

Teološki koncept povijesti u misli Nikolaja Aleksandroviča Berdjajeva

Šitum, Marijan

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Catholic Theology / Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:202:590166>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-28**



Repository / Repozitorij:

[Repository of The Catholic Faculty of Theology
University of Split](#)



SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO – TEOLOŠKI STUDIJ

Marijan Šitum

TEOLOŠKI KONCEPT POVIJESTI U MISLI NIKOLAJA
ALEKSANDROVIČA BERDJAJEVA

DIPLOMSKI RAD

iz fundamentalne teologije

kod doc. dr. sc. Edvarda Punde

Split, 2020.

Sadržaj	
UVOD	2
1. Nikolaj Berdjajev kao teolog povijesti. Metodološke i gnoseološke pretpostavke Berdjajevljeve teologije povijesti	3
1.1. Nikolaj Berdjajev - historiozof	3
1.2. Objekt i metoda filozofije povijesti	5
1.3. Filozofija povijesti utemeljena na mitu i religiji	8
1.3.1. Nedostatak filozofije	8
1.3.2. Mitsko poimanje povijesti	10
1.3.3. Religiozno poimanje povijesti: doprinosi židovstva i kršćanstva	12
2. Vječnost i vrijeme	15
2.1. Poimanje vremena. Postavljanje problema.....	15
2.2. Vrijeme u vječnosti.....	17
2.3. Vječnost u vremenu	20
2.4. Ideja progressa i konac vremena	23
3. Filozofija slobode	28
3.1. Sloboda kao <i>Ungrund</i>	28
3.2. Sloboda između nužnosti i milosti.....	32
4. Krist i povijest	36
4.1. Krist i povijest	36
4.1.1. Krist i povijesni proces.....	36
4.1.2. Kristovo vrijeme.....	39
4.2. Povijest pod Kristom	41
4.2.1. Četrdeset dana	41
4.2.2. Sakramenti.....	42
4.2.3. Nova duhovnost.....	44
ZAKLJUČAK	45
BIBLIOGRAFIJA	47

UVOD

S djelima Nikolaja Berdjajeva susreo sam se sasvim slučajno, na petoj godini studija, i mogu reći da me odmah oduševio. Unatoč silnim teškoćama s kojima sam se susretao prilikom iščitavanja njegovih djela, njegova misao me je privlačila i pokretala. Nikolaj Berdjajev, premda je filozof, u drugoj fazi svojeg stvaralaštva, pitanjima kojima se bavi pristupa s religioznog stajališta, te mi je to dalo poticaj da njegovom filozofskom opusu pristupim teološki, odnosno da njegovu misao barem pokušam analizirati i prikazati s teološke perspektive. Stoga sam se i odlučio ovaj rad pisati o njemu, odnosno o njegovom konceptu povijesti, najznačajnijem dijelu njegova opusa. Njegov koncept povijesti nije samo pokušaj promišljanja o konačnom cilju povijesti, o njenom smislu, niti tek o njenom početku koji ju određuje i usmjerava, već je promišljanje i o povijesnim gibanjima, o epohama povijesti i o ulozi i sudbini čovjeka unutar nje. To sustavno promišljanje prožeto je ozbiljnom kritikom svemu što povijest nosi, kritikom utemeljenom na Božjoj objavi ljudima u Isusu Kristu u kome Berdjajev vidi konačno ostvarenje smisla povijesti, u kome je sva povijest rekapitulirana.

Sami se rad sastoji od četiri poglavlja. U prvom poglavlju pokušao sam prikazati temeljne metodološke i gnoseološke pretpostavke za razumijevanje, prije svega, Berdjajevljeva lika, a zatim i njegova koncepta povijesti, sami pojam povijesti i pristup *povijesnome*, te glavna polazišta ka spoznaji *povijesnoga*: mitologiju i religiju, a ne filozofiju.

Zatim slijede tri poglavlja koja su pokušaj teološkog promišljanja nad temeljnim pojmovima Berdjajevljeve filozofije povijesti: odnos vječnosti i vremena, pitanje slobode te odnos Krista i povijesti. Najprije se izlaže odnos vječnosti i vremena kao glavni problem filozofije povijesti, budući da se u njemu odražavaju svi problemi, ne samo poimanja povijesti, već i života, odnosno ljudskog svjetonazora.

Treće poglavlje prikaz je Berdjajevljevog poimanja slobode kao metafizičke osnove povijesnog procesa, osnove koja ne samo da omogućuje povijesni proces, već ga u cijelosti određuje kao dramatičan proces.

Konačno, četvrto je poglavlje pokušaj prikaza povijesti kakva bi trebala biti, povijesti rekapitulirane u Kristu, u otajstvu Isusa Krista koje je za čitav povijesni proces postalo normativno i u čitavom povijesnom procesu, po Crkvi, prisutno.

1. Nikolaj Berdjajev kao teolog povijesti. Metodološke i gnoseološke pretpostavke Berdjajevljeve teologije povijesti

„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.“¹ Ovim riječima Berdjajev opisuje povijesni proces u kojem je živio i koji ulazi u noć, a svjetiljka o kojoj govori je njegova filozofija povijesti.² No, prije nego pristupimo njegovoj filozofiji povijesti, temeljnim pretpostavkama za njezino razumijevanje i nekim važnim temama njegovog povijesnog koncepta u kojima se ona dobrano odražava, potrebno je ući u kontekst njegova stvaralaštva, potrebno je pristupiti njegovu liku, ne biografski³, već misaono, potrebno je malo ući u duhovnu pozadinu njegova stvaralaštva, ali i u povijesni kontekst u kojem se nalazio, živio i stvarao.

1.1. Nikolaj Berdjajev - historiozof

Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev ruski je filozof. To su dvije glavne karakteristike koje ga u potpunosti opisuju, a i mi ćemo njegov lik ukratko razmotriti upravo preko njih. To da je Rus, znači da je pripadnik ruskog naroda, naroda koji je sklon filozofiranju, naroda u kojem se postavljaju filozofska pitanja o smislu života, o zlu i nepravdi, o Bogu i o njegovu Kraljevstvu.⁴ Osim toga, ruski narod je podvojen narod, narod sklon krajnostima koje se u njemu ujedinjuju, potpunih suprotnosti poganstva, prirodnih nagnuća – svega onog *dionizijskog*, ali apolonskog prisutnog u asketsko-monaškom pravoslavlju.⁵ To je dvojako odredilo rusku filozofiju: revolucionarno i religiozno.⁶ Berdjajev je prošao kroz oba pravca. Filozofska pitanja o smislu života određivala su njegov život od malih dana: „Od djetinjstva sam imao jak osjećaj poziva. Nikad nisam poznao refleksije o tome što mi je u životu izabrati i kojim putem ići. Još kao dječak osjećao sam se pozvan filozofiji. Kad sam si osvijestio poziv da postanem filozofom, postao sam, istom, svjestan sebe kao čovjeka kojemu predstoji posvetiti se iskanju istine i

¹ Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005., 190.

² Usp. Ante Škember, Temelji bogočovječje duhovnosti Nikolaja Berdjajeva, *Nova prisutnost* 9 (2011.) 1, 261.

³ Nikolaj Berdjajev je nekoliko godina prije smrti napisao autobiografiju, a ukratko ju je prenio i Ante Škember u gore navedenom članku.

⁴ Usp. Nikolaj Berdjajev, *Ruska ideja*, Prosveta, Beograd, 1987., 33.

⁵ Usp. *Isto*, 7-8.

⁶ Usp. *Isto*, 57.

otkrivanju smisla života.“⁷ No, filozofiju ne vidi kao akademsku znanost, već kao stil života: „Baš nikada nisam imao u vidu nikakvu životnu karijeru i osjećao sam odbojnost spram svega akademskoga. Nisam volio učenjački stalež, nisam podnosio školstvo, smatrao sam predrasudom formalnu naobrazbu.“⁸ Stoga, svoj život vidi kao traganje, kao „iskanje smisla i traganje za vječnošću. Iskanje smisla bilo je prije iskanja Boga, traganje za vječnošću prethodilo je traganju spasa. [...] Iskanje istine i smisla suprotstavljao sam svakidašnjici, besmislenoj zbilji.“⁹ Rekli smo kako je Berdjajevljevo vrijeme vrijeme krize i katastrofe, vrijeme mraka u kojem je njegova filozofija pokušaj rasvjetljenja istoga. Ona to i može biti jer svjetski proces ne promatra imanentno, horizontalno, kao zatvoreni, vječni, besmisleni proces, već ga promatra u odnosu s transcendentnim, vertikalno, pronalazeći mu smisao. On smatra kako „smisao povijesti leži onkraj njezinih granica i pretpostavlja njezin kraj. Povijest ima smisla stoga što će se svršiti. Povijest koja ne bi imala kraj bila bi besmislena. Beskonačni je progres besmislen.“¹⁰ Tragičnost povijesti znači da u „povijesti sve ne uspijeva, a u isti mah povijest ima smisla,“¹¹ smisla kojeg nosi i koji nju nosi, a kojeg ostvaruje na svojem kraju. Tako, njegova filozofija povijesti nije tek historiografija koja bi proučavala imanentni svjetski povijesni proces, proces koji ne bi bio ni u kakvoj svezi s transcendentnim, proces koji bi naizgled ostvarivao smisao u samom sebi, a ne bi bio ostvaren u samom smislu. Prema tome, ni Berdjajev nije historicist, već historiozof.¹²

Temelj za takvo poimanje filozofije povijesti Berdjajev pronalazi u misli dvojice njemačkih filozofa: Jakoba Böhmea i Friedricha Wilhelma Schellinga. Konkretno, Böhme je bio njemački gnostik-mistik, te je uvelike utjecao na Berdjajevljevo teodicejsko pitanje, odnosno na njegovu *filozofiju slobode*, na pojam slobode koja je pra-temelj povijesnog procesa. Berdjajev je uvelike cijenio Jakoba Böhmea i njegova nastojanja davanja odgovora na pitanje zla u svijetu, i njegovu teoriju o *Ungrund-u* koju ćemo kasnije predstaviti. S druge strane, od Schellinga je preuzeo mitsko i religiozno utemeljenje povijesnog procesa, odnosno mitsko i religiozno poimanje same povijesti i *povijesnoga*, oslanjajući se na njegove misli o mitologiji kao prvoj povijesti čovječanstva, te o kršćanstvu koje je objava Boga u povijesti.¹³

⁷ Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja*, Demetra, Zagreb, 2005., 41.

⁸ *Isto*, 41.

⁹ *Isto*, 76.

¹⁰ *Isto*, 283.

¹¹ *Isto*, 283.

¹² Usp. *Isto*, 283.

¹³ Usp. *Smisao povijesti* 24; 34.

1.2. Objekt i metoda filozofije povijesti

In medias res. „Mislim da povijest i povijesno nisu samo fenomeni. Držim – i to je najradikalnija pretpostavka filozofije povijesti, da je 'povijesno' noumenon.“¹⁴ U ovoj rečenici sadržana je čitava filozofija povijesti Nikolaja Berdjajeva koja, kao grana filozofije ima svoju metodu pristupa *povijesnome*, odnosno metodu spoznaje povijesnoga, ali i svoj objekt. U širem smislu, ona promatra i analizira povijesni proces kao takav, tijekom povijesti koji je slijed mnogostrukih događanja u svijetu, tj. ono što ti događaji u sebi donose – *povijesno*. Neposredni objekt filozofije povijesti je čovjek i njegova sudbina. Sam kaže kako je čovjek „u najvišem stupnju povijesno biće. Čovjek se nalazi u povijesnom i povijesno se nalazi u čovjeku. [...] Ne može se čovjeka odijeliti od povijesti, ne može ga se uzimati apstraktno, i ne može se povijest odijeliti od čovjeka, biti promatrana izvan njega.“¹⁵ Ukoliko je *povijesno noumenon* te ukoliko ga je nemoguće diferencirati od čovjeka, utoliko je ono „objava duboke biti svjetske stvarnosti; svjetske sudbine, ljudske sudbine kao središnje točke sudbine svijeta,“¹⁶ jer objavljuje smisao bitka, nutarnju duhovnu bit svijeta i čovjeka, a ne tek fenomenalna stvarnost.¹⁷ Prema tome, konačna spoznaja smisla povijesti u potpunosti ovisi o spoznaji *povijesnoga*.¹⁸ „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 sudbine.“¹⁹ Uvjet spoznaje *povijesnoga*, dakle, nije samo da objekt spoznavanja bude povijestan, već je potrebno da i subjekt koji spoznaje bude povijestan, da u sebi osjeća i otkriva *povijesno*²⁰ kao formu bivanja. *Povijesno*, kao forma bivanja u konkretnoj stvarnosti, i samo je konkretno i pojedinačno, jedinstveno, a ne opće i apstraktno. Tako se filozofija povijesti bavi konkretnim i pojedinačnim pojmovima, pojmovima koji označavaju istinsku povijest te su, kao takvi, nositelji istinske povijesti.²¹

¹⁴ *Isto*, 20.

¹⁵ *Isto*, 19.

¹⁶ *Isto*, 20.

¹⁷ Usp. *Isto*, 20.

¹⁸ Berdjajev spoznaju *povijesnoga* naziva povijesnom spoznajom. Time, određujući narav spoznaje *povijesnoga* nazivajući ju povijesnom, ne razlikuje ju od spoznaje *povijesnoga*, upravo zbog dubokog uzajamnog odnosa čovjeka koji je spoznavajući subjekt i *povijesnoga*, odnosno povijesti koja je spoznavani objekt. U radu ćemo koristiti pojam „spoznaja *povijesnoga*“, osim u citiranju navoda.

¹⁹ *Smisao povijesti*, 20.

²⁰ Usp. *Isto*, 25.

²¹ Usp. *Isto*, 17-18.

Odnos čovjeka kao spoznavajućeg subjekta prema povijesti, prema *povijesnome* Berdjajev promatra hegelijanski, dijalektičkim trokorakom kojim razlikuje određene faze ljudskog duha naspram povijesti. Ove faze se odnose na čovjeka pojedinca, ali i na cjelokupno čovječanstvo, te je stoga moguće promatrati odnos čovjeka pojedinca naspram *povijesnoga*, ali i odnos čovječanstva u cjelini u odnosu na *povijesno* u pojedinoj epohi svjetskog povijesnog procesa.²² Prva faza je faza nerefleksivnog prebivanja u *povijesnom*. Naime, u toj fazi, ljudski duh ne doživljava tijekom povijesti kao dinamičan proces, tj. percipira ga nepokretnim, statičnim. Iako prebiva u *povijesnome*, ne spoznaje ga. „To je razdoblje, naravno, vrlo zanimljivo za povijesnu spoznaju, no u njemu samom se takva spoznaja još ne rađa. U njemu je misao statična, a ljudski um vrlo teško poimlje dinamičnost objekta povijesne spoznaje.“²³ Drugi stupanj odnosa prema povijesti „nastupa kao sudbonosno doba razdvajanja i cijepanja, kad se dotada utvrđeni povijesni poredak počinje rastrojavati u svojim temeljima, [...] no organski sklad i tijekom jedinstvenog života prekidaju se.“²⁴ Taj rascjep je rascjep između povijesnog subjekta i objekta i kao takav je nužan uvjet refleksije o sebi i povijesti, odnosno početak spoznaje *povijesnoga*. U toj fazi događa se razdvajanje subjekta i objekta spoznaje, budući da se subjekt više ne prepoznaje neposredno bivajućim u povijesnom objektu.²⁵ Ova faza bi odgovarala prosvjetiteljstvu koje „razdvaja ljudski duh i razum od 'povijesnoga'“, jer „čovjek nestaje iz neposrednog bivanja u povijesnom“.²⁶ Naime, za drugu fazu, „karakterističan je pokušaj maloga ljudskog razuma da se kao sudac uzdiže nad tajnama svemira i ljudske povijesti.“²⁷ Razdvajanje povijesnog subjekta i objekta te sud nad objektom ne odgovara spoznaji *povijesnoga* u vidu Berdjajevljeve filozofije povijesti, već u vidu povijesne znanosti, odnosno historicizma. „Događa se suprotnost između 'povijesnog' i spoznajnog koja dovodi do udaljavanja same biti 'povijesnog' od spoznajnog. U tom razdoblju nastaje povijesna znanost [...] Historizam, svojstven povijesnoj znanosti, vrlo je često 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.“²⁸ U tom smislu, povijesna znanost je duboko antipovijesna.²⁹ Naš autor ovu drugu fazu vidi nužnom u hodu prema

²² Usp. *Isto*, 8.

²³ *Isto*, 8.

²⁴ *Isto*, 9.

²⁵ Usp. *Isto*, 8-9

²⁶ *Isto*, 11.

²⁷ *Isto*, 11

²⁸ *Isto*, 9.

