

## НИКОЛАЈ БЕРЋАЈЕВ: ЦИКЛИЗАМ И ХРИШЋАНСКИ СМИСАО ИСТОРИЈЕ

**Сажетак:** Рад проучава однос руског религиозног филозофа Николаја Берђајева према теоријама модерног историјског циклизма. У првом делу рада се анализира однос Берђајева према Шпенглеровој културној морфологији (коју је Берђајев изнео у „Предсмртним мислима Фаустовим“) – тачније његово делимично критичко усвајање Шпенглерове концепције култура као живих организама. У другом делу рада се Берђајевљеви „превредновани циклизам“ ставља у оквире његовог погледа на смисао историје – једну субјективну верзију хришћанског погледа на филозофију историје. Трећи, завршни део рада критички се осврће на Берђајевљев поглед на сагледавање културне динамике и прижељкивање „новог средњовековља“.

**Кључне речи:** Николај Берђајев, циклизам, Шпенглер, смисао историје, ново средњовековље

Међу првим рецепцијама Шпенглеровог капиталног дела издваја се једно веома необично, објављено већ 1922. године у револуционарној, бошљевичкој Москви. У питању је кратка књига „Освалд Шпенглер и сумрак Европе“. Њу чине четири есеја различитих руских интелектуалаца међу којима је био и Николај Берђајев. Књига је убрзо запала за око совјетским цензорима, па и самом Лењину који је у њој назирао спорне садржаје из којих може поново да се роде тек колико јуче у грађанском рату поражене идеје „белих“. Исте 1922. године, Берђајев је, у оквиру веће групе морално-политички неподобних интелектуалаца, био протеран из Совјетског Савеза, да би целу другу половину свог живота (умро је 1948) провео у емиграцији, прво у Берлину а потом у Кламару, крај Париза.

Николај Берђајев је рођен 6. марта 1874 у Обухову у близини Кијева, у руској војној аристократској породици. Његов отац, Александар Михаилович Берђајев, био је потомак руског племства чије порекло се може пратити до раних векова средњовековне руске историје. Ова породица је кроз низ генерација дало Руском царству низ истакнутих официра. Мајка му је била Алина

Сергејевна, рођена као принцеза Кудашева, такође припадница највишег племства. Она је, са једне стране, била полу-Францускиња (њен директни предак био је француски аристократа који је избегао у Русију за време Француске револуције), док је са друге стране међу прецима имала и припаднике пољске и татарске аристократије. Николај је растао у високообразованом миљеу, крај богате очеве библиотеке, на имању где се више него на руском говорило на француском и немачком језику, па је он још у најранијем детињству добро овладао овим језицима. Већ са четрнаест година Николај је на немачком језику прочитао сва главна Кантова, Хегелова и Шопенхауерова дела.

Следећи породичне традиције, Николај Берђајев је похађао војну академију из које је избачен због тога што је био оборен из предмета веронауке. Након тога, млади Николај се окреће студијама на Кијевском универзитету, које уписује 1894. године. У окружењу револуционарне студентарије и сам постаје убеђени марксиста, те учествује у студентским протестима. Због тога бива избачен универзитета. Када је, недуго потом, било установљено да је наставио са незаконитим антирежимским активностима, Николај Берђајев бива отеран у трогодишње „унутрашње прогонство“ у Вологди на северу Русије. Године 1904, убрзо након што му је истекла казна прогонства, Берђајев се жени Лидијом Јулифионовом Трушев. Млади брачни пар Берђајев се досељава у Санкт Петербург, тадашњу престоницу Русије, где наставља да се креће у револуционарним круговима. Међутим, већ тада у дебатама по петербуршким политичким кружоцима, Берђајевљеви ставови почињу да се јасно удаљавају од марксистичког доктринарства. Његова убеђења све више се померају у правцу хришћанске духовности коју је покушавао да проникне из перспективе филозофских спекулација. Период Светског рата и Октобарске револуције Берђајев проводи у престоници. Иако су нове, тек консолидоване бољшевичке власти од првих дана почеле да се са чврстом руком обрачунавају са интелигенцијом која није следила курс марксизма и лењинизма, Берђајев је непоколебљиво наставио да критикује доминацију државе над слободом појединца и да се супротставља водећим тоталитарним тенденцијама у совјетском друштву. Због тога је два пута био хапшен од стране Чеке, а једном га је у затвору саслушавао и сам Феликс Ђержиски, њен први комесар. Оба пута Берђајев је био пуштен из притвора, уз дозволу да настави да пише и држи предавања. У жеку атеистичке кампање у целом Совјетском Савезу, Берђајев је 1919. године чак основао своју приватну „Слободу академију духовне културе“ која је проучавала актуелне догађаје и процесе из хришћанске перспективе. Готово све главне активности академије одигравале су се унутар његове куће. Следеће, 1920. године, Берђајев је постао професор на Московском универзитету. Иако је у први мах избегао оптужбе да на универзитету учествује у ковању заверу против власти, две године касније је протеран из Русије заједно са својом женом Лидијом, њеном сестром Јевгенијом и великом групом руских писаца и мислилаца.

## „Предсмртне мисли Фаустове“

Есеј „Предсмртне мисли Фаустове“ у коме се Берђајев подухватио промишљања Шпенглерове „морфологије културе“ јасно нам указује да не само да је Берђајев добро проучио и прихватио неке од основних виђења Шпенглера, већ и да их је одмах покушао креативно преобразити и надоградити. Наиме, неке од основних Шпенглерових теза – одбацивање прогресивистичког погледа на историју, доживљавање култура у органицистичком кључу, њихов пролазак кроз основне животне развојне фазе од младости до опадања, старења и умирања, оштро разликовање културе и цивилизације – не само да су били блиске Берђајеву, већ и одраније познате. „Напротив, он истиче да су разлику сви руски религиозни мислиоци, па и он сам, већ одавно утврдили. Посебну заслугу за то он приписује Константину Леонтјеву, за кога тврди да је волео западну културу, али је мрзео западну цивилизацију као плод либерално-егалитарног духа прогреса. Леонтјев је, по Берђајеву, већ био схватио закон преласка културе у цивилизацију као неизбежан закон живота друштва, порекао постојање прогреса и исповедао теорију враћања. Са истом жижном тачком у којој се стичу неко од основних мисаоних нити Шпенглера, Леонтјева и њега самог, Берђајев је повезао и учење Николаја Данилевског, за чије је идеје културно-историјским типовима приметио да одговарају Шпенглеровом схватању о душама културе.“<sup>1</sup>

