i kataklizme, koje mogu imati različite tijekove, no organski sklad i tijek jedinstvenog života prekidaju se. To razdvajanje i cijepanje događa se u onom trenutku kad se subjekt spoznaje ne osjeća neposredno i jedinstveno bivaju im u samom povijesnom objektu, i kad se budi refleksija povijesne spoznaje. Drugo razdoblje je značajno za povijesnu znanost, no suvremenoj filozofiji povijesti i današnjem shvaćanju povijesnih procesa, ono kao takvo mnogo ne koristi jer iz njega proizlazi raskid između subjekta i objekta, isključenje refleksivnog subjekta iz stvarnosti u kojoj je neposredno bio. Događa se razdvajanje u samoj nutarnjosti povijesnog života i u samom pojmu "povijesnog". Događa se suprotnost između "povijesnog" i spoznajnog koja dovodi do udaljavanja same biti "povijesnog" od spoznajnog. U tom razdoblju nastaje povijesna znanost, u tom razdoblju mogao je niknuti i historizam u smislu općenitog gledišta na kulturu. No i to je jedan od paradoksa područja - kojemu čemo se ne jednom vratiti - da među "povijesnim" i "historizmom" ne postoji istovjetnost, nego golema razlika i suprotnost. Historizam, svojstven povijesnoj znanosti, vrlo često je daleko od tajne "povijesnoga". On jednostavno u nju ne ponire, izgubio je svaku sposobnost dublje veze s njom. Historizam vrlo malo shvaća i razumije "povijesno", odnosno, on ga čak negira. Da bi shvatili najdublju tajnu "povijesnoga", u kojoj neposredno biva uvijek kao stanovnik jedinstveno-organske epohe ljudske povijesti, i koju, bivaju i u njoj, oni ne poimlje, koju ne promišlja, da bi, dakle, shvatili "povijesno" - nužno je proći i kroz suprotstavljanje spoznajnog subjekta spoznavanom objektu, nužno je proći i kroz tajnu razdvajanja da bi se približili tajni "povijesnoga".

Nužno je vratiti se tajnama života povijesti, k njezinom nutarnjem smislu, k duši povijesti, da bi je mogli uop e razumjeti i stvoriti suvremenu filozofiju povijesti. To je - tre e razdoblje, tre a epoha, epoha povratka "povijesnomu". I kad sam govorio da su katastrofi ni trenutci povijesti posebno pogodni za ustroj filozofije povijesti, imao sam u vidu takve katastrofe ljudskoga duha, kad je on preživjevši slom izvjesnog povijesnog ustroja i sklada, preživjevši trenutak razdvajanja i cijepanja, mogao usporediti i suprotstaviti ta dva trenutka - trenutak neposrednog bivanja u povijesnom i trenutak odvojenosti od njega, da bi tako prešao u tre e stanje duha, koje daje posebnu lucidnost spoznaji, sposobnost refleksije i u kojem se duh potpuno usmjerava na tajnu "povijesnoga". To i jest stanje posebno pogodno za razvijanje postavki i postavljanje temeljnih pitanja filozofije povijesti. Da bi bilo razumljivije o emu govorim, kad tvrdim da je drugo razdoblje (doba razdvajanja, promišljanja, u kojem ni e povijesna spoznaja i po inje se ustrojavati filozofija povijesti), u odlučujućoj mjeri nedostatno da bi duboko proniklo u tajnu povijesti, moram se zadržati na značajkama te epohe koju nazivaju epohom "prosvjetiteljstva" ljudske kulture.

Kada govorim o epohi "prosvjetiteljstva", onda ne mislim samo na prosvjetiteljstvo 18. stoljeća, klasično razdoblje "prosvjetiteljstva" novoga vijeka. Mislim da kroz "prosvjetiteljsko" razdoblje prolaze sve kulture, svih naroda i u svim vremenima. U razvoju kultura svih naroda postoji izvjesna cikličnost, sličnost kulturnih procesa koja ukazuje na organski karakter razvoja kultura. Grčka kultura, jedna od najvećih koje ovjekom uopće poznaje, također je imala svoju epohu "prosvjetiteljstva", po svojoj nutarnjoj strukturi sličnu epohi koju je ovjekom anstvo preživjelo u 18. stoljeću. Razdoblje sofista je svojevrsni procvat grčke kulture, s osobnostima karakterističnim za doba "prosvjetiteljstva" 18. stoljeća, iako je imalo i svojih specifičnih helenskih crta. Ukra-

tko, epoha "prosvjetiteljstva" u gr koj kulturi srušila je sveto u povijesnom, organsko-tradicionalno i povijesnu predaju, kao što je sli no napravila epoha prosvjetiteljstva 18. stolje a, i kako se doga a sa svakom epohom "prosvjetiteljstva". Epoha "prosvjetiteljstva" i jest takvo razdoblje života svakoga naroda, kada ograni eni, samodostatni ljudski razum postavlja sebe iznad tajni bivanja, iznad tajni života, iz kojih izvire kao iz svojih izvora, sva ljudska kultura i život svih naroda na zemlji. Dakle, u epohi "prosvjetiteljstva", ljudski razum se postavlja izvan i iznad neposrednih tajni života. U takvim razdobljima karakteristi an je pokušaj maloga ljudskog razuma da se kao sudac uzdiže nad tajnama svemira i ljudske povijesti. Pritom ovjek nestaje iz neposrednog bivanja u povijesnom. Epoha "prosvjetiteljstva" negira tajnu "povijesnoga". Ona negira "povijesno" kao specifi nu realnost. Ona ga razlaže i izvodi nad njim takve operacije da "povijesno" prestaje biti prvobitnom stvarnoš u koja ga i ini "povijesnim". Ona razdvaja ljudski duh i razum od "povijesnoga". Zato je epoha "prosvjetiteljstva" bila duboko antipovijesna. Iako je u 18. stolje u nastao pojam "filozofije povijesti", kojeg je prvi upora bio Voltaire, iako je tada nastao cijeli niz povijesnih knjiga i djela, antihistorizam 18. stolje a tako je o evidan i op epoznat, da se na njemu ne treba posebno zadržavati. Op eprihv aena je istina u filozofiji povijesti da nas je upravo romanti arsko strujanje, romanti arska reakcija protiv prosvjetiteljstva po etkom 19. stolje a, ponajprije vratila k tajni povijesnoga i otvorila mogu nost suvremene spoznaje povijesnog kretanja. Ta duhovna reakcija vratila nas je svemu što je prosvjetiteljska epoha proganjala i uništavala, poput mitova i predaje povijesne starine. Na svoj na in, ona ih je pokušavala shvatiti i spoznati.

Ali "prosvjetiteljski" razum 18. i 19. stolje a je samodostatan i samoograni en. On nije u nutrini blizak organskom razumu povijesti, jer se od njega duhovno

razdvaja i ima pretenziju biti nad njim sudac. No, zaista, viši razum morao bi u sebi obuhvatiti ne samo opseg ljudske samospoznaje, itavog ljudskog razuma, koji je svojstven izvjesnoj organskoj epohi, kako reko, epohi 18. i 19. stolje a sa svim njezinim nedostacima i defektima. Razum mora biti blizak i poimanju drevne ljudske mudrosti, prvotnog osje aja života i postojanja, koji se za eo u zoru ljudske povijesti i u zoru pretpovijesnog života, tom animisti kom shva anju svijeta, koje je svojstveno svim narodima u prvom stadiju povijesti. Ta mudrost koja je svojstvena ranijim epohama, prolazi potom kroz nutarnje, tajanstvene dubine života itave povijesti ljudskoga duha, kroz ra anje krš anstva i kroz srednji vijek do našega doba. Samo takav razum može spoznati nutarnju svjetlost koja je bit svake od tih epoha. No zato je razum "prosvjetiteljstva", koji je slavio svoje klasici- sti ke pobjede u 18. stolje u - razum koji ne zna mnogo, i koji ne shva a mnogo, koji mnogo emu nutarnjemu nije blizak, jer je duhovno odijeljen od ve eg dijela tajni povijesnog života. Sljepilo "prosvjetiteljskog" razuma je duhovna kazna koja ga je dostigla zbog samodostatnosti, samodovoljnosti, u kojoj je pod inio sebi ne samo sve ljudsko nego i nadljudsko.

U pobjedi "prosvjetiteljskog" razuma za ela se znatnost koja je suprotstavila spoznajni subjekt spoznavanom objektu povijesti i u tom je pravcu u inila vrlo mnogo. Uspjelo joj je štošta raš laniti, sabrati, skupiti i djelomi no prepoznati. No, sve je bilo pra eno dubokom nemo i prepoznavanja same biti "povijesnoga". Postupno se razvijao proces udaljavanja i gubljenja spoznavanoga, koje je prestajalo postojati u svojoj prvobitnoj stvarnosti, u kojoj jedino i može biti nazvano "povijesnim" te otkriti tajnu povijesti. Taj proces se posebno raskrivao na podru ju djelovanja povijesne kritike. Tek je u 19. stolje u postala mogu om suvremena filozofija povijesti, zbog toga što su u 18. stolje u, na primjer, držali vjerodostojnim uvjerenje da su poganski sve enici

izmislili religiju kako bi obmanjivali narod. U 19. stoljeću to je već nemoguće. No osobito jasno može se pratiti kritika djelovanje u odnosu na svetu predaju, posebno na području crkvene povijesti. Pojavljuje se novo područje koje je do tada bilo skriveno. Zanimljivo je promotriti kakav daljnji proces proizlazi iz toga kritika djelovanja? U kršćanskom svijetu sve se zasniva na svetoj predaji, i na njezinom svetom naslijeđu. Povijesna je kritika, prije svega, krenula na njezino rušenje. Proces je započeo epohom reformacije koja je prva počela sumnjati u svetu predaju. Ona je prestala uzimati u obzir svetost predaje, i po inerciji svoje polovnosti, kao što je svaka reformacija polovna, ostavila je jedino Sveto pismo. Nakon toga posao rušenja svete predaje, išao je sve dalje i dalje da bi na koncu došlo do rušenja samoga Svetog pisma. Zaista, Sveto pismo nije ništa drugo doli neodvojivi dio same svete predaje. I ako se odbacuje sveta predaja, neizbježno je da se odbacuje i Sveto pismo. Navodim ovaj primjer da bih pokazao kako se ta povijesna kritika pokazala potpuno nesposobnom objasniti tajnu religijske pojavnosti. Ona se vrtjela uokolo tajne, ali samu tajnu ravnjanja kršćanstva nikad nije spoznala. Iritava golema njemačka kritika literatura koja je na tom području imala nesumnjive zasluge u razradi raznovrsnih predmeta, spoznaje nemogućnost poimanja te tajne. Sve joj ispada iz ruku, nestaje iz vidokruga. Otajstvenost u shvaćanju predaje, u bliskosti subjekta i objekta, išezava, i ostaje tek mrtvi materijal povijesti. Uvjeren sam da takav proces koji proizlazi iz kritike crkvene povijesti, proizlazi i iz kritike povijesti općenito. Zato što, uistinu, ne postoji samo sveta predaja crkvene povijesti, nego i sveta predaja povijesti uopće, sveta predaja kulture i duhovne tradicije. I jedino onda kad spoznajni subjekt ne prekida vezu s duhovnim životom, on se može približiti njezinom nutarnjem bivstvu. Ali kad raskida vezu - mora do kraja proći put samonegacije. On spo-

znaje tek komadi e povijesti, spoznaje nekakvo apsolutno razobli avanje povijesnih svetinja.

Mislim da je najveća zasluga jednog od najzanimljivijih pravaca na području filozofije povijesti, ekonomskog materijalizma kojega je utemeljio Marx, u tom što je dovršio proces kojemu je krajnji rezultat razobli enje povijesnih svetinja i predaja, koje je epoha prosvjetiteljstva samo na elala, ali nije dovela do kraja. Nije mi poznat nijedan drugi pravac koji je tako dosljedno rastakao i ubijao sve povijesne svetinje i predaje, bez kompromisa, potpuno dosljedno - kao što je pravac marksisti kog shva anja povijesti. Sumnja u nutarnju tajnu "povijesnoga", za eta u epohi prosvjetiteljstva, a koja je postojala u religijskom smislu još u epohi reformacije, i koja se rascvala u 19. stolje u da bi postala svojina itave povijesne znanosti, zaustavila se prakti ki na pola puta. U širem smislu, svi ideološki pravci povijesne znanosti nisu do konca razobli avali i umrtvljivali povijesnu predaju. Neki su njegovi dijelovi, unato svemu, ostajali. Jedino i isklju ivo je ekonomski materijalizam u svojoj cini noj sumnji u svaku predaju, u svako sveto naslije e povijesti, dovršio proces revolucionarnog bunta i ustanka protiv "povijesnoga" do zadnjih njegovih dijelova i rezultata. U koncepciji ekonomskog materijalizma povijesni proces definitivno se pokazuje kao proces bez duše. Duša, nutarnje otajstvo, duhovni misti ni život ne nalazi se više ni u emu. Sumnje u svetinje dovede nas do toga da se kao jedina i stvarna realnost povijesnog procesa pokazuje proces materijalisti ko-ekonomske proizvodnje, a sve ekonomske forme koje se iz njega ra aju, javljaju se kao jedino ontološke, stvarne, prvotne i realne kategorije. Sve ostalo pojavljuje se isklju ivo kao sporedno, kao odraz ili nadgradnja. Sav religiozni život, sva duhovna kultura, kultura ovje anstva, itava umjetnost, itav ljudski život, samo je odraz, refleks, a ne izvorna realnost.

Tako je nastupio kona ni proces u kojemu se povijest lišava svoje duše, u kojemu se ubijaju njezine unutarnje tajne kroz iznošenje njezine najdublje tajne, koja je sada, prema mišljenju povijesnog materijalizma, dana u tajni proizvodnje i rastu proizvodnih snaga ovje anstva. Time se dovršava kriti ki rušiteljski posao zapo et u epohi "prosvjetiteljstva", kojim se sada odbacuje i samo "prosvje enje", jer Marxov ekonomski materijalizam, nadilazi "prosvjetiteljstvo" u njegovoj racionalističkoj formi razvijenoj u 18. stolje u, i obrazlaže vlastiti povijesni evolucionizam, istodobno iznose i na vidjelo zadnje procvate na "prosvjetiteljskom" putu. No i s tog puta dalje i nekuda se mora i i: otkriva se nemogu nost ekonomskog materijalizma da spozna tajnu duhovne sudbine naroda, duhovnog života naroda, sudbinu ovje anstva. Ona se jednostavno negira i smatra iluzornim problemom jer se rada jedino kao produkt sigurnih ekonomskih uvjetovanosti. No ovdje se u ekonomskom materijalizmu razotkriva temeljno proturje je, koje ekonomski materijalizam nije u stanju shvatiti jer se ne može iznad njega uzdignuti, ali ono upada u o i svakomu tko ovo nau avanje podvrgava filozofskom sudu.

U konkretnom smislu, ako ekonomski materijalizam smatra da je sva ljudska spoznaja samo i jedino nadgradnja ekonomskih odnosa, odakle se onda stvorio i razum samih glasnika ekonomskog materijalizma, Marxa i Engelsa, koji se uzvisuje nad tim pasivnim odrazom ekonomskih odnosa? Kad je Marx stvarao nau avanje o ekonomskom materijalizmu, onda je morao pretendirati na to da predmet spoznaje nalazi u razumu koji se uzvisuje iznad pukog stanja pasivnog refleksa ekonomskih odnosa. No ako je ekonomski materijalizam kao ideološka konstrukcija puki odraz izvjesnih proizvodnih odnosa, izgra enih u 19. stolje u na podru ju borbe izme u proletarijata i buržoazije, ostaje nejasno, kako su glasnici tog u enja mogli pretendirati na istinitost više nego drugi, kad se njihove konstrukcije pokazuju isklju-

ivo kao samoobmana, stvorena tim refleksom. Pa ipak, tada se jedna iluzija ra a iz ekonomske stvarnosti. Tako su u marksizmu do krajnosti dovedeni zahtjevi i tašti- na "prosvjetiteljskog" razuma. Marksizam je uvjeren da posjeduje taj prosvjetiteljski i prosvije eni razum koji se uzvisuje nad kozmi kom i povijesnom sudbinom ovje- anstva, nad itavim njegovim duhovnim životom, nad svim ljudskim ideologijama, da vidi sve njihove zablu- de i iluzije, nad svim što se javlja kao puki odraz eko- nomskih procesa, kao što je on sam. To je izraz težnje da se namjere prosvjetiteljskog razuma sjedine s mesijan- skim namjerama, u bliskom smislu s mesijanskim pre- tenzijama starog Izraela, zbog toga što je to - zahtjev za jedinim, nepostoje im svjetlom spoznaje - svjetlom, koje ne pretendira biti jedna od ideologija, nego jedina i kona na spoznaja koja otkriva tajnu povijesnog proce- sa. Ali ono ne otkriva tajnu povijesnoga procesa, nego nedostatak te tajne, i raskriva strašnu, otvorenu pustoš povijesne sudbine ovje anstva, užasnu pustoš ljudske povijesti, raskriva nepostojanje ljudskog duha, neposto- janje duhovnog života ovje anstva, religije, filozofije, svakog ljudskog stvaralaštva, znanosti, umjetnosti itd. Marksizam je utvrdio da je sve to - nebivstvo. U tomu se pokazala samosvojna sila i mo marksizma. Mislim da je zbog negacijskog karaktera zasluga takvog u enja vrlo velika, jer ono na taj na in ubija svaku polovi nost, poluideologijske pravce 19. i 20. stolje a, i stavlja nas pred dvojbu: ili se prikloniti toj tajni nebivstva, potonuti u bezdanu nepostojanja ili se vratiti duhovnoj tajni ljud- ske sudbine, iznova se sjediniti s duhovnom predajom, duhovnim svetinjama, prolaze i kroz žarište najve ih propitivanja i kušnji, kroz sve stadije te rušiteljske, kriti- zerske i negatorske epohe.

Povijesna spoznaja i filozofija povijesti moraju imati svoju gnoseologiju i teoriju spoznaje, kao i svako drugo podru je ljudskog znanja. Sve što sam kazao do sada, može se, uistinu, pripisati tom podru ju. I sve to na kra-

ju krajeva ide k jednom cilju - spoznati bit "povijesno-ga" kao nekakve posebne stvarnosti koja postoji u hijerarhiji stvarnosti koja sa injava bivanje. Rije je o spoznavanju potpuno originalnog, posebnog objekta, nerazlučivo na druge objekte, materijalne ili duhovne. Napokon, ne treba gledati na "povijesno" kao na realnost materijalnog poretka, fiziologijskog, zemljopisnog ili kakvog drugog. Isto tako ne mislimo razlagati povijesnu stvarnost na nekakve psihološke realnosti. "Povijesno" je određeni specifikum, realnost posebne vrste, posebni stupanj bivanja, stvarnost posebnog poretka. Stoga je prihvaćanje povijesne predaje, povijesne tradicije i naslijeđa, naročito značajno za spoznaju specifičnosti pojma "povijesnog". Izvan kategorije povijesne predaje nemoguće je povijesno mišljenje. Prihvatanje predaje je nešto *a priori* - neka apsolutna kategorija za svaku povijesnu spoznaju. Izvan nje su samo poneki djelići. I taj proces, kojeg je nadpovijesh u provodio povijesni materijalizam, neminovno nas dovodi do rasipanja povijesne realnosti, do njezinog preobražaja u sipski pijesak. Povijesna stvarnost je prije svega konkretna realnost, a ne apstraktna, i ni u kakvoj drugoj stvarnosti, osim povijesnoj, ne postoji i ne može postojati. Zapravo, "povijesno" je forma koja je srasla s bivanjem. U tom slučaju, u svom doslovnom smislu, konkretno u protivnosti s apstraktnim i znači nešto sraslo, spojeno, za razliku od razjedinjenog i rascijepljenog. U povijesti nema ni jednog apstraktnog i zamišljenog. Sve apstraktno je u biti protivno povijesnomu. Sociologija ima posla sa zamišljenim, s apstraktnim, a povijest - samo s konkretnim, sociologija s pojmovima kao što su klasa, socijalne skupine, - koje su sve apstraktne kategorije. Socijalna skupina, klasa su misaone konstrukcije, u stvarnosti ne postoje. "Povijesno" je objekt potpuno drukčijega reda. "Povijesno" nije samo konkretno, nego i individualno, kao što u istom mahu sociologijsko nije samo apstraktno, nego i opće. Sociologija ne operira ni s kakvim pojedinačnim

pojmovima, a povijest jedino s njima. Sve što je istinski povijesno ima pojedina ni i konkretni karakter. Na tu zemlju, u taj i taj dan stupio je Ivan Bez Zemlje, kaže Carleille, koji je najkonkretniji i najindividualniji me u povjesni arima - i u tomu je povijest. Tako er postoji pokušaj da se utemelji filozofija povijesti na na elima kantovske filozofije, Rickertov pokušaj VVindelbandove škole temelji se na postavci da se povijesna spoznaja razlikuje od prirodoznanstvene po tomu što ona uvijek stvara pojam pojedina nog, onako kako se prirodoznanstveno bavi op im. Rickertova postavka je podosta jednostrana, no u svakom slu aju, postavljen je zanimljiv problem, jer u povijesnom stvarno imamo posla s konkretnim i individualnim. Postavka u spomenutom odnosu je neto na, budu i da i samo op e može biti pojedina no. Uzmimo, npr. pojam "povijesna nacija". To je op i pojam, no istodobno je konkretna povijesna nacija potpuno pojedina an pojam. Stoljetni spor nominalista i realista otkriva nedostatno pronicanje u tajnu pojedina na nog. Platonu se još ne raskriva pojedina no. Spoznaja bitka, kao gradacije pojedina nosti, ne ozna ava nominalizam, pošto "op e" može biti priznato kao pojedina nost. Suprotnost izme u povijesnog i sociologijskog važna je u našoj daljnjoj raspravi, jer ona ne e biti posveena sociologiji nego pitanjima filozofije povijesti, spoznaji povijesnih sudbina. Zato i nazivam svoja predavanja "Sudbina ovjeka" jer ona i jest konkretna zada a filozofije povijesti. Filozofija povijesti, povijesna spoznaja, jedan je od putova k spoznaji duhovne stvarnosti. To i jest znanost o duhu, koja nas približava tajnama duhovnog života. Ona se bavi tom konkretnom duhovnom stvarnoš u koja je puno bogatija i složenija nego ona koja se otkriva u pojedina noj ljudskoj psihologiji. Zaista filozofija povijesti stavlja ovjeka u konkretnu puninu njegove duhovne biti, dok istodobno psihologija, fiziologija i znanstvena podru ja, koja se tako er bave ovjekom, ne obuhva aju ga u punini ve isklju ivo s je-

dne strane. Filozofija povijesti obuhvaća uvijek u cjelokupnosti djelovanja svih svjetskih snaga, to jest, u najvećoj punini i najvećoj konkretnosti. U usporedbi s tom konkretnošću, sva su druga gledišta apstraktna. Ljudska sudbina spoznaje se jedino u konkretnoj spoznaji filozofije povijesti. Ostale znanstvene discipline ne promatraju ljudsku sudbinu kroz cjelokupnost djelovanja svjetskih snaga, koja porađaju stvarnost višega poretka, a mi je imenujemo povijesnom stvarnošću. To je - osobita i viša duhovna realnost. Premda u povijesti djeluju i igraju krupnu ulogu i materijalne silnice, i ekonomski faktori, tako da se povijesnom materijalizmu, kojemu nije ni duhovno, ne može ne priznati djelomična istina, da i materijalni faktor koji djeluje u povijesnoj stvarnosti ima duboki duhovni temelj. U krajnjem rezultatu, on se javlja kao duhovna sila. Povijesna materijalna sila je dio duhovne povijesne stvarnosti. Cjelokupna ekonomija uvijek ima duhovnu bazu, duhovni temelj. Ovoj se temi vratiti kada budem govorio o bitnosti i drugim pitanjima filozofije povijesti.

Uvijek je u najvišem stupnju povijesno bitno. Uvijek se nalazi u povijesnom i povijesno se nalazi u uvijeku. Između uvijek i "povijesnog" postoji u svojoj prvobitnosti tako duboko, tako mistično srastanje, tako konkretna uzajamnost, da je raskid nemoguć. Ne može se uvijek odijeliti od povijesti, ne može ga se uzimati apstraktno, i ne može se povijest odijeliti od uvijeku, biti promatrana izvan njega. I ne može se promatrati uvijeku izvan duboko duhovnih realnosti povijesti. Mislim da se "povijesno" ne može, kako to pokušavaju razni pravci u filozofiji povijesti, gledati samo kao fenomen, samo kao pojava izvan shvaćenog svijeta, dana našem iskustvu, i suprotstavljati je, kako to čini Kant, stvarnosti noumenalnoj, samoj biti postojanja, nutarnjoj skrivenoj stvarnosti. Mislim da povijest i povijesno nisu samo fenomeni. Držim - i to je najradikalnija pretpostavka filozofije povijesti, da je "povijesno" noumenon. U "po-

vijesnom" se izvorno raskriva smisao bitka, raskriva se nutarnja duhovna bit svijeta, duhovna bit ovjeka, a ne samo izvanjska pojavnost. "Povijesno" je po svom bi u duboko ontološko, a ne fenomenološko. Ono se ukorjenjuje u neku određenu duboku prvotnost bivanja, približava nas njoj i ini nam je pojmljivom. "Povijesno" je objava duboke biti svjetske stvarnosti; svjetske sudbine, ljudske sudbine kao središnje to ke sudbine svijeta. "Povijesno" jest objava noumenalne stvarnosti. Pri i noumenalno "povijesnomu" mogu e je samo kroz duboku konkretnu svezu izme u ovjeka i povijesti, sudbine ovjeka i metafizike povijesnih silnica. Da bih proniknuo tajnu "povijesnoga" moram prije svega spoznati povijesno i povijest, kao da dopirem do svojih vlastitih dubina, do dubina moje povijesti, moje sudbine. Moram sebe postaviti unutar povijesne sudbine i povijesnu sudbinu unutar moje vlastite ljudske dubine. Samom ljudskom duhu raskriva se prisutnost nekakve povijesne sudbine. Sve povijesne epohe koje su nastale iz prvobitnih epoha i završavaju na vrhuncu povijesti, u suvremenoj epohi - predstavljaju i moju povijesnu sudbinu. Nužno je izravno se suprotstaviti putu kojim ide kritičarska destrukcija u odnosu na povijesni proces, koja razdvaja ovjeka, ljudski duh i povijest, ini ih me usobno nerazumljivim, neprijateljskim i stranim. Nužno je i i suprotnim putem, nužno je spoznati itav povijesni proces ne kao nešto meni strano, ne nešto od mene udaljeno, nešto što me porobljava, protiv ega ustajem u svojoj stvarnosti i u svojoj spoznaji - tim putem se može i i jedino prema pustoši i zjape em bezdanu koji se otvara u povijesti i u samom ovjeku. Suprotni put kojim je nužno i i i na kojem je mogu e ustrojiti istinitu filozofiju povijesti, put je duboke istovjetnosti izme u moje povijesne sudbine i sudbine ovje anstva, tako bliske meni. U sudbini ovje anstva, moramo spoznati svoju najvlastitiju sudbinu i u svojoj sudbini jednako tako spoznati sudbinu ovje anstva. Jedino je tako mogu e približiti se

nutarnjoj tajni "povijesnoga", otkriti veli inu duhovne sudbine ovje anstva. Jedino je na takvom putu mogu e ne otvarati pustoš vlastite usamljenosti u suprotstavljanju itavom bogatstvu svjetskog povijesnog života, nego spoznati bogatstva i vrednote u sebi samom, sjediniti svoju nutarnju individualnu sudbinu s kozmi kom povijesnom sudbinom. Zbog toga je suvremeni put filozofije povijesti, put uspostavljanja istovjetnosti izme u ovjeka i povijesti, izme u sudbine ovjeka i metafizike povijesti. Zbog toga sam i nazvao svoja predavanja: "Sudbina ovjeka (Metafizika povijesti)".

Povijest, kao velika duhovna stvarnost, nije empirijska datost, isti faktografski materijal. U takvom vidu povijest ne postoji i ne može se spoznati. Povijest se spoznaje kroz povijesno pam enje kao neku duhovnu aktivnost, kao neki odre eni duhovni odnos prema "povijesnomu" u povijesnom znanju, koje se pokazuje u nutrini, produhovljeno i preobraženo. Jedino u procesu produhovljenja i preobraženja u povijesnom pam enju postaje jasnija unutaranja veza, duša povijesti. Kako je to istinito u spoznaji duše povijesti, tako je i u spoznaji ljudske duše, jer ako nemamo pam enja vezanog uz nešto jedinstveno, ne možemo onda ni spoznati ljudsku dušu kao odre enu stvarnost. No povijesna memorija, kao na in spoznaje "povijesnoga", neraskidivo je vezana s povijesnom predajom, izvan koje povijesno pam enje ne postoji. Apstraktno korištenje povijesnim dokumentima nikad ne daje mogućnost spoznavanja "povijesnoga". Ono nas njemu ne približava. Osim rada na tim povijesnim spomenicima, rada, naravno, koji je vrlo zna ajan i neophodan, nužno je i naslije e povijesne predaje s kojom je povezano povijesno pam enje. Jedino se ovdje vezuje nekakav vor koji u dubini veže duhovne sudbine ovjeka i povijesti. Vi ne možete pojmimiti nijednu od velikih povijesnih epoha, bile to epohe renesanse, procvata srednjovjekovne kulture, ranjanja ranog krš anstva ili razdoblja helenske kulture, nikako

druk ije nego preko povijesnog pam enja, u ijem otkri-
vanju upoznajete svoju duhovnu prošlost, svoju duho-
vnu kulturu, svoju domovinu. Dužni ste prenositi svoju
duhovnu sudbinu u sve velike epohe da bi ih tako spo-
znali. Kada ih pokušavate dohvatiti samo izvana - one
za vas postaju duhovno mrtve. No to povijesno pam-
enje koje nas navodi da se u nutrini približimo "povi-
jesnomu", neraskidivo je povezano s povijesnom pre-
dajom. Povijesna predaja je upravo to nutarnje povije-
sno pam enje, preneseno u povijesnu sudbinu. Filozofija
povijesti je produhovljenje i preobraženje povijesnoga
procesa. U odre enu smislu povijesno pam enje o ituje
žestoku borbu vje nosti i vremena, a filozofija povije-
sti je svjedok o veli anstvenim pobjedama vje nosti nad
vremenom i raspadljivoš u. Ona svjedo i o pobjedi ne-
raspadljivoga. Ona je spomenik pobjedi duha nerasp-
adljivosti nad duhom raspadljivosti. Povijesna spoznaja i
filozofija nisu u biti usmjereni na empirijsko - njihov je
objekt zagrobni život. Kako postoji zagrobni svijet, kad
govorimo o pojedina nom bivstvu, jednako tako mi se
obra amo i velikom povijesnom i prošlom svijetu kao
ne emu onostranom. Zato se u povijesnom pam enju, u
obra anju prošlomu, nalazi poseban osje aj približava-
nja drugome svijetu, a ne samo empirijskoj datosti koja
nas sa svih strana guši kao mora i koju moramo pobije-
diti da bi se uzdignuli na neku novu razinu u odnosu
prema povijesnoj stvarnosti koja je izvorno otkrivanje
drugih svjetova. Filozofija povijesti nije filozofija em-
pirijske stvarnosti, nego filozofija zagrobnih svjetova.
Kada putujete rimskom okolicom gdje se odigralo mi-
sti no stapanje zagrobnog i povijesnog svijeta, gdje su
povijesni spomenici postali prirodne pojave, približa-
vate se nekom drugom životu, tajnama prošlosti, tajna-
ma zagrobnog svijeta, tajnama svijeta u kojem vje nost
pobje uje trulež i smrt. Stoga je prava filozofija povije-
sti filozofija pobjede istine života nad smr u, približava-
nje ovjeka drugoj, beskrajno široj, bogatijoj stvarnosti,

nego što je stvarnost neposredne empirije u koju smo ba eni. Ako za ovjeka ne bi postojao put da se približi iskustvu povijesti, kako bi jadan, prazan i smrtan bio ovjek! No, on u svom suvremenom životu, ne samo kada izgra uje filozofiju povijesti - jer se time rijetko bavi - nego i u mnogim duhovnim inima svojega življenja nalazi istinitu stvarnost velikoga povijesnog svijeta kroz povijesno pam enje, kroz duhovnu predaju, kroz nutarnje priklju enje sudbine svojega pojedina nog duha k sudbini povijesti. Svladavaju i svoj bijedni i sku eni vidokrug, on se približava beskrajnijoj stvarnosti i tako pobje uje svoju ništavnost i raspadljivost.

Poglavlje II.

O BITI POVIJESNOGA METAFIZI KO I POVIJESNO

Povijest nije objektivna empirijska datost, povijest je mit. No mit nije izmišljotina, nego realnost drugoga poretka u odnosu na realnost koju nazivamo objektivnom empirijskom datost. Mit je u narodnom pamćenju pohranjena priča o prošlim i davnim događajima, koja nadilazi granice izvanjske objektivne činjenosti i otkriva idealnu faktičnost, subjektivno-objektivnu. Mitologija je, po dubokomnom Schellingovom učenju, prvobitna povijest čovječanstva. No pored mitova, koji poniru u dubinu prošlosti, različite povijesne epohe zasebne su elementima stvaranja mitova. Svaka velika povijesna epoha, pa tako i povijest novoga vijeka, toliko nesklona mitologiji, prepuna je mitova - kao npr. velika francuska revolucija, koja se nije dogodila tako davno, i to u jarkom svjetlu racionalizma. Povijest je prepuna mitova i o njoj. Stvoren je mit o velikoj francuskoj revoluciji kojega povjesnici nisu rušili, nego podržavali kroz vrlo dugo razdoblje, i tek kasnije počeli rušiti, kao što je to učinio Taine u svojoj povijesti revolucije. Takvi mitovi postoje i o epohi renesanse, reformacije, srednjovjekovlja, a da ne govorim o najdavnijim epohama, kad misao još nije bila rasvijetljena jarkim svjetlom razuma. Ne možemo shvatiti povijest kao isključivo izvanjski objekt. Nužna nam je unutarnja povezanost s povijesnim objektom. Nužna, ne samo da bi objekt bio povijestan, nego i da bi subjekt bio povijestan, da bi subjekt povijesne

spoznaje u sebi osjeća i otkriva "povijesno". U onolikoj mjeri koliko u sebi otkriva "povijesno", on i počinjati shvaćati sva velika razdoblja povijesti. Bez takve sveze, bez vlastite nutarnje "povijesnosti" ne bi mogao shvatiti povijest. Povijest traži vjeru, ona nije - vulgarno nasilje izvanjskih objektivnih činjenica nad subjektom spoznaje, ona je i in preobraženja velikog povijesnog i prošlog u kojemu se događaja a nutarnje poimanje povijesnog objekta, duhovni proces, koji uzdiže subjekt u objektu. Ako bi oni bili posve razdvojeni, spoznaja ne bi bila moguća. Sve me to dovelo do zaključka kako se na povijesnu spoznaju može primijeniti, s određenim izmjenama, Platonovo naučavanje o spoznaji kao prisjećanju. Uistinu, svako je proniknuće u veliku povijesnu epohu plodotvorno jedino u tom slučaju, jer je spoznaja vjerodostojna onda kada ona doista jest nutarnje prisjećanje, nutarnje pamćenje svega velikoga što se zbilo u povijesti i ovjeka, nekakvo duboko sjedinjenje, postojanje onoga što se događaja u nutrini, u samoj dubini duha subjekta spoznaje, s onim što je nekada bilo u povijesti, u raznim povijesnim epohama.

Svaki i uvijek po svojoj unutarnjoj prirodi je nekakav veliki svijet - mikrokozmos, u kojem se odražava i prebiva sav realni svijet i sve velike povijesne epohe; on po samom sebi nije nekakav djelić svemira, u kojem je zaključan taj mali komadić, on se pokazuje kao jedan veliki svijet koji u spoznaji dotičnoga i ovjeka može biti još skriven, ali u svjetlu širenja i rasvjetljenja njegove spoznaje, duhovno se u sebi raskriva. U procesu produbljivanja spoznaje otkrivaju se sve velike povijesne epohe, i itava povijest svijeta kojom se bavi povijesna znanost kroz kritiku i proučavanje povijesnih spomenika, pisama, arheoloških nalaza itd. No ako postoji izvanjski povod, ishodišna točka nekoga dubokog prisjećanja, i uvijek mora u sebi spoznati povijest, shvatiti je, otkriti, na primjer, duboke naslage helenskoga svijeta, kako bi shvatio povijest Grčke. Ili npr., povijesni narod mora u sebi

otkriti duboke slojeve drevnoga židovskog svijeta da bi shvatio njegovu povijest. U svakom sluaju, možemo re i da su u tom mikrokozmosu zatvorene sve prada-vne povijesne epohe koje ovjek ne može u sebi ugušiti naslagama vremena i suvremenim životom; one mogu biti prikrivene, ali nikako ne mogu biti zauvijek zapre-tane. Taj proces nutarnjeg prosvjetljenja i produbljenja mora dovesti do toga da se kroz razne naslage ovjek probije u nutrinu, u dubinu vremena, jer ponirati u du-binu vremena zna i ponirati u samoga sebe. Jedino u dubini samoga sebe suvremeni ovjek može na i i du-binu vremena, jer dubina vremena nije nešto izvanjsko, strano ovjeku, izvana mu dano, izvana mu navezano, nego najdublje skriveni sloj u nutrini samoga ovjeka, sloj samo prikriven, samo potisnut ograni enoš u svije-sti, u drugi ili tre i plan. Povijesni mitovi imaju duboko zna enje u procesu prisje anja; u povijesnom mitu je sadržana pri a iz narodne predaje, koja pomaže da se u dubini vlastitoga duha prisjetimo nekoga unutaršnjeg sloja povezanog s dubinom vremena. Proces udaljavanja subjekta od objekta, koji se dogodio u prosvjetitelj-skoj kritici spoznaje, može nam dati materijal za povije-snu spoznaju, no koliko ona ubija mit i odvaja dubinu vremena od dubine ovjeka, toliko i odvaja ovjeka od povijesti. Sve nas to dovodi do prevrednovanja i novoga zna enja predaje u duhovnom poimanju povijesti. Povi-jesna predaja, koju je povijesna kritika mislila srušiti, pojavljuje se kroz veliki skriveni in prisje anja, i zai-sta, u povijesnoj predaji ovjek nema izvanjski poticaj, izvanjski nametnutu injenicu koja mu je strana, nego ima upravo nutarnji, skriveni impuls, tajnovit i skriven unutar svoga misti nog života, u kojemu spoznaje sa-moga sebe i s kojim je povezan u neraskidivu cjelinu. To ne zna i da predaja ne podliježe povijesnoj kritici i da svaka predaja u obliku u kojem postoji mora biti bespo-govorno upu ena na vjeru, i da se na njoj mora temeljiti povijesna znanost - to ne želim re i - dapa e, mislim da

je povijesna kritika vrlo mnogo napravila na području kritike predaje, koja je imala karakter objektivno-neosporiv i objektivno-znanstveni i da restaurirati tradicionalnu povijest upokojenu na predaji, nema smisla. Samo želim istaknuti da je u predaji duhovna vrijednost, koja ne ukazuje na to da se sve tako dogodilo kako kaže npr. predaja o utemeljenju Rima, koju je srušio Niebuhr, povijesni ar novijega doba, nego ukazuje na to da je u predaji, pohranjenoj u narodnom pam enju, skriven neki nagovještaj, sama simbolika povijesne sudbine odre enog naroda, koja ima primarno zna enje u stvaranju filozofije povijesti i u poimanju njezinoga nutarnjeg smisla. Povijesna predaja je nešto više od spoznaje povijesnog života, jer se u simboli koj predaji otkriva nutarnji život, dubina stvarnosti, povezana s ovjekovim otkri ima u nutarnjoj, duhovnoj samospoznaji. Povezanost predaje s onim što otkriva samospoznaja, predstavlja viši stupanj vrijednosti. Izvanjski fakti povijesti imaju golemo zna enje. No mnogo ve e zna enje za ustrojavanje filozofije povijesti ima taj nutarnji misti ni život neprekinut od izvanjske stvarnosti - i doista - taj život nam govori da povijest nije dana izvana nego iznutra, i da mi na kraju krajeva, prihva aju i povijest, stvaramo je u ve ojoj ovisnosti i svezi s našim nutarnjim stanjem svijesti, njezinom nutarnjom širinom i dubinom. Stanje svijesti i samospoznaje koje postulira i pretpostavlja povijesna kritika i objektivna povijesna znanost kao jedino istinito, stanje je vrlo suženo i površno. U tome je - zastranjenje povijesne kritike; mnogo toga se pokazuje objektivnim, neoborivim, uvjerljivim u toj kritici samo na prvom i površinskom sloju svijesti, no kada zaronimo u dubinu, kad proširimo svijest, vidimo da to nije istinita spoznaja i da dubina leži unutar povijesne stvarnosti. Kad itate neko povijesno znanstveno djelo, recimo o povijesti drevnih naroda, onda jasno osjete da su iz povijesti kulture tih naroda definitivno odstranjeni duša i duhovni život, da vam daje tek nekakav njihov izvanjski sni-

mak, izvanjsku skicu. Tako dolazimo do zaključka da je ono što nazivamo "povijesnom kritikom" samo jedan trenutak u razvoju povijesti kroz koji prolazi uvijek u svojoj spoznaji, jedan od trenutaka, ne najhitnijih i toliko dubokih, nakon kojega uvijek ulazi u neki potpuno drugi period, u neki posve drugi odnos prema povijesnom procesu. Tada se mijenja samo shvaćanje unutarnje predaje, unutarnjega povijesnog mita koji je u razdoblju povijesne kritike bio odbačen.

Kao tema povijesti, kako sam već govorio na samom početku, pojavljuje se sudbina uvijek u zemaljskom životu, koja se ispunjava i ostvaruje u povijesti naroda, i ona se kao sudbina uvijek prije svega može pojmiti u samom duhu onoga koji je spoznaje. Povijest svijeta, povijest uvijek anstava ne ispunjava se samo u objektu, ne jedino objektivno u makrokozmosu, nego se ispunjava i u mikrokozmosu. Ta je veza između u poimanju povijesti u mikrokozmosu i poimanju povijesti u makrokozmosu, toliko neophodna za metafiziku povijesti, koja pretpostavlja potpunu bliskost i poseban odnos između u povijesnog i metafizičkog. Suprotstavljanje povijesnog i metafizičkog, koje je bilo prevladavajuće u znanosti i filozofiji tijekom dugog razdoblja, a također i u nekim oblicima religijske svijesti, kao primjerice, u hinduskoj svijesti, ne pretpostavlja mogućnost pojavljivanja metafizičkog u povijesnom, niti mogućnost da povijesna činjenica nije samo izvanjska, empirijska činjenica, koja bi morala uvijek biti u suprotnosti svemu metafizičkom. Drugo gledište pretpostavlja da metafizičko može neposredno prije i u povijesno i u njemu se javljati. Takvo stajalište, kako ćemo vidjeti dalje, posebno je blagotvorno za ustrojavanje filozofije povijesti, jer ona pretpostavlja neko središte povijesti gdje su metafizičko i povijesno sjedinjeni. Jedino se u kršćanskoj filozofiji povijesti, kako nastojim pokazati, uistinu zbližavaju i poistovjećuju metafizičko i povijesno. Shvaćanje predaje, o kojemu sam govorio kao o izvoru najdublje spoznaje

povijesne i duhovne stvarnosti, je prihva anje predaje kao nutarnjeg života spoznavaju eg duha, ali ne kao autoriteta. Kad bi predaja bila strana ljudskom duhu onda bi to zna ilo da mu je predaja izvanjski nametnuta. Doista, odnos prema predaji mora biti odnos prema nekoj slobodnoj, duhovnoj naslije enoj povezanosti u nutri ni ovjeka, ne em što je imanentno ovjeku. Jedino je takvo shva anje predaje istinito i daje nam mogu nost izgradnje filozofije povijesti.

Sada bi trebali s druge strane, s nove to ke gledišta, pri i pitanju biti povijesnoga. Pitam se, na kakav na in se u povijesti ljudske svijesti, u povijesti duha stvaralo "povijesno"? Na kakav je na in ljudska svijest došla do razumijevanja povijesnih zbivanja i procesa? Na koji je na in, u samom po etku, svijest došla do toga da shva a da se povijest doga a, daje povijest osobita realnost, koju nazivamo povijesnim svijetom, povijesnim kretanjem i procesom? Odgovore na ova pitanja moramo potražiti u helenskom i židovskom svijetu. Doista treba re i da su u temelje europske svijesti položena ta dva na ela: na elo helensko i na elo židovsko; u njihovom spajanju nastao je krš anski svijet koji je organski u sebi ujedinio ta dva velika svijeta naše davnine i otkrio novi život. Mislim da bi svakome tko izu ava povijest moralo biti jasno, da je helenskoj kulturi i svijetu, helenskoj svijesti bila strana svijest o povijesti. Poimanja povijesnih zbivanja u helenskom svijetu nije bilo; veliki gr ki filozofi nisu se mogli uzdignuti do spoznaje povijesnih zbivanja, kod velikih gr kih filozofa ne nalazimo filozofiju povijesti.; ni kod Platona, ni kod Aristotela, ni kod drugih velikana gr ke misli ne može se prona i da su poimali povijest. Mislim da je to u najdubljem smislu povezano s gr kim osje anjem i shva anjem svijeta. Grci su prihva ali svijet esteti ki, kao dovršeni i harmoni ni svemir; najve i Grci kod kojih se gr ki duh izrazio u itavoj svojoj snazi, svijet su doživljavali stati ki, kroz nekakvo anti ko razmatranje sklada svemira. Karakteristi no je za sve gr ke mislioce

da nisu mogli poimati povijesni proces i povijesna zbivanja - jer taj proces nije imao ni izvora, ni po etka, ni kraja - u njemu se sve ponavlja i nalazi u vje nom kruženju, u vje nom povratku na isto. Ta cikličnost procesa karakteristična je za grčki svjetonazor koji je kretanje povijesti predočavao kao kruženje. Helenska svijest nije bila usmjerena na budućnost, u kojemu se svršava povijest, u kojemu mora biti njezino središte i izlaz, nego uvijek na prošlost. Za grčke svijesti bilo je karakteristično razmatranje završenog, harmoničnog stanja, koje nikada nisu vezivali s budućnošću. Zbog toga grčka svijest nije imala odnos prema budućnosti koji bi bio ishodišna točka poimanja povijesnog procesa i koji bi u ino mogu im spoznaju povijesti kao neke drame koja se događala. Povijest, uistinu, i jest drama, sa svim inovima, od prvoga do posljednjega, drama sa svojim početkom i unutarnjim zapletom, sa svojim krajem, svojom katarzom i svojim svršetkom. Takvo shvaćanje povijesti kao tragedije bilo je strano helenskoj svijesti; spoznaju povijesnog kraja ne treba tražiti u helenskom svijetu, nego u svijesti i duhu drevnoga Izraela. Židovi su u svjetsku povijest unijeli ideju povijesnoga, i mislim, da je temeljna misija židovskoga naroda bila: unijeti u povijest ljudskoga duha svijest o kraju povijesti, za razliku od kružnog procesa kako ga je zamišljala grčka spoznaja. U starožidovskoj svijesti taj je proces uvijek bio povezan s mesijanskom idejom. Židovska svijest za razliku od helenske, uvijek je bila upućena na budućnost, na ono što nadolazi - a to je - napeto iščekivanje nekoga velikog događaja koji će razriješiti sudbinu naroda, sudbinu Izraela. Svjetski usud židovska misao nije promatrala kao zatvoreni krug. Ideja povijesti je određena budućnošću u kojemu će se zbiti događaj koji će razriješiti povijest. Takav karakter ustroja povijesnoga procesa, projektiran je prvi put u židovskoj misli; ovdje se prvi put javlja spoznaja "povijesnoga", i zbog toga filozofiju povijesti ne treba tražiti u povijesti grčke filozofije, nego u povijesti ži-

dovstva. Takva filozofija povijesti bila je Knjiga proroka Danijela; u toj se knjizi osjeća povijesni proces kao drama koja ide ka određenom cilju. Danijelovo tumačenje Nabukodonozorova sna, prvi je pokušaj u povijesti o vječnosti postavljajući shemu povijesti, koja se potom ponavljala i dalje razvijala u kršćanskoj povijesti filozofije. Kod proroka Jeremije može se također naći sličan pogled na povijest, kad Bog kažnjava narode. Jeremija je u Nabukodonozoru gledao Božje oružje. Taj profetizam židovske svijesti i upućenost na nadolazeće, nije samo utemeljio filozofiju povijesti, nego i samo "povijesno". Kako je helenskom svijetu bilo svojstveno promatranje svemira kao harmonije, tako je židovskom svijetu takav pogled na svemir kao na nepokretno bivanje bio stran; židovskome je svijetu bilo dano otkriti povijesnu dramu ljudske sudbine, dramu utemeljenu na ispunjenju izvjesnoga velikog događaja u usudu židovskog naroda i, zajedno s njim, u sudbini cijeloga o vječnosti. Ta je drevno-židovska mesijanska ideja svojstvena jedino židovskom narodu. Zato ona i jest posebna ideja, koju je židovski svijet unio u povijest ljudskog duha.

Navest ću nekoliko analogija kako bih pojasnio svoje misli. Kako to da Grci, koji su povijesti ljudskog duha donijeli veliku anstvenu otkrića, nisu znali ni shvaćati ali što je to povijest, niti su znali i shvaćati ali što je to "povijesno"? Mislim da je to povezano s činjenicom da helenski svijet nije poznavao pojam slobode kako ga mi danas poznajemo - ni u grčkoj religiji, ni u grčkoj filozofiji sloboda se, doista, kao takva ne otkriva. Antika pokornost sudbini je najkarakterističnija crta duhovnog lica helenskog svijeta i njegove svijesti. Njemu je bilo strano saznanje o slobodi kao stvaralačkom subjektu povijesti, bez kojeg je povijest nemoguća, njezino događanje i shvaćanje. To je zbog toga što je u helenskom svijetu forma uvijek prevladavala nad sadržajem; u helenskoj umjetnosti, filozofiji, politici, na svim područjima helenskog života, na elu savršenstva forme, na elu oblikovanja prevlada-

valo je nad na elom materije, nad sadržajem, s kojim je povezano iracionalno na elo ljudskoga života. A to iracionalno na elo i jest na elo slobode, koje je kasnije svijetu donijelo krš anstvo. U krš anskom svijetu otkriva se sadržaj, a ne forma, otkriva se iracionalno na elo, i iz takve sveze ra a se ljudska sloboda i slobodni subjekt stvaranja, bez kojega je nemogu e shva anje povijesnog procesa. U krš anskoj svijesti povezanoj sa židovskom, ukoliko ona stvara "povijesno", raskriva se ta sloboda zla, bez koje se ne može pojmiti povijesni proces, jer, uistinu, ako ne bi bilo slobode zla, u vezi s temeljnim po elima ljudskoga života, ako ne bi bilo toga tamnog na ela, ne bi bilo ni povijesti, i svijet ne bi po injao od po etka, nego od kraja, od toga savršenog kraljevstva Božjega, kojega zamišljamo kao savršeni svemir u obliku savršenog dobra i blaženstva. No povijest svijeta nije po ela iz toga savršenog svemira nego je zapo ela sa slobodom, slobodom zla. Takav je bio za etak velikoga povijesnog procesa. injenica je da se povijest nije otkrila u povezanosti s helenskom sviješ u koja je prije svega bila usmjerena na savršene forme svemira. Mislim da je za istu apstraktnu arijsku svijest, za arijski monizam, uvijek nesjedinjivo "povijesno" s "metafizi kim". Nije slu ajno da oni mislioci našega doba koji sebe smatraju predstavnicima isto arijskoga duha, poput Chamberlaina i Drevsa, filozofa hartmannovske škole, zanimljivi i originalni, ustanovljuju duboku suprotnost metafizikog i "povijesnog". itava njihova kritika semitskog elementa u krš anstvu temeljena je na tomu što oni u krš anstvu vide nezakonitost u sjedinjenju metafizikog i "povijesnog" - priznanje da je metafizi ko ušlo u povijesno, utjelovilo se, slilo se u njega, i da je metafizi ko neraskidivo povezano s poviješ u. Ta ista arijska misao, ipak, nije okrenuta helenskoj formi arijske kulture, nego indijskoj, koja je prvotnija, i možda, stroža, ista forma arijskoga duha, i u njoj traži isti izražaj metafizikog, savršeno slobodnog, nevezanog s bilo kakvom primje-

som "povijesnoga". Indijska svijest je od svih spoznaja svijeta, najviše antipovijesna, i indijska sudbina je najviše antipovijesna od svih povijesnih sudbina. Sve što je u Indiji bilo najdublje, nije bilo povezano s poviješ u; tamo nije bilo istinske povijesti niti istinskoga povijesnog procesa; duhovni život indijskog naroda pokazuje se ponajprije kao individualni duhovni život, kao individualna duhovna sudbina, u ijoj se dubini otkriva viši svijet, otkriva se božanstvo, na jedan poseban način, koji nikakvim nitima nije povezan s povijesnim usudom. Povijesno i metafizi ko Indijci suprotstavljaju; odvajanje i otpuštanje od povijesne stvarnosti, povijesnog usuda, za indijski duh je jamstvo isto e svijesti, jer svaka navezanost potamnjuje duh. Ta nesravnjivost "povijesnoga" i metafizi koga dovodi nas do shva anja povijesti samo kao izvanjskoga nakalemljenog fenomena, koji nema nikakvoga nutarnjeg plana ni smisla. Izvanjski empirijski svijet je niža stvarnost, niži poredak, kojega je nužno prevladati i kojega se treba osloboditi da bi ušli u istinu metafizi kog, u istinu višeg duhovnog svijeta, na kojem je pe at duha. To je isti arijski monizam koji se obi no suprotstavlja dualizmu židovske i krš anske svijesti.

Filozofija povijesti je po svom povijesnom ishodištu neraskidivo povezana s eshatologijom, koja nam tuma i zašto se povijesno rodilo u židovskom narodu. Eshatologija je nau avanje o kraju povijesti, o kona nom ishodu i razrješenju svjetske povijesti. Eshatološka ideja je izuzetno neophodna da bi mogli spoznati i postaviti ideju povijesti, i da bi mogli shvatiti njezino doga anje i kretanje koje bi imalo svoj smisao i završetak. Bez ideje povijesnoga konca nema ni shva anja povijesti jer je povijest po svojoj biti - eshatološka - im ona pretpostavlja katastrofi ni završetak, kada ujedno po inje neki novi svijet, nova stvarnost, ali ne ona koja se pokazuje gr koj svijesti, kojoj je eshatološko strano. Povijesno se potvrdilo da su me u svim narodima drevnoga svijeta, osim židovskoga, osje aj za povijest i povijesni usud imali još

jedino Perzijanci. Oni su bili jedini arijski narod kojemu je bilo dano spoznati "povijesno", što je objašnjivo injenicom da je kod Perzijanaca, u njihovoj religioznoj svijesti bio vrlo jak eshatološki, apokaliptički moment, koji je imao snažan utjecaj na židovsku apokaliptiku. Perziji zato pripada prvenstvo u otkriću u eshatološkog trenutka. Oni su jedini narod, osim židovskoga, kojemu se povijesni usud otkriva u perspektivi kraja povijesti. Borba Ormuzda i Ahrimana završava katastrofom nakon koje se završava povijest i počinje nešto novo. Bez te perspektive kraja, povijesni proces ne može biti shvaćen kao povijesno kretanje. Kretanje bez perspektive konca, bez eshatologije, nije povijest, ono u tom slučaju nema unutarnji plan i završetak. Na kraju krajeva, kretanje koje ne ide ka razrješujućem kraju, svoga kraja i nema, ovako ili onako se svodi na kružno kretanje. Takvo ukidanje smisla povijesnog procesa čini nemoguće imati i njegovo shvaćanje.

Kako je židovski narod prvi osvijestio mogućnost filozofije povijesti, tako je suvremena filozofija povijesti, kao posebno područje duhovne spoznaje i posebna forma duhovnog poimanja svijeta, svojstvena jedino kršćanskom svijetu i kršćanskoj svijesti. Kršćanstvo, u kojemu se dogodilo sjedinjenje otkrića helenskog i židovskog svijeta, bila je svojstvena posebna povijesnost, inače prisutna još jedino u židovskom svijetu, a posve nepoznata i tajanstvena antičkom svijetu. Jedna je od najzanimljivijih i najdubljih Schellingovih misli, misao da je kršćanstvo u višem stupnju povijesno, da je kršćanstvo objava Boga u povijesti. Izmeću kršćanstva i povijesti postoji povezanost kakva ne postoji ni u jednoj drugoj religiji, ni u jednoj drugoj duhovnoj sili svijeta. Kršćanstvo je u povijest unijelo povijesni dinamizam, posebnu snagu povijesnog kretanja i izgradilo mogućnost filozofije povijesti. Tvrdim da kršćanstvo nije samo izgradilo filozofiju povijesti koja se naziva kršćanskom u vjerskom smislu, kao filozofija povijesti svetoga Au-

gustina, nego i sve kasnije filozofije povijesti do samoga Marxa, iji je povijesni dinamizam, tako karakterističan za kršćansko razdoblje povijesti. Kršćanstvo je donijelo dinamizam jer je donijelo ideju neponovljivosti, jednodokratnosti događanja, što je poganskom svijetu bilo nedostupno. Neznaboža koji svijet je imao ideju mnogokratnih, ponovljenih procesa i zbivanja, koja je činila nemoguće im shvatiti povijest. Međutim, to jednodokratno, neponovljivo i jedinstveno koje je u povijesnu stvarnost unijela kršćanska svijest, povezano je s činjenicom da kršćanskoj svijesti u središtu svjetskog i povijesnog procesa stoji neki događaj, koji se zbija jednom, jedino, neponovljivo i jedinstveno, koji se ne može ni s kim usporediti, koji ne podsjeća na što drugo, koji se ne može ponoviti, događaj povijesni i metafizički, koji otkriva dubinu života - činjenica pojavljivanja Krista. Povijest je događanja koje ima nutarnji smisao, misterij koji ima svoj početak i kraj, svoje središte, svoj kauzalitet, povijest ide ka činjenici - pojave Krista, i ide od činjenice - pojave Krista. Time se označava duboki dinamizam povijesti, njezino kretanje prema srži svjetskog procesa i kretanje od srži tog procesa. Helenskom svijetu nikad se nije otkrila mogućnost takvog poimanja, on nije znao za takvu povijesnu i metafizičku činjenicu. Za njega se u vremenitom procesu povijesti nije otkrivalo božansko. Istina je, božanske vrline, božanski sklad, helenska je svijest otkrivala jedino u vječnoj prirodi. Grci nisu poznavali povijesnog kretanja koje nosi sve svjetove prema katastrofi i jednom zbivanju. Povijest je moguća i jedino onda kad je moguće i shvatiti povijest kao katastrofični proces. Prihvatanje povijesti kao katastrofičnog procesa pretpostavlja izvjesno središte u kojemu je postavljen povijesni činilac i skupa s njim se objavljuje božansko, nutarnje se pokazuje izvanjskim i utjelovljenim. Eto kako je ono što je bilo strano helenskoj svijesti, jednako tako potpuno strano i duhovnoj spoznaji Indije, jer uistinu ni u Indiji nije bilo uznemirujućeg predosje-

a ja tako velikog, središnjeg događaja u povijesti. U Indiji se sve veliko u duhovnom životu otkrivalo jedino u individualnoj dubini ljudskog duha. Kršćanstvo je prvo donijelo spoznaju i shvaćanje slobode, nepoznato helenском svijetu, koje je bilo također neophodno za konstruiranje povijesti i filozofije povijesti. Bez poimanja slobode, kojeg karakterizira dramatičnost povijesnog procesa i osjećaj njegove tragičnosti, nije moguće shvaćanje povijesti, jer sama se tragičnost rađala iz slobode, iz slobode djelovanja, iz slobode zla i tame. To je odredilo dramatičnu borbu u povijesti, dramatično kretanje povijesti, koje nije prisutno u svijesti koja misli da je sve dobro, lijepo i istinito božanski nužno. Tako su mislili stari Grci. Kršćanstvo je razvilo ideju povijesti već time što je prvo u potpunosti priznalo da vjerno može imati svoj izlaz u vremenitom; u kršćanskoj spoznaji vjerno i vremensko bivaju neodvojivi: vjerno ulazi u vremenito, a vremenito u vjerno. U grčkoj spoznaji vremenito je bilo kružno kretanje - kršćanstvo je donijelo prekid, ono je nadraslo ideju kruga, potvrdilo svršetak povijesti u vremenu i otkrilo smisao povijesti. Kršćanstvo je donijelo dinamizam i oslobađajuće načelo koje je sazdalo burnu, buntovnu povijest zapadnih naroda, koja je postala dominantna. Sudbina kršćanskih naroda u usporedbi sa sudbinom nekršćanskih naroda, drevnih ili suvremenih, povezana je sa svim krupnim zbivanjima u povijesti, sa samim središtem povijesti. Sve je to povezano sa slobodom koju je donijelo kršćanstvo, s dinamizmom, kojeg je ono unijelo u jedinstvenu silu metafizičkih i povijesnih činjenica. Kršćanstvo je povijesni proces učinilo napregnutim, punim posebne unutarnje dramatičnosti, posebnog ritma, što je drugim narodima, osim židovskom, nesvojstveno. Nastao je veliki kršćanski svijet - dinamičan, različit od antičkog, koji je u usporedbi s njim bio statičan. Antički statični svijet bio je vezan sa imanentnim osjećajem bitka i života; za antički svijet, za antički osjećaj života postojala je jedino zatvorena ne-

beska kupola, pod kojom je protjecao sav ljudski život; transcendentni prolaz i transcendentne daljine nisu se tom svijetu otkrivale, i sva ljepota duhovnog i božanskog života pokazivala se jedino imanentno, u prirodnom zatvorenom krugu. Kršanski svijet rastvara, raskriva daljine, otvara nebesku kupolu, i usremljenost u daljine stvara dinamizam i dramu povijesti, u koju su uvu eni i oni ljudi i narodi koji su otpali od kršanske svijesti, ali su ostali po svojoj sudbini kršanski, ostali su povijesni. Zbog toga mislim da je taj povijesni bunt, svojstven 19. i 20. stolje u, pra en otpadništvom od kršanstva i gubitkom kršanskog svjetla, tako er vezan s kršanstvom i ro en na kršanskom temelju. Taj dinamizam kršanstva, njegova sloboda koja ruši granice, to iracionalno na elo, povezano sa sadržajem života, određuje povijesni proces. Kršanski dinamizam i kršanska povjesnost nisu svojstveni nijednoj drugoj svijesti. Samo je ono priznalo op i i kona ni cilj ove anstva, spoznalo jedinstvo ove anstva, i tako stvorilo mogućnost za filozofiju povijesti. Povijesna stvarnost pretpostavlja, kako sam ve nekoliko puta zapažao, iracionalno kao ono koje ini mogu im dinamizam, jer bez toga iracionalnog na ela kao ne eg burnog, kao na ela koje podliježe ozakonjenju, koje priziva borbu svjetla i tame, kao sudara protivnosti, bez toga je nemogu a povijest i stvarni dinamizam. Njega je nužno shva ati ne u onom smislu kako ga shva a Rickert, ne u gnoseološkom smislu, suprotstavljaju i ga kao individualno i iracionalno, op emu i racionalnomu, nego u druk ijem, ontološkom smislu, u smislu priznanja iracionalnog na ela u samom bitku, u smislu u kojem su bez tog iracionalnog na ela nemogu i i sloboda i dinamizam.

Povijest pretpostavlja bogo ovješstvo. Karakter religijskog i povijesnog procesa pretpostavlja najdublji sudar i uzajamnost djelovanja Boga i ovjeka, božanske Providnosti, božanskog fatuma, božanske nužnosti i neizrecive tajanstvene ljudske slobode. Ako bi djelovalo

samo jedno na elo, na elo prirodne nužnosti, ili samo na elo božanske nužnosti, ili samo jedno ljudsko na elo, ne bi bilo drame povijesti, ne bi bilo tragedije koja se razigrava, i koja, doista jest duboki sudar i interakcija, borba Božjeg i ljudskog na temelju slobode. Tu i jesu nepomirljiva na ela, antinomije i protivnosti. I samo je kršćanska svijest mogla tako nešto unijeti u povijest ljudskoga duha. Bez slobode ljudskog duha kao samobitnog na ela, nesravnjivog ni s božanskom slobodom, ni s božanskom nužnošću, ne bi bilo ni svjetske povijesti. Ako bi postojala samo božanska sloboda i božanska nužnost, ili ako bi postojala samo prirodna nužnost, povijesti u pravom smislu rije i ne bi bilo niti bi ona ikada po ela. Postojanje samo jedne božanske nužnosti, jednog božanskog na ela, jedne božanske slobode, dovelo bi nas k tomu, da bi povijest po ela od kraljevstva Božjeg i zbog toga povijesti ne bi bilo. Postojanje jedne prirodne nužnosti dovelo bi do besmislenog nizanja izvanjskih zbivanja bez nutarnjeg završetka, shvaćene drame, tragedije, koja vodi k bilo kakvom razrješujućem kraju. Zbog toga je svaka monistička filozofija, isti monizam koji priznaje postojanje samo jednog na ela, nepogodan za stvaranje filozofije povijesti, za usvajanje dinamizma povijesti. Čisti je monizam po svojoj biti antipovijestan i uvijek sklon negiranju ljudske slobode i nijekanju činjenice da u temelju povijesti, koji je *a priori* religiozno-metafizički, leži iracionalna sloboda zla.

Trebalo bi iznijeti još nekoliko zapažanja koja, s druge strane, potvrđuju moje temeljne postavke i moje temeljno shvaćanje filozofije povijesti. Prije svega, htio bih ukazati na postojanje lažnog i u suvremenoj svijesti vrlo raširenog, odnosa prema povijesnom procesu, koji ga čini mrtvim i iznutra neshvatljivim. Jedna od laži suvremene spoznaje je antipovijesno, anarhističko, buntovno odnošenje prema povijesnom procesu, kada pojedinac, osoba, osjeća i odvojenost, otrgnutost od svega "povijesnog", osjeća i raskid s njim, ustaje protiv povije-

snog procesa, kao protiv nekog nasilja. No to je, na kraju krajeva stanje koje ne osloba a, ono je ropsko jer onaj koji se buni i ustaje protiv Božjeg i ljudskog sadržaja povijesti, ne spoznaje ga kao vlastito, nutarnje, u kojem se spoznaje i otkriva, nego kao nešto što mu je nametnuto izvana. Takav buntovni, anarhisti ki odnos utemeljen je na ropskom stanju duha, a ne na njegovoj slobodi. Slobodan je onaj koji je prestao osje ati povijest kao izvana nametnutu, koji je osje a kao unutarne zbivanje u duhovnoj stvarnosti, kao svoju vlastitu slobodu. Jedino je takvo, stvarno, slobodno i osloba aju e odnošenje k povijesti moglo otvoriti mogućnost njezinog shva anja kao nutarnje slobode ovjeka, kao trenutak nebeskog i zemaljskog usuda ovjeka. Kroz nju ovjek prolazi svoj osobiti stradalni ki, trpe i put, na kojemu se svi najve i i najstrašniji trenuci povijesti pokazuju kao nutarnji trenuci ljudske sudbine, jer povijest jest nutarnje, puno dramatismata ispunjenje sudbine ovjeka. I takvi buntovnici, koji vide samo pustoš povijesti a ne vide istinu, ne žele priznati da je velika ljudska sudbina dio procesa povijesti, jer u njemu vide samo ono što je izvanjsko.