²⁹ Usp. *Isto*, 11.

spoznaji *povijesnoga*, prema trećoj fazi, fazi povratka *povijesnome*, fazi koja je sinteza teze i antiteze, u kojoj čovjek spoznaje povijesno na način da u njem prebiva.³⁰ Razlika druge i treće faze je razlika u odnosu prema *povijesnome*, odnosno razlika u spoznavanju *povijesnoga*. Dok u drugoj fazi Berdjajev odnos prema *povijesnome* vidi čisto kao razumski odnos, odnos u kojem spoznavajući subjekt odcijepljen i dalek od spoznavanog objekta, čini ga tek objektom kojeg empirijski proučava, treća faza je faza cjelovitog spoznavanja *povijesnoga*, faza u kojoj subjekt spoznaje *povijesno* upravo po vlastitoj participaciji u povijesti. Spoznaja *povijesnoga* nadilazi intelektualnu spoznaju povijesti jer obuhvaća čitavog čovjeka, razum mu, srce i savjest; ona je intelektualna, emocionalna i voljna.³¹

Ono što stoji u temelju spoznaje *povijesnoga*, u temelju neposrednog prebivanja povijesnog subjekta u povijesnom objektu, ono što održava njihovu nutarnju svezu je *predaja*. Naime, „[i]zvan kategorije povijesne predaje nemoguće je povijesno mišljenje. Prihvatanje predaje je nešto *a priori* – neka apsolutna kategorija za svaku povijesnu spoznaju.“³² *Predaja* je ono što čini povijest *povijesnom*. „Povijest, kao velika duhovna stvarnost, nije empirijska datost, čisti faktografski materijal. U takvom vidu povijest ne postoji i ne može se spoznati. Povijest se spoznaje kroz povijesno pamćenje kao neku duhovnu aktivnost, kao neki određeni duhovni odnos prema 'povijesnomu' [...] to povijesno pamćenje koje nas navodi da se u nutrini približimo 'povijesnomu', neraskidivo je povezano s povijesnom predajom. Povijesna predaja je upravo to nutarnje povijesno pamćenje, preneseno u povijesnu sudbinu.“³³ Spoznaja *povijesnoga* kao nutarnje biti povijesti, odnosno duše povijesti, kao spoznaja prisjećanjem nečega što postoji u *povijesnoj predaji*, analoški odgovara spoznaji ljudske duše koja se spoznaje ukoliko pamti, odnosno ukoliko se prisjeća.³⁴ Razumijevanje *povijesne predaje* mogu pospješiti misli Fabricea Hadjadja o tradiciji kada ju promatra kao „živići odnos prema misteriju [...] odnos primljen i prenesen, kao riječ i život, putem riječi i života, sve tamo od početka“, a odnos s njom, odnosno spoznavanje onoga što nosi je „povratak onomu što izmiče kritici, onomu što nas nadilazi i ispituje nas više nego što mi ispituje nju, povratak onomu što nas poziva više nego što joj mi odgovaramo. [...] Tradicija je, dakle, manje odnos prema prošlosti nego prema početku. [...] ona vodi natrag k bitnomu, vječnomu.“³⁵ Sami proces

³⁰ Usp. *Isto*, 10.

³¹ Usp. Josip Kribl, Berdjajeva egzistencijalna filozofija, *Bogoslovska smotra*, 37 (1967.) 1-2, 285.

³² *Smisao povijesti*, 17.

³³ *Isto*, 21-22.

³⁴ Usp. *Isto*, 21.

³⁵ Fabrice Hadjadj, *Kad se sve tako ima raspasti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019., 80-81.

razumijevanja predaje i povijesnog pamćenja, tj. prisjećanja dodatno može razjasniti razmišljanje Hansa Ursa von Balthasara nad X. knjigom, *knjigom sjećanja* „Ispovijesti“ svetog Augustina.³⁶ Augustin pamćenje u daje *veliku moć*³⁷ nazivajući ga *poljanom, velikim dvoranama*³⁸ koje postoji u sjećanju, neovisno o njemu, o sjećanju koje kao misleća aktivnost sabire raspršeno, razdvojeno, odnosno raskriva zastrto.³⁹ Sjećanje koje u *predaji* otkriva raspršeno kao sabrano, razjedinjeno kao cjelovito zapravo omogućuje spoznaju *povijesnoga* kao konačnog smisla povijesti, onoga što Augustin naziva potragom za blaženstvom, za *blaženim životom*⁴⁰ koji je univerzalna čežnja svih ljudi. Nadalje, pitajući se odakle ta univerzalna čežnja ljudskog duha za blaženstvom, za *Bogom*⁴¹, odgovor pronalazi upravo u moći sjećanja, odnosno pamćenja, jer „već smo jednom svi bili blaženi.“⁴² Tako se *predaja* pokazuje konstitutivnom za *povijesno*, ne samo u vidu *prošlosti*, već i u vidu *budućnosti*, budući da u sebi ujedinjuje *prošlo* i *buduće* u jednu cjelinu koja određuje identitet subjekta koji spoznaje.

1.3. Filozofija povijesti utemeljena na mitu i religiji

Za ispravan pristup Berdjajevljevoj filozofiji povijesti, osim metodoloških načela o spoznaji *povijesnoga*, potrebno je pred-razumijevanje pojmova *mit* i *religija*, jer on upravo u njima, u mitu i religiji, pronalazi temelj za spoznaju *povijesnoga*, a ne u filozofiji, pa ni u znanosti koje su dugo vremena suprotstavljale metafizičko i povijesno. On zagovara drugo gledište na *povijesno* i na samu povijest, te ju želi promatrati s točke koja dopušta da se metafizičko pojavi u povijesnom.⁴³

1.3.1. Nedostatak filozofije

Filozofija za nj označava antičku grčku filozofiju parmenidovskog tipa, filozofiju kao „naučavanje o nepokretnosti, o statičnosti istinski postojećega, o metafizički nerealnom, nepostojećem karakteru svijeta koji se kreće, svijeta povijesnih sudbina“, filozofiju koja je „najdublju duhovnu stvarnost“ kao „jedno i nepokretno.“⁴⁴ Zbog takvog promišljanja nad

³⁶ Usp. Hans Urs von Balthasar, *Cjelina u odlomku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 17-21.

³⁷ Usp. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987., X, 15.

³⁸ Usp. *Isto*, X, 12.

³⁹ Usp. *Cjelina u odlomku*, 18-19.

⁴⁰ Usp. *Ispovijesti* X, 29

⁴¹ Usp. *Isto*, X, 29.

⁴² *Isto*, X, 29.

⁴³ Usp. *Smisao povijesti*, 28.

⁴⁴ *Isto*, 49.

stvarnošću, čitav koncept povijesti antičke Grčke bio je pogrešan: povijesni tijek nisu doživljavali kao dinamično, već statički, svemir kao skladan kozmos koji je dovršen i harmoničan, savršen. Harmonično poimanje svemira utjecalo je i na njihovo poimanje vremena, jer savršeno stanje u kojem su se nalazili nisu povezivali s budućnošću, povijest nisu doživljavali kao otvorenu budućnosti, već je bila zatvorena u krug, u vječno ponavljanje istih razdoblja. Naš autor smatra kako takav svjetonazor svoj uzrok ima u odnosu prema *slobodi*. Naime, Grci nisu poznavali pojam *slobode*, već samo *fatuma* kojem su se bezuvjetno pokoravali. To je bilo presudno za grčko nespoznavanje *povijesnoga*, nespoznavanje povijesti kao procesa, u konačnici do besmisla.⁴⁵ Tražeći slobodu, pokušavali su pronaći smisao, pokušavali su pobjeći iz besmisla kroz raznolike bilo filozofske, bilo religijske prakse kojima su zapravo pokušavali pobjeći iz svijeta, iz povijesti. No, bijeg od svijeta, bijeg od povijesti, još je više prisutan u jednoj starijoj kulturi od grčke, u indijskoj. Indijska religijska kultura, „[i]ndijska 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 poviješću; tamo nije bilo istinske povijesti niti istinskog povijesnog procesa; duhovni život indijskog naroda pokazuje se najprije kao individualni duhovni život, kao individualna duhovna sudbina, u čijoj se dubini otkriva viši svijet, otkriva se božanstvo, na jedan poseban način, koji nikakvim nitima nije povezan s povijesnim usudom. Povijesno i metafizičko se Indijci suprotstavljaju; odvajanje i otpuštanje od povijesne stvarnosti, povijesnog usuda, za indijski duh je jamstvo čistoće svijesti, jer svaka navezanost potamnjuje duh. Ta nesravnjivost 'povijesnoga' i metafizičkoga dovodi nas do shvaćanja povijesti samo kao izvanjskoga nakalemljenog fenomena, koji nema nikakvog nutarnjeg plana ni smisla.“⁴⁶ U staroindijskoj filozofsko-religioznoj praksi Berdjajev vidi oblik monizma koji se ne može približiti tajni *povijesnoga*, jer između *povijesnoga* i *metafizičkoga* nema nikakve sveze. Prema njemu, filozofija ne samo da ne može dokučiti tajnu *povijesnoga*, već se njoj ne može ni približiti, jer u uzajamnoj svezi *metafizičkog* i *povijesnog* vidi nedostatak *metafizičkog*, odnosno ukoliko u Apsolutnom, u Jednom, u Savršenom, postoji povijest kao kretnja, kao *proces*, samo Apsolutno, Jedno je nesavršeno. Stoga, on rješenje ovog filozofskog problema povijesti pronalazi u mitu, odnosno u mitologiji.⁴⁷ Mitologija jako dobro pomiruje u sebi iracionalnosti povijesnog

⁴⁵ Usp. *Isto*, 29.

⁴⁶ *Isto*, 33.

⁴⁷ Usp. *Isto*, 50-51.

procesa, antinomije i nelogičnosti koje otežavaju razumu pristup i shvaćanje povijesnog procesa koji je u sebi prepun iracionalnosti i iracionalnih načela.

1.3.2. Mitsko poimanje povijesti

„Povijest nije objektivna empirijska datost, povijest je mit. No mit nije izmišljotina, nego realnost drugoga poretka u odnosu na realnost koju nazivamo objektivnom empirijskom datošću.“⁴⁸ Berdjajev u mitu, u mitologiji pronalazi objašnjenje za odnos *povijesnog* i *metafizičkog*, odnos kojeg filozofija ne prihvaća. No, mit za njega nije tek „priča o nadnaravnim radnjama bogova ili junaka koje su utemeljile neku kulturu“⁴⁹, nisu laži koje bi se suprotstavljale istinitoj stvarnosti⁵⁰ niti je tek „simbolički oblik izražavanja kao što su to umjetnost, jezik i znanost“, način izražavanja kojim bi se pokušalo odgovoriti na „neka od najvažnijih pitanja koja čovjek može postaviti: nastanak svijeta, čovjeka; narav božanstva; odnos čovjeka prema prirodi i prema božanstvu.“⁵¹ On ga vidi kao priču, ali priču koja je dio *predaje*, priču „o prošlim i davnim događajima, koja nadilazi granice izvanjske objektivne činjeničnosti i otkriva idealnu faktičnost, subjektivno-objektivnu.“⁵² Upravo su drevni mitovi, prisutni u tolikim kulturama čovječanstva ona granična mjesta gdje čovjek može imati uvid i svojevrstu spoznaju *povijesnoga*, budući da odražavaju duboku vezu *povijesnoga* i *metafizičkoga*, jer „proces nutarnjeg prosvjetljenja i produbljenja mora dovesti do toga da se kroz razne naglaske čovjek probije u nutrinu, u dubinu vremena, jer ponirati u dubinu vremena znači ponirati u samoga sebe. [...] Povijesni mitovi imaju duboko značenje u procesu prisjećanja; u povijesnom mitu je sadržana priča iz narodne predaje, koja pomaže da se u dubini vlastitoga duha prisjetimo nekoga unutarnjeg sloja povezanog s dubinom vremena.“⁵³ Zato naš autor i kaže: „za mene mit ne znači nešto suprotstavljeno realnome, naprotiv, mit ukazuje na najdublju realnost.“⁵⁴ Povijest je prepuna mitova, ne samo onih koji poniru duboko u prošlost, već je svaka povijesna epoha mitološka, svaka povijesna epoha ima elemente stvaranja mitova. Tako postoje mitovi o renesansi, o antici, o srednjem vijeku, čak i mitovi o novom vijeku, o racionalizmu i prosvjetiteljstvu, razdoblju koje se toliko suprotstavljalo mitologiji. Upravo se preko mitova, mitološkim pristupom povijesti sama povijest može dublje spoznati, ne samo kao

⁴⁸ *Isto*, 24.

⁴⁹ <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41235>, 05. lipnja 2020

⁵⁰ Usp. Joseph Pearce, *Tolkien - Man and myth*, Ignatius press, San Francisco, 2019., Kindle e-book.

⁵¹ Adalbert Rebić, *Središnje teme starog zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 13-14.

⁵² *Smisao povijesti*, 24.

⁵³ *Smisao povijesti*, 26.

⁵⁴ *Isto*, 53.

izvanjski objekt, kao fenomen, već iznutra. Ta spoznaja povijesti iznutra zapravo je spoznaja *povijesnoga*, odnosno nutarnja veza povijesnog subjekta s *povijesnim*, nutarnja veza koju subjekt otkriva u sebi. Tako, ovisno o mjeri otkrivanja i spoznavanja *povijesnog* moguće je shvaćati sva razdoblja povijesti.⁵⁵ Kako bismo pojasnili mit i značenje mita za filozofiju povijesti, oslonit ćemo se na razmišljanje britanskog filologa i pisca, Johna Ronalda Reuela Tolkiena koji je poznat po svojoj vlastitoj mitologiji koju je napisao. On smatra kako mit ukazuje na najdublju realnost jer sadržava tračak svjetla, tračak apsolutne istine, tračak vječnog svjetla koje je u Bogu. No, mitovi koje danas poznajemo i kako ih shvaćamo, uglavnom su poganski mitovi, mitovi, mitovi o početku, o postanku svijeta, koji su svojim sadržajem u suprotnosti sa kršćanskom objavom, sadrže istinu, iako fragmentalno, budući da opisuju meta-povijest, povijest onkraj granica povijesti u kojoj se međusobno prožimaju *povijesno* i *metafizičko*. Dok su poganski mitovi djelomična objava istine kroz slike i riječi koje su bile prikladne i koje su poznavali njihovi autori, kršćanstvo je objava cjelovite istine, *istiniti mit* kojeg je Bog autor, a slike koje koristi kako bi ispričao priču je povijest. Kršćanstvo je *mit* po tome što nutarnjom logikom odgovara mitu.⁵⁶ Naime, svaki mit je u dijalektici između dobrog događaja i lošeg događaja, događaja koji ima loše posljedice i događaja koji ima dobre posljedice, između *dys* – katastrofe i *eu*-katastrofe.⁵⁷ Za kršćanstvo, to je stvaranje i pad u grijeh; pad u grijeh i otkupljenje; Utjelovljenje i Otkupljenje.⁵⁸ Postojanje zlih događaja, zle sudbine koju čovjek proživljava kao da je uvjet da bi dobro moglo pobijediti, da bi se moglo spoznati kao dobro.⁵⁹ No, ono je i *istiniti mit* je po tome što se stvarno, realno, povijesno dogodilo, i što je ostavilo posljedice.⁶⁰ Osim toga, kršćanstvo je ono u kojem su *metafizičko* i *povijesno* isprepleteni, u kojem je *povijesno metafizičko* i *metafizičko povijesno*.⁶¹ U tom smislu Berdjajev kaže: „Povijest je moguća jedino onda kad je moguće i shvaćanje povijesti kao katastrofičnog procesa. 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“, jer „[j]edino mit o čovjeku kao središtu svjetske sudbine

⁵⁵ Usp. *Isto*, 24-25.

⁵⁶ Usp. Tolkien - *Man and myth*, Kindle e-book.

⁵⁷ John Ronald Reuel Tolkien, *On Fairistories*, 22-23; na <http://brainstorm-services.com/wcu-2005/pdf/fairystories-tolkien.pdf>, 09. veljače 2020.

⁵⁸ Usp. Tolkien – *Man and myth*, Kindle e-book.

⁵⁹ *On Fairistories*, 22-23.

⁶⁰ Usp. Tolkien - *Man and myth*, Kindle e-book.

⁶¹ Usp. *Smisao povijesti*, 57.

i čimbeniku same božanske sudbine daje odgonetku temeljnih problema metafizike povijesti i predodređuje temeljne duhovne sile koje u njoj djeluju.“⁶²

1.3.3. Religiozno poimanje povijesti: doprinosi židovstva i kršćanstva

Antička filozofija i staroindijska religijska filozofija su antipovijesne jer ne uočavaju niti priznaju svezu između biti i povijesti. Dinamična ideja povijesti i *povijesnoga* koje je u dubokoj svezi s *metafizičkim* im nije vlastita, budući da svijet poimaju statično, harmonično, a vremenski proces ciklično. Zbog takvog pogleda na povijesni proces strana im je ideja *eshatološka ideja* koja u sebi nosi smislenost povijesnog procesa: „Kretanje bez perspektive konca, bez eshatologije, nije povijest, ono u tom slučaju nema nutarnji plan i završetak. [...] kretanje koje ne ide k razrješujućem kraju, svoga kraja i nema, ovako ili onako se svodi na kružno kretanje.“⁶³ Berdjajev smatra kako je ideja *povijesnoga* zapravo ideja židovstva: „Židovi su u svjetsku povijest unijeli ideju povijesnoga, i mislim, da je temeljna misija židovskoga naroda bila: unijeti u povijest ljudskog duha svijest o kraju povijesti, za razliku od kružnog procesa kako ga je zamišljala grčka spoznaja.“⁶⁴

Ideja *povijesnoga* kao načela po kojem se odvija povijesni proces nastala je u židovstvu, Izabranom narodu čija je egzistencija *noumenalna*, a ne tek fenomen. Naime, u naravi židovstva postoji načelo koje ga određuje, načelo po kojem židovstvo čudesno postoji i preživljava u iznimnim uvjetima, načelo koje se ne može objasniti tek materijalističkim principima. Židovstvo izmiče svakom materijalističko-pozitivističkom pokušaju objašnjenja njegove sudbine u svjetskoj povijesti. To je stoga što *povijesno* ima religioznu osnovu. Ta religiozna osnova prisutna u židovstvu izdvaja židovstvo od ostalih onodobnih religija, poganskih religija koje su bile objava Boga u prirodi. Židovstvo je objava Boga u konkretnoj povijesti jednog naroda. Glavna karakteristika židovstva, ono što ga određuje duh židovstva u odnosu na duh antičke Grčke i duh staroindijske religiozne filozofije je mesijanska ideja.⁶⁵ „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. Mesijanska ideja određuje povijesni dramatism toga naroda.“⁶⁶ Mesijanska ideja određena događajem u budućnosti koji će razriješiti povijesni proces pripada židovskom profetizmu koji je utemeljio ne samo filozofiju

⁶² *Isto*, 35;60.