У свом есеју о Шпенглеровој „морфологији културе“, Берђајев здушно прихвата одређење западне културе као „фаустовске“, али одмах надопуњава ово виђење, сматрајући да ово одређење најдубље објашњава историјски ток Запада и то у хришћанском кључу. Овакав приступ, према Берђајеву, превазилази Шпенглерове затворене културне организме који расту, сазревају и пропадају без икаквог дубљег смисла и без објашњења њиховог суштинског одношења према религиозној вертикали и класичној метафизици, чега се сам Шпенгер свесно либио. „Судбина Фауста је судбина европске културе. Душа Фаустова – је душа Западне Европе, Ова душа је пуна немира, бескрајних страсти. У њој је био смештен изузетни динамизам, непознат души антике, грчкој души. У својој младости, у ери ренесансе, и још раније, у ренесанси средњег века, фаустовска душа је страствено трагала за истином, заљубила се у Гречен а зарад остварења бескрајних људских тежњи приступила пакту са Мефистофелом, са злим духом земље. И фаустовска душа је постепено бивала нагрижена мефистофеловским принципом. Њене моћи почеле су да вену. Како је окончала бескрајна страст фаустовске душе, до чега је довела? Фаустовска душа довела је до исушивања мочваре, до инжењерске вештине, до материјалног преуређења земље и материјалног владања над светом.“<sup>2</sup> Управо овај процес Берђајев види као постепени прелаз из религиозне културе у нерелигиозну цивилизацију, који се, својим губљењем креативних снага и трошењем те ста-

<sup>1</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 191-192.

<sup>2</sup> Berdiaev Nikolai, “Pre-Death Thoughts on Faust”, [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1922\\_059.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1922_059.html)

рење, подудара са Шпенгеровим виђењем претварања културе у цивилизацију. И док Шпенгер овај прелазак види само као биолошку неминовност („цивилизација је непромењива судбина културе“), Берђајев - иако не спори да се ради о готово неизбежном процесу - ка њему се усмерава из религиозне перспективе и ту проналази утицаје духовно-моралних токова, као и последице слободног опредељења.

Берђајев сматра да Шпенглерово дело има огроман значај јер изражава осећање кризе, односно нагле лебдеће промене којом се приводи крају једна читава историјска ера. Николај Берђајев сагедава дело св. Августина, тај први покушај хришћанског поимања филозофије историје, као веома слично и по тону и приступу Шпенглеровом делу, уз све јасно уочљиве разлике које постоје између њих. Оба дела су писана у време јасног пропадања једне цивилизације; оба су покушавала да проникну у разлоге овог суновраћавања. Основну разлику између Шпенглера и Августина, Берђајев види у нерелигиозној Шпенглерој природи, у карактеру у коме је потпуно атрофирао религиозни осећај. Шпенглер, међутим, није антирелигиозан - већ само не успева да разуме или не може да разуме религиозне димензије живота човечанства. И поред тога, Шпенглер, по Берђајеву, не може да избегне да у својој органицистичкој теорији културног развитка не уочи огромни значај које хришћанство има у оквиру европске културе. Покушај укалупљивања хришћанства у органске токове развоја култура, Берђајев сматра за јасни показатељ духовног деформитета самог Шпенглера, тим пре што тема односа хришћанства и динамике унутар и између култура представља најупечатљивији аспект његове књиге. „Није неопходно бити хришћанин како би схватио значај хришћанства у историји европске културе. Патос објективности се мора довести на ово. Али, Шпенглер се не осећа да је под принудом било какве објективности. Не размишља о хришћанству у историји, он не уочава религиозно значење. Он зна да је култура религиозна по својој природи и да се тиме она разликује од цивилизације која је нерелигиозна. Ипак, он је био у стању да изрази веома племените мисли која је могла да исказе неверујућа душа у наше епохе. Иза његовог цивилизованог унутрашњег осећаја и самосвести могу се осетити отисци културе која је изгубила своју веру и која тежи ка опадању.“<sup>3</sup> Берђајев оштроумно примећује како Шпенглер у проучавању историјских токова све поима и наслућује у најширим, светским размерама а не у размерама појединих затворених култура. То је нешто што Берђајев сматра за савремену перцепцију света којој несумњиво припада будућност јер у себи укључује динамизам, односно динамичну перцепцију свих светских збивања и њихову повезаност. Како природни свет види као статичан, Берђајев показује да Шпенглер супроставља природу и историју као два различита приступа у сагледавању света – оног просторног и оног временског. „Свет нам се представља као природа када га посматрамо из перспективе узрочности и представља нам се као историја када је посматрамо из перспективе судбине. Таква историја је ствар судбине.... Судбина се не може сматрати узрочним објашњењем. Само перспектива судбине даје нам разу-

---

<sup>3</sup> Исто.