Doista, u povijesti se spajaju dva elementa bez kojih je povijest nemogu a - konzervativni i stvarala ki. Povijesni proces je nemogu bez spajanja jednog i drugog elementa. Pod konzervativnim podrazumijevam vezu s duhovnom prošloš u, nutarnju predaju, prenesenu iz prošlosti, predaju u kojoj ima najviše svetoga. Tako er je nemogu e poimanje povijesti bez dinami no-stvaralalog elementa, bez stvaralalog nastavljanja i završetka povijesti, odnosno stvaralake ustremljenosti prema njezinom kraju. Na takav na in može se ostvariti nutarnja sveza s prošlim, duboko obra anje spomenicima prošlosti i odvažna stvaralaka inicijativa. Odsu e jednog od tih elemenata - bilo konzervativnog, bilo stvaralalog - uništava postojanje povijesti. Cisti, apstraktni konzervativizam odbija povijest gledati kao nastavljanje procesa, on tvrdi da se sve ve dogodilo, da je sve svršeno,

i sada treba samo uvati postojeće stanje stvari. Takav odnos prema povijesti čini nemoguće im njezino shvaćanje. Veza s onim što je bilo sveto u prošlosti je veza sa stvaralačkim i dinamičkim životom; vjernost zavjetima prošlosti je vjernost zavjetima stvaralačkog dinamizma života naših predaka; zbog toga je nutarnja veza s precima, s domovinom, sa svim svetinjama, uvijek i veza sa stvaralačkim i dinamičkim procesom, okrenutim prema onome što dolazi, prema raspletu, prema ispunjenju i stvaranju novoga svijeta, novoga života, prema njegovom sjedinjavanju sa starim prošlim svijetom; ono prelazi i događaje se u vjernosti, u nekom nutarnjem, jedinstvenom povijesnom kretanju, i pretapa se u vjerni život. Takvo shvaćanje povijesnog procesa u kojemu se događaji sjedinjenjem vremenitog i vjernog, zbližava i poistovjećuje povijesno i metafizičko, tako da ono što nam je dano u povijesnim činjenicama, u povijesnom utjelovljenju, i što se raskriva u najdubljoj duhovnoj stvarnosti, dovodi do sjedinjenja zemaljske i nebeske povijesti.

Što nužno shvaćamo pod pojmom nebeske povijesti? U nebeskoj povijesti, u dubinama nutarnjeg života duha predodređuje se povijest koja se raskriva i razvija u zemaljskom životu, u zemaljskoj ljudskoj sudbini, u zemaljskom usudovjenstvu, u tomu, što nazivamo, zemaljskom poviješću. To je prolog na nebu, sličan prologu kojim počinje Goetheov "Faust". Faustova sudbina je sudbina čovjeka, i tim prologom na nebu predodređuje se zemaljska sudbina čovjeka. Filozofija povijesti mora biti metafizika povijesti tako što će raskrivati taj prolog na nebu kojim se određuju povijesne sudbine, tako što će raskrivati nutarnju duhovnu povijest, jer nebo i jest naše nutarnje duhovno nebo. Zato će ona i biti otkrivanje stvarne veze između povijesnog i metafizičkog, u kojoj vidim najdublje značenje svake kršćanske filozofije povijesti. Ona prevladava pukotinu i suprotstavljanje, ona upoznaje veličanstveno sjedinjenje, zbližavanje i poistovjećuje, mistično predodređuje, mistično preo-

bražavanje jednog u drugo - nebeskog u zemaljsko, povijesnog u metafizi ko, nutarnjeg u izvanjsko. Filozofija povijesti, kao pokušaj shva anja povijesnog procesa, je neko proroštvo okrenuto unatrag i unaprijed, jer uistinu u filozofiji povijesti se ne otkriva objektivna datost, ne samo prijanjanje uz fakti nost povijesnog procesa, nego proro ko uranjanje u prošlo, koje je ujedno i proniknu e budu ega, budu i da se metafizi ka povijest u prošlome otkriva kao budu e, a budu e kao prošlo. Rascjep između tih elemenata baca nas u tamu, ini nam nedostupnim shva anje povijesnog procesa. Taj se rascjep doga a svima koji se osje aju otrgnutima od velikog povijesnog i prošlog i ne znaju veliko povijesno i budu e, koji prošlo shva aju kao da im je nametnuto i osje aju budu e kao strašno u svojoj tajanstvenosti, nedostižnosti, nepojmljivosti, jer budu e - ne poznajemo. Tomu je nužno suprotstaviti traganje za vezom vlastite ljudske sudbine s povijesnom sudbinom, koja u vje nosti svezuje prošlo s budu im. Na taj na in otkrivamo nutarnje duhovne sile povijesti, koje su skrivene zbog toga što se stati ki moment, stati ko shva anje sadašnjosti pretvara u stati ko shva anje prošlog i budu eg. Lažno je to poimanje prošlog i budu eg koje ih ne prihva a dinami ki, u njihovoj nutarnjoj dinamici koj svezi, nutarnjoj i duhovnoj povezanosti i završetku, nego ih prima u njihovoj odvojenosti, apstraktnosti, nekonkretnosti, usvajaju i nekakvu mrtvu polaznu to ku. Zato je takav odnos prema povijesnom procesu, iako naizgled, evolucionisti ki, u biti duboko stati ko shva anje, jer stati ko stanje sadašnjega u kojem se nalazi subjekt spoznaje otrgnuvši sebe iz prošlog i budu eg i izdvajaju i se iz nutarnje prijelaznosti kretanja, iz nutarnjeg doga anja u prošlom i budu em, da bi se svezao sadašnjim, ometa ga u shva anju sadašnjega te ini prošlo ne živim, nego mrtvim izvanjskim kretanjem, mrtvom evolucijom. Povijest se ustanovljuje i zaustavlja u prošlom. Samo proro ki odnos prema prošlome donosi povijesti kretanje,

kao što proro ki odnos prema nadolaze em svezuje sa sadašnjim i prošlim u nekom nutarnjem i punom duhovnom kretanju. Samo proro ki odnos prema povijesti može oživjeti umrtvljenu povijest, u mrtvu statiku uliti nutarnji oganj duhovnog pokreta.

Ljudska sudbina nije samo zemaljska nego je i nebeska, nije samo povijesna nego je i metafizi ka, nije samo ljudska, nego je i božanska sudbina, nije samo ljudska drama, nego je i božanska drama. Jedino proro ko obra anje ka povijesti i prošlomu može mrtvu evoluciju, mrtvo kretanje u initi živim i pokretnim, nutarnjim i duhovnim. Smisao toga pokazuje mi se jasnim nakon svega što sam rekao. Temeljni je zaklju ak mojih predavanja o biti povijesti, o biti filozofije povijesti, da ne može biti suprotstavljanja ovjeka i povijesti, duhovnog ovjekovog svijeta i velikog svijeta povijesti. Takvo suprotstavljanje zna i smrt ovjeka i povijesti. Metafizika povijesti, kojoj moramo težiti, ne govori o povijesti kao izvanjskom objektu, kao objektu i predmetu spoznaje koji za nas ostaje objekt izvanjskog svijeta stvari; metafizika povijesti je silazak u dubinu povijesti, u njezinu unutarnju bit, i to je pravo otkrivanje povijesti, njezinog nutarnjeg života, nutarnje drame i kretanja, i svršetaka; ona ima posla sa subjektom i objektom. Moja predavanja o metafizici povijesti prožeta su duhom istovjetnosti povijesnog subjekta i objekta. Takvo poimanje povijesti mora srušiti jednu od zabluda, jedno od spoznajnih zastranjenja, a to je - uobi ajeni pogled na razdvojenost i suprotstavljenost povijesti "ovozemaljskog" i "nadzemaljskog". To spoznajno zastranjenje dolazi od toga što mi na zoru ovje anstva, na prvobitnu povijest ovje anstva prenosimo naše vrijeme. Povla imo oštru crtu izme u povijesnog i metafizi kog, izme u zemaljske i nebeske povijesti, koja ne odgovara vjerodostojnoj stvarnosti, nego je tek apstrakcija u našoj svijesti. Doista, u zoru ljudske povijesti, koja se odražava u Bibliji i u mitologiji (mitologija je, po Schellingovu u enju, prvobitna

povijest (ovje anstva) - sve ono što se događa a nije nekakav trenutak povijesnog procesa u vremenu, sličnog našem vremenu, na zemlji; u dalekoj i davnoj povijesti izbrisane su granice između nebeskog i zemaljskog. U biblijskoj mitologiji govori se o zemaljskoj povijesnoj sudbini (ovje anstva), ali i o nebeskoj sudbini, o mitološkoj povijesti (ovje anstva); granice između zemaljskog i nebeskog nestaju, kao što su nestajale u prvobitnoj povijesti (ovje anstva). Tek kasnije one su se pojavile i dogodio se rascep zemaljskog i nebeskog. Na tomu mi gradimo prvobitnu povijest, dok unatrag, tajnovito i skriveno može biti upoznato i shvaćeno samo uz pretpostavku da nema te otvrdnule granice, da se prva etapa zemaljske sudbine (ovje anstva) rodila na nebu, u svojevrsnoj duhovnoj stvarnosti, koja je istodobno bila i povijesna stvarnost kojom se bavi povijesna znanost, kojom se bavi arheologija, o kojoj govore spomenici, kroz kritičku povijesnu kritiku. Metafizika povijesti bavi se sudbinom (ovjekovom) u unatrag bliskosti i istovjetnosti njegove nebeske i zemaljske sudbine.

Poglavlje III.

O NEBESKOJ POVIJESTI BOG I OVJEK

ovjekovu zemaljsku sudbinu i povijest, predodreuje njegova nebeska sudbina i povijest. Na nebu je prolog koji govori o znaenju povijesti svijeta. Sto zna i ta nebeska povijest? Ona je stvarna metafizika osnova povijesti. Nebo i nebeski život u kojemu je za et povijesni proces, nije ništa drugo doli duboki duhovni život, jer, uistinu, nebo - nije samo nad nama i u nekakvoj daljini, kao posve nedostižna transcendentna sfera - ono je dubina našega duhovnog života. Zaranjaju i u tu dubinu, dodirujemo se s nebeskim životom. U njoj je pohranjeno duhovno iskustvo, razli ito od zemaljske stvarnosti, kao najdublji sloj bitka. Povijest tako ima izvor u duhovnoj stvarnosti, u iskustvu ljudskoga duha, gdje se on ne pojavljuje suprotstavljen i udaljen od božanskog duha, nego se s njim dodiruje i otkriva dramu me uodnosa Boga i ovjeka. Nebeska stvarnost u tom smislu i jest ta duboka stvarnost u kojoj se postavlja pitanje odnosa Boga i ovjeka, odnosa ovjeka prema apsolutnom izvoru života. Odnos ovjeka prema Bogu kao apsolutnom izvoru života je duboka sfera u kojoj je za eta povijest, u kojoj je skriveno njezino sjeme, i u kojoj je predodre en temelj svjetskoga povijesnog procesa. Ako povijest nije samo izvanjski fenomen, ako ona ima neki apsolutni smisao i vezu s apsolutnim životom, ako je ona uistinu ontološka, onda to zna i da se ona mora za injati i dogati u njedrima Apsolutnoga, to jest unutar bitka, s

kojim se u svojoj krajnjoj dubini, dodiruje duhovni život i duhovno iskustvo. Ako na takav način motrimo na duhovno predodređenje povijesnog procesa, to jest kroz ono što nazivam nebeskim životom, nameće nam se zaključak da se kretanje povijesti zapleće u njedrima Apoluta, u samom božanskom životu. Taj je božanski život u nekom najdubljem, najskrivenijem smislu, povijest i povijesna drama, povijesni misterij. Jedino dosljedni i potpuno apstraktni monizam negira taj karakter drame i misterija, povijesnog usuda koji se kreće i događa unutar božanskoga života. Po njemu je božansko potpuno nepokretno, potpuno suprotno svakom procesu i dramatičnom djelovanju, svakoj nutarnjoj tragediji strasti, sudaru najdubljih duhovnih sila. Takav apsolutno apstraktni monizam svako kretanje gleda samo u odnosu na nesavršeni svijet množine kao na svijet fenomena, empirije, neautentične realnosti, kao na pojavni svijet u kojemu se pokreće mnoštvo, gdje se događaju tragični sukobi prožimaju i cijelu povijesnu sudbinu. Monizam zamišlja svijet kao nešto iluzorno, što se samo pokazuje i pričinjava, a ne kao autentičnu bivstvenost. Kretanje povezuje samo sa svijetom relativnosti i ne proširuje se na svijet apsolutnoga, u samu dubinu božanskoga života.

Takav dosljedni monizam koji vrši raskid između duhovnog života, između u naravi božanskoga i svijeta koji je mnoštven, upada u mnoga proturječja i u kretanju i sam zahvaćen zbivanjem povijesti, i zatvara u sebi neodređenu nutarnju nepravilnost. Povijesna sudbina takvoga nutarnjeg svijeta ne pokazuje se ni u kakvom smislu prenosiva u dubinu stvarnoga božanskog života, niti je u kakvom smislu s njim povezana. Nijedna forma dosljednog i apstraktnog monizma nije u stanju duhovno objasniti nastajanje mnoštvenog svijeta. Nepojmljivo je, kako unutar apsolutne stvarnosti nepokretnog i jedinog Božanstva, gdje nije primjenjiva nikakva forma povijesnog kretanja, na koju se ne prenosi nikakvo zapleće množine, nikakvi konflikti, sudari, kako u

tako shva enom apsolutnom životu objasniti nastajanje i po elo toga mnoštvenoga stvarnog svijeta, u kojemu se doga a povijesni proces, u koji smo uvu eni i zahva eni, i iju sudbinu dijelimo kao našu vlastitu ljudsku sudbinu. To nije shvatljivo ni panteisti kom monizmu indijskog tipa, koji svijet predo ava kao nešto varljivo i nestvarno, nije shvatljivo ni Parmenidu, ni Platonu koji nije prevladao dualizam pojedina no-nepokretnog i mnoštveno-pokretnog, ni Plotinu, ni apstraktnom monizmu u njema kom idealizmu. Za njih je to neshvatljiva tajna. Na kraju krajeva, svi spomenuti pravci moraju upasti u akozmizam: oni moraju priznati jedino stvarnim bitak samoga Božanstva, Apsolutnog, nepokretnog, a mnoštveni svijet koji se kre e, sa svim konfliktima koje nosi u sebi - nestvarnim u ontološkom smislu te rije i. Ono što je najzanimljivije i na što bismo trebali obratiti pozornost, je injenica da zastupnici apstraktnog monizma, po neobi noj ironiji misli, upadaju u svojevrzni i neodre eni dualizam: oni unose oštri rascjep izme u jednog i nepokretnog božanskog u njegovoj apsolutnoj savršenosti, s jedne strane, i svijeta i ovjeka - s druge strane, svijeta kretanja povijesnog usuda, svijeta tragičnih sukoba, svijeta mnoštvenosti, sa svim svojim proturje jima koji iz nje proizlaze, unose takvu nemogu nost da se uop e postavi most izme u njih, što je, napokon, krajnja i nejasna forma dualizma. Da bi izbjegli takav dualizam, nužno je odbaciti formu monizma koji priznaje kao stvarno postoje e jedino nepokretni Apsolut. Ta nas forma monizma odvla i k nejasnom dualizmu. I svaka filozofija, i svaka forma religiozne svijesti, koja istodobno dopušta ne samo monisti ki imbenik nego i dualisti ki, prevladava beznadnost takvoga dualizma; ona gradi most izme u dva svijeta, dohva a smisao i usud mnoštvenog svijeta, i kroz tragediju proživljavaju i svoju povijest, svijet i ovjeka promatra u vezi sa samim Apsolutom, u zalogu s njim, predodre enu nu-

tarnjom dramom koja se događa a unutar apsolutne božanske stvarnosti.

U kakvom se odnosu prema kršćanskoj spoznaji nalazi takvo shvaćanje naravi apsolutne božanske stvarnosti u njegove dvije temeljne forme, koje sam pokušao okarakterizirati? To je vrlo kompleksno i sporno pitanje jer po službenom dogmatskom učenju Crkve, po prevladavajućoj crkvenoj filozofiji, može se pokazati da je kršćanskoj spoznaji potpuno neprihvatljivo svako dopuštanje mogući kretanja, mogući povijesnog procesa unutar božanske stvarnosti. U kršćanskoj je misli vrlo rašireno naučavanje po kojemu princip kretanja i tragičnosti sudbine nije proširen na narav božanskoga. No ja sam najdublje uvjeren, da kršćanski nauk o nepokretnom miru Boga, o nepokretnosti Apsolutnoga i širenju principa povijesti isključivo na stvoreni i relativni svijet, razlikuje po svojoj biti od svijeta Apsolutnoga, da je itav taj nauk ezoteričan, izvanjski, da on ne govori o nutarnjem, o skrivenoj tajni i istini učenju o Bogu. Može se, nadalje, kazati, da takav nauk o nepokretnosti božanskoga, i takva bojaznjava da se prizna postojanje nutarnje tragedije u životu božanskoga, dolazi u izravno proturječje s temeljnim otajstvom kršćanstva - s kršćanskom dogmom o trojstvenom Bogu, s kršćanskom dogmom o Kristu kao središtu božanskog života, s kršćanskim otajstvom Golgote. Zato što, doista, kršćanstvo u najdubljem smislu poimlje bit bitka, autentičnu stvarnost kao nutarnji misterij, kao duhovnu dramu, tragediju, koja ujedno jest i tragedija Božanstva. I zato što, doista, sudbina na križ raspetoga Sina Božjega, što čini najdublju tajnu kršćanstva, nije ništa drugo doli tragični strastveni misterij kojeg proživljava božansko u onom trenutku kad takva drama pretpostavlja prenošenje navela kretanja, nutarnjeg tragičnog konflikta na narav božanskog života. Ako je sam Krist, Sin Božji, proživio tragičnu sudbinu, ako povijesna sudbina i povijesno kretanje jesu i u Njemu, to nije ništa drugo nego pri-

znanje tragedije koju proživljava i božansko. Ne može se tvrditi da je Sin Božji doživio tragi nu sudbinu, da je umro kao naš otkupitelj, i istodobno ne priznati kretanje samog božanskog života. Time se u krš anskoj spoznaji potvr uje mogu nost prenošenja na ela tragi nog kretanja i na nutarnju narav Božanstva. I uistinu, taj isti tip monizma otvoren za negaciju kretanja u božanskoj naravi, koji negira i Božju trojstvenu narav, drži priznanje trojstvenosti Boga unošenjem na ela mnoštvenosti u božanski život. Me utim, itava tajna krš anstva sastoji se u tom unošenju trojstvenog na ela i u njegovom strasnom nutarnjem odigravanju kroz tragi nu sudbinu. Zaista, takvo shva anje naravi Apsolutnoga u krš anstvu predodre uje samo stvaranje svijeta. U krš anskoj spoznaji svijet je stvoren jer je postojao Bog-Sin. Stvaranje svijeta po Bogu-Ocu je trenutak najdublje tajne u odnosu izme u Boga-Oca i Boga-Sina. Samo kretanje u krš anskoj spoznaji, i sama mogu nost takvog procesa, odre ena je u dubini života Božjega, u dubini duhovnog života, i u njoj se otkriva tajna Božja, raskriva se nutarnja jaka že Božja, nutarnja tuga i ežnja za svojim Drugim i po tomu Drugomu, koji za Boga može biti objektom veli anstvene, bezgrani ne ljubavi, tuga i ljubav Božja prema Drugomu i beskrajna že izazivaju kod Drugoga uzvra anja ljubavi i želje da bude ljubljen. Ta nutarnja drama ljubavi Božje prema svojem Drugomu i o ekivanje da ona bude uzvra ena, predstavlja skrivenu tajnu božanskog života, s kojom je povezano stvaranje svijeta i ovjeka. Stvaranje svijeta i ovjeka nije bilo ništa drugo nego takvo nutarnje kretanje, povijest puna dramatismu u životu božanskoga, u povijesti božanske ljubavi izme u Boga i njegovog Drugog. I u trojstvenom poimanju Boga, druga osoba Presvetog Trojstva, osoba Sina, doživljava se kao beskrajna ljubav i srce, kako božanske tragedije tako i tragedije i usuda svijeta. Odatle proizlazi nutarnje sjedinjenje tih dviju sudbina: povijesne sudbine božanskog života i povije-

sne sudbine života svijeta, života ovjeanstva. Takvo je shvaćanje dubine života božanskoga i duhovnoga, bez kojega je nemoguće pojmiti nastajanje povijesti i stvarne sudbine svijeta i ovjeka, povezano s činjenicom da se dubina duhovnog života shvaća dinamički, kao stvaralacko kretanje i kao trag na sudbina.

Postoji li nekakav temelj za shvaćanje dubine duhovnog života i duhovne stvarnosti, kao nepokretnosti, kao mirovanja, kao suprotnosti svakom povijesnom usudu? Mislim da je jedno od temeljnih, ne samo religijskih nego i filozofskih pitanja, koje čini crtu razdjelnicu kroz čitavu povijest ljudske samosvijesti: s jedne strane - dinamično poimanje duhovne stvarnosti, i s druge strane - njezino statično shvaćanje, kao mirovanja. Već u grčkoj filozofiji, u kojoj su predodređeni, u biti, svi temeljni tipovi filozofskih pravaca, otkrivenih kroz čitavu daljnju povijest, već su se u njoj začeli vječni obrasci oba temeljna tipa. Tako su Parmenid i Elejci najdublju duhovnu stvarnost, božansku stvarnost, metafizički oblik, shvaćali kao jedno i nepokretno, a istodobno Heraklit - jedan od najvećih filozofa svijeta, shvaćao je metafizičku stvarnost kao ognjeno kretanje. Kroz cijelu povijest filozofske samospoznaje događala se borba ta dva tipa, i trebalo je, da je u filozofiji uvijek prevladavao parmenidovski tip - naučavanje o nepokretnosti, o statičnosti istinski postojećega, o metafizički nerealnom, nepostojemom karakteru svijeta koji se kreće, svijeta povijesnih sudbina. I upravo ta podloga, ta filozofska tradicija, pojavila se kao jedan od izvora unutar kršćanske spoznaje i neshvaćanja dinamike božanskog života, koja ga poimlje kao nepokretnog i suprotstavljenog povijesnim sudbinama. No riječ je o tradiciji koja se nalazi u nepomirljivom sukobu s kršćanskim otajstvom, s temeljnim otajstvom patnji i muka Sina Božjega, s njegovom povijesnom sudbinom.

Uobičajeni filozofski prigovor protiv mogućnosti kretanja u njezima apsolutnoga, formalnog je i racio-

nalisti kog karaktera. Taj prigovor se iscrpljuje u tvrdnji da dopuštanje mogu nosti kretanja, mogu nosti povijesti i povijesne sudbine u božanskoj stvarnosti, dolazi u nepomirljivo proturjeje sa savršenstvom Božanstva, budu i da svako kretanje, svaka sudbina, svaka povijest pretpostavlja nedostatak i nesavršenstvo. Ne dopušta se pretpostavka da unutar božanske stvarnosti postoji neka nužnost, neka nutarnja božanska ežnja, koja još nije ispunjena i koja zbog toga ukazuje na nesavršenstvo samog Apsoluta. No taj formalni i racionalisti ki prigovor teško da može imponirati i teško da se može priložiti kao posebno prikladan i snažan u odnosu na najdublje tajne božanske stvarnosti. On zna i negiranje nutarnje antinomi nosti svake spoznaje o Bogu, isto racionalisti ko shva anje naravi Apsolutnog, koje se izrodilo u mrtvi deizam ili apstraktni monizam, za kojega je uop e nedohvatljivo i samo nastajanje svijeta i neshvatljiva njegova sudbina. S takvim, ništa manjim uspjehom, može se ustvrditi ne samo to da prenošenje na ela povijesnog kretanja na tajnovitu stvarnost božanskoga ozna ava nedostatak u životu Apsolutnoga, nego i suprotno, da odsu e stvarala kog kretanja i stvarala ke povijesne sudbine unutar Apsolutnoga tako er zna i nedostatak, nesavršenstvo Apsolutnog. Zapravo, stvarala ko kretanje nije samo ispunjenje nedostatka i ne govori samo o postojanju još neudovoljenih ežnji, nego je ono i znak savršenstva bitka. Svaki bitak, lišen stvarala kog kretanja, bio bi nedostatan bitak: u njemu ne bi bilo trenutka stvarala kog kretanja, stvarala ke sudbine i povijesti. Zbog toga prigovori takve vrste, koje me u ostalima, preuzima i službena dogmatska krš anska filozofija, nose pe at ograni enog racionalnog mišljenja i, u stvari, proturjeje e naravi Božanstva. Jer ako se možemo približiti spoznaji apsolutne stvarnosti jedino kroz priznanje njezine antinomi nosti, budu i je to proturjeje je temeljni znak našeg dodira s dubokom tajnom života duha, onda je nikako ne možemo dotaknuti s istim mjerilom naše formalne logike. Zaista,

istinski put spoznaje tajne duhovne i božanske stvarnosti, u kojoj je za eta i utemeljena sva svjetska povijest, nije mogu kroz apstraktni filozofem ustrojen po svim na elima formalne logike, nego kroz konkretni mitologem. Vrlo je važno zaustaviti se na ta dva razli ita puta poimanja dubokih tajni duhovne i božanske stvarnosti. Apstraktnim filozofemom ne možemo dotaknuti bit ovoga problema. No još je najbliži istini filozofem, uklopljen u okvir apstraktnog monizma, jer tip Spinozina monizma, tip indijskog monizma, i tako er hegelovskog monizma (s nekim složenijim elementima, jer on dopušta proces u Apsolutnom) predstavlja, napokon, najmanje proturjean i najdomišljeniji filozofem o božanskoj stvarnosti. No upravo takav monizam se nalazi u dubokom konfliktu s biti krš anske spoznaje. Monisti ka filozofija uop e ne može razriješiti problem svijeta i njegove množine, njegovog nastajanja, povijesti, tragi nih sukoba i sudbine, njegova nutarnja proturje ja koja proživljava. Zato sam uvjeren da se tajni božanske stvarnosti možemo približiti jedino kroz konkretan mitologem, i to ne samo njoj, nego i traganju za klju em razrješenja dodira božanskoga s tajnom stvarnosti svijeta i ovjeka, s cijelom njegovom kompleksnom sudbinom. Tajni božanskoga se ne emo približiti kroz apstraktnu filozofsku misao na na elima formalne racionalisti ke logike, nego kroz konkretni mit o stvarnosti božanskoga koji govori o sudbini konkretnih djeluju ih Osoba Trojstvenog Boga, o utjelovljenju božanskog. To nije filozofem nego mitologem. Takav mitologem su imali gnostici i zato su oni, povr h svih nedostataka i nekih mra nih formi gnosticizma, puno bolje razumijevali tajnu božanske stvarnosti kao povijesne sudbine, nego apstraktni filozofi, koji su se služili filozofemima. Mitologem daje mogu nost da se shvati bit nebeske povijesti, etape božanskog života, eoni ili usponi, razdoblja te stvarnosti. Samo shva anje božanskih eona vezano uz konkretnu sudbinu, u svojoj je biti neuhvatljivo i nepojmljivo za bilo kakav apstraktni filozofem. Samo mitologi-

ja koja shvaća a božansku nebesku stvarnost kao nebesku povijest, kao dramu ljubavi i dramu slobode, koja se odigrava između u Boga i Njegovog Drugog, kojeg Bog ljubi i želi a za uzvraćanje enom ljubavlju, samo priznanje božanske težnje, donosi odgonetku nebeske povijesti i pokazuje nutarnji put za odgonetanje svjetske i ljudske sudbine. Jedino takva sloboda Boga i sloboda ovjeka, ljubav Božja i ljubav ovje ja u njihovom najdubljem tragičnom suodnosu, otvaraju iskustveni put za shvaćanje izvora svake povijesne sudbine i samo se u njoj događaju a istinski zaplet. Pojavljuje se i određeni antropomorfizam, i to ne stidljivo i plašljivo, nego vrlo otvoreno i samosvjesno. Uistinu, samo nutarnje poimanje božanske stvarnosti i sudbine, u njezinu najdubljem srodstvu s ljudskom sudbinom i ljudskim duhovnim životom, daje nam odgonetku tajne božanske stvarnosti koja je neophodna za odgonetanje metafizike povijesti. Jedino takva vrsta mitologema može dovesti do shvaćanja nutarnjeg, potpuno nedohvatljivog za panteistički monizam, koji je formalno filozofski utemeljen. Za panteistički monizam potpuno je nerazumljiv sam postanak ovjeka, smisao njegove sudbine, jer mu je nerazumljivo i kako se unutar jedine i nepokretne božanske stvarnosti moglo roditi to tragično kretanje, povezano sa sudbinom ovjeka. Samo razumijevanje tog božanskog života, kao u nutarnjem smislu srodnog ljudskoj tragediji, ljudi mogu im shvaćanje smisla samoga postanka ovjeka i njegova usuda, odnosno nutarnjeg suodnosa između u Boga i ovjeka, koji predstavlja odgonetku suodnosa Boga i svijeta. To je zato jer, zaista, u središtu svijeta stoji ovjek i njegova sudbina koja određuje usud svijeta, kroz njega i za njega. Samo je tako moguće shvaćanje duboke tajne i nutrine božanske stvarnosti, i tajne stvarnosti mnoštvenog svijeta koji se kreće. A to i jest tajna odnosa između u Boga i ovjeka, tajna ljubavi i slobode, tajna ljubavi slobodno opredijeljene. Poimanje tih nutarnjih odnosa kao drame ljubavi i slobode, otkriva izvore povijesti. Zapravo, istav povijesni usud i nije ništa drugo

doli sudbina ovjeka, i nije ništa drugo, doli sudbina najdubljih nutarnjih odnosa izme u ovjeka i Boga. Oni se jednako otkrivaju u duhovnom iskustvu i u izvanjskim povijesnim sudbinama. Iz jednog nam se pojašnjava drugo, što je pretpostavka za shva anje božanske stvarnosti kao drame izme u Boga i Njegovog Drugog, u ijem središtu stoji Sin Božji - savršeni Bog i savršeni ovjek. Zbog toga otajstvo Krista i jest otajstvo odnosa izme u Boga i ovjeka, tragedija ljubavi koja je posve slobodna. To je - mitologem. A za mene mit ne zna i nešto suprotstavljeno realnome, naprotiv, mit ukazuje na najdublju realnost. Taj mitologem može biti pravi ključ za odgonetku metafizike povijesti.

Ova se pitanja mogu initi vrlo udaljena od pitanja filozofije povijesti, i mogu e je da sada nije svakome ta veza jasna, no dalje u pojasniti zašto su ove pretpostavke za filozofiju povijesti posve neizbježne i neophodne, zašto je nužno zaustaviti se na tim prvobitnim pitanjima metafizike bitka, da bi kasnije prešli na metafiziku povijesti. Kako bih još bolje pojasnio svoje shva anje povijesti koja po inje unutar Apsolutnoga, u samoj božanskoj stvarnosti gdje je po elo tragi nog kretanja (to je i današnja pretpostavka ezoteri ne krš anske filozofije povijesti), kazat u nekoliko rije i o tom vrlo dubokom i originalnom nau avanju njema ke mistike, koji je utjecao na njema ku filozofiju i koji je vrlo bitan za raskrivanje i shva anje mogu nosti kretanja u Apsolutu. Mislim na nau avanje ne samo jednog od najve ih njema kih mistika, nego i jednog od najve ih mistika uop e - nau avanje Jakoba Boehmea o "tamnoj naravi u Bogu". Ono ima vrlo duboku vezu s ovim što sam govorio, ono je - konkretna ilustracija za shva anje temeljnih postavki metafizike povijesti. Mislim da predstavlja jedno od najzna ajnijih otkri a germanskoga duha. Taj duh je ostvario svoja najbolja otkri a u staroj njema koj mistici i dalje ih je razvio u njema koj filozofiji, djelomino i u njema koj umjetnosti i uop e njema koj kulturi.

Uvjeren sam da u prvim osnovama te duhovne kulture leži poimanje bitka, poimanje najdublje prvotnog bivanja, kao iracionalnog i tamnog u svojoj osnovi (ne u smislu zla, zbog toga što je ta tama u temelju do samog nastanka razlikovanja dobra i zla). Negdje, u neizrecivim dubinama postoji *Ungrund*, bezdan, na kojega se ne mogu primijeniti nikakve ljudske riječi i, ne samo da su neprimjenjive kategorije dobra i zla, nego i kategorije bitka i nebitka. To je na elu dublje od svega, i ono zato jest prvobitni izvor, koji ini, kako tvrdi Boehme, a nakon njega i Schelling, "tamnu narav u Bogu". U naravi Boga, dublje od Njega, leži neki prvobitni tamni bezdan unutar kojega se događaja teogonijski proces, proces Bogorođenja; taj proces je veći drugotan u odnosu na prvobitnu bezosnovnost, na taj bezdan koji se ne da ni im izraziti, koji je apsolutan, iracionalan i nepojmljiv bilo kakvim našim kategorijama. Postoji nekakav prvobitni izvor, ključ bitka, iz kojega izbija vječni tijek, i u njemu, vječno svijetli božansko, u njemu se događaja in rođenja Boga. Priznanje takve iracionalne, tamne praosnove znači i otvaranje jednog od puteva za raskrivanje i shvaćanje tajne kretanja unutar božanske stvarnosti, jer postojanje takvog prvobitnog izvora i prvobitne tamne prirode otvara mogućnost tragične sudbine božanskog života. Ako se u njemu odigrava tragedija patnje, neki Božji usud, u središtu stradanja samoga Boga, Sina Božjega, ako se u tom stradanju događaja otkupljenje i spasenje svijeta, onda je sve objašnjivo samo kroz postojanje dubokog izvora takvog tragičnog konflikta, kretanja i patnje unutar same božanske stvarnosti. Eto, to je ono što negira svaka isto racionalistička teorija o božanskom, svako izgledno naučavanje koji se tako panično boji primijeniti tragično kretanje na božansku stvarnost, zato jer govori o božanskom lišenom svakoga nutarnjeg proturječja i svakoga nutarnjeg konflikta, jer je racionaliziran i logičan do krajnosti. Ako to i nisu prvi otkrili njemački mistici, onda su sigurno najsnažni-

je izrazili u svojim djelima. Time su u velikom stupnju odredili sudbinu itave njema ke filozofije jer se, doista, u njoj raskriva da u prvom temelju bitka leži neko iracionalno voljno na elo, da se itava bit i smisao svjetskog procesa dovršava u rasvjetljavanju toga tamnog na e-la u kozmogoniji i teogoniji. Otuda je mogu e postaviti izvod, koji e biti pretpostavka moje metafizike povijesti: zemaljska sudbina predodre ena je nebeskom, a u nebeskoj stvarnosti dogaa se tragedija prosvjetljenja i spasenja kroz Božju ljubav, tragedija koja odre uje i proces prosvjetljenja u povijesti svijeta.

Takvo shva anje Apsoluta, tipino za njema ku mistiku i djelomino za njema ku filozofiju, posebno filozofiju Schellinga i još više Baadera, podudara se s dubljim shva anjem krš anstva. Ono nas dovodi do nužnosti da, prije nego dalje razvijamo našu metafiziku povijesti, raskrijemo prvobitni misterij, koji se dogaa unutar bitka, prvobitnu dramu bitka. Kako se ona dogaa? Doga a se kao drama odnosa izme u Boga i ovjeka. Kako mi shva amo tu prvobitnu dramu? Ja mislim da je ta drama ili misterij krš anstva, misterij ro enja Boga u ovjeku i ovjeka u Bogu. Zaista, to je misterij koji leži u temelju krš anstva. U ve em ili manjem stupnju kroz razna razdoblja krš anstva otkriva se jedna ili druga strana tog otajstva. Ako je ro enje Boga u ovjeku središnja to ka svjetske sudbine, sudbine ovje anstva i zemaljske sudbine svijeta, onda nije ništa manje duboka tajna, koja se istodobno dogaa unutar božanske stvarnosti - tajna ro enja ovjeka u Bogu. Ako postoji ežnja ovjeka za Bogom i ako je odgovor na nju objava Boga u ovjeku i ro enje Boga u ljudskom duhu, onda postoji i ežnja Božja za ovjekom i ro enje ovjeka u Bogu, ežnja ljubljenoga i onoga koji slobodno ljubi, i kroz odgovor na tu ljubav - ro enje ovjeka u Bogu. Doga a se tajna antropogonijskog procesa. Doga a se uzvratno kretanje na kretanje Božje. Postoji li kretanje Božjega u kojemu se ra a Bog, postoji i uzvratno kretanje u koje-

mu se ra a i otkriva ovjek - kretanje ovjeka prema Bogu. Rije je o prvobitnom misteriju duha, prvobitnom misteriju bitka koji je ujedno i središnji misterij krš anstva, zato jer se u središnjoj to ki krš anstva u osobi Krista, Sina Božjega, sjedinjuju dva otajstva. Naime, u osobi Krista, dogodilo se ro enje Boga u ovjeku i ro enje ovjeka u Bogu, i u tomu otajstvu se ostvarila slobodna ljubav izme u Boga i ovjeka, i nije se samo savršeno otkrio Bog, nego se savršeno otkrio i ovjek, za Boga prvi savršeni ovjek, kao odgovor na kretanje Božje. To je nutarnji tajnoviti proces u samoj božanskoj stvarnosti, to je nekakva duboka božanska povijest koja se odražava u itavoj izvanjskoj povijesti ovje anstva. Zaista, povijest nije samo objava Boga, nego i odgovor na njega u objavi ovjeka Bogu. itava složenost povijesnog procesa nalazi se u interakciji i u uzajamnu nutarnjem djelovanju te dvije objave, jer povijest nije jedino plan objave Božje nego i uzvratno objave samoga ovjeka, i zbog toga povijest i jest tako strašna, tako složena tragedija. Kad bi povijest bila samo objava Boga i uspinjanje po stubama njegova poimanja, onda ne bi bila toliko tragična. Drama povijesti je predodre ena u samoj božanskoj stvarnosti upravo time što tajna povijesti jest tajna slobode. A tajna slobode je tajna ne samo zbog toga što se doga a objava Božja, nego i zato što se doga a uzvratna objava ljudske volje, objava ovjeka, o ekivano od samoga Boga unutar božanske stvarnosti. Svijet je tako nastao jer je Bog oduvijek želio slobodu. Da On nije želio i e kao slobodu, ne bi bilo ni svjetskoga procesa. Umjesto toga bilo bi nepokretno, vje no savršeno kraljevstvo Božje, kao nužna predodre ena harmonija. I upravo zato svjetski proces i jest strašna tragedija, upravo se zato doga a krvava povijest, i zato je u središtu povijesti raspelo, križ, na kojemu je raspet Sin Božji, zato je u središtu Božje stradanje, jer je, doista, Bog zaželio slobodu, što je prvobitni misterij svijeta, prvobitna drama svijeta kao drama slobode i odnosa me u Bogom i

Njegovim Drugim, onim kojega Bog ljubi i koji hoće biti ljubljen, i samo je u slobodi - smisao te ljubavi. Ta prvobitna, racionalno neshvatljiva, u svojim prazvorima potpuno iracionalna, ni na što svodiva sloboda, i jest odgonetka tragedije svjetske povijesti. U njoj se ne događa samo objava Boga ovjeku, nego i objava ovjeka Bogu, zbog toga što je sloboda izvor nastanka kretanja, procesa, nutarnjeg konflikta, nutarnjeg proživljavanog proturječja. Stoga je veza između slobode i metafizike povijesti - neraskidiva. U slobodi se ukorjenjuje odgonetka i poimanje božanske stvarnosti kao tragične sudbine, i stvarnosti svijeta i ovještavanja kao tragične sudbine i povijesti. Kad ne bi bilo slobode, ne bi bilo ni povijesti. Sloboda je metafizička praosnova povijesti. Otkrivenje povijesti shvatljivo je našem ljudskom duhu, jedino kroz Krista kao savršenog ovjeka i savršenog Boga, shvatljivo nam je kao savršeno sjedinjenje, kao rođenje Boga u ovjeku i ovjeka u Bogu, objava Boga ovjeku i, kao odgovor objava ovjeka Bogu. Apsolutni ovjek - Krist, Sin Božji i Sin ovještava, on stoji u središtu nebeske i zemaljske povijesti. On se pojavljuje kao duhovna veza između tih dviju sudbina. Izvan Njega je neshvatljiva veza između svijeta i Boga, između mnogoga i jednoga, između svjetske stvarnosti, stvarnosti ljudske i stvarnosti apsolutne. Povijest utoliko i jest zato što je u njezinu srcu Krist. Krist je najdublja mistična i metafizička osnova i izvor povijesti i njezine dramatičnosti, tragične sudbine. Prema Njemu ide i od Njega dolazi božansko kretanje ožnjeno, i sve stradalno kao kretanje ljudsko. Bez Krista tog kretanja ne bi bilo, niti bi uopće bilo shvatljivo. Zato je u židovskom narodu i poela povijest jer je imao mistični predosjećaj u kojemu je zaista veza između nebeske i zemaljske povijesti. U Kristu, zaista, metafizičko i povijesno prestaju biti razdijeljeni, u Njemu se sjedinjuju i poistovjećuju. Metafizičko postaje povijesno i povijesno postaje metafizičko; nebeska povijest postaje zemaljskom, a zemaljska povijest razumijeva se kao trenu-

tak nebeske povijesti. Poimanje prvobitnog misterija i prvobitne drame kao drame slobodne ljubavi, kao Božjeg htijenja ljubavi, je druga strana injenice da je Bog htio ovjeka i eznuo za ovjekom, ako govorimo u terminima i izrazima mitologema, a ne apstraktnih filozofema. To što je Bog htio ovjeka, zna i da je htio njegovu slobodnu ljubav. Na tomu se temelji i odigrava cijela svjetska povijest i svjetska povijesna sudbina. I ono e se kao jarka nit provla iti kroz sva moja predavanja, kada budem govorio o tomu kako se u raznim etapama svjetske povijesti odigrava tragedija prvobitnog misterija, odražena u našoj množstvenoj stvarnosti, tragedija odnosa izme u Boga i ovjeka, misterij slobodne ljubavi, sa svim stradanjima i nepomirljivim proturje jima, koji su svojstveni tom prvobitnom misteriju. U slobodnoj ljubavi je dovršena ne samo tema svjetske povijesti, nego je kroz nju ta tema razriješena u samoj slobodi, a ne nužnosti. Ona pridaje svjetskoj povijesti taj strašni i krvavi karakter koji mnoge dovodi u sumnju u postojanje Božje providnosti, i primorava na pomisao da je itava povijest zapravo negacija Njegova postojanja. Ovaj tako strašan usud, takva pobjeda na ela zla nad dobrim, ini se nespojivim s postojanjem Božje providnosti. No ako shva amo sam bitak Božji i vje ni misterij života kao misterij slobodne ljubavi, onda taj prigovor nije toliko uvjerljiv, naprotiv - tragi na, stradalni ka, mu eni ka sudbina itave svjetske povijesti javlja se samo kao o itovanje toga nutarnjeg misterija ljubavi, kao o itovanje usuda svijeta koji je zadan u nepojmljivoj tajni slobode, iz koje se ra aju sve muke svijeta i ljudskog života, koje bi mogle biti prekinute nužnoš u, mogla bi ih prekinuti Božja prisila. No to bi bilo proturje no volji Božjoj o izvršenju ljudske sudbine u slobodnoj ljubavi. Zato su svi pravci svjetske povijesti koji su nastojali izgraditi sklad, pobijediti tamno na elo, svladati tu nepokornu slobodu, zamijenivši je prisilom i nužnoš u dobra, oznaavali samo sporedno obilježje toga jedinog i prvobitnog

misterija božanske slobode. Oni uvijek prate sudbinu ovjeka, i u svjetlu krš anske spoznaje morali bi biti raskriveni kao sablazni i kušnje. Velika tajna krš anstva koja je položena u temelj krš anske Crkve, taj veliki dar, tajna je krš anskog pomirenja i prevladavanja kobnog konflikta između slobode i nužnosti. Ono prevladava i "kob" slobode, i "kob" nužnosti. Izraz "kob" - ovdje je nesavršen i neprikladan za nutarnje bi e samih stvarnosti jer odražava nesavršenstvo naših rije i i jezika. Sloboda nosi u sebi tamno iracionalno na elo koje ne daje nikakva nutarnja jamstva da e svjetlo pobijediti tamu, da e božanska zadana tema biti razriješena, da e Bog dobiti odgovor na svoju ljubav. Sloboda može biti "kobna", ona može krenuti putem pobjede tame koji vodi k uništenju bivstva. Takav kobni karakter slobode je ve na elo nužnosti. Kad bi svjetska povijest bila određena samo jednom neprosvijetljenom slobodom ili s njom povezanom, neograni enom nužnoš u, fatumom, tada bi svjetski proces u nutrimi bio bezizlazan; on ne bi mogao na i izlaz prema slobodnoj ljubavi objavljenoj po Kristu u srcu svijeta, po Kristu koji je savršeni Bog i savršeni ovjek. Ni sloboda, ni im prosvijetljena, ni nužnost, ne mogu dati jamstvo, ne mogu osigurati takvog razriješenja svjetske drame slobodne ljubavi. Zato i postoji milost, to razriješenje konflikta između slobode i nužnosti u nekom tajanstvenom pomirenju slobode s božanskim fatumom. Milost ne proturje i slobodi, ona se nalazi u nutarnjem jedinstvu sa slobodom, ona pobje uje iracionalnu tamu slobode i vodi je prema slobodnoj ljubavi. Dakle, temeljna tajna krš anstva povezana je s miloš u, to jest s prevladavanjem sukoba između usuda slobode i usuda nužnosti u slobodnoj ljubavi. Upravo se u milosti ostvaruje odnos između Boga i ovjeka i razrješuje se postavljena tema božanske drame. Pa tako u svjetskoj povijesti, u usudu svijeta i ovjeka ne djeluje samo ljudska sloboda, ne samo naravna nužnost, nego djeluje i

božanska milost, bez koje taj usud ne bi bio postoje i i misterij se ne bi mogao dogoditi.

Naveli smo jedan od najvažnijih trenutaka svake kršćanske filozofije povijesti, koja se bavi otkrivanjem ovjeka u povijesti. Iz povijesti proizlaze tri vrlo složena naela koja uzajamno djeluju: naelo nužnosti, naelo slobode i preobražavajuće naelo milosti. Suodnos ta tri naela određuje svu kompleksnost povijesne sudbine ovjeka, i u njima se nužno vidi prvobitna metafizička sila koje djeluje u povijesti. Tako se kroz sudbinu humanizma, koji je biti u središtu mojeg zanimanja, jasno može razlučiti to uzajamno odnošenje između milosti, slobode i nužnosti. Sav je svjetski proces u znaku ovjeka, i to ovjeka ne s malim, nego s velikim slovom, u njegovom srcu leži sudbina ovjeka određena prvobitnom božanskom dramom. Jedino mit o ovjeku kao središtu svjetske sudbine i imbeniku same božanske sudbine daje odgonetku temeljnih problema metafizike povijesti i predodređuje temeljne duhovne sile koje u njoj djeluju. Jedino veza između teogonijskih, kozmogonijskih i antropogonijskih procesa daje objašnjenje povijesti kao nutarnjeg i duhovnog metafizičkog poela, a ne anti-metafizičkog i protivnog nutarnjoj duhovnoj stvarnosti; ta veza ne dijeli nego sjedinjuje s određenim nutarnjim jedinstvom koje nam je dano u našem duhovnom iskustvu. Tvrdim da duhovno iskustvo, kad je ono stvarno produbljeno, raskriva vezu između metafizičkog i povijesnog, između nebeske stvarnosti koja je produbljena duhovna stvarnost, i stvarnosti zemaljske; ono nam daje odgonetku ljudske sudbine, unutar sudbine božanskoga, daje odgonetku povijesti kao povijesti ne samo svjetske, ne samo ljudske, nego i povijesti nebeske. Time smo došli do vrlo složenih problema drukčijeg reda, do problema o naravi vremena, o odnosu između vremena i vječnosti, o odnosu između prošloga i budućega, što nam daljnje metafizičke pretpostavke našega shvaćanja povijesti, bez kojih je suvremena metafizika povijesti - nemoguća.

Poglavlje IV.

O NEBESKOJ POVIJESTI VRIJEME I VJE NOST

Temeljno je pitanje i pretpostavka svake filozofije povijesti, nesumnjivo, pitanje o zna enju i naravi vremena, jer povijest je proces u vremenu, doga a se u vremenu kao kretanje unutar njega. Zbog toga je zna enje koje pridajemo povijesti neposredno vezano sa zna enjem koje pridajemo vremenu. Ima li vrijeme metafizi ko zna enje? Je li s vremenom povezano nešto bivstveno, prodiru e do najdublje jezgre bitka, ili je vrijeme samo forma i uvjet za pojavni svijet? Je li ono povezano sa stvarnim bivanjem ili je samo fenomen, vezan uz pojave koji se ne širi na nutarnju bit bitka, na njegovu nutarnju jezgru. Nesumnjivo, svaka metafizika, koja u povijesnom vidi nešto bitno za dubinu bitka, povezana je s priznanjem ontološkog zna enja vremena, odnosno s nau avanjem o vremenu kao postoje em unutar same biti bitka. To je pitanje o odnosu vremena i vje nosti. Kao da postoji nepomirljiva suprotnost izme u vremena i vje nosti, i kao da se nikakva sveza izme u njih ne može ustanoviti. Vrijeme je kao neko negiranje vje nosti, neko stanje koje nema nikakvih korijena u vje nom životu. To je jedna to ka gledišta. Ili je, možda, samo vrijeme uronjeno u vje nost i s njom povezano? Ovo je pitanje o kojemu želim govoriti, i koje mi se predo ava kao središnje za metafiziku povijesti i pojavljuje se kao bitna pretpostavka za svako poimanje povijesnog procesa. Ono nas do vodi do priznanja kako postoje dva vremena - vrijeme

zlo i vrijeme dobro, vrijeme neistinito i vrijeme istinito. Postoji izopa eno vrijeme i duboko vrijeme, umiješano u samu vje nost, u kojem nema takvog izobli enja. Ovo pitanje je podijelilo razne filozofske pravce. Jedan od tih pravaca koji je, po mom mišljenju, prevladavaju i u povijesti filozofske misli, i kojemu sam vrlo blizak, tvrdi da je isto tako mogu ulazak vje noga u vrijeme kako je mogu e i razbijanje zatvorenosti vremena i ulaz vremena u vje nost, im u njemu djeluje neko vje no nalo. Vrijeme nije zatvoreni krug u koji ništa ne može u i iz vje ne stvarnosti, nego je nešto šire. Tako je s jedne strane, dok se s druge strane, pretpostavlja da je i samo vrijeme nešto unutar dubine vje nosti. Ono što mi nazivamo vremenom u našem svjetskom povijesnom procesu i našoj stvarnosti, koja je proces u vremenu - predstavlja vrijeme nekog nutarnjeg razdoblja, neke nutarnje epohe same vje nosti. To zna i da ne postoji samo naše zemaljsko vrijeme, u našoj zemaljskoj stvarnosti, nego postoji i stvarno nebesko vrijeme u koje je zemaljsko vrijeme uronjeno i koje ono odražava i izražava, da postoje, po izrazima starih gnostika, eoni božanske dubine bitka. No eoni nam ukazuju da u samom temelju bitka postoji vrijeme, da i tamo postoji neki vremenski proces, da on nije samo forma naše zatvorene stvarnosti, protivne nekoj dubokoj stvarnosti, kao da nema ništa zajedni kog s vremenom. Ne, u njoj je vlastito nebesko, vlastito božansko vrijeme. Dolazimo do spoznaje da vremenski proces koji je svjetski povijesni proces, i koji se doga a u našem vremenu, po inje u vje nosti, da vje nost po inje to kretanje koje se zbiva u našoj svjetovnoj stvarnosti. Lažni rascjep izme u vremena i vje nosti karakteristi an je za cijeli niz filozofskih pravaca, na primjer, za svakog fenomenalistu, bilo u formi kantovskog kriticisma ili u formi engleskog empirizma, jer svaki fenomenalizam drži da izme u svjetske stvarnosti u vremenu i same biti bitka u pojavnosti i stvari u sebi, ne postoji nikakvih neposrednih putova komuniciranja.

To su neizrecive sfere i stanja. Oni su iznutra potpuno razdvojeni i tu ne može biti sjedinjenja. Živimo u svijetu koji se pojavljuje u vremenu, i u njega ništa neposredno ne prelazi iz te duboke i stvarne realnosti koja nije podvrgnuta vremenu, na koju se narav vremena ne širi. Kod Kanta je to izraženo u obliku dovršena u enja da su prostor i vrijeme bitne transcendentalne forme osjećajnosti, forme percepcije u kojima nam se javlja poznati svijet. Taj se svijet u izvanjskoj percepciji javlja u prostoru i vremenu, a u nutarnjem, duševnom životu samo u vremenu, zato jer se prostor ne javlja kao nutarnja forma, duševna stvarnost, no jednako na nutarnju jezgru bitka ne mogu biti proširene ni forma prostora ni forma vremena. Treba re i da i u platonizmu, i u staroj indijskoj filozofiji nema sveze izme u vremena i nutarnje biti postojanja. Ona se shva a kao bezvremenost, ne kao proces koji ima svoje vrijeme i svoju epohu, nego kao nepokretna vje nost, suprotstavljena svakom vremen-skom procesu. Tako shva en odnos izme u vje nosti i vremena ostavio je poseban pe at i na itavu krš ansku spoznaju jer i u njoj je tako er jaka struja koja smatra da se na božanski život ne proširuje narav vremena, što je neposredno povezano s pitanjem, širi li se narav kretanja, narav procesa na božansku stvarnost? To je isto ono što i ja govorim, no samo promatrano s druge strane. Mislim na ezoteri ni karakter koji ne izražava krajnje dubine gnoze, kad govori da u božanskoj stvarnosti nema nikakvog vremena. To tako er zna i da stav kako na božansku stvarnost nije proširena narav vremena, jer je ljudska povijest neraskidivo vezana s vremenom i izvan vremena ne može postojati, ima ezoteri ni karakter, da je vrlo raširen i možda prevladavaju i u religijskoj svijesti. Ako za naš povijesni proces pretpostavimo postojanje izopa ena i zla vremena, onda za samu dubinu bitka, za božansku stvarnost pretpostavljamo postojanje nekog dobrog, istinitog vremena, nesuprotstavljenog vje nosti, koje predstavlja nutarnji trenutak

same vje nosti, nekakvu njezinu epohu. Naše vrijeme i naš svijet, sav naš svjetski proces - od trenutka njegovog početka do trenutka njegovog kraja - je epoha, razdoblje, eon života vje nosti, uronjen u vje ni život. Zato svjetski proces nije zatvoren u odnosu na sve duboke, božanske i tajanstvene sile, koje iz svijeta vje nosti mogu provaliti u njega. Riječ je o najdubljem protivljenju tom ukorijenjenom mišljenju za koje je krug naše svjetske realnosti i procesa u njemu zatvoren, koje ne dopušta mogući ulazak u njega iz drugoga svijeta i sila koje djeluju iz njega, niti utjecaja našeg svijeta na taj drugi svijet, na drugu stvarnost i njezinu dubinu. Mislim da je samo u dinamizmu, a ne okoštalom shvaćanju prirode svjetskog procesa, moguće ustrojiti pravu metafiziku povijesti.

Kad takva zatvorenost vlada u religioznoj spoznaji, koja je neko vrijeme držala nužnim izolirati ovaj svijet od drugoga svijeta, onda s druge strane, ne treba čuditi da se i u znanstveno-pozitivističkoj spoznaji, i njezinim posve krajnjim materijalističkim formama, prihvaćala zatvorenost našega povijesnog eona i negiralo se postojanje drugoga svijeta. Tim vremenskim procesom koji se pojavljuje u našoj spoznaji, iscrpljuje se sva bit postojanja. Drugoga svijeta - nema - krug naše realnosti je - zatvoren. Zatvaranje naše stvarnosti dovodi do negiranja postojanja bilo kakvih drugih svjetova. Otvaranje tog kruga dovodi do dopuštanja njihovog postojanja. Za izgradnju metafizike povijesti neizbježna je temeljna pretpostavka da "povijesno" ulazi u samu vje nost, da je ono ukorijenjeno u vje nosti. Povijest nije baš enost na površinu svjetskog procesa, koja gubi vezu s korijenima bitka - ona je nužna vje nosti, za dramu koja se u njoj događa. Povijest nije ništa drugo nego duboko međudjelovanje vje nosti i vremena, neprekidno prodiranje vje nosti u vrijeme. Ako je kršćanstvo izuzetno povijesno, ako je ono stvorilo povijest, onda je to povezano s činjenicom da se u kršćanskoj spoznaji vje nosti javlja u vremenu, vje nosti može biti u vremenu utjelovljena.

Krš anstvo u našem vremenu, u našem svjetskom i povijesnom procesu, svjedo i da se vje nost, odnosno, božanska stvarnost, može unjedriti u vremenu, da može raskinuti lanac vremena, i u i u njega kao dominantna sila. Povijest se ne doga a samo u vremenu, i ne pretpostavlja samo vrijeme, bez kojega je nema, ona je i neprekidna borba vje noga i vremenskoga. Ta stalna borba, stalno protudjelovanje vje noga u vremenu, stalan napor vje nih na ela za pobjedu vje nosti, ne e završiti u smislu izlaska iz vremena i negiranja vremena, ne u smislu prijelaza u stanje koje ne bi imalo nikakve veze s vremenom, jer bi to zna ilo negirati povijest, nego e završiti pobjedom vje nosti u vremenskoj areni, odnosno u povijesnom procesu. Borba vje nosti s vremenom je neprekidna tragi na borba života i smrti kroz itav povijesni proces, zato što uzajamno djelovanje i sukobljavanje vje nih i vremenskih na ela i nije ništa drugo nego sukobljavanje života i smrti, jer bi kona no izdvajanje vremena iz vje nosti, pobjeda vremenskog nad vje noš u, bila pobjeda smrti nad životom, a definitivni odlazak iz vremenskog u vje no bio bi odlazak iz povijesnog procesa. U stvarnosti, postoji tre i put i tre e na elo na koje se svodi bit borbe vje nog života sa smrtnim vremenom kroz ulazak vje nog u vremensko.

Da bi povijest u potpunosti percipirali i shvatili u svojoj njezinoj punini, moramo pretpostaviti dolazak njezina kraja, odnosno pretpostaviti završetak svjetskog eona, kraj svjetske epohe vje nosti koju nazivamo našom svjetskom stvarnoš u, našim svjetskim životom. Radi se o nadvladavanju svega propadljivoga, vremenskog i smrtnog - putem vje nog na ela, koje pobje uje u samoj vremenskoj svjetskoj stvarnosti; to je pobjeda nad onim što Hegel naziva lošom beskona noš u. Loša beskona nost je odsu e kraja u vremenu, beskona ni proces u vremenu koji ne poznaje kona nu pobjedu i rasplet. Takvo shva anje beskona nog procesa u inilo bi povijesni proces besmislenim, i bilo bi nemogu e shva-

titi ga kao tragediju koja ima svoj rasplet. O tome u nešto re i kad budem govorio o progresu i povezanosti progressa s idejom kraja povijesti. Zasada je nužno ustanoviti kao pretpostavku povijesti da se vrijeme povijesti, odnosno vrijeme naše svjetske stvarnosti u kojem povijest protječe kao u zemaljskom eonu ljudske sudbine, nalazi u vječnosti, i upravo po toj činjenici da se povijest nalazi u vječnosti, vrijeme dobiva ontološko značenje. Smisao povijesti dogodene u zemaljskom eonu, krije se u ovome: da bi taj eon ušao u neku puninu vječnosti, da bi izišao iz stanja svoje nesavršenosti i defektnosti, mora u i u neku puninu postojanja vje nog života. Ova pretpostavka metafizike povijesti, povezana s odnosom vremena i vječnosti, dovodi nas neposredno do problema još bližega svakoj konkretnoj povijesti, bez kojeg je ona nemoguća i koji čini njezinu bit - do problema odnosa između u prošloga, sadašnjega i budućega. Ako je povijesna stvarnost neraskidivo povezana s vremenom, ako ona jest proces u vremenu koji pretpostavlja neko posebno, ontološko značenje vremena, onda se nameće pitanje, kakav je suodnos između u prošlog i budućeg? Vrijeme naše svjetske stvarnosti, našega svjetskog eona je rastrgano vrijeme; ono je loše vrijeme koje u sebi krije zlo, smrtonosno na čelo, necjelovito vrijeme, razbijeno na prošlo, sadašnje i buduće. U tom kontekstu genijalno je naučavanje svetoga Augustina o vremenu. Vrijeme nije samo podijeljeno na dijelove, nego i jedan dio vremena ustaje protiv drugoga. Budućee ustaje na prošlo, prošlo se bori protiv uništavanja čega na čela budućega. Povijesni proces u vremenu je stalna tragina i mučnina na borba tih rastrganih dijelova vremena - budućega i prošloga. Ta mučna i strašna rastrganost, na koncu preobražava vrijeme u privid, jer ako proanaliziramo tri dijela vremena, trenutak prošloga, budućega i sadašnjega, onda možemo pasti u očaj: sva tri trenutka čine se prividom jer nema ni prošloga, ni sadašnjega ni budućega. Sadašnje je samo mali produženi časak, dok pro-

sloga više nema, a budu ega još nema pa samo po sebi predstavlja neku apstraktnu to ku koja ne pripada realnosti. Prošlo je prividno jer ga više nema. Budu e je prividno jer ga još nema. Vremenska nit pokidana je na tri dijela, a realnog vremena nema. Izjedanje jednog dijela od drugog, dovodi do nestajanja svake realnosti i postojanja u vremenu. U njemu se pokazuje zlo na elo, smrtonosno i uništavaju e, jer uistinu, smrt prošloga koju donosi svaki nadolaze i asak i svaki doga aj u vremenu, baca ga u tamu nepostojanja, i predstavlja na elo smrti. Budu e je ubojica svakoga prošlog trenutka; zlo vrijeme rastrgano je na prošlo i budu e, a u sredini stoji neka neuhvatljiva to ka. Budu e jede prošlo da bi se potom i ono preobrazilo u prošlo koje e nestati pred budu im. Raskid izme u prošloga i budu ega je glavna bolest, temeljni nedostatak i zlo vremena naše svjetske stvarnosti. Ako bi priznali postojanje samo našega zla i bolesna vremena u kojemu su prošlo i budu e razdijeljeni, onda ne bi mogli spoznati i priznati postojanje istinite, stvarne, povijesne stvarnosti, koja se doga a u nekome sadašnjem, cjelovitom i stvarnom, ne u rastrganom i smrtonosnom vremenu. Vrijeme naše svjetske stvarnosti samo izvanjski nosi u sebi život; u stvarnosti - ono donosi smrt jer grade i život, ono prošlost baca u ponor nepostojanja, jer svako budu e mora postati prošlo, mora pasti pod vlast toga proždiru eg protoka budu ega i nema te realnosti stvarnog budu ega u koju bi ušla sva punina postojanja, u kojoj bi istinito vrijeme pobijedilo zlo vrijeme, i u kojoj bi se raskid pretvorio u cjelovito vrijeme koje bi bilo vje na sadašnjost ili vje ni današnji dan; zato jer bi vrijeme današnjega dana u kojem se sve doga a, u kojemu nema ni prošloga ni budu ega, nego jedino i stvarno sadašnje, i bilo istinito vrijeme. Pogledajmo поближе narav našega zla vremena i povijesti koja se u njemu doga a. Može li se re i, kako to vrlo esto govore razne filozofije povijesti i razna gledišta na povijesni proces, da je budu e - stvarno, a prošlo

manje stvarno nego buduće, ili da je prošlo manje stvarno od sadašnjega? No ako bi samo na trenutak pretpostavili da je prošlo kao otkinuti dio otišlo u vječnost, da je izgubilo svoju realnost, a stvarna i istinita realnost je jedino i samo sadašnje te buduće koje nastaje u sutrašnjem danu, onda bi morali definitivno negirati stvarnost povijesnoga, jer ona nije ništa drugo doli stvarnost prošloga. Sva povijesna stvarnost kojom se bavi povijest, je stvarnost te odijeljene estice vremena koja se odnosi na prošlo i u kojem je svako "buduće" potisnuto u "prošlo". Kako se onda dogodilo to odvajanje u prošlo itave povijesne stvarnosti, svih velikih povijesnih epoha, itavoga velikog života ovjeanstva, s velikanstvenim djelima i najvećim duhovima - je li to realnost ili nerealnost? Je li dovoljno kazati da je prošlo bilo, i kad kažemo da je prošlo bilo, da je bila povijest židovskoga naroda, drevnoga Egipta, povijest Grčke i Rima, povijest kršćanstva, srednjovjekovlja, renesanse, reformacije, francuske revolucije - moramo se suglasiti da je sve to bivše, preneseno u povijest, da nije postojelo i realno, no pripada istinitoj stvarnosti koja je neusporediva s realnošću u budućega koje se još nije rodilo, budućeg sutrašnjeg dana, budućega koje će biti kroz iduća stoljeća. To gledište je vrlo rašireno, no ono na koncu dovodi do negiranja istinite stvarnosti povijesnoga, jer nas vodi prema takvom pogledu na povijesnu stvarnost, na itav proces povijesnog zbivanja, u kojemu se sve preobražava u neke prividne trenutke koji se brzo izmjenjuju, koji su pojedeni od trenutaka koji dolaze nakon njih, i koji padaju u ponor nepostojanja tako smrtnih časaka. Metafizika povijesti mora priznati vrstinu povijesnoga, priznati da je povijesna stvarnost koju mi držimo prošlom, stvarnost koja je i istinita i živuća, koja nije nestala niti umrla, nego je ušla u neku vječnuc stvarnost; ona se pojavljuje kao nutarnji trenutak i razdoblje vječne stvarnosti, ona je prenesena u prošlo koje neposredno ne percipiramo jer percipiramo samo sadašnje buduće i da živimo

u izopa enu i bolesnu vremenu, u vremenu rastrganom, i ono je odraz rastrganosti i našega postojanja. Mi možemo živjeti u povijesnom prošlom kao što živimo u povijesnom sadašnjem i kako se ufamo da emo živjeti u povijesnom budu em. Postoji nekakav cjelovit život u kojemu se doga aju sva tri vremenska trenutka - prošlo, sadašnje i budu e u jednom qelovitom svejedinstvu, i zbog toga povijesna stvarnost, koja je otišla u prošlo, nije mrtva povijesna stvarnost; ona nije manje stvarna, nego ova koja se doga a u danom trenutku ili ona koja e se dogoditi u budu emu i koju tako er ne percipiramo, ali se u nju ufamo i iš ekujemo je. Prošlo ostaje, biva, i ovisi o rastrganosti i ograni enosti našega ljudskog postojanja, zbog toga što mi ne živimo u tomu cjelovitom prošlom, jer smo od njega odvojeni, zatvoreni u sadašnji trenutak - izme u prošloga i budu ega, i percipiramo prošlo kao ono što je otišlo. No ono je vje na stvarnost. Prošlo je sa svojim povijesnim epohama vjena stvarnost u kojoj svaki od nas, u dubini svoga duhovnog iskustva, prevladava bolesnu rastrganost svojega postojanja. Svatko može biti približen povijesti utoliko, ukoliko postoji u eonu svjetske stvarnosti. Zapravo, religiozna spoznaja se ne može pomiriti s tim da bi bilo što od stvarnog živog moglo umrijeti i nestati. Krš anstvo je - najve a religija, prije svega, zbog toga što je ono religija uskrsnu a, jer se ne miri s umiranjem i nestajanjem, jer stremlji uskrsnu u svega što stvarno postoji.

