

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 1(4/9)“19”:271.2-9LOSEV
ОНР

ПАВЕЛ ЈЕВГЕЊЕВИЧ БОЈКО

Кубанский Государственный Университет
Россия, г. Краснодар

ФИЛОСОФИЈА ИСТОРИЈЕ А.Ф. ЛОСЕВА И СВЕТСКО-ИСТОРИЈСКИ ЗАДАТАК ПРАВОСЛАВЉА

Сада је за многе очигледна та чињеница, да је на крају XX-XXI века Русија сасвим дошла до једног од најкритичнијих рубова своје многовековне историје. Криза друштвено-политичке, економске и посебно духовне сфере живота наше отаџбине достигла је невиђене размере. Руски народ се нашао пред реалном претњом затирања националног самосазнања, духовне и културне самобити. Именују се многи узроци, који су довели земљу у тај положај. Али, као што је познато, што се више издижу узроци за објашњавање те или друге појаве и догађаја, то се у стварности показује мање разумљивим, јер било које мноштво предлажућих узрока одмах повлачи за собом и питање о томе, који је од њих главни и решавајући.

Пред нашим погледом, као такав узрок појављује се почевши давно и све више напредујући одлазак руске нације од свог првобитног источника, који је хранио њене основне сврхе и вредности, - /од/ православне идеологије. То је на крају крајева довело до разлагања националног духа, његовог самосазнања и самоосећања. Као последица показане разложености јавила се разложеност већ и у самој државности. Отуд није тешко појмити да се даљња судбина Русије налази у непосредној зависности од тога, хоће ли она да смогне да установи духовне основе свог исто-

ријског бивствовања, да се врати својој националној идеји и схвати њој одређено место међу осталима у човечанству. Сасвим је јасно, да било који предмет не може да постоји насупрот својој суштини. Или ће он да прилагоди све стране својој првобитној природи деловања и утицаја, или ће неминовно да погине.

Објективна анализа отаџбинске философије историје сведочи о томе, да је проблематика православних основа руске националне идеје увек заузимала једно од главних места у историји руске мисли. Последња је, по речима В.В.Зјењковског, „начисто историософична, она је постојано окренута питањима о смислу историје, крају историје и т.д.“¹. О томе говори и С.Л. Франк, који је оценио, да „поглед на свет Руса неизбежно има социално-философску и философско-историјску управљеност, да се руска философија јавља, такорећи, као социјална наука“². И Зјењковски, и Франк су убеђени, да је сва пристала пажња у проблемима философије историје била условљена интегралистичким интенцијама руске мисли, њеним постојаним тражењем (неретко блиско страсном и отуд неуспешном) „у сврсисходности, синтетичком јединству свих страна реалности, свих кретњи људског духа“³. А како сврсисходност мисли и живота није могућа без поимања апсолутне логике историјског процеса, то се и философија историје руским мислиоцима представља у својству најконкретнијег дела система философског знања уопште.

У руској историософији посебну улогу играла је тежња да се појми судбина Русије као самобитне православне цивилизације. Почевши од Илариона и Филотеја, практично је сваки руски мислилац био заузет истраживањима одговора на питање о томе, шта је Русија и какво је њено место у светској историји.

Није било изузетак ни стваралаштво „последњег“⁴ руског религиозног философа А.Ф. Лосева — мислиоца, који је разрадио дијалектичку концепцију руске историософије.

¹ Зјењковски В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов-н /Д., 1999. Т.1.С.19.

² Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 160.

³ Зјењковски В.В. Указ. соч. Т.1. С. 17.

⁴ Лик Лосева као „последњег руског философа“, „заносног православног ратника“, „водећег борца“ и најкрупнијег мислиоца руског религиозно-философског

Следи да приметимо, да се Лосеву није дало да заврши (у крањој мери, формално) своју философско-историјску теорију, те да изложи њен општи садржај у специјалном раду. Дата ситуација суштински отежава истраживање еволуције руске историософије, мада је очигледно, да фактички до сада још непроучени философско-историјски погледи Лосева имају велико значење за сазнања проблема и колизија модерне, веома напрегнуте и нестабилне епохе.

Анализа философско-историјских идеја руских мислилаца показује интегралну усмереност отаџбинске историософије. У својству критеријума тог интегрализма наступала је дијалектика хришћанског погледа на свет, која је, како је познато, била отпочетка оријентисана на конкретно и целовито поимање социјално-историјског живота.