мевање конкретног. Шпенглера тврдња да за древног човека нема историје је сасвим тачна. Грк је посматрао свет као статичан, за њега је он произлазио из природе, из космоса, а не из историје. Он није знао за историјска растојања... Шпенглер себе доживљава као европског човека са фаустовском душом, са бескрајним тежњама. Он се не разликује само од античког човека, него тврди и да је античка душа за њега непојмљива, непробојна. Међутим, то га не спречава да на њу усмери своје поимање и своје увиде. Али, постоји ли историја за самог Шпенглера, да ли је он тај за кога постоји свет као историја, а не само као природа? Сматрам да за Шпенглера историја не постоји и да је за њега свака филозофија историје немогућа. Није нимало случајно да је он своју књигу назвао „морфологијом светске историје“. Морфолошка перспектива потиче од познавања природе. Историјска судбина, судбина културе, постоји за Шпенглера само у том смислу, као судбина постојања цвета. Историјска судбина човечанства не постоји. Не постоји јединствено човечанство, јединствени субјект историје. Хришћанство је било прво које је омогућило филозофију историје пошто је открило постојање јединственог човечанства са једном историјском судбином, оном која има свој почетак и крај. Тако је прво за хришћанску свест била откривена трагедија светске историје, судбина човечанства. Међутим, Шпенглер се враћа на пагански партикуларизам. За њега нема човечанства, нема светске историје. Културе, расе - то су изоловане монаде са одвојеним судбинама. За њега различите врсте културе доживљавају циклично понављање своје судбине. Он се враћа се у хеленску перспективу, ону коју је превазишла хришћанска свест.<sup>4</sup>

За Николаја Берђајева је ван сваке сумње то да је фаустовска душа, са својим стремљењем ка бескрају - хришћанска душа, душа која изражава хришћански поглед на историју који је разгрнуо ограничења античког света и отворио погледе ка бескрају. Такво хришћанство је отворило могућност за фаустовску математику, математику бескраја. „Шпенглер тога уопште није свестан. Он не поставља рађање фаустовске душе у било којој везу са хришћанством. Он је преиспитивао значај хришћанства за европску културу, за судбину европске културе. Ова судбина је, свакако, хришћанска судбина. Он жели да гурне хришћанство назад искључиво ка осећају магијске душе, ка типовима хебрејске и арапске културе, на Истоку. И тиме себе осуђује на изостанак, на мањкаво разумевање смисла европске културе. За Шпенглера генерално не постоји смисао историје. Смисао историје свакако не може постојати усред таквог порицања постојања субјекта историјског процеса. Циклично смењивање различитих типова културе, без веза између њих и јединства судбине - крајње је бесмислено. Поред тога порицање смисла историји онемогућава филозофију историје. Остаје само морфологија историје. Али за морфологију историје постоји само манифестација природе; у њој нема јединственог историјског процеса, нема судбине као испољавања значења. Код Шпенглера фаустовска душа на крају губи сваку везу са хришћанством, које га је породило и које у тренутку опадања „фаустовске културе“ покушава да се врати дре-

<sup>4</sup> Исто.

вном осећају живота, а тиме и питању историје. Код Шпенглера, упркос његовом осећају гађења према цивилизацији, осећа се и исцрпљеност транскултурног човека...За Шпенглерову фаустовску душу удаљена вечност је скривена, историјска судбина је смештена ван граница овог живота, ове културе и цивилизације; до краја својих дана жели он да се ограничи на циклус умирања цивилизације. Он предвиђа подизање нових култура, које ће, такође, временом прећи у цивилизацију и умрети. Али ове нове душе култура су му стране и он их сматра непробојним. Ове нове културе, које ће можда настати на Истоку, неће имати никакву унутрашњу везу са умирућом европском културом.<sup>5</sup>

Чак и из ове спорне перспективе Шпенглерове и Берђајевљеве наде ка будућности се укрштају и добрим делом подударају. Шпенглер на Истоку, то јест у Русији, види нови млади свет из које ће изнићи нови културни тип, базиран на „хришћанству Достојевског“ у коме доминира „апокалитична побуна против антике“, то јест према наметнутим, туђим цивилизацијским формама које притишћу душу једне младе, још неостварене културе. Берђајев се тек делимично слаже са оваквим виђењем сопствене отаџбине, њене историјске позиције и мисије. За руску позицију он вели: „Ми се налазимо у повољнијој позицији од Шпенглера и људи Запада. Западна култура је нама доступна и докучива. Душа Европа не представља за нас далеку и неразумљиву душу. Ми имамо унутрашњу везаност са њом и осећамо у себи њену снагу. А и поред тога смо у исто време руски Исток. Према томе, домашај руске мисли треба да буде проширен због очигледне удаљености. Филозофија историје, ка којој се све мисао нашег доба окреће са великим успехом, треба да буде разрађена у Русији. Филозофија историје је увек била од кључног значаја унутар руске мисли почевши од Чадајева. Ово што сада проживљавамо треба да нас на крају изведе из нашег изолованог постојања. Уосталом, сада смо још више потиснути натраг на Исток, али на крају овог процеса престаћемо да будемо изоловани Исток. Шта год да се деси са нама, неизбежно се морамо појавити на светској позорници. Русија - се налази у средини између Истока и Запада. У њој се сукобљавају два бујица светске историје, источне и западне. У Русији је скривена тајна, коју ни сами не можемо у потпуности схватити. Али ова тајна је повезана са решавањем ма које од тема светске историје. Наш час још није наступио. Он ће бити повезан са кризом европске културе.“<sup>6</sup>

И поред овако јасно наглашених неслагања са неким од главних поставки Шпенгерове теорије о животним циклусима изолованих култура, Берђајев бодро прихвата његово учење о преласку из културе у цивилизацију као виду културног опадања. Он усваја и све манифестације цивилизацијског постојања, све њене симптоме и странпутице – од светског града, интернационализма и отуђења од тла, преко империјализма и социјализма до опадања уметности и филозофије у корист практичних, инжињерских вештина. На главну дистинкцију – ону да је култура религиозна у својој сржи а цивилизација арелигиозна, упућује и сам Шпенглер, али се не упушта у садржину овог размимоилажења,

---

<sup>5</sup> Исто.

<sup>6</sup> Исто.

на покушава да разуме „због чега“ и „на који начин“ се ово одвија. А управо она је по Берђајеву централна, изворна и непорецива.