U našoj povijesnoj realnosti, u samom životu i tomu zlu, rastrganu vremenu, u kojem se prošlo pokazuje kao ono što je otišlo, a budu e još nije ro eno, dok smo mi zatvoreni u trenu sumnjive sadašnjosti, koja sila vodi borbu sa zlim, smrtonosnim karakterom vremena, borbu duha vje nosti bez kojega bi bila nemogu a veza i qelovitost povijesti, veza u vremenu, bez koje bi se raspad na prošlo, budu e i sadašnje inio bespovratnim i kona nim, a stanje svijeta bi podsje alo na stanje bezumnika koji je definitivno izgubio pam enje, jer, uistinu,

gubitak pam enja je glavni i osnovni znak sumanutosti? Pam enje je ono na elo koje vodi neprekidnu borbu sa smrtonosnim na elom vremena u ime vje nosti. Pam enje je osnovna forma percepcije realnosti prošloga u našem lošem vremenu. U našem rastrganu vremenu prošlo postoji jedino kroz pam enje. Povijesno pam enje je najve a pojava duha vje nosti u našoj vremenitoj stvarnosti. Ono drži povijesnu vezu vremena. Pam enje je temelj povijesti. Bez njega povijesti ne bi bilo, jer ako bi se povijest i dogodila, u tomu rastrganu vremenu sadašnje bi bilo tako beznadno odvojeno od budu ega i prošloga da bi percepcija povijesti bila nemogu a. Sva povijesna znanja nisu ništa drugo nego prisje anje, u ovoj ili onoj formi, pobjede pam enja nad duhom raspaldljivosti. Kroz pam enje oživljavamo ono što je otišlo od nas, što je umrlo i udaljilo se, i kao da je upalo u neki tamni bezdan, u prošlo. Zbog toga je pam enje vje no ontološko na elo koje gradi osnovu svega povijesnoga. Pam enje uva na elo predaka, našu vezu s precima koja predstavlja vezu sadašnjega i budu ega s prošlim. Kona ni zaborav naših otaca bio bi definitivnan zaborav prošloga. To bi bila takva sumanutost da bi ovje anstvo bivalo u komadima vremena, u rastrganim trenutcima vremena bez ikakve unutarnje veze u vremenu. Zbog toga bi osje aj života utemeljen na kultu budu ega i na kultu svakoga danog trenutka, bio prava bezumnost ovje anstva, u kojoj bi veza postojanja bila definitivno pokidana, odnosno bila bi izgubljena povezanost vremena u pam enju, i potkopana svaka mogu nost percepcije takve veze. Povijesni proces ima dvojni prirodu jer on, zapravo, s jedne strane, uva i pamti, a s druge strane - uništava: povijesni proces je veza prošloga i budu ega, no on je ujedno i raskid s prošlim; njegova je narav i konzervativna i revolucionarna. Samo uzajamno djelovanje tih na ela gradi povijest. Djelovanje samo jednog od tih na ela dovelo bi do pravoga raskida vremena; zapravo, povijesno doga anje utemeljeno je ne samo

na uvanju veze sadašnjega, budu ega i prošloga, nego tako er i na protezanju prošloga u budu emu, koji ne bi samo bili objedinjeni u velikim bogatstvima prošloga, nego bi bili lišeni mogu nosti biti oboga eni i budu im koje se stvara. Zato je povezanost tih na ela nužna za proces povijesti. Povijest je u svojoj biti doga aj koji povezuje. U povijesti kroz bolesno i zlo vrijeme koje izjeda i uništava, preobražavaju i naš život u groblje gdje se na kostima umrlih o eva, uzdiže novi život sinova koji su zaboravili o eve, djeluje istinito vrijeme, nerastrgano, vrijeme koje drži vezu i u kojemu nema raskida izme u prošlog, sadašnjeg i budu eg, vrijeme noumealno, a ne fenomenalno. Stoga ništa nije važnije za istinitu povijesnu spoznaju, od ustanovljenja odgovaraju eg odnosa prema prošlom i budu emu. Isklju ivi kult budu ega i odvajanje od prošloga koje je svojstveno raznim teorijama progresa, podre uje život smrtonosnom na elu koje raskida i uništava vezu i cjelovitost stvarnosti u jedinstvenom vremenu. Ropstvo u vremenu, u njegovoj smrtonosnoj vlasti, ometa shva anje smisla ljudske sudbine kao sudbine nebeske. U lošem vremenu doga a se raskid izme u metafizi kog i povijesnog, dok metafizi ko pronicanje povijesti mora ustanoviti vezu izme u jednog i drugog. Raskid izme u vje nog i vremenitog je velika spoznajna zabluda i prepreka za nastajanje prave filozofije povijesti.

Sada prelazim na posljednju temeljnu pretpostavku metafizike povijesti jer, na kraju krajeva, sve što sam govorio o nebeskoj povijesti, ti e se religioznih postavki povijesti. Temeljna religiozna postavka povijesti, bez koje povijest ne može biti shva ena, jest priznanje na ela slobode zla koje leži u temelju povijesti, zbog toga što je na elo stvarne slobode u isto vrijeme i priznanje na ela slobode zla, i bez njega povijesni proces ne može biti spoznat. Bez tog na ela ne može se spoznati u vremenu, u smislu ustanovljene ove ili one zakonitosti, no ono ne vodi k spoznaji metafizike povijesti niti u dubinu povi-

jesti. Stari mitovi i predaje ulaze u puno ve u dubinu i omogu uju bolje pronicanje u nutarnju bit povijesti. Oni pokazuju da je na elo slobode zla bilo postavljeno u sam temelj svjetskoga povijesnog procesa. U svakom slu aju, ako kao temeljnu temu metafizike povijesti prihvatimo sudbinu ovjeka, onda dva osnovna pogleda mogu biti obranjena u tom odnosu: prvi pogled, koji se u 19. stolje u javio kao prevladavaju i i ini se po svemu, definitivno istisnuo drugi - to je evolucionisti ki pogled po kojemu se ovjek razvija i raste u svjetskomu povijesnom procesu, pogled koji je produkt svjetskog života.

ovjek je dijete svijeta, produkt procesa razvoja iz nižih stanja; iz stanja životinjskoga i poluživotinjskoga, putem evolucije i djelovanja, ovjek je sebe u inio ovjekom, i uzdizao se prema sve višim stanjima. To je jedan pogled. Drugi pogled koji se smatrao potisnutim znanstvenom spoznajom 19. i 20. stolje a, drži da evolucionisti kim procesima (u sudbini ovjeka sekundarnim i djelomi nim), prethodi in ovjekova poniženja, pada u grijeh, otpadništva od njegovih izvora u božanskoj stvarnosti, otpadništva od više istine. On izvire iz predaje i mitova o prvom grijehu, iz Biblije i krš anske spoznaje, jednako kao i iz mnogih drugih oblika religiozne svijesti. Njemu je najsvojstvenije da prihva a neki proces otpadništva ovjeka od izvora života poslije kojega se ve izvršava njegov usud u svjetskom životu, dok znanstveni pogled isklju uje poistovje ivanje sudbine ovjeka sa sudbinom svijeta i ne prihva a takvog predsvjetskog prošlog ovjeka koji bi unaprijed odre ivao njegovu sudbinu. Evolucionisti ki pogled, dosljedno proveden, negira postojanje sudbine ovjeka kao teme metafizike povijesti. Ako dopustimo da je evolucija proces po kojemu se ovjek pravolinijski uzdiže iz nižih stanja do stanja ovje nosti i u takvom stanju se sve više usavršava, podre en svjetskim silama kao dijete svijeta, to ne zna i priznati sudbinu ovjeka kao predmeta metafizike povijesti. Da bi priznali da postoji sudbina ovjeka u

svjetskoj povijesti, nužno je priznati da je postojao o-
vjek prije svijeta, da je sudbina ovjeka poela i odredila
se do nastajanja svjetske stvarnosti u kojoj se događaju
svi procesi evolucije i razvoja, kojima teorija evolucije
želi objasniti nastajanje ovjeka i njegovo kasnije kreta-
nje i razvijanje. To je, u biti, negiranje sudbine ovjeka.
Sudbina ovjeka pretpostavlja postojanje prvotne ljud-
ske naravi, stvorene od više božanske naravi, koja trpi
svoju tragičnu sudbinu u svijetu. Pretpostavlja se da
djeluju neke predivjetske sile koje ovjeka određuju, iz
kojih ovjek crpi unutarnje izvore za izvršenje vlastite su-
dbine. Bez toga je, u pravom smislu riječi, nemoguće
govoriti o bilo kakvoj sudbini. Sudbina ovjeka postoji
jedino ako je ovjek dijete Božje, a ne dijete svijeta. Mi-
slim da je to prava religiozno-metafizička pretpostavka
metafizike povijesti: ovjek je dijete Božje, koje trpi tra-
gičnu sudbinu u svijetu, gdje se događaja proces pada i
proces razvoja, jer je u osnovi tog usuda, u samim njego-
vim izvorima, prvotna sloboda kojom je dijete Božje bilo
nadareno, i koja se pojavila kao istiniti odraz Tvorca.
Sloboda koja je darovana ovjeku kao djetetu Božjem,
zbog toga je i postala izvor tragičnosti njegovog usuda,
tragičnosti povijesti, sa svim sukobima i užasima, jer
sloboda po svojoj biti ne pretpostavlja samo slobodu do-
bra nego i slobodu zla. Ako bi postojala samo sloboda
dobra i sloboda Božja kao neko predodređenje ljudskog
usuda, onda ne bi ni postojao svjetski proces. Povijesni
proces postoji zbog toga što je u temelju položena sloboda
dobra i zla, sloboda otpadništva od izvora više bo-
žanske stvarnosti, i sloboda povratka k njoj. Sloboda zla
je prava osnova povijesti. I drevna predaja o palom o-
vjeku, o istom grijehu Adama i Eve, koja u formi
kratke povijesti govori o onom što se dogodilo u povije-
sti postojanja do nastajanja svjetskog procesa, je povijest
o uzroku povijesti, koja leži iza granice, odvajaju i naše
vrijeme od vječnosti. To prvotno djelovanje, preneseno
preko mitova i antičke tradicije, nije se dogodilo u grani-

ama našeg vremena nego u vječnosti i za celo se u vječnosti. Ono je potaklo kvarenje našega vremena, i zlo našega vremena koje je povezano s raskidom jednoga celovitog vremena - na prošlo, buduće i sadašnje. Više dostojanstvo ovjeka i njegova viša sloboda - zna i spoznaju predivnog i višega podrijetla ovjeka, po elu njegovog usuda, ovjeka koji je kasnije pao pod utjecaj celokupnosti svjetskih sila, koje proučava i znanost sa svojom teorijom evolucije. To ne zna i da je svako evolucionističko tumačenje lažno i netočno; to zna i samo da ono ima drugi unutarnji smisao. Teorija evolucije mnogo toga točno govori o procesu nastanka ovjeka i o njegovoj sudbini u svijetu. No ona se bavi sekundarnim a ne primarnim procesima i, ništa ne kaže o onim najdubljim temeljima koja prethode samom nastajanju naše svjetske stvarnosti, o nastajanju našeg vremena, o procesima o kojima govore religiozne predaje koje su shvatljive samo u metafizičkoj spoznaji. Zapravo, ovdje ne dolazi do sukoba dvaju gledišta nego tumačenja jednog pomoću drugog. Utjecaj sredine na ovjeka kojim se bavi znanstvena evolucionistička teorija, postoji, no postoji u njegovoj sekundarnoj sudbini, u našem svjetskom krugu kojeg tumačimo kroz nekoliko dogama koje su se zbili prije nastanka naše svjetske stvarnosti u nekoj dubljoj realnosti, u realnosti prije ovoga svijeta. Tek tada se ljudska povijest poimlje kao kušnja ljudskih snaga i kao otkupljenje od prvobitnog zla i otpadništva koje se dogodilo kad je ovjek zloupotrijebio svoju slobodu. Veliki smisao te slobode koji određuje sudbinu ovjeka naše vremenite svjetske stvarnosti, baca svoj odsjaj i na samu sudbinu ovjeka u granicama povijesti. On govori o tome da u granicama svjetske povijesti svaka prinuda i neslobodno ostvarenje više Božje volje i više Božje istine, Bogu nije nužno, da Bog odbacuje i usavršavanje ovjeka ako bi ono bilo rezultat nužnosti kao prisile. Bog ne želi ništa neslobodno. Zapravo, mogli bi citirati Velikog Inkvizitora kad se s prigovorom obračuna Kristu, mo-

gli bi izre i njegove rije i, ali ne kao izraz ukora, nego kao izraz pohvale, kao veli anstvenu religioznu istinu o biti ljudskoga postojanja. Veliki Inkvizitor kaže: "Ti si htio slobodnu ljubav ovjekovu, kako bi on, privu en i o aran, slobodno krenuo za Tobom." Sloboda je po svojoj biti tragi no na elo - na elo tragi ne razdvojenosti, rascjepljenja, položena u prvobitnoj slobodi, a bez slobode tragi na je sudbina nezamisliva. Zamisliv je samo proces razvoja ili proces raspada, no ne i sudbina u pravom smislu rije i. Sudbina se - i u tom se krije veliko otkri e krš anskog svijeta koje ga razlikuje od anti kog svijeta - oslanja na slobodu, dok u isto vrijeme anti ki svijet nije ni shva ao slobodu, što je vidljivo u sudbini anti ke tragedije koja je bila temeljena na kobi. Osje aj slobode je u starom poganskom svijetu bio izgubljen, postojao je samo njezin tamni predosje aj. Dolaskom krš anstva stvari se iz korijena mijenjaju. U njemu se sudbina ovjeka povezuje s prvotnom slobodom, pa je mogu e re i da je samo krš anska spoznaja došla do ideje Providnosti Božje, i to u prvom djelu filozofije povijesti - u djelu svetoga Augustina. Providnost Božja nije nužnost, nije nasilje, ona je antinomi no spajanje Božje volje s ovjekovom slobodom.

Kako zapo inje povijesna sudbina ovjeka na zemlji, s gledišta te drevne predaje o prvotnoj slobodi ovjekovoj i njegovom prvom padu? U našoj svjetskoj stvarnosti i vremenu, povijesna sudbina po inje utapanjem ovjeka unutar prirode, odnosno po teozofskoj terminologiji, involucijom. Dogodila se utopljenost u prirodu, a nužnost tog procesa je bila posljedica slobodnog otpadništva od viših božanskih izvora života, nakon ega je izgubljena i sama sloboda, izvrnuta u neku nutarnju nužnost i okovanost. S prvobitnim zlom po inje njegova prirodna sudbina, koju prou avaju biologija, antropologija i sociologija. Ta ljudska sudbina, uronjena u prirodu, sudbina je neslobodna duha, onoga koji više nije dijete Božje, stvoreno na sliku i priliku Božju, nego je su-

dbina prirodnog bi a, djeteta svijeta. ovjek je kroz ita-
 vu povijest ostao dvojno bi e, pripadaju e dvama svje-
 tovima - višem i slobodnom Božjem svijetu kojeg u
 sebi odražava, i svijetu prirodnom u koji je uronjen, iju
 sudbinu dijeli i koji na razne načine djeluje na ovjeka
 vezuju i mu ruke i noge, toliko da se njegova svijest za-
 tamnjuje, da zaboravlja više podrijetlo i svoju pripa-
 dnost višoj duhovnoj stvarnosti. Ovisnost o prirodi,
 uronjenost u prirodnu nužnost, padanje iz više Božje
 stvarnosti gdje je ovjek dobio svoju slobodu, u neku
 drugu prirodnu stvarnost, u kojoj dobiva lice nužnosti i
 koja na njemu zape a uje svoj zakon - na prvim stuba-
 ma ljudske povijesti odražava se u mitološkim procesi-
 ma, u procesu spoznaje koji je dan u prvobitnoj mitolo-
 giji. Schelling genijalno otkriva nau avanje o mitologiji
 kao ponavljanje u ljudskom duhu i spoznaji procesa pri-
 rode. Povijest prirodnih procesa, kozmogonijskog stva-
 ranja prirode, odražava se i ponavlja u ljudskoj spoznaji,
 u ljudskom duhu na prvobitnim stadijima ljudske svije-
 sti u formi mitologije; pa je tako mitološka spoznaja
 puna kozmi kih mitova, u njima se otkriva ovjek kao
 prirodno bi e, povezano s duhovima prirode, otkriva se
 njegova veza s prvobitnim procesom stvaranja svijeta,
 koji leži dublje od samog nastanka materije, na ijem te-
 melju znanstvena spoznaja po inje promatrati proces
 evolucije svijeta. Još prije samog nastanka materije do-
 godili su se neki duboki procesi u prirodi, u kojima se
 doga ala sudbina ovjeka, otpalog od višeg izvora du-
 hovnog života, i s kojima je ona tijesno isprepletana.
 Stoga se može re i da je prvobitna povijest ovjeka,
 predpovijesna njegova povijest, nekakav religiozni mi-
 tološki proces, mitologija je prvobitni izvor ljudske povi-
 jesti - prva stranica pri e o zemaljskoj ljudskoj sudbini
 nakon njegove nebeske sudbine, nakon prologa koji se
 dogodio u nebeskoj povijesti. Nakon prologa koji je go-
 vorio o nutarnjim odnosima izme u ovjeka i Boga, o
 slobodi ovjeka i njegovu otpadništvu, po inje sljede i

in, koji se ve doga a u prirodnu svijetu u formi mitološkoga procesa. Taj je proces - drugi in u vje nosti i prvi in u zemaljskoj ljudskoj povijesti. U najve oj dubini vremena gdje se doga a prvotna sudbina ovjeka, prvotan njegov pad prema granici koja oštro dijeli vrijeme naše stvarnosti od vje nosti, u toj dubini prvobitna stadija našega povijesnog vremena, vide se trenutci još pripadaju i vje nosti, i samo u kasnijem, ve drugom vremenu, dolazi do otvrdnu a, zaklju avanja našega svjetskog eona, koji se po inje suprotstavljati vje nosti. Nebeska vje nost se udaljava u transcendentnu daljinu, koja se iz ovoga svijeta ini povu enom. No u prvobitnim religioznim mitovima, u predaji ovje anstva, granice izme u vje nosti i vremena još nisu oštro postavljene, što je jedna od najve ih tajni koja je mu ila spoznaju staroga religioznog života. Naša spoznaja se tako privikla na svjetsku stvarnost, s njezinim zatvorenim granicama koje dijele zemaljsku stvarnost od vje nosti i od drugoga, istinita vremena, da nam je vrlo teško razbiti to otvrdnu e naše svijesti i probiti se k prvotnoj spoznaji u zoru ljudske sudbine kad tih granica još nije bilo. U Bibliji i prvobitnoj religioznoj predaji, te prvim mitovima svijeta nema tih granica, pa je zato teško shvatiti to ispreplitanje zemaljske i nebeske povijesti, vremena i vje nosti: do nastajanja našega svjetskog eona, kao da se sve doga a i na našem planetu, u našem vremenu i stvarnosti, ali i u nekom drugom vremenu i svijetu. Zato su se prvobitna povijesna izvješ a koja daje Biblija do nastajanja povijesne znanosti, promatrala kao znanstvena spoznaja na podru ju povijesti, zemljopisa, geologije i antropologije. Kasnijim razvojem filozofske spoznaje i znanosti, takav je pristup nestao: naivna znanost Biblije izgubila je svako zna enje. No to najmanje može zna iti da religiozna istina koja se krije u biblijskoj predaji, u bilo kakvoj mjeri može biti dirnuta znanstveno-filozofskom kritikom, jer religiozna istina svih predaja i mitova nije sadržana u injenici da bi ona davala bilo kakvu

prirodnu ili povijesnu spoznaju koje bi mogle biti takmac suvremenoj povijesti, geologiji, biologiji itd., nego u tome da ona simbolički otkriva neke duboke procese, koji su se dogodili iza granica koje dijele vrijeme našeg eona i drugu vjeću stvarnost. Znanstveno-povijesna kritika ne može biti proširena na takvu vrstu objave. Kad bi religiozno-crkvena spoznaja pokušavala postaviti sebe kao znanost obvezatnog karaktera, došla bi u neprijateljski odnos prema znanosti i samim time bi religioznu istinu ostavila bez zaštite. No religiozno-crkvenoj spoznaji je jasno da ta područja mogu biti razgraničena. Religiozni smisao, skriven u starim predajama i mitovima ne predstavlja znanost, niti može biti konkurencija objektivnom znanju, no on po sebi otkriva istinu mnogo više i dublje kad se širi na potpuno druge sfere. Velika istina Biblije u kojoj je dana toka presijecanja, susret nebeske i zemaljske povijesti, na elanebeske i zemaljske sudbineovjeka, mora biti protumačena i filozofski i religiozno, ne u starozavjetnom nego u novozavjetnom svjetlu. Treba reći i da je unutar samoga kršćanstva prevladalo starozavjetno tumačenje Biblije; itavabiblijska kozmologija i antropologija prelama se u ograničenosti spoznaje koja je bila svojstvena starozavjetnomovjeku. Granice u kojima se otkrivala Božja istina starozavjetnomovjeku ostavile su trag i u Bibliji, njezina objava se prihvatila u ljudskoj ograničenosti i prešla na više stupnjeve duhovne spoznaje u toj ograničenosti. Primjena crkveno-religiozne spoznaje na biblijske istine kao da poprima te granice objave u staroj prirodovječka, u sudbini židovskog naroda i onih naroda s kojima je bio neraskidivo vezan. To se odražava veći na kršćanskonovozavjetnu spoznaju stavljaju i u njoj određene granice. Kršćanska antropologija i kozmologija, kršćanski naučavanje o nastankuovjeka, nosi u svojoj prevladavajućoj formi, pećat ograničenosti starozavjetnogovjeka. Tako er se odražava i na kršćansku dogmatiku i udara pećat na kršćansku metafiziku povijesti jer ona

ima vezu s antropološkim i kozmologi nim u enjima u biblijskim granicama. Starozavjetna biblijska spoznaja ometa izgradnju istinite metafizike povijesti, jer metafizika povijesti u svojim temeljnim postavkama, mora prekinuti te granice stare ljudske spoznaje koje su nepotpuno prevladane još u krš anstvu, jer metafizika ovjeka u spoznaji staroga Adama koja se otkrivala u drevnim objavama ovje anstva, nastavlja postavljati svoje granice i u novozavjetnom razdoblju ljudske povijesti. To utje e na stvaranje metafizike povijesti. Nužna je prerada i promjena nutarnje povijesti ovjeka u novozavjetnom svjetlu, u svjetlu novoga Adama, novoga ovjeka za kojega više ne postoji to ugnjetavanje pod kojim je živio stari ovjek, ugnjetavanje prirodne nužnosti i gnjeva Božjega, koji je inio nemogu im susret s Bogom licem u lice, kad se govorilo, ako bi ovjek vidio lice Božje, pretvorio bi se u pepeo. Starozavjetni osje aj Boga, osje aj prirode, starozavjetni strah od Božjeg gnjeva koji je osje ao ovjek nakon pada u nižu sferu prirodnog života, i nadvladavanje tog osje aja kroz novozavjetnu objavu novoga Adama, koje ini Boga beskrajno bliskim ovjeku, i taj osje aj slobode od duhova prirode u novozavjetnoj svijesti, od demona prirode, koji su mu ili ovjeka u anti kom svijetu - sve je to temelj sudbine ovjeka u itavoj njegovoj krš anskoj povijesti. Krš anska se povijest po tome i razlikuje od povijesti poganskoga svijeta i svijeta biblijskoga jer se u njemu dogodio nekakav duhovni preokret, nakon kojega se u nutarnjem smislu ovjek po eo osloba ati, s jedne strane, od vlasti demona prirode kroz tajnu otkupljenja, a s druge strane, od židovske potištenosti Bogom, jer je Židov Boga osje ao dalekim od sebe, kao prijete u i gnjevnu silu, s kojom je opasno i strašno susresti se. U svjetlu nove objave i nove ljudske naravi može se shvatiti ne samo krš anska nova povijest, nego i sva drevna i biblijska povijest. Taj se proces do našega vremena, u krš anskoj spoznaji, još nije dostatno razvio, i mora se re i, da je novozavjetno otkri-

vanje biblijske istine prije bilo u pristupu samosvojnih velikih mistika kao što je J. Boehme, u njegovoj *Mysterium Magnum*, nego u prevladavajućoj kršćanskoj filozofiji. Za filozofiju povijesti to je kamen temeljac. Temeljno je u filozofiji povijesti, s tog gledišta nove ljudske naravi koja se otkriva u vremenu kršćanstva, da se taj svjetski proces nalazi pod znakom novoga Adama - Krista. Počinje potpuno nova era u shvaćanju biti i smisla povijesti. Na ovome se završava to što podrazumijevam pod nebeskom poviješću u ovojeka, i počinje prijelaz u njegovu zemaljsku povijest, prema njegovoj zemaljskoj sudbini. U usudu židovskoga naroda, vidim sjecište, najoštrije susret nebeske i zemaljske sudbine. Zbog toga filozofija zemaljske sudbine u ovomje kršćanstva može poći s filozofijom židovske povijesti i sudbine. Ovdje treba tražiti osvojene svjetske povijesti. Tema koja je postavljena u sudbini židovskoga naroda, razrješava se kroz taj svjetski povijest.

Poglavlje V.

SUDBINA ŽIDOVSTVA

Židovstvu pripada posve izuzetna uloga u nastajanju spoznaje povijesti, u napetom osjećanju povijesne sudbine, židovstvo je, zapravo, unijelo u svjetski život ovještavanje na elo "povijesnoga". I zato hoću obratiti posebnu pozornost na samu povijesnu sudbinu židovstva i njegovo značenje u svjetskoj povijesti kao jednog od neprekidno i do naših dana djelujućih svjetskih načela, koje ima svoju specifičnu misiju. Židovstvo ima središnje značenje u povijesti. Židovski narod je, prvenstveno, narod povijesti i u njegovom povijesnom usudu osjeća se neizrecivost božanskih usuda. Njegova povijesna sudbina ne može biti protumačena materijalistički, i uopće ne može biti objašnjena pozitivističkim povijesno, jer se u njoj najotitije pokazuje "metafizičko" i ona granica između metafizičkoga i povijesnoga, o kojoj sam govorio kao o smetnji za shvaćanje nutarnjeg smisla povijesti, ovdje zasigurno, kad je riječ o usudu židovstva, posve nestaje. Sjećam se, kad me u mladosti privlačilo materijalističko poimanje povijesti, kad sam svoj stav nastojao provjeriti kroz sudbine naroda, da mi se tada ukazala kao velika zapreka za potvrdu mogega poimanja upravo povijesna sudbina židovskoga naroda, jer je ona s materijalističke točke gledišta, potpuno neobjašnjiva. Treba reći, da bi sa svake materijalističke i pozitivističke povijesne točke gledišta, taj narod odavno prestao postojati. Njegovo postojanje je neobičajno, tajanstveno i čudesna pojava, koja ukazuje na to da su uz sudbinu

tog naroda vezani osobiti planovi. Ona se ne može objasniti ni procesima prilagodbe, kojima se materijalisti ki pokušava objasniti sudbina naroda. Preživljavanje židovskog naroda u povijesti, njegova neuništivost, nastavak njegova postojanja kao jednog od najstarijih naroda svijeta, u iznimnim uvjetima, njegova presudna uloga koju igra u povijesti - sve to ukazuje na osobite, misti ne temelje njegove povijesne sudbine. Povijest židovstva nije samo fenomen, ona je i noumenon u tom posebnom smislu, na koji sam ve ukazivao govore i o suprotnosti fenomena i noumenona u povijesti. Govorio sam da se u povijesnom otkrivaju ne samo izvanjske pojave, nego se otkriva i sam noumenon, sam bitak bi a. Ta posebnost sudbine židovskog naroda neobjašnjiva je jednako u predkrš anskoj kao i u krš anskoj eri. Svjetska i povijesna uloga židovstva, u biti, ne može biti dovedena u pitanje znanstvenom kritikom tradicionalne biblijske povijesti, njezina neporecivost ostaje nedirnutata. Osobito i posebno sudjelovanje židovstva u "povijesnomu" i izuzetno iš ekivanje koje je unijelo u povijest, takvom se kritikom ne može ni dotaknuti. Oko sudbine židovstva odigrava se posebno uzbudljiv dramatism povijesti. U isto arijskom duhu takve napetosti nema. U arijstvu postoji nekakva jednoli nost. Koliko god bio zna ajan duh Gr ke, duh Indije, koji možda u ne emu i nadmašuje duh židovskog naroda - ostaje nesumnjiv nepovijesni karakter njihova duha i ustroja kulture. Povijesni usud, dramatism povijesti, napetost povijesnog djelovanja i kretanja, iz takvog duha neposredno ne proizlazi. Indija je obrazac vrlo stare kulture, po biti nepovijesne, stisnute u dubini svoje nutarnje misaonosti, koja ne ulazi u neposredno, dramati no djelovanje svjetske povijesti. Tako er to treba re i, u drugom smislu, i o Gr koj. U Gr koj se arijski duh otkrio u velikim umjetnikim i filozofskim dostignu ima, koje nije nadišla ni jedna druga svjetska kultura, ali je u njezinom slu aju rije o zatvorenom stati nom svemiru, u kojemu isto tako

nema uzbudljivoga povijesnog djelovanja. Grka je u stvaranju "povijesnoga" dala vrlo malo. Štoviše, je li to povezano? "Povijesno" ima religioznu osnovu. Temeljna je pretpostavka da osnova povijesnoga leži u ovoj ili onoj formi religijske spoznaje. U religioznoj naravi židovskog naroda i židovskoga duha postoji takvo naelo koje mora odrediti njegov napeti povijesni karakter, njegovu napetu povijesnu sudbinu. Prije svega, ako uspoređujemo židovsku religiju s drugim predkršćanskim religijama, poganskim, mora se naglasiti, što nisam samo jednom upozoravao, da je židovska povijest objava Boga u povijesnom usudu naroda, istodobno, dok su poganske religije bile objava Boga u prirodi. To razlikovanje religiozne osnove poganskih arijskih religija od židovske religije, upravo, određuje povijesnost židovskog naroda. Židovska je religija prožeta mesijanskom idejom koja stoji u njezinu središtu. Izrael je otkrivao dan suda, dan izlaska iz te bolne povijesne sudbine koju je narod proživljavao, i prijelaza u neku novu svjetsku epohu koja bi razriješila njihov usud. Mesijanska ideja određuje povijesni dramatism toga naroda. Okrenutost prema Mesiji koji dolazi, strasno iskrikanje Njega, a dvojnost religiozne svijesti židovskog naroda, koja vezuje u prošor usud židovstva i povijesne sudbine i njegove anstava. Taje dvojnost mesijanske svijesti okrenuta povijesnom kretanju i raspletu. Židovski duh, koji predstavlja poseban tip, razlikovit od svih drugih rasnih tipova, u 19. i 20. stoljeću, zadržao je sve svoje posebnosti iz kojih je nastao, još u duhu starog Izraela. I u suvremenom židovstvu moguće je upoznati usud tog istog naroda, ali u beskrajno različitim trenucima povijesnog života i sudbine. Židovski duh 19. i 20. stoljeća doživljava staro-židovski duh. U njemu je danas neka izvrnuta, izobličena forma mesijanizma, on i dalje neka drugoga Mesiju, nakon što je pravi Mesija od židovstva odbačen, u njemu je ta ista upornost na ono što dolazi, to isto ustrajno i uporno traganje, da bi buduće donijelo u sebi svera-

zrješu e na elo, neku svemogu u istinu i pravdu na zemlji, u ije ime je židovski narod kadar objaviti rat svim povijesnim tradicijama i svetinjama i svakom povijesnom naslje u. Židovski narod je, po biti svoje naravi, narod povijestan, aktivan, jake volje, i njemu je strana ta vrsta kontemplativnosti koja je svojstvena vrhuncima duhovnih stvarnosti odre enih arijskih naroda. K. Marx koji je bio vrlo tipi an Židov, u pozni as povijesti dolazi do rješenja te drevne biblijske teme: da eš u znoju lica svoga jesti kruh svoj. Taj židovski zahtjev za zemaljskim blaženstvom u socijalizmu K. Marxa iskazan je u novom obliku i u posve drugoj povijesnoj situaciji. Nau avanje K. Marxa izvana raskida s religijskom tradicijom židovstva i ustaje protiv svake svetinje. No mesijansku ideju, koja je bila raširena u židovskom narodu, kao izabranom narodu Božjem, K. Marx prenosi na klasu, na proletarijat. I sli no tomu kako je izabrani narod bio Izrael, tako se sada kao novi Izrael pojavljuje radni ka klasa, koja je sada izabrani narod Božji, narod pozvan osloboditi i spasiti svijet. Sve crte izabranosti, sve crte mesijanstva, prenose se na klasu, kako su nekada bili preneseni na židovski narod. U tome je ostao isti dramatism, ista strasnost, ista nesnošljivost, koja je bila prije vezana uz narod Božji - Izrael. Židovski narod je uvijek bio Božji narod, narod tragi ne povijesne sudbine. Prije svih, oni su Boga shvatili kao jedinog Boga, Stvoritelja svemira, kao Gospoda koji je bio Bog cijeloga naroda, narodni Bog. Monoteisti ka ideja o jednom Bogu povezana je s nacionalnom sudbinom izabranog naroda Božjega i ini svu specifi nost i posebnost religiozne sudbine židovskoga naroda. Ovdje se sada sudaramo s drugom stranom religiozne svijesti Židova, koja je odredila posebnu povijest židovskog naroda, i koja se vrlo razlikuje od religiozne svijesti arijevac. Poimanje Boga kod Židova je bilo transcendentno; ono je pretpostavljalo golemu distancu, koja je inila nemogu im gledati Boga licem u lice, bez opasnosti da se ne pogine. Semit je odozdo gle-

dao na beskrajnu veli inu Boga. Njegova udaljenost i strašna veli anstvenost, ta transcendentna spoznaja Boga izvan i iznad ovjeka, posebno je pogodovala stvaranju povijesnog dramatism. To je i pobudilo napeto kretanje, dramati an odnos izme u ovjeka, naroda i transcendentnog Boga, u susretu naroda i Boga na putu povijesti. Tipi no arijsko shva anje Boga, koje dostiže svoju isto u u indijskoj svijesti i drevnoj indijskoj religiji, je svijest imanencije, osje anje Boga kao Onoga koji se nalazi u najve im dubinama samoga ovjeka. No takva svijest nije osobito korisna za povijesno kretanje. Ona stvara formu misaonosti koja je udubljena u sebe, suprotstavljenu religioznom životu koji povijesne procese gradi izvana. Svi su temelji religiozne svijesti židovskoga naroda bili takvi da su pogodovali povijesnim kretanjima. Kod Zidova je ideja Boga konkretna, ideja Boga koji je osoban i koji ima osoban odnos prema ovjeku. To je temelj povijesti naroda. Povijesnost takvog odnosa izme u ovjeka i Boga, izme u naroda i Boga, proistje e iz izvanjskoga dramati nog stanja. Zidovi su još od svojega prvobitnog osje anja života živjeli strasni san o pravednosti ostvarenoj u zemaljskoj sudbini naroda. Mislim da ta druga specifi nost i osobenost židovskog naroda, koji traži ostvarenje zemaljske pravde i, na neki na in iznu uje budu nost, ucjenjuje samu budu nost, pretpostavlja svu složnost njegove povijesne sudbine. Grci kao tipi ni arijevcu nisu nikada maštali o pravdi. Helenskom je duhu ta ideja potpuno strana. Ako se i pojavljivala u njemu, bila je sporedna. Sve je to tijesno vezano s pitanjem odnosa prema individualnosti i s ovakvim ili onakvim odnosom prema pitanju besmrtnosti duše. Grci su više od drugih poradili na razradi ideje o besmrtnosti psihe, besmrtnosti duše. To je bio veliki san gr kog naroda na vrhuncima njegovoga duhovnog života. U orfizmu, kod Platona, u gr koj mistici, približavao se toj ideji. Gr ka je dovela do poimanja psihe, dok je takvo poimanje židovskom narodu bilo stra-

no, jer za njega težište nije bilo toliko na individualnoj sudbini ovjeka koliko na sudbini naroda. U židovskoj religijskoj spoznaji poražava odsu e ideje besmrtnosti duše sve do vremena uo i dolaska krš anstva. Vrlo kasno su došli do ideje osobne besmrtnosti. U židovskom poimanju odnosa izme u Boga i ovjeka, besmrtnan je Bog. Besmrtnost ovjeka židovskoj se spoznaji inila kao preuveli avanje zna enja samog ovjeka. Za nju je postojala samo besmrtnost naroda. Renan, taj blistavi iako ne duboki pisac, religijski plitak, ali ne i lišen sposobnosti psihološkog opažanja, u svojoj je "Povijesti židovskoga naroda", možda svojem najzanimljivijem djelu, odli no okarakterizirao židovski narod, makar u mnogo emu pretjeruje i nedostatno shva a njegovu religioznu sudbinu. Tako primjerice, on podosta to no kaže: "Drevni semit odbacuje kao himeri ne sve oblike u kojima su drugi narodi pred o avali sebi zagrobni život. Jedino je Bog vje an; ovjek samo živi odre eni broj godina, a ako bi bio besmrtnan, onda bi postao Bog. ovjek ne može puno produljiti svoje efemerno bivanje, osim kroz svoju djecu." Uvjeren sam, i to navodim kao klju objašnjenja povijesnoga usuda židovstva, da se u židovskoj svijesti sudarila njegova že za ostvarenjem zemaljske pravde, zemaljskoga dobra s idejom individualne besmrtnosti. U mesijanskoj svijesti židovskoga naroda postoji dvojstvo koje je bilo izvor njegove kobi, jer pored stvarnog iš ekivanja Mesije, Sina Božjega, koji se morao roditi u židovskom narodu, javlja se i o ekivanje lažnoga Mesije, suprotstavljenog Kristu. To dvojstvo mesijanske svijesti dovelo je do toga da židovski narod nije prepoznao Mesiju u Kristu, da ga je odbacio i raspeo. To je središnja injenica cijele svjetske povijesti prema kojoj ona ide, iz koje proizlazi i koja ini židovstvo središnjicom svjetske povijesti. U židovstvu je postavljena tema koja donosi rasplet cijeloj svjetskoj krš anskoj povijesti. No u židovskom iš ekivanju ostvarenja istine i pravde na zemlji, postizanja zemaljskog do-

bra nije samo nekakvo stvarno i religijski opravdano na elo, nego je, doista, i neko lažno na elo otpora Bogu, neprihvatanje Božjega plana, protivljenje Bogu i Božjemu svjetskom poretku, ljudska samovoljnost, koja drži da se sudbini ljudi i naroda, koja se uređuje u povijesti svijeta po Božjoj volji i u nekomu za naš razum neizrecivom i neshvatljivom smislu, da se takvom planu i Božjoj volji može suprotstaviti ljudsko poimanje pravde i istine, koje mora biti ostvareno sada i ovdje, na zemlji, na površini zemaljske kugle, na što se prenosi težište svakog života, jer onaj drugi, vječni i besmrtni život kao da i ne postoji. To je negiranje besmrtnosti ovdje, negiranje toga beskrajnog života u kojemu se ostvaruje smisao svake ljudske sudbine. Ovdje je usud koji je pun stradanja i muka, neshvatljivih i teško opravdanih u granicama tog djelića života koji se mjeri vremenom od trenutka rođenja do trenutka smrti, u nekom drugom životu dolazi do svog razrješenja, nadilaze i logiku pravednosti malog ljudskog razuma i male ljuške prirodne spoznaje. Židovski narod nije imao samo potrebu za istinskim iskupljenjem mesijanskog konca svjetske povijesti, za pobjedom nad nepravdom, nego je postojao i lažni narodni zahtjev kao izazov Božjoj providnosti koji se sukobljavao, u svojoj biti, sa samom idejom besmrtnosti, zahtjev po kojemu je sve trebalo biti dovršeno i raspleteno još za zemaljskog života. Pravednost je po toj ideji trebala biti što je moguće prije ostvarena, već na ovom svijetu. "Židovski mislilac, sličan suvremenom nihilistu, držao se mišljenja - ako je na svijetu nemoguće pravednost, onda neće biti ni svijeta!" Knjiga o Jobu - jedna je od najpotresnijih biblijskih knjiga. Nutarnja prirodna dijalektika koja se u njoj raskriva, proizlazi iz stava da pravedni ovdjek mora uživati životnu sreću na zemlji i zbog toga, nezaslužena stradanja koja padaju na pravednog Joba, izazivaju u njemu duboku prirodno-religijsku krizu. Sama Jobova sudbina postavljena je neovisno o tomu postoji li besmrtnost ili kakav beskonačan život,

gdje bi ta stradanja dobila svoje objašnjenje. Jednostavno, kroz Jobovu zemaljsku sudbinu mora biti definitivno ispunjena istina i pravednost, zato jer ni na jednom drugom mjestu ne može biti ostvarena. O nagradi ili kazni u nekom drugom životu, u religijskoj pretpostavci koja je postavljena u temelj te knjige, uopće se ne razmišlja. Na zemaljskom planu otkriva se dijalektika jedne od temeljnih i najvećih tema ljudskoga duha - da pravednik na zemlji može stradati dok u isto vrijeme grješnici i zli ljudi mogu biti sretni i u svojoj sreći i slaviti - to je vječna tema koja se ponavlja sve do naših dana u najvećim ostvarenjima ljudskoga duha. Ona je u svijesti židovskog naroda bila ograničena njezinom nemoć i slabošću, da ljudsku sudbinu postavi u perspektivu vječnog života. Iz tog se ograničenja i rodila povijesna napetost židovskoga naroda u njegovu zemaljskom životu, posebno zato jer je sudbinu svojega i naroda gledao isključivo kroz perspektivu povijesnog života na zemlji. U takav život, Židovi su unijeli veliku aktivnost i religijski smisao, istodobno kad su arijski narodi postavljali pitanje individualne sudbine. Za arijstvo je samo po sebi bilo teško shvatiti povijesnu sudbinu unutar zemaljskoga života. Takva arijska spoznaja života otvarala je put kontempliranja vječne noga života, a povijesna sudbina o vječnog anstvaninila joj se pustom, čim je moguće motrenje drugih duhovnih svjetova. Na kraju krajeva, i na višem stupnju duhovnog života grčkoga svijeta nije bilo religioznog razmatranja smisla povijesne zemaljske sudbine. Uzmemo li Platona, vidjet ćemo da ni kod njega nije bilo religiozne i metafizičke spoznaje povijesne sudbine: on se okretao prema praprimelima bivstva, i prema svijetu ideja, i tako je spoznavao prvotnu nepokretnu stvarnost, a da se nije mogao vratiti u empirijski svijet koji se kreće, i do i do dubokog shvaćanja procesa povijesti. Ovdje se osjeća granica religiozne svijesti helenskoga svijeta.

Proturje je između povijesne besmrtnosti naroda i individualne besmrtnosti karakteristično je za sudbi-

nu židovskoga naroda. Tako er i kod proroka koji su prethodili krš anskoj objavi, nema ideje besmrtnosti. U židovskoj religiji nema isto tako, u strožem smislu rije i, ni mitologije, ni misterija, ni metafizike. Njema ko-ži-dovski filozof Cohen - predstavnik neokantovske struje - na kraju svoga stvaralaštva okrenuo se svojim religi-oznim izvorima i po eo propovijedati svojevrzni židov-ski modernizam, pro iš en kriti kim filozofskim razumom. Cohen tvrdi da je njegova religija proro ka, i po svojoj biti okrenuta budu em svijetu, u isto vrijeme dok je svaka mitološka religija okrenuta prema prošlome i vezana uz prošlo. Mit je pri a, uvijek vezana uz prošlo. Taj profetizam židovske religijske svijesti, koji postavlja židovsku religiju iznad svih drugih, objašnjava nam zašto u njoj nema mitoloških elemenata. S Cohenove to ke gledišta, profetizam židovske religije prvenstveno joj pridaje eti ku boju. Nijemac Cohen u svojem tuma enju judaizma, prilago ava judaizmu kantovsku filozofiju. On zaboravlja da postoji i jedan mit u judaizmu - a to je mit, koji nije okrenut prošlomu nego budu emu: eshatološki mit. Židovskoj svijesti je svojstven eshatološki mit koji se javlja kao misti ni temelj židovskoga naroda, s kojim je povezan i njegov povijesni život. Mit, za mene, ima realno zna enje koje nije suprotstavljeno stvarnosti. Ta posebnost židovske svijesti koja je ujedno i posebnost njegove povijesne sudbine, dovodi nas do zaklju ka da socijalizam kao nekakvo svesvjetsko povijesno na elo ima svoj judaisti ki izvor. Socijalizam nije pojava našega doba, iako ona danas ima posebnu snagu i izrazit utjecaj na hod itave povijesti. Socijalizam kao jedno od svesvjetskih povijesnih na ela, koje ima svoje korijene u dubini vjekova, i kao i sva na ela, svoje drevne izvore, postojano djeluje i vodi borbu sa suprotnim na elima. Mislim da socijalizam ima religijsko-judaisti ke izvore povezane s eshatološkim mitom židovskoga naroda, s dubokom dvojnoš u njegove svijesti, tragi ne ne samo za povijest židovstva, nego i za povijest ovje anstva.

Zapravo je to dvojstvo povijesne spoznaje kod Židova porodilo židovski religijski hilijizam, okrenut k budućnosti sa strasnom potrebom i iš ekivanjem ostvarenja tisu ugodišnjeg kraljevstva Božjega na zemlji, dolaska Sudnjega dana, kada e zlo napokon biti pobije eno dobrim, kad e prestati nepravde i stradanja u zemaljskim sudbinama ovje anstva. Hilijasti ko iš ekivanje postaje prvobitni izvor religiozno obojenog socijalizma. To je vezano još i s tim da je židovstvo, po svojoj duhovnoj naravi, kolektivistično, dok je u isto vrijeme arijevstvo - individualističko. Povezanost židovskoga duha sa sudbinom naroda, nemogućnost da se individualna sudbina promišlja izvan postojanja naroda, izvan sudbine Izraela i prenošenje težišta na povijesni nadosobni narodni život, čini taj narod kolektivističkim, za razliku od arijske kulture i duha gdje smo imali prvo otkriće individualnog načela i proslavljanje individualnog duha. Židovskom je duhu bila strana ideja individualne slobode i osjećaj individualne krivnje. U židovstvu je ideja slobode bila sloboda naroda - ona se stvarala kolektivistički, pa tako ni krivnja nije bila individualna kao krivnja pojedinoga, odvojenoga, izoliranoga uvijek, nego je bila krivnja naroda pred Božjim licem. Taj religiozni i socijalistički zahtjev da pravda mora na zemlji pobijediti pod svaku cijenu, to iš ekivanje istine i pobjede i posebne istine i pravednosti u kolektivnoj sudbini naroda - postalo je glavno duhovno pokretačko načelo po kojemu se odigrala čitava tragedija židovskoga odbacivanja Krista. Taj zahtjev je postao glavni motiv, glavni temelj zbog kojega je Krist bio odbačen od židovskoga naroda.

Renan, sa sebi svojstvenom jednostranošću na ovom području, daje oštre karakteristike razlika između arijskog i semitskog tipa. On kaže: "Arijac koji u samom na elu dopušta da bi bogovi bili nepravedni, nema tako strasnog htijenja za svjetskim dobrima. On ne prima ozbiljno utjehe života jer oduševljen svojom hi-

merom zagrobna života (jedino ona i može pokrenuti velika djela), on gradi svoj dom za vje nost, dok Semit želi ostvarenje dobra za svoga života. On ne želi ekati; slava i dobra koja ne osje a, za njega ne postoje. Semit više vjeruje u Boga, dok Arijac više vjeruje u vje nost ovjeka. Semit je dao Boga, a Arijac je dao besmrtnost duši." Ovakvo je karakteriziranje vrlo jednostrano i u krajnjem obliku ne odgovara složenoj povijesnoj stvarnosti, no ipak ima izvjesnog udjela u istini i tuma i izuzetnu napetost toga židovskog mesijanskog iš ekivanja dolaska blaženstva kraljevstva Božjega na zemlji. Sada imamo nešto što kao da predodre uje dvojni karakter židovskoga mesijanstva. To je odlomak iz knjige proroka Izaije. Ako u njega dublje proniknemo, porazit e nas injenica da on može biti izvor stvarna iš ekivanja zemaljskoga carstva, no s druge strane, on je i o ekivanje neke božanske mesijanske gozbe: "Vuk e prebivati s jagnjetom, ris ležati s kozli em, tele i lavi zajedno e pasti, a djeteece njih e vodit. Krava i medvjedica zajedno e pasti, a mladun ad njihova skupa e ležati, lav e jesti slamu k'o govedo. Nad rupom gujinom igrat e se dojen e, sisan e e ruku zavla iti u leglo zmijinje. Zlo se više ne e inititi, ne e se pustošiti na svoj svetoj gori mojoj: zemlja e se ispuniti spoznajom Jahvinom kao što se vodom pune mora" (Iz 11,6-9).

Tako strasnog iš ekivanja dolaska blaženstva, Božje istine, kraljevstva Božjega, nije bilo nikada i nigdje, ni kod jednog naroda svijeta, osim u ovoj proro koj mesijanskoj svijesti. Zajedno s tim, ta mesijanska svijest je mogla imati i svoju suprotnu stranu. Ona se mogla u židovskom narodu preobraziti u iš ekivanje Mesije kao zemaljskoga kralja koji e ostvariti kraljevstvo Izraela, nacionalno kraljevstvo Izraela na zemlji, i s kojim e nastupiti kona no blaženstvo. Mogu nost takvog shvaanja mesijanske svijesti itavo je vrijeme prisutna u starožidovskoj apokaliptici. Renan je tako rekao: "Istinski Izraeli anin - to je ovjek mu en nezadovoljstvom, koji

živi u vlasti neugasive že i budu ega/ Neugasiva že budu ega i jest že za danom kad e nastupiti kraljevstvo Božje na zemlji. "Židov nije u stanju, poput krš anina, biti pokoran Providnosti. Za krš anina su siromaštvo, poniženja - vrline, za Židova je to - bijeda, protiv koje se mora boriti. Zlouporebe i nasilja krš anin smireno podnosi, dok Židova ozloje uju i pobunjuju." Time je odre ena granica izme u židovske i krš anske svijesti koja je za Židove neprihvatljiva i neura unljiva. U tomu je temelj karaktera religijske svijesti židovstva. Židov vrlo lako postaje revolucionar i socijalist. Židovi podržavaju taj lažni mit da u temelju povijesti leži eksploatacija ovjeka ovjekom. Ovo ne govorim u užem, suvremenom smislu rije i, nego u smislu karakterizacije jednog modela, u smislu izazivanja sudbine, u smislu kušnje i stradanja koji su dio takve sudbine, i upornoga, strasnoga zahtjeva da bi ve ovdje, na zemlji, bili ostvareni pravda i blaženstvo. Za Židove ta ideja zemaljskoga kraljevstva nije bila svjetovna i sekularna, nego religijska, teokratska. Usporedno s tim, Židovi su imali vrlo slab osje aj države u svjetovnom smislu, slab osje aj sekularne države. Ovdje se susre emo s jednim proturječjem. Dok je židovski narod kao nijedan drugi tako strasno že ao za ispunjenjem svojega nacionalnog zemaljskoga kraljevstva, kroz svoju zemaljsku povijesnu sudbinu, u isto vrijeme mu je uskra eno ono temeljno, ega nisu bili lišeni drugi narodi. Bio je lišen mogu nosti stvaranja svoje neovisne države. Strasno htijenje ostvarenja svojega zemaljskoga kraljevstva dovelo ga je na kraju krajeva do suprotne krajnosti - da se takvo kraljevstvo kod njega nije ostvarilo kao kod drugih naroda, koji nisu nikada tako že ali za njegovim ostvarenjem. To je jedan od paradoksa u sudbini židovstva, usko povezan sa sudbinom židovskoga mesijanizma. Duhovni život židovskoga naroda morao je dovesti do pojave i raspe a Krista. Krist nije ispunio židovske nade, nije postao zemaljski kralj i nije ostvario Izraelovo zemaljsko

kraljevstvo. To je i dovelo do korjenitog proturjeja u sudbini židovskoga naroda. U onom trenutku kad je odbacio Raspetoga, on sam se u svojem usudu, našao raspetim. U tomu je osnovno proturjeje između njegove religiozne sudbine. Njegovo strasno maštanje o svojemu nacionalnom zemaljskom kraljevstvu koje je preteča strasnom snivanju novijega vremena o ostvarenju socijalnoga zemaljskoga kraljevstva ne samo židovskoga naroda nego i cijeloga svijeta u socijalizmu, u socijalističkom zemaljskom raj, i to ne preko Mesije nego kroz mesijansku klasu - proletarijat - taj, dakle, strasni odnos prema zemaljskoj povijesnoj sudbini, vezan uz duhovnu osobitost židovskoga naroda, proturjeje i nadama u besmrtni život, jer ispunjenje više božanske pravde ne prenosi se i na shvaćanje višega besmrtna života. Onaj koji vjeruje u besmrtnost mora se trezveno odnositi prema nacrtu zemaljskoga života i uvidjeti da je u njemu nemoguće konačno nadvladati tamno iracionalno načelo, da su u njemu neizbježna stradanja, zlo i nesavršenstva. Osjećaj besmrtnosti kod židovskoga naroda, naroda koji se religiozno uzdigao na najviši stupanj do kršćanstva, bio je mnogo slabiji nego u Perzijanaca ili Egipćana. Kod Perzijanaca, velikog arijskog naroda Istoka, pojavili su se osjećaji istinske vjere u besmrtnost i u uskrsnuće, dok je kod Egipćana bila prisutna strasna želja za uskrsnućem tijela umrloga, na čemu je temeljena sva egipatska povijest. Izgradnja piramida je donijela veliki spomenik ljudskom duhu, i opovrgla to osjećanje materijalisti koji shvaćaju povijest i materijalisti koji odnose prema životu. Na kraju krajeva, i židovski je narod u svojoj kasnijoj povijesnoj sudbini morao doći do vjere u besmrtnost i u uskrsnuće. On je prošao također taj put koji su prošli drugi narodi do početka kršćanske povijesne ere. Židovski je narod narod monoteizma, kod kojega je bilo potresno osjećanje realnosti Boga. Ta potresna stvarnost i konkretnost Boga tako je ovladala židovskim narodom da je potisnula svaki drugi osjećaj i svako dru-

go poimanje. Pitanje kako shvatiti ideju besmrtnosti duše pokazalo se nužnim u daljnjoj povijesnoj sudbini.

im su nastupile nove kušnje za židovski narod, name-
 tnulo se to pitanje. Dogodilo se to u onom trenutku kad
 je u židovskom svijetu nastala sumnja u pravednost zemaljske sudbine, isto onako kako je nikla i u helenskom i itavomu anti kom svijetu koji je tako er vjerovao u neposrednu pobjedu dobra, pravde i pravednika ovdje na zemlji. Nastupio je trenutak kad su izgubili vjeru u zemaljsku pravdu, kad su po eli osje ati da ovdje, na zemlji, pravda, dobro i pravednik ne mogu posti i pravednu nagradu. Pravednik stradava, pravednika raspinja. To se još osje a u Knjizi o Jobu, u Salomonovim parabolama, u orfizmu, kod Platona, i nakon toga, po inje iš ekivanje drugoga svijeta, razrješenje individualne sudbine na drugom planu. U starožidovskom svijetu kao i u helenskom, na razli ite na ine, ni e veliki religijski problem raspinjanja pravednoga ovjeka, koji ini veliko dobro. Problem raspe a pravednika u gr koj kulturi je postavljen kroz sudbinu Sokrata, problem koji je uzdrmao Platona i pokazao se kao duhovni poticaj njegove filozofije. Smrt Sokratova natjerala je Platona da se okrene od svijeta u kojemu su tako pravedna ovjeka mogli nezasluženo kazniti, i da traži druk iji svijet dobra i ljepote, u kojemu je nemogu e nepravedno stradanje pravednika. Taj se motiv ponavlja posvuda u anti kom svijetu. Ponavlja se i u poganskom svijetu, i u židovskom. S takvim izuzetnim i izoštrenim duhovnim iskustvom po inje okretanje drugom višem svijetu u kojemu se traži razrješenje sudbine ovje anstva. Trenutak kad se dogodila takva vrsta religijskog iskustva u religijskom životu predkrš anskoga svijeta nije ništa drugo doli prijelaz od nacionalnog ustroja religijske spoznaje prema individualnomu ustroju, a to zna i ra anje religijskog individualizma. On u cijelom anti kom svijetu smjenjuje prethodni stadij objektivizma, okrenutoga prema životu naroda i nacije u ovozemaljskoj stvarno-

sti. Otuda proizlazi i okretanje prema individualnim dubinama unutar ljudske sudbine, koju sada pokušavaju objasniti iza granica nacionalnoga zemaljskoga života. Individualizam zamjenjuje razdoblje objektivizma. To je - prijelazni period. Subjektivizam se javlja kao razdoblje ro enja krš anstva. U tom dobu duhovnog života, o vjeku se otvara krš anska istina, kad se stara nacionalna religioznost po inje raspadati i kolebati, koja nije našla svog razrješenja ni u starozavjetnim granicama ni u poganskim, i kad ljudski duh po inje bolovati od individualnog usuda. Prijelaz od objektivno-narodne religioznosti prema subjektivno-individualnoj povezan je s razvojem i krizom židovske mesijanske svijesti. Ona po inje osje ati u sebi nutarnje razdvajanje mesijanske nacionalne svijesti, koja je isklju ivo vezana uz zemaljsku sudbinu židovskoga naroda, od univerzalne mesijanske svijesti koja iš ekuje neku božansku pojavu koja svojim univerzalnim karakterom donosi Radosnu vijest itavu svijetu i svakomu pojedinu o vjeku, a ne samo izraelskom narodu. Iz starog ustroja nacionalne religioznosti proizašao je proces nutarnjeg cijepanja i razdvajanja. Spoznaja je krenula putem individualizma, no ujedno i putem ve eg univerzalizma. Mesijanska ideja ne donosi samo Radosnu vijest cijelomu o vje anstvu, nego i svakom individualnom ljudskom usudu. Na toj pretpostavci razrješava se sva tragedija. I na njoj se pripremio dolazak krš anstva. U židovskom narodu se morao roditi Krist, u njegovom napetom osje anju povijesti, upu enom k budu emu, morala se dogoditi središnja pojava svjetske povijesti - pojava koja predstavlja drugi svijet, imanentni i transcendentni. Ovdje se doga a velika ljudska tragedija preko koje je sudbina židovskoga naroda vezana s itavom krš anskom poviješ u. Uloga židovstva je povezana s tim što je ono ispunjeno takvim mesijanskim iš ekivanjima kakvim nije ispunjen nijedan drugi narod u svijetu. Samo je židovstvu bilo dano neposredno i otvoreno ekati pojavu Me-

sije u svijetu, istodobno kad su drugi narodi u svijetu, oni poganski, mogli imati samo maglovite predosje aje i nisu imali nikakva prava saznanja o Mesiji koji dolazi. I taj narod kojemu je toliko bilo dano, s takvom mesijanskom sviješ u, narod u kojemu se morao roditi Mesija, nije izdržao kušnje dvojnosti vlastite svijesti i svojega iš ekivanja, nije shvatio Raspetoga. Bit tragedije koja se odigrava izme u židovstva i krš anstva je u upravo u tom, da se Mesija pojavio u židovskom narodu i da taj narod nije mogao prihvatiti raspetoga Mesiju. Židovski narod ga je eкао i prorokovao o njemu, ali ga je odbacio jer nije mogao prihvatiti Mesiju u liku roba, on je eкао Mesiju u liku cara koji e ostvariti zemaljsko izraelsko kraljevstvo. To napeto iš ekivanje židovskoga naroda bilo je prototip njegova socijalizma. Tajnu raspe a nije mogao primiti, niti je mogao primiti Krista jer se On pojavio u poniznosti, a ne pobjedonosnoj pravdi zemaljskoga života. On je itavim svojim životom i svojom smr u odbacivao lažnu nadu židovskoga naroda u blaženo zemaljsko kraljevstvo. Na takav je na in krš anstvo istaklo da je židovski narod - narod Božji jedino u smislu da se u njemu pojavio Krist. On je narod Božji samo utoliko što se u njemu rodio Krist, no poslije odbacivanja Krista, on je prestao biti narodom Božjim. Bilo kakav mesijanizam u starom židovskom smislu rije i, poslije pojavljivanja Krista - nije mogu i, mesijansko iš ekivanje poslije pojave Krista, iš ekivanje je lažnoga Krista, pojave Anti-Mesije. Nacionalni mesijanizam je uvijek ova ili ona forma povratka judaizmu, jednako tako kao što je to i klasni mesijanizam. Socijalisti ki mesijanizam ima judaisti ke korijene i u krš anskom svijetu predstavlja iš ekivanje lažnoga Krista - iš ekivanje Antikrista. Izabrani narod u krš anstvu je narod Crkve. Ta dvojnost židovskoga mesijanizma, s jedne strane upu enost na Mesiju-Krista, i s druge strane, povezana s Antikristom, u prisilnom revolucionarnom ostvarenju pravde na zemlji, dovodi do toga da svako odbacivanje

Krista, koje se događalo u svijetu kroz itavu povijest, događala se uvijek na istim temeljima i motivima, na kojima je Krist bio odbačen lažnim židovskim mesijanzmom, i po kojemu su ga Židovi raspeli. Riječ je o negiranju slobode duha u ime prisilna ostvarenja kraljevstva Božjega na zemlji. Krist je negiran zbog toga što je umro na križu umjesto da je kraljevskom moći uništio zlo i stradanje te po teo povijest blaženu i pravednu. Time je sazdan veliki paradoks i proturječje u sudbini židovskoga naroda, koji je formulirao izvrstan francuski katolički pisac (Leon Bloy), nedavno umrla, ali na žalost nedovoljno poznat iako zaslužuje puno više u pozornost. On je ovako izrazio temeljnu tragediju židovskog naroda: "Židovi će se obratiti onda kada Krist siđe s križa, a Krist će moći i sići s njega, jedino kad se Židovi obrate" (*Le salut par les Juifs*). U tim genijalnim i oštroumnim riječima otkriva se ne samo tragedija židovskoga naroda, nego i tragedija kršćanskoga svijeta, otkriva se temeljni prigovor protiv kršćanstva. Glavni prigovor je taj da se kršćanstvo nije ostvarilo u svijetu, nije uspjelo, kako često govore, pravda nije pobijedila na zemlji, stradanja se u svijetu nastavljaju. Prije dvije tisuće godina došao je Krist, Spasitelj i Otkupitelj svijeta, a zlo, stradanja, užasi i muke se nastavljaju. Ovaj prigovor tako tipičan za lažni židovski mesijanzizam, utemeljen je u uvjerenju da bi pojavljivanje Mesije, Sina Božjega, moralo na zemlji ostvariti dobro i konačno pobijediti zlo, prekinuti svako stradanje, svaku muku, svaku tminu i uspostaviti blaženstvo. No odbacivanje Krista je židovsko odbacivanje. I to odbacivanje nije ništa manje svojstveno arijcima nego židovstvu. I ono nas dovodi do temeljnog paradoksa itave židovske i kršćanske povijesti, da bi bez židovstva kršćanstvo bilo nemoguće i nemoguće a bi bila kršćanska povijest. Bez židovstva koje nije prihvatilo tajnu Golgote, ne bi bilo ni Golgote. Kršćanska povijest se nalazi u nutarnjoj borbi sa židovskim duhom. I odnos prema židovstvu je nutarnja kušnja za kršćanski duh,

jer kako kršćane njihova popustljivost i slabost predaje u vlast židovskoga duha, tako i rasni antisemitizam, koji prelazi u nasilje, jednako predstavlja podlijeganje toj kušnji. Antisemitizam ne shvaća svu religioznu ozbiljnost židovskoga pitanja. Rasni antisemitizam vrlo je često zaražen upravo tim lažnim židovskim duhom protiv kojega ustaje. Zavist prema Židovima je nekršćanski osjećaj. Kršćani se moraju prema Židovima odnositi kao kršćani. Na granicama same kršćanske povijesti nalazi se postojano međudjelovanje judaističkog i helenskog načela, koja i jesu glavni izvori bitave naše kulture. Mislim da sudar tih dvaju načela postoji i unutar granica same kršćanske Crkve. Kršćanskom je duhu svojstveno semitsko kalemljenje, bez kojega bi bila nemoguća povijesna sudbina kršćanstva. Drevna židovska tema, postavljena kroz židovsku povijest kao tema dvojnosti židovskoga mesijanizma, pokazala se i temom svjetske povijesti. Uokolo nje se odigrava povijest svijeta u čijem središtu stoji Krist. Od Krista počinje nova svjetska era. Iz toga proizlazi da je židovsko pitanje nerazrješivo u granicama povijesti. Cionizam je najplemenitija stvar evina u židovstvu, no on je nemoćan riješiti židovsko pitanje. Židovska tema, postavljena u Bibliji, ostaje glavna tema, izazivajuća i strasti i u 19. i 20. stoljeću. Materijalisti kao prikovanost za svijet Rothschildovog kapitalizma i Marxova socijalizma židovska je ideja, makar ona i ne imala izravne veze sa Židovima. I oko nje se odigravaju krvave borbe i strasti. No judaizam koji je neprijateljski nastrojen prema kršćanstvu može biti svojstven i ne Židovima, jednako kao što Židov po krvi može od njega biti slobodan. Nikakav vulgarni antisemitizam ne može biti opravdan religijskim poimanjem sudbine židovstva. Konačno razrješenje židovskog pitanja moguće je jedino na eshatološkom planu. To može biti i rješenje sudbine svjetske povijesti, u zadnjem činu borbe Krista i Antikrista. Bez religioznog samoodređenja židovstva, zadaća svjetske povijesti ne može biti razriješena.

Poglavlje VI.