Исто тако, не гледајући на све своје „интегралистичке” тенденције, руска философија историје садржавала је не мало савим суштинских недостатака. Главни од њих је одсуство неопходне систематике, преовладавање раштрканих историософских концепција, које освештавају било најопштије тенденције историјског процеса, било да се односе на спољашње факте. Као и на Западу, у Русији су очито недостајала синтетичка историософска постројења, која читавају свеопште и посебне моменте историјског бивствовања.

Да исправи те недостатке покушао је А.Ф. Лосев. Речи „*ја од свих све узимам и све критикујем*” постале су девиза његовог стваралаштва, које је читавало логичко-категоријалну одређеност и дијалектичку систематику класичне западне философије (неоплатонизам, аристотелизам, хегелијанство, хусерловска фе-

ренесанса сребрног века довољно се утврдио у савременој литератури захваљујући историјско-философским истраживањима А.А. Тахо-Годи, С.С. Хоружего, В.М. Постоваловой, В.П. Троицког. См., например: Хоружий С.С. Арьергардний бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997; Она же. „Философ хочет все понимать”. „Диалектика мифа” и дополнение к ней // Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицког. М., 2001; Постовалова В.И. Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева (варианты интерпретации) // Начала. 1994. № 2–4; Троицкий В.П. Метаматематика Алексея Лосева // Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997.

номенологија) и хришћански интуитивизам руске философске мисли (у духу теорије „сврсиходног знања” раних словенофила, соловјевске философије свејединства, философије имена, софиологије и учења о саборности). Интегрализам лосевљевске мисли оваплотио се у одговарајућој историософској концепцији, која открива реалну перспективу синтезе основних философско-историјских парадигми. Као што је већ било речено, као теоријска основа такве синтезе наступила је идеја *апсолутне дијалектике*, која се разумела у својству најцеловитије и конкретне методе осмишљавања бивствовања. По речима Лосева, логички универсализам апсолутне дијалектике показивао се у томе, што „ако је ствар слободна, самоделатна и ничим није притешњена, она ће се увек развијати дијалектички”⁵. У онтолошком смислу то указује на супстанцијалну улогу дијалектичког начела као апсолутног принципа сваког саморазвијајућег се бивствовања. У културно-историјском и мифолошком аспекту свеопштости дијалектике најпотпуније показала у системима паганске и хришћанске митологије. Бивајући двома „најстрожим дијалектичким системима” у свесветској историји, писао је Лосев, те митологије одредиле су све културне вредности савременог света. Уз то, ако је паганска митологија, базирана на интуицији човековог тела образац јеностраности и, следствено односне митологије, тад хришћанство, тврдећи дијалектичку истоветност телесног и духовног начела, наступа у својству свеопштег и апсолутног митолошког система. „Онако како хришћанство, – оцењује Лосев, – жели да оваплоти у другобивствовању мит у његовој апсолутности – до пуног исцрпљивања свих суштинских момената мита, то оно и даје у максималној мери слободу саморазвоја митолошких категорија. То ће мо и да назовемо апсолутном митологијом. У односу на њу свака друга митологија биће *односна* /релативна/, на тај начин што хипостазира само неки моменат мита. Та *односна* митологија даје се примању у два основна вида – 1) као *предхришћанска*, на шта ће да се односи све објективно-онтолошко хипостазирање мита, т.ј. као митол природе (Исток, Грчка, Рим), и 2) као *послехришћанску*, која као *после*-хришћанска, већ не може да не буде митологијом *човека и човечанства*, куда иде митологија либерал-

⁵ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 473.

но-социјалистичко-анархичка, невидљиво руководећа кабалистичким јудаизмом”⁶.

Теоретско-методолошко оснивање преузете у датом раду реконструкције философије историје Лосева служи теза о томе, да се у свом историософском учењу руски философ руководио општедијалектичком тријадом *једног, другог и настанка*, која је, по речима Лосева, истоветна категоријама *идеалног – реалног – симболичког*, или *суштине – појаве – израза* (стварности)⁷.