Још једна значајна разлика између Шпенглера и Берђајева је и она методолошка, а иза ње и она суштинска, онтолошка. Шпенглер историјским догађајима не прилази из перспективе објективног, сцијентистичко-експерименталног одређивања и рационалног доказивања која су примерена природним наукама, већ кроз интуитивни приступ који проналази аналогije између појединачних али ипак објективних, емпиријско одредивих видљивих културно-историјских феномена. „Историјско знање за Шпенглера је симболично, при чему симболе посматра као трагове које је историјски процес оставио у свету. Међутим, Шпенглер не помера симбол изван онога што он представља, нити то претендује: „За њега, крајње историјске истине вребају дубоко у домену изван реконструкције” (Hughes, 1991). Шпенглер је заокупљен питањем повезивања различитих историјских феномена без улажења у дубински проблем унутрашње хомогености свих аспеката. На тај начин се, Шпенглерово сазнање историје одриче свих права на апсолутну истину, изван емпиријског. У Кантовој интерпретацији, оно се ограничава само на феноменолошку област: историјско знање се мора усмерити искључиво на феноменолошку област. Шпенглер је свој метод назвао 'морфологија светске историје' и он представља компаративну студију феноменолошких форми догађаја који се налазе у различитим културама (Verduaev, 1939). Оба, сазнање историје и сазнање природе, се баве истим емпиријским доменом; али имају другачији модалитете сазнања: Први кроз интуицију, а други кроз узрочно-последичне законе. Кључ који Николај Берђајев предлаже филозофији историје је неодвајање субјекта и објекта. Сазнање без разликовања субјекта и објекта, без екстернализације објекта и његовог подвргавања научном утврђивању, омогућава разумевање чиниоца слободно креирајуће историје. За Берђајева (као и за Канта), овај вид недетрминисане слободе, који је неопходан истинској филозофији историје, постоји само у ноуменалној стварности изван феномена. 'Историја' по својој природи није феноменолошка већ дубоко онтолошка. Она има своје корене у одређеним, дубоким, првобитним темељима постојања, истичући такође да циљ историјског сазнања и филозофије није природно већ натприродно. Историја за Берђајева не представља објективни емпиријски податак, већ мит. Мит на такав начин 'прераста' у реалност; односно у стварност другачијег реда од такозваних емпиријских чињеница. Мит превазилази границе спољашњег, објективног света, откривајући идеални, свет чињеница нас релацији субјект-објект... Шпенглерове и Берђајеве епистемологије су сличне: обе теже да промовишу посебан облик историјског знања, дајући предност некој врсти интуиције над апстракцијом. Међутим, постоји и битна разлика: док Шпенглер остаје задовољан са компаративном морфологијом симболичких феномена, Берђајев користи симболички карактер историјских догађаја као мост за приступ дубљем смислу историје. Берђајев, у својој верзији њиховог односа, даље разрађује њихову различитост. Он замера Шпенглеру да не конструише било какву врсту онтологије и да не верује у могућност онтологије. Он зна само о бићу, о постању, које се манифестује у културама и које се огледа у културама.

На тај начин значење постојања, сматра Берђајев, остаје за Шпенглера скривено. Удаљавајући се од феноменолошке стварности, Берђајев проналази хришћанско значење ноуменалног царства.<sup>7</sup> Управо са оваквим усмерењем Берђајев се окреће од Шпенглерових сазнања у правцу покушаја једног персонистичког уобличавања хришћанске филозофије историје, то јест тражења смисла историје.

## Берђајев и тражење смисла историје

Неопходност о повезивање објекта и субјекта представља централну поставку Берђајевљеве персонистичке филозофије, оне која покушава да мисаоно сагледа све димензије и токове постојања из перспективе слободе духа, оне слободе која смисаоно превазилази детерминизам објективног света. Према Берђајеву, слобода се не може извести из природе, из видљивог света који представља царство нужности. Слобода за њега није само „слободна воља“ то јест слобода избора, већ стваралачка сила. Са Берђајевом, слобода постаје „унутрашњи динамични дух“, принцип духовног живота. „Дух је слобода која није спутана спољашњим и објективним, ту је све одређено оним што је дубоко и унутрашње“<sup>8</sup> Слобода је, могли бисмо рећи, дух као самоодређујући, Ово, наравно, не укључује одређеност човека физиолошким или психолошким чиниоцима, нити консеквенцу која из тога следи, наиме, да се слобода може објаснити тј. рационално извести. Слобода није производ никаквих чинилаца, осим дух самог, и не може се појмити категоријама дискурзивног мишљења.<sup>9</sup> „У битку је тамни темељ. Мишљење није истоветно са тим тамним темељем, ин је дужно да га осветли, оно мора у њему изазвати светло. Моја спознаја стоји пред тамним безданом у битку, но сам она треба бити светла и јасна. Спознаја је иманентна битку, али она је догађање унутар битка и трансендирање с битком, продор у већу дубину иза границе сваке датости.“<sup>10</sup> Објективација - један од главних појмова персонизма Берђајева - представља процес бацања духа у свет, настанак материјалног света и његових односа, отуђење духа који не може да не изађе из себе у друго, али који – сходно примату духа над твари, истовремено означава пад духа. „Постојање човек јесте његово пребивање у себи, у свом правом свету, а не избачености у свет биолошки и нерални...Свет објективације је свет који је пао, свет зачаран, свет појава, а не постојећег бића. Објективација је отуђење и изолација...Објективација је губитак слободе духа премда она изражава догађаје духа, јер свет објективација није духовни свет. Свет је био створен у поретку унутарњег постојања и унутарње заједнице и заједништва, у поретку духа. И он је отпао од тог поретка у

---

<sup>7</sup> Балтезаревих Боривој, „Потрага за смислом и слободом личности: Шпенлер против Берђајева“, Годишњак Факултета за културу и медије, бр. 8, год. VIII: Дон Незбит, Београд, 2016 стр. 338-339.

<sup>8</sup> Берђајев Николај, *Слобода и дух*, Логос, Београд, 1998, стр. 135,

<sup>9</sup> Коплстон Фредерик, *Филозофија у Русији*, БИГЗ, Београд, 1992, стр. 412.

<sup>10</sup> Берђајев Николај, *Ја и свет објекта*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1984, стр. 47.