KRŠ ANSTVO I POVIJEST

U jednom od prethodnih poglavlja, već sam više puta govorio o posebnoj vezi kršanstva i povijesti, o povijesnosti kršanstva, i pozivao sam se na Schellinga koji je u svojim *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* s neobičajnom lucidnošću u istaknuo da je kršanstvo prije svega - povijesno, da je ono objava Boga u povijesti. Također sam govorio da je kršanstvo po svojoj naravi dinamično a ne statično, da se pojavilo silovito u povijesti i da se po svemu tome razlikuje od statičnog, motriteljskog ustroja antičkog svijeta. Ta dinamičnost je bila tako velika da je kršanstvo pobudilo kretanje čak i onda kad se po nekoj dogmatičnoj otpad od kršanstva. Dinamizam se u tom slučaju pokazivao u drugim oblicima, kao ustanak, kao bunt protiv usuda, što je svojstveno isključivo kršćanskom razdoblju povijesti jer se kršanstvo pojavljuje ili kao izvor istinskog kretanja, ili rađajući burno lažno kretanje. Izuzetna povijesnost i dinamičnost kršanstva povezana je prije svega s činjenicom da je središnji dogmatičaj kršćanske povijesti - Kristov pojavak - dogmatičaj jedinstven i neponovljiv, a upravo su jedinstvenost i neponovljivost temeljne osobine svega "povijesnoga". Prema tom dogmatičaju bila je usmjerena sva svjetska povijest koja je išla prema njemu i od njega. Neponovljivost i jedinstvenost povijesnoga, veza nebeske i zemaljske povijesti u kršćanskom svijetu ima povijesno vrlo složenu konstrukciju u kojoj se prelamaju sve glavne duhovne sile koje su mu prethodile; u

njemu ponajprije uzajamno djeluju dva na ela - judaističko i helensko. Jedino taj susret i interakcija židovskog i helenskog na ela mogao je pokrenuti nastajanje krš anstva u povijesti. U samom krš anstvu ostvarilo se postojano prevladavanje i jednog i drugog na ela. No svako od tih na ela odre uje jednu ili drugu stranu složenoga i raznolikoga krš anskoga svijeta. Judaisti ki elementi pojavljuju se kao starozavjetna na ela, na ela objave zakona i, u odre enim trenutcima, oni mogu krš anstvo odvesti posve na starozavjetnu i zakonsku stranu i protiviti se objavi milosti, ljubavi i slobode. Mogu se pojaviti kao izvori farizejstva unutar krš anskoga svijeta. S druge strane, ta ista na ela javljaju se i kao izvori suprotnoga duha, duha apokalipti noga, okrenutog prema novim objavama, koja se doga aju. Taj duh djeluje u suprotnom pravcu negoli starozavjetno na elo, no i to drugo judaisti ko na elo je posve povijesno jer i djelovanje zakonskih elemenata, koji u vrš uju povijesno naslje e, te djelovanje apokalipti nih elemenata, okrenutih budu emu, jednako se pojavljuju kao povijesni. U svakom slu aju, mora se istaknuti da krš anske Crkve, po samoj biti svoje naravi, jesu povijesna sila ve po svom naslje u. One su prelamanje objave u povijesnom ustroju ovje anstva, i religijski usmjeravaju njegovu sudbinu i sudbinu narodnih masa. Crkva je povijesno usmjerena snaga koja je nasljedno povezana s judaisti kim na elima krš anstva koji se tako er po naslje u javljaju kao povijesni elementi. Helenska na ela unutar krš anstva ine bogatstvo krš anstva, no ona su manje dinami na. S njima je povezana u smislu naslje a misli la ka strana krš anstva. Sva je kontemplativna metafizi ka krš anstva sa svom svojom dogmatikom i mistikom helenskoga podrijetla. Ona je puno više helenska po svom duhu nego judaisti ka jer veliko promišljanje bo žanskog bitka je svojstveno helenskom duhu više nego burnom i pokreta kom, povijesnom duhu židovstva. S helenskim elementima krš anstva povezana je i svaka

estetika, svaka ljepota, jer je helenski svijet, zauvijek, kolijevka i izvor, ljepote u krš anskom i op enito u cijelom svijetu. Uz njih je vezana i sva ljepota krš anske kulture. I svi protestantski pokušaji da se krš anstvo o isti od poganskih elemenata dovodili su jedino do slabljenja krš anske estetike i metafizike, odnosno, svega onoga što je povezano s helenskim duhom.

Izuzetna povijesnost i dinami nost krš anstva odnosi se i na injenicu da je krš anstvo prvo svijetu kona no otkrilo na elo duhovne slobode, nepoznato anti kom svijetu, i u takvoj formi, koja je bila nepoznata i židovskom svijetu. Krš anska sloboda pretpostavlja razrješnje povijesnog kretanja kroz djelovanje slobodnog subjekta, slobodnog duha. Takav put do raspleta povijesti je svojstven naravi krš anstva i naravi povijesti jer bez dopuštanja slobodnoga djelovanja subjekta, bez odre enja povijesne sudbine ovje anstva u njezinoj slobodnoj aktivnosti, konstrukcija povijesti je, razumljivo, nemogu a. Grci su utvrdili nužnost dobra, razboritost dobra. Oni su dobro shva ali kao razboritu nužnost, kao rezultat pobjede razuma. Sokrat je bio tuma helenskog poimanja. U dobru postoji izvjesna zakonitost koja neosporno djeluje po razumskim na elima. Kao suprotnost pojavljuju se na ela slu ajnosti i neracionalnosti. Gr ko shva anje dobra nije bilo povezano sa slobodom. Pravo shva anje dobra u gr koj filozofiji, posebno na njezinim najve im vrhuncima, nikad nije našlo svoj izraz. Tek krš anstvo utvr uje slobodu dobra. Ono utvr uje da je dobro plod slobode duha i da je samo dobro kao takvo istinska vrednota i istinsko dobro. Prisilnu razumsku nužnost dobra krš anstvo odbacuje. I u tomu je bitno obilježje kršanskoga svjetonazora. Krš anstvo ne potvr uje samo slobodu kao više dostignu e, kao pobjedu višega božanskog razuma, nego potvr uje i slobodu kojom se odre uje sudbina ovjeka i ovje anstva, koja ini povijest. U krš anstvu sama Providnost i njezino djelovanje su sloboda, a ne fatum. Ono se ne

miri s pokornošću u usuda, kako se mirio antički svijet. Ta pokornost usudu kao viša mudrost koju je uopće uvijek i mogao dostići, izražena je u grčkoj tragediji i u grčkoj filozofiji. U kršćanskom duhu postoji neko buntovno načelo koje se ne miri sa sudbinskim predodređenjem. No sloboda izbora, sloboda potvrđivanja dobra, ukorijenjena je u tajnama volje, a ne u razumu, i ona pretpostavlja slobodu stvaralačkog i djelujućeg subjekta bez kojega je istinski dinamizam povijesti nemoguć. Potpuna nepovjesnost ili antipovjesnost, kako u drevnoj kulturi Indije tako i Kine, proizlazi iz neotkrivanja slobode stvaralačkog subjekta. Ona se ne otkriva ni u filozofiji Veda, jednog od najvećih filozofskih sustava, ne otkriva se ni u onim filozofijama, koje u određenom smislu, ustanovljuju slobodu kao apsolutno prožimanje i jedinstvo ljudskoga duha s božanskim duhom. Indija nije poznavala slobodu ljudskoga duha. Zbog toga je cijeli ustroj te jedinstvene kulture ostao nedostatan povijestan. Kršćanstvo je prvo konačno otkrilo slobodu stvaralačkog subjekta, potpuno nepoznatu predkršćanskom svijetu. To kršćansko otkriće unutarnjih dinamika načela povijesti, odvijanja povijesnih sudbina ljudi i naroda - definitivno je sazdalo burnu svjetsku povijest koju poznajemo u kršćanskom razdoblju, a koja se do pojave kršćanstva samo pripremala.

Koja se tema javlja kao prvotna u svjetskoj povijesti? Smatram da je tema o sudbini uvijek temeljna tema svjetske povijesti, postavljena u mehaniku djelovanja ljudskog duha i prirode. Djelovanje slobodnog ljudskog duha u prirodi - u svemiru - i jest prvotna osnova, prvotno načelo povijesnoga. U povijesti uvijek anstva vidimo razne forme uzajamnog djelovanja ljudskog duha i prirodne cjeline, koje prolaze kroz razne povijesne epohe. U prvotnom stadiju povijesti, kao neposrednom rezultatu ina nebesko-povijesne drame otpadništva od Boga i pada u grijeh, kao drame slobode, uvijek je bačena u nutrinu prirodne nužnosti. Dogodio se uvijekov pad u utrobu

prirode, okovanu prirodnim stihijama gdje je ljudski duh bio zaaran i odakle se vlastitim snagama nikako nije mogao uzdignuti, niti se osloboditi te zaaranosti koja ga je bacila u središte prirodne nužnosti. Svi prvi stadiji ljudske povijesti, koji obuhvaćaju razdoblja divljih i barbar-skih kretanja te razdoblja drevnih kultura i prapovijesti antičkog svijeta, povezani su s tim utapanjem ljudskog duha u prirodno-stihijsko. Kao da je slobodni ljudski duh izgubio svoju prvotnu slobodu i prestao je spoznavati. Uronjen u utrobu nužnosti, on se u svojoj filozofskoj spoznaji nije uzvisio do samospoznaje slobode, do spoznaje samoga sebe kao stvaralačkog, duhovnog subjekta. Na taj način se objašnjava činjenica da antičkom svijetu nije bilo poznato načelo slobode jer je zaarani ljudski duh izgubio slobodu zbog svojega prvotnog otpada od Duha Božjega; kao da se nešto izrodilo: sloboda se izrodila u nužnost, a duh se nije mogao uzvisiti do religiozne objave slobode ili do njene filozofske spoznaje. Tema o svjetskoj povijesnoj sudbini uvijek je tema o oslobađanju stvaralačkog ljudskog duha iz nutrine prirodne nužnosti, iz prirodne ovisnosti i porobljenosti nižim i stihijskim načelima. U antičkom svijetu sve je vezano uz njezine postavke i razrješnje. Uronjenost ljudskog duha u prirodnu stihiju bila je gorka ovisnost i mučnina strah kojim je uvijek iskušavan pred demonima prirode; priroda je u nutrini svoje stvarnosti porobila pali ljudski duh koji se istodobno našao s njom i u dubokoj svezi. Duhovna stvarnost prirode sada je za uvijek bila raskrivenija negoli u kasnijim stadijima jer je osjećao život prirode kao život živoga organizma, produhovljenog i naseljenog demonima koji su bili s njim u stalnom suodnosu. Drevne mitologije govore o svezi s tim duhovima prirode. Na toj podlozi nastali su svi stari mitovi i na njoj je rođeno uzajamno djelovanje uvijek i prirode. Pali ljudski duh nije postao vladar prirode, on je po svojoj slobodnoj volji u prapovijesti postao rob prirode i njezin neodvojivi dio. Njegovo ropstvo u prirodi i ovisnost o njoj u prvotnim stadijima ljudske povijesti, izra-

zavalo se kroz oblike povezanosti s prirodom. Poganški svijet je bio napučen demonima. Ovijek je bio nemoćan uzdići se iznad njih i iznad tog prirodnog kružnog kretanja. Ovijek nije bio blizak višoj božanskoj naravi nego nižoj prirodi, naseljenoj elementarnim duhovima. Ovijek je obojen nižom prirodom, u koju je pao, koja ga je porobila i od koje se svojim snagama nije mogao osloboditi. Veliko djelo kršćanstva u svijetu, makar još nedovoljno poznato i samom kršćanskom svijetu, sadržano je u istini da je Kristovim dolaskom, kroz misterij otkupljenja ovjeka i svijeta, kršćanstvo oslobodilo ovjeka od vlasti elementarne prirode, od vlasti demona; ono je svojom snagom izvuklo ovjeka na površinu iz uronjenosti u utrobu prirodne stihije i u duhovnom smislu postavilo ga na noge; ono ga je odijelilo od niže prirode, postavilo ga je visoko kao samosvojno duhovno biće, izvelo iz podložnosti prirodnoj cjelini, ono ga je otrgnulo i uznijelo do neba. Jedino je kršćanstvo ovjeku vratilo duhovnu slobodu koje je bio lišen dok se nalazio u vlasti demona, duhova prirode i sila stihije u predkršćanskom svijetu. U djelu oslobođenja ovjeka, i slobodnog razrješenja ljudske sudbine, nužno prepoznajemo bit kršćanstva, i veličanstveni smisao otkupljenja od izvanjskog i unutarnjeg ropstva, od zlih stihija koje djeluju unutar same njegove naravi. Robovanje ovjeka demonima prirode bilo je također i njegovo ropstvo u samom sebi, robovanje vlastitim niskim nagonima.

Ovijek u kojemu se sloboda izrodila u nužnost, nije se mogao sam osloboditi od toga ropstva. Po svojoj krivnji oslabio je osjećaj slobode koji mu je bio nužan za takvo oslobođenje. Vraćenje slobodne moći ovjeku i preuzimanje njegovog božanskog podrijetla, brisanje ropskog preuzimanja s njegova lica, preuzimanje animalnog podrijetla, događalo se kroz kršćansko otkupljenje, kroz dolazak božanskog ovjeka, Boga ovjeka, ovjeka kao druge Osobe Trojstvenoga Boga. Samo je Njegov dolazak i preuzimanje na sebe svih posljedica ljudskih grijeha u svijetu, Njegov križni put, Njegova otkupiteljska krv, samo je taj misterij otkupljenja

mogao uvijek vratiti slobodu i otrgnuti ga od vlasti niže prirode, i iznova mu, u višoj formi, dati izgubljeno Božje sinovstvo. Stare religije su tako er težile otkupljenju. Zapravo, prototip krš anskog otkupljenja bio je prisutan u svim drevnim misterijima. Misteriji Ozirisa, Adonisa, Dioniza bili su samo zamagljeni predosje aji i žudnje istinskoga misterija otkupljenja. U njima je uvijek strasno žudio za osloba anjem od ropstva prirode, žudio je zadobiti besmrtnost i osloboditi se od vlasti prirodnih duhova, no nigdje i nikada misteriji drevnoga svijeta nisu dosegali kona no osloba anje ovjeka jer su bili uronjeni u kružno kretanje niže nagonске prirode. To su bili imanentni, prirodni misteriji u kojima je uvijek utaživao svoju bol, pokušavaju i se izbaviti od težine bivanja u utrobi stihijskih, prirodnih zatvorenih krugova. Tako su se misteriji Dioniza doga ali po kružnom tijeku samog prirodnog života, smrti i ro enja, zime i prolje a. Oni nisu uzdizali ovjeka iznad elementarne prirode i nisu postizali istinskog otkupljenja. Stari svijet koji je poznavao te misterije, strasno je žudio za spasenjem i kako je išao svome kraju bio je više no ikada pun strahova pred demonima prirode. Taj strah je dosegno najve e i uistinu nepodnošljive razmjere u posljednjim danima postojanja staroga svijeta, kad su se posebno poja avali i umnožavali misti ni kultovi. Život ljudi, koji su žudjeli za spasenjem od toga užasa, postao je posve tragi an. Samo je krš anstvo izvelo ovjeka iz zatvorena kruga elementarne prirodne stvarnosti i postavilo ga na noge, vratilo slobodu ljudskom duhu, i otvorilo novo razdoblje u sudbini ovjeka, razdoblje kad se njegova sudbina po inje odre ivati i razrješavati kroz subjekt koji slobodno djeluje, i to onda kad je uvijek spoznao vlastitu slobodu.

Proces osloba anja od prirodne stihije ima i svoju obratnu stranu koju s gor inom nazivaju "smr u velikoga Pana". Zasiurno, konac anti koga svijeta i po etak krš anskoga ozna ava odre eno udaljavanje ovjeka od neke udne dubine nutarnjeg života prirode. Veliki

Pan koji se otkriva anti kom svijetu kao blizak drevnom ovjeku uronjenu u nutrinu prirode, satjeran je sada u dubinu prirode i skriven ovjeku. Izme u ovjeka koji je krenuo putem otkupljenja i prirode, otvara se ponor. Krš anstvo vrsto zatvara nutarnji život prirode i u nje-ga ovjeka više ne pušta. Reklo bi se, da na neki na in umrtvljuje prirodu. To je druga strana velikoga krš anskog djela osloba anja ljudskoga duha. Da bi ljudski duh prestao robovati u prirodi morao se zatvoriti pristup nutarnjem životu duhova prirode, jer do odre e-na duhovna uzrasta, do potpuna ispunjenja misterija otkupljenja, do duhovne zrelosti ovjeka, kad e on uistinu stati na noge, svako novo vra anje u stanje staroga poganstva, koje se završilo u strahu od demona prirode, bilo bi opasno i prijetilo bi ovjeku novim padom. Krš ansko je izvršilo proces osloba anja ljudskog duha kroz njegovo odvajanje od nutarnjeg života prirode. Priroda je ostala uronjena u poganski svijet, od kojega se trebalo udaljiti. Tako je bilo gotovo do srednjovjekovlja. Nutarnja stvarnost prirode je plašila ovjeka. Odnos s duhovima prirode smatrao se crnom magijom. Kod krš anskog ovjeka ostao je strah pred prirodom kao izraz krvne sveze s poganstvom. Krš anstvo je donijelo Radosnu vijest osloba anja od tih strahota i ropstva, objavilo je nepomirljivu, strasnu, herojsku asketsku borbu s prirodom u ovjeku i izvan ovjeka, koja se ostvaruje u potresnim likovima svetaca. To okretanje od prirode, gubljenje klju eva njezine nutarnje stvarnosti, prije bilo ega drugoga, karakterizira razliku izme u krš anskoga i predkrš anskoga razdoblja povijesti ija je izvanjska posljedica vrlo paradoksalna. Posljedica krš anskoga razdoblja je - mehanizacija prirode, istodobno dok je za sav poganski svijet, za kulturu itavoga starog svijeta, priroda bila živi organizam. Priroda je u krš anskoj epohi u po etku bila strašna i jeziva, izazivala je osje aj opasnosti. A s tim je bila povezana i opasnost spoznaje prirode, bijeg od nje i duhovna borba protiv nje. Kasni-

je, u zoru novije povijesti, poela je mehanizacija prirode koja je proizlazila iz poimanja prirode kao mrtvog organizma. Mehanizacija se pojavljuje kao sekundarni ili tercijarni rezultat kršanskog oslobađanja ovdjeka od demonolatrije. Da bi ovdjeku vratilo slobodu i discipliniralo ga, izdvajaju i ga i uzvisuju i iznad prirode, kršanstvo je prirodu mehaniziralo. Koliko god to bilo paradoksalno, meni je posve jasno, jer je kršanstvo u inilo mogu im pozitivno prirodoznanstvo i tehniku. Dok se ovdjek nalazio u neposrednu uzajamnom djelovanju s duhovima prirode, dok je ustrojavao svoj život na mitološkom shvaćanju svijeta, nije se mogao uzdignuti nad prirodom u inu spoznaje kroz prirodnu znanost i tehniku. Ne bi bila mogu a ni željeznica, ni telegraf, ni telefoni, u strahu od demona prirode. U ljudskom životu trebalo je potamniti osjećaj prirode, u neposrednoj svezi s njom, kao organizma naseljenog demonima i duhovima, da bi ovdjek mogao djelovati nad prirodom kao nad nekakvim mehanizmom. Mehanicisti ki svjetonazor ustao je protiv kršanstva, no on se pojavio kao duhovni rezultat kršanskoga ina oslobađanja ovdjeka od prirodne stihije i demona prirode. ovdjek, ba en u prirodu i nalaze i se u odnosu s njezinom nutarnjom stvarnošću, nije prirodu mogao znanstveno poznavati niti tehnološki ovladati njome. Takav rezultat je morao baciti svjetlo na itavu daljnju sudbinu ovdjeka. Kršanstvo ga je oslobodilo od podređenosti prirodi i, u duhovnom smislu, postavilo ga u središte svemira. Antropocentri ni osjećaj bivstva starome je ovdjeku bio stran. On se osjećao kao neodvojivi dio prirode. Jedino je kršanstvo donijelo taj antropocentri ni osjećaj koji je postao glavna pokretačka sila novijega doba. im se javio antropocentri ni osjećaj u cjelini ostvaren u kršanstvu, osjećaj da je ovdjek središte svijeta, da se uzvisuje nad prirodom, druga ija povijest je postala nemoguća. Svi suvremeni protivnici kršanstva ne poznaju u dostatnom stupnju svoju zavisnost od toga kršanskog izvora.

Kršćanska povijest oslobođenja uvijek od prirode morala je dovesti do toga da uvijek u se u nutarnji duhovni svijet, da bi u njemu započeo golemu, herojsku borbu s prirodnim stihijama, da bi nadvladao svoju podređenost nižoj prirodi i da bi iskovao ljudski lik, slobodnu ljudsku osobnost. To veliko djelo kao središnje za sudbinu uvijek, ostvarili su kršćanski sveci. Divovska borba sa strastima svijeta koju su vodili kršćanski heroji i pustinjaci, dovršila je djelo oslobođenja uvijek od niskih strasti. Uvijek se morao odmaknuti od prirode da bi iskovao novu ljudsku osobnost, povezanu s pojavom novoga Adama, u isto vrijeme dok se ljudski lik staroga svijeta ostvario u liku staroga Adama, onoga koji je u praskovitom svijetu, kao i cijelo kršćanstvo, pao u nižu, nagonsku prirodu. Nova ljudska osoba morala se iskovati u liku novoga Adama oslobođenja od svake podređenosti smrtonosnim stihijama svijeta, od vlasti demona niže prirode. To je stvaranje nove osobnosti novoga Adama u kršćanskom razdoblju povijesti, počinje u najranijem periodu pustinjaštva, potom se nastavilo kroz srednjovjekovno monaštvo i sva daljnja stoljeća u kojima se odvijala ta borba u ime stvaranja nove ljudske osobe. Kršćanstvo je prvo upoznalo neograničenu vrijednost ljudske duše. Ono je spoznalo da je ljudska duša vrijednija nego sva kraljevstva svijeta, jer "što koristi uvijek da zadobije čitav svijet, a dušu svoju izgubi." To je jedna od osnova evanđeoskog učenja. Borba kršćanstva s prirodnom stihijom postala je bitnom za kršćanstvo. Ona je izgradila kršćanski dualizam duha i prirode. I to nije ontološki dualizam, nego kršćanski dualizam kao u najvišem stupnju dinamike, pokretan na početku. Bez njega, bez postavljanja djelujućeg subjekta izvan njegove objektivne prirodne sredine, s kojom on vodi borbu i kojoj se suprotstavlja, nemoguće je dualizam povijesti. Razdoblje uklanjanja subjekta u objekt ne pogoduje povijesnom dinamizmu.

Sudbina itavog anti kog svijeta do pojave krš anstva morala se okon ati dvojako, kroz dva imbenika, od kojih je svaki imao posebno važno zna enje za konstruiranje svjetske povijesti i za na ela nove ere. Sav je anti ki svijet morao na kraju krajeva biti sjedinjen u kozmi ku cjelinu, odnosno, morao je prevladati svaki partikularizam. Raspad na Istok i Zapad, na cijeli niz drevnih kultura i naroda, na mnoštvo zasebnih religija, morao je dovesti do procesa ujedinjenja i stvaranja nove velike duhovne i materijalne, kozmi ke cjeline. U tom procesu ujedinjavanja Istoka i Zapada, golemi je zna aj imao Aleksandar Makedonski. Duhovno ujedinjavanje po elo je u velikom helenisti kom razdoblju kad su se stapale sve religije Istoka i Zapada; taj proces karakterizira sinkretizam koji je sabrao u sebi sve kulturne modele nastale u starom svijetu. Stvaranje jedinstvene svjetske države, Rimskoga Carstva, bilo je rezultat integrativnog procesa staroga svijeta, kojim je i postala mogu om svjetska povijest. Ona je po ela kao jedinstvena od tog razdoblja ujedinjavanja Istoka i Zapada. Krš anstvo je povijesno nastalo i otkrilo se u tom razdoblju kozmi kih stapanja svih strujanja kulturnih procesa staroga svijeta, u razdoblju kad su se ujedinile kulture Istoka i Zapada, i u kojem se sjedinjavanje helenske kulture s isto nim kulturama prelomilo u rimskoj kulturi. Ujedinjenje staroga svijeta i helenski sinkretizam stvorili su preduvjete za stvaranje jedinstvenog ovje anstva do ega nije došao stari židovski duh, bez obzira na svu njegovu proro ku snagu i bez obzira što je bio kolijevka krš anstva. Partikularizam je bio svojstven itavom starom svijetu. Univerzalnost krš anstva, kao prirodnom procesu ljudskog svijeta, prethodilo je to ujedinjenje Istoka i Zapada u helenisti koj kulturi i svjetskom Rimskom Carstvu. Krš anstvo je nastalo u malom narodu koji nije zauzimaao središnje mjesto u povijesti toga vremena, kad su u prvom planu bili doga aji u Rimu, i možda, u Aleksandriji. U Palestini, u nacionalnom smislu posve izoliranoj,

dogao se veliki anstveni čin svjetske povijesti koji je potom morao biti priznat središnjim ne samo od kršćana: ono što se dogodilo u Betlehemu predodredilo je nitavu svjetsku povijest. U to vrijeme, dok su se u povijesnoj areni odvijali tako veliki događaji, u Rimu, u Egiptu, u Grčkoj, procesi ujedinjavanja, stvaranja univerzalnih saveza naroda i kultura u jedinstveno univerzalno ovjeganstvo, pojavila se točka, naoko ne središnja, u kojoj se dogodilo veliki anstveno izlivanje božanskoga, najveća objava i sjedinjenje svih procesa koji idu prema gore i prema dolje, procesa objedinjenih tijekom stare povijesti koja se ulila u jedinstveni svjetski tijek u posljednjem razdoblju njegova postojanja. Stvoren je novi kršćanski svijet i poela je svjetska povijest koja je starome svijetu bila nepoznata. To je bio jedan od rezultata.

Drugi je vrlo važan i tragičan, a sadržan je u činjenici da se stari svijet nije samo morao ujediniti i stvoriti jednu cjelinu, nego je morao i pasti, morao se dogoditi veliki pad antičkog svijeta, veliki pad poganstva. Pala je velikanstvena kultura helenskog svijeta, pala je i velika svjetska rimska država. Pad se dogodio onda kad je postignuto stanje univerzalnosti. Procvat staroga svijeta doživio je vrhunac onda kad su postojale manje države, bez pretenzija da bi imale veće značenje u svijetu, koje nisu dostigle moć i blještavila, a pad se dogodio onda kad je taj svijet postao univerzalan, kad se stvorila svjetska država i najistaknuta helenska kultura. Mislim da je to jedna od središnjih činjenica svjetske povijesti koja nas više nego druge navodi da zastanemo i zamislimo se nad naravi povijesnoga procesa i prevrednujemo mnoge teorije povijesnoga progressa. Pad staroga svijeta nije bio slučaj. On nije izazvan samo provalama barbarskih naroda koji su srušili vrijednosti staroga svijeta i započeli razdoblje barbarizacije, nego i nekom njegovom nutarnjom bolešću, što povjesničari sve više priznaju, koja je u korijenu porazila tu kulturu i učinila njezin pad neminovnim upravo u trenutku njezina najvećega

izvanjskog bljeska. Pad Rima i staroga svijeta pou an je za nas u dvije stvari, postavljene u izravnoj suprotnosti. Prvo, kultura nosi u sebi prolaznost i krhkost zemaljskih stvari i postignu a; pou ava nas i stalno podsje a na i-njenu da su pred licem vje nosti, pred vje nom sudbinom, sva dostignu a zemaljske kulture, ak i u svojoj najmo nijoj i najblistavijoj formi, raspadljiva i nose u sebi smrtonosnu bolest. No zajedno s tim, pou ava nas u svjetlu povijesti našeg vremena ne samo o smrtnosti kultura, nego i o tome da kultura proživljava trenutke ra anja, cvjetanja i umiranja, no tako er i o tome, da je kultura na elo vje nosti jer, zapravo, zapanjuju i je rezultat svega toga, da kultura zauvijek ostaje, i nakon što je stari svijet pao, nakon što je po elo razdoblje barbarstva i tame u 7., 8. i 9. stolje u, koja su bila stolje a barbarizacije, kultura je preživjela kao vje no na elo. Ona je u svojim najdubljim slojevima ušla u život krš anske Crkve; kako je u krš ansku Crkvu ušla helenska kultura sa svojom umjetnoš u, filozofijom i svim svojim dostignu ima, tako je ušla i rimska kultura, s kojom je Katoli ka crkva najdublje povezana. Pad Rima i staroga svijeta ne zna i samo smrt nego i nekakvu katastrofu u povijesti, kad se na površini zemlje sve pomaklo i potreslo, ali je nešto i ostalo kao korijen za novo, tako da stara kultura živi zauvijek. Rimsko pravo je vje no živo, isto tako vje no živi i gr ka umjetnost i filozofija i sva druga na ela staroga svijeta koja ine osnovu naše kulture, jedinstvene i vje ne, ali koja prolazi i proživljava razli ite trenutke. Pad staroga svijeta pou an je za nas, prije svega, u shva anju napretka, da pravocrtna u enja o progresu ne vrijede puno i teško da mogu izdržati bilo kakvu kritiku, jer takvog pravocrtnog procesa jednostavno nema. Sva glavna zbivanja u povijesti, u biti, opovrgavaju tu teoriju. Jedan od najve ih povjesni ara staroga svijeta, Eduard Meyer, smatra da kulture proživljavaju razdoblja razvoja, kulminaciju svoga cvjetanja, i potom umiranja i pada. Na kraju krajeva, on drži da su

u starom svijetu bile takve kulture, u usporedbi s kojima kasnija vremena zna e samo povratak k prošlomu; na primjer, drevna kultura Babilona bila je do te mjere savršena, da pod mnogim vidicima nije bila podre ena našoj kulturi 20. stolje a. To je vrlo bitno za filozofiju povijesti. U Gr koj je postojalo razdoblje prosvjetiteljstva, podudaraju e s razdobljem sofisti ke destruktivne kritike, koje je analogno strujanju koje se dogodilo u 18. stolje u. Prema teoriji o pravocrtnom razvoju, to je prosvjetiteljstvo moralo trijumfirati. No mi uvi amo da se razdoblje prosvjetiteljstva u Gr koj prekinulo, i da je po ela velika idealist ka i misti ka reakcija, koju oznaavaju Sokrat i Platon. Ta velika duhovna reakcija protiv skepti no-racionalisti kog prosvjetiteljstva prolazi kroz cijeli srednji vijek i obuhva a golemo razdoblje od preko tisu u godina, i otvoreno opovrgava prosvjetiteljsku teoriju razvoja. Ovaj proces je potpuno nerazumljiv s progresivno-prosvjetiteljskog gledišta. Zašto se u svijetu dogodila tako dugotrajna reakcija? Mnogi povjesni ari koji se bave Gr kom, kao na primjer Belloch, neprijateljski su nastrojani prema tom duhovnom strujanju, i u njemu, po evši s Platonom, vide reakcionarno kretanje koje traje do epohe preporoda. Zbog ega nije potrajao "prosvjetiteljski" razvoj? Ovdje se postavlja jedan vrlo zanimljiv problem filozofije povijesti.

Krš anstvo je nastalo u razdoblju kasnoga cvjetanja i tanko utnijeg razvoja stare kulture, posebno helenisti kog razdoblja. U krš anstvu ne treba tražiti naivnost koja je svojstvena drevnoj religiji i ovjeku. Krš anstvo se ovjeku otkriva u razdoblju visoke kulturne istan anosti. Mislim da je to jedan od bitnijih i važnijih trenutaka za odre ivanje karaktera krš anstva. Ono po svojem karakteru nije naturalisti ka, prirodna religija. Ako bi klasificirali religije onda bi krš anstvo moralo biti priznato, ne kao prirodna religija koja bi bila povezana s osje ajem prirode i duhovnog odraza njezinih tajanstvenih procesa u ograni enoj cjelini, nego bi krš anstvo

morali priznati kao kulturno-povijesnu religiju u kojoj se tajna života i tajna Božanstva otkriva kroz dualizam duše, ve okrenute od naivnog osje aja i veze s prirodom. To je vrlo bitna strana karakterizacije krš anstva. U njemu se doga a susret i sjedinjenje dvaju velikih strujanja svjetske povijesti i s tim se iznova postavlja i rješava jedna od središnjih i temeljnih tema svjetske povijesti: problem Istoka i Zapada. Krš anstvo je susret i sjedinjenje isto nih i zapadnih duhovnih povijesnih silnica. Bez tog sjedinjenja krš anstvo je nezamislivo. Jedinstvena univerzalna religija koja neposredno ima svoju kolijevku na Istoku, javlja se ponajprije kao religija Zapada, odražavaju i u sebi sve njegove posebnosti. Krš anstvo ni e u razdoblju stvaranja jedinstvenog ovjeanstva kroz Rimsko Carstvo i helenisti ku kulturu, kad se Istok i Zapad kona no ujedinjuju. Zato nam krš anstvo daje tu temeljnu pretpostavku bez koje je, uop e, i filozofija povijesti nemogu a. Daje nam pretpostavku o jedinstvu ovjeka i Providnosti Božje koja djeluje u povijesnim sudbinama dok na podlozi ujedinjenja Istoka i Zapada nastaje nova religija. Tako krš anstvo prenosi težište povijesti s Istoka na Zapad. Ono je to ka križanja svjetskih kretanja, pomi e se s Istoka na Zapad, kre e se onako kako se kre e sunce. A za njim ide cijela svjetska povijest. Svjetska povijest se definitivno prenosi s Istoka na Zapad, i narodi Istoka koji su napisali prve stranice povijesti ovje anstva, izgradili prve velike kulture i bili kolijevka svih kultura i religija, kao da ispadaju iz svjetske povijesti. Istok postaje sve stati niji. Dinami ka sila povijesti u cjelini se prenosi na Zapad. Krš anstvo je unijelo povijesni dinamizam u život zapadnih naroda. Istok polako izlazi iz arene svjetske povijesti. Utoliko koliko je Istok ostajao nekrš anskim, utoliko je ostajao izvan svjetske povijesti. Oni narodi Istoka koji nisu prihvatili krš anstvo nisu zagazili u tijek svjetske povijesti. To još jednom, iskustvenim putem, potvr uje istinu da se krš anstvo pojavljuje kao velika dinami na sila i da

oni narodi koji definitivno ne prihvaćaju kršćanstvo i ne idu za njegovim tragom, prestaju biti povijesni narodi. To ne znači da Istok umire i da na Istoku nije mogući život. Ja sam sklon uvjerenju da će narodi Istoka još jednom i iznova ući u tijek povijesti i odigrati svjetsku ulogu. Svjetski rat nije posljedice još proživljavamo, možda će pogodovati ulaznju naroda Istoka u novi tijek svjetske povijesti; možda će dovesti još jednom do svjetskog ujedinjenja Istoka i Zapada u granicama europske kulture, dok živimo nešto analogno "helenističkoj" epohi. No kad je riječ o prošlosti, moramo reći i da Istok određena trenutka prestaje biti pokretom kao sila povijesti. Pod pojmom Istoka, ne podrazumijevam Rusiju jer Rusija nije isti Istok, nego svojevrsno spajanje Istoka sa Zapadom. To čini njezinu povijesnu sudbinu vrlo složnom i ujedno joj pridaje drukčiji karakter nego što ga ima kršćanska sudbina istih naroda.

Sve što sam govorio o oslobađanju ljudskog duha iz utrobe prirode, o osobnosti ovjeka, o slici i prilici Božjoj u ovjeku, o prvobitnoj podređenosti ovjeka nižoj prirodi, koja je bila tipična za pretkršćansko razdoblje povijesti, sve nas to vodi prema spoznaji da je kršćanstvo prvo i svjesno postavilo temu o ljudskoj osobi, jer je prvo i jedino postavilo pitanje o vječnoj sudbini ljudske osobnosti. U staromu poganskom i židovskom svijetu, istinsko i duboko postavljanje takvog pitanja bilo je nemoguće i nedostupno. Kršćanstvo priznaje duhovno izvorište i duhovnu prvotnost ljudske naravi i njezinu neizvodivost iz kakve niže prirode ili iz kakva neovješta središta. Kršćanstvo neposredno povezuje ljudsku osobu s višom božanskom prirodom i s njezinim božanskim podrijetlom, i to stoga što je duboko suprotstavljeno evolucionističkim konaturalističkom shvaćanju ovjeka. Dok evolucionistički materijalizam promatra ovjeka kao dijete svijeta i prirode i negira duhovno prvorodstvo ovjeka, njegovo više aristokratsko podrijetlo, kršćanstvo, ne jednom, potvrđuje ovjeku izvornu naravi i njezinu neovisnost od nižih

prirodnih procesa. Time je prvi put mogu a spoznaja ovjeka kao osobe i njegova višeg dostojanstva. Povijesno otkrivanje ljudske osobnosti dogodilo se u istinskom smislu jedino kroz krš ansko razdoblje povijesti. I mislim da se proces u vrš ivanja i kovanja ljudske osobnosti dogodio upravo u tom razdoblju svjetske povijesti koji se dugo vremena, s humanisti ke to ke gledišta, smatrao vrlo neprijem ivim za razvijanje osobnosti - u razdoblju srednjovjekovlja. Srednjovjekovlje se u razdoblju procvata u vrš ivalo dvojakim putem - kroz monaštvo i viteštvo. Uistinu, likovi monaha i vitezova bili su primjer discipline ljudske osobnosti, a ujedno je u njima ljudska osobnost bila uvelike cijjenjena. Osoba je bila zatvorena u oklop, kako fizi ki tako i duhovno, i postizavala je neovisnost od bilo kakvih izvanjskih afektivnih silnica. Nedostatno se obra a pozornost na to kakvo je kolosalno zna enje za kovanje renesansnog ovjeka imala epoha srednjovjekovlja, za ovjeka koji je s neobi nom energijom po eo rasti i objavljivati svoja prava u epohi preporoda. Epoha srednjovjekovlja je koncentrirala sve nutarnje snage ovjeka i u likovima vitezova i monaha stvorila ljudsku osobnost i u vrstila ljudsku slobodu. itava krš anska askeza je imala zna enje usredoto enosti duhovnih snaga ovjeka i nedopuštanja da se one potrate. Duhovne sile ovjeka bile su iznutra prikupljene i usredoto ene. Ako se stvarala ke sile uvijek i nisu mogle izraziti dostatno slobodno, one su u svakom slu aju bile o uvane i usredoto ene. U tome je bio jedan od najve ih i neo ekivanih rezultata razdoblja srednjovjekovne povijesti. Po njemu je i postao mogu izvanjski stvarala ki procvat u epohi renesanse, jer je bio iznutra pripravljen. Da ovjek nije prošao asketsku školu suzdržavanja od tra enja svojih snaga, ne bi ušao u novu povijest s tako punim stvarala kim mo ima i sr anoš u, kako je ušao u epohu renesanse. U tomu je bitna suprotnost izme u srednjovjekovlja i novije povijesti. Kako europski ovjek danas izlazi iz novog vijeka s istrošenim i potra enim snagama, tako je nekada izišao

iz srednjovjekovne povijesti sa sabranim, discipliniranim i nena etim snagama u školi askeze. Likovi monaha i vitezova prethodili su epohi renesanse i bez njih se ljudska osobnost nikad ne bi mogla uzdignuti na istinsku visinu.

No kraj srednjovjekovne povijesti koji je morao dovesti do nastajanja nove povijesti, epohe renesanse i humanizma, označava da srednjovjekovlje nije moglo razriješiti pitanja koja su bila u njemu postavljena, da se srednjovjekovna ideja kraljevstva Božjega nije ostvarila, i da je neuspjeh u njezinu ostvarenju doveo do pobune ovjeka u epohi preporoda i humanizma. Veliki plod srednjovjekovlja nije samo sadržan u činjenici da je ono izložilo svoju ideju, nego što je ono iznijelo na vidjelo i nutarnje proturječje i neostvarljivost te ideje. Srednjovjekovlje je moralo doći i do takvog kraha. Teokracija se nije ostvarila i nije se mogla prisilno ostvariti. No plod je srednjovjekovlja usredotočen je duhovnih sila ovjeka na stvaralaštvo nove povijesti, a ne samo na isticanje svojih ciljeva. Obično se kao plod povijesnog kretanja ne pojavi ono za čim svjesno streme njegovi tvorci, nego posve nešto drugo. Tako je veliki plod kretanja koje je stvorilo Rimsko Carstvo, bio ne ono što je to Carstvo predstavljalo. Postojanje Rimskoga Carstva bilo je privremeno - ono je palo i raspalo se. No veliki plod njegova raspada bio je u stvaranju jedinstvenog ovjeka anstva koje je postalo temelj općekršćanske Crkve. Mislim da do svijesti srednjovjekovnih ljudi nije dopirala činjenica da su oni pripremili ljudsku osobnost za novo razdoblje svjetske povijesti. U njihovoj svijesti dominirale su ideje teokracije i feudalizma, koje nisu uspjele, i prolazne forme viteštva koje treba nužno razlikovati od nutarnjega, duhovnog viteštva koje ostaje vječno. Još se u granicama srednjovjekovlja, u 13. i 14. stoljeću, razvijala kršćanska renesansa i povratak antičkim formama, a već je srednjovjekovna skolastika bila pobjeda antičke forme u filozofiji. Dante je bio viši stupanj srednjovjekovne renesanse.

Poglavlje VII.

RENASANSA I HUMANIZAM

U epohi srednjovjekovlja ljudske sile su bile, reklo bi se, nutarnje i duhovno usredotočene, ali nisu bile dovoljno otkrivane izvana. No srednjovjekovlje se okončalo srednjovjekovnom kršćanskom renesansom u kojoj je zapadnoeuropska kultura dostigla visoku točku svojega razvoja. Imamo u vidu ranu renesansu mističke Italije, koja su po sebi obilježila proroštva Gioachina da Fiore, svetost Franje Asiškoga i genijalnost Dantea. Oni predstavljaju kršćanski srednjovjekovni preporod kojemu pripada i slikarstvo Giotto i sva strujanja početnog razdoblja talijanske umjetnosti. To je uopće jedan od najneobičajnijih trenutaka zapadnoeuropske duhovne kulture. U njemu je postavljen veliki zadatak kršćanskoga preporoda i položen temelj kršćanskoga humanizma, različitog od humanizma nove povijesti, koji je nastao kasnije. Taj kršćanski humanizam stoji iznad svega što nam je dala duhovna kultura Zapadne Europe. Sva srednjovjekovna zamisao religiozne kulture, bila je možda, veličanstvena zamisao u povijesti po svojoj dubini, po svojem univerzalnom zamahu, po uzletu mašte, pretendirala je izgraditi kraljevstvo Božje na zemlji u veličanstvenoj ljepoti, kakve nikada nije vidio svijet, i u njoj se već djelomično nazirao povratak antičkim temeljima, jer svaki je preporod vraćanje grčkih izvorima kulture - i ta veličanstvena zamisao religiozne kulture nije uspjela, a srednjovjekovno kraljevstvo Božje nije se ostvarilo niti se moglo ostvariti. Velika dostignuća a kr-

šanske renesanse bila su neobičajna jer je neobičajna bila svetost svetoga Franje Asiškoga i genijalnost Dantea, no to je bio stvaralački duhovni eksperiment nakon kojega je postalo jasno da ovo anstvo nije moglo ići putem koji je bio zacrtan u srednjovjekovnoj svijesti. Daljnji put je, stoga, bio put otpada i udaljavanja od srednjovjekovne kulture. Bio je to posve drugi put, u mnogo čemu antikiršanski, na kojemu nije bilo ostvarenja kršanske renesanse. U renesansi je djelovao kršanski humanizam ranijeg razdoblja i antikiršanski humanizam. To je jedna od središnjih tema itave filozofije povijesti i jedan od odlučujućih trenutaka u ljudskom životu, tema o sudbini ovogjeka. Srednjovjekovna svijest sadržavala je u sebi nekakve defekte i nedostatke koji su se morali pokazati na kraju srednjovjekovlja i na početku novoga vremena. U ovomjeka se zapravo otkriva nedostatak te srednjovjekovne ideje kraljevstva Božjega, zbog kojeg je srednjovjekovlje došlo do svog kraja, a teokratska kultura se nije mogla održati uspješno, nego je morala doći do unutarnjeg loma i kraha, morala se završiti povijest srednjovjekovlja da bi počela povijest novoga ovogjeka u kojoj se pojavio duh koji je poveo borbu protiv duha srednjovjekovlja? Mislim da je nedostatak srednjovjekovne spoznaje, prije svega, u činjenici da nije na pravi način bila ostvarena slobodna, stvaralačka snaga ovogjeka, i ovaj je u srednjovjekovnom svijetu nije imao slobodu za stvaranje, stvaralačko djelo izgradnje kulture, nisu u tom smislu iskušane sve duhovne snage ovogjeka koje su bile iskovanе kršanstvom i kršanskim srednjovjekovnim razdobljem povijesti. Srednjovjekovna askeza osnažila je ljudske sile, no one nisu bile dovoljno oslobođene za izazove u slobodnom stvaranju kulture. Pokazalo se da je prisilno ostvarenje kraljevstva Božjega - nemoguće; prisilno bez suglasja i sudjelovanja slobodnih, autonomnih ljudskih snaga ne može biti izgrađeno kraljevstvo Božje. Za religioznu kulturu nužno je bilo ostvarenje ljudskih snaga u svijetu, ljudskog

stvaralaštva, da bi uvijek prolaze i kroz taj teški period tragi nog iskušavanja svojih sila u slobodnom djelovanju, došao na koncu do viših oblika religiozne svijesti, da bi mogao autonomno stvoriti teonomnu kulturu i uložiti svoje stvaralačke snage za izgradnju kraljevstva Božjega. Iskustvo nove povijesti nije ništa drugo nego iskustvo slobodnog očitovanja ljudskih sila. Pojava novog europskog svijeka u povijesti humanizma bila je neminovna da bi na kraju bila iskušana stvaralačka sloboda svijeka. Srednjovjekovlje, koje je usredotočilo i discipliniralo duhovne ljudske snage, ujedno ih je i svezalo. Držalo ih je u podređenosti duhovnom središtu, centraliziralo je čitavu ljudsku kulturu. Ta podređenost se provlačila kroz cijelo vrijeme srednjovjekovne kulture. U zoru novoga vremena dogodila se decentralizacija, oslobođene su ljudske stvaralačke snage. I trenutak kad su doživjele svoj puni zamah, stvorio je ono što nazivamo renesansom, i čiji se u početku osjećaji i do 19. stoljeća čitava nova povijest je renesansno razdoblje povijesti. Sva je u znaku oslobođanja stvaralačkih snaga svijeka, duhovne decentralizacije, odvajanja od duhovnog središta, diferencijacije svih sfera društvenog i kulturnog života, kad sva područja ljudske kulture postaju autonomna. Autonomnima postaju znanost, umjetnost, državni, gospodarski život, čitavo društvo i kultura. Taj proces diferencijacije i autonomnosti predstavlja sekularizaciju ljudske kulture. Sekularizirana je također i religija. Umjetnost i znanost, država i društvo u novom vremenu krenuli su na put sekularizacije. Sva područja društvenog i kulturnog života prestaju biti ovisna i postaju slobodna. To je osobitost koja karakterizira čitavu novu povijest. Prijelaz od srednjovjekovne povijesti prema novijoj povijesti označava okretanje od Božjega prema ljudskom, od Božje dubine i unutarnje usredotočenosti, od jezgre duhovnoga, prema izvanjskom, prema izvanjskim kulturnim pojavama. Obrat od duhovnih dubina u koje su bile uronjene ljudske snage,

nije samo njihovo oslobađanje, nego, također, i prijelaz na površinu ljudskoga života, od dubine prema periferiji, prijelaz od srednjovjekovne religiozne kulture prema svjetskoj kulturi, kad se težište iz Božje dubine prenosi u isto ljudsko stvaralaštvo. Duhovna veza sa središtem života počinje sve više slabiti. Itava nova povijest je put slobodnih iskušavanja stvaralačkih snaga kojim europski svijet prolazi, sve više se udaljavaju i od duhovnog središta.

Burkhardt ističe da se u epohi preporoda dogodilo otkriće svijeta, otkriće individuuma. No što znači to otkriće svijeta? To nije jezik, da je unutarnji svijet bio otkriven u epohi srednjovjekovlja utoliko što je tada duhovno radio na sebi, utoliko što je stajao u središtu kršćanske vjere i svjetonazora, no odnos prema svijetu je bio potpuno drukčiji nego u epohi preporoda. Epoha preporoda iznova otkriva prirodnog svijeta, kao što je kršćanstvo u trenutku svojeg pojavljivanja otkrilo duhovnog svijeta, novoga Adama, različitog od staroga Adama prekršćanskoga svijeta. Kršćanstvo je po sebi borbu protiv prirodnog svijeta i protiv niskih strasti u njemu, u ime duhovnog kovanja ljudske osobe, i u ime otkupljenja svijeta. Srednjovjekovno je kršćanstvo (svet) prirodna svijeta i okovalo ljudske sile, odvratilo je svijeta od prirode u njemu samom i od prirode u okolnom svijetu. Priroda je u srednjovjekovlju bila skrivena. Uprkos onom na prirodu bio je jedan od temelja antičkog života, koji je bio duboko vezan s prirodom. Tako je obrađivanje novoga svijeta prema prirodi bilo povezano s okretanjem antici. Okretanje prirodnim temeljima ljudskoga života, otkrivanje stvaralačkih sila u prirodnoj sferi stvorilo je podlogu humanizma. Humanisti su spoznali koja je bila rođena kroz tu dvojaku uprkos onom na antiku i prirodu, okrenula je svijeta od duhovnog prema prirodnomu. Uprkos onom na prirodne sile i otkrivanje nove svijesti na novoj podlozi, potpuno je mladena ku samouvjerenost svijeta u samog sebe i

vlastite stvaralačke moći. Ljudske snage sada su bezgranične i nemaju nikakvih ograničenja u umjetničkom stvaralaštvu i znanosti, u državnoj i društvenoj stvarnosti. Uvijek nove povijesti proživljava svoj medeni mjesec. Osjeća oslobođenost svojih snaga i duboku vezu s neposrednim životom prirode i antikom, koja je također bila povezana s prirodom. Valja primijetiti da u samoj Italiji, gdje se dogodio procvat slobodnoga ljudskog stvaralaštva nije bilo prave pobune protiv kršćanstva. U Italiji se uvijek, u biti, veza s antikom ostvarivala kroz Rim, nikad se nije gubila veza s njom i antika joj nije bila strana kroz itavu povijest. U talijanskoj renesansi nije bilo ni prekida s Katoličkom crkvom, niti joj je bila strana katolička vjera, s kojom je bila u suživotu. Taj suživot je išao tako daleko da su i pape bili pokrovitelji renesanse. Renesansni duh se neobičajnom snagom javlja i u Vatikanu. Na taj način se obogaćuje samo katoličanstvo. Po tome se razlikuje temperament romanskih naroda od sjevernjakog mentaliteta germanskih naroda koji je, na kraju krajeva, i doveo do protestantske pobune. Talijanski temperament, i uopće romanski, sa svojom estetičkom povezanošću s kultom, nije mogao dovesti do takvog revolucionarnog bunta. Njemu je bilo važnije potpuno stvaralaštvo nego ustajanje protiv religiozne i duhovne prošlosti.

Umjetnici su sadržana sama bit okretanja prema prirodi i antici? U traganju za savršenim formama na svim područjima ljudskoga stvaralaštva. Takvo formalno načelo u ljudskom stvaralaštvu uvijek zna i renesansno okretanje antici. Već sam više puta govorio da je u itavom uređenju helenske kulture bitno prevladavala forma koja postiže imanentno savršenstvo. Svaki pokušaj formalnoga mišljenja u umjetničkom stvaralaštvu, državnom i pravnom životu je okretanje prema antici. Mislim da je već u patristici koj misli, onoliko koliko je u njoj bilo upućenosti na Platona i Aristotela, kršćanski duhovni sadržaj oformljen helenskim idejama. No

neizrecivo snažnije je bilo okretanje anti kim formama u zoru novih vremena. Traganje za novim savršenim formama ima dvojaki karakter. Okreće se izravno anti-koj umjetnosti filozofiji i državi s jedne strane, a s druge strane, događa se traganje za savršenim formama u samoj prirodi. Renesansa je tako vratila povjeka prirodi, usmjerila ga je na stvaralačka traganja za savršenim formama u samoj prirodi i kroz prirodu, predodređuju i umjetnici pravce koji traže izvor savršenstva u savršenim formama prirode. Glavna renesansna umjetnost proklamirala je savršenstvo forme u prirodi kao što je to bio slučaj i s anti-kom umjetnošću. U tome je najdublja bit renesansnoga duha. Riječ je o inverziji savršenih formi u novom duhu koji se prošavši kroz srednjovjekovnu povijest, nimalo sličan anti-kom duhu, iznova okrenuo anti-koj umjetnosti, znanosti, državi i svim formama anti-koga života. U renesansi se odigrao burni i strasni sukob novog duhovnog sadržaja kršćanskoga života koji je stasao kroz glavi srednji vijek, sukob ljudske duše koja težila za drugim, transcendentnim svijetom i ne može se zadovoljiti ovim svijetom, s uvijek iznova rođenim i razvijanim anti-kim formama. To je bila duša koja je bolovala od žudnje za otkupljenjem i približavanjem tajni otkupljenja, koju nije poznavao anti-ki svijet, duša zasićena kršćanskom spoznajom grijeha i kršćanskom podvojenosti između dvaju svjetova, koju nisu mogle zadovoljiti forme prirodnoga života i kulturne stvarnosti anti-kog svijeta. Renesansu je obilježila dvojnost svijesti, naslijeđena od srednjovjekovnog iskustva sa svim svojim podjelama na Boga i svetu, nebo i zemlju, duh i tijelo - s njom se sjedinjuje kršćanska transcendentna spoznaja koja raskida sve veze s imanentnom spoznajom anti-koga naturalizma. Glavna renesansa ni u jednom aspektu nije bila jedinstvena, ali nije bila ni povratak poganstvu. Renesansa je bila vrlo složena u svojoj utemeljenosti na sudaru poganskih i kršćanskih načela ljudske prirode, kao uvijek njih imanentnih i transcendentnih

na elu. Sve to opovrgava mišljenje da je renesansa bila preporod poganstva, da se u renesansi preporodila poganska radost života, okrenuta prirodnom životu, da je kršćanska na elu renesansni uvijek definitivno odbacio i da je cijela ta epoha bila obojena samo jednom bojom. Kulturni povjesnici sada priznaju da je renesansa bila burno su eljavanje dvaju na elu, da je u njoj bilo snažno i pogansko i kršćansko na elu. To se posebno jasno može vidjeti u autobiografiji Benvenuto Cellinija ije je djelo izniman spomenik renesansne epohe. Benvenuto Cellinija možemo nazvati poganinom 16. stoljeća: on i ni najužasnije prijestupe tipične za njegovo stoljeće, i daje pečat svome vremenu. No taj isti Benvenuto Cellini ostao je i kršćanin. U tvrdnji Sv. An elu doživljava religiozne vizije. Ako je tako s Benvenutom Cellinijem koji je živio u kasnom razdoblju renesanse, najudaljeniji od srednjovjekovnih kršćanskih na elu, onda je to još to nije i kad je riječ o najranijim stadijima kršćanstva. Općenito ljude 15. stoljeća karakterizira takva vrsta podvojenosti. Renesansa je otkrila u kršćanskom razdoblju povijesti nemogućnost klasičnog savršenstva forme i klasične jasnoće. Kršćanskom duhu koji je otvorio nebo i razmaknuo granice svijeta, za kojega život ne može biti imanentno zatvoren, nije bilo moguće postići i savršene forme, one koje je uspio postići i stari helenski svijet koji je izgradio lice zemaljskoga Edena i savršenih ljepota zemaljskoga života. To je bilo moguće samo jednom u povijesti. I u kršćanskom svijetu je bilo pokušaja preporoda i povratka, bilo je žudnje za helenskom ljepotom, no u njemu je zauvijek nemoguće postići i takvu ljepotu, jasnoću i jedinstvenost duha, jer podvojenost nebeskog i zemaljskog života, vremena i vječnosti, imanentno zatvorenoga i transcendentno-beskonanog svijeta, koju u sebi nosi kršćanska svijest - ne može se naći i u granicama zemaljske povijesti i kulture.

Kršćanstvo je izgradilo model kulture i stvaralaštva u kojemu su sva ostvarenja simbolična. Zato umjetnost

krš anskoga svijeta, po svojoj naravi, nije klasi na nego simboli ka, no simboli ka su djela uvijek nesavršena i nikada ne poprimaju jasno u, budu i da ona pretpostavljaju takvu formu koja se javlja kao znak postojanja ne-eg savršenog samo onkraj granica datosti zemaljskoga. Simbol je most koji premoš uje dva svijeta, on ho e re i da je savršena forma dostižna samo iza neke granice i posve nedostižna u tom zatvorenom krugu svjetske stvarnosti. Nedostižnost savršenstva forme osje a se posebno u središnjem razdoblju renesanse - 15. stolje- u. To razdoblje velikih traganja odlikuje se upravo nesavršenstvom. Nesavršenstvo zemaljskih formi govori o nezemaljskom savršenstvu. Umjetnost ne postiže savršenstvo, no govori o žudnji za savršenstvom i izražava je simbolisti ki. To je karakteristi no za ure enje cijele krš anske kulture. Ako uzmemo razliku izme u goti ke i klasi ne arhitekture, to nam postaje posebno jasno. Dok klasi na arhitektura postiže dovršenost i savršenost, kao kupola Panteona, goti ka arhitektura, u biti je nesavršena i ne stremlji savršenstvu forme. Ona se sva pruža u nekoj žudnji i boli prema nebesima i govori, da je jedino gore, na nebesima, mogu e posti i savršenstvo, dok je ovdje mogu a samo žudnja, muka i bol za savršenstvom. Ova nemogu nost ini karakternu posebnost itave krš anske kulture. Ona po svojoj naravi ne može biti dovršena jer ozna ava na elo vje nog traganja, muke, pružanja u visine i simboli kog odražaja onoga što je mogu e onkraj granica ovoga svijeta. Razdvojenost krš anske i poganske duše najoštrije je i najljepše izražena u stvaralaštvu velikog umjetnika 15. stolje a - Botticellija. U Botticellijevoj umjetnosti podvojenost renesansnog ovjeka i su eljavanje poganskih i krš anskih na ela, dostiže posebnu napetost. Botticellijev stvarala ki put završio je tako što je slijedio Savonarolu - doživio je tragediju, sli nu Gogoljevoj, kada je pod utjecajem o. Mateja spalio svoje rukopise. Kroz Botticellijevo stvaralaštvo osje a se nemogu nost postiza-

nja savršenih formi u umjetnosti kršćanske duše, osjeća se njezin boležljivi lom, neuspjeh u postizanju kulturnog stvaralaštva. Za Botticellija su govorili da je svojoj Veneri izmaknuo zemlju, a Madoni nebo. Glavnu karakternu crtu Botticellijeva duha i njegovu glavnu žudnju, čini osjećaj nemogućnosti prebivanja na zemlji savršenog lika Madone. Za mene je Botticellijeva umjetnost nešto najljepše i istodobno vrlo poučno u smislu da je renesansa morala pretrpjeti unutarnji neuspjeh. Možda je bitna i velika renesanse upravo u tomu što nije uspjela niti je mogla uspjeti jer je nemogućnost antičkim, poganski preporod, nemogućnost je preporod savršenih zemaljskih formi u kršćanskom svijetu. Za njega je neizbježno traganje za savršenim formama i okretanje antičkim oblicima, no isto tako je i neizbježno njegovo duboko razočarenje u mogućnost ostvarenja tih formi ovdje i sada. Imanentno ostvarenje savršenstva u kulturnom stvaralaštvu nemoguće je u kršćanskom razdoblju povijesti. Neuspjeh renesanse je, možda, njezino najveće dostignuće jer se u tom neuspjehu ostvarila velika stvaralačka ljepota stvaralaštva. Kroz podvojenost 15. stoljeća postignuta je duboka spoznaja sudbine čovjeka u kršćanskom razdoblju povijesti, i veliko iskustvo granica do kojih je moguća igra ljudskih stvaralačkih sila kršćanstva. Nakon Krista, nakon čina Otkupljenja, nemoguće je stvaralaštvo u formama antičkog immanentnog savršenstva.

Ovdje se može prigovoriti da je 16. stoljeće dostiglo već i savršenstvo forme. U Michelangelovoj i Raffaellovoj umjetnosti kao daje postignuto istinsko savršenstvo. No iznenađujuća je sudbina vrhunaca savršenstva talijanske umjetnosti 16. stoljeća: najviša točka u Raffaellovoj umjetnosti bila je ujedno i početak pada renesanse. Već s Raffaellom, u umjetnosti koja postiže savršenstvo kompozicije, počinje gubljenje unutarnjosti, gubljenje duše. U njoj više nema onoga unutarnjeg drhtaja koji se osjećao u umjetnosti 15. stoljeća. Nakon 16. stoljeća nastaje bolonjska škola i škola baroka koje označavaju ocva-

lost renesanse. Okretanje prema prošlim stvaralačkim epohama obično vodi k tomu da se one jednostavno ne ponavljaju ali se događaja prelamanje starih i vještina našla u novima. U epohi renesanse se nije dogodilo pukoponavljanje, jednostavan povratak antičkom stvaralaštvu, nego se dogodilo prelamanje antičkih formi u novom duhu, u novom sadržaju, koji mijenja sve krajnje rezultate. Na kraju krajeva, slika izmeđustarog i renesansnog je prevelikana. Antičkoga savršenstva u umjetnosti renesanse nema, kao da se uopćenikada i ništa nije ni ponovilo. Platonizam renesanse vrlo malo sliči i antičkom platonizmu. Kako u umjetnosti tako i u ustroju formi državnosti ne ponavlja se ništa što bi sličilo antičkim formama. To je samo privid izvanjske sličnosti, u stvarnosti je itavastvaralačka kultura epohe renesanse mnogo manje savršena nego stvaralaštvo u vrijeme procvata helenske kulture koja, možda, nikada nije nadmašena u povijesti svijeta, puno bogatija u svojim traganjima i složenija nego jednostavnija i cjelovitija grčka kultura. Nutarnji duh nove povijesti, duh koji je proživljavao i nastavio proživljavati itav renesansni period ne samo u 15. i 16. stoljeću, nego i u cijelom novom vijeku, sada dolazi do svoga kraja. Riječ je o duhu humanizma koji je legao na temelj itavoga novog svjetonazora. Počela je nova humanistička era. Počeo je preporod, ne samo u Italiji, nego uopćenije u cijeloj Europi. Shakespeaereovo stvaralaštvo mora se priznati kao jedna od najvećih pojava renesanse. U njemu je vidljiva igra slobodnih ljudskih stvaralačkih sila u trenutku njihova oslobođenja. Renesansa se događaja u svim dijelovima Europe, no njezin je najveći i procvat i savršenstvo ostvareno u Italiji. Humanizam postaje izvor nove povijesti. Shvatiti novi humanistički duh znači i shvatiti bit nove povijesti, znači i shvatiti sudbinu svijeka u novoj povijesti, shvatiti neminovnost kušnja koje svijek proživljava u novom vijeku, sve do našega vremena, i znači i objasniti i shvatiti same kušnje. Mislim da je u prvotnom temelju humanizma

skriveno duboko proturje je ije otkrivanje otvara temu za filozofiju povijesti. Svi neuspjesi nove povijesti koji vrebaju ljudsku slobodu, koji su zatrovali radost stvaranja, sva gorka razoaranja koje do današnjega dana doživljavamo, temelje se na tom korjenitom proturjeju. O kakvu se proturjeju radi?

Humanizam po svojem smislu i, ve po samom svojem nazivu, označava uznošenje ovjeka, postavljanje ovjeka u središte, pobunu ovjeka, njegovu potvrdu i otkriće. To je - jedna strana humanizma. Humanizam je, kažu, otkrio ovjekovu individualnost, dao joj je puninu, oslobodio je sputanosti koju je imala u srednjovjekovlju, i usmjerio je na putove slobodnoga samopotrivanja i stvaranja. No u humanizmu postoji i posve oprečno na to. Humanizam ne nosi u sebi samo podlogu za uzvišenje ovjeka i otkrivanje njegovih kreativnih sila, nego i povod za poniženje, iscrpljivanje stvaralaštva, za slabljenje ovjeka jer je humanizam, koji je u epohi renesanse obratio ovjeka prirodi, prenio težište ljudske osobnosti na periferiju; odvojio je prirodnog ovjeka od duhovnoga i dao mu slobodu stvaralačkog razvoja, udaljivši se od nutarnjeg smisla života, otrgnuvši se od božanskoga središta života, od najdubljih temelja same ljudske naravi. Humanizam negira da je ovjek stvoren na Božju sliku i priliku, da je ovjek odraz Božjega postojanja. Humanizam u svojoj prevladavajućoj formi tvrdi da je ljudska priroda slika i prilika prirode svijeta, da je ovjek prirodno biće, dijete svijeta, dijete prirode, stvorene prirodnom nužnošću, meso od mesa, krv od krvi prirodnoga svijeta, koje zbog toga dijeli s njom i sve njezine ograničenosti, bolesti i nedostatke. Na takav način humanizam nije samo utvrdio samodovoljnost i oholost ovjeka, nije ga samo uznosio nego i ponižavao jer ga je prestao držati bićem višega božanskog podrijetla, prestao je gledati na njegovu nebesku domovinu i poeo ga postavljati isključivo u njegovu zemaljsku domovinu i zemaljsko podrijetlo. Tako je humanizam po-

nizio ovjeka. Dogodilo se to da je samopotvrda ovjeka bez Boga koji je prestao osjeći i spoznavati svoju povezanost s višom božanskom i apsolutnom prirodom, s višim izvorima svojega života, dovela do rašćenja. Humanizam je svrgnuo na elo kršćanskoga duha koje uzvisuje ovjeka kao sliku i priliku Božju, kao dijete Božje, kao bitne s posinstvom u Bogu. Kršćanska spoznaja o ovjeku po elu je slabiti. Tako se u humanizmu raskrila samouništavajuća dijalektika.

Humanizam proživljava razne stadije. Ukoliko je bliži kršćanskim izvorima, katoličkim, i ujedno antičkim, utoliko je ljudsko stvaralaštvo ljepše i moćnije. Sto se više udaljavao od kršćanskoga srednjovjekovlja, to je više raskidao i s antičkim osnovama, to je više trošio stvaralačke snage i gubio ljepotu ljudskoga duha. To je jedna od najnesumnjivijih i najparadoksalnijih postavki koja se otkriva u novoj povijesti. Iz nje proizlazi i to strašno nesuglasje između u početku i kraja humanizma, između u početku kad se dogodio renesansni procvat, kad se još osjeća ta srednjovjekovna, kršćanska, katolička osnova ljudske osobe, kad se još osjeća veza s antičkim, i između u kraja humanizma, kad se događaju sve veći prekid sa srednjovjekovnim katoličkim temeljima, a zajedno s njima i s antičkim. Sto je ovjek više napuštao svoje povijesne putove i u svojoj spoznaji srednjovjekovna na elu, tim se više odmicao i od antičkih na elu te je izmijenio prvotni zavjet renesanse. Antička na elu, u biti, nikad nisu bila uništena, osobito kod romanskih naroda. Taj novi duh koji se pokazivao u novoj povijesti, usmjerio je ovjeka na potpuno nove putove, nimalo slične putovima njegove srednjovjekovne i antičke sudbine. U biti su postojala dva duhovna temelja ovjeka: antički - helenski, i srednjovjekovni - kršćanski, katolički. Na prvi pogled ova tvrdnja blistavo potvrđuje istavu ljudsku dijalektiku. Ona je sadržana u tomu da samopotvrda ovjeka vodi k samouništenju, a otkriće slobodnih ljudskih moći, nepovezanih s višim ciljevima,

vodi ka istrošenosti stvaralačkih sila. Strasno stremljenje prema izgradnji ljepote i savršenstva forme kojim je po renesansni period povijesti, vodi prema rušenju i slabljenju savršenstva forme. To možemo vidjeti na svim područjima ljudske kulture.