В својим радовима Лосев је предлагао два основна смера типологизације: а) културно-историјски и б) социјално-економски. Прва (како у хронолошком, тако и у логичком смислу) варијанта (1а) те социјално-историјске типологије представљен је у „Допунама” за „Дијалектику мита”. Развијајући мисао о неопходности три социјално-митолошка типа, он пише следеће: „Онако како сва та митологија проиходи из неког апсолутно објективног (тако или другачије поиманог) бивствовања, то је ми називамо *ауторитарном*. Њој дијалектички противостоји митологија, заснована на прелазу објективно-личносног принципа у своје *другоивствовање*, т. ј. у *субјективно*-личносно. Сва објективно-онтолошка својства преносе се на субјект, који затим не може да се осећа слободним од објективно-онтолошких вредности. На тај начин, та митологија може да буде названа *либералном*. Она је апсолутизација и обожествљење субјекта у његовој изолацији од објективних вредности. Она је – хипостазирање интелигенције, извучене из целосне стихије мита и насилно самоутврђене унутар те целине... Дијалектика, даље, треба и синтезу та два основна типа митологије, ауторитарног и либералног. Заиста, либерална митологија ослобађа од власти сврсисходне митолошке стварности *интелигенцију и субјект*... Ауторитарна митологија хипостазира је објекат и супстанцију мита; либерална хипостазира субјект и идеју, интелигенцију мита; трећа, која одатле проистиче, хипостазираће у другобивствовању и објекат, супстанцију мита, и субјекат, идеју мита, т.ј. ишчезнуће свака наметљивост у идејама као трансценденталних и регулативних принципа. Но попут тога како личности, узетој у апсолутном смислу (ауторитаризам), противостоји личност другобивствена (либерализам), другобивственој

⁶ Там же. С. 441.

⁷ Там же. С. 425–426.

личности противостоји у сфери тог другобивствовања то, што јој је супростављено. Оно што јој је пак супростављено – друштво је. Следствено, трећа митологија је митологија специјално - *друштвена*. Једнако је то опет некако друштво, узето не у свом апсолутном бивствовању (тада би се оно односило на ауторитарну митологију, где такве друштвене категорије, као `црква`, `царство небеско`, `ад`, `страшни суд`, играју такође огромну и притом централну улогу). Неопходно је друштво које није апсолутно, већ другобивствовања. А као другобивствовање за све идеално јавља се материјално. Стало је до тога, да трећа митологија ваља да буде друштвена и материјална истовремено. Она ваља да буде мит о материјалном устројству друштва, где нема ничег идеалног, него постоји само материјално и где нема ничег личног и личносног, већ постоји само друштвено. Другим речима, ми ту добијамо *социјализам*. Либерализам је порицање ауторитаризма. То порицање, самоутврђивањем, захтева разграничавање од свега претходног, т.ј. захтева ново порицање. Али већ елементи дијалектике казују да порицање порицања јесте потврђивање. Таквом се потврдом и појављује социјализам, који прво преноси све категорије трансценденталног бивствовања у сферу другобивствовања, преноси на име у целини и преноси апсолутно. Порицање порицања апсолута само може да буде тек потврђивање, т.ј. потврђивање апсолута”⁸.

Једнако као категорија социјализма још не може да буде завршена дијалектика светске историје. По речима Лосева, свака историософска категорија ваља да буде размотрена не само по статистици, него и по динамици, т.ј. поретку свог настанка.

Становиште социјализма у целини, ауторитарног и у себи завршеног социјално-историјског типа ваља довести до директно супротне форме друштвеног устројства – *анархизма*. „Социјализам, – подвлачи Лосев, – т.ј. материјалистичко-друштвена стихија, дата у аспекту свог алогичког, неоформљеног, збијеног стремљења, јесте *анархизам*. Зато *либерализам, социјализам и анархизам* (курзив наш. – П.Б.) јесте то исто, што и обична дијалектичка тријада бивствовања, небивствовања (инобитија) и настанка, али само пренесена из чисте логике у њедра конкретне историје”⁹.

⁸ Там же. С. 430–431.

⁹ Там же. С. 432.

У „Допунама” уз „Дијалектику мита” Лосев долази до извода о томе, да је цоцијализам као „материјалистичко-друштвена стихија”, дат у аспекту свог алогичког настанка, неизбежно порађа *анархичку* цивилизацију. Последња сама представља неопходан резултат свег „човекобожанског”, или *антропократског* стадијума свесветско-историјског процеса.

Дијалектички закономеран прелаз из феудализма кроз капитализам према социјализму Лосев је поимао не у смислу тврде детерминистичке једнолинијске схеме, него у духу интегралног хронолошког развоја вас три општекултурна типа, који увек постоје заједно, „у разној пропорцији и с разним степенима интензивности”.

По нашем гледишту, идеја анархичке културе сасвим довољно одражава есхатолошку тенденцију у руској историософији уопште и делимично у лосевљовој социјално-историјској дијалектици. Како је последњи (у логичком смислу) стадијум антропократске културе, анархизам је органски смештао либерално - индивидуалистичке потребе и оквире капитализма с масовношћу производно-економског духа социјализма.