други поредак, у објективирани и принудно социјализирани поредак.<sup>11</sup> „Другачије и тачније могуће је рећи да је дух „слобода“, а објективација „природа“ (само не у смислу у коме ту реч употребљавају романтичари – каже Берђајев). Појам објективације има два смисла. Она означава пали свет, његову раздробљеност и поробљеност, при чему су егзистенцијали субјекти, личности, преобраћени у ствари, у предмете, у објекте. Али он означава такође акте субјекта, личног духа, усмерене на успостављање веза и саопштавања у том палом свету.<sup>12</sup> „Зато је објективација везана за проблем културе и за феномен историје јер је историја управо та у којој се дух отуђује. Ту значи да човек у културе, у држави, у националном и привредном животу пролази кроз објективацију духа.<sup>13</sup> Нужност објективације у процесу стваралачког активизма духа као њеног опозита креира дуалистичко сагледавање света и његових процеса где је палост и зло контрапункт исказивања духа од почетне ирационалне слободе до исходне, оне у којој је њен стваралачки израз постао разуман, добар и истинит и који представља крајњу тачку и испуњење смисла свеисторијског светског процеса.<sup>14</sup> „Другим речима, то значи да је укидањем зла, укидањем палости духа, укинута ирационална слобода а сачувана разумна слобода добра и истине као унутрашња динамика духа. Таква интерпретација слободе има очевидну намену да, у систему Николаја Берђајева, некако очува концепцију динамичног духа и избегне циклизам.<sup>15</sup>

Овај динамичан процес духовног превазилажења објективације у свом историјској манифестацији добија димензије трагедије јер у себе укључује присуство зла и покушаје његовог надвладавања. „Доживљај историје као катастрофалног процеса претпоставља неки центар у коме је дат историјски факт и у које се уједно открива и божанско, у коме унутрашње постаје спољашње и оваплоћено...Хришћанство је прво унело у свест појам слободе, непознат хеленском свету, који је такође био неопходан за заснивање историје и филозофије историје. Без појма слободе, који одређује драматизам историјског процеса и његов трагизам, немогуће је схватање историје зато што се трагизам рађа из слободе, из активне слободе, из слободе зла, слободе таме.<sup>16</sup> „Он сматра да је свет настао зато што је Бог желео слободу: да Бог није желео слободу, не би било светског процеса већ би постојало непокретно и одувек савршено Царство Божије. Зато се јавља историја која има свој почетак, своје унутрашње развиће, свој катарзис и свој завршетак, а питање слободе постаје питање њеног динамизма.<sup>17</sup> У средишту историје јесте однос човека и оностраниности, однос људских личности и Бога, онога који се оваплотио у историји и преокренуо њене токове отворивши у њој нове могућности деловања духа, деловања слободе. На тај начин је историјска трагедија преображена у историју спасења. „Карактер религиозног и историјског процеса претпоставља најдубљи судар,

<sup>11</sup> Исто, стр. 48.

<sup>12</sup> Берђајев Николај, *Дух и реалност*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1985, стр. 48.

<sup>13</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 106.

<sup>14</sup> Видети: Берђајев Николај, *Филозофија слободног духа*, Дерета, Београд, 2008, стр. 193.

<sup>15</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 109.

<sup>16</sup> Берђајев Николај, *Смисао историје*, Логос, Београд, 2002, стр. 30.

<sup>17</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 110

најдубљи узајамни однос између Божанства и човека, између Божанске промисли, Божанског фатума, Божанске нужности и непојамне, тајанствене човечије слободе. Када би деловало само једно начело, само начело природне нужности или само начело Божанске нужности, или само човечије начело, онда не би било драме историје, не би било трагедије која се појачава, распаљује и која је, уистину, најдубљи судар, узајамни утицај и борба Божанства и човечанства на тему слободе.<sup>18</sup> „Ако је рођење Бога у човеку средишња тачка светске судбине, земаљске судбине овог света, онда је не мање дубока и она тајна која се у исто време догађа и у дубинама Божанског живота – тајан рођења човека у Богу... Уистину, историја није само откривање Бога, већ и узвратно откривање човека Богу. Сва сложеност историјског процеса садржана је у узајамном утицају и у унутрашњем утицају ова два откривања... Ако би историја била само откривање Бога и поступно примање тог откривање, онда она не би била трагична. Трагедија, драма историје, предодређена у самом Божанском животу, одређује се тиме што је тајна историје тајна слободе... Свет је и настао зато што је Бог у почетку пожелео слободу. Када Он не би желео и очекивао слободу, онда светског процеса не би ни било. Уместо светског процеса постојало би непокретно, одувек савршено царство Божије, као нужна предестинирана хармонија... Слобода је метафизичка праоснова историје.“<sup>19</sup>

Целокупна историја, па и историја људских културних творевина, израз је ове трагедије која осцилира између Бога и човека, духа и објективизираниог света, слободе и нужности. „Ми у историји човечанства видимо разне облике узајамног утицаја између човечијег духа и природне целине, који се провлаче кроз различите историјске епохе. Први стадијум историје, који се јавља као непосредан резултат акта небеско-историјске драме удаљавања од Бога, драме грехопата као драме слободе, бацио је човека и човечији дух у њедра природне нужности... Сви првобитни стадијуми људске историје који су карактеристични за дивља и варварска стања, за старе културе и првобитну историју античког света, повезани су са овим утапањем човечијег духа у стихијско и природно... Тема о човековој светској историјској судбини јесте тема о ослобађању стваралачког човековог духа из њедара природне нужности, од природне зависности и ропства најнижим стихијским начелима.“<sup>20</sup>

Надања Николаја Берђајева усмерена су према есхатону, као виду крајње испуњења историјског хоризонта у коме ће један део човечанства прихватити у пуној своје духовно назначење и творачко саучествовање, док ће се други поставити насупрот њему. „На врхунцу историје одвија се коначно раздвајање. Човек је вољан да пође путем сопственог потчињавања највишим божанским начелима живота, и на том тлу да ојача своју личност, а вољан је и да се потчини и подјарми себе другим, не божанским и не људским, већ злим надљудским начелима. То је тема која нам говори о томе зашто је светска историја унутрашње разоткривање Апокалипсе“<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Берђајев Николај. *Смисао историје*, Логос, Београд, 2002, стр.32.