Renesansno je razdoblje povijesti velika kušnja ljudske slobode. Ono je u providonosnom smislu bilo neizbježno. Ne može se izgraditi kraljevstvo Božje bez slobodne kušnje ljudskih sila. Srednjovjekovna zamisao zemaljske teokracije nije sadržavala takve slobodne kušnje. Bez slobode i bez slobodnog stvaranja ovjeanstvo nije moglo doći do kraljevstva Božjega. No jedna je stvar - utvrditi neminovnost procesa nove povijesti i uvidjeti duboki smisao humanističkih lutanja koje je proživjelo ovjeanstvo - a druga je stvar - utvrditi da humanizam u svojim temeljima nosi višu, autentičnu istinu i da se kušnja ljudskih snaga i slobode pokazuje na višoj razini. Mislim da je ovjek morao proći i otpadništvo i pad, i doživjeti njegove posljedice u ime višeg smisla svakog slobodnog djelovanja. Ovo proturječje humanizma središte je zanimanja filozofije nove povijesti. Kroz njegovo otkrivanje moramo doći do kraja renesanse i do kraja humanizma kojega proživljavamo u vrlo oštroj formi. Time se završava nova povijest, i počinje ulazak u nekakvo potpuno nepoznato razdoblje, četvrti period svjetske povijesti, kojeg još ne možemo imenovati. Humanizam i renesansa se definitivno iscrpljuju i završavaju.

Razdoblje reformacije predstavlja sljedeći period razvoja humanizma koji dolazi nakon neviđenog otkrivanja i slobodnoga ljudskog stvaralaštva u epohi preporoda, u kojemu se ispunjava neizbježna unutarnja dijalektika. U toj epohi misija je preuzela druga rasa. Dok je preporod počinjao na jugu, kod romanskih naroda, reformacija je nastala kao vlasništvo sjevernih naroda, prvenstveno germanskih. Reformacija je nastala na drugom rasnom temperamentu i u drugom duhu. Reformacija je bila religiozni ustanak ovjeka, no ne ustanak

u obliku stvaralaštva, nego u obliku prosvjeda i religiozne negacije. Ona proizlazi kako iz afirmacijskih tako i iz negacijskih svojstava germanske rase. U njemačkoj reformaciji prepoznamo neke crte germanskog duha koje ga postavljaju iznad romanskog duha. Riječ je o nekakvoj osobitoj udubljenosti, iznimnoj ustremljenosti prema duhovnoj istini. Te su crte dovele do toga da su renesansa i humanizam kod njih primili, prije svega, religiozne forme. U romanskom katoličkom svijetu dogodio se stvaralački humanistički preporod koji nije poprimao oblik pobune protiv Katoličke crkve. Pape su bili pokrovitelji renesanse jer su i sami bili zaraženi njezinim duhom. No unutar Katoličke crkve, u njezinoj ljudskoj dimenziji, izlazili su na vidjelo procesi trulosti, i protiv toga se podigao duh prosvjeda u germanskoj rasi. On nije bio toliko graditeljski koliko je bio buntovnički. Pojava humanizma u reformaciji označava je dokazivanje potpune slobode protiv nasilja nad ljudskom prirodom u katoličkom svijetu, ali i zajedno s tim i utvrđivanje lažne slobode uvijek u kojoj se uvijek po sebi samouništavati. To je karakterna crta same biti reformacije: ona je s jedne strane dokazala slobodu uvijek, i njezin stvaran značaj i temeljni poziv; a s druge strane, potvrđuje uvijek manje nego što je to u inila kršćanska spoznaja. Ovu, možda, nejasnu misao treba do kraja rasvijetliti. Dok katolička kršćanska spoznaja dokazuje postojanje dvaju načela, Boga i uvijek, dok potvrđuje samosvojnost uvijek pred Božjim licem, priznaje uzajamno djelovanje dvaju načela i samobitnost dviju naravi, dotle protestantska, luteranska spoznaja u krajnjem slučaju utvrđuje postojanje jednoga Boga i božanske prirode odriču i samosvojnost ljudskoj prirodi. To je monizam, no monizam koji je suprotan naturalističkom monizmu. Religiozna i mistička svijest protestantizma priznaje jednoga Boga i božansku narav, ali negira samobitnost uvijek, ontološku osnovu ljudske slobode. Luther je utvrdio slobodu religiozne savjesti. U prosvjedu protiv

katoli anstva on je dokazivao autonomnost religiozne spoznaje ovjeka, ali je negirao praosnovu slobode ovjeka. Priklonio se nau avanju svetoga Augustina o milosti koji nije davao prostora slobodi. To nije samo tipično za reformaciju nego i za cijeli njema ki duh koji leži u temelju njema ke filozofije i njema kog idealisti kog monizma. Jedinstveno božansko na elo raskriva se unutar ovjeka, no negira se samosvojna ljudska narav pred licem božanskoga na ela. Ljudska narav je za apstraktnu njema ku mistiku i idealizam neistinita narav, koja se ne odnosi na samu bit bitka. Takvo je nau avanje bilo ve u reformaciji, i ona je na takav na in po ela tumačiti ljudsku slobodu i ujedno je negirati u metafizi kom smislu. U reformaciji nije samo prisutno humanisti ko na elo - prisutno je i antihumanisti ko na elo. Osim toga, reformacija je u krš anstvu htjela uništiti pogansko na elo, neprijateljski je nastrojena prema anti kim i helenskim izvorima krš anstva. Reformacija je pogodovala duhovnom strujanju koje je prekidalo veze s anti kom tradicijom, anti kim ljepotama i formama. Rije je o vrlo tipičnom i bitnom trenutku u nutarnjoj dijalektici humanizma. Za mene je važno rasvijetliti samo temeljne elemente te dijalektike da bi prešli na glavnu temu o kraju renesanse.

Prosvjetiteljstvo 18. stolje a bilo je trenutak daljnjeg razvoja te dijalektike, s kojim je tijesno vezana pojava novog ovjeka u epohi renesanse. Ve se ovdje nazire na elo samoraspada humanizma. Prosvjetiteljstvo 18. stolje a po svojem duhu ne podsje a na prvobitni procvat ljudskog stvaralaštva, kakvog smo imali u renesansi. U racionalizmu prosvjetiteljstva ne možemo prepoznati tu ovjekovu, punu entuzijazma, vjeru u mo vlastite spoznaje, kakvu susre emo u epohi renesanse. Susre emo bezgrani nu vjeru ovjeka u sposobnost proniknu a tajne božanske naravi. Neobi an uspon u spoznaji tajna prirode osje ao se u prvim genijalnim prirodoznanstvenim otkri ima, zatim u teozofskim i naturalisti kim

strujanjima renesanse, koja su prirodu osjeala kao živu i božansku, u koju uvijek mora proniknuti, s kojom se mora stopiti. U vijeku "prosvjetiteljstva", pored itave njegove vjere u razum, nije bilo te opijenosti spoznajom prirode. Događala se rascep u samom razumu, poniženje razumskih svojstava, jer viši razum koji sjedinjuje uvijek s božanskim kozmosom, počinje tamnjeti i gubi se s njim veza. Uvijek se izolira, odvaja od duhovnog na čela, što dovodi i do odvajanja od kozmičkog života. Posljedice vidimo već u 19. stoljeću. Jednako takvo moćno javljanje humanističkog duha nove povijesti, kao u renesansi, reformaciji i prosvjetiteljstvu 18. stoljeća, vidljivo je i u velikoj francuskoj revoluciji. To je jedan od bitnih trenutaka sudbine renesansnog razdoblja povijesti, sudbine humanističke samopotvrde uvijek. Humanistički samodovoljni uvijek neizbježno je morao doći i do tih čina koji su bili izvršeni u velikoj francuskoj revoluciji, a kušnja slobodnih ljudskih sila morala se prenijeti i na tu sferu. Ono što se u renesansi dogodilo u znanosti i umjetnosti, što se dogodilo u reformaciji i religioznom životu, što je u epohi prosvjetiteljstva dolazilo iz sfere razuma, moralo se prevesti i u društveno, kolektivno djelovanje. U društvenim kretanjima morala je biti objavljena vjera uvijek da on kao prirodno biće potpuno slobodno i samovoljno može mijenjati ljudsko društvo, hod povijesti, i da on u takvim odnosima nije ograničen, te da mora proglasiti i ostvariti svoje pravo i slobodu. Takvim je putem krenula revolucija i izvršila jedan od najvećih humanističkih eksperimenata. Revolucija je eksperiment kojim se provjeravaju nautarnja proturječja humanizma, otrgnutog od duhovne osnove, njegove zadaće i rezultati. Revolucija je bila nemoćna ostvariti svoje ciljeve, nije mogla ostvariti prava uvijek i slobodnog ljudskog života. Pretrpjela je veliki neuspjeh. Ostvarila je jedino tiraniju i sramotnu uvijek. Ako se dogodio neuspjeh renesanse koja je bila veliko očitovanje ljudskoga stvaralaštva, nemoćna

ostvariti savršenstvo zemaljskih formi, ako se dogodio neuspjeh reformacije, koja je mame i slobodu, pokazala religioznu nemo i prihvatila forme negacije a ne afirmacije, onda se još najve i neuspjeh dogodio u revoluciji. Ona nije uspjela, a itavo 19. stolje e je pokazivalo njezin neuspjeh i pokrenulo duhovnu reakciju koja je nastala u po etku 19. stolje a i traje do našega vremena, otkrivaju i bit i smisao tog neuspjeha. Na putu kojim je išla revolucija, ovjek nije mogao ostvariti svoja prava i slobodu, niti posti i dobro. Koliko se 1789. godine revolucija podizala s pateti nim uzvicima o pravima ovjeka i gra anina, s patosom slobode, toliko je 1793. dovodila do negiranja svih prava i sloboda. Ona je porazila samu sebe, otkrivaju i da u njezinim temeljima nema na ela koja bi ontološki u vrš ivala prava ovjeka. Pokazalo se da ljudska prava, koja zaboravljaju prava Boga, postaju samorazaraju a i ne oslobaaju ovjeka. To je pokazala duhovna reakcija s po etka 19. stolje a koja je donijela duboku misao i oplodotvorila itavo stolje e. Devetnaesto stolje e u izrazitom stupnju i jest reakcija protiv 18. stolje a i revolucije. Socijalizam, toliko tipi an za 19. stolje e, nije bio samo porod francuske revolucije, nego je bio tako er i reakcija na nju, reakcija protiv injenice da francuska revolucija nije ispunila svoja obe anja, nije ostvarila slobodu, jednakost i bratstvo. Socijalizam je materijalisti ko i ateisti ko izopa enje teokratske ideje. Socijalizam je htio ostvariti dobro ovjeka tako što je postavio granice osloboditeljskom kretanju renesanse. Tužna povijest francuske revolucije, utemeljene na humanisti koj samodostatnosti ovjeka, otkriva nutarnje proturje je, ne dopušta istinsko osloba anje i ostvarenje ljudskih prava i pobu uje neizbježnu reakciju. Jedan zanimljiv francuski mislilac, Fabre d'Olivier, u svojoj knjizi *Histoire philosophicjue du genre humain* izvodi pokušaj dokazivanja postojanja triju na ela u povijesti ljudskih društava: nužnosti (*le Destin*), božanske Providnosti (*la Providence*) i ljudske slobode (*la volonte de VHomme*), koja

se nalaze u stalnu me udjelovanju. U francuskoj revoluciji djeluje na elo ljudske slobode, ljudske volje protiv na ela Providnosti, protiv božanskoga na ela, u raskidu s njim, a reakcija na revoluciju nije ništa drugo nego djelovanje nužnosti. *Le Destin* podiže svoja prava protiv ljudske samovolje. Napoleon je bio oru e nužnosti koja je ustala protiv ljudske samovolje. Na orgijanje ljudske slobode, na bezgrani nu ljudsku oholost, koja je ovjeka otrgnula od svih viših na ela, obrušila se nužnost sa svom svojom snagom. Na elo nužnosti obrušilo se i na francusku revoluciju. Udar nužnosti je bio kazna za laž humanisti ke slobode u kojoj se ovjek odvojio od duhovnog ovjeka i prestao osje ati duhovni smisao slobode. Reakcija dolazi na samovolju, no protiv duhovne slobode reakcija nužnosti je nemo na.

Dok je prvi preporod bio okrenut antici, kasniji preporodi, u kulturama 19. stolje a, bili su prožeti okretanjem srednjovjekovlju. Takva stvarala ka traganja ljudske osobnosti ostvarena su u romanti arskom pokretu. To je još uvijek pojava humanizma, no ona koja pokušava spasiti ljudsko stvaralaštvo, i oplodotvoriti ga srednjovjekovnim na elima. U srednjem vijeku tragalo se za duhovnim provjeravanjima ljudskog stvaranja. Romanti arski preporod je htio stvaralaštvu vratiti više na elo povezano s krš anskom sviješ u, i tako sprije iti njezin pad. Okretanje prema srednjovjekovnim na elima tipi no je tako er i za konac 19. stolje a, kada nastaju misti ka kretanja u odre enim krugovima duhovne kulture. Treba još ukazati na to da je humanizam dosegnuo svoj potpuni razvoj i vrhunce stvaralaštva kad se zaustavio u sredini iste ovje nosti, na primjer, u njema kom preporodu, u genijalnoj Goetheovoj li nosti. On je zadnja pojava istog, idealisti kog humanizma. Herder je u ovje nosti vidio viši cilj povijesti. On je bio posljednji istinski humanist. Za Herdera ovjek - prvo slobodno bi e, stoji uspravno. ovjek je po svojoj slobodi - kralj. U herderovskom humanizmu ovjek je

još uvijek povezan s Bogom. To je religiozni humanizam, no Herderova religija sva je u humanosti.čovjek je posrednik između u dva svijeta.čovjek je stvoren za besmrtnost, u njegovim je silama založena beskonačnost. Patoz Herdera kao i Lessinga, bio je u odgoju ljudskoga roda. Cilj čovjeka je u njemu samom, odnosno u humanosti. Nakon njemačkog preporoda Herdera i Goethea, nakon romantičara, humanizam se radikalno izrodio i izgubio vezu s epohom preporoda. Devetnaesto stoljeće otkriva posve oprečnana čela. Počinje kriza humanizma i iscrpljivanje renesansnoga duha. Raskrivaju se suprotstavljene ponori.

Poglavlje VIII.

KRAJ RENESANSE I KRIZA HUMANIZMA UVOĐENJE STROJEVA

Sada dolazimo do središnje teme mojih predavanja o filozofiji povijesti - do teme o koncu renesanse i krizi humanizma. Epohu u koju ulazimo, osjećamo kao kraj renesansnog razdoblja povijesti. Potrebno je posebno razjasniti zbog čega se renesansna energija novoga vijeka istrošila, a njezin kreativni duh postupno gasio kako bi se rodio drugi duh. Da bi pojmlili duboku bit toga procesa, nužno se obratiti k prvobitnom temelju itavoga povijesnog procesa, kako sam ga već ocrtao. U njegovoj osnovi leži odnos ljudskoga duha i prirode i sudbina ljudskog duha u uzajamnom djelovanju s prirodom. To je prvobitni sadržaj povijesnoga procesa. Moguće je ustanoviti tri razdoblja ljudskog odnosa prema prirodi: prvobitno razdoblje - pretkršćansko, pogansko, kojega još karakterizira uronjenost ljudskog duha u nagonisku prirodu, i neposredna organska sljubljenost s prirodom. Uronjenost ljudskog duha u prirodu prvobitni je stadij odnosa između čovjeka i prirode. U tom je razdoblju čovjek percipirao prirodu animistički. Sljedeći stadij odnosa čovjeka i prirode povezan je s kršćanstvom i nastavlja se kroz čitavo srednjovjekovlje. On je sav u znaku herojskih borbi ljudskoga duha s prirodnim nagonima i silama. Kroz takvu borbu čovjek se okrenuo od prirode i usredotočio se na nutrinu svog duha, odnose i se prema prirodi kao prema izvoru grijeha, izvoru porobljavanja čovjeka niskim nagonima.

Na koncu, tre e razdoblje odnosa ljudskog duha i prirode, koje je po elo u epohi renesanse, u znaku je nje govoga novog okretanja k prirodnom životu. No taj se novi obrat prema prirodi vrlo oštro razlikuje od onoga neposrednog odnosa s prirodom kojim je po ela svjetska povijest i koje je predstavljalo prvotni stadij me u djelovanja duha i prirode. Iz njega ne proizlazi duhovna borba s prirodnim nagonima karakteristi na za srednjovjekovlje i ve i dio krš anskog razdoblja povijesti, nego borba u ime pokoravanja i ovladavanja prirodnim silama da bi ih se iskoristilo kao oru e za ljudske ciljeve i interes. To okretanje prirodi koje je po elo u epohi renesanse, nije odjednom otkrilo takav odnos, u po etku je bilo više izraz umjetni kog i znanstvenog motrenja tajni prirode. Kasnije se otkrivao posve novi odnos ovjeka prema prirodi. Izvanjska priroda se osvaja i pokorava, a od tada se mijenja i sama ljudska priroda. Izvanjsko pokoravanje prirode ne mijenja samo prirodu, ne stvara samo novu životnu sredinu, nego mijenja i samog ovjeka. ovjek se pod utjecajem tog procesa radikalno i korjenito mijenja. Doga a se prijelaz s organskoga na mehanicisti ki tip. Ako je prethodni stadij bio u znaku organskog odnosa ovjeka prema prirodi i ritam je ljudskoga života odgovarao ritmu prirodnoga života, ako je sam materijalni život ovjekov protjecao kao organski život, onda je u odre enom povijesnom trenutku po eo vrlo radikalni obrat: prijelaz na mehanicisti ki i tehnološki ustroj života. Povijest renesansnoga razdoblja koja se protekla na nekoliko stolje a, ne podudara se s renesansom u punom smislu rije i. Prijelazno razdoblje je u 16., 17. i 18. stolje u, kad ovjek drži sebe slobodnim i još nepodre enim organskom i mehani kom. Ljudske sile su slobodne za stvarala ko djelovanje. ovjek je tek izišao iz nutrine organskoga, društvenoga i individualnoga života, on je nesputan, diferenciran i oslobo en od prisilne sveze s organskim središtem kojemu je ranije bio podre en. No nije se dogodilo novo spajanje i veza s

novim središtem, nije još stvoreno mehani ko kao novo ure enje i novo pod injenje. Ovo je razdoblje bogate i sadržajne povijesti koje se shva a kao doba najslobodnijega javljanja razigranih stvarala kih ljudskih sila. U njemu ovjek nije podre en ni starom organskom središtu ni novomu mehani kom.

Što se dogodilo u povijesti ovje anstva da je tako radikalno izmijenjeno ure enje i ritam života, i da je ubrzanim ritmom potaknut kraj renesanse koji se nasluuje u 19. stolje u, a u 20. stolje u dostiže svoj najoštriji izraz? Prema mom dubokom uvjerenju, dogodila se najve a revolucija koju je ikada povijest upoznala - kriza ljudskog roda, revolucija koja nema izvanjskih znakova prilago enih ovome ili onome krugu, poput francuske revolucije, no i od nje je daleko radikalnija. Govorim o obratu povezanom s uvo enjem strojeva u život ljudskih društava. Mislim da je pobjedonosna pojava strojeva jedna od najve ih revolucija ljudskog usuda. Mi još nismo dostatno vrednovali tu injenicu. S pojavom strojeva dogodio se preokret u svim sferama života. Kao da se dogodilo upanje ovjeka iz utrobe prirode, opaža se promjena ritma itavog života. Ranije je ovjek bio organski vezan s prirodom i njegov društveni život uskla ivao se sa životom prirode. Strojevi su taj odnos radikalno izmijenili. Stroj se postavio izme u ovjeka i prirode, i nije samo ovjeku pokorio prirodne sile, nego je pokorio i samoga ovjeka; stroj ga nije oslobodio, on ga je zarobio. Koliko je ovjek prije bio ovisan o prirodi, koliko je njegov život bio oskudan u toj ovisnosti, utoliko ga je pronalazak strojeva i mehanizacija života kao popratna pojava, s jedne strane obogatio, a s druge strane, doveo u novi oblik ovisnosti i ropstva, mnogo ve ega nego što je mogao osjetiti u neposrednoj ovisnosti o prirodi. Nekakva tajanstvena sila, reklo bi se, strana i ovjeku i samoj prirodi, ušla je u ljudski život, nekakav tre i element, ni prirodni ni ljudski, i ostvario je strašnu vlast i nad ovjekom i nad prirodom. Ta nova

strašna sila razlaže ovjekove prirodne forme. Podvrgava ovjeka procesu raš ovje enja, podijeljenosti, i ovjek kao da prestaje biti prirodno bi e kakvo je bio ranije. To je sila koja je potaknula završetak renesanse. Ovdje se susre emo s vrlo udnim i na prvi pogled zagonetnim paradoksom. Ako bismo ga proniknuli, mogli bi puno toga shvatiti o novoj povijesti. Paradoksalno je da je renesansna epoha povijesti po ela s okretanjem k prirodi i traženjem savršenih prirodnih formi. I da se na tomu bazirala umjetnost i znanost renesanse. Htjelo se na neki na in naturalizirati i u initi prirodnijim društveni život ovjeka. Kroz okretanje prirodi vršila se smjena prethodne srednjovjekovne epohe u kojoj se ovjek borio protiv prirode u sebi i odmicao se od nje. No kasniji razvoj renesanse i humanizma otkriva na elo po kojemu se ovjek sve više odvajao od prirode na na in na koji nikada nije bio odvojen u srednjovjekovlju. Leonardo da Vinci, jedan od najve ih genija renesanse u umjetni kom i znanstvenom smislu, kroz ije djelo možemo prou avati duh renesansnoga ovjeka i u kojem se mnogo toga za elo od novoga duha, Leonardo da Vinci koji je tražio izvore savršenih formi umjetnosti i znanosti u prirodi, i koji je, možda, više nego drugi o tomu govorio, bio je jedan od suodgovornih za taj nadolaze i proces mehanizacije ljudskoga života, koji je ubio renesansni odnos prema prirodi, odvojio ovjeka od prirode, i postavio stroj izme u njih, mehaniziraju i itav ljudski život i zaklju avaju i ovjeka u umjetnu kulturu koja je tada nastajala. Na takav na in, renesansno okretanje prirodi, koje nije bilo djelo duhovnog ovjeka i koje je otkrivalo samo prirodnoga ovjeka, nije davalo nikakvih jamstava da taj proces, koji je ovjeka odvra ao od prirode, ne e rastrgati i rastrojiti ovjeka kao prirodno bi e. Taj proces na kraju nove povijesti ide ubrzanim ritmom i predstavlja potpuno novu pojavu, opre nu izvornim i prvobitnim na elima renesanse. Proces trošenja ljudskih kreativnih sila zbog njegove odvojenosti od duhovnog

središta života i potpunog okretanja njegovoj periferiji popraćen je nestankom svih humanističkih iluzija. Ljulja se i rastrojava ljudski lik, ljudska osobnost koju je stvorilo kršćanstvo u srednjem vijeku. U epohi rane renesanse otkriva se stvaralaštvo duhovnog ovjeka, no kasnije se pojavljuje prirodni ovjek odvojen od duhovnoga, koji nije mogao sačuvati svoju osobnost i nije imao neiscrpnih stvaralačkih izvora. Ovjek odlazi na izvanjsku periferiju života, usmjerava svoje sile na izgradnju mehaničkog carstva strojeva. Snaženje ljudske kreativnosti izvire iz dubokog, nadljudskog, božanskog na čela koje se u ovjeku raskriva. Kad se ovjek odvajaju od tog na čela, kad u sebi zatvara pristup k njemu i njemu pristup k sebi, onda narušava svoje ljudsko lice, i postaje besadržajan, a njegova volja - bespredmetna. Viši stvaralački izvor i viši cilj, koji ne mogu biti ljudski, nestaju, skrivaju se vrela kreativnosti, nestaje predmet stvaralaštva. Isušivanje živih vrela stvaralaštva, koja po svojoj naravi moraju biti prihvatena i kao ljudska, i kao nadljudska, nestajanje ciljeva i predmeta stvaranja, koji nadilaze ljudsko, označava razlaganje ovjeka jer čim je krenuo na put isključive samodostatnosti, kad je prestao priznavati više na čelo, kad je sebe prihvatio kao samodovoljno biće, uništava i negira samog sebe po neizbježnoj nutarnjoj dijalektici. Da bi ovjek potvrdio sebe u potpunosti i da ne bi izgubio izvor i svrhu svojega stvaralaštva, on mora osim sebe, potvrditi i Boga. Mora potvrditi sebe u Bogu. Ako u sebi nema izraz više božanske prirode - on gubi svaki obris, podređuje se nižim procesima i nagonima, razlaže se na elemente vlastite prirode, i počinje se pokoravati toj umjetnoj prirodi koju je sam doživljavao u svoj život, pokoravati mehaničkom stroju koji ga obezličava, uništava i čini nemoćnim. Da bi se ljudska individualnost i osobnost potvrdila, ona mora spoznavati svoju povezanost s višim na čelom nego što je ona sama, mora priznati postojanje drugog, božanskog na čela. Kad ljudska osobnost ne želi ništa drugo pozna-

vati nego sebe, ona se raspada, dopušta provalu niskih prirodnih nagona te i sama svodi na takve nagone. Kad ovjek ništa ne priznaje osim sebe, on prestaje osje ati sebe, jer da bi osje ao sebe, mora priznati i ne-sebe, da bi bio potpuna individualnost, mora priznati ne samo drugu osobu i individualnost, nego mora priznati i božansku osobnost. Ako ovjek ne želi priznati ništa iznad sebe, onda je njegov osje aj individualnosti bezgrani na samopotvrda koja se pokazala kao ograni enje humanisti kih shva anja i koja je dovela do gubljenja ovjeka. Humanizam se usmjerio i protiv ovjeka i protiv Boga. Ako nema ni ega nad ovjekom, ako nema ništa više od ovjeka, ako ovjek ne poznaje nikakva na ela osim onih koja su zatvorena u ljudskom krugu, onda ovjek prestaje poznavati i samoga sebe. Posljedica negiranja višeg na ela je injenica da se ovjek na koban na in podredio nižim, ne nad-ljudskim nego pod-ljudskim na elima. To je neizbježan rezultat bezbožnog humanizma koji je trajao kroz cijeli novi vijek. Individualizam koji ne poznaje granice i koji ne poznaje ništa iznad sebe, razara individualnost. Kroz posljednje plodove nove povijesti spoznajemo udnu i tajanstvenu tragediju ljudskog usuda. S jedne strane, vidljivo je otkri e ideje individualnosti koju nije poznavala prethodna epoha, ideje koja otkriva nešto novo u ljudskoj kulturi i unosi u nju neke nove vrijednosti, a s druge strane, takvo razaranje ljudske individualnosti, kakvog nikada do sada nije bilo. Od neograni ene i neobuzdane individualnosti, individualnost pogiba. Stvarni je rezultat itavoga humanisti kog procesa povijesti da humanizam postaje antihumanizam.

Da bi što jasnije osjetili taj proces prijelaza humanizma u vlastitu suprotnost, uzet u za primjer dvojicu najutjecajnijih mislitelja posljednjih desetlje a 19. i početka 20. stolje a, dvojicu genijalnih ljudi koji pripadaju suprotnim polovima ljudske kulture, koji nemaju ništa zajedni ko i predstavljaju potpuno razli ite i neprijatelj-

ske duhovne ustroje, no koji su jednako snažno ostavili svoj pečat na usudu ovjeka. Jedan od njih - ostavio je svoj pečat na individualnim vrhuncima duhovne kulture, a drugi - na ljudske mase, na socijalni ambijent. Govorim o Friedrichu Nietzscheu i Karl Marxu. Ta dva ovjeka, koji se nigdje i ni u jednoj točki ne susreću, koji se mogu samo uzajamno odbacivati, podjednako završavaju humanizam i započnu prijelaz u antihumanizam. Kod njih ljudsko samopotvrđivanje, na različite načine, prelazi u negiranje ljudskog lika, i to se događa kod jednog i drugog, ali na potpuno suprotan način. Kod Friedricha Nietzschea, koji je meso od mesa i krv od krvi humanizma, i slijedom toga krvna žrtva prineta za grijeh humanizma, humanizam skona individualistički. Na njemu i njegovom usudu novi vijek se naplaćuje za laž dopuštenu na prvim izvorima humanizma. Humanizam kod Nietzschea završava svoju burnu, tragičnu povijest. To je izraženo Zaratustrinim riječima: "Ovijek je sramota i poniženje, on mora biti prevladan." Kod Nietzschea dolazi do prijelaza humanizma u anti-humanizam preko ideje nadovjeka. U njoj se humanizam završava na vrhuncu kulture. Na novom antihumanističkom putu ovjek se negira kao sramota i poniženje u ime nadovjeka. Tu se pokazuje strasna i burna potreba za nadljudskim. No na način na koji Nietzsche dolazi do nadovjeka, zna i odricanje ovjeka, vrijednosti ljudskog lika, ljudske osobe, njezinog bezuvjetnog značaja. Ono što je bilo jedna od najdubljih osnova kršćanske objave, što je kršćanstvo unijelo u duhovni život - priznanje bezuvjetne vrijednosti ljudske duše - Nietzsche negira. Ovijek je samo prolazni trenutak, samo sredstvo za pojavu nekoga višeg bića; on se čitav prinosi kao žrtva tom nadovjeku, u ime nadovjeka negira se i odbacuje ovjek. Nietzsche ustaje protiv humanizma kao protiv velike smetnje na putu potvrde nadovjeka. Na takav se način u usudu humanističkog individualizma dogodio prijelom. Nakon Nietzschea

povratak humanizmu postaje nemogu . On je otkrio duboka proturje ja humanizma. Okon ava se europski humanizam na vrhuncu duhovne kulture, i umire glavno humanisti ko carstvo, carstvo iste ovje nosti, istoga humanizma. U humanisti kim znanostima i umjetnosti, kultura postaje nemogu a. Nietzsche duhovno otkriva neku novu eru, s one strane humanizma, koja ozna ava njegovu duboku krizu. Duboka duhovna strujanja koja su nastala nakon Nietzschea, nisu imala humanisti ki karakter, ona su uglavnom obojena u religiozno-mistone tonove. Humanisti ka na ela postaju staromodna i neodrživa. U procesu sve ve eg produbljenja, dolazi do svrgavanja humanisti kog tipa kulture i njezinog guranja u drugi plan. Tako se dogodio pad humanizma u osobi jednog od najgenijalnijih ljudi, u osobi Friedricha Nietzschea. Kroz njegovu stradalni ku sudbinu dogodio se pad humanizma. No Nietzsche je još uvijek bio okrenut renesansi s nekom strasnom ežnjom. On je žalio nad istrošenim snagama renesanse. U samom sebi je osje ao istrošene renesanse sile, što je kod njega izraženo idealiziranjem lika Cesarea Borgije. Opisuju i tog junaka renesanse epohe, nastojao je ponovno oživjeti istrošene kreativne snage i izgraditi mogu nost za novu renesansu. No Nietzscheova kreativna i genijalna individualnost nije ozna avala novi preporod, ne renesansu renesanse, nego je zna ila njezinu krizu i njezin kraj. Kod Nietzschea koji je tako strasno i buntovni ki potvrdio stvarala ku individualnost, koji je u tome išao krajnje smjelo, ljudski lik tamni i ocrtava se u prvi mah još tajanstveniji, i užasni lik nad ovjeka, koji je samo iluzija, i u kojem postoji neko stvarno religiozno ufanje u kakvo više stanje, ali u isto vrijeme predstavlja i mogu nost za antikrš ansku, bezbožnu i sotonisti ku religiju.

Kod drugog ovjeka, obdarenog posebnom oštrinom uma i velikom snagom, koji ni po emu ne podsjea na kreativni i privla ni lik F. Nietzschea - u osobi K. Marxa s ne manjom oštrinom dogaa se kraj renesanse

i kriza humanizma. Istodobno dok iz Nietzscheove osobnosti proizlazi individualističko samonegiranje ovjeka i humanizma, kod K. Marxa se događa kolektivističko samorastrojavanje humanizma i kolektivističko potresanje ljudskoga lika. Poput Nietzschea, ni K. Marx se ne može zadržati samo na ljudskom, na potvrđivanje ovjeka i njegove individualnosti. I on pribjegava ne ovje nom i nad ovje nom. No ne- ovje na i nad ovje na spoznaja K. Marxa razlikuje se od ne- ovje nog i nad ovje nog kod Nietzschea. I Marx kao i Nietzsche, negira samovrijednost ljudske individualnosti i osobe, on negira kršćansku objavu s obzirom na ljudsku dušu i njezin bezuvjetni značaj. Kod njega se uvijek pojavljuje samo kao oruđe za ne ovje na i nad ovje na na nje, i u njihovom ime on objavljuje rat protiv humanističkog morala: propovijeda surovost prema ovjeku i bližnjemu u ime izgradnje ne ovje nog, nad ovje nog carstva kolektivismu. U tim dvama antipodima, u tim suprotnim pojavama postoji formalna sličnost, dva kraja renesansnog razdoblja povijesti, dva izlaza iz krize humanizma, dva načina izražavanja humanizma u antihumanizam, dva oblika samouništenja ovjeka. K. Marx je također dijete ljudske samodostatnosti, ljudske oholosti koja ustaje protiv Boga, koja potvrđuje i priznaje jedino sebe i svoju ljudsku volju kao višu volju. K. Marx na samom izvoru svoga puta, odbacuje svako načelo iznad ovjeka. Nije slučajno da on proizlazi iz Feuerbachova antropologizma, u kojemu je uvijek postao Bogom, a tajne religije su bile tajne ljudske prirode. Na tim putovima ljudske samopotvrde i oholosti te priznanja jedino ljudske volje događa se nutarnji krah ovjeka. Ovdje, jednako kao i kod Nietzschea, ocrtavaju se nejasni, no strašni obrisi ne ovje nog kolektiva, u čijem ime se negira uvijek. Uvijek se priznaje kao sredstvo i oruđe za pojavu ne ovje nog kolektiva u kojemu mora poginuti ljudski lik i postati podređen novoj kolektivnoj željini, koja svoje pike širi na sve i svakoga i negira samovrijednost svega

ljudskoga, svih isto ljudskih crta. Za Marxa su zavjeti humanisti kog morala izgubili svaku vrijednost. Humanisti ki moral za njega je stari buržoaski moral renesansnog razdoblja povijesti, kao što je buržoaska i itava humanisti ka kultura. U staromu buržoaskom carstvu bila su sve ano objavljena prava ovjeka. itavo to staro carstvo dolazi u pogibelj, raspada se i umjesto njega nastaje novo nehumanisti ko, ne ovje no carstvo, u kojemu e vladati novi ne ovje ni, nehumanisti ki moral i kultura, sa svojom novom ne ovje nom "znanoš u" i "umjetnoš u" - to e biti pojava strašnoga novoga "kollektiva". Kod K. Marxa kao i kod Nietzschea pokazala se granica humanizma: kod Nietzschea na vrhuncima kulture, a kod Marxa u - nizinama mase. Pronicanje u ono što su sa sobom donijeli Marx i Nietzsche, udarivši strašan pe at na posljednja desetlje a života na Zapadu, tu kod nas, može puno otkriti o samoj biti procesa koji je izrodio humanizam. Kod Marxa se dogodilo kona no odbacivanje svih zavjeta epohe renesanse. Dok je Nietzsche žudio za velikim stvaralaštvom renesanse i sanjao oživjeti njezine izvore, Marx nimalo nije za tim žudio. On je objavio rat samim izvorima renesanse i itavo njezino stvaralaštvo proglasio je pukom ideološkom nadgradnjom ekonomske baze, gdje vlada eksploatacija ljudi. Renesansa se istrošila, kriza humanizma se završava. Radost renesansnog osje aja života, ta radost koja je bila dio slobodnog razdoblja ljudskoga života, sa slobodnom i nemirnom igrom stvarala kih sila - nestaje, i više joj nema povratka. U novom razdoblju poljuljali su se i priroda i ovjek. U tome je kolosalnu ulogu igrala promjena koja je nastala uvo enjem strojeva u ljudski život. Promjena, koja kako vidimo kod Marxa, ima najdublju vezu s izumom strojeva: ta injenica je najviše porazila Marxa, i to toliko, da ju je odmah ugradio u temelje svojega svjetonazora, u inio je prvotnim faktom itavoga ljudskog života i izložio itavo njeno neizmjer- no zna enje za ljudsku sudbinu.

Kraj renesanse povezan je s činjenicom da joj je proces demokratizacije nanio bitnu štetu i, na kraju krajeva, negirao samu mogućnost preporoda, jer je renesansa, po svojoj naravi, aristokratična. Uvjeren sam da su i itav humanizam i carstvo humanosti, po svojoj bitni - aristokratični. Demokratizacija kulture, njezino širenje na ljudske mase i ulazak masa u kulturu, mijenja itavo ureenje života i čini nemoguće im to srednje aristokratsko ljudsko carstvo. Taj je proces prebacio na posve druge terene, na druge putove, cijelu ljudsku povijest.

ovjek, prema koncu nove povijesti, u razdoblju krize humanizma, proživljava duboku osamljenost i napuštenost. U srednjem vijeku ovjek je živio u zajednicama, u organskim cjelinama gdje se nije osjećao kao izolirani atom, nego je bio organski dio cjeline s kojim je osjećao sudbinsku povezanost. Sve se to prekida u posljednjem razdoblju nove povijesti. Novi ovjek se izolira. Kad se preobrazio u izolirani atom, uhvatio ga je osjećaj neizreciva užasa i on traži mogućnost izlaza kroz sjedinjenje s kolektivom, da bi nadvladao i prekinuo svoju osamljenost i napuštenost, koje mu prijete pogibelji, duhovnom i materijalnom gladi. Na toj podlozi, u procesu atomizacije rađa se okretanje kolektivizmu, postavljanje novoga načela pomoću kojega ovjek traži izlaz iz svoje usamljenosti.

S renesansnom samouvjerenošću u ovjeka, s tim novim osjećajem kojim počinje stupanje ovjeka u novu povijest, rađa se uvjerenost u vlastite bezgranične stvaralačke snage, u vlastite sposobnosti izgradnje života putem umjetnosti, u bezgraničnu sposobnost svoje spoznaje u smislu pronicanja u tajne prirode. Ta samouvjerenost ovjeka davno je već počela slabiti. Zamijenila ju je spoznaja ograničenosti ljudskih snaga i stvaralačkih mogućnosti ovjeka, podvojenost ovjeka koji razmišlja nad samim sobom. Samouvjerenost i samopotvrda dovele su ovjeka iz individualnoga u kolektivno. No pitanje o ograničenju ovjekovih mogućnosti i na raznim područjima, na putu-

vima negiranja svega iznad ljudskog, negiranja svake povezanosti izme u ovjeka i nadnaravnog dovodi na koncu do trijumfalizma pozitivisti ke filozofije. ovjek koji utvr uje jedino samoga sebe i negira u sebi ono više, na kraju krajeva potkopava svoje mo i. To je jedno od paradoksalnih proturje ja itavog humanizma nove povijesti. To je proturje je zapo elo u isto vrijeme kad i potvrda mo i ovjeka u njegovoj spoznaji i umjetnosti, u ure enju društva i na svim drugim podru jima; ali ta uronjenost ovjeka isklju ivo u samoga sebe i zatvorenost pred nadnaravnim, dovela je do toga da je ovjek po eo sumnjati u bezgrani nost svojih snaga. Kriza humanizma po ela je ve odavno. Ona se javlja u svim sferama kulture. Rastrojavanje humanizma doga a se na svim podru jima. Recimo, na podru ju spoznaje. Renesansni ovjek se spoznaji predavao ekstati ki, pun vjere u shvatljivost tajni prirode. Novi ovjek se htio osloboditi ograni enja koje je, kako mu se inilo, katoli ka dogmatika postavila njegovoj spoznaji. U naturalisti koj filozofiji, u prirodnim znanostima, u samoj magiji, koja je procvjetala u raznovrsnim formama u epohi renesanse, ovjek je osje ao bezgrani nu mo svoje spoznaje; on nije razmišljao o svojim spoznajnim mo ima niti je sumnjao u njih. Kasnije je taj proces isklju ivog potvr ivanja mo i ljudske spoznaje odvojio spoznaju od viših religioznih i duhovnih osnova, s kojima je bio povezan u epohi srednjovjekovlja i starom pretkrš anskom svijetu, što je dovelo do potkopavanja spoznajnih mo i ovjeka. Zapo inje misao koja nalazi svoj genijalni izraz u Kantovoj filozofiji. Ve u kantovskoj filozofiji primjetni su simptomi završetka renesanse. Kantov zanos nije zanos renesanse, nije zanos radosti spoznaje i otkrivanja njezinih bezgrani nih perspektiva. Kantov patos je meditiraju a spoznaja granica znanja, potreba njegovoga normativnog opravdanja. Takvo spoznajno osje anje ovjeka ve je na elo istrošenosti renesansne spoznajne energije. Spoznajni uspon renesanse ostvario se u mo nom ra-

zvoju znanosti, u osobama Galileja i Newtona. Kant kao predmet kritike refleksijske postavlja matematičko prirodoslovlje. Kritički posao, koji počinje sumnjom u neograničene spoznajne mogućnosti, rađava veliku borbu protiv antropologizma i humanističkih nauka i znanja, koji postižu posebnu oštrinu kod Cohena i Husserla. Svi pravci koji su započeli borbu protiv antropologizma u filozofiji postavljaju pitanje objektivnosti u ostvarenju istina potpune spoznaje. Jedan od sljedbenika i predstavnika takvih strujanja u filozofiji uputio je sudan i na prvi pogled smiješan prigovor: subjektivističko prisustvo obječnosti javlja se kao najveća smetnja filozofske spoznaje. To bi bio nekakav neobjektivni spoznajni otklon od svega humanističkog. Riječ je o simptomima okončanja i prevladavanja renesanse i humanizma na području spoznaje. Nužno je reći da takav konac renesanse, možda u još jasnijoj formi, odavno proživljava Europa u pojavi pozitivizma, koji je u naše vrijeme već preživljen i nema značajnijih sljedbenika, no u 19. stoljeću je igrao veliku ulogu. Pozitivizam predstavlja antirenesansnu pojavu i krizu humanizma. A. Comte, vrlo zapaženi mislilac, mnogo poznatiji od pozitivističke struje koju je pokrenuo, predstavlja svijetli primjer povratka nekim elementima srednjovjekovlja. Pozitivizam A. Comtea blizak je srednjem vijeku u pokušaju da se dođe do kraja u spoznaji duhovnog i socijalnog života, te slobodne igre stvaralačkih ljudskih snaga karakterističnih za epohu renesanse. Htio je prevladati ono što je nazivao "anarhijom uma" koja je povezana s francuskom revolucijom. Htio je od kritičkog modela do i do organskog modela života, odnosno htio je duhovnu centralizaciju, prinudnu podređenost novoga obječnosti nekom duhovnom središtu po obrascu srednjovjekovlja, htio je prekinuti s individualnom samovoljom, samodostatnog i anarhičnog djelovanja stvaralačkih sila. Kao i Marx, i on je htio podrediti život nekom prisilnom središtu, no on ga je vidio u umnoj aristokraciji u onih.

A. Comte je namjeravao izgraditi pozitivisti ku religiju koja je preuzimala sve oblike srednjovjekovnoga katoličkog kulta: kult pozitivisti kih svetaca, pozitivisti ki kalendar, religiozni pravilnik, hijerarhija u enih - što je predstavljalo povratak katoli anstvu bez Boga. Preuzima katoli ki model, no vjera u Boga zamijenjena je vjerom u više bi e - ovje anstvo, u ije ime se gradi kult "vje ne ženstvenosti". Oltar za to bi e postavio je u svojoj sobi. Time dokazuje u kolikoj mjeri religiozna priroda ovjeka ne može biti ugašena nikakvim pozitivisti kim izumima. Rije je, dakle, o djelomi nom povratku srednjovjekovnom duhu, o završetku slobodnog individualizma renesansne epohe. Pozitivizam je postavio granice spoznajnim mogu nostima ovjeka, nije dopustio da se one prije u, što je nesumnjivo suprotno renesansnom duhu. Takav isti konac renesanse, kao u A. Comtea, osje a se i u utopisti kom socijalizmu Saint-Simona. On je tako er duboka reakcija na francusku revoluciju, filozofiju 18. stolje a i liberalni humanizam. Naravno, ateisti ka religija A. Comtea, po svojem sadržaju, nema ni eg zajedni kog sa srednjovjekovljem kao i religija Saint-Simona. No Saint-Simon ustaje protiv kriti kog djelovanja koje se dogodilo kroz prosvjetiteljstvo u francuskoj revoluciji; on pokušava izgraditi sustav života sli an teokratskom sustavu koji je postojao u srednjem vijeku. Sant-Simon i A. Comte jednako su, i ne slu ajno, visoko cijenili Josepha de Maistre - genijalni izraz srednjovjekovne reakcije protiv 18. stolje a i revolucije. Oni su tragali za duhovnim prevladavanjem individualizma. Proces završetka renesanse odvija se u životu države. I ovdje imamo vrlo zanimljivu pojavu. itava nova povijest, ne samo poslije francuske revolucije, nego i do nje, karakterizirana je postojanjem humanisti kih monarhija. Država Luja XIV. je humanisti ka. Kad je Luj XIV rekao: "*Uetat c'est moi*", izvršio je in samoutvr enja svoje ljudske volje. itav stil apsolutnih monarhija Luja XIV. i svih monarhija 17. i 18. stolje a, sro-

dnih njegovoj, ne može biti izražen u jasnijoj formi, to je stil - humanisti ke samodostatnosti. Na svoju humanisti ku samodostatnost, monarhisti ka vlast je dobila odgovor u francuskoj revoluciji, kroz samopotvrdu demokracije; narod je rekao: "*L'etat c'est moi*", revolucionarni narod je rekao da je država - on. Jednoj humanisti koj samovolji bila je suprotstavljena druga humanisti ka samovolja. Humanisti ka demokracija je odgovor na humanisti ku monarhiju. Monarhija nije mogla trajati beskona no, morala se okon ati. Kad ovjek izgubi nadnaravne osnove svog života, kad se uspostavljaju samo ljudska na ela vlasti, onda po inje nutarnji proces revolucije koji mora dovesti do zadnje granice humanizma - revolucionarne demokracije. Taj se proces na Zapadu dogodio u klasi noj formi francuske revolucije, no i pad ruske apsolutne monarhije u dubini je bio povezan s dovršenjem procesa ljudske samovolje, koji je došao do svoje krajnosti u monarhiji Nikolaja II., i morao je izazvati proces revolucionarne samovolje kao prirodne kazne za monarhijsku samovolju. Na takav na in, države renesansnoga povijesnog razdoblja karakteriziraju dvije pojave - humanisti ka monarhija i revolucija. Ujedno je za to razdoblje karakteristi no i stvaranje nacionalnih država kao zatvorenih nacionalnih organizama. Mislim da upravo ulazimo u razdoblje krize i kraja humanisti kih nacionalnih država renesansnoga povijesnog perioda. Ako je humanisti ka monarhija u daljnjem procesu svojega razvoja morala prije i u humanisti ku demokraciju, onda mora nastupiti i razdoblje u kojemu su potreseni temelji monarhije i demokracije, kad ih iznutra prosijecaju na ela koja nisu humanisti ka nego neka skrivena ne ovje na na ela koja jednako ustaju i protiv humanisti ke monarhije i protiv demokracije. Sudbina država, ne samo sudbina naše ruske države u revoluciji, nego i svih europskih država ulazi u razdoblje duboke krize. Na Zapadu se doga a kriza humanisti ke demokracije s njezinim lažnim parlamentari-

znom i mehanikom kvantiteta. Kriza je po elave davno, puno prije se osje alamehanost takvog ustroja života, njegova nutarnja poronost i nemogućnost daljnega življenja na takvim formalnim humanistkim nacielima. O ito se moralo pojaviti neko drugo organsko na elo koje bi ga smijenilo. Nije slučajno da oživljavaju pogledi koji upućuju na vra anje srednjovjekovlju, kao, na primjer, naučavanje o korporativnim predstavništvima. Ona se temelje na ideji da društvo nije sastavljeno od atoma nego od organskih zajednica, koje moraju imati svoja organska predstavništva. Moglo bi se re i da je to na neki način, iako na novim osnovama, povratak srednjovjekovnom cehovskom ustroju. Ta je ideja povezana s krizom parlamentarne države koja nikoga u biti ne zadovoljava. Postoji zdrava jezgra u ideji korporativnih predstavništava. Sve ve e države po ele su stremiti prema svjetskoj imperijalisti koj politici. U imperijalizmu se doga a raskid s humanistkim temeljima nacionalnih država, imperijalizam ra a volju za vlaš u i mo i do krajnjih granica svjetske mo i. U njemu je za etak i nadljudskog na elasli no kao i u kolektivizmu.

Kriza i kraj humanizma doga a se i na području morala. Nesumnjivo, proživljavamo kraj onoga humanistkog morala koji se smatrao cvijetom moralnoga života itavoga novog vijeka. Taj moral dolazi do svoga kraja kroz cijeli niz pojava s kraja 19. i početka 20. stolje a. Njegov definitivni kraj postao je vidljiv ve u svjetskom ratu i svim njegovim posljedicama, no on je sa svim svojim iluzijama počeo dolaziti kraju mnogo ranije. Tako je, prije svega, najstrašniji udar humanistkom moralu zadao Nietzsche koji je otkrio njegova proturječja. Sva duhovna kulturna strujanja koja su bila povezana s Nietzscheom, na kraju 19. i na početku 20. stolje a, dovela su do sumnje u na elahumanizma. ovjek i njegovi interesi više nisu u središtu pozornosti. Potres humanistkog morala dogodio i na drugim raznim osnovama. Nesumnjivo je da su, s jedne strane, revolucionarna anar-

histi ka strujanja, s humanisti kim izvorom, razrušila humanisti ki moral. S druge strane, religiozno-misti ka kretanja na kraju 19. i po etku 20. stolje a, tako er ozna-avaju potres temelja humanisti kog morala - ona na njegovo mjesto stavljaju nadljudske ciljeve i po inju negirati samodovoljan karakter ljudskih na ela. Završava središnje humanisti ko carstvo, to carstvo humanosti o kojemu je govorio Herder. On je tvrdio da je humanost viši cilj svjetske povijesti. To je humanisti ko carstvo bilo mogu e samo u nekakvoj sredini. Ono je zna ilo da još nema razdora do posljednjih najdubljih slojeva. Ono je mogu e u površinskim slojevima kulture kad ljudska svijest još ne razmišlja o njezinom krajnjem usudu, dok još itav ustroj kulture drži svoju mjeru, ne pada na opre ne polove i ne raspada se na suprotstavljena na ela. U humanisti kom razdoblju postoji još uvijek ravnovesje koje ini mogu im procvat kulture. Kad do e do postavljanja pitanja o njezinoj kona nosti, o njezinim granicama, kultura prelazi u predjele onkraj ljudskoga, doga a se pad iz isto ljudskog carstva u opre na na ela. Tada središnje ljudsko carstvo nestaje. Nietzsche je zato i okon ao humanizam, jer je postavio problem krajnjih granica kulture. U istom smislu je i Marx okon ao humanizam, jer je postavio krajnje granice problema društvenosti. Zbog toga se i humanisti ka religija unutar sebe raspada jer je došla do zadnjih, završnih zada a koje ne mogu više podnijeti humanisti ko carstvo kao nešto središnje.

Ve sam govorio o višoj to ki humanisti kog carstva i kulture koja još nije raskinula s božanskim na elom, ve je u harmoniji uskladila božansko i ljudsko - govorio sam o Goetheu. Goetheov humanizam imao je nutarnje religiozno utemeljenje. No Goethe, pored sve svoje duhovne prosvijetljenosti, ipak u cjelini pripada tom središnjem humanisti kom carstvu. Velika Goetheova umjetnost i njegovo veliko znanje nisu došli do krajnjih granica. U njegovoj spoznaji nema ni ega apokali-

pti kog i okrenutog prema kona nom usudu ovjeka i svijeta. Goetheov život bio je visoki procvat ljudskoga stvaralaštva dok nije nastupio novi katastrofi ni osje aj svijeta. On je bio viša pojava humanisti kog stvaralaštva. Poslije njega, istinski humanizam koji je djelovao u njema koj kulturi s kraja 19. i po etka 20. stolje a, u višem smislu te rije i, uistinu divan humanizam, povezan s istim obrisima prirode, postajao je nemogu . Po eo je kobni proces nutarnjeg kvarenja, podvojenosti, naraštanja katastrofe, vulkanskih erupcija unutar povijesti, i više nije bilo povratka tom prekrasnom humanisti kom carstvu. Nemogu je povratak humanisti kom moralu, umjetnosti i spoznaji. Dogodila se nekakva nepopravljiva katastrofa u ovjekovom usudu, katastrofa sloma njegova ljudskog osje aja, neizbježna katastrofa prijela za od ljudske samopotvrde do ljudske samonegacije, katastrofa odvajanja i otu enja od prirodnoga života. Taj proces je strašna revolucija koja se protegla kroz cijelo stolje e i koja je okon ala novi vijek i otkrila novu eru.

Poglavlje IX.

KRAJ RENESANSE I KRIZA HUMANIZMA RASPAD LJUDSKOGA LIKA

Prije svega, htio bih se zaustaviti na vrlo karakterističnoj i tipičnoj krizi renesanse u socijalizmu. Socijalizam je imao golemo značenje i zauzimao je veliko mjesto u životu druge polovice 19. i početka 20. stoljeća. Nije riječ samo o pojavi u ekonomskoj stvarnosti nego i u usudu europske kulture, o otkrivanju njezinih unutarnjih procesa. Socijalizam promatram kao cjelovitu pojavu, kao pojavu duha, a ne u nekom specifičnom ekonomskom smislu. Svi temelji takvoga cjelovitog socijalizma duboko su suprotstavljeni temeljima renesanse. Bit je renesanse u obilju slobodnoga ljudskog stvaralaštva. Socijalizam je pojava koja se nije dogodila na temelju obilja nego na temelju nedostatnosti i oskudnosti. Iz njega umjesto nesputanih, proizlaze sputane stvaralačke sile, podređene njihovu prisilnom središtu. U socijalizmu je oslobođeni uvijek iznova prikovan za prisilno organizirani i uređeni život. Socijalizam je pojava koja je po svojoj biti oprečna parolama individualizma. No podloge na kojima su iznikli i socijalizam i individualizam, imaju puno toga zajedničkog.

Mislim da u osnovi socijalizma leži najdublje razdvajanje ljudi, društva i ljudske društvenosti, a ljudska usamljenost se javlja kao izraz individualizma. Socijalizam je druga strana duboke ljudske izoliranosti. Užas napuštenosti i osamljenosti bez ikakve pomoći, bez jedinstva s drugim ljudima, pobuđuje prisilno ustrojavanje

društvenoga života i sudbine. Iz toga proizlazi činjenica da se socijalizam rađa na istom temelju na kojemu se rađa i individualizam, da je on također rezultat atomizacije ljudskoga društva i stvaravoga povijesnog procesa. Ako je zanos renesanse bio uspon ljudske individualnosti, onda je zanos socijalizma - stvaranje novoga, mehaničkoga kolektiva, koji sebi podčinjava sve, koji svojim putovima i ciljevima podčinjava čitav život. Nastajanje takvog kolektiva na osnovi atomiziranog društva označava kraj renesanse i početak nove epohe u životu ljudske zajednice.

Nema više slobodnoga stvaralačkog života ljudske individualnosti. Helenska načela kulture, u socijalizmu se pomiču u drugi plan. Ako u osnovi naše kulture leži sjedinjenje judaističkoga i helenskoga načela, onda judaističko načelo odnosi pobjedu. Proces koji počinje s pojavom socijalizma kao nove sile u europskoj kulturi, njezinoga snaženja i širenja, označava načelo zarobljavanja koje je oprečno procesu kojim je počela nova povijest. Proces zarobljavanja - analogan je procesu koji je započeo u epohi cara Dioklecijana, u ranomu srednjem vijeku. Načelo koje u sebi nosi socijalizam analogno je razdoblju nastajanja ranoga srednjovjekovlja. Procese koji su proizlazili iz vešteg ugašena antičkog svijeta u epohi cara Dioklecijana, otkrivamo i u socijalističkim načelima, onim najprogresivnijim i najrevolucionarnijim. U socijalizmu su vidljiva i neka reakcionarna načela - načelo unutarnje reakcije protiv čitave nove povijesti, protiv čitavoga renesansnog razdoblja oslobođenja i protiv francuske revolucije. To je važno ustanoviti da bi shvatili proces s kojim imamo posla. Žudnja za socijalizmom karakteristična je za nas, ali i za cijelu Europu, gdje će možda, u drugom obliku, doći do socijalističkih procesa koje ćemo morati promatrati kao reakciju na procese koji su oslobodili ljudsku individualnost. Ovdje se događa samonegacija ljudske individualnosti, počinje bijeg od samoga sebe i traganje za novim jedinstvom,

traganje za nekakvim novim zajedništvom, novom lažnom religijom, jer je epoha renesanse i po elu od o-
vjekova otrgnu a i prepuštenosti samom sebi. No sada dolazi do podre ivanja svih podru ja života, posebno društvenoga i kulturnoga, novomu prisilnom središtu. Temelji na kojima se baziralo društvo 19. stolje a, morali su pokazati svoja proturje ja. Izlazi na vidjelo njihova neuvjerljivost i izazva reakciju. Humanizam i individualizam nisu mogli riješiti sudbinu ljudskoga društva, i morali su se raspasti. Bilo je neizbježno da se umjesto renesansnoga slobodnog ovjeka, pojavi antirenesansni lik novoga organizma, ili to nije, mehanizma, koji sve sebi podre uje.

Sli no kako se kraj renesanse pokazivao u socijalizmu, bio je vidljiv i u anarhizmu kao ekstremnoj struji europskoga društva. I on je po svojoj biti i duhu antirenesansan. Anarhizam ostavlja izvanjski dojam u enja kojim prevladava zanos slobode, koji žudi za slobodom i postavlja na elo samopotvrde ljudske osobnosti. No on nije niknuo u izobilju slobode niti ima obilnu stvarala ku slobodu. On je izrastao iz zavisti i osvete. Patos odmazde, patos zlobne mržnje prema prošlomu, prošloj kulturi, prema svemu povijesnomu, anarhizmu je nešto vrlo svojstveno. No takva vrst zlobne osvetoljubivosti, takva vrst patnje i nedostatnosti, predstavlja antirenesansni patos koji ne poznaje radost obilnih izvora renesansnog stvaralaštva. Zbog toga anarhizam i nema stvarala ku narav. Ona se ne može na i u potrošenom, zlobnom i osvetni kom negiranju koje ne ostavlja mjesta za apsolutnu kreaciju. Takvu radost anarhizam ne poznaje niti može upoznati. U tomu je on, poput socijalizma, lišen renesansne naravi. Iz anarhizma proizlazi neobi no zanimljiv proces samonegacije slobode. Sloboda koja se u njemu utvr uje kao da proždire samu sebe, kao da je iznutra samu sebe sagorjela. To nije sloboda idealisti kog humanizma koja donosi radost procvata stvarala ke individualnosti. To je nekakva grani na, su-

morna, mu na sloboda u kojoj ljudska individualnost vene i nestaje, sloboda koja ra a histeri nost i koja se preobražava u nasilje. Ve i dio anarhisti kog u enja na kraju krajeva utvr uje oblike kolektivizma ili komunizma. Takvi su programi Bakunjina i Kropotkina. Za mene nema sumnje da se u anarhizmu kao ekstremnoj struji europskog društva tako er pokazuje iscrpljivanje i kraj renesanse: anarhizam nema humanisti ki karakter. Sav moral i vrednovanje me uljudskih odnosa u anarhizmu nisu humanisti ki u smislu humanizma Herdera, Goethea ili W. Humboldta. Anarhizam kao i socijalizam sadrži nutarnje reakcionarno na elo protiv renesansnoga humanisti kog razdoblja novoga vijeka. Anarhizam, na koncu i jest oblik reakcionarnog ustanka protiv kulture, neprihva anje njezinih nejednakosti, njezinih stradanja a skupa s tim i njezinih veli anstvenih uspona i procvata, neprihva anje kulture u ime procesa uravnilovke koji mora sve što se uzvisuje poravnati i po istiti. Takva reakcionarna struja u anarhizmu, kao i u socijalizmu, predstavlja oblik krize humanizma i kraj renesanse.

No simptomi kraja renesanse posebno jasno se otkrivaju u najnovijim strujanjima u umjetnosti. Kraj renesanse vidljiv je ve u impresionizmu. Svi analitičko-raš lambeni umjetni ki procesi nose u sebi antirenesansni karakter. No pravi konac renesanse, potpuni raskid s renesansnim tradicijama, susre emo u svim formama futurizma. U raznovrsnosti tih strujanja vidljivo je ono što im je zajedni ko, potpuni raskid s antikom koji ozna ava kraj renesanse u ljudskom stvaralaštvu. Kod svih je karakteristi no duboko potresanje i raš lanjenje ljudskih formi, nestajanje qelovitog ljudskog lika, raskid s prirodom. Traganje za savršenom prirodom i savršenim ljudskim formama, bilo je zanos renesanse, a u tomu i njeгова veza s anti kim. U futurizmu ovjek prestaje biti velikom temom umjetnosti. U futuristi koj umjetnosti ovjek nestaje, raskidan je u komadi e. Sve

po inje biti dijelom svega. Sve stvarnosti pomi u se sa svoga individualnoga mjesta. U ovjeka po inju ulaziti predmeti, lampe, kreveti, ulice, narušavaju i cjelinu njegova bi a, njegova lica i neponovljivog lika. ovjeka se ruši u svoj okolni, predmetni svijet. Narušavaju se stroge forme koje su bile temelj anti koga umjetni kog stvaralaštva i koje su nadahnjivale kreativnost ovjeka novoga vijeka. Duboki raskid s antikom i renesansom vidljiv je kod Picassa, u njegovom najzanimljivijem kubisti kom razdoblju. Kod Picassa vidimo proces razdvajanja, razbijanja, kubisti kog komadanja cjelovitih formi ovjeka, njegovo razlaganje na sastavne dijelove da bi se išlo u dubinu i tražilo prvotne elementarne forme, od kojih je ovjek sastavljen. Cjelovito percipiranje ljudskih formi karakteristi no je za renesansnu umjetnost. U traganju za cjelovitim formama podražavana je priroda u kojoj su one stvorene Božjim stvaranjem, a jednako tako je opo- našana i anti ka umjetnost. Picassova umjetnost raskida s obrascima prirode i anti nosti. Ona više ne traži cjelovitog ovjeka, izgubila je sposobnost cjelovite percepcije, ona otkida sloj za slojem da bi otkrila nutarnji ustroj prirodnoga bi a, ulazi sve dublje i dublje, kako bi otkrila likove pravih udovišta koje Picasso stvara s takvom snagom i izražajnoš u. Možemo re i da sva futuristi ka strujanja, mnogo manje zna ajna nego što je Picassovo slikarstvo, idu još dalje u procesu razlaganja. Kada na sliku stavljaju komadi e papira ili novinskih izvješ a ili kada na slici vidite dijelove septi ke jame, onda je posve jasno da je rastrojavanje otišlo tako daleko da po inje proces dehumanizacije. Ljudska forma kao i svaka prirodna forma, definitivno umire i nestaje. Takvo tra enje savršenih ljudskih formi karakteristi no je i za djelo Andreja Belyja. Njegovo stvaralaštvo u mnogo emu srodno futurizmu neizmjereno je zna ajnije od stvaralaštva ve eg dijela futurista. Ono ozna va duboki raskid s anti kim tradicijama u umjetnosti. U djelu A. Belyja, u njegovom zapaženom romanu *Petrograd*, ovjek propa-

da u kozmi ku beskrajnost, njegove forme se prevr u i miješaju, razlikuju se od predmetnog svijeta. Po inje proces dehumanizacije, miješanja ovje- nim, s elementarnim duhovima kozmi koga života. U takvoj umjetnosti nestaje savršenstvo formi u anti renesansnom smislu, po inje novi ritam kozmi koga raspada, i takva su, nesumnjivo, antihumanisti ka na ela u djelu A. Belyja. U njemu sve više ja a proces komadanja i mrvljenja ovjeka na vrhuncima umjetnosti novoga vremena. U krajnjim i zadnjim plodovima svojega stvarala koga puta, ovjek novoga vremena dolazi do negiranja vlastite osobe. ovjek kao individualizirano bi e prestao je biti tema umjetnosti, on propada i uranja u socijalne i kozmi ke kolektivnosti.

Kraj renesanse i ista antihumanisti ka na ela možemo otkriti i u drugim kulturnim strujanjima. Teozofska strujanja tako er nose u sebi antirenesansni i antihumanisti ki karakter. To možda nije uo ljiivo na prvi pogled, ali jest ako malo dublje proanaliziramo teozofska i okultna strujanja. Kod njih se ljudska individualnost podre uje kozmi kim hijerahijama duhova. ovjek prestaje igrati središnju i izdvojenju ulogu koju je imao u renesansnom i humanisti kom razdoblju, on sada ulazi u neke druge kozmi ke planove, i po inje sebe doživljavati kao onoga kojim upravljaju demoni i an eli. Osje aj podre enosti ovjeka kozmi kim hijerarhijama stvara takvu usmjerenost, takvo shva anje života koje onemogu uje slobodnu razigranost renesansnog stvaralaštva, ini je nutarnje neprihvatljivom i neopravdanom. Nau avanje Rudolfa Steinera teozofska je i okultna struja u kojoj nema središnjeg i posebnog mjesta za ovjeka koji je tek oru e kozmi ke evolucije, produkt djelovanja raznih kozmi kih sila, sjecište raznih planetarnih evolucija, u koje se slažu krhotine raznih svjetova - ovjek je prolazan u evoluciji svijeta. Antropozofija nije opravdani naziv Steinerova u enja. Njegov nerenesansni karakter i nerenesansna nastrojenost potpuno su

jasni. No ako usporedimo suvremenog teozofa Steinera s renesansnim teozofom Paracelsusom, bit će nam još jasnija potpuna suprotnost renesansnog i antirenesansnog duha: kod Paracelsusa je bilo stvaralaštvo ke radosti i punine u poimanju tajni prirode, trganje iz utrobe njezinih skrivenih tajni, dok kod Steinera nema radosti stvaralaštva ke punine, naprotiv, on ukazuje na težak put ljudske dresure koja na koncu dovodi do toga da o-vjek otkriva svoju ovisnost o kozmi kim hijerarhijama. Kod njega se osjeća velika zarobljenost o-vjeka, velika tegoba životnog procesa, beskrajn napori i jednako tako razočarenje u novu povijest, koje je tipično za sve društvene i kulture pojave našega vremena. U religioznim i mističkim kretanjima s kraja 19. i početka 20. stoljeća, koja su karakteristična za tu epohu i dolaze kao smjena pozitivističkih i materijalističkih strujanja, također je vidljiv antirenesansni i antihumanistički karakter. Oni strasno tragaju za duhovnim središtem života, spoznaju nužnost podređenosti, nemoguće da se dalje djeluje na putovima slobodne kreativne igre, koja nije ni emu podređena i ni im regulirana. Događanja se okreću duhovnim temeljima, srodnima srednjovjekovlju i oprečnima na elima koja su vladala u itavom novom, renesansnom razdoblju ljudske povijesti. Koliko je za renesansno razdoblje bila karakteristična velika sloboda uma, kojom je i poela renesansa, toliko se na samom kraju tog razdoblja, sloboda polako gubi. o-vjek kao da je u toj neograničenoj slobodi uma istrošio vlastite umne snage i poeo zarobljavati samoga sebe, negirati rezultat svoga umnog djelovanja koje se odvijalo kroz cijeli novi vijek.