Како показује оглед савремене историје, са другом половином XX в. западна цивилизација ступа у епоху постиндустријализма, који довршава развитак културе Новог доба. Капитализам и социјализам као форме производно-економске цивилизације налазе своју синтезу у постиндустријском друштву, чијим се принципом појављује *информација*. Будући да је јединство субјективизма индивидуалистичког сазнања капитализма и објективизма масовног сазнања социјализма, информатичко друштво се одређује све напреднијом производњом информативних продуката, оваплоћених у најразличитијим материјалним вредностима.

Последње стање чини друштвени живот сасвим децентрализованим, релативним и плуралистичним, што се, својствено томе и изражава у категорији анархизма. Лосев карактерише анархизам као такав тип антропократске цивилизације, где влада самовоља, сведозвољеност, ничим ограничавана техничка средства тоталне информативне контроле над личношћу.

Заправо у таквом „информационо-анархичком” друштву, т.ј. друштву, пронизаном само људским, „веома људским” принципи-

ма, биће достигнута последња апокалиптичка одређења светске цивилизације. „Ако свако може све да ради, што није ни замишљао, ако свако може да види и чује све, што се ствара на земаљској кугли, ако на најмањи захтев буде одговарао најсуптилнији апарат, који може да испуни жељу за неколико секунди, није ли све то с ума сишло царство континуираног анархизма, царство некаквог земног ада, где је заиста, све до последње дубине човек, у човеку, за човека, и где је све у исто то време апсолутно земаљски живот, апсолутно земаљско друштво...” – проницљиво примећује Лосев¹⁰.

У радовима Лосева ми налазимо као минимално четири узајамно допуњујуће једна другу варијанте социјално-историјских типологија и периодизација свесветско-историјског процеса, од којих сваки показује посебне моменте и стрне културно-историјског и социјално-економског развоја друштва. Уопштавајући те варијанте, враћамо се на прву, на неки начин програмску, историософску књигу Лосева– „Допуне” уз Дијалектику мита”. У том раду Лосев своди коначни резултат /укупни збир/ своје социјално-историјске дијалектике. Следећи онтолошке принципе теорије настајања и другобивствовања, традиционалне за хришћански поглед на свет есхатолошке идеје, он пише о неопходности последњег одређења либералне, социјалистичке и анархистичке митологије.

Као такво одређење код њега наступа јудејска митологија кабале, постројења за апсолутизацију и обожанствљење људског друштва— Израиља. „Тако је хришћанство, — оцењује Лосев, — другобивствовање апсолутне митологије, заснивајући ту последњу у њеној супстанцији и принципу (с могућношћу фактичког отпадања од ње); Кабала је другобивствовање самог хришћанства, што пориче и то последње, и исходну апсолутну митологију у њиховој супстанцији, али преносећи на себе њене митолошке принципе. Кабала је, на тај начин, нешто дијалектички средње између хришћанства и новоевропске митологије. Као хришћанство она је ауторитарна и религиозна митологија; и као новоевропска митологија она је атеистичка и материјалистичка”¹¹.

¹⁰ Тако се развлачи и разапиње истина. А.Ф. Лосев в рецензијама ОГПУ // Вестник Архива Президента РФ / Источник. Док-ты русской истории. Прил. к рос. ист. жур. „Родина”. 1996. № 4. С. 127.

¹¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 434.

У поимању Лосева, кабалистичко друштво се појављује као „последње одређење” историјског настанка антропократске културе у јединству њених капиталистичких, социјалистичких и анархистичких форми. „А треба да буде таква митологија, – развија своју мисао руски философ, – која би била идеалним образцем и схемом свег опадања, сваког и свакаквог либерализма, социјализма и анархизма, узетих као нешто једно и одређено. Да бисмо именовали ту митологију, обратимо пажњу на то шта ту ваља да буде обожанствљење и апсолутизација, не природе, нити личности, не друштва у његовом апсолутном бивствовању, него свега тога – у њиховом *другобивствовању*. То би требало да буде апсолутизација другобивствовања у целини. Једнако после хришћанства с његовим откривењем апсолутне личности већ је било незанимљиво да се говори о другобивствовању у виду природе (на то су прошла хиљадугодишта источних религија). Нужно је било да се апсолутној Личности супростави *људска* личност, т.ј. на крају крајева, *човечанство* (ако се узме тај принцип хришћанског другобивствовања, укључујући либерални индивидуум и анархичку неоформљеност друштва). Нужно је било да се *човечанство* сматра Богом. Ту мисију и испунила је *Кабала*, у којој ми наазио учење о томе, да је Израил остварено тело Божије, т.ј. сам Бог... На тај начин је јасно, да Кабала јесте управо та сама митологија, која идеално осмишљава либералну, социјалистичку и анархистичку стихију”¹².