⁶³ *Isto*, 34.

⁶⁴ *Isto*, 30.

⁶⁵ Usp. *Isto*, 83.

⁶⁶ *Isto*, 83.

povijesti, već i samo *povijesno*. Filozofiju povijesti prema Knjizi proroka Danijela u kojoj Danijel, tumačeći Nabukodonozorov san, postavlja shemu povijesnog procesa (usp. Dn 2). Osim Knjige proroka Danijela, i prorok Jeremija Nabukodonozora vidi kao Božje oruđe, *Božjeg slugu* kojim se Bog služi unutar povijesti, unutar drame Izabranog naroda. Židovski profetizam utemeljuje samo *povijesno* upravo po ideji konca povijesnog procesa, eshatološkog konca koji označava Božji intervent u samu povijest, intervent kao ostvarenje kraljevstva Božjeg na zemlji kojim se potvrđuje ne samo uzvišenost Izraelova Boga nad bogovima ostalih naroda, već i uzvišenost Izraela nad ostalim narodima.⁶⁷ Ono što karakterizira mesijansku ideju jesu „unutar-svjetski naglasci“⁶⁸ ostvarenja kraljevstva Božjega, naglasci koji su postali „izvor stvarna iščekivanja zemaljskog carstva“, a ne „božanske mesijanske gozbe.“⁶⁹ Tako se mesijanska ideja pretvorila u svoju suprotnost, u iščekivanje Mesije koji će ostvariti kraljevstvo na zemlji, kraljevstvo s kojim će nastupiti konačno blaženstvo.

No, osim što je doprinijelo svjetskoj povijesti idejom *povijesnoga*, židovstvo je promijenilo i koncept vremena; naime, vrijeme se više ne poima ciklički, kao vječno ponavljanje, već linearno, pogleda usmjerena u budućnost iščekujući Mesiju. Upravo ova linearnost vremena potvrđuje i samu narav *povijesnog* kao neponovljivog, kao jedinstvenog i konkretnog. Središte vremena i povijesti, sudbine svijeta, Židovi su vidjeli u budućnosti, *u* vremenu, a ne izvan njega, te su stoga vrijeme, odnosno povijest i spasenje u međusobnom odnosu.⁷⁰

Osim židovstva, velik doprinos, prije svega povijesnom procesu, ideji *povijesnoga*, ali i filozofiji povijesti dalo je kršćanstvo. Berdjajev smatra kako je upravo kršćanstvo „razvilo ideju povijesti već time što je prvo u potpunosti priznalo da vječno može imati svoj izlaz u vremenitom; u kršćanskoj spoznaji vječno i vremensko bivaju neodvojivi: vječno ulazi u vremenito, a vremenito u vječno. [...] kršćanstvo je [...] potvrdilo ideju svršetak povijesti u vremenu i otkrilo smisao povijesti.“⁷¹ Naime, povijest koja ima svoj konac, ima i svoj smisao koji se u tom koncu otkriva; za kršćanstvo je to „činjenica pojavljivanja Krista. Povijest je događanje koje ima nutarnji smisao, misterij koji ima svoj početak i kraj, svoje središte, svoj kauzalitet, povijest ide k činjenici - pojave Krista, i ide od činjenice – pojave Krista“⁷² Tako

⁶⁷ Usp. *Isto*, 29-31.

⁶⁸ Joseph Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 201.

⁶⁹ *Smisao povijesti*, 91.

⁷⁰ Usp. *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 60.

⁷¹ *Smisao povijesti*, 36

⁷² *Isto*, 35.

kršćanstvo određuje čitav povijesni proces, budući da priznaje opći i konačni cilj čovječanstva. Kršćansko određenje svjetskog povijesnog procesa je određenje dramom, tragedijom koja nije samo antropološka stvarnost, već teološka stvarnost o kojoj Berdjajev govori kao o Božjoj žudnji, čežnji za drugim. Upravo ta *žudnja* za drugim ono je što karakterizira svjetski proces i sudbinu čovjeka unutar njega, a potvrđena je u samoj zemaljskoj povijesti koja svoje početke ima u nebu, u nebeskoj povijesti, kojoj je i odraz. Kršćanstvo je dalo i velik doprinos svjetskoj povijesti po tome što je donijelo i pojam *slobode*, ali i samo *oslobođenje* čovjeku, uzdižući ga na iznad kobi koja ga je pritiskala, uzdižući ga iznad svih sila prirode i povijesti koje su ga zarobljavale.⁷³ No, pitanje slobode unutar povijesnog procesa ćemo posebno obraditi kasnije.

⁷³ Usp. *Isto*, 36.

2. Vječnost i vrijeme

Naš autor u svojem opusu stavlja veliki naglasak na odnos vječnosti i vremena, tj. na stvarnost vremena unutar povijesnog procesa, kao i spoznaju *povijesnoga* unutar vremenskog procesa. Naime, vremenski proces i povijesni proces su međusobno duboko povezani i upućuju jedan na drugi; vrijeme je ono kroz što percipiramo povijest kao proces, a povijest je sadržaj vremena. Stoga ćemo se na slijedećim stranicama osvrnuti na poimanje vremena, kao i na značenje određenog poimanja vremena za povijesni proces, ali i za sudbinu čovjeka unutar njega.

2.1. Poimanje vremena. Postavljanje problema

Povijest je proces koji se odvija u vremenu i samo poimanje vremena bitno određuje i shvaćanje povijesti.⁷⁴ Dva ustaljena načina razumijevanja vremenskog procesa jesu razlikovanje vremena na kružno – ciklično, i linearno, odnosno pravocrtno. Tako bi se uz kružni vremenski proces vezivala antička grčka misao, kao i staroindijska religijska filozofija, dok bi se linearno razumijevanje vremena pripisivalo judeokršćanskom doprinosu razumijevanja svjetske povijesti. Cikličko poimanje vremena kao zatvorenog kruga, u kojem vrijeme prolazi i vraća se, zarobljava čovjeka u trajno istome, te on spasenje od svojeg zlog usuda ne može tražiti – niti ga traži – u povijesti, već izvan nje, izvan vremena – u bezvremenskoj vječnosti.⁷⁵ Oslobođenje se ne događa *u* povijesti, već *od* povijesti. Oslobođenje od povijesnog procesa, od zlog vremena, događa se ovisno o kulturološkoj i religioznoj praksi, a H. de Lubac sve te načine oslobođenja zajednički naziva riječju – *proboj*.⁷⁶ S druge strane, linearno poimanje vremena vezujemo, kako smo rekli, uz židovstvo, uz židovski profetizam i ideju mesijanizma, a njemu bi odgovarala ideja, ne proboja, nego *progres*⁷⁷ koji spasenje pronalazi u vremenu, u budućnosti koja ima doći, o čemu će biti govora poslije. Strogo razlikovanje vremena na kružno i pravocrtno ne iscrpljuje do kraja problematiku vremena kao oblika povijesnog procesa, jer je vrijeme u odnosu s vječnošću, što svjedoče, kako grčka filozofija, tako i judeokršćanstvo. Naime, samo ciklično poimanje vremena, rezervirano za Grke, ima svojevrsan početak, svoj izvor, izvor u vječnosti, odnosno u odnosu na nju. Tako Platon vrijeme vidi kao „pokretljivu

⁷⁴ Usp. *Smisao povijesti*, 61.

⁷⁵ Usp. Oscar Cullman, *Christ and time*, SCM Press, London, 1962., 52.

⁷⁶ Usp. Henry de Lubac, *Katoličanstvo*, Ex Libris, Rijeka, 2012., 143-144.

⁷⁷ Usp. *Smisao povijesti*, 170.

sliku nepokretljive vječnosti“, odnosno „njezino najbolje moguće oponašanje“. ⁷⁸ Aristotel ga, za razliku od Platona, promatra sveobuhvatno, za njega ono je nutarnja forma procesa nastajanja, i upravo taj sveobuhvatni vid vremena – *nadvrijeme* – određuje samo vrijeme kao sredinu između prošlosti i budućnosti, kao *uvijek-sada* (od) vječnosti. ⁷⁹ Židovstvo također uočava duboku svezu vremena i vječnosti budući da, prije svega, spasenje vidi u vremenu, i to spasenje u vremenu jest od vječnosti, od Vječnoga. ⁸⁰

Odnos vremena i vječnosti od velike je važnosti za filozofiju povijesti: „Nesumnjivo, svaka metafizika, koja u povijesnom vidi nešto bitno za dubinu bitka, povezana je s priznanjem ontološkog značenja vremena, odnosno s naučavanjem o vremenu kao postojećem unutar same biti bitka.“ ⁸¹ Ukoliko *povijesno* ima metafizičke karakteristike, ukoliko sama povijest, kao *noumenon*, otkriva bitak, možemo zaključiti kako i vrijeme, u kojem se isti povijesni proces odvija –, raskriva smisao bitka.“ ⁸² No, osim ovakvog pogleda na vrijeme i vječnost, postoji i drugačiji pogled; onaj koji dijeli vrijeme i vječnost kao dvije apsolutne suprotnosti jednu naspram druge. Rascjep između vremena i vječnosti, analogan rascjepu *povijesnoga* i nutarnjeg smisla bitka, može se uočiti u mnogim filozofskim pravicima koji svoj temelj imaju u fenomenologiji, od kantovskog kriticizma, pa do engleskog empirizma ⁸³, ali i do svojih suvremenika, nihilizma i materijalizma. ⁸⁴ No, u ovu struju svrstavaju se i klasični filozofi antičke Grčke, Platon i Aristotel, koji su, unatoč uspostavljene sveze vječnosti i vremena – makar idealne – nijekali njihov bilo kakav uzajaman odnos, a upravo je to ono na čemu Berdjajev inzistira. O njima naš autor kaže kako drže da „između 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 potpuno razdvojeni i tu ne može biti sjedinjenja“. ⁸⁵ Vrijeme im je besmisleno, besciljno, vječnost bezvremenska, a svijet statičan. Berdjajev, s druge strane, uočavajući dinamiku povijesnog procesa, uočava duboku svezu vremena i vječnosti, svezu koju smo maloprije spomenuli: *vremensko* raskrivanje bitka.

⁷⁸ *Cjelina u odlomku*, 43.

⁷⁹ Usp. *Isto*, 44.

⁸⁰ Usp. *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 60.

⁸¹ *Smisao povijesti*, 61.

⁸² *Isto*, 20.

⁸³ Usp. *Isto*, 62.

⁸⁴ Usp. *Isto*, 142.

⁸⁵ *Isto*, 62-63.

Tako se jednom riječju može definirati doprinos kršćanstva i kršćanskog pogleda na svjetsku povijest. No, to ne samo da je njegov doprinos, već nutarnja logika raskrivanja smisla bitka u potpunosti se podudara s logikom kršćanske objave, jer vrijeme je u dubokoj svezi s vječnošću te, objavljujući nju, objavljuje *vječno*, kao što je kršćanstvo objava Vječnoga. Možemo reći kako vrijeme raskriva bitak u smislu svojeg početka, svojeg izvora koji je u vječnosti, a raskrivajući ga tako, raskriva i njegov konac koji je također u vječnosti. Uz to, raskriva ga i u svojoj protočnosti, *vremenitosti*, budući da je svo vrijeme čvrsto povezano s vječnošću. Stoga ćemo analizi odnosa vremena i vječnosti započeti s početkom, njegovim izvorom u vječnosti, oslanjajući se na već iznešene konstitutivne postavke filozofije povijesti o mitu i religiji, odnosno postavke kršćanstva.

2.2. Vrijeme u vječnosti

Metafizičko vrednovanje vremena od iznimne je važnosti za filozofiju povijesti, budući da ga ona ne vidi kao zatvoreni krug u kojeg ne može prodrijeti ništa izvana, iz vječne stvarnosti. Naprotiv, vrijeme je mnogo šire, otvoreno – postoji u samoj *bîti bitka*. U tom smislu, Berdjajev, želeći nadići misao o vremenu odijeljenom od vječnosti, uspostavlja razliku između dva vremena: dobrog i zlog, istinitog i neistinitog, dubokog i izopačenog. Tako, prvo vrijeme odgovara vremenu unutar *bîti bitka*, to je vrijeme vječnosti, prema gnostičkom mitu to je eon božanske dubine bitka, nutarnja epoha same vječnosti. Upravo gnostički mit o božanskim eonima na određeni način ukazuje da u temeljima bitka postoji vrijeme, vremenski proces *prije* same povijesti, proces u kojem je povijest začeta. Nadalje, oslanjajući se na gnostički mit, i ovo naše vrijeme, ovosvjetsko vrijeme – zlo, neistinito i izopačeno – jedno je razdoblje božanskog eona, razdoblje vječnosti. Vrijeme, dakle, počinje u vječnosti, u njoj se zbila *kretnja* kojom je povijest počela i koja se nastavila zbivati i u povijesti.⁸⁶ U njoj se dogodila *kretnja* božanskog života.⁸⁷ Upravo bi taj božanski eon vječnosti odgovarao nebeskom vremenu, koje je analogno nebeskoj povijesti, dok bi ovosvjetsko vrijeme bilo zemaljsko vrijeme, vrijeme u kojem se odvija sva povijesna drama. Uočavamo ideju sličnu onoj platonskoj; zemaljsko vrijeme kao odraz nebeskoga, no razlika je u tome što ono nije tek blijedi odraz vječnosti, nego što se u njemu, u zemaljskom vremenu događa ista drama koja se događala i u nebeskom, tj. ista je *bît* nebeskog i zemaljskog vremena: kvalitativno su isti, kvantitativno različiti.

⁸⁶ Usp. *Isto*, 62.

⁸⁷ Usp. *Isto*, 48.

Kada govori o odnosu vremena i vječnosti, naš se autor oslanja na kršćansku filozofiju povijesti svetog Augustina, čije naučavanje naziva genijalnim.⁸⁸ Tako, pojmove nebeskog i zemaljskog pronalazimo u Augustinovoj misli i njegovu naučavanju o vremenu i stvaranju koje je razradio u *Ispovijestima*,⁸⁹ a koje je kršćanska tradicija uglavnom prihvatila. On je, naime, komentirajući postanak, progovarao o stvaranju neba i zemlje kao stvaranju dvaju principa – materije i duha – stvorenog svijeta i svega bića. Prema njemu, zemlja je stvorena kao čista materija, po sebi ništavna, a Bog ju formira zovom u postojanje, zovom božanske riječi⁹⁰, dok nebo, s druge strane Augustin shvaća kao *uzvišeno stvorenje* koje *prianja uz Boga pravoga i vječnoga*, stvorenje koje nije *suviše s njim*, no koje se od njega ne odvaja niti je podložno promjenama vremena. To je *stvorena mudrost, duhovna narav*,⁹¹ po sebi promjenjiva, ipak nepromijenjena uživajući vječnost i nepromjenjivosts Bogom, u dubinama bitka.⁹² Augustin ide još dalje govoreći o nebu kao o *nebeskom Jeruzalemu, Domu Božjem*, koji se uzdiže nad svaku prolaznost i u kojem su sabrane sve raspršenosti vremena.⁹³ U njemu prepoznaje svoj početak, ali i svoj konac; jer u njemu su *prvijeneci njegova duha*⁹⁴, ali i konačna sudbina.⁹⁵ Dok Berdjajev pretpostavlja vrijeme unutar same vječnosti, Augustin ga, teologijom stvaranja smješta s ovu stranu vječnosti, smatrajući kako svijet nije stvoren u vremenu, već s vremenom – nasuprot vječnosti⁹⁶, unutar koje vremena nema⁹⁷. Analogno tome, vrijeme, najprije nebesko, a onda i zemaljsko, možemo promatrati kao stvorenje, stvorenje stvoreno prije svih drugih – stvorenje nastalo stvaranjem.⁹⁸ Augustin nije bio u mogućnosti konkretno razlikovati ovo dvoje, nebesko i zemaljsko vrijeme, budući da problemu vremena pristupa filozofski, no unatoč tome, u samom činu stvaranja razlikuje izlazak iz Boga i odlazak od Boga, odnosno, stvaranje i pad u grijeh.⁹⁹ Tako vlastitu egzistenciju u povijesti promatra kao rasutu u vremena kojima ne zna broja, razdiranu burnim promjenama, sve dok se opet ne nađe u Bogu.¹⁰⁰ Razlikovanje nebeskog i zemaljskog vremena ne znači da je nebesko vrijeme vječnost – nisu isto, premda

⁸⁸ Usp. *Isto*, 66.

⁸⁹ *Ispovijesti*, XI-XII.

⁹⁰ Usp. *Cjelina u odlomku*, 27.

⁹¹ *Ispovijesti*, XII, 19-20.

⁹² *Isto*, XII, 15.

⁹³ Usp. *Isto*, XII, 23;9.

⁹⁴ Usp. *Isto*, XII, 23.

⁹⁵ Usp. *Cjelina u odlomku*, 31.

⁹⁶ Usp. Ladislav Nemet, *Teologija stvaranja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 71.

⁹⁷ Usp. *Cjelina u odlomku*, 47-48

⁹⁸ Usp. Ivan Čagalj, *Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina*, *Crkva u svijetu*, 13 (1978.) 1, 57.

⁹⁹ Usp. *Cjelina u odlomku*, 21

¹⁰⁰ Usp. *Ispovijesti*, XI, 39.

nebesko ima karakteristike vječnoga, niti da je *povijesno* božansko – u pozadini nije nikakav panteizam, već bi nebesko vrijeme odgovaralo vremenu metapovijesti, povijesti prije ovosvjetske, zemaljske povijesti sa svojim zemaljskim vremenom. On to može tvrditi tako budući da se u temelju njegove filozofije povijesti krije logika mita, a ne filozofija. Mitsko utemeljenje povijesti i *povijesnoga* kao da se još više razjašnjava, jer ako postoji nebesko i zemaljsko vrijeme, vrijeme nutarnje epohe vječnosti i vrijeme svjetskog procesa, zemaljsko vrijeme ne samo da bi potjecalo od nebeskog vremena, već bi s njim cijelo vrijeme bilo povezano odražavajući ga, na isti dramatski način povijesnog procesa.¹⁰¹ Potjecalo, ne u smislu emanacije, već u smislu da dolazi nakon njega, da je nebesko prethodilo zemaljskom.