<sup>19</sup> Исто, стр. 47-48.

<sup>20</sup> Исто, стр. 88.

<sup>21</sup> Исто, стр. 143.

## Сагледавање културне динамике и прижељкивање „новог средњовековља“

Бержајевљева персоналистичка филозофија се, дакле, селективно афирмативно односи према Шпенглеровој цикличној „морфологији култура“. Она сматра да се у свакој од култура одвија динамика људског духа обухваћеног процесима објективације, који, и поред своје палости, тежи ка слободи, оностраности - ка Богу. Како и у покушајима превазилажења природног детерминизма и потпадања под њега увек преостаје степен креативног слободног искаживања, тако и ове културе попримају различите облике, пролазе кроз различите фазе и под утицајем ова два опредељујућа начела развијају се и пропадају, одумиру и коначно нестају. Како су људи и њихове заједнице - те културне творевине уобличене око верског култа - несумњиво тварне, подложене објективираним законима природног света са својим органиским изразима, тако и свака култура пролази кроз органске животне фазе. „Она се рађа, развија, цвета, опада и умире – описује један животни круг, и као сваки организам не може да се развије бескрајно, јер у себи носи семе смрти, носи начела који га гоне крају. А тај крај за сваку културу је, опет као код Шпенглера, цивилизација, после које следи смрт.“<sup>22</sup>

Неизбежно је да га трагична историјска динамика, онаква какву види Берђајев, ставља на сличну позицију Шпенгеровој по питању порицања прогреса и свих историјско-оптимистичких, прогресивистичких теорија о непрекидном успону и јачању човека и његових културних творевина. „Констатујући да је у последње време већ доста урађено на критици прогреса, да су њени идоли свргнути“ и да је вера у прогрес подвргнута сумњи, Берђајев приписује својој метафизици историје заслугу што је у ставу учења о прогресу према проблему времена открила једну од његових основних противуречности.<sup>23</sup> А то је да она, иако настала секуларизацијом јудејског старозаветног веровања о доласку Месије који створити царство правичности и савршене среће, задржава религиозну срж ове идеје у смисаоно разрешење историјске трагедије тако што обоготворује будућност на рачун садашњости и прошлости. „Ја сам већ објаснио средишњи значај проблема времена за метафизику историје и покушао да откријем грешну природу времена, које се цепа на прошлост и будућност и које није могуће ухватити пошто је у њему свака стварност уситњена, раздробљена и неповезана. Учење о прогресу налази се у власти те уситњености. Учење о прогресу претпоставља да ће задаци светске историје бити решени у будућности, да ће доћи неки моменат у историји човечанства, у судбини човечанства, у којем ће се досећи највише савршено стање и да ће у том савршеном стању бити помирене све противуречности којих је препуна човекова историја и да ће бити решени сви задаци...Прогрес претвара свако поколење, свако људско лице, сваку епоху историје у средство и оруђе за коначни циљ – савршенство, моћ и блаженство будућег човечанства у којем нико од нас неће

<sup>22</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 118.

<sup>23</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 112

имати учешћа. Позитивна идеја прогреса је иманентно неприхватљива и религиозно и морално недопустива зато што је природа овакве идеје таква да она чини немогућим разрешење мука живота, трагичних противуречности и конфликта, и то не за будућност него за сав људски род, за сва поколења, и за сва времена, за све људе који су некада били живи и њиховом страдаљачком судбином.<sup>24</sup> Док се Шпенглер оповргава прогрес фактима о пропадањима и несанцима конкретних култура и њихових цивилизацијских исходишта између којих постоје снажне аналошке везе, Берђајев до истог становишта долази из духовно-моралне перспективе која, са извесном резервом, уважава и Шпенглерова открића.

Из исте перспективе Берђајев гледа и процесе претварања културе у цивилизацију. Воља за културом је воља за духом и његовом слободом, а не тек воља за животом и његовом праксом, за моћи биолошког постојања и његовим уживањима. „Свака култура има извор у духу, а њен развитак није ништа друго до феноменологија духа. Да би нагласио духовне основе сваке културе, па и материјалне, Берђајев културу дефинише као „продукт стваралачког рада над природним стихијама“.<sup>25</sup> А да би један такав производ духа за овог теоретичара био одређен као култура, неопходно је да остварује нове вредности, да је окренута квалитету а не квантитету, да је окренут вечности а не рђавој бескрајности.“<sup>26</sup> Чак и када су у највећој мери испуњене ове тежње, култура не може да се развија и израста у недоглед, услед подложности силама објективације свега постојећег. „У свакој култури после процвата, усложњавања и истанчавања почињу да усахњују стваралачке снаге, почиње да се удаљава, опада и гаси дух. Мења се сав правац културе. Она се усмерава на практично остварење моћи, на практичну организацију живота у смислу њеног све већег ширења по површини земље...Рађа се напрегнута воља за самим „животом“, за праксом „живота“, за моћи „живота“ и насладама „живота“, за влашћу над „животом“. И та сувише напета воља за „животом“ убија културу...Епоха културног процвата претпоставља ограничење воље за „животом“, жртвено преваладавање жеђи за животом. Када се у људским масама јако рашири жеђ за „животом“, тада престаје тражење у вишој духовној култури...Наступа социјална ентропија, расејаност стваралачке енергије културе. Култура се нивелише и пада, она не може вечно да се развија зато што не остварује циљеве и задатке коју су је зачели у духу њених творца.“<sup>27</sup>

Берђајев је у праву: култура није остварење живота, већ његово спутавање зарад достизања и остваривања нових вредности у њему. Културна достигнућа су увек симболичка, а не реална. Тек секундарно, културно-вредносни оквири и усмерења се остварују у реалном животу људи - припадника одређене културе. Свака култура се напаја религиозним култом у свом средишту; она је израз његове диференцијације у различитим стваралачким усмерењима – филозофској мисли, научном сазнању, математици, архитектури, сликарству

---

<sup>24</sup> Берђајев Николај. *Смисао историје*, Логос, Београд, 2002, стр. 149.