Присила социјално-историјских позиција антихришћанске кабалистичке културе зауставља да се замислимо над могућим путевима супростављања њој од стране савремене хришћанске цивилизације, која се састоји од католичког, протестантског и православног дела. Историјски и геополитички оглед друге половине XX в. показао је практично пуно равнодушје католичког и протестантског света према стваралачком умножавању и одбрани духовних идеала хришћанства. Управо стога сва тежина борбе за очување целовитости хришћанске културе (т.ј. „борбе за Логос” – В.Ф. Ерн) налегла је на православно цивилизацију, чијом се духовним лидером појављивала и појављује се Русија. Руски свет достојанством је прихватио своје свесветско-историјске задатке, по-

¹² Там же. С. 433.

везане са апологетиком те Апсолутне идеје, која је нашла свој израз у интегралној философској култури православља.

Имајући у виду све изложено, установљавамо да реконструкција лосевљевске дијалектике свесветско-историјског процеса може да буде *назначена*¹³ у следећој логичко-историјској схеми:

1. Теократско друштво (ауторитаризам, једно):
 - а) Исток: (Индија – идеја; Египат – материја; Персија – символ);
 - б) Античност: (Древна Грчка – идеја; Древни Рим – материја; јелинизам – символ);
 - в) Средњовековље: (византијско-московска култура – идеја; јудаистичко-кабалистическа култура – материја; католицизам – символ).
2. Антропократско друштво (либерализам, друго):
 - а) капитализам (Препород — идеја; индустриализам XVII–XIX вв. – материја; империализам и фашизам прве половине XX в. – символ);
 - б) социјализам (утопијски – идеја; тоталитарни – материја; демократски — символ);
 - в) анархизам (информационо друштво – идеја, кабалистическо друштво – материја, глобалистичка цивилизација – символ).
3. Конзервативно, т.ј. „теоантропократско” друштво (синтеза), назначено је у православној (т.ј. руско-словенској по преимућству) цивилизацији краја XX – почетка XXI в.

Као што видимо, логичка структура дате схеме одређује се дијалектичком тријадом теза – антитеза – синтеза, где *теократизам* иступа као теза, *антропократизам* као *антитеза*, а *конзерватизам* игра улогу те „више синтезе”, у којој се „снима” огра-

¹³ Дакако обележена, онако како је разгнута систематска анализа свих њених категорија – предмет је великог и самосталног истраживања, које се до ових времена није спроводило у савременој историјско-философској науци. Да би се у то уверили, довољно је да се упознамо са библиографским материјалима основних радова које до данас имамо, посвећених стваралаштву А.Ф. Лосева, у којима тематика лосевске историософије практично и није забележена. Види, на пример: *Тахо-Годи А.А. Основные работы, посвященные жизни и творчеству А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2002. С. 693–695.*

ниченост две претходне историјске епохе. Синтетичка суштина конзерватизма, његова обраћеност превладавању противоречја савремене историје закључује се у философској настројености тог погледа на свет, који је способен да снима чувствену једностраност естетичког и религиозног друштвеног сазнања.

Предложена у датом раду анализа историософске концепције руског мислиоца допушта да се сачини извод о томе, да је, у складу с Лосевим, логички завршетак у светској историји ваља да буде идејна (духовна) супростављеност два доминирајућа цивилизацијска система савремености: историјски и политички подељено /расредоточено/ на земље Запада и истока православне цивилизације и „анархистичко-кабалистичког”, глобализационог друштва, основна је финансијска и војно-политичка моћ које су усредоточене у САД.