Odnos vječnog i vremenitog, odnosno nebeskog i zemaljskog, prisutan je u kršćanstvu, u logici božanske objave, jer taj dinamičan odnos, njihovo uzajamno prožimanje svjedoči kršćanstvo u kojem vječno poprima karakteristike vremenitoga, kršćanstvo u kojem se na božanski život proširuje narav vremenitoga.¹⁰² U tom smislu, jedino kršćanstvo doprinosi ispravnom shvaćanju vremena, shvaćanju u kojem su vječno i vremenito u neposrednom odnosu, u kojem vremenito izvire iz vječnoga, a i vječno poprima karakteristike vremenitoga, o čemu nam svjedoči božanska ekonomija spasenja. Kršćanstvo je kroz povijest, nažalost, poprimilo karakteristike monizma, tj. dijeljenja vječnoga i vremenitoga, a ispravan odnos prema povijesti razotkriva tu neistinu, vrednujući povijest i vrijeme pozitivno, kao „sredstvo dobrog i lijepoga Božjeg djela“¹⁰³, odnosno kao povijest i vrijeme spasenja, i to na temelju najvećeg otajstva povijesti, otajstva Isusa Krista u kojem je vječno uvremenjeno, ali i vremenito uvječnjeno, u kojem su vječno i vremenito u trajnoj interakciji, interakciji u kojoj je i konačan *smisao povijesti*, tj. njezino preobraženje i produhovljenje. Povijesni proces, dakle, ne samo pretpostavlja vječnost i vrijeme, već pretpostavlja i njihov uzajamni odnos, odnos kojeg naš autor vidi kao borbu vremena i vječnosti, borbu vremenitih i vječnih načela, načela života i smrti u areni povijesti, borbu u kojoj će vječno konačno pobijediti vremenito, borbu u kojoj će život nadvladati smrt. Pobjeda vječnoga nije u *proboju*, u bijegu iz vremena, u oslobođenju od povijesti niti se ne događa u povijesti koja odijeljenoj od vječnosti. Pobjeda vječnoga nad vremenitim događa se u vremenu, na koncu vremena, u povijesti, na koncu povijesti, s ciljem njezina produhovljenja i preobraženja. To je razlog zašto jedino kršćanstvo može ostvariti i

¹⁰¹ Usp. *Smisao povijesti*, 62.

¹⁰² Usp. *Isto*, 62-63.

¹⁰³ Franjo Topić, *Teologija povijesti i Hans Urs von Balthasar*, Synopsis – Napredak, Zagreb – Sarajevo, 2014., 76.

spoznati konačni smisao povijesti, jer je ono religija uskrsnuća, religija u kojoj život pobjeđuje smrt, a vječno prolazno.¹⁰⁴ Ova borba vječnoga i vremenitoga odvija se na dvije razine: subjektivnoj i objektivnoj, odnosno pojedinačnoj i općoj. Prva bi označavala uopće iskustvo *povijesnoga* i ticala bi se spoznaje *povijesnoga* o kojoj smo već govorili, a koja će dodatno biti pojašnjena u slijedećem odlomku, dok je ova potonja pitanje konca povijesti, tj. ostvarenje njezina konačnog smisla.

2.3. Vječnost u vremenu

Borbu vječnog i vremenitog, prisutnu u povijesnom procesu, čovjek ne spoznaje u cjelovitosti, kao borbu za život. Naprotiv, vrijeme doživljava kao loše, budući da u njemu živi da umre, a sve što je činio za života, može ne značiti ništa. To je stoga što mu je vrijeme podijeljeno na prošlo, sadašnje i buduće¹⁰⁵, a što je on sam u njemu – u njima – podijeljen, ne doživljavajući svoju egzistenciju kao cjelovitu, već raspršenu u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. I ovdje se naš autor oslanja na Augustinovu misao o vremenu, odnosno o iskustvu vremena kao prošlog, sadašnjeg i budućeg.¹⁰⁶ No, vrijeme je ne samo raspršeno, već i jedan njegov dio ustaje protiv drugoga: budućnost ustaje protiv prošlosti koju želi nadvladati, a prošlost protiv budućnosti koja ju želi nadići. Unutar te borbe sadašnjost se javlja tek kao jedan trenutak koji je prolazan, a cijelo vrijeme kao privid. Kao privid jer prošlo je prividno, budući da ga više nema, i buduće je prividno, jer još nije realno, a sadašnjost, kao realnost je izgubljena u toj borbi,¹⁰⁷ izgubljena jer nije ništa drugo do li granica prošlosti i budućnosti.¹⁰⁸

Vrijeme kao da očituje nemogućnost života jer je u njemu prisutno smrtonosno načelo, uništavajuća, proždiruća logika *kronosa*: „Buduće jede prošlo da bi se potom i ono preobrazilo u prošlo koje će nestati pred budućim“.¹⁰⁹ Ovaj raskid, podjela vremena na prošlost, sadašnjost i budućnost temeljni je nedostatak vremena naše povijesne stvarnosti koje „samo izvanjski nosi u sebi život; u stvarnosti – ono donosi smrt jer gradeći život, ono prošlost baca u ponor nepostojanja, jer svako buduće mora postati prošlo, mora pasti pod vlast toga proždirućeg protoka budućega i nema te realnosti stvarnog budućega u koju bi ušla sva punina postojanja, u kojoj bi istinito vrijeme pobijedilo zlo vrijeme, i u kojoj bi se raskid pretvorio u cjelovito

¹⁰⁴ Usp. *Smisao povijesti*, 65;69.

¹⁰⁵ Usp. *Isto*, 66.

¹⁰⁶ Usp. *Ispovijesti*, XI, 14-17.

¹⁰⁷ Usp. *Smisao povijesti*, 66-67.

¹⁰⁸ *Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina*, 54.

¹⁰⁹ *Smisao povijesti*, 67.

vrijeme koje bi bilo vječna sadašnjost ili vječni današnji dan; zato jer bi vrijeme današnjega dana u kojem se sve događa, u kojemu nema ni prošloga ni budućega, nego jedino i stvarno sadašnje, i bilo istinito vrijeme.“¹¹⁰ To je dramatična napetost ljudske egzistencije koju Augustin vidi kao napetost „između zavičaja, ’Jeruzalema gore‘, i mjesta hodočašćenja, ’zemlje‘, još uvijek otuđene baštinjenim grijehom, krivnjom i raznovrsnim zlim nagnućima“¹¹¹, a samo vrijeme jest istovremeno vrijeme ljudske egzistencije i vrijeme grijeha.¹¹² Ta je napetost za njega rastegnuće¹¹³ svega stvorenja, pa i vremena, rastegnuće između sabranosti i rasutosti, gdje bi sabiranje odgovaralo Božjem djelu stvaranja, ali i povratka njemu, odnosno nebeskoj povijesti, dok bi rasutost odgovarala padu u grijeh, tj. zemaljskoj povijesti.¹¹⁴ Samo vrijeme obojica vrednuju pozitivno, odnosno dobro: kao stvorenje, za Augustina, postoji dobro vrijeme stvaranja, koje, unatoč grijehu koji ga je potamnio, nadilazi samo sebe i svoju vremenitost i teži k vječnosti, teži prema Bogu.¹¹⁵ Berdjajev, vrijeme promatra također kao dobro, budući da je u odnosu s vječnosti. Ono njen nutarnji moment te je time u odnosu s bitkom. Doživljaj vremena kao podijeljenog bio bi posljedica istočnog grijeha koji je potamnio ljudsku spoznaju oduzimajući joj cjelovitost. Vrijeme, u odnosu na vječnost, objektivno gledano, jest cjelovito, upravo zbog vječnosti koja je cjelovita kao zbir beskonačnih vjekova¹¹⁶, no čovjek, koji živi u njemu, doživljava ga kao raspršeno, kao podijeljeno, upravo u odnosu na sebe, tj. svoju nutrinu.¹¹⁷

U tom smislu Augustin i može pisati, na temelju vlastitog iskustva, o svojem životu kao o rasutosti u *vremena kojima ne zna reda*, o rasutosti u kojoj mu *duša biva razdirana burnim promjenama* dok se ne sabere u Bogu.¹¹⁸ Sabiranje vremena, koje je čin nadilaženja ove rastrganosti egzistencije pod zlim vremenom, pod prolaznim kotačem svijeta¹¹⁹ je dvojako, događa se na dvije razine: u ljudskom duhu, ali i na koncu vremena, odnosno povijesti. Sabiranje vremena kao prikupljanje trenutaka prošloga, sadašnjega i budućega događa se u ljudskoj duši, koja je, za Augustina, jedino, mjesto na kojem vrijeme može biti pregledno i

¹¹⁰ *Isto*, 67.

¹¹¹ *Cjelina u odlomku*, 16.

¹¹² *Usp. Isto*, 24.

¹¹³ *Usp. Isto*, 23.

¹¹⁴ *Usp. Isto*, 21.

¹¹⁵ *Usp. Isto*, 48-49.

¹¹⁶ *Usp. Christ and time*, 62.

¹¹⁷ *Usp. Cjelina u odlomku*, 22-23.

¹¹⁸ *Usp. Isto*, 24.

¹¹⁹ *Usp. Isto*, 26.

mjerljivo. Čin sabiranja o kojem Augustin govori, zapravo je ono o čemu smo već govorili – spoznaja *povijesnoga*, i to kao čin mišljenja koji prikuplja ono što je rasuto u pamćenju.¹²⁰ Sabiranje ide i dalje od okrenutosti prema prošlom, ono je okrenuto i prema budućemu, ne kao vremenitoj budućnosti, nego prema onome naprijed i prema gore, prema vječnosti, prema Bogu.¹²¹ Opet se otkriva važnost pamćenja, kao uprisutnjenja sjećanja, uprisutnjenja prošloga u sadašnjost kao nosivoga načela čitave povijesti, načela života koje vodi borbu s načelom smrti, u ime vječnosti. Pamćenje drži povijesnu vezu vremena i ponovno sabire raspršeno, prošlo, da ne bude izgubljeno, već da ga se može prepoznati kao realno. U njemu se ostvaruje spoznaja *povijesnoga*, jer, kad ga ne bi bilo, dogođena povijest bila bi raspršena u raspršenom vremenu, sadašnjost bi bila odijeljena od budućnosti, a ona ne bi imala nikakve veze s prošlošću, tj. spoznaja povijesti ne bi bila moguća.¹²² „[S]tanje svijeta bi podsjećalo na stanje bezumnika koji je definitivno izgubio pamćenje, jer uistinu, gubitak pamćenja je glavni i osnovni znak sumanutosti.“¹²³ Zlo vrijeme, kako ga čovjek percipira, ne pridaje nikakvu važnost prošleme, već čovjek u njemu živi u sadašnjem trenutku za budućnost, i u tome je sav privid, sav nerealan život. Ukoliko bi se prihvatila takva postavka, teza da je prošlo nevrijedno, te da svojim prolaskom odlazi u vječnost gubeći realnost, te da se živi samo za budućnost; prihativši tu postavku, nijeće se samo *povijesno*, jer je ono zapravo prošlo. Vidimo kako je pogrešna postavka davanja prednosti sadašnjeg, odnosno budućeg, nad prošlim. Istovremeno, samo prošlo se pokazuje stvarnije od budućega, javlja se kao prisutno u baštini koju je čovječanstvo baštinilo, kao realno, nasuprot budućnosti koja je nerealna. Oba pogleda na odnos prošlog i budućeg naspram sadašnjosti su pogrešna, budući da nisu cjelovita, već povijesni proces usmjeruju jednostrano. No on je otvoren i prema prošlosti i prema budućnosti, istovremeno je i konzervativan i revolucionaran¹²⁴, a priznanje samo jedne njegove dimenzije dokida cjelovitost vremena, i raspršava ga na prošlo, sadašnje i buduće. Samo u međusobnoj uzajamnosti konzervativnosti i revolucionarnosti povijesnog procesa moguće je graditi povijest na ispravan način,¹²⁵ ne samo u očuvanju „veze sadašnjega, budućega i prošloga, nego također i na protezanju prošloga u budućemu.“¹²⁶

¹²⁰ Usp. *Isto*, 17-18.

¹²¹ Usp. *Isto*, 25-26.

¹²² Usp. *Smisao povijesti*, 70.

¹²³ *Isto*, 69-70.

¹²⁴ Usp. *Isto*, 70.

¹²⁵ Usp. *Isto*, 70-71.

¹²⁶ *Isto*, 71.

Ta cjelovitost u kojoj se zapravo događa vrijeme jest vječnost. Ona je za Augustina sadašnjost, vječno sada u Bogu i u čovjekovu duhu koji sabire sve.¹²⁷ Vječnost je ona koja sabire raspršeno vrijeme, upravo na temelju dinamike vremenskog procesa, prolaznosti budućega u prošlo koje se stvarno događa, no to ne znači da ono što je prošlo nije više stvarno. „Prošlo je sa svojim povijesnim epohama vječna 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.“¹²⁸ No, prošlo se percipira kao ono što je otišlo nepovratno, te se više ne živi u cjelovitom prošlom, kao onom koje je i sada stvarno, te na njemu gradeći budućnost, nego se, ne *s prošlim*, već *nauštrb prošloga* želi graditi budućnost, i ostvarivati konačni smisao.

2.4. Ideja progresa i konac vremena

Kao najvažnija tema cjelokupnog opusa N. Berdjajeva javlja se tema o koncu povijesti, o njezinom konačnom smislu, odnosno *ideja progresa*.¹²⁹ Dok s jedne strane u povijesnom procesu, kao konačno ostvarenje smisla, imamo ideju *proboja* koji želi ostvariti blaženstvo u čistoj transcenciji koja nema veze s vremenitim, tako i s druge strane, imamo ideju *progres* kao pokušaj ostvarenja blaženstva u imanenciji koja nema veze s vječnim. Berdjajev ovoj temi daje važnost ne samo zbog razloga što je aktualna u njegovo vrijeme, već stoga što ona u sebi iscrpljuje čitav povijesni proces, njegovu nutarnju dinamiku. *Progres* kao nosivi, konstitutivni element povijesnog procesa pretpostavlja i njegov cilj, a on ga vidi i vrednuje dvojako; pozitivno i negativno, s obzirom na narav ostvarenja konačnog smisla povijesti – imanentno ili transcendentno. Naime, pretpostavlja se kako je postojanje jednog smisla povijesti transcendentno, kako on sam nije u povijesti, budući da nadilazi svaki njen dio, svaku povijesnu epohu, kako prošlu i sadašnju, tako i buduću, te da se uzdiže iznad vremena. Jedino ukoliko je on nadvremen, može se slutiti u povijesti, odnosno u svakoj njenoj epohi.¹³⁰

Ideja *progres* je relativno nova, javlja se tek u modernoj, no svoje korijene pronalazi dublje u povijesti, u novosti koju je židovstvo donijelo svijetu, novosti o „mesijanskom razrješenju povijesti“¹³¹, a koju je kršćanstvo prihvatilo i o kojoj govori kao o paruziji. Ideja progres, od svojih početaka, poznaje imanentan i transcendentan konac povijesti. Još je židovska svijest

¹²⁷ Usp. Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina, 57-58.

¹²⁸ *Smisao povijesti*, 69.

¹²⁹ Usp. *Isto*, 170.

¹³⁰ Usp. *Isto*, 170.

¹³¹ *Isto*, 170.

vjerovala u dolazak Mesije koji će uspostaviti Kraljevstvo na zemlji, kraljevstvo u kojem će biti prisutni svi narodi. Taj cilj ostvarenja blaženstva na zemlji karakterizira ideju *progres*a, cilj koji bi označavao, negdje u budućnosti, svojevrsnu utopiju. U tom smislu, s obzirom da je ona religiozna ideja, predmet je vjere i nade. No, s vremenom, ideja *progres*a se sekularizirala, bivajući sve više antireligiozna.¹³² Antireligiozni karakter ne označava imanentno ostvarenje konca povijesti nauštrb transcendentnog, kao što je bilo u židovstvu. Naprotiv, on nije će *povijesno* budući da u samom povijesnom procesu, u budućnosti vidi ostvarenje smisla povijesti nauštrb prošlosti, odnosno vječnosti. Smještajući smisao povijesti u nepoznatu budućnost, sve se podređuje ostvarenju istoga, jer ona „pretpostavlja da će zadaće svjetske povijesti biti razriješene u budućnosti, da će nastupiti nekakav trenutak u povijesti i usudu čovječanstva, u kojem će biti dostignuto više i savršeno stanje u kojemu će biti pomirena sva proturječja kojih su pune sudbine ljudske povijesti.“¹³³ Sami je *progres*, u tom smislu, shvaćen pozitivno, kao osloboditeljski proces čovjeka od sudbine u kojoj se nalazi. No, ove riječi kriju mnogo više; otkrivaju i način na koji se *progres* odvija, odnosno, odnos budućnosti spram prošlosti.