<sup>25</sup> Исто. стр. 233.

<sup>26</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 118.

<sup>27</sup> Берђајев Николај. *Смисао историје*, Логос, Београд, 2002, стр. 166.

и вајарству, у музици, поезији. У њеном развојном току увек се, нешто пре или касније, јави тенденција ка развргавању властитих религиозних основа и симболике које је преноси. „И гле, показује се да култура не може да се задржи на тој средњој висини, кој ће на досећи у периоду свог цветања, њена трајност није вечна...Када „просвећени“ разум руши духовне препреке ради искоришћавања „живота“ и наслађивање „животом“, када воља за моћи и за организованим владањем над животом досегне највећу напетост, тада се завршава култура и започиње цивилизација.“<sup>28</sup> „Цивилизација се јавља као „смрт духа културе“, као друго биће или, тачније, не-биће... Супротно култури, цивилизација, према овом филозофу историје, није симболичка, није хијерархијска и, што је најбитније, није органска. Она је реалистичка, демократска и механичка, у њој побеђује прагматички разум. Организованост и техника савлађују све духовне илузије и зато је економским материјализам типична филозофија епохе цивилизације“<sup>29</sup> „У брзом и све јачем темпу цивилизације нема прошлости и нема садашњости, нема изласка у вечност, постоји само будућност. Цивилизација је – футуристичка...Живот се у цивилизацији из унутрашњости избацује напоље, прелази на површину. Цивилизација је ексцентрична. Цивилизација представља замену циљева живота средствима живота и оруђима живота.“<sup>31</sup>

Међутим, како међу људима увек тиња порив духовне слободе и могућност избора насупрот токовима палости - увек остаје могућност да се процеси цивилизацијског пада и одумирања у објективизираној стварности преокрену. Под духовним утицајима, увек остаје извесан степен вероватноће у нови преображај и преокретање токова у виду рађања нових органских видова постојања усмерених ка слободној креативности, као духу са оне стране субјективности. Ова нова могућност која увек стоји крај процеса цивилизацијског посртања, јесте пут религиозне обнове и преображаја живота. „Утврђујући да постоји четири могуће епохе, четири периода у историји човечанства: варварство, култура, цивилизација и религиозни преображај – као четири правца човечијег духа, који не морају наступати искључиво у временској сукцесији него могу и коезистирати – Берђајев поново затвара круг и враћа се на полазне премисе свог закључивања. Могућност религиозне обнове и, следствено, новог органског преображаја и културног полета представља његову оригиналну креативну надградњу Шпенгерове културне морфологије. Шпенглер не зна за овај стварни узлет, већ само за сенилну, позно-цивилизацијску „секундарну религиозност“ као покушај умиривања савести позних живота културе уочи њиховог неумитног гашења.

Вид оживљавања културе из посустале цивилизације и њеног мрака Берђајев назива „новим средњовековљем“. Ово оживљавање културе такође представља део ритмичког смењивања епоха, типова културе, плиме и осеке свега постојећег које осцилира између духа и објективизираног света. Управо

<sup>28</sup> Исто, стр. 169.

<sup>29</sup> Исто, стр. 235.

<sup>30</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 121

<sup>31</sup> Берђајев Николај, *Смисао историје*, Логос, Београд, 2002, стр. 172.

времена приближавања половине двадесетог века Берђајев сматра почетком такве смене историјских епоха, смену историјске епохе дана - епохом ноћи. Време ренесансе, из које је изнедрен секуларни хуманизам као носеће начело цивилизације модерности, проживљава свој крај - након кога следи повратак делом светлим а делом тамним средњовековним начелима.

Берђајев је веровао да живи у епохи сасвим налик оној кроз коју је пролазио позни антички свет. „Идући методом аналогije сасвим шпенглеровски примењивано, Берђајев упоређује своју епоху са добом пропасти античког света, са падом Римске империје, друштвени и политички процеси сопственог доба личе му на процесе из епохе цара Диоклецијана, а религиозно-филозофске и мистичке тежње новог времена напомињу му доба краја грчке филозофије. Чињеница да се лично осећа као последњи Римљанин, Берђајеву је један од основних доказа да почиње враћање средњем веку.“<sup>32</sup> То, никако не представља враћање на старо, већ повратак једном вишем типу религиозности из које ће настати један потпуно нови средњи век. „После искуства нове историје немогуће је вратити се старом средњовековљу, могуће је тек ново средњовековље, као што је после искуства средњег века био немогућ повратак старом античком свету, а могућ је био само Препород, који је представљао врло сложено узајамно деловање хришћанских и паганских начела...Позив ка новом средњовековљу у нашој епохи и јест позив ка револуцији духа, новом сазнању. Хуманизам нове историје је иживљен и у свим сферама културе и друштвеног живота прелази у своју опреку, приводи до порицања човечијег лика.“<sup>33</sup> „Будућност модерног света, у свом најупечатљивијем изразу видљивом током 19. века који се „распао и налази се у стању крваве борбе нација, класа и појединих људи“, лежи у болном прочишћењу кроз недаће. Тек кроз проживљавање низа цивилизацијских мука постаће могуће превазилажење свих последица модерног отуђења и остварење новог универзалног јединства. Та долазећа епоха, нада се Берђајев, биће нешто налик „новом средњовековљу“, пошто ће у њој „слободан повратак хијерархијским начелима бити неизбежан“. Берђајев није идеализовао „ново средњовековље“ јер идеално није било ни оно старо. Он је био потпуно свестан његових бројних тамних страна: насилништва, незнања и религијом правданог терора. Но, будући да је, поред свих својих лоших страна, средњовековље било „по преимућству религиозна епоха“ - пошто је сва култура, па и свакодневни живот, био окренут оностраном, као и да се тада човек до крајњих граница напрегао да докучи тајне људског биства - Берђајев и његови истомишљеници су се надали истоветној духовној усмерености магловито наслућиване будуће епохе.“<sup>34</sup>

Берђајев се, са ревношћу верника који трага за обећаном земљом, труди да уочи све симптоме и сигнале који указују на неминовно рађање нове духовне епохе: он их проналази како на научном истраживачком пољу (везано за дифузију теоријских наука и њихово преплитање, јасно удаљавање од позити-

---

<sup>32</sup> Тартаља Смиља, *Скривени круг*, Политеа, Београд, 1998, стр. 125.