Izlazi na vidjelo velika kriza stvaralaštva i duboka kriza kulture koja je kroz nekoliko posljednjih desetljeća sve vidljivija i čiji se simptomi umnažaju. Kriza stvaralaštva prožeta je i silnom žudnjom za stvaranjem, žudnjom, koja možda do našega doba, nije nikada u takvoj mjeri postojala, ali je istodobno prožeta i stvaralaškom

nemo i, slaboš u i zaviš u prema qelovitijim epohama u povijesti ljudske kulture. Kao rezultat renesansnog razdoblja javljaju se nutarnja proturje ja u kojima se svi plodovi stvaralaštva ine nedovoljnim, nedostojnim kreativnih zadataka. Dok je stvarala ki zadatak ozna-avao uzlet u visine gradnje novoga života i postojanja, stvarala ko ostvarenje je zna ilo pad za spoznaju diferenciranih produkata kulture. Dok je stvarala ki uspon htio sazdati novi bitak, u stvarnosti je polu en rezultat kroz stihove, slike ili filozofska djela, stvorena je nova normativna forma, nova forma ljudskog karaktera. Svi produkti stvaralaštva nose pe at zemaljske tegobe. Više ne predstavljaju više postojanje, viši život. Dobivaju forme koje ne odgovaraju stvarala kom uzletu i zbog toga rezultati stvaranja ine tvorca duboko nezadovoljnim. U tome je temeljno proturje je stvaralaštva. I u našoj epohi ono se izoštrilo kao nikada do sada. Tako er mislim, da je dubina i snaga naše epohe u dubokoj svijesti o krizi stvaralaštva. Ljudi renesanse su stvarali bez osje-aja gor ine da ono što ine nije u punoj mjeri ostvarenje onoga što su zamislili. Kad su veliki majstori renesanse stvarali svoje slike, osje ali su radost stvaranja, nezatrovanu gor inom podvojene svijesti, i to im je davalo mogu nost biti velikim majstorima. Velika strujanja našega vremena nose otisak dubokoga nutarnjeg nezadovoljstva, mu nog traganja za izlazom iz tjeskobe koja guši ljudsko stvaralaštvo.

Me u takve velike stvarala ke individualnosti možemo ubrojiti Nietzschea, Dostojevskog i Ibsena, koji su shva ali tragediju stvaralaštva, koji su bili mu eni njegovim nutarnjim krizama, tom nemogu noš u da se izgradi ono što je zadano u stvarala kim uzletima. Sve su to simptomi krize renesanse, otkrivanje nutarnjih proturje-ja koja ine nemogu im daljnje razigravanje slobodnih kreativnih sila znanosti i umjetnosti, državnih oblika, zakonodavstva i svega što se u tom razdoblju stvaralo. Ovdje se otkriva takvo nutarnje razdvajanje, takvo ras-

cjepljenje, kakvo nikada prije, u razdoblju renesansnog stvaralaštva, nije bilo otkriveno. U dubini ljudske kulture podižu se nekakve nutarnje stihije barbarstva, koje ometaju daljnje stvaralaštvo klasi ne kulture, klasi nih formi umjetnosti i znanosti, države i morala. Dolazi kraj carstva prosje ne kulture, doga aju se nutarnje eksplozije i vulkanske erupcije koje iznose na vidjelo nezadovoljstvo kulturom i kraj renesanse u najraznolikijim formama. Nastupa sumrak Europe, koja je tako blistavo cvjetala u nizu stolje a, koja je sebe držala isklju ivim vlasnikom najviše kulture i ponekad je nasilno nametala ostalom svijetu. Humanisti koj je Europi došao kraj, po inje povratak srednjovjekovlju. Slijedi novo miješanje rasa i kulturnih modela. To i jest jedan od rezultata znanja filozofije povijesti koja moramo usvojiti da bi došli do spoznaje kakva sudbina o ekuje sve europske narode i Rusiju, i što ozna va kraj humanisti ke Europe i ulazak u no nu epohu povijesti.

Na kraju nove povijesti, na svim njezinim područjima, u svim njezinim u incima, karakteristi no je duboko razo arenje u sva stremljenja, maštanja i iluzije novoga vijeka. Na svim područjima nove povijesti možemo na i to razo arenje: ništa se nije ostvarilo od njezinih stremljenja, ni na području spoznaje - ni u znanosti i filozofiji, ni na području umjetni kog stvaralaštva, ni na području državnog života, ni na ekonomskom području ni na području stvarne vlasti nad prirodom. Ta uzvišena mašta koja je renesansnom ovjeku davala krila, sada je slomljena. ovjek je ostao bez krila. ovjek je na neki na in ukro en. Uznosita želja za neograni enom spoznajom prirode dovela je do spoznaje granica znanja, do nemo i znanosti da shvati tajnu postojanja. Znanost se izjeda i degenerira u refleksiji. Filozofija je definitivno poražena boleš u refleksije, vje nom sumnjom u spoznajne mo i ovjeka. Najnoviji gnoseološki pravci ionako do same spoznaje bitka i ne dolaze, zaustavljaju se na pragu prave filozofske spoznaje svijeta. Filozofija je

podvojena i više ne vjeruje u postizanje ciljeva spoznaje filozofskim putem. Počela je kriza filozofije, nutarnja nemoć, traganje za njezinim religioznim temeljima, slika kao i na kraju staroga svijeta kad je filozofija bila mistički obojena. Isto se događa i na području umjetnosti. Velika umjetnost prethodnog doba kao da bespovratno odlazi; počinje proces analitičkog mrvljenja, izražavanja, pojavljuje se futuristička umjetnost koja prestaje biti formom ljudskog stvaralaštva i u kojoj se stvaralački inženjering raspada. Isto takvo duboko podvojenje zbiva se i na području društvenih strujanja. Ni prazna sloboda, ni prisilno bratstvo nisu mogli ljudima donijeti radost. Tanko utni ljudi to sve više osjećaju. Propali su ideali francuske revolucije. Dolazi do spoznaje nutarnje besadržajnosti i ništavnosti demokracije. Slijedi duboko razočarenje u socijalizam i anarhizam. Na svim tim putovima nemoguće je razriješiti sudbinu ljudskog društva. Riječju, na svim područjima nove povijesti vlada gorak osjećaj razočarenja, muči nesklad stvaralačkog uspona s kojim je uvijek pun snage i smjelosti ušao u novu povijest, i stvaralačke nemoć i s kojom izlazi iz nove povijesti. Završio je novu povijest duboko razočaran, slomljen, podvojen i stvaralački iscrpljen. Kreativna iscrpljenost spojena sa stvaralačkom žudnjom vrlo je tipičan rezultat onemoćalosti uvijek koja se javlja kao kazna za njegovu humanističku samodostatnost u novoj povijesti kad je ne htiju i se podrediti ni emu iznad sebe, po čemu gubiti svoju ljudskost i tratin svoje snage. I tu opet nalazimo ono po čemu suvremeni uvijek s kraja nove povijesti podsjećaju na uvijek iz razdoblja okončavanja staroga svijeta. Bilo je to vrijeme u kojem se također osjećao rascjep i neka žal za višim stvaralaštvom, za drugim, višim životom i nemogućnošću u njegova ostvarenja. Sve ukazuje na to da u ljudskoj povijesti postoji periodični povratak istih trenutaka, ne u smislu da bi se oni po svojoj biti mogli ponavljati, jer se ništa povijesno individualno ne ponavlja, nego u smislu da postoji formalna

sli nost koja nam pomaže shvatiti i našu epohu, im je usporedimo s epohom anti kog svijeta i po etkom nove krš anske ere.

Trošenje snaga ovjeka nove povijesti ve sam pokušao objasniti kad sam govorio o prijelazu iz srednjovjekovlja u epohu renesanse. U isto vrijeme dok je srednjovjekovno doba povijesti, s askezom, monaštvom i viteštvom, znalo sa uvati ljudske sile od tra enja i raspada, da bi one mogle procvasti u renesansi, itavo je humanisti ko razdoblje negiralo askezu i podre ivanje viših nadnaravnim na elima. Upravo njega karakterizira tra enje ljudskih snaga. Gubljenje snaga ne može ne dovesti do njihova potpunog trošenja i iscrpljivanja koje na koncu izaziva gubitak središta u ljudskoj osobi koja je prestala samu sebe disciplinirati. Takva osoba neminovno e prestati spoznavati samu sebe, svoju osobnost. Primjetno je da je to odlu uju e u svim strujanjima suvremene kulture, u socijalizmu, monarhizmu i imperijalizmu, a zamjetno je i u suvremenim umjetničkim i okultnim strujanjima. U svemu se osje a potres ljudskog lika, raspadanje ljudske osobe koja je iskovana u krš anstvu i ije je kovanje bilo zada a europske kulture. Ona po inje slabiti i gubiti svoje nutarnje lice, gubiti svoju samospoznaju i lišavati se duhovnog uporišta. Po inje traganje za duhovnim središtem koje bi moglo oživjeti razrušenu osobnost. Ljudska individualnost osje a da joj na tim slobodnim putovima kojima je išla u renesansi, prijeti trošenje i gubljenje slobode, ona traži na elo koje je iznad nje da je vodi. Ljudska osobnost traži svoje sveto, žudi da se opet slobodno podredi kako bi iznova našla sebe. Ponavlja se paradoksalna istina da ovjek sebe nalazi i sebe potvr uje ako se podredi nadnaravnom svetom kao sadržaju svojega života, i obratno, ovjek gubi sebe ako se osloba a od višega nadnaravnog sadržaja i ništa u sebi ne nalazi osim svoga malog zatvorenog svijeta. Potvrda ljudske individualnosti pretpostavlja univerzalizam. To je dokazano kroz sve

rezultate nove kulture i povijesti, u svemu - i u znanosti, i u filozofiji, i u umjetnosti, moralu, državi, tehnici, poljoprivredi, dokazano, i iskustveno otkriveno. Dokazano je i pokazano da humanisti ko bezboštvo vodi prema samonegaciji humanizma, da se humanizam izrodio zbog toga u antihumanizam, da sloboda prelazi u nužnost. Tako se završila nova povijest i zapoela neka druga povijest koju ja, po analogiji, nazivam novim srednjovjekovljem; u njoj se uvijek iznova mora svezati da bi se sabrao, da bi se iznova podredio višem, da ne bi definitivno pogubio samoga sebe. Da bi ljudska osoba ponovno našla sebe, da bi se nastavio kršćanski rad na ljudskom liku koji je bitni moment ljudskog usuda u cijeloj povijesti, nužan je povratak, na novi način, nekim elementima srednjovjekovnog asketizma. Ono što se u srednjem vijeku proživljavalo transcendentno moralo je biti proživljeno i imanentno. Rad na slobodnom samooograničavanju uvijek, na slobodnoj stezi, voljnom podređivanju nadnaravnom svetu, može prije ili konačno iscrpljivanje ljudskih stvaralčkih sila, dovesti do prikupljanja novih snaga i uiniti novu kršćansku renesansu koja za izabrani dio ovjestva nastupa jedino na temelju izvršavanja ljudske osobe. Srednjovjekovlje je bilo temeljeno na nutarnjoj odvojenosti od svijeta i u tome je bio njegov viši zanos i duhovna bit, što je i stvorilo veliku srednjovjekovnu kulturu. Srednjovjekovna ideja kraljevstva Božjega je ideja odvojenosti od svijeta koja dovodi do vladavine nad svijetom. U tomu je temeljni paradoks srednjovjekovlja kojeg je otkrio takav povjesničar srednjovjekovne kulture kao što je Eincken - crkveno negiranje svijeta dovelo je do ideje crkvene svjetske države. Već sam govorio o tome da ta ideja nije mogla uspjeti. Sloboda duha nije bila na pravi način otkrivena u srednjovjekovnoj svijesti. Drama nove povijesti u nutarnjem smislu bila je neizbježna. No pokušaj novoga uvijek da sebi postavi zadatak vlasti nad svijetom, uiniti ga je robom svijeta. U tom rop-

stvu izgubio je svoje ljudsko lice, i zbog toga, sada mora pro i kroz novu odvojenost da bi pobijedio svijet u sebi i oko sebe, da bi postao vladar, a ne rob. To je duhovno stanje u koje je upao ovjek na kraju nove povijesti, na pragu nove ere.

Novu eru promišljam kao doba otkrivanja putova koji su pred ovjekom. Na vrhuncu povijesti doga a se definitivno podvojenje. ovjek je voljan i i putem samopodre ivanja višim božanskim na elima života i na tim temeljima u vrstiti svoju osobnost, ali je voljan i sebe podrediti drugim, ne božanskim i ne ljudskim nego zlim na elima. Zato smo i došli do pitanja zašto je svjetska povijest nutarnje otkrivanje apokalipse. Ljudska osobnost na vrhuncu nove povijesti ne može izdržati ropstvo koje osje a sve snažnije u društvu i prirodi. Dogodilo se zarobljavanje ovjeka od prirode i društvene sredine. Strojovima, razvojem materijalnih proizvodnih snaga ovjek je pokušavao ovladati prirodom, no umjesto toga on je postao robom svojih strojeva i materijalne socijalne sredine koju je sam izgradio. To zorno pokazuje kapitalizam, a pokazat e i socijalizam. Takav tragi ni rezultat itave nove povijesti ujedno je i njezin tragi ni neuspjeh. No on ne ozna ava besmisao nove povijesti, ne izaziva definitivno pesimisti ko shva anje povijesnog usuda. Ona ima nutarnji smisao ako shva amo povijest kao tragediju, a doista je tako i moramo shva ati. Ako smatramo da njezino razrješenje ne može biti imanentno, unutar same povijesti, nego samo u njezinim izvanjskim granicama, ako se tako odnosimo prema povijesti, onda svi njezini neuspjesi dobivaju duboki nutarnji smisao i po injemo shva ati da smisao povijesti nije u tome ho e li se ostvariti njezine zada e postavljene u ovom ili onom periodu. Ostvarenje zada a povijesti onkraj njezinih granica, ne jednom, otkriva duboki nutarnji smisao povijesti, jer ako bi u nekom asku povijesti bile ostvarene njezine zada e i ako bi ovjek došao do kona nog zadovoljenja, onda bi takav

uspjeh povijesti u biti pokazivao njezinu besmislenost, i koliko god se čini paradoksalnim da se pravi smisao povijesti ne ispunjava u njezinom razrješenju kroz neki trenutak, kroz neko vremensko razdoblje, toliko se u tomu otkrivaju sve duhovne snage povijesti, sva njezina proturječja, da bi se dogodilo nutarnje kretanje tragedije povijesti i da bi na samom kraju bila objavljena istina koja sve razrješava. Jedino kroz konačno njezino razrješenje baca se svjetlo na sav prethodni period povijesti, dok u isto vrijeme razrješenje povijesti kroz jedan trenutak ne znači i ujedno i razrješenje svih njezinih razdoblja, kroz čitavo njezino trajanje. Važno je ukazati na činjenicu da moje shvaćanje dubokog neuspjeha povijesti ne znači i da ja tvrdim kako je povijest besmislena, jer meni je u nekom smislu taj neuspjeh svet, jer pokazuje da je viši poziv čovjeka i čovještva - nad-povijestan, da je moguće jedino nad-povijesno razrješenje svih temeljnih proturječja povijesti.

Nužno je reći i to da Rusija ima poseban položaj u procesu okončanja renesanse. U Rusiji proživljavamo kraj renesanse i krizu humanizma oštrije nego bilo gdje na Zapadu, iako nismo proživjeli i samu renesansu. U tome je samoniklost i originalnost ruske povijesne sudbine. Nije nam bilo dano proživjeti radost renesanse, kod nas Rusi nikada nije bilo toga stvarnog patosa humanizma, niti smo upoznali radost i puninu slobodnog stvaralaštva. Čitava velika ruska književnost, naše veličanstveno djelo, kojim se možemo ponositi pred Zapadom - po svojem duhu nije renesansna. U ruskoj literaturi i kulturi bio je samo jedan trenutak, jedan bljesak, kad je bila moguća renesansa - pojava Puškinova stvaralaštva, u kulturnoj epohi Aleksandra I. Tada se nešto renesansno i kod nas otkrilo. No to je bio samo kratki period koji nije odredio sudbinu ruskoga duha. Ruska književnost 19. stoljeća, na čijem poletu stoji carujući genij Puškina, nije bila puškinovska; ona je pokazala nemogućnost puškinovskog duha i stvaralaštva. Mi

smo stvarali iz boli i stradanja; u temelju naše velike književnosti ležala je velika tuga, žudnja za spasenjem i otkupljenjem grijeha svijeta. Nikada nismo imali radost punine stvaranja. Prisjetimo se Gogolja i karaktera njegovog stvaralaštva. To je žalosna i mu na stvarala ka sudbina. Takva je i sudbina dvaju najve ih ruskih genija - Tolstoja i Dostojevskoga. Njihovo stvaralaštvo nije ni humanisti ko ni renesansno. Karakter ruske misli, ruske filozofije, moralnog poretka i ruskoga državnog usuda nosi u sebi nešto mu no, opre no radosnom duhu renesanse i humanizma. Sada proživljavamo krizu humanizma u svim sferama našega društvenog života. U tome je neobi ni paradoks naše sudbine i nekakva samosvojnost naše naravi. Dano nam je otkriti, možda lucidnije nego europskim narodima, proturje nost i nedovoljnost humanizma. Dostojevski je najkarakterniji i najvažniji za spoznaju nutarnjeg kraha humanizma. Humanizam kod Dostojevskog doživljava svoj veliki slom. Uistinu, Dostojevski je došao do velikih otkri a. Dostojevski, koji je tako patio za ovjekom, nad usudom ovje jim, koji je bio jedinstvena tema njegovog stvaralaštva, otkrivao je nutarnju nepostojanost i tragediju humanizma. itava je dijalektika Dostojevskoga usmjerena protiv biti humanizma. Njegov vlastiti tragi ki humanizam duboko je opre an tom povijesnom humanizmu na kojemu se temeljila renesansna povijest i koju su ispovijedali veliki humanisti Europe. Te posebnosti ruskoga Istoka oznaavaju njegovu samosvojnu misiju u spoznaji kraja renesanse i humanizma. Uistinu, Rusiji je dano da ovdje nešto iznese na vidjelo i otkrije, i u Rusiji se izražava posebno lucidna misao o kona nom povijesnom usudu. Nije slu ajno na vrhuncima ruske religiozne filozofije, misao uvijek bila okrenuta prema apokalipsi. Po evši s adajevim i slavenofilima, potom kod Vladimira Solovjova, K. Leontjeva i Dostojevskoga, ruska je misao bila obuzeta temama filozofije povijesti, i itava je ta filozofija bila - apokalipti na. I ruska revolucija, po svojoj

metafizi koj biti, predstavlja slom humanizma koji nas dovodi do apokalipti ke teme. Tako se približavamo posljednjim problemima metafizike povijesti, problemima progresa i konca povijesti.

Poglavlje X.

NAU AVANJE O PROGRESU I KRAJ POVIJESTI

Središnja ideja metafizike povijesti je ideja progressa. Od kraja 18. i kroz itavo 19. stolje e, ona igra presudnu ulogu u europskom svjetonazoru. Prije svega, nužno je ukazati na injenicu da je ideja progressa, iako se javlja kao vrlo nova, nastala u posljednjem razdoblju "napredne" ljudske spoznaje, i da ima, kao i sve istine, stare i duboke religiozne korijene. I utoliko u njoj i postoji duboka i bitna veza s najdubljim povijesnim životom, i ona pokazuje svoje drevno podrijetlo. Ideju progressa ne smijemo miješati, kako je ve dostatno objašnjeno, s idejom evolucije. Ideja progressa pretpostavlja *cilj* povijesnoga procesa i raskrivanje smisla njegove ovisnosti od toga kona nog cilja. Recimo opširnije - ideja progressa pretpostavlja takav cilj povijesnoga procesa koji mu nije imanentan, odnosno, ne leži unutar povijesti, nije povezan ni s jednom epohom ni s jednim razdobljem prošloga, sadašnjega ili buduega, nego se uzdiže iznad vremena i jedino tako i može priznati smisao onoga što je unutar povijesnoga procesa založeno. Stari korijeni te ideje su religiozno-mesijanski. Rije je o staroj, drevnoj judaisti koj ideji o mesijanskom razrješenju povijesti, o Mesiji koji dolazi, o zemaljskom razrješenju sudbine Izraela, koja se preobrazila u usud svih naroda, o ideji dolaska kraljevstva Božjega, kraljevstva savršenstva, istine i pravednosti, koje se prije ili kasnije mora ostvariti. Ta se mesijanska i hilijasti ka ideja u u enju o progresu

su sekularizira, odnosno gubi svoj otvoreni religiozni karakter i prihvaća svjetski, vrlo esto i antireligiozni karakter. Moguće je s veći utemeljenjem kazati da je naučavanje o progresu mnogima bilo poput religije, to jest, postojala je religija progresa koju su ispovijedali ljudi 19. stoljeća, zamjenjuju i tako kršćansku religiju od koje su odstupili. Tu, po svojim zahtjevima, religioznu ideju progresa, treba nužno podvrgnuti analizi kako bi otkrili njezina temeljna nutarnja proturječja.

U posljednjem razdoblju ljudske spoznaje vjera u progres došla je u sumnju, idoli progresa su svrgnuti i veći je mnogo toga učinjeno na kritici te ideje. Temeljno proturječje koje je nužno otkriti u naučavanju o progresu i koje je jasno u svjetlu moje metafizike povijesti, sadržano je u njegovom lažnom odnosu prema vremenu - prema prošlom, sadašnjem i budućem. Naučavanje o progresu je, prije svega, potpuno lažno, ne može se opravdati ni sa znanstvene, ni s filozofske, ni s moralne točke gledišta, kao pobožanstvenje budućega naroda sadašnjega i budućega. Naučavanje o progresu predstavlja religioznu ispovijest, vjerovanje, zato jer je znanstveno-pozitivistički moguće utemeljiti samo teoriju evolucije, dok naučavanje o progresu može biti jedino predmet vjere i nade. Ono je "razotkrivanje stvari kojih ne vidimo" - onoga što dolazi, i zato jest "izvješće o onih koji se nadaju". Zato je putem vjere i nade u naučavanju o progresu nemoguće razriješiti najtragičniji problem metafizike povijesti - problem vremena. Već sam rastumačio središnje značenje problema vremena u metafizici povijesti i pokušao otkriti nepravilnu narav vremena koje se raspada na prošlo i buduće i koje je nemoguće uhvatiti, u kojem je svaka stvarnost rasuta, razdrobljena i rastrgana. Naučavanje o napretku nalazi se u vlasti te rastrganosti. Ono pretpostavlja da će zadane svjetske povijesti biti razriječene u budućnosti, da će nastupiti nekakav trenutak u povijesti i usudu čovječanstva, u kojem će biti dostignuto više i savršeno stanje u

kojemu e biti pomirena sva proturje ja kojih su pune sudbine ljudske povijesti, i razriješene sve zada e. U to su vjerovali i Comte, i Hegel, i Spencer, i Marx. Je li takva pretpostavka zakonita? Kakve imamo osnove da bi u nju vjerovali, i ako osnove imamo, na temelju ega bi izazvale u nama entuzijazam, i po emu bi ih prihvatili kao nešto prirodno, i po emu bi nam takva nada bila radost? Nema nikakvih osnova za takvo nešto, osim što u u enju o progresu nesvjesno prebiva neko religiozno ufanje u razrješenje svjetske povijesti. Možemo se samo nadati da tragedija svjetske povijesti dolazi kraju. Njezino razrješenje je cilj progressa, no u pozitivisti kim teorijama o progresu u 19. stolje u, ugušeno je i svjesno isklju eno ovakvo religiozno vjerovanje i nada. Naprotiv, vjeru i ufanje u napredak razni teoreti ari napretka suprotstavljaju religioznom vjerovanju i ufanju. No ako potpuno odstranimo religiozni upliv iz ideje progressa, što, u biti, od nje ostaje? Po emu napredak u nutarnjem smislu može biti prihva en? Ta napredak koji se pozitivno shva a, sastoji se u poimanju da kroz tijek vremena u kojemu se doga a ljudski povijesni usud, jedan naraštaj smjenjuje drugi, ovje anstvo uzlazi na neki nepoznati i strani vrhunac, ide naprijed, ide gore, prema višem stanju, i u odnosu na to stanje svi prijašnji naraštaji ostaju samo karike, puka sredstva i oru e, a ne cilj. Napredak preobražava svaki ljudski naraštaj, svaku ljudsku osobu, svaku epohu povijesti u sredstvo i oru e za kona ni cilj - savršenstvo, mo i blaženstvo budu ega ovje anstva, u kojemu nitko od nas ne e imati udjela. Ideja progressa u nutarnjem je smislu neprihvatljiva, religiozno i moralno nedopustiva jer je njezina priroda takva da ini nemogu im razrješenje životnih patnji, tragi nih proturje ja i konflikta za itav ljudski rod, za sve ljudske naraštaje, za sva vremena, za sve ljude koji su ikada živjeli u svojem stradalni kom usudu. To na u avanje namjerno i svjesno tvrdi da za goleme mase, beskrajne mase ljudskih naraštaja u beskrajnom vre-

menskom nizu postoji jedino smrt i grob. Oni su živjeli u nesavršenom i stradalni kom stanju, punom proturjeja, i jedino kad se negdje na vrhuncu povijesnoga života pojavi, na koncu, na istrnulim kostima svih prijašnjih naraštaja, takav naraštaj sretnika koji e se uspjeti na visinu, onda e biti mogu a viša punina života, više blaženstvo i savršenstvo. Ostali naraštaji pojavljuju se jedino kao sredstvo za ostvarenje toga blaženog života, toga sretnog izabranog naraštaja koji bi se morao pojaviti u nekoj nama nepoznatoj i stranoj budućnosti. Religija progresa promatra sve ljudske naraštaje, sve epohe kao nešto što nema vrijednosti i cilja u sebi, nema značenja po sebi, nego samo kao oruđa i sredstva za ono što dolazi. To je temeljno religiozno i moralno proturjeje naučavanja o napretku koje gađini neprihvatljivim i nedopustivim. Religija progresa je religija smrti, a ne uskrsnuća i oživljavanja svega živoga za vječni život. Nema nikakva nutarnjega temelja da bi pretpostavili sudbinu takvog naraštaja koji bi se pojavio jednom na vrhuncu, i za kojeg bi bilo pripremljeno blaženstvo i sreća preko svih onih naraštaja kojima je kao udio dopalo jedino stradanje, muka i nesavršenstvo. Nikakvo nadolazeće i savršenstvo ne može iskupiti sva stradanja prethodnih naraštaja. Podređenost svih ljudskih sudbina nekoj mesijanskoj gozbi onog naraštaj kojemu bi uspjelo uspjeti se na vrhunac napretka, ozlojeđuje religiozno-prirodnu savjest ovještva. Religija progresa koja je utemeljena na takvoj vrsti pobožanstvenja budućeg naraštaja sretnika - bespoštedna je prema sadašnjosti i prošlosti, i sjedinjuje u sebi neograničeni optimizam u odnosu prema budućemu, s neograničnim pesimizmom u odnosu prema prošlosti. Ona je duboko suprotstavljena kršćanskom ufanju u sveopće uskrsnuće svih naraštaja, svih umrlih, svih oeva i predaka. Kršćanska ideja utemeljena je na nadi da e se povijest završiti izlaskom iz povijesnih tragedija, iz svih njezinih proturjeja i da e u takvom ishodu imati udjela svi ljudski naraštaji, koji

su ikada živjeli, da se svi uskrsnuti za vje ni život. Ideja napretka 19. stolje a na tu mesijansku gozbu pušta samo nepoznati naraštaj sretnika, koji se u odnosu na sve prijašnje naraštaje pojavljuje kao njihov vampir. Gozba, koju se nadolaze i sretnici imati na grobovima predaka, i koja zna i zaborav njihovih tragi nih sudbina, teško može izazvati naš entuzijazam i vjeru u religiju progresa - taj bi entuzijazam bio vrlo podao.

Nerješivost problema vremena temeljni je nedostatak teorije progresa, jer ako je mogu e razrješenje sudbine svjetske povijesti, njezinih temeljnih proturje ja, onda je ono mogu e jedino u pobjedi nad vremenom, odnosno u prevladavanju rascjepa izme u prošloga, sadašnjega i budućega, rascijepljenog izme u uzajamno neprijateljskih i prožduru ih elemenata. Nepravilna priroda vremena mora biti definitivno nadvladana da bi se doista mogla razriješiti sudbina svjetske povijesti. No nikakva u enja o progresu ne sadržavaju sli nu vrst nade, niti postavljaju takvu vrst zada e, niti imaju takvoga smisla. Teorija napretka nije okrenuta razrješenju sudbine ljudske povijesti u izvanvremenskom, u vje nosti, u svejedinstvu, iza granica same povijesti, nego dopušta rješenje tog problema unutar vremenskog tijeka povijesti, u nekom trenutku budućnosti koje se u odnosu na sve druge trenutke javlja kao prožduru i vampir, jer se budućnost pojavljuje kao ono što proždire prošlo, kao ubojica prošloga. Ideja progresa svoju nadu gradi na smrti. Napredak se ne pokazuje u vje nom životu i uskrsnu u nego u vje noj smrti, u vje nom uništenju prošloga budućim, i prethodnih naraštaja budućim. Sverazrješuju e blaženstvo dolazi kao neki trenutak budućnosti, dok je svaki asak vremena u budućnosti pokidan, razdrobljen na ono što proždire i biva pojedeno - prošlo pojedeno budućim. Proturje je vremena ini neprikladnim i neto nim itavo nau avanje o progresu. Ono je kratkotrajno nau avanje 19. stolje a, koje odražava stanje europske svijesti u 19. stolje u sa svim ograni enjima

tog vremena. Ono odgovara odre enoj epohi i u njemu nema neprelazne, vje ne istine, ako ne smatramo istinom ono što je nesvjesno sadržano u njoj kao izopa enje religioznog vjerovanja u razrješenje ljudske povijesti.

S nau avanjem o progresu i s vjerom u progres, tijesno je povezana utopija o zemaljskom raju i zemaljskom blaženstvu. Ta utopija, koja je tako er izopa enje i izvrtnje ideje o dolasku kraljevstva Božjega na zemlji na kraju povijesti, odnosno nesvjesni hilijizam - doživljava udarac za udarcem; razrušena je promišljanjem i uništena prakti ki i životno. Utopija zemaljskoga raja u sebi nosi ista proturje ja kao i nau avanje o napretku, jer ona tako er pretpostavlja dolazak nekoga savršenog stanja u vremenu, u granicama povijesnoga procesa. Ona pretpostavlja mogu nost razrješenja povijesne sudbine ovje anstva u granicama zatvorenog kruga povijesnih sila u kojemu se doga a sama povijest naroda. Utopija o zemaljskom raju drži mogu im imanentno razrješenje tragi ne svjetske povijesti i postizanje savršenog stanja. Ona se, tako er, kao i svaka ideja progressa temelji na lažnom odnosu prema vremenu, u njoj je lažno nau avanje da je u budu em i nadolaze em rješiva tragedija vremena. Utopija zemaljskoga raja koja bi se morala ostvariti u budu nosti, po mišljenju jednih, vrlo brzo, a po mišljenju drugih, ne tako brzo, u danom slu aju nema principijelnog zna enja jer se promišlja savršeno i blaženo stanje u budu em koje ne prihva a u sebi puninu prošloga. Ovakva utopija drži da je sav povijesni proces bio tek priprava i sredstvo za njezino ostvarenje. Zemaljsko blaženstvo i savršenstvo tih sretnika koji e se negdje na kraju povijesnoga procesa pojaviti, iskupljuje stradanja i muke svih naraštaja koji su im prethodili. Utopija zemaljskoga raja pretpostavlja da je mogu dolazak apsolutnog stanja ljudskoga života u relativnim uvjetima zemaljskoga i vremenskoga povijesnog života. Ali zemaljska stvarnost, u svojoj biti, ne može biti pomiješana s apsolutnom stvarnoš u. Apsolu-

tni život se ne miješa u tu sa svih strana ugušenu i ogranienu stvarnost. No utopija zemaljskoga raja je vjera da takvo nešto nije moglo biti do našega vremena, ali e zato nastupiti trenutak kad e se nešto apsolutno, na koncu, definitivno ostvariti i u relativnoj stvarnosti. Ona ne utvrjuje prijelaz onkraj granica relativne povijesne stvarnosti, u neki drugi plan postojanja, u neku etvrtu dimenziju iz ograni enja triju dimenzija - ona bi htjela da u trodimenzionalni prostor bude u cjelini umiješana etvrta dimenzija apsolutnog života. To je sadržaj njezinoga temeljnog metafizi kog proturje ja koje je ini nutarnje nepostojanom, jer umjesto da traži postizanje apsolutnog života kroz prijelaz iz zemaljske u nebesku povijest, utopija zemaljskoga raja pretpostavlja da se ljudski usud kona no rješava u toj relativnoj trodimenzionalnoj zemaljskoj stvarnosti sa svim njezinim ograni enjima; s kojima želi pomiješati apsolutno savršenstvo i blaženstvo koje može biti postignuto jedino u drugoj nebeskoj stvarnosti, može biti smješteno jedino u etvrtoj dimenziji. Ovoj utopiji zemaljskoga raja, koja je svojstvena razli itim socijalnim nau avanjima i filozofijama povijesti, udarce nanosi filozofska misao i religiozna svijest, udarce od kojih se ona ne oporavlja. Po inje se sve više razjašnjavati duboko tragi ni i dvojni karakter itavoga povijesnog procesa. U povijesti nema pravocrtnog doga anja progresna dobra, progresna savršenstva, po ijoj sili nadolaze i naraštaj stoji iznad prethodnoga; u povijesti nema ni progresna ljudske sre e - postoji samo tragi no, sve raskrivenije nutarnje na elo postojanja, otkri e najopre njih na ela, kako svijetlih, tako i tamnih, kako božanskih tako i avolskih, kako na ela dobra tako i zla. U otkrivanju i pojavnostima takvih proturje ja, krije se veliki nutarnji smisao povijesnog usuda o - vje anstva. Ako je mogu e utvrditi nekakav napredak u povijesti ljudske spoznaje, onda je to izoštreana spoznaja koja se javlja kao plod nutarnjeg otkrivanja tragi nog proturje ja ljudskoga postojanja. No ni u kojem slu aju

ne može se utvrditi stalan rast pozitivnoga na račun negativnoga, kako to tvrdi teorija progresa. Iz povijesnoga procesa proizlazi zamršenost na pola, on u sebi nosi najopretniju na pola. Ako vjerujemo da je napredak približavanje apsolutnoj božanskoj stvarnosti, onda bi bilo netočno otuda izvesti i zaključiti da se naraštaji koji se budu pojavili na vrhuncu povijesti, bit će u posebnoj blizini Apsolutnoga, dok su svi ostali naraštaji ili vrlo daleko od tog izvora božanske stvarnosti ili nemaju s njim nikakve veze i približavaju se božanskoj stvarnosti služeći i tek kao sredstvo nekom posljednjem naraštaju povijesti. Pravilnije bi bilo misliti, kako je mislio i L. Ranke, da svi ljudski naraštaji kroz ovaj povijesni proces imaju sami po sebi odnos prema Apsolutnom, da se svi oni približavaju Božanstvu - a u tom i jest božanska pravednost i istina. Kako bi pravednost bila narušena ako bi samo naraštaji koji se nalaze na vrhuncu napretka bili pripušteni k tajnama božanske stvarnosti! Osim toga, ovakvo naučavanje o napretku može dovesti do sumnje u samo postojanje Božje providnosti, jer Božanstvo koje bi svoje blizine lišilo sve ljudske naraštaje i koje bi primilo u svoju blizinu samo naraštaj koji stoji na vrhu povijesti, bilo bi neko vampirsko božanstvo, puno nepravde i nasilja u odnosu prema većem dijelu ovoga anstava. Zbog toga Ivan Karamazov vraća svoju kartu Bogu. U stvarnosti nema ničeg sličnog; u stvarnosti svaki naraštaj ima cilj u samom sebi, nosi opravdanje i smisao svojega vlastitog života, u stvaranju vrijednosti i vlastitim duhovnim usponima, koji ga približavaju božanskoj stvarnosti, a ne u tomu da se javlja kao sredstvo i oruđe za naraštaje koji dolaze iza njega. Osim toga, zar ljudi 19. stoljeća nisu udaljeniji od Boga, nego ljudi prethodnih stoljeća?

Postoji još jedan prigovor znanstveno-pozitivnog karaktera, protiv naučavanja o progresu koji ga dovodi u pitanje u samim njegovim temeljima. Ako uzmemo sudbine naroda, društava i kultura u povijesti, onda vidimo da sve kulture, društva i narodi proživljavaju u

svom usudu razna razdoblja - doba ranjivosti, djetinjstva, zrelosti, višeg procvata i na koncu, doba starosti, oronulosti, ocvalosti i smrti. Sve velike nacionalne kulture i sva društva podvrgnuta su tom procesu starenja i umiranja. Vrijednosti kulture su besmrtni, u kulturi postoji na elo koje ne umire, no sami narodi su smrtni kao živi organizmi koji proživljavaju svoju sudbinu u povijesti - i nakon razdoblja cvjetanja počinju opadati i starjeti. Sve su velike kulture doživjele razdoblje oronulosti. Najopitiji prigovor protiv teorije napretka je otkriće tako velike kulture kao što je babilonska, koja je postojala tri tisuć i pet godina prije Krista i koja je postigla visoko savršenstvo te nekim odnosima nadilazi i kulturu 19. stoljeća. Ona je umrla i nestala gotovo bez traga. Dugo vremena se čak i sumnjalo u njezino postojanje, i tek su arheološka iskopavanja i primjena savršenijih metoda u proučavanju drevnih kultura otkrile njezino postojanje i rodile oduševljenje panbabilonizmom. To je potaklo tako velikog povjesničara kao što je E. Meyer, da počinje odlučno negirati postojanje napretka u ovoj anstvi po pravocrtnoj, uzlaznoj liniji. Razvijali su se samo odijeljeni tipovi kultura, pri čemu se kasnije kulture nisu uvijek uzdizale na visinu koju su dostizale one kulture koje su cvjetale prije njih. Takva shvaćanja gotovo da moraju dovesti do pesimističkih zaključaka jer je potpuno neutemeljeno crpiti svoj optimizam i određivati svoje stvaralaštvo kroz odnos prema životu koji proizlazi iz prevrednovanja značenja naraštaja koji dolaze. Uvjerenje da su oni stvarniji nego prošli naraštaji ni na čemu nije utemeljeno. Učemo li dublje u to pitanje, shvatit ćemo kako nema nikakvih osnova da bi svakoga od nas koji pripadamo naraštaju koji živi u sadašnjosti (iako je taj termin vrlo klimav i dvosmislen, jer "sadašnje" u svakom trenutku nestaje) kao i one koji će se roditi za 50 ili 100 godina, držali stvarnijima ili vrjednijima od prošlih naraštaja koji su živjeli prije 50, 100 ili 5000 godina. Drobe i vrijeme na sadašnje, prošlo i buduće, nemamo ni-

kakve osnove tvrditi da je budu e stvarnije nego prošlo. Budu e, iz perspektive sadašnjega, nije stvarnije nego prošlo, i naš stvarala ki rad ne ostvaruje se u ime budu ega nego u ime toga vje nog sadašnjega u kojemu su i budu e i prošlo - jedinstveni. Prošloga više nema i ono za nas ne postoji druk ije nego u sje anju, dok budu ega još nema i nije izvjesno da e ga i biti. U odre enom smislu, mogu e je re i da je prošlo stvarnije od budu ega, a ljudi koji su nam prethodili stvarniji nego ljudi koji još nisu ro eni. Jedna od najtužnijih predrasuda religije napretka, u koju se vjerovalo u 19. stolje u, jest ona da e u budu nosti živjeti ljudski naraštaji za koje smo mi dužni pripremiti viši život, i da nam to mora dati smisao, radost i vedrinu. Mi moramo prekinuti s nadama i vjerovanjima koja se temelje na takvom odnosu prema budu emu. Dužni smo u našoj vjeri i našoj nadi, koje nas uzvisuju nad trenutkom sadašnjega i ine nas ne samo ljudima odvojenima od sadašnjosti nego i ljudima velike povijesne sudbine, definitivno prevladati rascijepljenost i nepravilnost vremena - na vrijeme sadašnje, prošlo i budu e i u i u stvarno vrijeme - u vje nost. Sva naša vjerovanja i nade moraju biti povezane s razrješivoš u ljudskih sudbina u vje nosti, i zato moramo stvarati svoju perspektivu života ne u perspektivi odvojenog budu ega, nego u perspektivi cjelovite vje nosti. Kakav e biti plod našega stvarala kog djelovanja u rascijepljenom vremenu, odnosno u budu emu, nije na nama da sudimo i razrješavamo. To mogu procjenjivati jedino drugi naraštaji. No naše djelo u svakom razdoblju, u svakom trenutku naše povijesne sudbine odre uje naš odnos prema životu i povijesnim zada ama pred licem i sudom vje nosti. Kad postavimo ljudsku i povijesnu sudbinu u perspektivu vje nosti, onda se budu e ne pokazuje stvarnijim od prošloga, a sadašnje od prošloga i budu ega jer svako je rascijepljeno vrijeme pred sudom vje nosti grješno i poro no. No religija progresa je htjela tu grješnost i poro nost uzvisiti i ozakoniti.

Grješna proturje ja nau avanja o napretku razobliju nutarnju nepostojanost i laž humanisti kih pretpostavki napretka. Temelji humanizma novoga vremena nisu ovjeka okretali prema vje nosti, bacali su ga u zemaljski tijek vremena sa svom njegovom razdrobljenoš u. Zbog toga nisu ni mogli na pravi na in razriješiti sudbinu ljudskoga života i povijesti. Te su humanisti ke pretpostavke krile nutarnja proturje ja i poro nost koja je prije ili kasnije morala biti otkrivena. Njihovo otkrivanje nazivam krizom humanizma i krajem renesanse. Nemogu e je više vjerovati u humanisti ki napredak. Ideja progresa bila je velika ideja humanisti kog razdoblja povijesti, itavo 19. stolje e prožeto je iluzijom napretka. Nauk o napretku u njegovoj nereligioznoj formi, odvojen od religiozne jezgre, i nije ništa drugo nego podizanje na razinu sustava teorije osnovne humanisti ke pretpostavke da je ovjek dovoljan samom sebi, i da može rješavati svoju sudbinu imanentnim ljudskim silama, te da mu nije nužna božanska sila i božanski cilj života. Ako se u u enju o napretku otkriva laž i iluzija humanisti kih postavki, onda se s druge strane, ne bi moglo re i da humanizam nije imao nikakvih pozitivnih rezultata. Mislim da se u humanizmu krije pozitivno na elo koje e imati ogromno zna enje za sudbinu ovjeka i njegove povijesti. ovjek je morao pro i kroz humanisti ku samodostatnost i samozadovoljstvo. Morao je slobodno otkriti i iskušati svoje snage, što je upravo i zna aj humanizma. U humanizmu su se otkrile ljudske potencije koje ne mogu same po sebi dovesti do pozitivnih rezultata, no njihovo otkri e e imati vrlo veliko zna enje za daljnju sudbinu ovje anstva, kad povijest iz humanisti kog razdoblja prije e u neko drugo, još nepoznato razdoblje, pred kojim stojimo. U duhovnim poletima humanisti ke kulture bila je presudna mogu nost nove religiozne objave. U genijalnosti toga razdoblja bilo je svojevrzne - produhovljenosti.

Povijest je, zapravo - i u tom je njezin religiozni sadržaj - put prema drugom svijetu. No unutar povijesti je nemoguće neko apsolutno savršeno stanje, njezina zadaća a može se riješiti jedino izvan njezinih granica. To i jest temeljni i glavni zaključak do kojega dolazi metafizika povijesti, tajna koja leži unutar povijesnoga procesa. Prijelazima iz jedne epohe u drugu mu i se ovjeka anstvo nad razrješenjem svoje sudbine unutar povijesti. Kad ne dođe do onoga što je otkrivalo i po ne osjetiti bezizlaznost povijesnoga kruga, onda počinje spoznavati nemogućnost razrješenja svoje zadaće unutar povijesnoga procesa, počinje spoznavati da jedino transcendentni izlaz iz povijesti razrješivom. Da bi se zadaća povijesti koja je neraskidivo vezana s prirodom vremena razriješila, nužno je otkriti perspektivu povijesti okrenuti unutra i od pokušaja njezina rješavanja protegnutoga kroz vremenska povijesna događanja, prije i na njezino razrješenje kroz izlaz onkraj granica povijesti, kroz procjep povijesti u nad-povijest, kroz propuštanje nadpovijesnih sila u zatvoreni krug povijesti, odnosno novoga noumenalnoga nebeskog događaja u zemaljskom i fenomenalnom - novoga dolaska Krista. Temeljna je ideja do koje dolazi metafizika povijesti i koja se ujedno javlja kao postavka metafizike povijesti - ideja neizbježnosti kraja povijesti.

Ako na povijesni proces motrimo s gledišta imanentnog razrješenja zadaća koje su u njemu postavljene i njihovoga razrješenja unutar protoka vremena, onda je nemoguće ne doći i do najpesimističnijih, najbeznadnijih rezultata jer s takva gledišta, svi pokušaji razrješenja povijesnih zadaća a u svim razdobljima, moraju biti priznati kao neprekidni neuspjeh. U povijesnoj sudbini ovjeka, u biti, ne uspijeva sve, i osnovano je misliti da nikada i ne može uspijevati. Nije uspjela nijedna zamisao postavljena unutar povijesnoga procesa. Nikad se nije ostvarilo ono što je postavljeno kao zadaća a i cilj u bilo kojoj povijesnoj epohi, što se sve ono prenosilo kao ideja

koja mora biti ovako ili onako ostvarena. Ako uzmemo povijesni proces u cjelini, onda je nužno kao korjeniti neuspjeh koji ga poražava, priznati činjenicu da u njemu nije uspjelo ni kraljevstvo Božje, jer ako je ono bilo zadano u povijesnom procesu kao razrješenje ljudske sudbine, kraljevstvo se Božje nikada u njemu nije ostvarilo niti približilo svom ostvarenju. Uzmemo li različit povijesna razdoblja s njihovim zadacima, vidjet ćemo da su ona također bila poražena unutarnjom bolešću i neostvarljivošću u tim zadacima. Ako uzmemo i cjelokupnu novu humanistiku povijest, onda i ona zaprepastava potpunim neuspjehom, jer nije uspjela ni renesansa niti je ono što je u renesansi stvoreno odgovaralo njezinim stvarnim zadacima i planovima. Otkrivena je nemogućnost renesanse unutar kršćanskoga svijeta - kršćanski svijet je obolio od takve podvojenosti da je postala nemoguća cjelovitost renesansne zamisli, i sadržaj kršćanskoga svijeta ne može biti oformljen u anti-kom smislu. Iste neuspjehe doživjela je i reformacija, koja je postavila veliki cilj potvrđivanja religiozne slobode, a na kraju dovela do propasti religije; a francuska je revolucija, umjesto bratstva, jednakosti i slobode, izgradila - buržoasko društvo 19. stoljeća. Revolucija je pokazala takvu proturječnost koja su kroz cijelo 19. stoljeće otkrivala i definitivno razobličavala lažnost njezine ideologije. Umjesto jednakosti, bratstva i slobode, pokazali su se novi oblici nejednakosti i mržnje među ljudima. Također se može unaprijed s uvjerenjem kazati da neće uspjeti ni one temeljne ideje iz naše epohe, neće nikada uspjeti pokušaj ostvarenja socijalizma koji je, vjerojatno, igrati već u ulogu u razdoblju povijesti u koje ulazimo. U svojem pokušaju ostvarenja, socijalizam neće biti ono čemu stremi. On donosi nova unutarnja proturječnost u ljudski život koja ga čine nemogućim ostvarenje socijalističkih zadataka. On nikada neće ostvariti ni oslobođenje ljudskoga rada kojega je Marx htio postići i sputavanjem rada, nikada neće uvijek dovesti do bogatstva, neće

ostvariti jednakost, nego stvoriti samo nova neprijateljstva me u ljudima, novu podvojenost i nove ne uvene oblike ugnjetavanja. Ne e uspjeti ni anarhizam koji je konkurencija socijalizmu. Nikad ne e ostvariti tu krajnju slobodu koja ne zna ni granicu ni mjeru; naprotiv, on e skrojiti još ve e ropstvo. Nikada, u biti, u granicama povijesti nije uspjela nijedna revolucija, stoga, ako su revolucije i bile važni i neizbježni trenuci u usudu naroda, prema kojima se kretala i iz kojih se ra ala sva njihova sudbina, one nikada nisu razriješile zada e koje su im bile postavljene - nikad se tako nešto nije dogodilo, niti e se dogoditi. Na kraju krajeva, plodotvoran je jedino veliki eksperiment povijesnih neuspjeha jer se u njemu otkrivalo nešto novo za ovje anstvo. Obi no se nije postizalo ono što su ljudi željeli i emu su stremili. Obi no su revolucije završavale reakcijom u kojoj se otkrivalo nešto novo, iz koje je proizlazilo poimanje proživljenog eksperimenta, iako je i reakciju pratio itav niz negativnih pojava koje su djelomi no ljudska društva vra ale unatrag. Tako je duhovna reakcija s po etka 19. stolje a bila jedan od najafirmativnijih rezultata revolucije. U njoj je po eo proces duhovnog preporoda. Po etak 19. stolje a imao je golemo zna enje, no on nije odgovarao socijalnim ciljevima koje je postavila revolucija. Može se re i i više - može se re i nešto i o velikom doga aju i srcu svjetske povijesti koji je klju odgonetke smisla povijesti - o krš anstvu koje je otkrilo novu eru i odredilo itav povijesni usud, može se re i da je povijest krš anstva tako er neprekidni veliki neuspjeh. Mnogi neprijatelji krš anstva izgovaraju ove rije i sa zluradoš u, izri u velike prigovore protiv krš anstva - oni mu prigovaraju jer nije uspjelo niti može uspjeti na zemlji. No to se može re i i u sasvim druk ijem duhovnom zna enju. Stvarno, krš anstvo u povijesti nije uspjelo kao i sve ostalo u povijesti. Zada e koje su postavljene krš anskom vjerom i sviješ u, nikada kroz dvije tisu e godina nisu bile ostvarene i nikada u granicama našeg vreme-

na i naše povijesti ne e biti ostvarene, jer one mogu biti ostvarene jedino u pobjedi nad vremenom, kroz prijelaz u vje nost i nadvladavanjem povijesti prijelazom u nadpovijesni proces. No neuspjeh krš anstva najmanje od svega može biti izvrnut u argument protiv njegove više istine, jednako tako kako i sam neuspjeh povijesti manje od svega ozna avava njezinu besmislenost, njezinu nutarnju nenužnost i pustoš. Kao što neuspjeh povijesti ne zna i da povijest nema smisla i da se završava u pustoši, tako i neuspjeh krš anstva u povijesti ne zna i da krš anstvo nije viša istina; nastojanje da se njegov neuspjeh iskoristi kao argument protiv njega ne može uspjeti, budu i da je svaki pokušaj da se kao kriterij istinitosti nametne uspjeh i povijesna realizacija (imanentno ostvarenje), sam po sebi bitno neodrživ. Povijest i sve povijesno po naravi je takvo da nikakva savršena ostvarenja u vremenskom protoku nisu mogu a. No taj veliki eksperiment koji se otkriva u povijesnoj sudbini ima duboki smisao i izvan ostvarenja i realizacije; on se raskriva iza granica povijesti. Ovozemaljski neuspjeh koji nam bolno upada u o i i poražava nas u granicama povijesnog vremena, u granicama vremenske i zemaljske stvarnosti, ne zna i i neki krajnji onostrani neuspjeh, nego jedino ukazuje na sudbinsku pozvanost ovjeka i ovje anstva na više ostvarenje svojih mogu nosti, koje beskrajno nadvisuje sva ona ostvarenja kojima ovjek stremlje u svojem povijesnom životu. Svi neuspjesi reformacije, revolucije i svega "povijesnoga" ozna avaju jedino rastrganost ovjeka koji mora cjelovito živjeti svoju sudbinu u višoj i apsolutnoj stvarnosti nego što je stvarnost u kojoj se sve to doga a. Ako krš anstvo samo po sebi trpi neuspjehe u granicama povijesti, to ne zna i neuspjeh samoga krš anstva, jer se sve doga a kroz naše nesavršene rije i, iskrivljenu predaju koju izobliava nesavršenost našega jezika - zapravo to nije neuspjeh krš anstva niti krš anske apsolutne istine koje e uvijek biti i koju ne e nadvladati ni vrata paklena, nego

označava neizbježan neuspjeh svakoga relativnog svijeta, svakoga relativnog rascijepljenog vremena, neuspjeh ograničene zemaljske stvarnosti. Nije to ni neuspjeh Božji, kako misle oni koji upućuju takve argumente protiv kršćanstva, nego je neuspjeh uvijek. Ljudski neuspjeh označava jedino to da je uvijek u svom usudu pozvan prihvatiti nešto više da bi svoje mogućnosti ostvario u ovom vremenu, u višoj stvarnosti nego što je ova u kojoj ih pokušava ostvariti. Argument protiv kršćanstva utemeljen na neuspjehu kršćanstva, dvostruko je bezobrazan, a evo po čemu: kršćansko je uvijek anstvo iznevjerilo kršćansku istinu, a onda nakon što je iznevjerilo, pokušalo je osuđivati kršćanstvo i napadati ga, ustvrdivši da kršćanstvo nije uspjelo. No kršćanstvo zapravo nije uspjelo jer su od njega otpali oni koji ga napadaju. U toj se argumentaciji ostvaruje dvostruka laž.

Ljepotu u ovom svijetu moguće je stvarati jedino ako se težište ljudskog života prenese na drugi svijet. Najveća ljepota ostvarena u ovom svijetu nije bila povezana sa zemaljskim ciljevima uvijek anstva, nego s ciljevima izvan granica ovoga svijeta. Taj poriv koji je privlačio uvijek anstvo drugom svijetu, u ovom svijetu se mogao utjeloviti u jedinstveno moguće, višoj ljepoti koja uvijek ima simboličku, a ne realističku prirodu. Ako je realističko ostvarenje moguće jedino u nekoj višoj stvarnosti, iza granica vremena i povijesti, onda je simboličko ostvarenje moguće ovdje, u ovoj zemaljskoj stvarnosti kao znak više stvarnosti. Više od svega, to je jasno u naravi umjetnosti, jer umjetnost kao vrhunac ljudskog stvaralaštva, u najvećim svojim djelima ima simbolički karakter, i simboličko dostignuće umjetnosti govori o pozvanosti uvijek za neku višu stvarnost.

Kad sam govorio o nebeskoj povijesti kao o prologu zemaljske povijesti i potom prešao na zemaljsku povijest, postavio sam zaplet tragedije čitave ljudske sudbine na postojanju dviju vrsta objava - objave Boga uvijek i uvijek Bogu. Sva tragedija postojanja je tragedija

nutarnjega slobodnog odnosa izme u ovjeka i Boga - ro enja Boga u ovjeku i ovjeka u Bogu. Povijesni usud ovjekov sav je prožet tom uzvratnom objavom ovjeka Bogu; u ljudskom stvaralaštvu i u svojoj povijesnoj sudbini ovjek odgovara na rije i Božje. No duboki nutarnji smisao objave ovjeka krije se u njegovoj slobodi. Samo slobodna objava ovjeka, njegovo slobodno stvaralaštvo usmjereno prema Bogu i odre eno Bogom, samo ono odgovara na Božju žudnju za ovjekom. Bog o ekuje od ovjeka slobodnu smionost stvaralaštva. No u povijesnoj sudbini ovje anstva, u konkretnoj povijesti, stalno se doga aju padovi s puta slobode na putove prisile i nužnosti. Sva ljudska povijest puna je takvih sablazni, od sablazni prisilne katoli ke ili bizantske teokracije do sablazni prisilnoga socijalizma. Težak je i tragi an put slobode jer, uistinu, nema ni ega odgovornijega i herojskijega, i tako stradalni kog, od puta slobode. Svaki je put nužnosti i prisile - put mnogo lakši, manje tragi an i manje herojski. Zato ovje anstvo na svojim povijesnim putovima stalno skre e na sablazan zamjene puta slobode putem prisile. Isto proizlazi i iz religioznog i nereligioznog života. Tu je sablazan genijalno razotkrio Dostojevski u "Legendi o Velikom Inkvizitoru". Veliki Inkvizitor ho e s ljudi skinuti breme slobode u ime sre e svih. Takva sablazan je u prošlosti porodila povijesnu inkviziciju, a u sadašnjosti - religiju socijalizma koja nije ništa drugo nego religija Velikog Inkvizitora utemeljena na zamjeni puta slobode putem prisile, na skidanju s ovjeka bremena tragi ne slobode. Drama povijesti se odigrava u stalnoj borbi na ela slobode i na ela nužnosti, i neprestanim prijelazom od jednog na ela prema drugom.

No ako negiramo nau avanje o napretku, ako odbacujemo pobožanstvenje nadolaze ih naraštaja, ako ne vjerujemo u budu e i stalno narastanje afirmativnog dobra, svjetla, savršenstva i blaženstva, u emu se onda sastoji nutarnji smisao nadolaze e povijesne sudbine i

postoji li uopće taj smisao? Za kršćansku filozofiju odgovor na to pitanje nije tako težak, jer kršćanska filozofija povijesti, u svojoj biti, ne može biti neapokaliptična, jer u maloj evanđeoskoj Apokalipsi i u velikoj Apokalipsi - Otkrivenju svetoga Ivana - dani su skriveni simboli usuda povijesti. Apokaliptička proroštva okrenuta su dovršenju povijesti, a Apokalipsa je prikrivena objava o sverazrješujućem kraju povijesti. U apokaliptičkom svjetlu metafizika povijesti otkriva dvojnost nadolazećega, otkriva narastanje afirmativnih kršćanskih sila, koje moraju završiti drugim Kristovim dolaskom, i negiraju ih, antikršćanskih sila koje moraju završiti pojavom Antikrista. Antikrist je problem metafizike povijesti. Antikrist nije pojava nekoga starog zla koje je naslijedeno od prvobitnih stadija ljudske povijesti, nego novoga zla, zla nadolazećeg vijeka koje će biti strasnije nego zlo prošloga vremena. U budućem će biti nevišena borba dobra i zla, Boga i đavla, svjetlosti i tame. Smisao povijesti krije se u otkrivenju oprečnosti na nje, u njihovoj međusobnoj borbi i u konačnom sukobu jednoga i drugoga na nje. Antikristovo nam je zatvoriti ovaj svijet u zlom vremenu, zarobiti ga i podrediti "svemu svijetu", tom ograničenom planu postojanja. No Apokalipsu treba tumačiti simbolički i imanentno. Na takav način, za kršćansku filozofiju povijesti nije strašno što ne vodi prema negiranju nutarnjega smisla povijesti, činjenica da će u nadolazećem rasti ne samo dobro nego i zlo, ne samo na nje kršćanska nego i na nje antikršćanska, jer kršćanska proroštva upravo o tome i govore. I to jedino potvrđuje vjerodostojnost kršćanskih proroštava o kraju povijesti. Izvanjska Apokalipsa je samo simbolički i uvjetni izraz nutarnje Apokalipse ljudskoga duha, i u njoj se govori samo o sudbini našega svjetskog eona, a ne i o sudbini posljednje dubine postojanja.

Htio bih završiti kao što sam i počeo. Počeo sam s nebeskim prologom povijesti da bih prešao na zemaljsku povijest, i sad bih od zemaljske povijesti morao opet

do i na nebesku povijest. Povijest ima pozitivan smisao jedino u slu aju ako se završava. Sva metafizika povijesti koju sam pokušavao razjasniti u svojoj knjizi, vodi prema spoznaji neizbježnog kraja povijesti. Ako bi povijest bila beskona an proces, loša beskona nost, onda ona ne bi imala smisla. Tragedija vremena bila bi nerazrješiva i zada a povijesti neostvariva, jer unutar povijesnog vremena ona i ne može biti ostvarena. Sudbina ovjeka koja leži u temelju povijesti, pretpostavlja nadpovijesni cilj, nadpovijesni proces i razrješenje usuda povijesti u drugom, vje nom vremenu. Zemaljska povijest mora ponovno u i u nebesku povijest, moraju nestati granice koje dijele ovostrani svijet od onostranoga, sli no kao što ih nije bilo u dubini prošloga, u zoru svjetskog života. Mitovi nam govore o prvotnoj pomiješanosti nebeskog i zemaljskog. Tako i na kraju povijesti ne e više biti zatvorenosti "svega svijeta", naše zemaljske stvarnosti. Eon našeg svijeta stari, kao što na prezrelom plodu puca kora. O tome prikriveno-simboli ki govori Apokalipsa. Raskida se sveza vremena, zatvoreni krug svjetske stvarnosti prestaje postojati; u njega se slijevaju energije drugih stupnjeva stvarnosti, povijest našega svjetskog vremena se završava i time ujedno dobiva smisao. Dan našega individualnog života uzet sam po sebi postaje besmislen, jer naš život prima smisao jedino kroz vezu svih njegovih dana.

Povijest nije mogla razriješiti probleme individualne sudbine ovjeka, sudbine koja je središnja tema genijalnih otkri a stvaralaštva Dostojevskoga, s kojima je povezana sva metafizika povijesti. Problem individualne sudbine nerazrješiv je u granicama povijesti, kao što je u tim predjelima nerazrješiv i tragi ni sukob individualne sudbine sa sudbinom svijeta i itavoga ovje anstva. I zbog toga se povijest mora završiti. Svijet mora u i u takvu višu stvarnost i cjelovito vrijeme, da se može razriješiti problem individualne sudbine te da se razriješi njezin konflikt sa svjetskim usudom. Povijest je prije svega

sudbina i mora se promišljati kao sudbina, i to tragi na. Ona, kao i svaka tragedija, mora imati svoj posljednji in koji sve rješava. U tragediji je neizbježna katarza. Povijest nema beskona ni razvoj u našem vremenu, nema zakonomjernost prirodnih pojava jer, uistinu, povijest je usud. To je posljednji zaklju ak i rezultat metafizike povijesti. Ljudska sudbina koju moramo pratiti kroz sva razdoblja povijesti, ne može se razriješiti u granicama povijesti. I to je najve i argument u korist injenice da povijest nije besmislena nego da ima viši smisao. Ako bi ona imala jedino imanentni zemaljski smisao, onda bi sigurno u takvom slu aju bila besmislena, jer bi tada sve temeljne teško e, povezane s prirodom vremena, bile nerazrješive ili bi sva rješenja bila fiktivna, prividna i neistinita. Takva relativno pesimisti ka metafizika povijesti raskida s iluzijama, povezanim s pobožanstvenjem budu nosti, ruši ideju progresa, i u vrš uje nadu i vjeru u razrješenje svih muka u perspektivi vje nosti i vje ne stvarnosti. I ta je pesimisti ka metafizika povijesti optimisti nija, u najdubljem smislu rije i, nego neutješno i, za sve živo smrtonosno, optimisti ko nau avanje o napretku. Mora se dogoditi neki nutarnji preokret, poslije kojega e se svjetska povijest pojaviti kao izba ena iz dubina duha, ne u perspektivi uništavaju eg protoka vremena, nego u perspektivi vje nosti i nebeske povijesti. Ona se vra a u dubinu, kao trenutak vje nog misterija Duha.

Prilog

VOLJA ZA ŽIVOT I VOLJA ZA KULTURU

1. U našoj epohi nema izazovnije teme za spoznaju i za život, nego što je tema o kulturi i civilizaciji, o njihovim razlikama i međusobnim odnosima. To je pitanje o sudbini koja nas čeka. A ništa uvijek tako ne uznemirava kao njegova sudbina. Izvanredni uspjeh Spenglerove knjige o sumraku Europe može se objasniti činjenicom da je pred spoznaju kulturnog razvoja postavio pitanje njegove sudbine. Na povijesnim prijelazima, u epohama kriza i katastrofa, treba se ozbiljno zamisliti nad kretanjem povijesnih sudbina naroda i kultura. Kazaljka sata svjetske povijesti pokazuje presudan trenutak nadolazećeg sumraka kad je vrijeme za užgati svjetiljku i pripremiti se za noć. Spengler je prepoznao civilizaciju kao usud svake kulture. Civilizacija se završava smrću. To nije nova misao; ona nam je već odavno poznata, a osobito je bliska ruskoj misli, ruskoj filozofiji povijesti. Najznajavniji ruski mislioci odavno su već spoznali razliku između modela kulture i modela civilizacije te ih povezali s međusobnom odnosom Rusije i Europe. Bitava naša slavenofilska svijest bila je prožeta neprijateljstvom ne prema europskoj kulturi, nego prema europskoj civilizaciji. Teza da "Zapad truli" označavala je da umire velika europska kultura a trijumfira bezbožna i bezdušna europska civilizacija. Homjakov, Dostojevski i K. Leontjev odnosili su se s istinskim entuzijazmom prema velikoj europskoj prošlosti, prema njezinim svetim spomenicima. No stara je Europa izne-

vjerila svoju prošlost i odrekla je se. Nereligiozna malogra anaska civilizacija pobijedila je staru svetu kulturu. Borba Rusije i Europe, Istoka i Zapada pokazala se kao borba duha i bezdušja, religiozne kulture i ateističke civilizacije. Htjeli bi vjerovati da Rusija ne e krenuti putem civilizacije da e imati svoj put, svoju sudbinu i da je još jedino u njoj mogu a kultura na religioznim temeljima, istinska duhovna kultura. Ruska svijest vrlo snažno osje a ovu temu.

No je li ona strana zapadnoj svijesti ili se i europska misao uzdigla do njezinih postavki: nije li jedan Spengler došao do nje? Pojava Nietzschea povezana je s oštroomnom spoznajom toga kobnog usuda zapadne kulture. Nietzscheov žal za tragi nom, dionizijskom kulturom, žal je koji se pojavio u epohi trijumfiraju e civilizacije. Veliki ljudi Zapada osje ali su samrtnu sjetu zbog pobjede mamonizma u staroj Europi, zbog smrti duhovne kulture - svete i simboli ke - u bezdušnoj tehni koj civilizaciji. Svi romanti ari Zapada bili su, gotovo smrtno, ranjeni od civilizacijskog trijumfalizma, potpuno stranoga njihovu duhu. Carlyle je proro kom snagom ustajao protiv duha civilizacije. Vatrema pobuna Leona Bloya protiv "buržuja" u njegovim genijalnim studijama "buržoaske" mudrosti - bio je ustanak protiv civilizacije. Svi francuski katolici - simbolisti i romanti ari bježali su u srednjovjekovlje, u daleku duhovnu domovinu, kako bi se spasili od samrtne sjete pobjedni ke civilizacije. Zapadnja ko zanimanje za bivše kulturne epohe ili egzotične kulture Istoka ozna ava pobunu duha protiv kona nog prijelaza kultura u civilizaciju, no to je bio ustanak previše tanko utnog, slabog i dekadentnog duha. Zbog nepostojanja koje se primi e civilizaciji, oni su nemo ni u kulturi koja nestaje do i do istinitog, vje nog postojanja, pa se spašavaju bijegom u svijet daleke prošlosti kojeg je nemogu e oživjeti, ili u strani im kulturni svijet Istoka.