Rekli smo kako se *progres* ostvaruje u budućnosti nauštrb prošlosti, da podređuje prošlost budućemu. Ideja *progres*a ne nije će prošlo kao nepostojeće, dajući važnost budućemu kao jedinoj realnosti za koju se živi. Ona prihvaća prošlo, ali ne kao *povijesno*, već ga iskorištava, pretvarajući ga u sredstvo kojim se čovječanstvo služi u ostvarenju smisla.¹³⁴ U tom smislu možemo se opet složiti s razmišljanjem Fabricea Hadjadja o vremenu i ideji *progres*a kada kaže kako „naše veličanstveno buduće vrijeme – uviđamo i to – nema nikakve budućnosti. Ono služi jedino kao način da se ubije vrijeme. Njegova planiranja otklanjaju povijest. Njegove makinacije ne znaju za misterij. Od sama polazišta ono nas zatvara samo u okvire onoga što je po našoj mjeri, ono nas sabija na nas same, na naša funkcionalna rješenja, naše male frustracije.“¹³⁵ Tom logikom ideje *progres*a svaka povijesna epoha, svaki ljudski naraštaj, svaka osoba biva sredstvo ostvarenja blaženstva budućih epoha i naraštaja. Svi naraštaji – osim izabranog naraštaja – kao da su živjeli uzalud, za smrt, budući da nisu izabrani da blaguju na mesijanskoj gozbi, ništa ih ne čeka – osim smrti – dok se izabranici uspinju na visinu po baštini koju su im oni namakli kao po gomili njihovih kostiju kako bi prisustvovali mesijanskoj gozbi. Ideja *progres*a sagrađena je na ideji smrti, jer ne želi oživjeti prošlo za život, već ga želi usmrtniti

¹³² Usp. *Isto*, 170-171.

¹³³ *Isto*, 171-172.

¹³⁴ Usp. *Isto*, 172.

¹³⁵ *Kad se sve tako ima raspasti*, 16.

iskorištavajući ga na svojem putu, poput vampira koji ubija crpeći život kako bi sam živio.¹³⁶ „Napredak se ne pokazuje u vječnom životu i uskrsnuću nego u vječnoj smrti, u vječnom uništenju prošloga budućim, i prethodnih naraštaja budućima. Sverazrješujuće blaženstvo dolazi kao neki trenutak budućnosti, dok je svaki časak vremena pokidan, razdrobljen na ono što proždire i biva pojedeno – prošlo pojedeno budućim.“¹³⁷ To blaženo stanje koje se tako gorljivo pokušava postići i ostvariti u budućem ne prihvaćajući važnost prošloga, bio bi cilj povijesnog procesa, procesa zatvorenog u ovosvjetsku stvarnost, utopija zemaljskog raja, vladavina apsolutnog stanja u ograničenoj zemaljskoj povijesti. No, s obzirom na ograničenost zemaljske povijesti, prolaznosti, krhkosti i kontigentnosti, uočava se ispraznost utopije, jer se apsolutno stanje ne može u potpunosti ostvariti u zemaljskoj povijesti koja je relativna. Osim što je antireligiozna i antihumanistička, ideja *progres*a je i uzaludna, besmislena, jer – živi od vjere da je negdje u budućnosti, ostvarenje apsolutnog stanja blaženstva, i da će jedino izabrani naraštaj uživati u njoj, uživati to blaženstvo, blizinu Apsolutnoga, nebeskoga ostvarenog u zemaljskom. To je nemoguće. Tada bi ostali naraštaji služili tek kao stepenica, kao karika u lancu po kojem se penje izabrani naraštaj. Bili bi sredstvo ostvarenja vrhunca povijesti, točnije, bili bi uzalud, a sa konačnim smislom povijesti bili bi povezani tek posredno, kao oruđe, u smislu svrhe, a ne *smisla*.¹³⁸

To je sve zbog pomračenog pogleda na vrijeme, na povijesni proces koji se pojavljuje kao rastrgan, koji kao kotač gazi sve pred sobom. Javlja se kao posljedica istočnog grijeha u odbijanju Boga, u samodostatnosti, u iskorištavanju stvorenja, kao i pokušaj da se čovjek uzdigne iznad toga kotača, da bude neovisan o njemu. U tom smislu može se govoriti o povijesnom procesu kao o emancipaciji, koja je prerasla u čovjekovu težnju da bude Bogom. Tako se ideja *progres*a koja izražava nutarnju čežnju čovjeka za konačnim ostvarenjem smisla, pomućena i zamračena, pretvorila u rušilačku ideju, ideju razaranja svega dosadašnjega.¹³⁹ Upravo taj rušilački vid ideje *progres*a u potpunosti otkriva njezin antihumanistički i antireligiozni karakter, odnosno njezinu ispraznost, ne samo u nemogućnosti ostvarenja savršenstva, već i u nemogućnosti oslobođenja od povijesti – u oba slučaja čovjek gubi kontakt s *povijesnim* te gubi svoje dostojanstvo kao osobe. „Svi neuspjesi [...] označavaju jedino rastrganost čovjeka koji mora cjelovito živjeti svoju sudbinu u višoj i apsolutnoj stvarnosti nego

¹³⁶ Usp. *Isto*, 173-174.

¹³⁷ *Isto*, 174.

¹³⁸ Usp. *Isto*, 175-176.

¹³⁹ Usp. *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 69.

što je stvarnost u kojoj se sve to događa.“¹⁴⁰ Imanentni pokušaji razrješenja povijesnog procesa i ostvarenja blaženstva pokazuju svu svoju nemogućnost, te se kao jedino rješenje povijesnog procesa nameće ono izvanjsko: transcendentan progres, ulazak transcendentnog u imanenciju, *milost*, odnosno dolazak Kraljevstva Božjeg. Nemogućnost ostvarenja konačnog blaženstva na zemlji jest glavni zaključak metafizike povijesti, odnosno neizbježnost kraja povijesti.¹⁴¹ „Tragedija vremena bila bi nerazrješiva i zadaća povijesti neostvariva, jer unutar povijesnog procesa ona i ne može biti ostvarena. Sudbina čovjeka koji leži u temelju povijesti, pretpostavlja nadpovijesni cilj, nadpovijesni proces i razrješenje usuda povijesti u nekom drugom, vječnom vremenu. Zemaljska povijest mora ponovno ući u nebesku povijest, moraju nestati granice koje dijele ovostrani svijet od onostranoga, slično kao što ih nije bilo u dubini prošloga, u zoru svjetskog života.“¹⁴² Tako ideja *progrsa* postaje ideja eshatološkog završetka povijesti, paruzije, ideja kojoj nije cilj ostvarenje apsolutnog stanja, već dolazak apsolutnog stanja. Tako je zapravo, čitava povijest, u drami povijesnog procesa – koja joj je nutarnji pokretač, zapravo traženje Kraljevstva Božjeg,¹⁴³ put prema drugom svijetu.¹⁴⁴ Svi promašeni pokušaji ostvarenja zemaljskog blaženstva, sva nemogućnost ostvarenja apsolutnog stanja, zapravo pokazuje otvorenost povijesti, otvorenost ovoga svijeta drugom svijetu, pokazuje da nema samozadovoljnog, samodostatnog svijeta. Pokazuje da je moguć kontakt s drugim svijetom, duhovnim svijetom, da je moguće preobraženje svijeta u milosti, oslobođenje od kotača vremena, od bremena povijesti, onako kako je to bilo u Kristu. Upravo su u njemu prevladana sva proturječja vječnog i vremenitog, relativnog i apsolutnog, te nam je on prizma pod kojom i možemo promatrati događaj paruzije, odnosno produhovljenja i preobraženja svijeta o njegovu drugom dolasku, budući da u je u njemu punina božanstva tjelesno i duhovno (usp. Kol 2,9). Prema našem autoru, Kristov dolazak na ovaj svijet nije bio dolazak Kraljevstva Božjega, već njegovo obećanje. Kraljevstvo Božje nije od ovoga svijeta, ovaj svijet ne može primiti Kraljevstvo Božje ovakav kakav jest, mora se preobraziti, budući da je i ono samo druga dimenzija. Ta preobrazba krije se u Kristovu Pashalnom otajstvu; naime, čitav svijet treba proći kroz raspeće, kroz Golgotu, prije nego bude njegov dionik. To je neizostavan dio procesa preobrazbe, a svako njegovo preskakanje je *židovska sablazan*, odnosno odbijanje rassetog Mesije, te svaki pokušaj ostvarenja Kraljevstva na zemlji, odgovarao bi tome, odbijanju križa,

¹⁴⁰ *Smisao povijesti*, 184.

¹⁴¹ Usp. *Smisao povijesti*, 181.

¹⁴² *Smisao povijesti*, 188.

¹⁴³ Usp. Nikolai Berđajev, *Filozofija nejednakosti*, Mediteran, Budva, 1990., 231.

¹⁴⁴ Usp. *Smisao povijesti*, 181.

otajstva otkupljenja, te ostajanju u vlastitoj zatvorenosti, samodostatnosti iza koje se krije žudnja za zemaljskim životom u gramzivom odnosu prema materijalnom – štoviše, negacija besmrtnosti i nevjera u nju. To ne znači da paruzija označava prekid s materijalnim svijetom, niti da je kršćanska eshatologija čisto spiritualna. Naprotiv, Kraljevstvo Božje nije samo duhovno, već i tjelesno, no ne materijalno, već duhovno.¹⁴⁵

Pitanje trenutka dolaska Kraljevstva Božjega u eshatologiji sporedno je pitanje do kojeg se došlo proučavajući znakove njegova dolaska opisanih u Novom zavjetu. Sami znakovi „ne naznačuju nikakav datum svršetka. Oni ga stavljaju u odnos prema povijesti, ali tako da svako vrijeme prisiljavaju na budnost. Upravo polazeći od njih vrijedi da je vrijeme svršetka uvijek tu, da svijet uvijek dotiče ono posve-drugo, koje ga jednom treba i u cjelini okončati kao *chronos*.“¹⁴⁶ Od svih znakova koji su ljudskom umu i mašti privlačni i zanimljivi, najzagonetniji je znak Antikrista koji „poprima obrise aktualne povijesti i teško ga je suziti na jedan jedini individuum, nego u konačnici ostaje isti u mnogim maskama, za svaki naraštaj.“¹⁴⁷ U njemu se vidi princip zemaljske povijesti,¹⁴⁸ odnosno on je onaj koji čini pomutnju, koji raspršava i sablažnjava čovjeka ostvarenjem Kraljevstva Božjeg na zemlji, ostvarenjem blaženstva koje Krist nije ostvario.¹⁴⁹ Na taj način, Antikrist zapravo dijeli nebo i zemlju, vječno od vremenitoga, čovjeka od Boga čineći raskid među svjetovima, dijeleći smrt od života. U tom se krije drama povijesnog procesa, drama borbe života i smrti, započeta u nebeskoj povijesti, preko zemaljske, u kojoj doživljava svoj vrhunac i katarzu, kako bi posljednjim činom ponovnog ulaska u nebesku bila razriješena.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Usp. *Filozofija nejednakosti*, 231-237.

¹⁴⁶ *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 190.

¹⁴⁷ *Isto*, 191.

¹⁴⁸ Usp. *Isto*, 191.

¹⁴⁹ Usp. *Filozofija nejednakosti*, 239; *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 69.

¹⁵⁰ Usp. *Smisao povijesti*, 189.

3. Filozofija slobode

Vidjeli smo kako odnos vremena i vječnosti ocrtava nutarnju dinamiku povijesnog procesa koji, s jedne strane ima svoju logiku, a s druge je prepun iracionalnosti i proturječja u ostvarenju konačnog smisla. Sve iracionalnosti povijesnog procesa, za Berdjajeva, proizlaze iz slobode koja povijesni proces i čini mogućim,¹⁵¹ a razumijevanje slobode olakšava razumijevanje ili barem prihvaćanje tih iracionalnosti. Pojam slobode u Berdjajevljevoj misli ne odnosi se tek na slobodu razumskih bića kao antropološku datost. Ona nije ni moralno-pravna kategorija koja bi nosila povijesni proces¹⁵², niti je tek jedan od božanskih atributa Boga kao apsolutnog Bića. Za njega je pojam slobode metafizička kategorija koja omogućuje povijesni proces kao proces, kategorija koja je prije procesa i koja obuhvaća čitav proces, ne tek jedan njegov dio poput nebeske, ili zemaljske povijesti. U tom smislu, slobodu ćemo promatrati kao proces koji obuhvaća čitavu povijest, i to dvojako: kao teogonijski i kao antropogonijski proces.

3.1. Sloboda kao *Ungrund*

Budući da ona čini povijest mogućom, Berdjajev ju smješta u dubinu bitka, u Boga, kao „načelo dublje od svega, i ono zato jest prvobitni izvor, koji čini, [...] ’tamnu narav u Bogu“.¹⁵³ Ta tamna narav u Bogu jest *Ungrund*, bezdan, ponor, u kojem pronalazi odgovor na pitanje o početku povijesti i povijesnog procesa. *Ungrund* je prvobitni izvor iz kojeg proistječe povijest, a priznati njegovo postojanje znači priznati jedan od puteva mogućnosti mišljenja za postojanja kretnje, procesa u Bogu.¹⁵⁴ *Ungrund* je sloboda, no ne sloboda kao dobro ili zlo, niti sloboda kao tama ili svjetlost, već sloboda kao mogućnost, sloboda, slobodna volja u tami koja želi izići na svjetlo, mogućnost koja želi biti ostvarena; još je neutemeljena sloboda, ali uzrok svega. Budući da je iracionalna, ona je apofatičko *ništa* koje želi biti *nešto*, ona je žudnja.¹⁵⁵ Prema tome, *Ungrund* kao uzrok svega stoji u pozadini teogonijskog procesa. Teogonijski, ne u smislu početka Boga u vremenu ili u povijesti, već u smislu poimanja nutarnjeg života Boga kao dinamičkog procesa, dakle ne statički,¹⁵⁶ proces Bogorodenja, koji je drugotan u odnosu na *Ungrund*. U njoj kao žudnji otkriva se dramatičnost i tragičnost povijesnog procesa, dramatičnost koju jedino kršćanstvo poznaje, budući da poznaje tragediju božanstva. Ta

¹⁵¹ Usp. *Isto*, 71

¹⁵² Usp. Nikolaj Berdjajev, *Jakob Beme*, Umetničko društvo *Gradac*, Čačak-Beograd, 2003., 17.

¹⁵³ *Smisao povijesti*, 54.

¹⁵⁴ Usp. *Isto*, 54.

¹⁵⁵ Usp. *Jakob Beme*, 18-23.

¹⁵⁶ Usp. *Jakob Beme*, 14-17.

neutemeljena sloboda, pra-sloboda kao žudnja u teogonijskom procesu reflektira samo stvaranje svijeta. Naime, u „kršćanskoj spoznaji svijet je stvoren jer je postojao Bog-Sin. Stvaranje svijeta po Bogu-Ocu je trenutak najdublje tajne u odnosu između Boga-Oca i Boga-Sina. Samo kretanje u kršćanskoj spoznaji, i sama mogućnost takvog procesa, određena je u dubini života Božjega, u dubini duhovnog života Božjega, i u njoj se otkriva tajna Božja, raskriva se jaka nutarnja žeđ Božja, nutarnja tuga i čežnja za svojim Drugim i po tomu Drugomu, koji za Boga može biti objektom veličanstvene, bezgranične ljubavi, tuga i ljubav Božja prema Drugomu i beskrajna žeđ izazivaju kod Drugoga uzvraćanja ljubavi i želje da bude ljubljen. Ta nutarnja drama ljubavi Božje prema svojem Drugomu i očekivanje da ona bude uzvraćena, predstavlja skrivenu tajnu božanskog života, s kojom je povezano stvaranje svijeta i čovjeka. Stvaranje svijeta i čovjeka nije ništa drugo nego takvo nutarnje kretanje, povijest puna dramatismu u životu božanskoga, u povijesti božanske ljubavi između Boga i njegovog Drugog.“¹⁵⁷ Ovakvo razumijevanje božanskog života, čija je tragedija iznutra slična tragediji koju proživljava čovjek, daje odgovor na pitanje odnosa Boga i svijeta, daje odgovor čovjeku koji stoji u središtu povijesti, a daje mu ga u Isusu Kristu koji stoji između Boga i čovjeka, kao pravi Bog i pravi čovjek, budući da u njemu drama između Boga i njegovog Drugog, odnosno drugog, u otajstvu križa, doživljava vrhunac. Čin stvaranja svijeta odgovara unutarnjem životu Presvetog Trojstva. To znači da stvoreni svijet nije izvanjski, nije potpuno odvojen od Boga¹⁵⁸, već njegovi nutarnji principi po kojima on jest odgovaraju onima u Bogu. Upravo je to i temeljna pretpostavka Berdjajevljeve metafizike povijesti: „zemaljska sudbina predodređena je nebeskom, a u nebeskoj stvarnosti događa se tragedija prosvjetljenja i spasenja kroz Božju ljubav, tragedija koja određuje i proces prosvjetljenja u povijesti svijeta.“¹⁵⁹

Ukoliko zemaljska povijest odgovara nebeskoj, teogonijski proces odgovara antropogonijskom. No, antropogonijski proces nije tek proces naravnog razvoja čovjeka, nije proces hominizacije ni humanizacije¹⁶⁰, već proces obrnuto proporcionalan teogonijskom. Teogonijski proces jest proces Bogorodenja, a antropogonijski proces je proces rođenja čovjeka u Bogu i on je svojevrsna uzvratna kretnja čovjeka na Božju kretnju¹⁶¹: „Postoji li kretanje Božjega u kojemu se rađa Bog, postoji i uzvratno kretanje u kojemu se rađa i otkriva čovjek –

¹⁵⁷ *Smisao povijesti*, 48.

¹⁵⁸ *Usp. Jakov Beme*, 18.

¹⁵⁹ *Smisao povijesti*, 55.

¹⁶⁰ *Usp. Teologija stvaranja*, 133-149.