<sup>33</sup> Берђајев Николај. *Ново средњовековље*, Хипнос, Београд, 1990, стр. 15- 16

<sup>34</sup> Гајић Александар, *Нови феудализам – глобалне трансформације у 21. веку*, Конрас и ИЕС, Београд, 2016, стр. 47.

вистичке егзактности у правцу, како каже сам Берђајев, „магијским изворима“, универзализистичким тежњама које теже да превазиђу све хомогене а затворене целине итд). Исте процесе Берђајев уочава и на друштвеном пољу: да се живот прочишћава, да се враћа елементарним процесима у борби за егзистенцију, да се враћа примитивнијим изворима и постаје мање вештачки. “Вероватно је да се људи групишу, уједињавају, не под политичким амблемима, који су секундарни и, у највећем броју случајева, фиктивни, већ под економским знаковима једног непосредног интереса, професионалним знаковима. Велика будућност чека професионална удружења, кооперативе и корпорације. И то је управо један знак повратка средњем веку на новој основи.”<sup>35</sup>

Један век који је протекао од Берђајевљевог „Новог средњовековља“ показује да је његово исчекивање наступања духовне епохе након симптома непосредне животне примитивизације био преурањено, тј. да је процес опадања и урушавања епохе модерности настављен и у њеној позној, постмодерној фази без истовременог израстања стварне, нове духовне подлоге и спиритуалних стремљења далеког домета које је у својим списима жарко заговарао Берђајев. Чак и када се у савременим цивилизацијским токовима појаве од стране Берђајева сањане контуре новосредњовековних тежњи или друштвених израза оне не сведоче о културном подмлађивању и новом полету услед оживљавања религиозног импулса, већ пре о чежњи за оним што недостаје и носталгичним евоцирањима средњовековне културне младости. Изрази ових тежњи су по правилу декаденти а по приступу синкретички (то јест изведен а неоригиналан) и компилаторски, са обрисима сенилног инфантилизма и варварства као симптомима свеопштег суноврата. Слично је и са видовима социјалне рефеудализације позномодерног друштва: они не само да показују тенденцију да продуже агонију опадања већ и да поприме крајње антиспиритуално усмерење под маском нове, а лажне спиритуалности. „Грчевитост и упорност коју исказују „новофеудални“ субјекти који се преплићу у преузимању дела колача суверене модерности показују да синкретичка хибридна „новофеудална“ друштвена реконструкција још увек може да продужи - додуше измењену и умањену - моћ Запада. Но, димензије духовно-обновитељске, „новосредњовековне“, „поново пронађене“ младости и снаге за којом се чезне а које, стварно или наводно, отвара савремена рефеудализација, крајње су дискутабилне. Не само да оне више подсећају на једну неуспелу пародију средњовековља, на псеудо-средњовековље: контуре које се на историјском хоризонту називају пре личе на „средњовековље изврнуто наглавце“, на једно наопако, дијаболично средњовековље коме се иде у сусрет.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Берђаје Николај. *Ново средњовековље*, Хипнос, Београд, 1990, стр. 155.

<sup>36</sup> Гајић Александар, *Нови феудализам – глобалне трансформације у 21. веку*, Конрас и ИЕС, Београд, 2016, стр. 207.

## Литература:

1. Baltezarević Borivoj, „Potraga za smislom i slobodom ličnosti: Špenler protiv Berđajeva“, Godišnjak Fakulteta za kulturu i medije, br. 8, god. VIII: Džon Nezbit, Beograd, 2016
2. Berđajev Nikolaj. *Smisao istorije*, Logos, Beograd, 2002
3. Berđajev Nikolaj. *Novo srednjovekovlje*, Hipnos, Beograd, 1990
4. Berđajev Nikolaj, *Filozofija slobodnog duha*, Dereta, Beograd, 2008
5. Berđajev Nikolaj, *Ja i svet objekata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984
6. Berđajev Nikolaj, *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985
7. Berđajev Nikolaj, *Sloboda i duh*, Logos, Beograd, 1998
8. Berdiaev Nikolai, “Pre-Death Thoughts on Faust”, [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1922\\_059.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1922_059.html)
9. Gajić Aleksandar, *Novi feudalizam – globalne transformacije u 21. veku*, Konras i IES, Beograd, 2016
10. Koplston Frederik, *Filozofija u Rusiji*, BIGZ, Beograd, 1992
11. Tartalja Smilja, *Skriveni krug*, Politea, Beograd, 1998

## NIKOLAI BERDYAEV: CYCLISM AND THE CHRISTIAN MEANING OF HISTORY

**Summary:** The Paper examines the attitude of the Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev toward theories of modern historical cyclism. The first part of the Paper analyzes Berdyaev's relation to Spengler's “cultural morphology” (outlined by Berdyaev in “Faust's Pre-mortal Thoughts”) - more specifically his partial critical apprehension of Spengler's conception of cultures as living organisms. In the second part of the Paper, Berdyaev's “revaluated cyclism” is placed within the framework of his view of the meaning of history - a subjective version of the Christian view of the philosophy of history. The third, final part of the Paper critically refers to Berdyaev's view of understanding cultural dynamics and the desire for a “new Middle Ages”.

**Key words:** Nikolai Berdyaev, cyclism, Spengler, the meaning of history, “the new Middle Ages”