Tako se potkopava temelj banalne teorije napretka, po kojoj se vjerovalo da je budućnost savršenija od prošlosti, da ovaj anstvo pravocrtno kora a prema višim oblicima života. Kultura se ne razvija beskonačno. Ona u sebi nosi sjeme smrti. Ona sadrži naela koja je neizbježna vuku prema civilizaciji. Civilizacija je tako smrt duha kulture, pojava posve drugačijeg postojanja ili nepostojanja. No nužno je shvatiti da je to tipičan fenomen filozofije povijesti i njezinog poimanja povijesti. Spengler nije dao doprinos pronicanju u smisao ovog prafenomena povijesti.

2. Svaka kultura nakon svoga procvata, istan anosti i zapletenosti, doživljava iscrpljivanje stvaralačkih snaga, gašenje, išezavanje i opadanje duha. Sva se kulturna usmjerenja mijenjaju i usmjeruju prema praktičnom ostvarenju, a praktičnoj organizaciji života u svrhu njezinog sveobuhvatnog širenja svijetom. Cvjetanje "znanosti i umjetnosti", udubljenost i istan anost misli, viši usponi umjetničkog stvaralaštva, kontemplacija svetaca i genija - sve se to prestaje osjećati kao istinito i stvaran život, sve to više ne oduševljava. Rađa se snažna volja za "životom", za praksom "života", za moć "života", za uživanjem "života", za vlašću nad "životom". U toj previše snažnoj volji za "životom" gubi se kultura, jer ona u sebi nosi njezinu smrt. Previše želi "život", ustrojivati "život", organizirati "život" u epohi kulturnog sumraka. Epoha kulturnog procvata pretpostavlja ograničenu volju za "životom", požrtvovno prevladavanje želi i za životom. Kad se u ljudskim masama previše širi želja za "životom", onda cilj više nije u višoj duhovnoj kulturi, koja je uvijek aristokratska, kojoj je bitan kvalitet, a ne kvantitet. Cilj je sada postavljen u samom "životu", u njegovoj praksi, u njegovoj snazi i sreći. Kultura prestaje biti vrijednost i zbog toga umire volja za kulturom. Nema više težnje za genijalnošću, ne rađaju se više geniji. Ne želi se više kontemplacija, znanje i stvaranje. Kul-

tura ne može ostati na visinama, ona se neizbježno mora spustiti nisko, mora nisko pasti. Nemo na je da bi zadržala svoj viši kvalitet. Na elo koli ine mora je nadvladati. Doga a se socijalna entropija, rasipanje kulturne stvarala ke energije. Kultura se urušava i pada, ne može se vje no razvijati jer se nisu ostvarili ciljevi i zadaci koji su se rodili u duhu njezinih tvoraca.

Kultura nije ostvarenje novoga života, novoga postojanja, ona je - ostvarenje novih vrijednosti. Sva su kulturna postignu a simboli ka, a ne realisti ka. Kultura nije ostvarenje i realizacija istine, dobra, ljepote, mo i i božanstvenosti života. Ona jedino ostvaruje istinu u spoznaji, u filozofskim i znanstvenim knjigama; dobro - u naravi i postojanju društvenih ustanova; ljepotu - u knjigama, stihovima i slikama, skulpturama i arhitektonskim spomenicima, na koncertima i kazališnim predstavama; božansko - jedino u kultu i religioznoj simbolici. Stvarala ki in otežava kulturu i povla i je dolje. Novi život, više postojanje daje se jedino u analogijama, oblicima i simbolima. Stvarala ki spoznajni in stvara znanstvenu knjigu; stvarala ki umjetni ki in stvara narav i društvene ustanove; stvarala ki religiozni in stvara kult, dogme i simboli ki crkveni red u kojemu je dana samo sli nost nebeskoj hijerarhiji. Gdje je sam "život"? Stvarni preobražaj kao da se i ne postiže u kulturi. I dinami ko kretanje unutar kulture s njezinim kristaliziranim formama neizbježno vu e prema izlasku iz granica kulture, prema "životu", prema praksi, prema sili. Na tim putovima doga a se prijelaz kulture u civilizaciju.

Uspon i cvjetanje kulture vidljiv je u Njema koj s kraja 18. i po etka 19. stolje a, kad je Njema ka postala slavljena zemlja "pjesnika i filozofa". Teško je prona i epohu u kojoj bi bila ostvorena takva volja za genijalnoš u. Kroz nekoliko desetlje a svijet je vidio Lessinga i Herdera, Goethea i Schillera, Kanta i Fichtea, Hegela i Schellinga, Schleiermachera i Schopenhauera, Novalisa

i ostale romanti are. Kasnije epohe sa zaviš u e se sje-
 ati toga velikog vremena. VVindelband, filozof epohe
 kulturnog sumraka, prisje a se tog vremena duhovno-
 sti i genijalnosti kao izgubljenog raja. No je li postojao
 stvarni viši "život" u epohi Goethea i Kanta, Hegela i
 Novalisa? Svi ljudi te zna ajne epohe svjedo e da je tada
 u Njema koj "život" bio bijedan, malogra anski i sku-
 en. Njema ka država je bila slaba, jadna, razbijena na
 sitne dijelove, ni u emu nije bila ostvorena mo "živo-
 ta", kulturni procvat bio je jedini vrhunac njema koga
 naroda, koji je bio u posve jadnom stanju. A je li u epohi
 renesanse, epohi nevi enoga stvarala kog uspona bio
 stvaran i istinit viši "život"? Romantika Nietzschea,
 okruženog mrskom mu civilizacijom, strasno privla i
 epoha renesanse kao vjerodostojan "život" pun snage
 - no takva istinskog "života" ni u renesansi nije bilo;
 "život" je u njoj bio užasan, zao, u njemu nikada nije
 bila ostvorena ljepota u njezinomu zemaljskom savr-
 šenstvu. Leonardov i Michelangelov život bio je stalna
 tragedija i muka. I tako je uvijek bilo. Kultura je uvijek
 bila veliki neuspjeh "života". Kao da postoji opreka
 izme u kulture i "života". Civilizacija pokušava ostva-
 riti "život". Ona je izgradila mo nu njema ku državu,
 mo ni kapitalizam a s njim i socijalizam; ona ostvaruje
 volju za svjetskom mo i i svjetskom organizacijom. No
 u toj mo noj imperijalisti koj i socijalisti koj njema koj
 državi, ne e više biti Goethea ni velikih njema kih idea-
 lista, ne e biti ni velikih romanti ara, ni velikih filozofa,
 kao ni velike umjetnosti - sve je u njoj postalo tehni ko,
 tehni ka e biti i filozofska misao (u gnoseološkim stru-
 jama). Metoda osvajanja u svemu prevladava nad intu-
 itivno-cjelovitim pronicanjem postojanja. Nemogu i su
 više Shakespeare i Byron u mo noj civilizaciji britansko-
 ga carstva. U Italiji u kojoj je u Rimu izgra en spome-
 nik Vittoriju Emanuelu, u Italiji socijalisti kih kretanja,
 nemogu i su više Dante i Michelangelo. To je tragedija
 kulture i tragedija civilizacije.

3. U svakoj kulturi na odre enom stupnju njezina razvoja, po inju se otkrivati na ela koja podrivaju njezine duhovne temelje. Kultura je povezana s kultom, ona se razvija iz religijskog kulta, ona jest rezultat diferencijacije kulta, razvijanja njegovog sadržaja na raznim stranama. Filozofska misao, znanstvena spoznaja, arhitektura, slikarstvo, skulptura, glazba, poezija, moral - sve je sadržano u organski cjelovitom crkvenom kultu, u još netvorenoj i diferenciranoj formi. Jedna od najstarijih kultura - kultura Egipta po ela je u hramu, i prvi su njezini tvorci bili sve enici. Kultura je povezana s kulturom predaka, s tradicijom i prenošenjem. Ona je puna svete simbolike, u njoj su dani znakovi i analogije druge, duhovne stvarnosti. Svaka kultura (ak i materijalna kultura) je kultura duha; svaka kultura ima duhovnu osnovu - ona je produkt stvarala kog rada duha nad prirodnim stihijama. No u samoj kulturi vidi se tendencija razlaganja vlastitih religioznih i duhovnih osnova, prema rušenju vlastite simbolike. I anti ka kultura i zapadnoeuropska kultura prolaze kroz proces "prosvjetiteljstva" koji raskida s religioznim istinama kulture i razlaže njezinu simboliku. Kulturi je svojstvena, na odre enom stupnju njezina razvoja, svojevrsna sumnja u vlastite osnove i njihovo razlaganje. Ona sama sebi priprema urušavanje i odvaja se od svojih životnih izvora. Kultura se duhovno troši, rasipa svoju energiju. Iz "organskog" stanja ona prelazi u "kriti ko stanje".

Da bismo shvatili sudbinu kulture, nužno ju je promatrati dinami ki i proniknuti u njezinu kobnu dijalektiku. Kultura je živi proces, živa sudbina naroda. I zato se pokazuje da se kultura ne može zadržati na toj središnjoj razini koju dostiže u razdoblju svoga procvata, njezina postojanost nije vje na. U svakom složenijem povijesnom tipu kulture otkriva se neko onemogu avanje, rušenje, padanje, neizbježan prijelaz u takvo stanje koje ne može biti nazvano "kulturom". Unutar kulture pokazuje se suvišak velike volje za novim "životom",

vlaš u i mo i, prema praksi, sre i i hedonizmu. Volja za mo je civilizacijska tendencija u kulturi. Kultura ne traži interes u svojim višim dostignu ima, civilizacija uvijek ima interes. Kad "prosvije eni" razum uklanja duhovne smetnje utilitarnom smislu i uživanju "život", kad volja za mo i organizirano ovladavanje životom dostignu visoki stupanj napetosti, tada se završava kultura i po inje civilizacija. Civilizacija je prijelaz s kulture, s kontemplacije, sa stvaranja vrijednosti na sam "život", traženje "života", predavanje njegovu protoku koji nekud stremi, organizaciji "života", vjeri u njegovu silu. Tada se u kulturi otkriva prakti no-utilitarno, "realisti ko", odnosno, civilizacijsko usmjerenje. Velika filozofija i umjetnost, kao i religiozna simbolika, više nisu nužni, ne predstavljaju "život". Ono što u kulturi predstavlja vrhunsko postignu e biva osu eno. Na razne na ine pokazuje se da karakter kulture nije ni svet ni simboli ki. Pred sudom stvarnoga "života" u epohi civilizacije duhovna kultura se smatra iluzijom, samo-obmanom još neoslobo ene, ovisne svijesti, prividnim plodom socijalne neorganiziranosti. Organizirana tehnologija života mora kona no osloboditi ovje anstvo od iluzija i obmana kulture; ona mora izgraditi posve "stvarnu" civilizaciju. Duhovne iluzije kulture poražene su neorganiziranoš u njezina života i slaboš u njezine tehnike. One nestaju, prevladane su, onda kad je civilizacija ovladala tehnikom i organizirala život. Ekonomski materijalizam je vrlo tipi na filozofija epohe civilizacije. On otkriva tajnu civilizacije, razotkriva njezin nutarnji patos. Nije ekonomski materijalizam izmislilo vlast ekonomije, niti je on odgovoran za opadanje duhovnog života. Vladavina ekonomije otkrivena je u stvarnosti, u kojoj se sva duhovna kultura preobrazila u "nadgradnju", a sve duhovne stvarnosti su razložene prije negoli je to ekonomski materijalizam odrazio u svom u enju. Njegova ideologija ima samo reflektiraju i karakter u odnosu na stvarnost. To je karakteristi na

ideologija epohe civilizacije, njezina najradikalnija ideologija. U civilizaciji neminovno vlada ekonomija; ona je po svojoj naravi tehni ka, u njoj svaka ideologija, svaka duhovna kultura može biti samo nadgradnja, iluzija, a ne stvarnost. Iluzorni karakter svake ideje i duhovnosti posve je izobli en. Civilizacija prelazi u "život", u organizaciju mo i, tehnike, kao istinitom ostvarenju "života". Za razliku od kulture, civilizacija nije religiozna po svojoj osnovi, u njoj pobje uje razum "prosvjetiteljstva", no razum koji više nije apstraktan nego pragmatičan. Za razliku od kulture, civilizacija nije simboli na, nije organska niti hijerarhijska. Ona je - realisti na, demokratska, mehani ka. Ona ne želi simboli ka, nego realisti ka dostignu a života, ho e stvarni život, a ne analogije, znakove i simbole drugih svjetova. U civilizaciji i u kapitalizmu, kao i u socijalizmu, kolektivni rad potiskuje individualno stvaralaštvo. Civilizacija obezli uje oslobod enje osobe, koje bi morala donijeti sa sobom. Smrtonosna je za osobnu originalnost. Osobno na elo otkriva se jedino u kulturi. Volja za mo "života" uništava osobnost. Takav je paradoks povijesti.

4. Prijelaz kulture u civilizaciju povezan je s radikalnom izmjenom ovjekovog odnosa prema prirodi. Sve socijalne promjene u sudbini ovje anstva povezane su s novim odnosom ovjeka prema prirodi. Ekonomski je materijalizam tu istinu objavio u obliku dostupnom civilizacijskoj spoznaji. Era civilizacije po ela je pobjedonosnim ulaskom strojeva u ljudski život. Život prestaje biti organski, gubi vezu s prirodnim ritmom. Izme u ovjeka i prirode postavlja se oru e kojim on pokušava podrediti prirodu. Na taj na in ovjek pokazuje volju za vlaš u, za stvarnim koristoljubivim životom koji je opre an asketskoj svijesti srednjovjekovlja. Od kontemplacije prirode ovjek dolazi do ovladavanja prirodom, do organizacije života i pove anja životnih sila, što ga ne približava prirodi, njezinom nutarnjem životu i duši.

ovjek se definitivno udaljava od prirode kroz proces tehni kog ovladavanja prirodom i njezinim silama. Organiziranost ubija organičnost. Život se sve više tehnicizira. Stroj udara petat na ljudski duh, na sve oblike njegovog djelovanja. Civilizacija nema ni prirodnu ni duhovnu, nego mehanicističku osnovu. Ona je prije svega tehnika, u njoj tehnika slavi pobjedu nad duhom, nad organizmom. U civilizaciji i samo mišljenje postaje tehničko, svako stvaralaštvo i umjetnost dobivaju sve izraženiji tehnički karakter. Futuristi kažu da je umjetnost karakteristična za civilizaciju kao što je simbolistička umjetnost - za kulturu. Vlast gnoseologizma, metodologizma ili pragmatizma također je karakteristična za civilizaciju. Ideja "znanstvene" filozofije rođena je u civilizacijskoj volji za moć, u htijenjem da se pronađe metoda koja stvara silu. U civilizaciji pobjeđuje na elu specijalizacije, u njoj nema duhovne cjelovitosti kulture. Svi postaju specijalisti, od svih se traži specijalnost.

Stroj i tehnika su još uvijek porod umnoga pokretakog djelovanja kulture, njezina velika otkrića. No oni podrivaju njezine organske temelje, ubijaju njezin duh. Kultura gubi dušu i prelazi u civilizaciju. Duh polako opada. Kvalitet se zamjenjuje kvantitetom. Duhovno pada u svojem utvrđivanju volje za "životom", za moć, organizacijom, srećom, jer bez askeze ne može biti višega duhovnog života. Takva je tragedija povijesnih sudbina, takav je usud. Spoznaja i znanost preobražavaju se u sredstvo za ostvarenje volje za moć i srećom, u isključivo sredstvo za pobjedu tehnike nad životom, za uživanje u samom životu. Umjetnost se preobražava u sredstvo tehnike života, u ukras organizacije života. Sva ljepota kulture, povezana s hramovima, dvorcima i majurima - prelazi u muzeje, koji su napunjeni jedino truplima ljepote. Civilizacija je muzej, i to joj je jedina veza s prošlošću. Rađala se kult života izvan njegova smisla. Ništa više nije vrijednost po sebi. Ni jedan trenutak života, nikakav doživljaj života nema dubinu, niti je okrenut

vje nosti. Svaki asak, svaki doživljaj je samo sredstvo za ubrzavanje životnih procesa, okrenutih prema besmisljenoj beskonačnosti, prema sveproždiru em vampiru onoga što ima do i, budu e mo i i sre e. U ubrzanom ritmu civilizacije nema ni prošloga ni sadašnjega, nema ulaska u vje nost, samo budu e. Civilizacija je futuristična. Kultura je pokušavala motriti vje nost. Ovo ubrzanje i isključiva usremljenost prema budu nosti potaknuta je strojem i tehnikom. Život organizma je tromiji, ritam nije tako silovit. U civilizaciji život se izbacuje iznutra prema van, prelazi na površinu. Civilizacija je ekscentrična. Ona je zamjena ciljeva života sredstvima i oružima života. Cilj života je zatamnjen, pokriven. Svijest ljudi civilizacije usmjerena je isključivo na sredstva i tehniku života. Ciljevi života predstavljaju se kao iluzorni, a sredstva se prihvaćaju kao stvarna. Tehnika, organizacija, proizvodni proces - stvarni su. Duhovna kultura nije stvarna. Kultura je samo sredstvo tehnike života. Poremećen je i izvrnut odnos između ciljeva i sredstava života. Sve je podređeno "životu" i njegovoj narastajućoj moći, njegovoj organizaciji, i uživanju. No zbog čega je sam "život"? Ima li on cilj i smisao? Na ovim putovima umire duša kulture, gasi se njezin smisao. Stroj je ostvario magičnu vlast nad obojekom, okružio ga magičnim strujama. No nemoćno je romantično negiranje strojeva, jednostavno odbacivanje civilizacije, kao trenutaka ljudske sudbine, kao eksperimenta i opamećena duha. Nemoguća je jednostavna restauracija kulture. Kultura je u epohi civilizacije uvijek romantična, uvijek okrenuta bivšim religiozno-organiskim epohama. To je zakon. Klasični stil kulture nemoguć je usred civilizacije. Svi ponajbolji ljudi kulture 19. stoljeća bili su romantičari. No istinski put odolijevanja kulture samo je jedan - put religioznog obraćanja.

5. Civilizacija je "buržoaska" po svojoj naravi u dubokom, duhovnom smislu riječi. "Buržoaznost" je civilizirano carstvo svega svijeta, civilizacijska volja za or-

ganiziranom mo i i uživanjem života. Duh civilizacije je malogra anski duh, privla e ga raspadljive i prolazne stvari; on ne voli vje nost. "Buržoaznost" i jest ropstvo u raspadljivosti, mržnja prema vje nomu. Europska i ameri ka civilizacija, najsavršenije svjetske civilizacije, izgradile su industrijsko-kapitalisti ki sustav. Taj sustav nije bio samo mo an u ekonomskom razvoju, nego i u uništenju duhovnosti. Industrijski kapitalizam civili- zacije uništio je duh vje nosti, uništio je svetinje. Kapi- talisti ka civilizacija novijeg vremena ubijala je Boga, i sama je bila bezbožna civilizacija. Odgovornost za zlo- in bogoubojstva leži na njoj, a ne na revolucionarnom socijalizmu koji je samo usvojio duh "buržoaske" civili- zacije i preuzeo njezino negatorsko naslije e. Istina, ka- pitalisti ka civilizacija nije sasvim odbacila religiju: ona je bila spremna priznati pragmati nu korist i nužnost religije. U kulturi je religija bila simboli ka, u civilizaciji je postala pragmati na. I religija se može pokazati ko- risnom i djelatnom u organizaciji života, i za rast mo i života. Civilizacija je sasvim pragmati na. Nije slu ajno pragmatizam tako popularan u zemlji klasi ne civiliza- cije - u Americi. Socijalizam je odbacio taj pragmatizam religije; on pragmati ki štiti ateizam kao korisniji za ra- zvoj životne mo i i užitka velikih masa ovje anstva. No ve je pragmati ko-utilitarno odnošenje prema reli- giji u kapitalisti kom svijetu bilo pravi izvor bezboštva i duhovne pustoši. Bog koji je koristan i djelotvorno-nu- žan za uspjehe civilizacije, za idustrijsko-kapitalisti ki razvoj, ne može biti istiniti Bog. Njega je lako razobli iti. Socijalizam je, u tom smislu, kao negacija u pravu. Bog religioznih objava, Bog simboli ke kulture odavno je ve otišao iz kapitalisti ke civilizacije, i ona je otišla od njega. Industrijsko-kapitalisti ka civilizacija udaljila se od svega ontološkoga, ona je antiontološka, mehani ka i gradi samo carstvo fikcije. U njoj su mehani nost, teh- nificizam i dominacija strojeva opre ni organi nosti, ko- zmi nosti i duhovnosti svakoga postojanja. Gospodar-

stvo i ekonomija nisu mehani ni i fiktivni, gospodarstvo ima stvarno bivstvene, božanske temelje, i kod ovjeka je ostao duh pravog gospodarstva kao imperativ ekonomskog razvitka. No otkidanje gospodarstva od duha, izuzimanje ekonomije iz vrhovnih na ela života, zamjena organskog karaktera života tehni kim, preobražava gospodarstvo u fiktivno, mehani ko carstvo. Industrijsko-kapitalisti ki sustav civilizacije ruši duhovne temelje gospodarstva i time sebi priprema propast. Rad prestaje biti duhovno promišljen i duhovno-opravan i ustaje protiv svakog sustava. Kapitalisti ka civilizacija dobiva svoju zasluženu kaznu u socijalizmu. No socijalizam tako er produžava djelo civilizacije, on je samo nali je te iste "buržoaski" civilizacije, on je dalje razvija ne unose i u nju novi duh. Industrijalizacija civilizacije poro ena iz fikcije i privida, neizbježno podriva duhovnu disciplinu i motivaciju rada pripremaju i svoj vlastiti slom.

Civilizacija je nemo na ostvariti svoj san o beskona nom rastu svjetske mo i. Babilonska kula ne e biti dogra ena. U svjetskom ratu smo ve vidjeli pad europske civilizacije, raspad industrijskog sustava, izobli enje fikcije u kojoj je živio "buržoaski" svijet. Takva je tragi na dijalektika povijesne sudbine. Tu dijalektiku ima i kultura, ima je i civilizacija. Ništa se ne može shvatiti stati ki, sve se mora poimati dinami ki. Jedino se tada otkriva kako sve u povijesnoj sudbini ima tendenciju pretvaranja u vlastitu suprotnost, kako sve što je bremenito nutarnjim proturje jima nosi u sebi sjeme svoje propasti. Imperijalizam je tehni ki porod civilizacije. Imperijalizam nije kultura. On je ogoljena volja za svjetskom mo i, za svjetskom organizacijom života. On je povezan s kapitalisti kim sustavom i tehni an je po svojoj naravi. Takav je i "buržoaski" imperijalizam 19. i 20. stolje a, engleski i njema ki imperijalizam. No nje ga je nužno razlikovati od svetoga imperijalizma bivših vremena, od svetoga Rimskoga Carstva, od svetoga Bi-

zantskoga Carstva, koji su simboli ki te pripadaju kulturi, a ne civilizaciji. U imperijalizmu je vidljiva nesavladiva dijalektika povijesnog usuda. U imperijalisti koj volji za svjetskom mo i raspadaju se nacionalne države koje pripadaju epohi kulture. Britansko Carstvo je kraj Engleske kao nacionalne države. No u proždiru oj imperijalisti koj volji krije se sjeme smrti. Imperijalizam u svojem nezaustavljivom razvoju, podriva vlastite temelje i priprema se za prijelaz u socijalizam koji e također održati volju za svjetsku mo i svjetsku organizaciju života, koji označava samo daljnji stupanj civilizacije i pojavu njezina novog lica. No i imperijalizam i socijalizam označavaju duboku krizu kulture. U kapitalisti koj epohi, u procesu samoraspada imperijalizma i nastajanja socijalizma pobjeđuje civilizacija, a kultura nestaje u sumraku. To ne zna i da kultura umire. U dubljem smislu kultura je vječna. Antička kultura je pala i čini se kao da je mrtva. No ona je nastavila svoj život u nama u dubini našeg bića. U epohi civilizacije kultura nastavlja živjeti u kvalitetu ne u kvantitetu, ona ulazi u dubinu. U civilizaciji postaju vidljivi procesi barbarizacije, surovosti, gubljenja savršenih formi koje je stvorila kultura. Barbarizacija može imati razne oblike. Nakon helenske kulture, nakon rimske civilizacije počinje epoha barbarskog ranoga srednjeg vijeka. To je barbarstvo bilo vezano s prirodnim nagonima, barbarstvo novih ljudskih masa sa svježom krvlju, koje su donijele sa sobom dah sjevernih šuma. To nije barbarstvo koje može nastati na vrhuncima europske i svjetske civilizacije. Novo barbarstvo e biti barbarstvo same civilizacije, barbarstvo s dahom strojeva, a ne šuma - barbarstvo za eto u samoj tehnici civilizacije. Takva je dijalektika civilizacije. U njoj se troši duhovna energija, gasi se duh - izvor kulture. Tada počinje vlast nad ljudskim dušama, ne od strane prirodnih sila, sila barbarskih u boljem smislu te riječi, nego magičnoga carstva strojeva i mehanizacije, koje zamjenjuje stvarno postojanje. Civilizacija se rodila iz o-

vjekove volje za stvarnim "životom", za stvarnom moći i srećom u opreci sa simboličkim i kontemplativnim karakterom kulture. To je jedan od putova koji vode od kulture prema "životu", prema preobražaju života i to njegovom tehničkom preobraženju. Ovijek mora krenuti tim putem i do kraja otkriti sve tehničke sile. No to nije put kojim se do i do vjerodostojnog postojanja, na tom putu se stradati njegova povijest.

6. Unutar kulture može se rasplamsati i drukčija volja za "životom", ona koja preobražava život. Civilizacija nije jedini put prijelaza iz kulture, s njezinom tragičnom suprotstavljenosti u "životu". Postoji još i put religioznog preobražaja života, put do istinskog postojanja. U povijesnoj sudbini ovještva mogu se ustanoviti četiri epohe, četiri stanja: barbarstvo, kultura, civilizacija i religiozno obraćanje. Njih je nemoguće gledati isključivo u vremenskom slijedu; one mogu postojati kao razna usmjerenja ljudskoga duha. No jedno od tih stanja, u ovoj ili onoj epohi prevladava. U helenističkoj epohi, u epohi vlasti rimske svjetske civilizacije, morala se roditi duboka volja za religioznim preobražajem. I tada se u svijetu pojavilo kršćanstvo, i to prije svega kao preobražaj života, ono je bilo okruženo mudrošću i činom. Volja za mudrošću uvijek je vezana uz volju za stvarnom promjenom života. U svom povijesnom usudom kršćanstvo je prošlo kroz barbarstvo, kroz kulturu i kroz civilizaciju i nije u svim tim razdobljima predstavljalo i religiozni preobražaj. U kulturi je kršćanstvo bilo prvenstveno simboličko, ostvarivalo se prije svega u analogijama, znakovima i oblicima promjene života; u civilizaciji je ono postalo nadasve pragmatičnim, invertiralo se u sredstvo za rast životnih procesa, u tehniku duhovne discipline. Volja za mudrošću je oslabjela i počela se gasiti na vrhuncima civilizacije. Kršćani u epohi civilizacije i dalje ispovijedaju mlaku vjeru u prošla udesa, no čuda više ne očekuju, nemaju ni vjere ni volje za

udo promjene života. No ta vjeruju a volja u udo preobražaja života, svakako ne mehani ko-tehni kog karaktera, nego organsko-duhovnog, mora se opet pojaviti i odrediti druga iji put od kulture koja se gasi prema "životu" samom, put druga iji od onoga kojim ide civilizacija. Religija ne može biti odba eni dio života. Ona mora postiti i ontološko-realni preobražaj života koji je jedino simboli ki dostigla kultura, a samo tehni ki postiže civilizacija. No još nas eka pro i kroz razdoblje bezdušne civilizacije.

Rusija je zagonetna zemlja, još nepojmljiva u svom usudu, u njoj se krio strasni san o religioznom preobražaju života. Volja za kulturom kod nas je uvijek sputavana voljom za "život", i uvijek je imala dvije usmjerenosti koje su se nerijetko miješale - usmjerenost prema socijalnom preobražaju života u civilizaciji i usmjerenost prema religioznoj promjeni života, prema pojavi uda u sudbini ljudskog društva i naroda. Po eli smo proživljavati krizu kulture, a da nismo do samoga kraja izveli kulturu. Kod Rusa je uvijek postojalo nezadovoljstvo kulturom, odbijanje stvaranja središnje kulture i zadržavanja na njoj. Puškin i epoha Aleksandra I. - sam su vrhunac ruske kulture. Velika ruska književnost i ruska misao 19. stolje a nisu predstavljali kulturu; oni su usmjereni prema "životu", prema religioznom preobražaju. Takvi su Gogolj, Tolstoj, Dostojevski, takvi su V. Solovjov, K. Leontjev, N. Fjodorov, takva su i najnovija religiozno-filozofska strujanja. Kulturna tradicija u nas je uvijek bila previše slaba. Mi gradimo nakaznu civilizaciju. Barbarska stihija uvijek je bila previše silna. Naša volja za religioznim preobražajem bila je poražena nekim bolesnim sanjarstvom. No ruskoj je svijesti dano shvatiti krizu kulture i tragediju povijesne sudbine oštromnije i dublje nego mnogim uspješnim ljudima Zapada. U duši ruskog naroda, pohranjena je velika sposobnost otkrivanja volje za udom religioznog preobražaja života. Mi trebamo kulturu kao i svi

narodi svijeta i moramo pro i putem civilizacije. No mi nikada ne emo biti tako okovani simbolikom kulture i pragmatizmom civilizacije kao narodi Zapada. Volja ruskog naroda treba veliko pro iš enje i vrsto u, narod mora pro i kroz veliko pokajanje. Tek tada njegova volja za preobražajem života dat e mu pravo na odre enje vlastitoga poslanja u svijetu.

Pogovor

FILOZOFIJA POVIJESTI NIKOLAJA A. BERDJAJEVA

"Na povijesnim prijelazima, u epohama kriza i katastrofa, treba se ozbiljno zamisliti nad kretanjem povijesnih sudbina naroda i kultura. Kazaljka sata svjetske povijesti pokazuje presudan trenutak nadolaze eg sumraka kad je vrijeme za užgati svjetiljku i pripremiti se za no ."¹ Berdjajev je upravo živio u takvom povijesnom trenutku, stoga se njegova filozofija povijesti, kao i itava njegova filozofija, treba shvatiti i tuma iti kao osvjetljavanje mra-ka kojim su ovjeka obavile katastrofe i traume moderne povijesti. Kako spoznati tajnu koja se iza toga krije? Kako otkriti po etak povijesti, u emu je njezin smisao, koja su njezina konstitutivna na ela? Kako prevladati otu enje ovjeka u povijesti, odnosno suprotstavljenost ovjeka i povijesti? U emu je tajna neuspjeha velikih povijesnih epoha, kao i cijele povijesti? Krije li se iza toga neki dublji smisao i kako ga spoznati?

Da bi odgovorio na ta i mnoga druga sli na pitanja, Berdjajev je razvio svoju filozofiju povijesti koja obuhva a gnoseologiju i metafiziku povijesti, njezinu spoznajnu teoriju i konstitutivna na ela te nebeski prolog, zemaljsku radnju i eshatološko razrješenje svega "povijesnoga". Pritom je klju no pitanje kako se ovjek treba postaviti i odnositi prema povijesti, da bi shvatio njezinu bit i postao kreativni subjekt, a ne samo pasivni objekt povijesnih zbivanja. Za-

¹ N. B., *Smisao povijesti*, 190. U daljnjemu za ovo djelo rabimo kraticu SR

pravo, cijela se Berdjajevljeva filozofija, a ne samo njegova filozofija povijesti, može shvatiti kao pokušaj odgovora na pitanje o smislu "povijesnoga", odnosno kao paljenje svjetla da bi se vidjelo ono što se u dubini mraka krije.

Mi ćemo se u ovom izlaganju ipak ograničiti samo na Berdjajevljevu filozofiju povijesti, izloženu u njegovim najpoznatijim djelima kao što su *Filozofija nejednakosti Novo srednjovjekovlje* i *Sudbina ovjeka u suvremenom svijetu*, te osobito u djelu *Smisao povijesti*, koje predstavlja njegovo najvažnije filozofsko-povijesno djelo, sada dostupno i hrvatskom čitateljstvu zahvaljujući i izdavačkoj kući i Verbum.² Međutim, kako je upravo rečeno, sve su glavne ideje i teme Berdjajevljeve filozofije u najužoj svezi s njegovim pokušajima razrješenja enigme povijesti, pa stoga, gdje je to potrebno u ovom radu, posežemo i za drugim njegovim djelima.

² Djelo je objavljeno na ruskom jeziku u Berlinu 1923., godinu dana nakon Berdjajevljeva progonstva iz Rusije, na temelju predavanja koja je držao na Slobodnoj akademiji duhovne kulture u Moskvi tijekom zime 1919.-1920. Iste 1923. godine je u Berlinu objavljena i *Filozofija nejednakosti*, napisana 1918., kao njegov odgovor na izazov ruske revolucije (prevedena na srpski Budva-Titograd 1990.). O Berdjajevljevom intenzivnom bavljenju povijesnom problematikom u tom razdoblju njegova života i stvaralaštva svjedoči i djelo *Novo srednjovjekovlje*, objavljeno također u Berlinu 1924. godine i prevedeno na brojne svjetske jezike, među njima i na hrvatski (Varaždin 1932. i Split 1991.). Za Berdjajevljevu su filozofiju povijesti važna i druga njegova djela s povijesnim temama, posebno: *O vrijednosti kršćanstva i nevrjednosti kršćana*, objavljeno u Varšavi 1928., naš prijevod izdavačkom kući 1989.; *Sudbina ovjeka u suvremenom svijetu*, Pariz 1934., naš prijevod Zagreb 1935., srpski Beograd 1999.; *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Pariz 1955.; srpski prijevod Beograd 1989.; zatim djela u kojima prevladavaju teme koje ulaze u metafiziku povijesti, između ostalih: *Egzistencijalna dijalektika božanskoga i ljudskoga*, Pariz 1952., srpski prijevod Beograd 1995.; *Opyt eschatološkoj metafiziki*, Pariz 1947. i *Carstvo duha i carstvo Kesarja*, Pariz 1951. Za dublje upoznavanje Berdjajevljeve filozofije preporučujemo i knjigu B. DA-DICA, *Metafisica della libertà nella filosofia di Nikolaj Berdjajev*, Frankfurt am Main 2002., kao i moju knjigu o Berdjajevu *Osmi dan stvaranja. Filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berdjajeva*, Zagreb 1999.

1. Gnoseološke pretpostavke za razumijevanje "povijesnoga"

"Povijesna spoznaja i filozofija povijesti moraju imati svoju gnoseologiju i teoriju spoznaje, kao i svako drugo područje ljudskog znanja", tvrdi kategorički Berdjajev.³ Ali odmah primjećuje daje "povijesno" "određeni specifikum, realnost posebne vrste, posebni stupanj bivanja, stvarnost posebnog poretka".⁴ U tom su smislu za povijesno karakteristični individualnost, neponovljivost i konkretnost. Iz toga proizlazi i specifičnost spoznaje povijesnoga koja, za razliku od sociologije, psihologije i ostalih apstraktnih znanosti o povjeka, promatra povjeka "u cjelokupnosti djelovanja svih svjetskih snaga, to jest, u najvećoj punini i najvećoj konkretnosti".⁵ U skladu s time glavni je zadatak filozofije povijesti spoznati povjeka upravo u njegovoj individualnosti i konkretnosti, a to znači i u sveukupnosti njegovih društvenih, kozmičkih i metafizičkih odnosa.

Pokušavajući i razviti odgovarajuću metodologiju za tako shvaćeno povijesno, Berdjajev polazi od razlikovanja triju razdoblja u odnosu prema povijesnome: 1. razdoblje neposredne i nerefleksivne povjekove uronjenosti u povijesno i njegov poredak; 2. razdoblje razdvajanja, "kad se subjekt spoznaje ne osjeća neposredno i jedinstveno bivajući u samom povijesnom objektu, i kad se budi refleksivna povijesna spoznaja", s posljedicom isključivanja "refleksivnog subjekta iz stvarnosti u kojoj je neposredno bivao", odnosno sa suprotstavljanjem "između 'povijesnog' i spoznajnog koja dovodi do udaljavanja same biti 'povijesnog' od spoznajnog";⁶ 3. razdoblje povratka povijesnome i spoznaje povijesnoga "kao nekakve posebne stvarnosti koja postoji u hijerarhiji stvarnosti koja sačinjava bivanje".⁷

³ SP, 16.

⁴ SP, 17.

⁵ SP, 19.

⁶ SP, 9.

⁷ SP, 17.

Kako ćemo vidjeti, Berdjajev e svoje shva anje spoznaje povijesnoga tražiti u svojevrsnoj sintezi tih triju mogu ih odnosa prema povijesnome.

Govore i podrobnije o pojedinim razdobljima, naš autor isti e da prvo nije pogodovalo stvaranju ni povijesne znanosti ni filozofije povijesti jer je "u njemu misao stati na, a ljudski duh vrlo teško poimlje dinami nost objekta povijesne spoznaje".⁸ Drugo razdoblje nije toliko pogodovalo autenti noj filozofiji povijesti, ali je unaprijedilo povijesnu znanost s njoj svojstvenim historizmom koji je izgubio svaku dublju vezu s tajnom povijesnoga, zbog ega "vrlo malo shva a i razumije 'povijesno', odnosno, on ga ak negira".⁹ To je razdoblje istovjetno s epohom prosvjetiteljstva kroz koju prolaze sve kulture, a karakterizira je nijekanje tajne povijesnoga i njegove specifi ne realnosti kao i odvajanje ljudskog razuma i duha od tajni života i povijesti. "Epoha 'prosvjetiteljstva' i jest takvo razdoblje života svakog naroda, kada ograni eni, samodostatni ljudski razum postavlja sebe iznad tajni bivanja, iznad tajni života, iz kojih izvire kao iz svojih izvora, sva ljudska kultura i život svih naroda na zemlji. (...) U takvim razdobljima karakteristi an je pokušaj maloga ljudskog razuma da se kao sudac uzdiže nad tajnama svemira i ljudske povijesti."¹⁰ Marksizam i marksisti ka filozofija povijesti predstavljaju krajnji rezultat takvog procesa u kojem se odbacuje povijesna sudbina ovje anstva, iza ega ostaje užasna pustoš i praznina ravna nebivstvu.¹¹ Upravo zato Berdjajev smatra neophodnim suprotstaviti se "putu kojim ide kriti arska destrukcija u odnosu na

⁸ SP, 8-9.

⁹ SP, 9.

¹⁰ SP, 11.

¹¹ Prema Berdjajevu, proces rastakanja povijesnoga dovršio se u marksizmu. "Nije mi poznat nijedan drugi pravac koji je tako dosljedno rastakao i ubijao sve povijesne svetinje i predaje, bez kompromisa, potpuno dosljedno - kao što je pravac marksisti kog shva anja povijesti/" SP, 14.

povijesni proces, koja razdvaja ovjeka, ljudski duh i povijest, inih me usobno nerazumljivim, neprijateljskim i stranim".¹² Drugim riječi ima, nužno je i i suprotnim putem, a to je put duboke istovjetnosti izme u moje povijesne sudbine i sudbine ovjeanstva. Takav je odnos prema povijesnom uspostavljen upravo u tre em razdoblju. No, ta je istovjetnost življena ve na nerefleksan na in u prvom razdoblju, dok je u tre em ona refleksna, što zna i da se u ovom razdoblju ostvaruje stanovita sinteza prvog i drugog razdoblja, iako Berdjajev to izri ito ne tvrdi.

Opisuju i to tre e razdoblje odnosa prema povijesnome, Berdjajev isti e da se nutarnjoj tajni povijesnoga približavamo tako što u sudbini ovjeanstva otkrivamo svoju sudbinu i u svojoj sudbini sudbinu ovjeanstva.

ovjek je, naime, u najvišem stupnju povijesno bi e, povijesno se nalazi u njemu i on u povijesnom. Prema tome, on tajnu povijesnoga može otkriti samo ako dopre do svojih vlastitih dubina, do dubina svoje povijesti i sudbine. U tom smislu Berdjajev isti e: "Dužni ste prenositi svoju duhovnu sudbinu u sve velike epohe da bi ih tako spoznali. Kada ih pokušavate dohvatiti samo izvana - one za vas postaju duhovno mrtve."¹³ Isto tako je i ovjek mrtav ako pokuša sebe shvatiti neovisno o povijesti i povijesnome, što je upravo, kako je pokazano, slu aj u prosvjetiteljstvu. Zato nas autor upozorava na neraskidljivu vezu izme u sudbine ovjeka i metafizike povijesti.¹⁴

Tu se, naravno, povijest ne shva a samo kao nešto empirijsko, faktografsko, kao fenomen suprotstavljen no-umenonu. Protiv takvog shva anja Berdjajev tvrdi: "Mi-

¹² SP, 20.

¹³ SP, 22.

¹⁴ Pretpostavka je takvog shva anja odnosa ovjeka i op e povijesti shva anje ovjeka kao mikrokozmosa "u kojem se odražava i prebiva sav realni svijet i sve velike povijesne epohe". Berdjajev dodaje da taj veliki svijet u spoznaji doti nog ovjeka može još biti skriven, "ali u svjetlu širenja i rasvjetljenja njegove spoznaje, duhovno se u sebi raskriva". SP, 25.

slim da povijest i povijesno nisu samo fenomeni. Držim - i to je najradikalnija pretpostavka filozofije povijesti, da je povijesno noumenon. U 'povijesnom'⁷ se izvorno raskriva smisao bitka, raskriva se nutarnja duhovna bit svijeta, duhovna bit ovjeka, a ne samo izvanjska pojavnost.⁷⁷¹⁵

Berdjajev posebno ističe nezaobilaznu vrijednost i važnost pamćenja i predaje za otkrivanje unutarnje tajne povijesnoga. "Povijest se spoznaje kroz povijesno pamćenje, kao neku duhovnu aktivnost, kao neki određeni duhovni odnos prema 'povijesnomu'⁷ u povijesnom znanju, koje se pokazuje u nutrini, produhovljeno i preobraženo. Jedino u procesu produhovljenja i preobraženja u povijesnom pamćenju postaje jasnija unutarnja veza, duša povijesti", tvrdi on.¹⁶ Ali pamćenje je, kao na in spoznaje povijesnoga, suštinski povezano s predajom, toliko da ne postoji izvan nje. To znači da u spoznaji povijesnoga, bez naslijeđene povijesne predaje s kojom je povijesno pamćenje povezano, malo koristi samo apstraktno korištenje povijesnim dokumentima i spomenicima, štoviše, "ono nas njemu ne približava".¹⁷

Iz rečenoga proizlazi da je povijesna spoznaja bitno prisjećenje. Berdjajev se za ilustraciju te svoje teze poziva na Platona i njegovu učenost o spoznaji kao prisjećenju, koje se s određenim izmjenama, kako on smatra, može primijeniti i na povijesnu spoznaju. Prema tome, povijesna spoznaja može plodonosno proniknuti u prošlo samo ako je prisjećenje, ako je "nutarnje pamćenje svega velikoga što se zbilo u povijesti ovjeka, nekakvo duboko sjedinjenje, poistovještavanje onoga što se događa u nutrini, u samoj dubini duha subjekta spoznaje, s onim što je nekada bilo u povijesti, u raznim povijesnim epoha-

¹⁵ SP, 19-20.

¹⁶ SP, 21.

¹⁷ SP, 21. "Izvan kategorije povijesne predaje nemoguće je povijesno mišljenje. Prihvatanje predaje je nešto *a priori* - neka apsolutna kategorija za svaku povijesnu spoznaju", tvrdi bez okolišanja Berdjajev. SP, 17.

povijesni proces, koja razdvaja ovjeka, ljudski duh i povijest, ini ih me usobno nerazumljivim, neprijateljskim i stranim".¹² Drugim rije ima, nužno je i i suprotnim putem, a to je put duboke istovjetnosti izme u moje povijesne sudbine i sudbine ovje anstva. Takav je odnos prema povijesnom uspostavljen upravo u tre em razdoblju. No, ta je istovjetnost življena ve na nerefleksan na in u prvom razdoblju, dok je u tre em ona refleksna, što zna i da se u ovom razdoblju ostvaruje stanovita sinteza prvog i drugog razdoblja, iako Berdjajev to izri ito ne tvrdi.

Opisuju i to tre e razdoblje odnosa prema povijesnome, Berdjajev isti e da se nutarnjoj tajni povijesnoga približavamo tako što u sudbini ovje anstva otkrivamo svoju sudbinu i u svojoj sudbini sudbinu ovje anstva.

ovjek je, naime, u najvišem stupnju povijesno bi e, povijesno se nalazi u njemu i on u povijesnom. Prema tome, on tajnu povijesnoga može otkriti samo ako dopre do svojih vlastitih dubina, do dubina svoje povijesti i sudbine. U tom smislu Berdjajev isti e: "Dužni ste prenositi svoju duhovnu sudbinu u sve velike epohe da bi ih tako spoznali. Kada ih pokušavate dohvatiti samo izvana - one za vas postaju duhovno mrtve."¹³ Isto tako je i ovjek mrtav ako pokuša sebe shvatiti neovisno o povijesti i povijesnome, što je upravo, kako je pokazano, slu aj u prosvjetiteljstvu. Zato nas autor upozorava na neraskidljivu vezu izme u sudbine ovjeka i metafizike povijesti.¹⁴

Tu se, naravno, povijest ne shva a samo kao nešto empirijsko, faktografsko, kao fenomen suprotstavljen no-umenonu. Protiv takvog shva anja Berdjajev tvrdi: "Mi-

¹² SP, 20.

¹³ SP, 22.

¹⁴ Pretpostavka je takvog shva anja odnosa ovjeka i op e povijesti shva anje ovjeka kao mikrokozmosa "u kojem se odražava i prebiva sav realni svijet i sve velike povijesne epohe". Berdjajev dodaje da taj veliki svijet u spoznaji doti nog ovjeka može još biti skriven, "ali u svjetlu širenja i rasvjetljenja njegove spoznaje, duhovno se u sebi raskriva". SP, 25.

slim da povijest i povijesno nisu samo fenomeni. Držim - i to je najradikalnija pretpostavka filozofije povijesti, da je povijesno noumenon. U 'povijesnom' se izvorno raskriva smisao bitka, raskriva se nutarnja duhovna bit svijeta, duhovna bit ovjeka, a ne samo izvanjska pojavnost."¹⁵

Berdjajev posebno ističe nezaobilaznu vrijednost i važnost pamćenja i predaje za otkrivanje unutarnje tajne povijesnoga. "Povijest se spoznaje kroz povijesno pamćenje, kao neku duhovnu aktivnost, kao neki određeni duhovni odnos prema 'povijesnomu' u povijesnom znanju, koje se pokazuje u nutrimi, produhovljeno i preobraženo. Jedino u procesu produhovljenja i preobraženja u povijesnom pamćenju postaje jasnija unutarnja veza, duša povijesti", tvrdi on.¹⁶ Ali pamćenje je, kao na in spoznaje povijesnoga, suštinski povezano s predajom, toliko da ne postoji izvan nje. To znači da u spoznaji povijesnoga, bez naslijeđene povijesne predaje s kojom je povijesno pamćenje povezano, malo koristi samo apstraktno korištenje povijesnim dokumentima i spomenicima, štoviše, "ono nas njemu ne približava".¹⁷

Iz rečenoga proizlazi da je povijesna spoznaja bitno prisjećenje. Berdjajev se za ilustraciju te svoje teze poziva na Platona i njegovu učenje o spoznaji kao prisjećenju, koje se s određenim izmjenama, kako on smatra, može primijeniti i na povijesnu spoznaju. Prema tome, povijesna spoznaja može plodonosno proniknuti u prošlo samo ako je prisjećenje, ako je "nutarnje pamćenje svega velikoga što se zbilo u povijesti ovjeka, nekakvo duboko sjedinjenje, poistovještavanje onoga što se događa u nutrimi, u samoj dubini duha subjekta spoznaje, s onim što je nekada bilo u povijesti, u raznim povijesnim epoha-

¹⁵ SP, 19-20.

¹⁶ SP, 21.

¹⁷ SP, 21. "Izvan kategorije povijesne predaje nemoguće je povijesno mišljenje. Prihvatanje predaje je nešto *a priori* - neka apsolutna kategorija za svaku povijesnu spoznaju", tvrdi bez okolišanja Berdjajev. SP, 17.

ma".¹⁸ U tom procesu prisje anja Berdjajev pripisuje veliko znaenje povijesnim mitovima u kojima je "sadržana pri a iz narodne predaje, koja pomaže da se u dubini vlastitog duha prisjetimo nekog unutarnjeg sloja povezanog s dubinom vremena".¹⁹ Na temelju svega re enoga on zaklju uje: "Sve nas to dovodi do prevrednovanja i novoga zna enja predaje u duhovnom poimanju povijesti. Povijesna predaja, koju je povijesna kritika mislila srušiti, pojavljuje se kroz veliki skriveni in prisje anja, i zaista, u povijesnoj predaji ovjek nema izvanjski poticaj, izvanjski nametnutu injenicu koja mu je strana, nego ima upravo nutarnji, skriveni impuls, tajnovit i skriven unutar svoga misti nog života, u kojemu spoznaje samoga sebe i s kojim je povezan u neraskidivu qelinu."²⁰

S druge strane, Berdjajev isti e da ne želi povijesnu predaju izuzeti od povijesne kritike, niti zahtijevati da se na njoj mora temeljiti povijesna znanost. "Samo želim istaknuti da je u predaji duhovna vrijednost, koja ne ukazuje na to da se sve tako dogodilo kako kaže (...), nego ukazuje na to da je u predaji, pohranjenoj u narodnom pam enju, skriven neki nagovještaj, sama simbolika povijesne sudbine odre enog naroda, koja ima primarno zna enje u stvaranju filozofije povijesti i u poimanju njezinoga nutarnjeg smisla. Povijesna predaja je nešto više od spoznaje povijesnog života, jer se u simboli koj predaji otkriva nutarnji život, dubina stvarnosti, povezana s ovjekovim otkri ima u nutarnjoj, duhovnoj samospoznaji."²¹

Tako shva ena povijesna predaja i s njom povezano pam enje svjedo e, prema Berdjajevu, o žestokoj borbi vjenoga i vremenitoga i o pobjedi prvoga nad drugim. Filozofija povijesti ima upravo zada u biti svjedokom te pobjede. Zato ona nije usmjerena na empiriju i njezine datosti,

¹⁸ SP, 25.

¹⁹ SP, 26.

²⁰ SP, 26.

²¹ SP, 27.

nego na drugi svijet i život; "nije filozofija empirijske stvarnosti, nego filozofija zagrobnih svjetova".²² Kao takva ona približava "ovjeka drugoj, beskrajno široj, bogatijoj stvarnosti, nego što je stvarnost neposredne empirije u koju smo ba eni".²³ Na taj je način filozofija povijesti poglavito metafizika povijesti. Ona otkriva po etke povijesti na nebu, tj. u dubinama duha, i tako uranja u prošlo da u njemu otkriva budu e i u budu em prošlo. Stoga je Berdjajev uspore uje s proroštvom okrenutim unatrag i unaprijed. Pretpostavka za takvo proro ko poniranje u dubine povijesnoga je osloba anje duha od ropstva "palom vremenu", zapravo samo je proroštvo ve to osloba anje jer: "Tajna svakog proroštva, uzeta u druk ijem smislu nego što je strogo religiozni smisao, tajna je nadvladavanja vremena, prodor k vje noj sadašnjosti (...). Proroštvo je prodiranje u budu nost kao pridruženu mome postojanju. A to je vazda izlaz iz zla vremena, pridruženje vje noj sadašnjosti."²⁴

Sa svim re enim Berdjajev na povijesno primjenjuje svoju op u spoznajnu teoriju, prema kojoj je istinska spoznaja stvarala ki in u bitku, osmišljavanje i samorasvjetljavanje bitka. Kao što u svojoj op oj gnoseologiji zahtijeva prevladavanje podjele na subjekt i objekt i povratak spoznajnog subjekta u bitak, tako i u svojem u enju 0 spoznaji povijesnoga on traži isti povratak u povijesni bitak, poistovje ivanje s njime i njegovo rasvjetljavanje iznutra. Isto tako, kao i u svojoj op oj gnoseologiji, on i u svojoj teoriji povijesne spoznaje isti e prisje anje, mit 1 simbol kao istinske medije za poniranje u tajnu povijesnoga, odnosno bitaka.

2. Konstitutivna na ela povijesnoga

Za pitanjem o spoznajnoj teoriji povijesnoga, po važnosti nimalo ne zaostaje pitanje o njegovim konstituti-

²² SP, 22.

²³ SP, 22-23.

²⁴ N. B., *Ja i svijet objekata*, Zagreb 1984., 108 si.

vnim na elima. A to je, u stvari, pitanje o na inu kako se "u povijesti ljudske svijesti, u povijesti duha stvaralo 'povijesno'?"²⁵ Odgovor na to Berdjajev ne traži u sferi politike, gospodarstva, geografije ili kulture, nego u razlici izme u gr kog i židovskog svjetonazora.

Grci su poimali vrijeme cikli ki, a svijet stati ki. Njihov doživljaj svijeta bio je estetski, bez usmjerenosti na budu nost: "Za gr ku svijest bilo je karakteristi no razmatranje završenog, harmoni nog stanja, koje nikada nisu vezivali s budu im. Zbog toga gr ka svijest nije ni imala odnos prema budu emu koji bi bio ishodišna to ka poimanja povijesnog procesa i koji bi u inio mogu im spoznaju povijesti kao neke drame koja se doga a."²⁶

Za razliku od helenske, židovska svijest nije svjetsku sudbinu nikada promatrala kao neki zatvoreni krug, niti vrijeme kao neprestano vra anje istoga, nego je sva bila usmjerena na nadolaze e, na budu nost u kojoj je iš ekivala veliki doga aj koji e razriješiti sudbinu naroda i svijeta. Na taj su na in Zidovi u svjetsku povijest unijeli ideju povijesnoga koja je neraskidivo povezana s njihovim iš ekivanjem Mesije. To zna i da ideja povijesnoga ima religijsko podrijetlo, i to poglavito u starožidovskom profetizmu: "Taj profetizam židovske svijesti i upu enost na nadolaze e, nije samo utemeljio filozofiju povijesti, nego i samo 'povijesno'. Kako je helenskom svijetu bilo svojstveno promatranje svemira kao harmonije, tako je židovskom svijetu takav pogled na svemir kao na nepokretno bivanje bio stran; židovskome je svijetu bilo dano otkriti povijesnu dramu ljudske sudbine, dramu utemeljenu na ispunjenju izvjesnoga velikog doga aja u usudu židovskog naroda i, zajedno s njim, u sudbini cijeloga o vje anstva. Ta je drevno-židovska mesijanska ideja svojstvena jedino židovskom narodu. Zato ona i jest posebna

²⁵ SP, 29.

²⁶ SP, 30.

ideja, koju je židovski svijet unio u povijest ljudskog duha."²⁷

Tu je ideju od židovstva preuzelo kršćanstvo i povezalo je s jednodimenzionalnim, neponovljivim i jedinstvenim događajem Isusa Krista. Povijest je time postala događaj "koje ima unutarnji smisao, misterij koji ima svoj početak i kraj, svoje središte, svoj kauzalitet, povijest ide u inženjersko - pojave Krista, i ide od inženjerske - pojave Krista. Time se označava duboki dinamizam povijesti, njezino kretanje prema srži svjetskog procesa i kretanje od srži tog procesa. Helenskom svijetu nikad se nije otkrila mogućnost takvog poimanja, on nije znao za takvu povijesnu i metafizičku inženjersku inženjersku."²⁸

Pored mesijanskog, za konstituiranje povijesnog bitno je i na čemu koje određuje odnos vremena i vječnosti, imanencije i transcencije. Berdjajev i tu razlikuje dva stava: jedan koji suprotstavlja povijesno i metafizičko, a svojstven je hinduskoj, grčkoj i modernoj svijesti, i drugi koji pretpostavlja mogućnost pojavljivanja metafizičkog u povijesnom, karakterističan za židovsko-kršćansku svijest. Prvi stav vodi u imanentizam koji, tražeći smisao povijesti unutar vremena, nije povijest, a drugi u transcendentizam i eshatologizam koji smisao povijesti vide s one strane vremena. Za ovo drugo shvaćanje vrijeme nije zatvoren i neprobojan krug u koji ništa ne može ući; naprotiv, vječnost ulazi u vrijeme i u njemu djeluje. To znači da je i samo vrijeme nešto unutar dubine vječnosti, stoga ono što mi nazivamo vremenom u našem svjetskom povijesnom procesu i našoj stvarnosti predstavlja neko dublje vrijeme koje je u samom temelju bitka. U skladu s time

²⁷ SP,31.

²⁸ SP, 35. To isto vrijedi i za indijsku svijest koja je, prema Berdjajevu, od svih spoznaja svijeta najviše antihistorična. Perzijanci su, pak, jedini arijski narod kojemu je bilo dano spoznati povijesno, i to opet zahvaljujući njihovoj religiji u kojoj je bio vrlo jak eshatološki i apokaliptički moment, jer su oni izvršili određeni utjecaj i na Zidove.

Berdjajev tvrdi "da vremenski proces koji je svjetski povijesni proces, i koji se događa u našem vremenu, po inje u vječnosti, da vječnost po inje to kretanje koje se zbiva u našoj svjetovnoj stvarnosti".²⁹ Za takvo poimanje vremena Berdjajev nalazi nadahnuće i u gnosti kom u enju oeonima božanskih dubina bitka. Prema tom u enju naš je svijet epoha ili eon života vječnosti. Berdjajev pritom kritizira Kanta koji je vrijeme sveo samo na fenomen, kao i Platona i hinduizam gdje se također nije veza između vremena i nutarnje biti postojanja. No, on kritizira i kršćansku teologiju u kojoj, prema njemu, postoji također jaka struja koja isključuje vrijeme iz božanskog života. On, naprotiv, ustraje na tome da je vrijeme svojstveno i božanskoj stvarnosti, ali dodaje da to nije palo ili zlo vrijeme (vrijeme rastrgano na prošlost, sadašnjost i budućnost koje se međusobno proždiru), nego duboko, dobro i istinito vrijeme: "Ako za naš povijesni proces pretpostavimo postojanje izoprečena i zla vremena, onda za samu dubinu bitka, za božansku stvarnost pretpostavljamo postojanje nekog dobrog, istinitog vremena, nesuprotstavljenog vječnosti, koje predstavlja nutarnji trenutak same vječnosti, nekakvu njezinu epohu."³⁰

Propitkujemo i neprestano zašto se ideja povijesnoga rodila u židovstvu, Berdjajev u ova konstitutivno značenje eshatologije za oblikovanje te ideje: "Eshatologija je naučavanje o kraju povijesti, o konačnom ishodu i razrješavanju svjetske povijesti. Eshatološka ideja je izuzetno neophodna da bi mogli spoznati i postaviti ideju povijesti, i da bi mogli shvatiti njezino događanje i kretanje koje bi imalo svoj smisao i završetak."³¹ Dok je u židovskoj svijesti eshatološki i apokaliptički moment snažno prisutan, gdje je on posve nepoznat, što je isto jedan od razloga zašto se u Grka nije razvila ideja povijesnoga. Kraj

²⁹ SP, 62.

³⁰ SP, 63-64.

³¹ SP, 33.

povijesti je pobjeda vje nosti nad onim što Hegel naziva lošom beskona nosti koja cijeli povijesni proces ini besmislenim. Berdjajev, me utim, primje uje da je ta apokalipsa paradoks koji nije mogu e racionalizirati, jer ona nastupa u našem vremenu i istodobno ozna ava njegov kraj, što zna i da je izvan njegovih granica. To je, prema našem autoru, antinomija sli na Kantovim antinomijama istoga uma: "Kada nastupi kraj, prestat e vrijeme. Zato kraj svijeta moramo misliti istovremeno kao ovostran, u ovom vremenu, i kao onostran, u vje nosti."³² Apokalipsa je, dakle, doga aj istovremeno imanentan i transcendentan, ali ne doga aj koji ovjek samo pasivno o ekuje, nego koji on aktivno svojim stvaralaštvom treba pripremati. "Aktivno pripremana apokalipsa" je u tom smislu omiljena tema Berdjajevljeve filozofije povijesti.

No, najdublje je po elo povijesti sloboda, tako da Berdjajev može tvrditi: "Kad ne bi bilo slobode, ne bi bilo povijesti. Sloboda je metafizi ka praosnova povijesti."³³ Pritom naš autor ne shva a slobodu u smislu slobode izbora, nego u puno dubljem smislu kao neko apsolutno pra po elo. U tome mu je nadahnu e njema ka mistika, osobito u enje Jakoba Bohmea o *Ungrundu*. Sloboda je *Ungrund*, bestemeljnost iz koje izvire Bog i koja najprije daje Bogu pristanak na stvaranje svijeta, a zatim ga u stvorenju i sa stvorenjem povla i. Upravo to opisuje mit o grešnom padu koji samim time što se dogodio govori, kako smatra Berdjajev, o Božjoj nemo i u odnosu na tu izvornu slobodu u stvorenjima, koja je u njima neovisno o njemu. No, Bog ipak ne prepušta stvorenje ništavilu kojemu se okrenulo nakon otpada od njega, nego mu se obra a kao Spasitelj: "Tada po inje drugi in Božjeg obra anja svijetu i ovjeku. Bog se pojavljuje sada ne u liku Stvoritelja, stvarala ke sile, nego u liku Otkupitelja i Spasitelja, u liku

³² N. B., *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig 1935., 350.

³³ SP, 57.

trpe eg Boga koji uzima na sebe grijehе svijeta. (...) On se spušta u ništa vilo, u ponor slobode koja se izrodila u zlo, i objavljuje se ne u snazi nego u inu žrtve. A Božja žrtva, Božje samorazapinjanje, mora pobijediti zlu slobodu ništavila, ne vrše i nad njom prisilu, ne lišavaju i stvorenje njegove slobode - samo i jedino preobraženjem stvorenja."³⁴

U toj slobodi koja je izvršila otpad od Boga i u Božjoj odlu nosti da palo stvorenje ipak spasi, ali ne oduzimaju i mu slobodu, nalazi se po etak naše svjetske povijesti, kao i njezina dinamika i smisao. Smisao povijesti je, dakle, poglavito u otkupljenju i spasenju palog stvorenja. Njezina najdublja tajna je Božja ljubav prema ovjeku i Božje o ekivanje ovjekova slobodnog odgovora na njegovu ljubav. Božje uranjanje u ništavilo stvorenja i stvorenjski slobodni odgovor na Božju spasiteljsku ponudu, odnosno "objava Boga ovjeku i, kao odgovor, objava ovjeka Bogu",³⁵ ostvarile su se u Isusu Kristu, savršenom Bogu i savršenom ovjeku. Zato Berdjajev tvrdi: "Povijest utoliko i jest zato što je u njezinu srcu Krist. Krist je najdublja misti na i metafizi ka osnova i izvor povijesti i njezine dramati ne, tragi ne sudbine. Prema Njemu ide i od Njega polazi božansko kretanje ežnje, i sve stradalni ko kretanje ljudsko. Bez Krista tog kretanja ne bi bilo, niti bi uop e bilo shvatljivo. Zato je u židovskom narodu i po e la povijest jer je imao misti ni predosje aj u kojemu je za eta veza izme u nebeske i zemaljske povijesti. U Kristu, zaista, metafizi ko i povijesno prestaju biti razdijeljeni, u Njemu se sjedinjuju i poistovje uju. Metafizi ko postaje povijesno i povijesno postaje metafizi ko; nebeska povijest postaje zemaljskom, a zemaljska povijest razumijeva se kao trenutak nebeske povijesti."³⁶

Analiziraju i u svjetlu tih konstitutivnih na ela pojedinine povijesne epohe, Berdjajev dolazi do zaklju ka da

³⁴ N. B., *Von der Bestimmung des Menschen*, nav. dj., 42 si.

³⁵ SP, 57.

one nisu mogle ostvariti svoj cilj zato jer su upravo zanemarile jedno ili više tih konstitutivnih na el a za povijesno.

3. Glavne teme svjetske povijesti prema Berdjajevljevu shva anju

Nakon što je izdvojio glavna konstitutivna na el a povijesnoga, Berdjajev razmatra, kako smo upravo rekli, u njihovu svjetlu glavne teme svjetske povijesti, među kojima opet na prvom mjestu isti e židovstvo i krš anstvo, ali i mnoge druge, kao što su krš anski srednji vijek, humanizam i renesansa, pojava stroja, vjera u napredak, socijalizam i stupanje narodnih masa na povijesnu pozornicu, te se trudi proro ki proniknuti prema emu smjera itavo kretanje svjetske povijesti. On je uvjeren da je to neko novo srednjovjekovlje.

3.1. Sudbina židovstva u svjetskoj povijesti

Postavlja se pitanje zašto Berdjajeva toliko zanima židovstvo da se na njega neprestano vra a? On sam na to ovako odgovara: "U usudu židovskoga naroda vidim sječište, najoštrij susret nebeske i zemaljske sudbine. Zbog toga filozofija zemaljske sudbine ovje anstva može poeti s filozofijom židovske povijesti i sudbine. Ovdje treba tražiti os svjetske povijesti. Tema koja je postavljena u sudbini židovskog naroda, razrješava se kroz itavu svjetsku povijest/¹³⁷

Postoji još jedan razlog Berdjajevljeva zanimanja za židovstvo. Kako smo vidjeli, temeljna je njegova teza da su glavni pokreta i povijesti metafizi kog i duhovnog, a ne empirijskog i materijalnog podrijetla; oni pripadaju noumenalnom, a ne samo fenomenalnom svijetu. Povijest židovskog naroda je u njegovim o ima najsjajnija potvrda

¹³⁶ SP, 57.

¹³⁷ SP, 80.

takve teze: "Njegova povijesna sudbina ne može biti protumačena materijalistički, i uopće ne može biti objašnjena pozitivistički-povijesno, jer se u njoj najočitije pokazuje 'metafizičko' i ona granica između u metafizičkom i povijesnom, o kojoj sam govorio kao o smetnji za shvaćanje nutarnjeg smisla povijesti, ovdje zasigurno, kad je riječ o usudu židovstva, posve nestaje."³⁸ Naime, preživljavanje židovskog naroda u izuzetno teškim povijesnim uvjetima, kao i uloga koju je igrao i još uvijek igra u svjetskoj povijesti - sve se to ne može objasniti istim materijalističkim kriterijima, nego samo mističkim i metafizičkim, zbog čega židovska povijest "nije samo fenomen, ona je i noumenon u tom posebnom smislu".³⁹

Posebnost židovstva i njegove povijest dolazi od posebnosti njegove religije koja se temelji na objavi Boga u povijesnom usudu naroda, dok su se istodobno poganske religije temeljile na njegovoj objavi u prirodi. U židovskoj religiji središnje značenje ima mesijanska ideja s kojom je povezano konačno razrješenje povijesne sudbine naroda: "Izrael je očekivao dan suda, dan izlaska iz te bolne povijesne sudbine koju je narod proživljavao, i prijelaza u neku novu svjetsku epohu koja bi razriješila njihov usud."⁴⁰ To je židovski narod u inilu neobičnim vrstama i aktivnim, spremnim na najveće žrtve i nepokolebljivim u nadi u ostvarenje pravde. Štoviše, upravo ga je njegova religija u inilu povijesnim narodom na način kako to nije bio nijedan drugi narod. Berdjajev ističe da su svi temelji religiozne svijesti židovskog naroda pogodovali povijesnoj dinamici, po evanđelju od ideje osobnog i transcendentnog Boga s kojim je narod trajno u napetom i dramatičnom odnosu, do strasnog sna o pravdi na zemlji koja na neki način uvjetuje samu budućnost.