¹⁶¹ *Usp. Smisao povijesti*, 55.

kretanje čovjeka prema Bogu.¹⁶² Oba ova procesa, kao dva otajstva, odvijaju se u Sinu Božjem koji je glavni nositelj žudnje i na kojem se do kraja izvršava sva drama povijesnog procesa i tragedija slobode. „Naime, u osobi Krista, dogodilo se rođenje Boga u čovjeku i rođenje čovjeka u Bogu, i u tomu otajstvu se ostvarila slobodna ljubav između Boga i čovjeka, i nije se samo savršeno otkrio Bog, nego se savršeno otkrio i čovjek, za Boga prvi savršeni čovjek, kao odgovor na kretanje Božje.“¹⁶³ Tragedija slobode kao iracionalnog načela na Kristu se ispunja po žudnji, tj. čežnji, jer je on odgovor na obje čežnje: na čežnju čovjeka za Bogom koja je ispunjena otajstvom Utjelovljenja i na čežnju Boga za čovjekom koja je ispunjena u Vazmenom otajstvu. Obje čežnje su ispunjene u otajstvu Isus Krist.¹⁶⁴ U tom smislu, povijest nije samo objava Boga čovjeku, već i objava čovjeka Bogu. U toj ljudskoj dimenziji krije se njezina tragičnost, jer kad bi bila samo božanska dimenzija objave u povijesti, ona bi se svodila na savršenije spoznavanje Boga i ne bi bila tragična. No, čovjek je aktivan dionik povijesti, nositelj slobodne volje kao istog nutarnjeg proturječja *Ungrunda*. Tako se u drami slobode, u drami povijesti, zapravo raskriva drama odnosa između Boga i njegovoga drugoga.

Sloboda je dramatična, tragična, ne zbog toga što označava mogućnost odabira za dobro ili zlo, već zbog toga što je, prije odabira za dobro ili zlo, ona mogućnost postojanja dobra ili zla. Ona, kao metafizičko prapočelo bića, kao čista volja koja želi biti ostvarena, izvršena, u sebi ima i dobro i zlo, i u tome je njezina iracionalnost.¹⁶⁵ Ta sloboda je prenesena i na stvorenje stvaranjem, budući da stvorenja „imaju svoj način postojanja ne u samom Bogu, već u prirodi Boga.“¹⁶⁶ To znači da ne samo da je Bog kao apsolutni bitak izvor bitka svih bića, već da i ona kao bića opstoje na način sličan njemu. Sloboda kao žudnja stoji na čelu svega, i žudeći stvara te tako „biva strukturalnim oblikom svega bitka.“¹⁶⁷ Prema tome, mogućnost postojanja zla je prisutna, ne jer je Bog u sebi zao, već jer u njemu postoji iracionalno načelo, načelo slobode – *ničega* – koja želi biti ostvarena na bilo koji način, odnosno, biti *nešto*.¹⁶⁸ Zlo se i dogodilo, i ono nije tek ljudski pad u grijeh, ono je nastalo prije, nastalo je iz slobode, i to njenom mišlju za ostvarenjem. Zlo se dogodilo ne u ljudskom svijetu, već u anđeoskom, i to u slobodi koja je stvaralački mislila, no u slobodi koja se spoznala i koja se zaslijepila vlastitom spoznajom same

¹⁶² Usp. *Isto*, 55-56.

¹⁶³ *Isto*, 56.

¹⁶⁴ Usp. *Isto*, 55.

¹⁶⁵ Usp. *Jakov Beme*, 18-23.

¹⁶⁶ *Isto*, 27.

¹⁶⁷ *Uvod u kršćanstvo*, 152.

¹⁶⁸ Usp. *Jakov Beme*, 27.

sebe, i tako zaslijepljena svjetlom ostala u tami nepotpunog ostvarenja, nepotpune spoznaje.¹⁶⁹ To je Luciferov pad u momentu stvaranja svijeta, pad zbog žudnje koja se pretvorila u opaku pohotu mračnom mišlju,¹⁷⁰ žudnje koja ne spoznaje do kraja jer u vlastitoj zaslijepljenosti ne vidi dalje od svojeg svijetla, i koja, jer više ne spoznaje, ne ljubi. Prava sloboda je sloboda ljubavi, jer sloboda kao stvaralačko mišljenje ne poznaje samo samu sebe, već i svoju misao kojoj daje postojanje, tj. samobitnost stvorenja.¹⁷¹ Sloboda, kao sloboda u ljubavi je drama slobode, budući da se radi o slobodi ljubavi. To je iracionalno načelo slobode, načelo koje je samoj slobodi svojstveno, načelo po kojem je svijet strukturiran i stvoren, po kojem se ravna; iracionalno načelo koje dopušta tamu, mrak zbog većeg svijetla, zbog ljubavi.¹⁷²

Načelo slobode kao žudnje je iracionalno, no sloboda određena kao žudnja ne dokida slobodu stvaranja ili pak stvorenja. Štoviše, potvrđuje ju. Čitav teogonijski i antropogonijski proces određen je slobodnom ljubavlju i tragedijom iste, što potvrđuje da je Bog htio slobodu u ljubavi. Svaka prisila koja bi dokidala slobodu, naizgled bi olakšavala povijesni proces, uklanjajući tragični element drame povijesti, a zapravo bi ga dokidala, budući da bi dokidala ne samo slobodu, već i ljubav. Ljubav se potvrđuje u samoj žudnji, odnosno u procesu, kako u teogonijskom, tako i u antropogonijskom, što označava da Bog ne želi ništa prisilno, nužno, već slobodno. Bog je slobodu htio od samog stvaranja, slobodu kao slobodno ostvarenje ljudske sudbine. Svaku mogućnost njenog prisilnog ostvarenja Bog odbacuje, jer bi, bez nje, ljudska sudbina bila utemeljena na nužnosti, tj. bila bi proces raspada ili proces razvoja,¹⁷³ bila bi determinirana i proračunata, prepuna matematičke logike koja u sebi nema drame, životnosti.¹⁷⁴ Drugim riječima, dramatičnost ljudske sudbine utemeljena na slobodi označava čovjekov odnos s Bogom: „[Č]ovjek, što je bliskiji s Bogom, postaje sve više autonoman, više se pokreće samim sobom. [...] što je čovjek svjesniji svojega dostojanstva, posebice svoje slobode, to je u njemu prisutnija sve veća napast da se određuje bez Boga, da njegova autonomija postane apsolutna.“¹⁷⁵

¹⁶⁹ Usp. *Isto*, 24-25.

¹⁷⁰ Usp. *Isto*, 24-25.

¹⁷¹ Usp. *Uvod u kršćanstvo*, 153.

¹⁷² Usp. *Isto*, 154.

¹⁷³ Usp. *Smisao povijesti*, 74-75.

¹⁷⁴ Usp. *Uvod u kršćanstvo*, 154

¹⁷⁵ Ivica Raguž, *Teološki fragmenti I.*, Panni, Đakovo, 2016., 13.

3.2. Sloboda između nužnosti i milosti

Ukoliko bi postojala samo sloboda dobra kao konačno ostvarenje ljudske sudbine, povijest ne bi bila moguća, niti bi bio moguć ikakav proces kao ostvarenje ljudske sudbine, već bi postojalo samo njeno predodređenje za konačno ostvarenje. No, budući da postoji sloboda kao potencija dobra i zla, postoji i povijest, postoji povijesni proces kakvog poznajemo. Prema tome, povijest postoji kako radi slobode dobra, tako i radi slobode zla, povijest kao sloboda otpadništva od Boga, ali i povijest kao sloboda povratka k Bogu.¹⁷⁶ No, sloboda ne samo da čini povijesni proces mogućim, već i omogućava njegovu spoznaju, ne samo izvanjski, po tome što je on strukturiran po njoj, već iznutra, budući da, smatra Berdjajev, zlo, tj. sloboda zla kao osnova povijesnog procesa, omogućuje spoznaju dobra, jer sloboda u sebi sadrži i dobro i zlo i svjetlost i tamu,¹⁷⁷ svjetlost koja pretpostavlja postojanje tame, dobro kojem je zlo njegova sjena.¹⁷⁸

Iako ovakvo poimanje slobode nije potpuno, jer ograničava dobro i njegovu spoznaju tek na odnos sa zlim, ono se podudara s ljudskim iskustvom povijesti, sa ljudskom sudbinom unutar zemaljskog povijesnog procesa, započetog prvim grijehom, odnosno padom u grijeh. Pad u grijeh, i prije njega stvaranje svijeta, opisan je u Post 1-3. Sami tekst, pisan kao mit, ulazi u dubinu povijesti i ljudske sudbine, i pristup njemu kao mitu omogućuje bolje pronicanje u nutarnju bit povijesti, budući da pokazuje kako je načelo slobode zla postavljeno u sami temelj svjetskog procesa.¹⁷⁹ Naime, „drevna predaja o palom čovjeku, o istočnom grijehu Adama i Eve, koja u formi kratke povijesti govori o onom što se dogodilo u povijesti postojanja do nastajanja svjetskog procesa, je povijest o začetku povijesti [...] To prvotno djelovanje, preneseno preko mitova i antičke tradicije, nije se dogodilo u granicama našeg vremena, nego u vječnosti i začelo se u vječnosti“¹⁸⁰, tj. u nebeskoj povijesti. Čovjek je stvoren slobodno i slobodan, i u tome je, prije svega, postojanje, a onda i tragičnost njegove sudbine. Sudbina je određena slobodom, a ukoliko ne bi bilo slobode, njegova sudbina bila bi prisila, odnosno nužnost. Čovjek je stvoren kao dijete Božje, obdaren slobodom koja je kao odraz Tvorca. Tako, slobodna sudbina čovjeka pretpostavlja postojanje prvotne ljudske naravi koja bi bila stvorena

¹⁷⁶ Usp. *Smisao povijesti*, 73.

¹⁷⁷ Usp. *Jakob Beme*, 22.

¹⁷⁸ Usp. *Isto*, 25.

¹⁷⁹ Usp. *Smisao povijesti*, 72

¹⁸⁰ *Isto*, 73-74.

od više, božanske.¹⁸¹ Čovjek je, kao dijete Božje, slobodan. No, kad se dogodio grijeh,¹⁸² to se promijenilo, te se narušio mir, hijerarhijski poredak¹⁸³ u odnosu Stvoritelja i stvorenja, a s time i među stvorenjima, te je čovjek, prije slobodan, potpao pod vlast prirodnih sila, a sama sloboda se javila, po prvi put, kao izvor tragedije ljudske sudbine, tragedije povijesti. Sama sloboda je postala nužnost, odnosno, povijesni proces više nije strukturiran po načelu slobode, već po načelu nužnosti.

Struktura povijesnog procesa, svjetske povijesti, struktura po nužnosti označava, ne samo čovjekovo ropstvo grijehu i vlastitu nemogućnost da se izdigne iznad njega,¹⁸⁴ ne samo duhovnu dimenziju čovjeka kao ne-slobodu, već i fizičku. Čovjek je, otpavši od Boga, od božanskih izvora života, utopljen u prirodu, dionik je prirodnih procesa, a sloboda koju je posjedovao, izgubljena je u nužnosti istih. Ne samo da je rob grijeha, već je rob i prirodnih procesa, sila koje vladaju svijetom i koje ga u cijelosti uvjetuju (Gal, 4,3). Postao je dijete svijeta.¹⁸⁵ Tako ga se i promatra, kao produkt ovosvjetskih zbivanja, produkt povijesnih procesa, zaboravljajući na njegovo više dostojanstvo, na njegovu cjelovitost kao osobe. Tako ga promatra ne samo ideja *progres*a, već i teorija evolucije prema kojoj je čovjek produkt procesa razvoja iz nižih stanja iz kojih se uzdizao u viša. Evolucionistički pogled na čovjeka i njegovu povijest, premda teoretski dobro opisuje povijesni proces razvoja čovjeka kao prirodni proces, on se zadržava samo na tome, niječući njegovo više dostojanstvo, niječući njegovu meta-povijest, a s time i sudbinu, tj. njegovu povijesnost, jer se čovjek ravna i razvija po načelima prirode, po načelu nužnosti.¹⁸⁶

Čovjek, bez slobode, gubi mogućnost spoznaje. Spoznaje ne samo u smislu razlikovanja zla i dobra, već i samospoznaje, autorefleksivne spoznaje sebe kao stvaralačkog subjekta. Čovjek, otpavši od Boga i paviši u prirodu, nije postao gospodar prirode, već je postao njezin rob,¹⁸⁷ a slobodna sudbina je postala kobna, postala je zla kob kojom je čovjek postao dio svijeta prirode napućenog elementarnim duhovima i demonima, dio svijeta koji nije poznao slobodu. Ono što je čovjeka oslobodilo od prirodne nužnosti, vrativši mu slobodu samostojnog subjekta, je kršćanstvo. Novost kršćanstva, u tom smislu, je ta da je „Kristovim dolaskom, kroz misterij

¹⁸¹ Usp. *Isto*, 73.

¹⁸² Usp. Joseph Ratzinger, *U početku stvori Bog*, Verbum, Split, 2008., 75-84.

¹⁸³ Usp. *Jakob Beme*, 24.

¹⁸⁴ Usp. *Teologija stvaranja*, 169

¹⁸⁵ Usp. *Smisao povijesti*, 75-76.

¹⁸⁶ Usp. *Isto*, 72-73.

¹⁸⁷ Usp. *Isto*, 103.

otkupljenja čovjeka i svijeta, kršćanstvo oslobodilo čovjeka od vlasti elementarne prirode, od vlasti demona; ono je svojom snagom izvuklo čovjeka 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.¹⁸⁸ Čovjek se sam nije mogao osloboditi toga ropstva, jer je, izgubivši slobodu izgubio i mogućnost spoznaje, tj. iskustvo slobode koje bi bilo potrebno za oslobođenje. Izgubio ga je jer se ne samo udaljio od Boga, već jer se potpuno odcijepio od njega, i što je, izgubivši ne samo Boga, već i ispravan pojam Boga, počeo pripadati jednom drugom svijetu, svijetu potpuno odijeljenom od Boga; sami svijet je počeo negativno doživljavati, kao onaj koji ga zarobljava, i kojim treba zagospodariti i pronaći sigurnost u njemu, ili pak iz kojeg treba pobjeći.

Takva je povijest ljudskog roda, ljudska sudbina koja je, jednom određena slobodom, tu slobodu pogrešno ostvarila i postala određena nužnošću, koju je jedino Isus Krist nadišao i koju kršćanstvo milošću nadilazi, vraćajući čovjeku slobodu i iznova mu dajući, u višem obliku, da bude dijete Božje.¹⁸⁹ No, opet slobodan, opet može krenuti putem tame, opet tama slobode može nadvladati svjetlost, jer sloboda „nosi u sebi tamno iracionalno načelo koje ne daju nikakva nutarnja jamstva da će svjetlo pobijediti tamu, da će božanska zadana tema biti razriješena, da će Bog dobiti odgovor na svoju ljubav.“¹⁹⁰ To je stoga što je čovjek „dvojno biće, pripadajuće dvama svjetovima – višemu i slobodnom Božjem svijetu kojeg u sebi odražava, i svijetu prirodnom u koji je uronjen, čiju sudbinu dijeli i koji na razne načine djeluje na čovjeka vezujući mu ruke i noge, toliko da se njegova svijest zatamnjuje, da zaboravlja više podrijetlo i svoju pripadnost višoj duhovnoj stvarnosti.“¹⁹¹ Ta sloboda, neprosvijetljena sloboda koja može poći putem tame, već je po sebi nužnost, jer ne pronalazi izlaz, ne pronalazi svoje ostvarenje u slobodnoj ljubavi objavljenoj po Isusu Kristu. Razrješenje zamršenosti slobode i nužnosti je u milosti koja je pomirenje slobode sa božanskom sudbinom,¹⁹² tj. „spajanje Božje volje s čovjekovom slobodom.“¹⁹³ Narav milosti je *skrovita* i *prateća*, jer je Božja skrovitost način ostvarenja slobode čovjeka, a ne samo njen preduvjet. Bog se ne nameće, ne želi prisilu, već upravo skrovitošću pruža mogućnost, odnosno prostor ostvarenja slobode. Skrovitost ide

¹⁸⁸ *Isto*, 104.

¹⁸⁹ *Usp. Isto*, 105.

¹⁹⁰ *Isto*, 59.

¹⁹¹ *Isto*, 76.

¹⁹² *Usp. Isto*, 59.

¹⁹³ *Isto*, 75.

skupa s praćenjem, s Božjom otajstvenom prisutnošću u povijesti, u konkretnoj situaciji.¹⁹⁴ Milost nije u suprotnosti sa slobodom, ne proturječi joj, već je s njom u nutarnjem jedinstvu, budući da je vodi u prema slobodnoj ljubavi. Upravo milost, kao konačno razrješenje slobode, postaje i konačno razrješenje povijesnog procesa, jer se u njoj ostvaruje odnos Boga i čovjeka.¹⁹⁵ „Sin svoju slobodu ostvaruje kao slobodu 'spremnosti, primanja i poslušnosti', čime se podrazumijeva da se i konačna čovjekova sloboda, koja je slika njegove slobode, može ostvarivati istinski samo na taj način.“¹⁹⁶ Kristovo ostvarenje ljudske slobode u ljubavi, njegova milost, nadilazi kako slobodu, tako i nužnost. Nadilazi tamu i zlo slobode, ali nadilazi i naizgled prisilno dobro nužnosti; nadilazi slobodu iznutra prosvjetljujući ju bez nasilja i bez nužnosti. Nadilazi ju otajstvom križa, dramom Golgote gdje je sloboda doživjela potpuno pomračenje¹⁹⁷ i gdje je slobodna ljubav dovedena do vrhunca, a gdje je čovjek ponovno primio slobodu iznutra povezanu s milošću. Milost Božja nije nasilje na slobodu čovjeka, već je njena nutarnja preobrazba koja ne proizlazi samo iz Kristove božanske naravi, već i iz njegova čovještva. Tako se u milosti, tj. u Kristu, otkriva potpuna sloboda čovjeka, sloboda u ljubavi, i drama povijesnog procesa u njemu postiže svoj vrhunac, katarzu i rasplet.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Usp. *Teološki fragmenti*, 23-24.