Актуалност тог историософског положаја постаје све очигледнија у светлу савремених процеса глобализације као у целини антихришћанског, апостасичног феномена, који изражава десакрализацију живота, из ког је истерано све заиста свето и вечно. „Нарушавање светиња” потаје знамењем времена. То не може да не утиче и на развој саме црквене културе, која постепено поприма затворен, „диференцијални карактер”. Познати руски философ Н.А. Берђајев писао је тим поводом следеће: „Цркву су престали да поимају интегрално као васељенски духовни организам, као онтолошку реалност, као охристовљени космос. Победило је диференцијално поимање Цркве као установе, као друштва верујућих, као јерархије и храма. Црква се преобратила у завод за лечење, у који долазе одељене душе на излечење. Тако се заснива хришћански индивидуализам, равнодушан према судбини људског друштва и света. Није свако стваралаштво добро. Може да постоји зло стваралаштво. Стварати је могуће не само у име Божије, већ и у ђаволово име. Но управо зато нужно је да се уступа стваралаштво ђаволу, антихристу. Антихрист са великом енергијом опрема своје лажно стваралаштво. И ако не буде хришћанског стваралаштва и хришћанског устројавања живота, хришћанског устројавања друштва, тад ће антихришћанско и антихристово стваралаштво и устројавање да захвати све више и више области, тријумфоваће у свим сферама живота. Али за дело Христово у свету нужно је да се извојује што може више области бивствова-

ња, нужној је што је мање могуће да се уступа антихристу и његовом послу у свету. Одлазећи од света, поричући стваралаштво у свету, ви препуштате судбину света антихристу. Ако ми, хришћани, не будемо стварали живот у истинској слободи и братству људи и народа, то ће лажно да чини антихрист. Хришћанско стваралаштво биће дело монаштва у свету... Али наступају времена, када ће ваљати да црквено сазнање призна *теофанију у стваралаштву*. Ванцрквено, секуларно, хуманистичко стваралаштво је исцрпљено, свуда се удара у ћорсокак. Култура је испошћена. Најбоље људе мучи жеђ вечности. А то значи, да ваља да наступи епоха црквеног стваралаштва, хришћанског, богочовечанског. Црква не може да остане ћошкињем живота, ћошкињем душе. У безбожној цивилизацији затрће се људски образ и слобода духа, ископниће стваралаштво, већ ће да почне варваризација. Црква ће још једном да буде обавезна да спаси духовну културу, духовну слободу човека.”¹⁴

Из наведеног фрагмента Берђајевљевог рада је очито, да је руски философ био апологета слободног оцрквљења светске културе као право историјског тријумфа православља, које је способно да духовно преобрази и препороди секуларизовани западнохришћански свет. Ту мисао заступао је и други не мање познати руски философ сребрног века отац Василиј Зјењковски. У свом блиставом раду ‘Идеја православне културе’ он је писао: „Трагедија Запада је више од свега и пре свега трагедија хришћанске културе, која је потрла унутрашњу целину, али није потрла Христа, потрла бившу силу, али није могла да напусти Христову благовест. Што даље, то боље, тим оштрије иступа религиозна природа, религиозни смисао којим Запад преживљава унутрашњу кризу,— и с тим већом силом ми осећамо, колико смо умногоме блиски Западу, али живећи другачијим разумевањем хришћанства, што је резултат за Запад, а следствено, и за нас, уколико ми са Западом можемо да се нађемо само у религиозној површини, дакако у крилу Православља. Ми не можемо да се отргнемо од мисли, да је наступио историјски тренутак Православља; са чиме нам оно више сија, који живимо у Православљу, а тим

¹⁴ Берђајев Н.А. Спасение и творчество: два понимания христианства // Берђајев Н.А. Новое средневековье. Смысл истории. М., 2000.

пре непобедиво устаје та мисао... Не знам, да ли је дошао историјски час за Православље, као Цркве, не знам и не осећам то; пре мислим, да за то још није дошло време, да је историјском прослављању Православља, као Цркве, обавезна да претходи епоха унутрашњег, невидљивог примања Православља од света. Зато мислим, да смо ми ступили у епоху православне културе, устројавања система културе на основама православља. Мир ваља да се обнови изнутра кроз приопштавање духу Православља, ваља да се појави тип православне културе, ваља поново за историјско стваралаштво открити пут ка Христу, повезати га са Христом. Обасјавање историјског процеса светлом Христовим, оплодња културног стваралаштва духом Православља, уопште јављање у историјском процесу, у историјској активности начела Православља, – ето до чега смо дошли”¹⁵.

У огледу спроведена реконструкција лосевљевске дијалектике светске историје дозвољава да се осмисле путеви могућег преовладавања рушилачке политике савремених антихришћанских друштава. Као идејни основ тих путева наступа философска моћ православља као универзалне класичне форме хришћанства, пронизане саздајућом енергијом Љубави Богочовека Исуса Христа, кроз Кога је „све почело да бивствује” и без Кога, „ништа није постало, што је постало” (Јн. 1, 3).

¹⁵ Зеньковский В.В. Идея Православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923. С.25–27.