³⁸ SP, 81.

³⁹ SP, 82.

⁴⁰ SP, 83.

Ali je iš ekivanje mesijanskog razrješenja povijesne sudbine dobilo u svijesti naroda, pored transcendentne, i isto imanentisti ku ina icu, tj. o ekivanje razrješenja povijesnog usuda unutar, a ne s onu stranu, vremena. Na taj je na in židovski mesijanizam pripremio ne samo nadolazak Isusa Krista i krš anstva s vjerom da se razrješene povijesne sudbine nalazi s onu stranu povijesti, nego i Karla Marxa i socijalizma kojima je cilj na zemlji, u povijesti i vremenu, uspostaviti biblijsko kraljevstvo nebesko. Drugim rije ima, u mesijanskoj svijesti židovskog naroda postojalo je dvojstvo, jer je pored iš ekivanja pravog Mesije, Sina Božjega, postojalo i o ekivanje lažnog Mesije, suprostavljenog Kristu. "To dvojstvo mesijanske svijesti dovelo je do toga da židovski narod nije prepoznao Mesiju u Kristu, da ga je odbacio i raspeo", tvrdi Berdjajev.⁴¹ Ujedno dodaje da u židovskoj težnji za ostvarenjem pravde na zemlji postoji ne samo istinsko i religiozno opravdano na elo, nego "i neko lažno na elo otpora Bogu, neprihvatanja Božjega plana, protivljenja Bogu i Božjemu svjetskom poretku, ljudska samovoljnost, koja drži da se (...) Božjoj volji može suprotstaviti ljudsko poimanje pravde i istine, koje mora biti ostvareno ovdje i sada, na zemlji, na površini zemaljske kugle, na što se prenosi težište svakog života, jer onaj drugi, vje ni i besmrtni život kao da i ne postoji. To je negiranje besmrtnosti ovjeka, negiranje toga beskrajnog života u kojemu se ostvaruje smisao svake ljudske sudbine."⁴²

Usljed odbacivanja Isusa Krista, pravog Mesije, kao i nesposobnosti da ljudsku individualnu sudbinu postavi u perspektivu vje nog života, te zbog s tim povezanog zahtjeva da se pravda mora ostvariti na zemlji, židovstvo

⁴¹ SP, 86.

⁴² SP, 87. Berdjajev napominje da se ideja individualne besmrtnosti kasno javila u židovstvu i to "u onom trenutku kad je u židovskom svijetu nastala sumnja u pravednost zemaljske sudbine../' SP, 94. Kao kod Grka, i kod Židova se pitanje o individualnoj besmrtnosti javlja u svezi s trpljenjem pravednika na zemlji.

je, smatra Berdjajev, postalo središnjica svjetske povijesti, jer je u njemu na taj na in postavljena tema koja e odrediti i usmjeravati cijeli njezin proces. Drugim rije ima, "dvojnost židovskoga mesijanizma, s jedne strane upuenost na Mesiju-Krista, i s druge strane, povezana s Antikristom, u prisilnom revolucionarnom ostvarenju pravde na zemlji, dovodi do toga da svako odbacivanje Krista, koje se doga alo u svijetu kroz itavu povijest, doga a se uvijek na istim temeljima i motivima, na kojima je Krist bio odba en lažnim židovskim mesijanizmom, i po kojemu su ga Židovi raspeli. Rije je o negiranju slobode duha u ime prisilna ostvarenja kraljevstva Božjega na zemlji. Krist je negiran zbog toga što je umro na križu umjesto da je kraljevskom mo i uništio zlo i stradanje te po eo povijest blaženu i pravednu."⁴³

3.2. Uloga krš anstva u svjetskoj povijesti

Govore i o povijesnoj ulozi krš anstva, Berdjajev najprije ukazuje na temeljni paradoks koji tu postoji, tj. da bi bez židovstva koje je odbacilo Krista kao Mesiju, krš anstvo bilo nemogu e: "Bez židovstva koje nije prihvatilo tajnu Golgote, ne bi bilo ni Golgote."⁴⁴ On tako er konstatira kako i krš anstvo, kojemu se prigovara isto što i Kristu, naime, da nije ostvarilo pravdu na zemlji, podliježe iskušenjima židovskog dvojnog mesijanizma. Židovski je duh uvijek nutarnje iskušenje za krš anski duh.

U svojim promišljanjima krš anstva Berdjajev se rado poziva na Schellinga koji je "s neobi nom lucidnoš u istaknuo da je krš anstvo prije svega - povijesno, da je ono objava Boga u povijesti".⁴⁵ U temelju izuzetne povjerenosti i dinami nosti krš anstva nalazi se, kako smo ve vidjeli, jedinstveni i neponovljivi doga aj Isusa Krista, odakle i "povijesno" vu e svoju jedinstvenost i nepono-

⁴³ SP, 96-97.

⁴⁴ SP, 97.

⁴⁵ SP, 99.

vljivost. No, u krš anstvu nije prisutno samo judaisti ko na elo, nego i helensko; ono je spoj tih dvaju elemenata koje nadilazi, ali im može i podle i. Od židovstva krš anstvo je naslijedilo mesijansku vjeru, zakonski element koji u vrš uje povijesno naslijede, apokalipti ki duh i dinamnost, a od helenizma kontemplativnost i smisao za estetsko. Koliko krš anstvo ta dva elementa nadilazi u višoj sintezi, toliko je ujedno u povijesti lako padalo pod loš utjecaj jednog ili drugog. U tom je smislu Berdjajev u svojim djelima vrlo mnogo prostora posvetio kritici povijesnog krš anstva zbog njegova moralnog legalizma (koji naš autor naziva farizejskim moralom zakona), kao i zbog odve kontemplativnog i asketskog, a time i pasivnog, odnosa prema svijetu i njegovim problemima. Pod lošim utjecajem tih dvaju na ela povijesno je krš anstvo lako sklappalo kompromise s duhom ovoga svijeta, prihva aju i ravnodušno postoje e stanje ili zanose i se idejom o ostvarenju idealnog stanja na zemlji. Berdjajev ima donekle razumijevanja za to, jer evan elje nije skup pravila za snalaženje u ovome svijetu, nego objava apsolutnog života u Bogu koji je posve razli it od našeg grešnog zemaljskog života: "Evan elje objavljuje apsolutni života kraljevstva Božjega i sve se u njemu pokazuje kao neusporedivo s relativnim životom svijeta. (...). Teško je i gotovo nemogu e primijeniti evan eosku apsolutnost na ljudski život, na život društva, na povijest, gdje je sve prolazno i relativno. Posve je o ito da se ne mogu ni država ni privreda, ni obitelj ni kultura ustrojiti na evan elju, da se evan eljem ne mogu opravdati zlo ini koji pokre u povijest. Zato su krš ani iznašli najrazli itije norme i pravila za opravdanje svoga života."⁴⁶ No, krš anstvo je upravo tom svojom eshatološkom perspektivom u kojoj se apsolutni život u kraljevstvu Božjemu objavljuje kao smisao i cilj povijesti, unijelo u povijest izuzetnu dinamiku i pokretljivost.

⁴⁶ N. B. *Von der Bestimmung des Menschen*, nav. dj., 168.

Najve a povijesna zasluga krš anstva je ipak otkri e duhovne slobode, od koje ono i dobiva svoju izrazitu povjesnost i dinamnost, a koja je bila nepoznata anti kom svijetu, kao i židovskom, u takvoj formi: "Krš anska sloboda pretpostavlja razrješenje povijesnog kretanja kroz djelovanje slobodnog subjekta, slobodnog duha. Takav put do raspleta povijesti je svojstven naravi krš anstva i naravi povijesti jer bez dopuštenja slobodnog djelovanja subjekta, bez odre enja povijesne sudbine ove anstva u njezinoj slobodnoj aktivnosti, konstrukcija povijesti je, razumljivo, nemogu a."⁴⁷ Pritom Berdjajev naglašava da krš anstvo ne potvr uje slobodu samo kao više dostignu e povijesti nego i kao njezino konstitutivno po elo, kao ono ime se povijest ini. ak su i Božja providnost i njezino djelovanje u krš anstvu shva eni kao sloboda, a ne kao fatum kojemu bi se ovjek, kao kod Grka, jednostavno trebao pokoriti.

Sa svim tim "krš anstvo je prvo kona no otkrilo slobodu stvarala kog subjekta, potpuno nepoznatu pretkrš anskom svijetu", tvrdi Berdjajev i odmah dodaje: "To krš ansko otkri e nutarnjih dinami kih na ela povijesti, odvijanja povijesnih sudbina ljudi i naroda - definitivno je sazdalo burnu svjetsku povijest koju poznajemo u krš anskom razdoblju, a koja se do pojave krš anstva samo pripremala."⁴⁸ No, Berdjajev tako er sa žaljenjem konstatira da samo krš anstvo nije ostalo vjerno tom svom otkri u stvarala ke slobode, u emu se upravo odražava utjecaj helenskog i poganskog duha na njega. U tom smislu, gotovo proturje e i samom sebi, on u svom poznatom djelu *O ovjekovu pozvanju* tvrdi: "Krš anstvo ne samo da nije razotkrilo i riješilo osnovni problem stvaralaštva, nego ga nije ak ni postavilo u svoj njegovoj religioznoj dubini; on je postavljen samo kao opravdanje kulture, tj. u sekundarnom smislu, a ne kao problem odnosa Boga i ovjeka. Otu da i ovjekova pobuna, reakcija protiv vladaju ih teoloških

⁴⁷SP,101.

⁴⁸ SP, 102.

u enja/⁴⁹ To krš ansko zapostavljanje religiozne dimenzije stvaralaštva uvjetovalo je pojavu humanizma i renesanse kao i cijele moderne povijesti s njezinim protukrš anskim nabojem, kako emo još vidjeti.

Me u posebne zasluge krš anstva, a sve povezano sa shva anjem da je ovjek slika Božja i kao takav obdaren slobodom duha, Berdjajev ubraja i osloba anje ovjeka od ropstva prirode koje je posljedica njegova prvotnog pada. Stoga je osloba enje stvarala kog ljudskog duha od vlasti prirodne nužnosti tema svjetske povijesne sudbine ovjeka. Dugo vremena ljudski duh nije ni bio svjestan tog svog ropstva, toliko je bio uronjen u prirodu, toliko ovisan o njezinim demonima i tako malo svjestan sebe kao slobodnog i stvarala kog bi a. Zato Berdjajev isti e da veliko djelo krš anskog osloba anja ovjeka iz vlasti prirode i vra anja mu duhovne slobode, što i jest glavna tema svjetske povijesti, nije još dovoljno poznato i vrednovano. Pritom on to osloba enje vidi poglavito kao u inak Kristova otkupiteljskog djela: "Vra anje slobodne mo i ovjeku i pe ata njegovog božanskog podrijetla, brisanje ropskog pe ata s njegova lica, pe ata animalnog podrijetla, doga a se kroz krš ansko otkupljenje, kroz dolazak božanskog ovjeka, Bogo ovjeka, ovjeka kao druge Osobe Trojstvenoga Boga."⁵⁰ To otkupljenje je, prema našem autoru, bitno razli ito od onoga koje su ovjeku nudili poganski misteriji, jer "oni nisu uzdizali ovjeka iznad elementarne prirode i nisu postizali istinskog otkupljenja".⁵¹ ovjek je pomo u poganskih misterija umanjivao bol, ali je i nadalje ostajao zarobljen u zatvorenom krugu prirode.

No, osloba anje od vlasti prirode imalo je i drugu stranu, a to je "smrt velikog Pana", tj. lišavanje prirode

⁴⁹ N. B., *Von der Bestimmung des Menschen*, nav. dj., 204. Postoji i srpski prijevod tog djela, prevoditeljice Mirjane Grgi , Beograd 2000.

⁵⁰ SP, 104.

⁵¹ SP, 105.

njezine duše, njezinog nutarnjeg života. Posljedica toga je mehanizacija prirode koja se pojavljuje "kao sekundarni ili tercijarni rezultat krš anskog osloba anja ovjeka od demonolatrije".⁵² Pritom se javlja neobi an paradoks. Mehanicisti ki se svjetonazor usprotivio krš anstvu koje ga je proizvelo osloboenjem ovjeka od prirodne stihije. Krajnja je posljedica takvog razvoja pojava tehnike i stroja koji se izme u prirode i ovjeka ubacuju kao neka nova stvarnost koja nije ni organska ni anorganska, a ima ne samo sociološko nego i kozmi ko zna enje. Ta nova stvarnost zna i i novo ropstvo za ovjeka: "Tehnika ho e zavladati duhom i racionalizirati ga, pretvoriti u automat, da ga podjarmi. To je titanska borba ovjeka i prirode koju je ovjek tehnicirao. S po etka je ovjek zavisio od prirode, a ta zavisnost bila je biljno-životinjska. I gle, po inje nova zavisnost ovjeka od prirode, od nove prirode, tehni ko-strojna zavisnost."⁵³ I kao što je po prvoy zavisnosti dobio pe at nižeg animalnog podrijetla, tako po ovoj novoy dobiva pe at stroja, jer "mašinizam bi htio zamijeniti u ovjeku sliku i priliku Božju sa slikom i prilikom stroja".⁵⁴ Time nastaje jedna od najstrašnjijih dehumanizacija ovjeka, zbog ega se postavlja pitanje "biti ili ne biti ovjeku - ne starom ovjeku, kojega treba preboljeti, nego naprosto ovjeku".⁵⁵

⁵² SP, 107. ^

⁵³ N. B., " ovjek i stroj. Problem sociologije i metafizike tehnike", u: Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovje*, Split 1991., 116. Usp. i moj lanak "Oswald Spengler i Nikolaj Berdjajev - dva divergentna i komplementarna pogleda na tehniku", u: *Informatologija* 32, 1999., 1-2, 21-25.

⁵⁴ Isto, 132.

⁵⁵ Isto, 133. Dakako, to je samo jedna strana tehnike, no postoji i druga koju Berdjajev tako er vidi. Tehnika, naime, može postati i mono oružje u rješavanju društvenog pitanja. Ali o ovjeku ovisi što e ona postati, pa naš autor konstatira: "Nije stroj, nego je ovjek kriv za strašnu vlast 'mašinizma', nije stroj obezdušio ovjeka, nego se sam ovjek obezdušio." Isto, 135.

Tu se neminovno postavlja pitanje: Zašto je kršćansko oslobodjenje uvijek od vlasti prirode doživjelo takav ishod? Berdjajev vidi odgovor u izostanku stvaralaštva u duhovno-religioznom smislu. Bog je uvijek oslobodio od ropstva prirode da bi zajedno s njime bio stvaratelj. Ali uvijek to oslobodjenje nije tako shvatio, nije ga shvatio kao poziv na preobraženje i produhovljenje prirodne stihije, kao nastavak Božjeg stvarateljskog djela, nego kao priliku za vladanje prirodom i za njezino podvrgavanje svojim interesima. Tako je uvijek upao u novo ropstvo, iz kojeg se može osloboditi samo ako postane svjestan da je on duhovno biće, slobodan duh, pozvan na stvaralačku djelatnost u svijetu. Ali ni ovo oslobodjenje nije moguće bez otkupiteljske milosti Boga uvijek Krista.

Kršćansko je oslobodjenje uvijek od vlasti prirode imalo i jedan drugi u inak - oblikovanje slobodne ljudskosti. U tome su se osobito istaknuli kršćanski asketi i sveci koji su vodili titansku borbu s nižom prirodom u sebi i sa strastima svijeta. Ta je borba poela u najranijem kršćanskom razdoblju pustinjaštva, nastavila se u srednjovjekovnom monaštvu i viteštvu, u likovima monaha i vitezova koji su bili primjer discipline ljudske osobe kojom je ona "bila zatvorena u oklop, kako fizički tako i duhovno, i postizavala je neovisnost od bilo kakvih izvanjskih afektivnih silnica".⁵⁶ Borba se vodila u ime otkrića vječne sudbine ljudske osobe koja je duša vrjednija nego sva kraljevstva svijeta. To je ujedno dovelo do otkrića posebnog dualizma duše i tijela, duha i prirode, koji nije ontološki, nego baš - kršćanski. Taj je dualizam, utemeljen na pretpostavci da je djeluju i subjekt neovisan o svojoj objektivnoj prirodnoj sredini, kao i o vlastitoj prirodi u sebi, postao izvorom neslućenog povijesnog dinamizma koji je promijenio život zapadnih naroda i oni su prihvatili kršćanstvo. Istok je, naprotiv, u onoj mjeri ostao izvan svjetske povijesti u kojoj je ostao nekršćanski, odnosno:

⁵⁶ SP,115.

"Oni narodi Istoka koji nisu prihvatili krš anstvo nisu zagazili u tijek svjetske povijest. To još jednom, iskustvenim putem, potvrđuje istinu da se krš anstvo pojavljuje kao velika dinamika i sila i da oni narodi koji definitivno ne prihvaćaju krš anstvo i ne idu za njegovim tragom, prestaju biti povijesni narodi."⁵⁷

No, silno i brižno prikupljanje, skupljanje i koncentriranje duhovnih snaga tijekom krš anskih stoljeća a nije se događalo u ime stvaralaštva, nego poglavito u ime otkupljenja i individualnog spasenja. To znači da je glavni nedostatak povijesnog krš anstva što "nije razotkrilo stvaralačku moralnu novozavjetnu, evanđeosku ljubavi".⁵⁸ Ono je otkrilo vrijednost žrtve i odricanja, ali oni su samo "momenti puta, a cilj je stvaranje novog života".⁵⁹ S druge strane, silna je koncentracija duhovnih snaga tražila na neki način kako se slobodno izraziti. Time je, kao i neuspjehom svoje teokratske ideje, srednjovjekovno krš anstvo, prema Berdjajevu, pripremilo nadolazak preporodnog razdoblja u povijesti.

3.3. *Epoha preporoda*

Berdjajev smatra da se "nedostatno obrađuje pozornost na to kakvo je kolosalno značenje za kovanje renesansnog svijeta imala epoha srednjovjekovlja, za svijet koji je s neobičajnom energijom pokušao rasti i objavljivati svoju pravu u epohi preporoda".⁶⁰ Već smo rekli da se ta zasluga sastoji u oblikovanju ljudske osobnosti i u prikupljanju i koncentraciji vijekovih duhovnih sila. To je, prema našem autoru, "jedan od najvećih i neotkrivenih rezultata razdoblja srednjovjekovne povijesti".⁶¹ Uspore-

⁵⁷ SP, 113-114.

⁵⁸ N. B., *Smysl tvor estva. Opyt opravdanija eloveka*, Moskva 1916., 246.

⁵⁹ Isto, 250.

⁶⁰ SP, 115.

⁶¹ SP, 115.

uju i stanje ovjeka na kraju srednjega vijeka s onim na kraju novoga doba, Berdjajev daje neospornu prednost prvome: "Kako europski ovjek danas izlazi iz novog vijeka s istrošenim i protra enim snagama, tako je nekada izišao iz srednjovjekovne povijesti sa sabranim, discipliniranim i nena etim snagama u školi askeze. Likovi monaha i vitezova prethodili su epohi renesanse i bez njih se ljudska osobnost nikad ne bi mogla uzdignuti na istinsku visinu."⁶² No, kako smo već istaknuli, problem je srednjega vijeka bio u tome što nije znao stvarala ki usmjeriti i razviti nakupljene duhovne snage ovjeka, odnosno što je pokušao prisilno ostvariti kraljevstvo Božje. To je pro-uzrokovalo preporodno gibanje u kojemu je ovjek želio potvrditi svoja prava i manifestirati svoje stvarala ke sposobnosti. Takav je razvitak, prema Berdjajevu, bio neminovan, jer neminovno je ovjek morao iskušati svoju stvarala ku slobodu.

U svojoj analizi Berdjajev razlikuje više etapa u preporodnom razdoblju. Na po etku se nalazi ono što on naziva "srednjovjekovnom krš anskom renesansom" ili "renesansom misti ke Italije", koju su obilježila proroštva Gioachina da Fiorea, svetost Franje Asiškoga, genijalnost Dantea i slikarstvo Giotta. Prema našem autoru, u tom je razdoblju "postavljen veliki zadatak krš anskoga preporoda i položen temelj krš anskoga humanizma, razli itog od humanizma nove povijesti, koji je nastao kasnije".⁶³ Ali taj veli anstveni projekt, koji po svome uzletu i pretenziji na izgradnju kraljevstva Božjeg na Zemlji "stoji iznad svega što nam je dala duhovna kultura Zapadne Europe", nije uspio, stoga je daljnji put vodio prema otpadu i udaljavanju od srednjovjekovne krš anske renesanse. Tako je po eo dugi proces sekularizacije svih podru ja života, koji Berdjajev shva a i kao "okretanje od Božjega prema ljudskomu, od Božje dubine i nutar-

⁶² SP, 115-116.

⁶³ SP, 117.

nje usredotočenosti, od jezgre duhovnoga, prema izvanjskom, prema izvanjskim kulturnim pojavama".⁶⁴

U samoj renesansi djeluju dva načela: kršćansko i antičko. Okretanje prema ovom posljednjem dade se naslutiti već u kršćanskoj renesansi, a u daljnjem procesu ono potiče uvijek na odvraćanje od duhovnoga prema prirodnome. Tako renesansa otkriva novogovjek, ali to nije više duhovni ovjek kršćanskog srednjovjekovlja, nego ovjek prirode, zaničkan i potisnut u srednjovjekovlju. Tim okretanjem prirodi stvoreni su temelji novovjekovnog humanizma koji je potaknuo "mladena ku samouvjerenost ovjeka u samog sebe i vlastite stvaralačke mogućnosti" na svim područjima života: "ovjek nove povijesti proživljava svoj medeni mjesec. Osjeća oslobođenost svojih snaga i duboku vezu s neposrednim životom prirode i antikom, koja je također bila povezana s prirodom."⁶⁵

Povratak antici i prirodi bio je, prema Berdjajevu, potaknut željom za savršenost u na svim područjima ljudskog života. Renesansni ovjek neprestano traga za savršenim formama, a svako takvo nastojanje vodi prema antici u kojoj je prevladavao ideal imanentnih savršenih oblika otkrivenih u prirodi. Inspiriraju se i antikom, ista umjetnost renesanse izjavljuje savršene forme u prirodi, u čemu Berdjajev vidi upravo najdublju bit renesansnog duha. No, renesansa nije mogla uspjeti, jer je ovjek renesanse bio odveć zadojen sadržajima kršćanskog života i njegova je duša gorjela tipičnom kršćanskom žedju za transcendentnim svijetom, nepoznatim antikomovjeku. Kršćansko načelo u renesansi onemogućilo obnovu savršenih antičkih formi. Tu dvojnost renesansnog ovjeka, njegovu rastrganost između kršćanskog i antičkog načela, najbolje je, prema Berdjajevu, izrazio Botticelli za kojeg se govorilo "da je svojoj Veneri izmaknuo zemlju,

⁶⁴ SP,119.

⁶⁵ SP,121.

a Madoni nebo⁷¹.⁶⁶ Za Berdjajeva takav neuspjeh renesanse nije ništa iznenađujuće, jer "nakon Krista, nakon Otkupljenja, nemoguće je stvaralaštvo u formama antičkog imanentnog savršenstva".⁶⁷ U skladu s time naš autor vidi tipični izraz kršćanske umjetnosti u gotici i romantici, odnosno u svakoj simboličkoj umjetnosti koja ne postiže savršenstvo, ali pokazuje žudnju za njim.

U svezi s time Berdjajev odbacuje tezu da se ideja renesanse ipak realizirala u umjetnosti 16. stoljeća a koja je obilježena stvaralaštvom Michelangela i Raffaella. Prema našem autoru, tu se postiže savršenstvo kompozicije, ali se po njemu gubi unutarnjost, duša. Drugim riječima, u toj umjetnosti "više nema onoga unutarnjeg drhtaja koji se osjeća u umjetnosti 15. stoljeća".⁶⁸ Na taj način renesansa po njemu proživljavati svoju ocalost u trenutku kada dostiže najviši stupanj formalnog savršenstva. To potvrđuju bolonjska škola i barok, a na kraju se preporodnog puta nalazi i moderna futuristička umjetnost koja odbacuje svaku formu i nije čisto ljudski lik kao takav.

No, nije renesansa doživjela neuspjeh samo u umjetnosti, nego i na svim drugim područjima na kojima je željela ostvariti savršenstvo. Posebno se o njenoj neuspješnosti govori kad je riječ o afirmaciji vjeka, o humanizmu, koji je postao izvor nove povijesti, a u njegovu se temelju krije duboko proturječje, jer se vjeka na jednoj strani uzdiže do neba, a na drugoj strani svodi na prirodu. Kao da se uzdizanje može postići i uklanjanjem vjeka u prirodu, a ne u Bogu. Drugim riječima, "humanizam je svrgnuo na zemlju kršćanskoga duha koje uzvisuje vjeka kao sliku i priliku Božju, kao dijete Božje, kao biće s posinstvom u Bogu. Kršćanska spoznaja o vjeku počinje slabiti. Tako se u humanizmu raskrila samouništavajuća dijalektika."⁶⁹

⁶⁶ SP, 125.

⁶⁷ SP, 125.

⁶⁸ SP, 125.

⁶⁹ SP, 128.

Na slici an je na in ovjek zanijekan i u mnogim drugim pojavama modernoga doba. Tu je, prije svega, reformacija koja tako er predstavlja ina icu renesansnog humanizma. I tu je, kao i u naturalisti kom humanizmu, ovjek zanijekan na monisti kim temeljima, samo je sada to supernaturalisti ki, a ne naturalisti ki monizam: "Dok katoli ka krš anska spoznaja dokazuje postojanje dvaju na ela, Boga i ovjeka, dok potvr uje samosvojnost ovjeka pred Božjim licem, priznaje uzajamno djelovanje dvaju na ela i samobitnost dviju naravi, dotle protestantska, luteranska spoznaja u krajnjem slu aju utvr uje postojanje jednoga Boga i božanske prirode odri u i samosvojnost ljudskoj prirodi. To je monizam, no monizam koji je suprotan naturalisti kom monizmu. Religiozna i misti ka svijest protestantizma priznaje jednoga Boga i božansku narav, ali negira samobitnost ovjeka, ontološku osnovu ljudske slobode."⁷⁰

Nijekanje ovjeka nastavlja se i u prosvjetiteljstvu 18. stolje a, "s kojim je tijesno vezana pojava novog ovjeka u epohi renesanse".⁷¹ Unato vjeri u razum, u prosvjetiteljstvu se pojavljuje sumnja u mo ljudske spoznaje, a nema više ni stvarala kog poleta renesanse. Odvojen od Boga i od kozmi kog života, ovjek se u prosvjetiteljstvu osje a izoliran i osamljen. Ta negacija ovjeka doseže svoj vrhunac u francuskoj revoluciji, koja je baš pokrenuta u ime ovjekovih prava i sloboda, da bi završila velikim neuspjehom, tiranijom i sramo enjem ovjeka. U revoluciji se pokazalo da ljudska prava, koja ne priznaju Božja prava, postaju razaraju a za samog ovjeka. No, revolucijom se pokušalo samo na društvenom podru ju primijeniti ono što je renesansa inicirala na svim drugim podru jima: "Ono što se u renesansi dogodilo u znanosti i umjetnosti, što se dogodilo u reformaciji i religioznom životu, što je u epohi prosvjetiteljstva dolazilo iz sfere razuma, moralo se prevesti i u društveno, kolektivno djelo-

⁷⁰ SP, 130.

⁷¹ SP, 131.

vanje. U društvenim kretanjima morala je biti objavljena vjera ovjeka da on kao prirodno bi e potpuno slobodno i samovoljno može mijenjati ljudsko društvo, hod povijesti, i da on u takvim odnosima ni im nije ograni en, te da mora proglasiti i ostvariti svoje pravo i slobodu."⁷²

Postoje i mnoge druge posljedice u renesansi zapo e tog procesa odvajanja ovjeka od Boga. Jedna je socijalizam koji je nastao kao reakcija na francusku revoluciju, jer nije ostvarila slobodu, jednakost i bratstvo. On je htio ostvariti dobro ovjeka ograni avanjem osloboditeljskog kretanja renesanse. U tom je smislu socijalisti ki kolektivism negacija renesansnog individualizma, sli no kao što liberalizam "dovodi do demokratske jednakosti koja je neizbježno u proturje nosti sa slobodom".⁷³ Istodobno je proces demokratizacije u direktnoj suprotnosti s renesansnim aristokratizmom. Taj neuspjeh renesanse nastavlja se i u pozitivizmu koji isto "predstavlja antirenesansnu pojavu i krizu humanizma".⁷⁴ Sve te i njima sli ne pojave dokazuju u Berdjajevljevim o ima samo jedno, a to je: "Da bi ovjek potvrdio sebe u potpunosti i da ne bi izgubio izvor i svrhu svojega stvaralaštva, on mora osim sebe, potvrditi i Boga. Mora potvrditi sebe u Bogu."⁷⁵

Nije uspio ni renesansni projekt povratka ovjeka prirodi. Kako smo ve rekli, mehanicizam i pojava stroja predstavljaju rezultat ovjekova okretanja prirodi koje je po elo renesansom. Time je ubijena duša prirode, a istovremeno je u ljudski život ušao stroj kao neka nova tajanstvena stvarnost koja se ubacila izme u njega i prirode, razlažu i prirodne forme i podvrgavaju i ovjeka procesu ras ovje enja i podijeljenosti. Tako je renesansa proizvela svojevrzni paradoks: po etno je okretanje prirodi, kojim se ovjekov život htjelo u initi prirodnijim, završi-

⁷² SP, 132.

⁷³ N. B., *Filozofija nejednakosti* Budva-Titograd 1990., 226. Srpske prijevode citiramo prilago uju i ih hrvatskom jeziku prema standardu.

⁷⁴ SP, 148.

⁷⁵ SP, 140.

lo potpunom suprotnoš u - takvim odvajanjem ovjeka od prirode kakvog u srednjem vijeku nije bilo.

Na taj na in Berdjajev pokazuje kako je renesansa, zbog odvajanja ovjeka od Boga i zbog ljudske samodostanosti, na svim područjima doživjela neuspjeh. Nigdje nije uspjela humanisti ka samopotvrda ovjeka. Štoviše, što je preporodni proces više odmicao, ja e se produbljavalo nijekanje samog ovjeka, humanizam se sve više pretvarao u antihumanizam. Takav ishod renesansnih snova i nastojanja znakovito je predstavljen u F. Nietzscheu i K. Marxu koji se pojavljuju na samom svršetku renesansnog perioda : "Ta dva ovjeka, koji se nigdje i ni u jednoj to ki ne susre u, koji se mogu samo uzajamno odbacivati, podjednako završavaju humanizam i zapo inju prijelaz u antihumanizam. Kod njih ljudsko samopotvr ivanje, na razli ite na ine, prelazi u negiranje ljudskog lika, i to se doga a kod jednog i drugog, ali na potpuno suprotan na in. (...) Kod Friedericha Nietzschea (...) humanizam skon ava individualisti ki." A "kod K. Marxa se doga a kolektivistiko samorastrojavanje humanizma i kolektivistiko potreisanje ljudskoga lika. (...) U tim dvama antipodima, u tim suprotnim pojavama postoji formalna sli nost, dva kraja renesansnog razdoblja povijesti, dva izlaza iz krize humanizma, dva na ina izro ivanja humanizma u antihumanizam, dva oblika samouništenja ovjeka".⁷⁶ Rezultat svega je da je ovjek na kraju nove povijesti ostao bez krila, onemo ao, s gorkim osje ajem razo aranja, za razliku od ovjeka punog duhovne energije na kraju srednjovjekovlja.

3.4. Berdjajevljeva kritika ideje progressa

Jedna od važnih tema svjetske povijesti je i ideja progressa kojoj Berdjajev posve uje iznimnu pozornost. Prije svega, on primje uje da je to, svojim podrijetlom, religiozno-mesijanska ideja: "Rije je o staroj, drevnoj judaističkoj ideji o mesijanskom razrješenju povijesti, o Mesiji koji

⁷⁶ SP, 142-144.

dolazi, o zemaljskom razrješenju sudbine Izraela, koja se preobrazila u usud svih naroda, o ideji dolaska kraljevstva Božjega, kraljevstva savršenstva, istine i pravednosti, koje se prije ili kasnije mora ostvariti⁷⁷ Ali s vremenom se ta ideja sekularizirala i poprimila antireligiozni karakter, zadržavši ipak svojevrsna religiozna obilježja, tako da Berdjajev govori o "religiji progresa". Progres se, smatra naš autor, ne može zasnovati na znanstveno-pozitivisti kim temeljima, štoviše, znanost ima protiv takvog shva anja povijesti ozbiljne prigovore koji proizlaze iz znanstveno dokazane injenice starenja i umiranja kultura i naroda, što je potaknulo tako velikog povjesni ara kao što je E. Meyer "da po ne odlu no negirati postojanje napretka ovje anstva po pravocrtnoj, uzlaznoj liniji. Razvijali su se samo odijeljeni tipovi kultura, pri emu se kasnije kulture nisu uvijek uzdizale na visinu koju su dostizale one kulture koje su cvjetale prije njih."⁷⁸

No, ideja progresa je posebno neprihvatljiva s filozofskog i religiozno-moralnog motrišta, "jer je njezina priroda takva da ini nemogu im razrješenje životnih patnji, tragi nih proturje ja i konflikta za itav ljudski rod, za sve ljudske naraštaje, za sva vremena, za sve ljude koji su ikada živjeli u svojem stradalni kom usudu. To naučavanje namjerno i svjesno tvrdi da za goleme mase, beskrajne mase ljudskih naraštaja u beskrajnom vremenском nizu postoji jedino smrt i grob",⁷⁹ odnosno da su one samo sredstvo za ostvarenje rajskog stanja za neke budu e sretnike. Zbog toga je religija progresa duboko suprotstavljena krš anskom ufanju u sveop e uskrsnu e svih naraštaja, prošlih, sadašnjih i buduih. Zato je Berdjajev naziva religijom smrti, ne uskrsnu a, a uvjerenje da e budui nost biti bolja nego prošlost, i budui i naraštaji realniji nego prošli, bijednom iluzijom i zabludom:

⁷⁷ SP, 170.

⁷⁸ SP, 178.

⁷⁹ SP, 172-173.

"Kako je jadna iluzija zamišljati budućnost ukrašenu svijetlim bojama duge, a prošlost pak - mračnom, crnom! Kako je jadna zabluda vidjeti u budućnosti više realnosti nego što je ima u prošlosti! Kao da od brzog protjecanja vremena zavise realnost i kvaliteta života - koliko je ropskog u takvom shvaćanju života! Uistinu, na većoj dubini treba tražiti istinske realnosti i kvalitete života."⁸⁰

Glavni problem teorije progresa je pogrešan odnos prema vremenu. Ne uviđa se da rješenje povijesne sudbine ovisi o prevladavanju bolesnog raspada vremena na prošlo, sadašnje i budućno, tj. da se rješenje nalazi u budućnosti, iza granica povijesnog vremena, a ne u samom vremenu i povijesti. U skladu s time Berdjajev tvrdi: "Nepravilna priroda vremena mora biti definitivno nadvladana da bi se doista mogla razriješiti sudbina svjetske povijesti. No nikakva budućnost o progresu ne sadržavaju niti vrst nade, niti postavljaju takvu vrst zadaće, niti imaju takvoga smisla."⁸¹ Naprotiv, pristalice teorije progresa isključivo vjeruju u budućnost, što je njihov osnovni grijeh, jer tako sreću sinova žele graditi na grobovima otaca, a ne na njihovu uskrsavanju. Drugim riječima, oni ne shvaćaju da se "napredovanje života i umnožavanje vrijednosti odvija preko konzervativnog načela koje stari život preobražava za budućnost, kao i kroz stvaralačko načelo koje stvara novi život za tu istu budućnost. Raskid između obojinstva i sinovstva, koji se zbiva u okviru lažnog konzervativizma ili lažnog revolucionarstva, označava slabljenje vitalnosti - to je duh smrti i za prošlost i za budućnost", ističe Berdjajev u svom odgovoru na prekid s prošlostima i na njezino uništavanje u ruskoj revoluciji.⁸² U svemu tome naš autor otkriva pomanjkanje vjere u besmrtnost kao i duboku bezbožnost, jer "negacija veze između budućnosti i prošlosti, veze pokoljenja po njihovo-

⁸⁰ N. B., *Filozofija nejednakosti*, nav. dj., 95.

⁸¹ SP, 174.

⁸² N. B., *Filozofija nejednakosti*, nav. dj., 95.

vom religijskom smislu, jest negacija tajne pravi ne veze Sina i Oca, tajne Krista kao Sina Božjega".⁸³

3.5. *Povijest i osoba*

Me u velikim temama kojima se bavi Berdjajevljeva filozofija povijesti nalazi se tako er odnos osobe i povijesti. Berdjajev s jedne strane uo ava neosjetljivost povijesti za pojedinca i njegovu sudbinu, a s druge strane njegovu op injenost poviješ u: "Povijest mrvi ovjeka svojom zamašnoš u, ali ta zamašnost imponira."⁸⁴ Brojne su Berdjajevljeve izjave o suprotstavljenosti pojedinca i povijesti. Tako npr. u *Sudbini ovjeka u suvremenom svijetu* itamo: "Povijest je tragi ni sukob osobnog, nadosobnog i predosobnog. Povijest nikada ne rješava konflikt između osobe i društva, osobe i kulture, osobe i mase, između kvalitete i kvantitete. U njoj djeluju osobe, u njoj se razotkriva individualno, ali ona je bespoštedna prema osobi i guši individualnost. Povijest ima smisla, priznanje smisla povijesti pripada krš anstvu. Ali je povijest, tako er, nesre a za ovjeka, nesre a kulture, rušenje svih ovjekovih zamisli. U njoj se ne ostvaruje ono što je ovjek zamislio, a smisao onoga što se u njoj doga a neuhvatljiv je za ovjeka."⁸⁵ Ili: " ovjek je bio smrvljen poviješ u, uvijek je bio smrvljen. Povijest je bila ovjekova sudbina, ali sudbina ovjeka nikada nije zanimala povijest. Nesmjerljivost povijesti i osobne ovjekove sudbine i jest tragedija povijesti, tragedija bezizlazna u okvirima same povijesti, tragedija koja traži njezin svršetak."⁸⁶

Promatraju i povijest s tog egzistencijalnog motrišta, Berdjajev se ne umara nabrajaju i samo njezine negativnosti. U tom je smislu povijest za njega užasan neu-

⁸³ Isto, 93.

⁸⁴ N. B., "Istina i otkrivenje", u: N. B., *Sudbina oveka u savremenom svetu*, srp. pr., Beograd 1999., 141.

⁸⁵ N. B., *Sudbina oveka u savremenom svetu*, nav. dj., 5 si.

⁸⁶ Isto, 6.

spjeh, užasna tragedija, objektivacija, u njoj se sve izopa-uje itd.⁸⁷ Ujedno, pritisnut njezinim bremenom, uvijek je sklon njezinu obogotvorenju, "spreman se pokloniti povijesnoj nužnosti, povijesnoj sudbini, spreman je u njoj vidjeti Božje djelovanje".⁸⁸ Isto tako, da bi si olakšao to breme, on traži izbjavljenje bijegom u prošlost ili budućnost, odnosno bezbrižnim ostajanjem u sadašnjosti, tj. obogotvoruju i neki od momenata palog vremena. Isto značenje prema Berdjajevu ima i težnja za povratkom "na kozmički plan postojanja",⁸⁹ tj. odbacivanje povijesti u ime prirode.

Berdjajev, naravno, ne može prihvatiti ni jedan od tih odnosa prema povijesti, nego se odlučno suprotstavlja svakoj sakralizaciji povijesti, ali i svakom bijegu od nje: "Ništa u povijesti ne treba priznati za sakralno, i ni emu se u njoj ne treba pokoravati i biti mu poslušan. Ali, povijest treba prihvatiti unutrašnje i aktivno sudjelovati u povijesnoj sudbini."⁹⁰ Takav unutrašnji i aktivni odnos prema povijesti Berdjajev naziva stvaralaštvom. Pretpostavka je za takvo stvaralaštvo povratak na pozicije duha, na pozicije "transcendentalnog uvijek", koji se nalazi s onu stranu podjele na subjekt i objekt, tj. s onu stranu objektivacije i eksteriorizacije.⁹¹ Drugim riječima, "transcendentalni uvijek je unutrašnji uvijek ije se bivstvovanje nalazi izvan objektivacije".⁹² Takav uvijek ne doživljava i ne spoznaje povijest kao nešto njemu strano, nego kao upravo svoju povijest: "U mojoj duhovnoj dubini, u transcendentalnom uvijeku uklonjene su suprotnosti. Povijest drevnog Izraela, Egipta, Perzije, Babilona, Grčke i Rima, srednjeg vijeka i renesanse dogodila se meni, to je

⁸⁷ Usp. N. B., "Istina i otkrivenje", nav. dj., 139.

⁸⁸ N. B., *O vekovom ropstvu i slobodi*, srp. pr., Novi Sad 1991., 230.

⁸⁹ Isto, 68. Više o svemu tome vidi u mojoj već spomenutoj knjizi *Osmi dan stvaranja*, 292-296.

⁹⁰ N. B., "Istina i otkrivenje", nav. dj., 140.

⁹¹ Usp. Isto, 97.

⁹² Isto, 97.

moja povijest, i samo zato ona mi može biti shvatljiva. To je moj put, moje traganje i moja sablazan, to su moji padovi i uzdizanja/⁹³ To zna i da je uvijek po svojoj prirodi povezan s cjelokupnom poviješ u i s itavim kozmi kim životom, zbog ega je i njegovo individualno spasenje neraskidljivo povezano s radom na spasenju cijele povijesti i cijelog kozmosa.

Berdjajev pritom konstatira i tragi nu injenicu objektivacije stvaralaštva, koja na neki na in osuje uje i prizemljuje, pa ak i protiv samog ovjeka okre e njegove najplemenitije i najslobodnije inicijative, uzlete i podvige.⁹⁴ Odatle proizlazi "neobi na složenost i proturje nost o vjekova položaja u svijetu".⁹⁵ Ali, unato tome, uvijek ne smije prestati u povijesti djelovati kao slobodan, a time i stvarala ki duh, ne smije pred poteško ama posustati, niti se dati slomiti proturje nostima povijesti ili porobiti njezinim nužnostima. To samo zna i da "sloboda susre e otpor, i da uvijek mora prevladati otpor".⁹⁶ Isti je put prošao i sam Bogo uvijek Isus Krist koji nam je time pokazao da put do uskrsnu a i preobrazbe vodi preko žrtve, križa i smrti. Pritom Berdjajev neprestano ponavlja da je ovjekova briga sveop e uskrsnu e, a ne samo njegovo individualno spasenje.

3.6. *Proro ki nagovještaj novog srednjovjekovlja*

Shva aju i filozofiju povijesti kao proroštvo, Berdjajev se upušta i u predvi anje daljnjeg tijeka povijesti. Taj svoj pokušaj on ovako opisuje: "Ja ne predskazujem kakvim e putem neminovno po i historija, ja ho u tek problemski nacrtati idealne crte i tendencije novoga tipa ljudskoga društva i kulture."⁹⁷ Njemu je o ito da sa svo-

⁹³ Isto, 139 si.

⁹⁴ Usp. o tome moju knjigu *Osmi dan stvaranja*, 275-325.

⁹⁵ N. B., "Istina i otkrivenje", nav. dj., 137.

⁹⁶ Isto, 133.

⁹⁷ N. B., *Novo srednjovjekovje*, nav. dj., 5.

jim antihumanizmom nova povijest završava, a započinje "neka druga povijest koju ja, po analogiji, nazivam novim srednjovjekovljem".⁹⁸ Jedan od znakova koji upućuje na takav trend je, prema Berdjajevu, ideja kolektivnog predstavništva, prema kojoj vodi "kriza humanističke demokracije s njezinim lažnim parlamentarizmom i mehanikom kvantiteta".⁹⁹ Ta se ideja temelji na shvaćanju da "društvo nije sastavljeno od atoma nego od organskih zajednica, koje moraju imati svoja organska predstavništva".¹⁰⁰ Berdjajev je uvjeren da u toj ideji postoji "zdrava jezgra".

Znakove nastupanja nove srednjovjekovne epohe naš autor prepoznaje i u procesima kojima se prevladava nacionalna zatvorenost i stvara novo univerzalno jedinstvo. U tom smislu on shvaća i komunisti i internacionalizam "kao pojavu novog srednjovjekovlja, a ne stare nove historije",¹⁰¹ iako ga naziva "odvratnom karikaturnom univerzalizma".¹⁰² Jednako su tako znaci nadolaska novoga srednjovjekovlja težnja za novim jedinstvom kršćana, volja za stvaranjem univerzalne kulture, kao i sve snažnije pacifističko, tj. proturatno raspoloženje. Jednom riječi, u novoj historiji "po mnogim znacima nastupa kraj. Industrijsko-kapitalistička epoha ukazala se krhkom, ona sama sebe poriče, ona rađa katastrofe. Svjetski rat sa svojim ne uvenim užasom porođen je tim sistemom. Suvremeni imperijalizam izrastao je iz njedara tog sistema. On proždire sam sebe."¹⁰³

Koje su to, dakle, idealne crte i tendencije novoga srednjovjekovlja prema Berdjajevljevoj zamisli? Prije sve-

⁹⁸ SP, 165.

⁹⁹ SP, 150-151.

¹⁰⁰ SP, 151.

¹⁰¹ N. B., *Novo srednjovjekovje*, nav. dj., 29.

¹⁰² Isto, 28. Ono što treba ostvariti i za koje treba prema Berdjajevu težiti, nije komunisti i internacionalizam, nego slobodni univerzalizam kršćanskih naroda.

¹⁰³ Isto, 24.

ga, to će biti epoha novog nadržacionalizma srednjovjekovnog tipa koji će zauzeti mjesto modernoga racionalisti kog svjetonazora. Služe i se simbolikom dana i no i, Berdjajev tu smjenu epoha ovako opisuje: "Duhovna su na elia nove historije iživljena. Duhovne su sile njene istrošene. Racionalni se dan nove historije svršava, sunce njegovo zalazi, nastupa sumrak, mi se približavamo no i (...). Po svim znacima mi smo istupili iz historijske epohe dana i stupili u epohu no i."¹⁰⁴ Ali "no je metafizi nija, ontologi nija od dana".¹⁰⁵ Dakle, nova će epoha zna iti povrat metafizici i sadržaju koji će zauzeti mjesto modernog formalizma. Upravo je takav bio srednji vijek, koji se zato "može nazvati no nom epohom svjetske historije", ali ne u smislu "mraka srednjovjekovlja", koji su izmislili prosvjetitelji nove historije, "ve u dubljem i ontološkom smislu rije i".¹⁰⁶

Naš je autor toliko uvjeren u istrošenost i dotrajalost na elia nove povijesti da smatra istinskom "reakcijom" svako daljnje ostajanje kod njih: "Poziv da se ostane na na elima nove historije i jest 'reakcija' u najdubljem smislu rije i, zapreka na putovima stvarala kog pokreta. Stari svijet, koji se ruši i kojemu ve nema povratka i jest svijet nove historije s njegovom racionalisti kom prosvjetom, s njegovim individualizmom i humanizmom, s njegovim liberalizmom i demokratizmom, s njegovim blistavim nacionalnim monarhijama i imperijalisti kom politikom, s njegovim udovišnim industrijsko-kapitalisti kim sistemom gospodarstva, s njegovom mo nom tehnikom i izvanjskim tekovinama i uspjesima, s nesuzdržljiiivom i bezgrani nom pohotom života, s njegovim bezbožjem i bezdušjem, s razjarenom borbom klasa i socijalizmom, kao ovjen anjem svega puta nove historije. Mi smo rado pripravn i zapjevati rije i revolucionarne

¹⁰⁴ Isto, 6.

¹⁰⁵ Isto, 7.

¹⁰⁶ Isto, 10.

pjesme 'Odrecimo se starog svijeta', razumijevaju i pod 'starim svijetom' taj svijet nove historije, koji je osuđen na propast."¹⁰⁷

Berdjajev, me utim, podcrtava da novo srednjovjekovlje ne je bit jednostavna kopija staroga srednjeg vijeka, kao što ni renesansa nije bila jednostavna obnova antike, nego vrlo složeno uzajamno djelovanje antičkih i kršćanskih načela. To znači da je u novo srednjovjekovlje ušlo i "iskustvo slobode proživljeno u novoj historiji i sve pozitivne tekovine savjesti i velika utajenost duše".¹⁰⁸ To je iskustvo stupiti u aktivan i plodan suodnos s onim neprolaznim u starom srednjem vijeku, za koji znamo "da je bio prvenstveno religiozna epoha, obuzet težnjom za nebom, koje je činilo narode opsjednutima svetim bezumljem, da je sva kultura srednjeg vijeka upravljena na transcendentno i transcendentalno, da je u tim vjekovima bilo veliko naprezanje misli u skolastici i mistici za rješavanje posljednjih pitanja bivstva, kojemu ravnoga ne zna historija novoga vremena, da srednji vijek nije raspao svoju energiju na vanjstinu, već ju je koncentrirao na unutrašnjost koju čini ličnost u liku monaha i viteza, da je u barbarsko vrijeme sazrio kult prekrasne dame i trubaduri pjevali svoje pjesme."¹⁰⁹ Berdjajev kliče: "Daj Bože da ove crte prijeđu u novo srednjovjekovlje!"¹¹⁰

Prema tome, novo je srednjovjekovlje biti duboko religiozna, mistična i metafizička epoha, te ujedno epoha velike koncentracije vjekovih duhovnih sila, ali pritom ono ne je biti neprijateljski raspoloženo prema slobodi pojedinca i njezinim stvaralacima potencijalima, a time niti sklono obnavljanju prisilne teokracije starog srednjovjekovlja. Sloboda je duha, dakle, ušla u novo srednjovjekovlje kao neotuđiva i trajna stevina. Ali to ne je biti

¹⁰⁷ Isto, 12.

¹⁰⁸ Isto, 13.

¹⁰⁹ Isto, 30.

¹¹⁰ Isto, 30.

besadržajna i formalna sloboda, kako ju je shvaćala nova povijest. U skladu s time, naš autor novo srednjovjekovlje zamišlja kao revoluciju duha i stvaralački pokret naprijed kako u odnosu na stari srednji vijek, tako i na novu historiju. Smisao takve revolucije nije u tome da se sve prošlo jednostavno odbaci. Odbaciti se ono što je trulo, a sa sobom u novu epohu prenijeti ono zdravo, ono što je u prošlosti, pa tako i starom srednjem vijeku i u novoj historiji, bilo za vječnost.

Berdjajev ističe da je lakše odrediti negativne nego pozitivne crte novog srednjovjekovlja. U svakom slučaju, uvijek će u novom srednjovjekovlju krenuti "na put ograničenja pohote života, ograničenja beskonačnog porasta potreba i porasta pučanstva, na put novog asketizma, tj. poricanja temelja industrijsko-kapitalističkog sistema".¹¹¹ Ali to ne znači poricanje uvijekove volje i sposobnosti za izume i tehniku, već samo izmjenu uloge tehnike i njezino podlaganje uvijekovu duhu. U svojoj proročkoj viziji Berdjajev zamišlja približavanje grada selu, organiziranje gospodarskih saveza i korporacija, zamjenu na elu konkurencije na elom kooperacije, priznavanje ali i ograničavanje privatnog vlasništva i njegovo podvrgavanje uvijekovu duhu, omogućavanje jednakih životnih uvjeta za sve, ali ne i duhovno izjednačavanje ljudi, povratak jednostavnijoj i elementarnijoj materijalnoj kulturi uz istovremeno razvijanje sve složenijih oblika duhovne kulture itd. Ukratko, novo srednjovjekovlje označava "konac humanizma, individualizma, formalnog liberalizma, kulture novog vremena i počinjak nove kolektivne religiozne epohe."¹¹² Kad je o ovom posljednjem riječ, Berdjajev bilježi da se u svim sferama stvaralaštva "budi volja za religiozni izbor, za istinito bivstvo, za preobraženje života. Ni jedna iz sfera stvaralaštva, ni jedna iz strana kulture i društvenog života ne može više ostati religiozno neutral-

¹¹¹ Isto, 25.

¹¹² Isto, 31.

na, potpuno sekularna".¹¹³ Ali sve se to događa slobodno: "Spoznaja, moral, umjetnost, država, gospodarstvo moraju postati religiozni, ali slobodno i iznutra, a ne primorano i izvana",¹¹⁴ kao što je to bilo u staroj srednjovjekovnoj teokraciji.

U svojim prorokim vizijama Berdjajev tvrdi da će u novom srednjovjekovlju "veću ulogu igrati žene",¹¹⁵ jer se isključivo muška kultura istrošila. Ali to neće biti "emancipirana i mužu upriličena žena, nego vječna ženstvenost igrati će veću ulogu u idućem periodu historije".¹¹⁶ Novo će srednjovjekovlje biti i doba širenja teozofskih i okultnih učenja, kao i preporod magije. Štoviše, sama će se znanost vratiti svojim magijskim izvorima, a i tehnika će pokazati svoj magični karakter. Religija i znanost će se tako nerazdvojivo približiti. Crkva će, pak, dobiti novu ulogu, jer će prije i "od svoga prvenstveno hramskog perioda kozmičkom periodu, preobraženju puno života" te će "kao slobodna duhovna sila preobražavati život".¹¹⁷ No, to neće biti obnova klerikalizma, jer: "Nikakva crkvena hijerarhija neće regulirati i normirati državni i društveni život. I nikakav klerikalizam neće moći sebi povratiti izvanjske sile."¹¹⁸ Unutarnji izbor Boga i opredjeljenje društva za Boga nisu istovjetni s obnovom svjetovne vlasti Crkve i religije. Do ovog posljednjeg u novom srednjovjekovlju neće doći, dok se prvo mora dogoditi: "Bog mora nanovo postati središte svega našeg života, naše misli, našeg ustva, jedina naša mašta, jedina nada i ufanje."¹¹⁹

Osvrćući se na ta svoja predviđanja u svojoj knjizi *Sudbina ovjeka u suvremenom svijetu*, napisanoj petnaest godina poslije knjige *Smisao povijesti* i jedanaest godina po-

¹¹³ Isto, 31.

¹¹⁴ Isto, 32.

¹¹⁵ Isto, 41.

¹¹⁶ Isto, 42.

¹¹⁷ Isto, 35.

¹¹⁸ Isto, 32.

¹¹⁹ Isto, 33.

slije *Novog srednjovjekovlja*, Berdjajev konstatira da su se mnoga od njih ostvarila, ali se pojavilo i mnogo toga novoga, što ga je ponukalo da napiše "nešto poput drugog sveska 'Novog srednjovjekovlja'",¹²⁰ koji je ipak, kako znamo, nazvao *Sudbina ovjeka u savremenom svijetu*, s podnaslovom 'Za razumijevanje našeg vremena'. Ono što se, prema Berdjajevljevoj ocjeni, posebno ostvarilo jesu njegova proroštva o nadolasku epohe no i i tame, kao i sveop e povijesne krize, dok su se kao novost u odnosu na ta predvi anja pojavili kolektivizam, dotad nevi eno nastupanje masa na povijesnoj sceni, nezaposlenost, radikalni nacionalizam, antisemitizam, rasizam i sli ne pojave koje još više produbljuju dehumanizaciju ovjeka. Za takav povijesni razvoj, kao i za neuspjeh povijesti uop e, Berdjajev poglavito krivi krš anstvo: "Povijest sudi krš anstvu baš zato što je pobijedila ona, a ne krš anstvo. Ali taj poraz krš anstva preokre e se i u sud nad povijesh u."¹²¹ No, sve to treba ispravno shvatiti, pa Berdjajev precizira: "Kao što neuspjeh povijesti ne zna i da povijest nema smisla i da završava u pustoši, tako i neuspjeh krš anstva ne zna i da krš anstvo nije viša istina i da njegov neuspjeh može biti iskorišten kao argument protiv njega, jer je pokušaj da se kao kriterij istinitosti i smisla uzdigne uspjeh i povijesna realizacija, imanentno ostvarenje, sam po sebi nepostojan. Povijest i sve povijesno po naravi je takvo da nikakva savršena ostvarenja u vremenском protoku nisu moguća. No, taj veliki eksperiment koji se otkriva u povijesnoj sudbini ima duboki smisao i izvan ostvarenja i realizacije; on se raskriva iza granica povijesti."¹²² Zato Berdjajev vidi da i "u no i svijetle zvijezde i razgorijeva se svjetlost".¹²³

¹²⁰ N. B. *Sudbina oveka u savremenom svetu*, nav. dj., 5.

¹²¹ Isto, 66.

¹²² SP, 184.

¹²³ N. B., *Sudbina oveka u savremenom svetu*, nav. dj., 5.

4. Završni osvrt

Što misliti o Berdjajevljevoj filozofiji povijesti koju smo ovdje pokušali u njezinim bitnim odrednicama prikazati? Prije svega, o to je da se tu radi više o historiozofiji nego o filozofiji povijesti, što uostalom i sam Berdjajev smatra kad tvrdi da je u svojim knjigama *Novo srednjovjekovlje* i *Smisao povijesti* "iskazao svoje historiozofske misli u vezi s nastupanjem kraja itave historijske epohe".¹²⁴ Berdjajev gleda na povijest prvenstveno religioznom i metafizi kim o ima, a u tome mu kao uzor služe Knjiga proroka Danijela i *Civitas Dei* sv. Augustina, koje on naziva prvim filozofijama povijesti. U skladu s takvim shva anjem on po etke povijesti, njezine zakone, padove i uspone, kao i zadnji smisao, traži u onim dubinama bitka u kojima se smješta dramati ni i tragi ni odnos izme u Boga i ovjeka, izme u božanske i ljudske slobode. Iz takve perspektive sve se "povijesno" pokazuje kao manifestacija "metafizi koga" koje neprestano u njega prodire. Razumljivo je da se onomu koji tako shva a povijest empiristi ka i pozitivisti ka gledanja na nju ine neprimjerenima, zbog ega ih i Berdjajev odbacuje. Zbog sli nog razloga ga ne zadovoljava ni prosvjetiteljski pristup povijesti, iako, kako smo vidjeli, prosvjetiteljstvu ne osporava zasluge na podru ju povijesne znanosti. S druge je strane tako er prili no razumljivo zašto naš autor, kao pristalica metafizi ko-religiozne interpretacije povijesti koja intuitivno-simboli ku spoznaju suprotstavlja racionalno-logi koj, ima potrebu za rehabilitacijom predaje i mita, ne zanemaruju i ipak i suzdržanosti povijesne kritike na njihov ra un. Uzgred valja napomenuti da je on takvom revalorizacijom povijesne predaje i mita, kao i tezom da je povijest ovje anstva istovjetna s mojom poviješ u, pretekao velika imena poput Junga i Jaspersa.

Ali i po mnogim je drugim svojim intuicijama i tezama taj genijalni ruski mislilac bio prete a i pionir. Pi-

¹²⁴ Isto, 5.

onirsko je njegovo ukazivanje na nedostatnosti povijesnog shvaćanja helenističkog svjetonazora kojemu on suprotstavlja židovsko-kršćansko poimanje. Originalne su i njegove analize sudbine židovstva koje je istodobno pripremilo nadolazak kršćanstva i socijalizma. Isto tako, na izvoran i nenadmašiv način, isti je mnogovrsne zasluge kršćanstva u oblikovanju ideje "povijesnoga". A svojim je povezivanjem po etika moderne znanosti i tehnike s kršćanskim oslobađanjem uvijek od prirode i njezinih demona anticipirao teme i rasprave koje su upravo posebno aktualne u naše vrijeme u kojemu dominiraju rašireni sekularizam i veliki ekološki problemi.

Berdjajev je također svojim prodornim i vrlo sugestivnim analizama humanizma i renesanse uočio i istaknuo njihove nenadmašive dosege, ali i nedostatnosti jedne i iste humanističke ideje, pokazujući i tako zašto je moderno preporodno razdoblje moralo doživjeti svoj neuspjeh, a ljudski ideal svoju dezintegraciju, čime je ujedno anticipirao temu o kraju moderne epohe, o kojoj je Romano Guardini kasnije napisao svoju čuvenu knjigu *Konac novoga doba*. Berdjajevljevi se prikazi glavnih ideja i ideala tog vremena, zajedno s njihovim nosiocima kao što su Nietzsche, Marx, Comte, Dostojevski, Picasso ili Botticelli, Raffaello, Michelangelo i drugi iz ranijeg razdoblja, kao i njegovo su eljavanje i ukrštavanje, nadmetanje i osporavanje njihovih shvaćanja, uključujući i njegove poglede na razne pravce u umjetnosti, na društvena kretanja i previranja, na Crkvu i ostale duhovne i religiozne pojave, slijevaju u jedinstvenu izvornu viziju koja otkriva i plijenjeni svojom domišljatošću i sugestivnošću, a Berdjajeva pokazuju kao genija sposobnog jednim potezom izraziti duh jedne epohe, koliko veličanstvene toliko tragične.

Jednako je izvorna i genijalna Berdjajevljeva kritika teorije progresa, štoviše, on tu, prema R. Modestu, "dotiče vrhunac genijalnosti". Isti autor tu svoju tvrdnju ovako objašnjava: "On (Berdjajev) pokazuje velikodušne aspiracije te teorije i neizbježne proturječnosti te ukazu-

je na mogu e razrješenje povijesne drame u eshatologiji. Ni tu Marx ni socijalizam nisu zaboravljeni, nego su podvrgnuti, poglavito neizravno, jednoj kritici koju možemo nazvati koliko vidovitom toliko genijalnom/¹²⁵ Sve je to povezano i s dubokoumnom analizom vremena, koja tako er pripada onom najvrednijem u Berdjajevljevoj filozofiji povijesti. Berdjajev pri tome vrlo uvjerljivo pokazuje da se povijest ne razvija evolutivno i uzlazno, nego u naprecima i padovima, i da su njezin smisao i dovršenje mogu i, s filozofskog, religioznog, moralnog i svakog drugog motrišta, samo s onu stranu vremena.

Kako smo vidjeli, Berdjajev kud god krene otkriva neuspjeh povijesti, koji je posljedica neuvažavanja onih načela koja je on uo io kao konstitutivna za nju. Ako se zanemari jedno ili više tih načela, i najljepše aspiracije se u povijesti pretvaraju u svoju suprotnost, a povijest se kao takva eksteriorizira i objektivira. Na taj je način židovstvo, zanemarivši načelo transcendencije, pripremlilo nadolazak socijalizma i težnju za ostvarenjem zemaljskog raja; krš anstvo je, zapostavivši načelo stvarala ke slobode, pripremlilo renesansnu pobunu, a ova je, odbacivši načelo bogo ovještva i afirmiravši samo ljudski element, završila u dezintegraciji ljudskoga, jednako kao što je teorija progresa dovela do svojega ovjeka na sredstvo za neki budu i cilj koji se nikada ne može dosti i zbog loše beskona nosti vremena, tj. zbog nijekanja vje nosti u kojoj se jedino može ostvariti sre a za sva ljudska pokoljenja. Na taj način Berdjajev isto duhovnim, odnosno religioznim i metafizi kim načelima uspješno objašnjava ne samo nastanak i konstituiranje povijesnoga nego i nemogućnost da se smisao povijesti načelo unutar same povijesti.

No, pored tolikih neosporno pozitivnih i neprolaznih vrijednosti te filozofije, postoji i njezina problematika na to-

¹²⁵ P. Modesto, "Introduzione", u: N. B., *Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano*, Milano 1971., 9-11, ovdje 11.

ka, a to je Berdjajevljevo shvaćanje nestvorene slobode iz koje se rađa Bog i koja svojim pristankom sudjeluje u Božjem stvaranju svijeta, a svojim ustezanjem Bogu i odbacivanjem Boga odvodi stvorenje u otpad i tako otpočinje svjetsku povijest koja je, kao takva, manifestacija te unutarnje duhovne drame i predstavlja, u svojoj biti, mukotrpan proces otkupljenja i spasenja. Berdjajev se tu našao pod snažnim utjecajem njemačkog mistika J. Bohmea, što ga je dovelo u sukob s kršćanskim pravovjermjem, a sve u želji da Boga oslobodi od odgovornosti za zlo u svijetu.

Ali, ako zanemarimo taj, s kršćanskog gledišta, najproblematičniji element u Berdjajevljevoj filozofiji povijesti, ne možemo ne uočiti i ne priznati njezinu duboku kršćansku inspiraciju i orijentaciju. Kao što kršćanstvo daje prvenstvo duhu istinu i da sve dobro i zlo ima svoje prvotno podrijetlo u božjegovu srcu, tako Berdjajev smatra da su glavni pokretava povijesti duhovnog i metafizičkog, a ne materijalnog i empirijskog reda. Zbog toga njegova filozofija povijesti zaslužuje epitet kršćanska, kao što joj epitet aktualna pripada zbog mnogih ideja i spoznaja koje i danas imaju svoju vrijednost i suvremenost.

Ivan Dević

SADRŽAJ

Predgovor	5
Poglavlje I.	
O biti povijesnoga. Zna enje predaje	7
Poglavlje II.	
O biti povijesnoga. Metafizi ko i povijesno	24
Poglavlje III.	
O nebeskoj povijesti. Bog i ovjek	44
Poglavlje IV.	
O nebeskoj povijesti. Vrijeme i vje nost	61
Poglavlje V.	
Sudbina židovstva	81
Poglavlje VI.	
Krš anstvo i povijest	99
Poglavlje VII.	
Renesansa i humanizam	117
Poglavlje VIII.	
Kraj renesanse i kriza humanizma.	
Uvo enje strojeva	136
Poglavlje IX.	
Kraj renesanse i kriza humanizma.	
Raspad ljudskoga lika	154
Poglavlje X.	
Nau avanje o progresu i kraj povijesti	170
Prilog	
Volja za život i volja za kulturu	190
Pogovor	
Filozofija povijesti Nikolaja A. Berdjajeva	206

PREPORU AMO

U potrazi za europskim duhovnim identitetom, filozof i povjesnik Christopher Dawson daje kritiku Europe "bez duše" te istodobno nudi i viziju istinskog europskog preporoda.

250 str. Tvrđi uvez.

www.verbum.hr

PREPORUČAMO

Ovo djelo jednog od najznačajnijih kršćanskih filozofa i teologa 20. stoljeća daje lucidnu analizu krize suvremene kulture, anticipira mnoga kretanja svojstvena postmodernoj te iznosi perspektive koje se nameću u budućnosti.

118 str. Tvrđi uvez.

www.verbum.hr

PREPORU AMO

U vremenu u kojem kao da su
pokopane sve etičke norme,
Papina knjiga daje jasan smjer.
116 str. Meki uvez.

www.verbum.hr

PREPORUČAMO

Kroz 'strah i
drhtanje' poznatog
danskog filozofa
Sorena Kierkegaarda
možemo shvatiti
dinamiku vjere,
osjetiti veličinu,
zahtjeve i blagoslov
koji stoje pred onima
koji se upuste u tu
božansku avanturu.
184 str. Tvrdi uvez.

Iznimno jasnim i
pronocivim stilom
autor nas uvodi u
način i metodologiju
filozofskog
razmišljanja.
130 str. Meki uvez.

Nakladnik:
VERBUM d.o.o.
Trumbi eva obala 12, 21000 Split
Tel.: 021/340-260, fax: 021/340-270
E-mail: naklada@verbum.hr
www.verbum.hr

Tisak:
Grafiki zavod Hrvatske