¹⁹⁵ Usp. *Isto*, 59.

¹⁹⁶ *Teološki fragmenti*, 23.

¹⁹⁷ „[S]am Bog ulazi u povijest, tako da 'beskonačna sloboda iskazuje svoju krajnju mogućnost: da bude ona sama i u konačnosti koja se gubi: mogućnost koju nisu mogli ni misliti ni Židovi ni Grci: za njih ta mogućnost ostaje sablazan i ludost“., Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, II/1, 221., citirano prema: *Teološki fragmenti I.*, 20.

¹⁹⁸ Usp. Nikolaj Berdjajev, *Sloboda Duha, Crkva u svijetu*, 23 (1988.) 2, 131-135.

4. Krist i povijest

Prethodne dvije teme Berdjajevljeve filozofije povijesti od iznimne su važnosti za ispravno razumijevanje povijesnog procesa, a prema tome i za spoznaju *povijesnoga*. Važne su, jer pružajući odgovor na odnos vremena i vječnosti, prikazuju vremenski proces cjelovitim, a kroz pitanje slobode pružaju odgovor na narav povijesnog procesa. Kako smo prethodno napomenuli, temelj ovih misli Berdjajev pronalazi u mitu i religiji, odnosno u kršćanstvu koje u sebi posjeduje elemente mita, i koje povijest ne samo da čini spoznatljivom, nego i mogućom. Razumijevanje povijesnog procesa uvelike ovisi o razumijevanju kršćanstva, tj. Božje ekonomije spasenja koja je kristološki određena. Prema tome, i ove dvije teme u potpunosti su određene Kristom, u njemu imaju svoje uporište i u njemu pronalaze svoje ispunjenje, a u njima, i sama povijest.

4.1. Krist i povijest

Istinska metafizika povijesti, kao mitološka i religiozna, je ona kršćanska, budući da kršćanstvo svojom objavom bogočovještva u Isusu Kristu povijesnom procesu nanovo otkriva smisao, a čovjeka unutar njega ispravno usmjerava oslobađajući ga od okova antičkog svjetonazora, ali i onog starozavjetnog. Naime, [i]li se čovjek obraćao Bogu, i odvrćao od čovjeka, ili se obraćao čovjeku i odvrćao od Boga.¹⁹⁹ U ovom čovjekovom obraćanju dvama stranama koje su poprimile ekstreme, podrazumijevamo svako dijeljenje stvarnosti, na vječnu i vremenitu, na profanu i svetu, na materijalnu i duhovnu, ekstreme koji onemogućuju povijest i povijesni proces, a čovjeku onemogućuju svaki istinski život.

4.1.1. Krist i povijesni proces

Naime, povijesni proces, a i samo kršćanstvo, i dalje je određen načelima antike i židovstva: čovjek živi ugnjetavan prirodnom nužnošću, kao rob prirode i prirodnih procesa, živi kao da vječnost ne postoji, pokušavajući ostvariti idealno stanje na zemlji, oslobađajući se nužnosti pod svaku cijenu, bježeći od sebe i od drugih, od vlastite povijesti. Također, prevladava i starozavjetni mentalitet, ne samo u revolucionizmu ni mesijanizmu, već mnogo šire: antropološki i teološki. Bog je čovjeku daleki Bog, Bog s kojim se strašno susresti, a čovjek je i dalje neotkupljen, neslobodan i nesiguran za vlastitu egzistenciju.²⁰⁰ Čovjek je kao stari Adam

¹⁹⁹ Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, Verbum, Split, 2007., 97.

²⁰⁰ Usp. *Smisao povijesti*, 78-79.

koji živi kao da Boga nema, kao bezumni (usp. Ps 15), sumanut²⁰¹, kao da se Bog nije utjelovio i izvršio djelo spasenja u Isusu Kristu. „Kršćanska se povijest po tome i razlikuje od povijesti poganskoga svijeta i svijeta biblijskoga jer se u njemu dogodio nekakav nutarnji preokret, nakon kojega se u nutarnjem smislu čovjek počeo oslobađati... U svjetlu nove objave i nove ljudske naravi može se shvatiti ne samo kršćanska nova povijest, nego i sva drevna i biblijska povijest.“²⁰² Čitav povijesni proces je određen Kristom, čitav se „nalazi pod znakom novoga Adama – Krista.“²⁰³ Stanje bezumlja u kojem se čovjek nalazi stanje je gubitka pamćenja, stanje odvojenosti čovjeka od *povijesnoga*. To je odvojenost vremena od vječnosti, odvojenost ovoga svijeta od *svijeta ideja*, odvojenost apsolutnog od relativnog, konkretnog od univerzalnog, materijalnog od Duha, odvojenost, u konačnici čovjeka od Boga. Iza svega stoji filozofsko pitanje odnosa jedinstva i mnoštva kao pokušaj razumijevanja stvarnosti povijesnog procesa koji je dijelio povijesno od metafizičkoga, „svijet fenomena smještao uvijek nasuprot svijeta biti obezvrjeđivanjem prvoga u korist drugoga.“²⁰⁴ tj. pitanje *kretnje* u Bogu. Odgovor na tu kretnju Berdjajev je pronašao u *Ungrund*-u, određivši ju kristološki, kao žudnju: „Prema Njemu ide i od Njega dolazi božansko kretanje čežnje, i sve stradalničko kretanje ljudsko.“²⁰⁵ Stoga i može reći: „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 trenutak nebeske povijesti.“²⁰⁶ Naime, za „izgradnju metafizike povijesti neizbježna je temeljna pretpostavka da 'povijesno' ulazi u samu vječnost, da je ono ukorijenjeno u vječnosti. Povijest nije bačenost na površinu svjetskog procesa, koja gubi vezu s korijenima bitka – ona je nužna vječnosti, za dramu koja se događa“, te tako povijest „nije ništa drugo nego duboko međudjelovanje vječnosti i vremena, neprekidno prodiranje vječnosti u vrijeme.“²⁰⁷

Krist može normirati povijest i biti njena norma samo ukoliko sam ima povijest, odnosno „ukoliko je ispunjenje povijesti, mora i sadržavati tu povijest. Poslušan Ocu, Sin ne samo da ispunja Očevu volju, nego i proročanstva i njegova obećanja.“²⁰⁸ Tako, povijest kao povijest

²⁰¹ Usp. *Isto*, 69-70.

²⁰² *Isto*, 79.

²⁰³ *Isto*, 80.

²⁰⁴ Gianluigi Pasquale, *Teologija povijesti spasenja u XX. stoljeću*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 95.

²⁰⁵ *Smisao povijesti*, 57.

²⁰⁶ *Isto*, 57-58.

²⁰⁷ *Isto*, 65.

²⁰⁸ *Teologija povijesti i Hans Urs von Balthasar*, 63.

spasenja ulazi u svoje ispunjenje poprimajući u Kristu svoj smisao, štoviše, on joj daje smisao primajući je i integrirajući je u svoj život.²⁰⁹ Povijest spasenja nije tek određeni zbroj obećanja i njihovih ispunjenja, nije tek određeni broj Božjih milosnih zahvata u svjetski povijesni proces, već je svo dramatično događanje između ljudske i božanske slobode, u nju su uključeni svi dramatični događaji ljudske sudbine, još od Abrahama, ljudske sudbine koja traži svoj smiraj u Bogu. Dramatičnost odnosa Boga i čovjeka, božanske i ljudske slobode svoj vrhunac ima u Sinu Božjem koji je ispunjenje te povijesti. Ona ne samo da je sva usmjerena prema njemu, ne samo da je pisana s obzirom na njega – njemu podvrgnuta, već i njega podvrgava sebi, odnosno on se podvrgava njoj, čineći je svojom, biva njen dionik, u podvrgavanju Ocu, odnosno podvrgavanju njegovoj volji.²¹⁰ Jedino primanjem povijesti, podvrgavanjem njoj, može biti punopravni njen dionik, dionik drame Boga i čovjeka, te ju u cijelosti preobraziti, uzdići na novu razinu, produhovljavajući ju. Kristova povijest neodvojiva je od povijesti Izabranog naroda ukoliko je On povijestan kao dio jedne konkretne povijesti, povijesti Izabranog naroda. Tako ona može obuhvaćati čitavu povijest čovječanstva, ne samo po eshatološkom ispunjenju obećanja da će po Izraelu svi spoznati Boga, već po nutarnjem sadržaju povijesti Izabranog naroda koji odražava čitavu tragičnu sudbinu cjelokupnog čovječanstva, dramu Boga i čovjeka.²¹¹ Vrhunac drame čitavog povijesnog procesa jer u Kristovoj povijesti, jer u njemu su „[O]ntološki povezane dvije krajnosti, beskonačni Bog i ograničeni čovjek“²¹², tj. u njemu se dogodilo „bivstveno povezivanje Boga i čovjeka.“²¹³ Poistovjećivanje *metafizičkoga* i *povijesnoga*, iracionalno racionalnom umu, jedino je u mogućnosti nadići bezumlje u kojem se čovjek nalazi, jer, ne samo da daje novi pogled na stvarnost, na povijesni proces, već i sami povijesni proces čini *drugacijim*, cjelovitim, sabirući raspršeno. Nova povijest nije neka druga povijest, u njoj *povijesno* ne gubi svoj identitet, već *ono*, u Kristu, biva preobraženo i produhovljeno. Ona nije najprije određena kao uzdizanje u neku novu sferu bitka, nije izdvajanje *povijesnoga* u *metafizičko* u nekakav veći rang bivstva, već je određena snižavanjem – *kenozom* – silaskom Apsolutnoga u relativno, ne tek izvanjskim prilagođavanjem, već nutarnjim, postajanjem sličnim (usp. Heb 2,17).²¹⁴ Iracionalno, jer se *Logos* kao konačna

²⁰⁹ Usp. Hans Urs von Balthasar, *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., 50

²¹⁰ Usp. *Isto*, 50-51.

²¹¹ Usp. *Smisao povijesti*, 83-84.

²¹² *Teologija povijesti i Hans Urs von Balthasar*, 105

²¹³ *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, 15.

²¹⁴ Usp. *Isto*, 15.

smislenost bitka koja odgovara težnji ljudskog uma poistovjećuje sa poviješću, sa *sarxom*. Upravo je tako *smisao*, kao temelj svega, ušao u povijest; više nije ono što ju izvana nosi, već je određena točka u njoj. Više se ne mora tražiti izvan povijesti i vremena, u nekim visokim sferama duha, u *svijetu ideja*, sami *svijet ideja* je postao dio ovoga svijeta. On, čiji je blijedi odraz ovaj svijet, postajući dio ovoga svijeta, preobražava ga.²¹⁵ Tako, Sin u stvorenskoj egzistenciji, zadržava vlastitu bit i narav, te analogno tome, i povijest u njemu zadržava vlastitu narav, iako joj je on konačni smisao i ispunjenje.²¹⁶ Čin Kristovog normiranja povijesti pripada Duhu Svetom, čije se djelovanje od Krista nastavlja na Crkvu. Naime, Krist je konkretna točka susreta Boga i čovjeka, kao Apsolutnog i relativnog, vječnog i vremenitog. „Krist je konkretna, osobna i historijska ideja, *universale concretum et personale*“, i kao takav, „on je *universale in re*, nadvrijeme u vremenu, opće važenje u trenutku [...] I tek kao takav *universale in re* on postaje, u odnosu na vrijeme obećanja, neka vrst *universale post*, a u odnosu na vrijeme Crkve i pojedinačnog kršćanina, *universale ante rem*, a oboje se ne može odijeliti od *universale in re* izvršenog utjelovljenja.“ Po Duhu je Kristova povijest uzdignuta u nadpovijest, a on je uprisutnjuje priopćavajući ju svakoj povijesti u svakom vremenu, te tako iz Kristove povijesti daje smisao svakoj povijesti, ne samo u budućnosti, već i u prošlosti, odnosno, daje smisao svakoj povijesti jednog vremena.“²¹⁷

4.1.2. Kristovo vrijeme

Rekli smo kako su sloboda, ali i vječnost i vrijeme određene Kristom, odnosno kako tek u njemu pronalaze svoje ispunjenje. Ne samo da sloboda u Kristu pronalazi svoje ostvarenje nadilazeći ju kao milost, u ljubavi, već i Krist živi slobodno odgovarajući na zahtjev žudnje za drugim u ljubavi. Prema tome, Krista možemo promatrati kao odgovor na žudnju, kao ispunjenje te želje koja je duboko u Bogu, koju on ispunja, ostvaruje procesima rađanja Boga i rađanja čovjeka. Tako, ostvarenje Očeve žudnje za Drugim, za Sinom, u Sinu poprima vrhunac, ali se u njemu i nastavlja za drugim – čovjekom – i tako Sina, njegov život, možemo promatrati kao ostvarenje žudnje, kao ostvarenje Očeve volje²¹⁸: „Siđoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla“(Iv 6,38). Smisao utjelovljenja, smisao Kristova života i poslanja je određen negativno, kao ne-ostvarivanje, ne-činjenje i ne-izvršavanje vlastite volje. Premda je negativnost, u službi je pozitivnosti kao ostvarivanja, činjenja i izvršavanja Očeve

²¹⁵ Usp. *Uvod u kršćanstvo*, 189-190.

²¹⁶ Usp. *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, 92.

²¹⁷ *Isto*, 61.

²¹⁸ Usp. *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, 27.

volje. Negacija ga određuje, no ona ne negira njega samoga. Naprotiv, on je samostojni subjekt koji sve prima od Oca, svime primljenim raspolaže kao svojim vlastitim, kao da sve ima u sebi, i takvim raspolaganjem ne dokida primanje, već ga potvrđuje, potvrđujući i sebe kao Sina, odnosno bivajući potvrđen kao Sin.²¹⁹ „Sinova forma egzistencije, koja ga odvjeka čini Sinom, jest ovo neprekinuto primanje svega što jest, a time i njega samoga, od Oca. [...] U istom činu, u kojem prima sebe (a time i svoj božanski um), prima i svu očinsku volju za Boga i svijet i potvrđuje je kao svoju vlastitu.“²²⁰ Ukoliko je drama ljudske sudbine odraz drame božanskog života, do kraja ostvarena u Kristu, utoliko je Kristovo poslanje nastavak na njegovo rađanje, te je njegov pojavak kao Isusa iz Nazareta, u formi stvorenja, zapravo zaodijevanje stvorenjskim obličjem nebeske egzistencije koja je primalačka, otvorena Ocu. Naime, egzistencija u primanju svega što dolazi od Oca, kao temeljna odrednica Sinova bivstva, uključuje i povijest kao proces. U povijesnom procesu on je otvoren za primanje Očevog poslanja, u procesu Bogorodjenja. Kao što uključuje povijest kao sadržaj vremena, tako uključuje i vrijeme kao formu, vremenitost koja, kao zemaljsko vrijeme, biva forma njegove egzistencije. Sin, prihvaćajući tu stvorenjsku formu vremenitosti, zemaljske vremenitosti, sjedinjuje ju s vječnošću, s nebeskim vremenom obnavljajući, ujedinjujući vremenski proces u jednu cjelovitu povijest.²²¹ Tako, „Sinova prijemljivost za Božju volju utemeljuje vrijeme“²²². Utemeljuje ga, prije svega, kroz stvaranje²²³, kao formu stvorenja, a ne kao „formu ’zôra“²²⁴. Vrijeme po Sinu otvorenom Ocu, njegovoj žudnji, znači otvorenost Bogu, otvorenost Ocu, istodobno označujući vrijeme Oca po Sinu za svijet.²²⁵ Ukoliko Otac upravo po Sinu ima vrijeme za svijet, i jedino po njemu, utoliko je sva povijest ne samo radi Sina, već i za Sina, kao konačno ostvarenje slobode u ljubavi.

Čovjek je ovo vrijeme otvorenosti Bogu, nebesko vrijeme, izgubio grijehom, te je vrijeme za njega postalo zlo vrijeme zemaljske povijesti u kojem je rastrgan na prošlo, sadašnje i buduće. „To je vrijeme grijeha i grešnika, vrijeme u kojemu se Boga ne može naći, jer čovjek izbjegava susret s njime. Vrijeme koje se za njega preokreće u kaznu.“²²⁶ Odatle su i razumljivi

²¹⁹ Usp. *Isto*, 27-28.

²²⁰ *Isto*, 28.

²²¹ Usp. *Isto*, 30.

²²² *Isto*, 35.

²²³ Usp. *Smisao povijesti*, 48.

²²⁴ Vrijeme nije privid, nije nešto što treba preobraziti i iz njega se uzdići u nadvremenitost; usp. *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, 31.

²²⁵ Usp. *Isto*, 35.

²²⁶ *Isto*, 35.

razni pokušaji ostvarenja vlastite egzistencije, od bjegova iz povijesti pa sve do traženja vlastitog ostvarenja u njoj. No, postoji i treće vrijeme, vrijeme otkupljenja, odnosno cjelovito, ujedinjeno vrijeme u Kristu. Ono u sebi uključuje i nebesko i zemaljsko vrijeme: nebesko vrijeme kao vrijeme otvorenosti Ocu, a zemaljsko kao vrijeme Sinovljeve stvorenske egzistencije. No ono je iznad oba vremena, nadilazi i nebesko i zemaljsko, jer ih po milosti ispunjava.²²⁷ Kristovo vrijeme je *novo vrijeme*, vrijeme novog Adama u kojem Adamovo vrijeme biva ispunjeno, ostvareno u potpunoj otvorenosti Ocu u Duhu Svetom, ali i u kojem Otac biva otvoren svijetu, po Sinu u Duhu Svetom.²²⁸ Upravo se stoga i može reći kako je svjetski proces pod znakom novog Adama – Krista.

4.2. Povijest pod Kristom

Krist postaje norma povijesti rekapitulirajući je u sebi, odnosno njegova povijesnost je norma svake povijesnosti, njegova individualna povijesna egzistencija je norma svake povijesno-individualne egzistencije. Čini nam se zgodno Berdjajevljevu misao o kristovskom normiranju povijesti protumačiti mislima Hansa Ursa von Balthasara o Kristovu normiranju povijesti: Kristova jedinstvena univerzalnost djelo je Duha Svetoga koji djeluje u njemu izdvajajući tako jedan dio povijesti u nadpovijest i postavlja ga kao normu cijeloj povijesti. Duh kristološki normira povijest trojako: najprije u samom Kristu, četrdeset dana nakon njegova uskrsnuća; zatim u Crkvi svakog vremena povezujući ju sa svevremenim Kristom; te u konačnici u životima pojedinih vjernika.²²⁹

4.2.1. Četrdeset dana

Vrijeme od Kristova uskrsnuća do njegova uzašašća na nebo vrijeme je obilježeno ukazivanjima Uskrsloga, udahnjivanjem Duha Svetoga apostolima te pripremom za ustanovljenje Crkve (Iv 20-21; Lk 24). To je vrijeme vječnosti koje Uskrsli živi na zemlji, u zemaljskom vremenu; vrijeme od četrdeset dana koje „pripada i njegovom zemaljskom i njegovom vječnom vremenu. Oni su dio evanđelja, nastavak njegova dotadašnjeg ophođenja sa svojim učenicima, otkupljujuće, ljubeće dokidanje svega stranog i dalekog.“²³⁰ Vrijeme od četrdeset dana je stvarno vrijeme, povijesno vrijeme u kojem Vječni živi, i pokazuje se učenicima, ne samo stvarnim, živim, već i tvarnim (usp. Lk 24,39), pokazuje se istovremen s

²²⁷ Usp. *Isto*, 36.

²²⁸ Usp. *Isto*, 36.

²²⁹ Usp. *Isto*, 66.

²³⁰ *Isto*, 67

učenicima, ne samo po tome što se ukazuje, već po sadržaju ukazanja, po tom što s njima provodi vrijeme, što s njima jede, što s njima komunicira. Njegovo vrijeme, vrijeme vječnosti, nije u diskontinuitetu s našim zemaljskim vremenom, nije odijeljeno od njega, već je u kontinuitetu s njim. Kontinuitet Kristovog vječnog vremena i našeg, zemaljskog vremena, potvrđuje se ne samo u komunikaciji apostola i Krista, već i u samom Kristu. Naime, on o sebi, o svojoj prošlosti, govori kao o nečemu što je dio njega i po čemu je on to što je sada (usp. Lk 24,26). Kristov zemaljski život preobražen u njegovim uskrsnućem, sav je ovjekovječen. Vrijeme od četrdeset dana, iako je stvarno vrijeme te u zemaljskoj perspektivi povijesti i kvantitativno određeno periodom od četrdeset dana, kvalitativno nije isto kao zemaljsko vrijeme, budući da u sebi ne nosi smrt, ni smrtonosno načelo rascijepljenosti, već je u Kristu objedinjeno u jedno cjelovito vrijeme, *novo vrijeme*. Kao takvo, to je vrijeme u kojem on, ali i ono sâmo, otkriva svoju vječnu puninu.²³¹ Povijest, integrirana u Krista, rekapitulirana u njegovu uskrsnuću, njime biva, ne samo protumačena, već i konačno određena. Tako nam se događaj Emausa nameće kao paradigma svih *četrdeset dana*. Naime „[t]umačeći smisao povijesti u oba pravca, od ispunjenja k obećanju, od obećanja k ispunjenju, on usred povijesti ostvaruje konačno-povijesni i sve-povijesni čin: kao eshaton povijesti on je prisutan u njezinu središtu i u jednom sasvim povijesnome kairoso razotkriva smisao svakoga kairoso.“²³² Emaus nije važan samo zbog navedenog tumačenja povijesti, već i zbog načina Kristova djelovanja, a to je *pratilaštvo*; on, Vječni, u vremenu provodi vrijeme i hoda s učenicima.²³³ U tom smislu, vrijeme *četrdeset dana* pokazuje se ne samo kao Kristovo vrijeme, već kao i vrijeme apostola u kojem su oni dionici njegova vremena. Prema tome, Kristova povijest je i njihova povijest, a ne samo kao prošlost, kao povijest Izabranog naroda ili njihov zajednički život, već i kao budućnost, kao vrijeme u kojem Krist ustanovljuje Crkvu. Možemo zaključiti kako je povijest svih Kristovih učenika svih vremena Kristova povijest, odnosno zajednička povijest Krista i njegovih učenika.

4.2.2. Sakramenti

Četrdeset dana su također ekleziološki usmjerena, odnosno, ona su „razotkrivajuće i ispunjujuće su-uprisutnjenje svega prošloga ukazuje na *budućnost* Crkve.“²³⁴ Ukazivanje na budućnost Crkve, odnosno njezino utemeljivanje u vremenu od uskrsnuća do uzašašća razlikuje

²³¹ Usp. *Isto*, 66-70.

²³² *Isto*, 70.

²³³ Usp. *Isto*, 68.

²³⁴ *Isto*, 71.

se od Pedesetnice i povijest Crkve nakon nje, jer djelovanje Uskrsloga prije Pedesetnice treba shvaćati kao uvod u djelovanje Duha. Drugim riječima, Krist izlažući svoj življeni život na zemlji, uvodi u svoj budući život u Crkvi, a i jedno i drugo se događa po Duhu (Iv 14-16).²³⁵ Krist, koji je pratio učenike za *četrdeset dana*, prati i Crkvu, sakramentalno prisutan, prije svega u njoj koja je njegov sakrament, ali i u svim sakramentima. Sakramentalna forma Kristove prisutnosti kvalitativno se ne razlikuje od Kristove četrdesetodnevne prisutnosti. Ne razlikuje se jer je on isti, Vječni Uskrsli, koji je vrijeme ujedinio rekapitulirajući njegovu povijest, te upravo stoga i može biti sjevremen, može pratiti Crkvu u vjekove. Sakramentalna prisutnost Krista pretpostavlja, prije svega vjeru, ali i liturgiju kao slavlje vjere, u temelju koje je spomen, odnosno prisjećanje.

Pretpostavka vjere je prije svega pretpostavka prostora Kristove prisutnosti, prostor u kojem on biva prisutan kao Uskrsli, kao *Četrdesetodnevni*, kao Objavitelj koji uprisutnjuje svoj zemaljski život izlažući ga kao Učitelj. Tek tada vjera može biti i odgovor na objavu, na njegovu Riječ, odgovor koji on sam ustanovljuje.²³⁶ Tako promatrana vjera Crkve ne samo da biva susret s Kristom, nego i uvlači vjernike u Krista, u njegov život i njegovu osobu, a to se događa po liturgiji, odnosno po sakramentima. Kristova sakramentalna prisutnost u Crkvi, posebno sakramentalnost sakramenata nije prisutnost duha, ideje ili pak komemorativnog sjećanja na Krista, već je njegova neprekidna istovremenost s Crkvom i pojedinim vjernikom. Ona se u sakramentima ostvaruje liturgijski, vjerom, odnosno spomen-činom koji je u pozadini sakramentalne ekonomije. Upravo se tu otkriva, na jedan novi način, Berdjajevljeva spoznaja *povijesnoga*. U liturgiji, u kojoj čovjek-vjernik čini Kristovu povijest svojom, prepoznavajući se povijesnim, čini cjelokupnu povijest svojom, kristološki ju objedinjujući u sebi prepoznavajući sebe u događaju Isus Krist. To mu i omogućuje suobličavanje Kristu, jer po svakom sakramentu ima otvoren pristup cjelokupnoj povijesti od koje je sačinjena i njegova povijest, a u Sinu preobražena. Tako liturgijsko sjećanje biva mjesto sakramentalnog ukazanja, sakramentalnog susreta s Uskrsim koji može rekapitulirati i osobnu povijest čovjeka, može ju učiniti svojom, posvojiti je. On to i čini na način da sebe stavlja u nju, odnosno da svoje djelo, svoj život – sebe – stavlja u osobnu povijest pojedinca.

²³⁵ Usp. *Isto*, 72.

²³⁶ *Isto*, 75.

4.2.3. Nova duhovnost

„Kršćanin se sa svojim Gospodinom ne susreće samo u primanju sakramenata. On neprekidno živi od njegove zapovijedi i njegova zakona. [...] Gospodin je dao taj zakon sažimljući stare zakone u glavnu zapovijed (Mt 22,37) i prevodeći njegovu starozavjetnu formulaciju (Pnz 6,5; Lev 19,18) u formu nove zapovijedi: „Ljubite jedni druge kao što sam ja vas ljubio“ (Iv 15,12).“²³⁷ Taj zakon biva norma života kršćanima, tj. sam Krist je mjera u kojoj ga kršćani nasljeđuju. Ta mjera je određena Duhom Svetim koji povezuje Kristov život sa životom Crkve, odnosno sa životom pojedinca. On određuje trenutke i načine nasljedovanja Krista, on, a ne vlastito nahodjenje vjernika ili nekakvo opće uvjerenje.²³⁸ Tako „Duh oblikuje pojedini kršćanski život prema Kristovu liku.“²³⁹

Kristolikost kršćanskog života, ostvarena sakramentalno i nasljedovanjem Krista je jedini put preobraženja i produhovljenja povijesnog procesa. To je put nove duhovnosti, bogo-ljudske duhovnosti koja „nije samo put od svijeta i čovjeka Bogu, već i put od Boga svijetu i čovjeku; ona nije samo uspinjanje već i silaženje, tj. shvaćanje istine o bogočovještvu i bogočovječjem životu u njihovoj punini.“²⁴⁰ To znači da se čovjek spašava samo u bogočovještvu, samo u Isusu Kristu i u njegovu tijelu. Nova duhovnost nije odmak od svijeta i od čovjeka, već je djelovanje Duha u svijetu i u čovjeku.²⁴¹ Tako, ljubav prema Bogu ne povezuje s odbacivanjem i proklinjanjem svijeta, već je ljubav prema Bogu ujedno i ljubav prema ljudima, prema svemu Božjem stvorenju. „Čovjek nove duhovnosti ne će proklinjati svijet, ne će osuđivati ni anatemizirati opsjednute i idolopoklonike; naprotiv, on će dijeliti muke svijeta, prihvatit će na sebe čovjekovu tragediju, nastojat će unijeti duhovno oslobodilačko načelo u sav ljudski život.“²⁴² To je povijest, kako osobna, tako i svjetska, pod znakom novog Adama, povijest koja nadilazi problem jedinstva i mnoštva u jednoj *osobi* – osobi Sina – i koji svim osobama omogućuje izlazak iz samih sebe u zajednicu, izlazak koji nije iskorak u bezlično i stapanje s njom, već istinska potvrda identiteta čovjeka kao djeteta Božjeg.²⁴³

²³⁷ *Isto*, 79.

²³⁸ *Usp. Isto*, 80.

²³⁹ *Teologija povijesti i Hans Urs von Balthasar*, 66.

²⁴⁰ *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, 100.

²⁴¹ *Usp Isto*, 99.

²⁴² *Isto*, 99.

²⁴³ *Usp. Isto*, 100.

ZAKLJUČAK

U ovom radu nastojali smo promišljati s Nikolajem Berdjajevom o povijesti te vidjeti što njegov koncept povijesti može ponuditi čovjeku danas. Uočavajući metafizičku dimenziju njegove filozofije povijesti uvidjeli smo kako povijest nije nešto izvana pridodano čovjeku, već kako je konstitutivna za čovjeka. U tom smislu, važan je ispravan pristup k *povijesnome* kao onome koje, nošeno *predajom*, i danas stvara povijest djelujući u njoj. Povijest nije tek prolazni pozitivistički fenomen uvjetovan raznim čimbenicima svjetskog procesa, već ima trajnu vrijednost, ali i dubinu koja se otkriva u njezinu odnosu s bitkom, odnosno u konačnom ostvarenju njezina smisla.

Odnos metafizike i povijesti je od izrazite važnosti ne samo za filozofiju povijesti i teologiju, već i za sudbinu čovjeka unutar povijesnog procesa, budući da shvaćanje tog odnosa određuje svjetonazor pojedinca i mentalitet čovječanstva, a sukladno s time, određuje i ljudsku sudbinu i njezino konačno određenje. U svakoj epohi povijesti u kojoj taj odnos nije bio percepiran ispravno, javljale su se razne devijacije koje bi čovjeka otuđivale, bilo od Boga, bilo od čovjeka, a otuđujući ga, onemogućavale su čovjeku konačno ostvarenje smisla (u) povijesti. Pozadina ovih devijacija o kojima govorimo može biti religiozna, znanstvena ili pak filozofska, a unutar tih okvira znanosti, religije i filozofije kao da se otvara *Pandorina kutija* mnogovrsnih zala koja pogađaju čovjeka otuđujući ga i odričući mu uopće mogućnost konačnog ostvarenja smisla. Odgovor na ispravno poimanje povijesti, odnosno proživljavanja ljudske sudbine, Berdjajev nudi u religioznoj filozofiji povijesti koja povijesti ne vidi tek kao *fenomenalnu* stvarnost, već kao *noumenalnu*, stvarnost u kojoj se ne događa samo otkrivanje i spoznaja bitka, već stvarnost u kojoj se događa objava Boga i koja se događa po toj Božjoj objavi, odnosno pod njom. Zato i može govoreći o Bogu u povijesti govoriti i o povijesti u Bogu, dubokoj uzajamnoj povezanosti Boga i povijesti u Isusu Kristu koji je čitavu povijest, ne samo svoju – onu do njega, odredio evanđeoskom novošću. Tako, Berdjajev, upravo u događaju Isusa Krista, ne samo da nazire konačni smisao povijesti, u *metafizičkome* koje je postalo *povijesno*, već i u *povijesnome* koje je postalo *produhovljeno* i *preobraženo*, smisao povijesti kao njezino produhovljenje i preobraženje. Taj doprinos kršćanstva svjetskom povijesnom procesu ne samo da je vjerom pružio neke odgovore na pitanje odnosa vremena i vječnosti, već je i čovjeku, konkretno, dao mogućnost slobodnog ostvarenja vlastite egzistencije, slobodnog ostvarenja konačnog smisla.

Naravno, ovim radom nismo iznašli sve odgovore na pitanja koja nosi teologija povijesti, niti odgovorili na probleme odnosa *metafizike* i *povijesti*, jedinstva i mnoštva, transcendentnoga i imanentnoga, već smo samo zagreballi po njihovoj površini. No, unatoč tome, čini nam se kako je potrebno ponovno preispitati vlastite svjetonazore, predrazumijevanja i slike koje smo *a priori* stvorili o stvarnosti u kojoj živimo, mičemo se i jesmo (usp. Dj 17,28), stvorili ih na temelju vlastitih očekivanja, na temelju zatvorenosti u sebe same, kako bismo mogli spoznati istinsko *povijesno*, otvoriti se onome što povijest nosi, otvoriti se *Providnosti* koja nosi povijest i s njome, naše konačno ostvarenje. Stoga, možemo i zaključiti, parafrazirajući jednu Berdjajevljevu misao, kako vrijeme bez Boga iskorjenjuje dubinu povijesti.

BIBLIOGRAFIJA

a) Djela Nikolaja Berdjajeva:

- Berdjajev, N., *Samospoznaja*. Demetra, Zagreb, 2005.
- Berdjajev, N., *Smisao povijesti*. Verbum, Split, 2005.
- Berdjajev, N., *Sudbina Čovjeka u suvremenom svijetu*. Verbum, Split, 2007.
- Berđajev, N., *Filozofija nejednakosti*. Mediteran, Budva, 1990.
- Berđajev, N., *Jakob Beme*. Umetničko društvo Gradac, Čačak – Beograd, 2003.
- Berđajev, N., *Ruska ideja*. Prosveta, Beograd, 1987.

b) Ostalo:

- Cullman, O., *Christ and time*. SCM Press, London, 1962.
- von Balthasar, H. U., *Cjelina u odlomku*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.
- von Balthasar, H. U., *Teologija povijesti. Kerigma i sadašnjost*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.
- de Lubac, H., *Katoličanstvo*. Ex Libris, Rijeka, 2012.
- Hadjadj, F., *Kad se sve tako ima raspasti*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2019.
- Nemet, L., *Teologija stvaranja*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- Pasquale, G., *Teologija povijesti spasenja u XX. stoljeću*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.
- Pearce, J., *Tolkien: Man and myth*. Ignatius press, San Francisco, 2019. Kindle e-book.
- Raguž, I., *Teološki fragmenti I*. Panni, Đakovo, 2016.
- Ratzinger, J., *Eshatologija. Smrt i vječni život*. Verbum, Split, 2016.
- Ratzinger, J., *U početku stvori Bog*. Verbum, Split, 2008.
- Ratzinger, J., *Uvod u kršćanstvo*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
- Rebić, A., *Središnje teme starog zavjeta*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.
- Topić, F., *Teologija povijesti i Hans Urs von Balthasar*. Synopsis – Napredak, Zagreb-Sarajevo, 2014.

c) Mrežni izvori:

Tolkien, John Ronald Reuel. *On fairy stories*. <http://brainstorm-services.com/wcu-2005/pdf/fairystories-tolkien.pdf> (02. veljače 2020.)

<https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41235> (05. lipnja 2020.)

d) Članci:

Škember, Ante. Temelji bogočovječje duhovnosti Nikolaja Berdjajeva, *Nova prisutnost* 9 (2011.) 1, str. 259-275.

Kribl, Josip. Berdjajeva egzistencijalna filozofija, *Bogoslovska smotra*, 37 (1967.) 1-2, str. 280-291.

Čagalj, Ivan. Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina, *Crkva u svijetu*, 13 (1978.) 1, str. 52-58.