

Temeljni aspekti filozofije religije kod Vladimira Solovjeva s posebnim osvrtom na predavanja o 'bogočovještvu'

JOSIP OSLIĆ*

UDK 1:2 Solovjev, V.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
29. prosinca 2009.

Sažetak: U ovomu prilogu autor pokušava rekonstruirati i evaluirati religijsko-filozofijske elemente u spisu »Predavanja o 'bogočovještvu'« Vladimira Solovjeva. Solovjev, ruski teolog, filozof i pjesnik, bio je, prije svega, religijski mislitelj. Imajući to na umu, može se reći kako – iako nije napisao knjigu pod tim nazivom – »filozofija religije« predstavlja bitan dio Solovjevljeve filozofije. Njegovi su glavni utjecaji Platon i kršćanska misao. Poradi toga njegova je filozofija religije dijaloški orijentirana i bitno povezana s etičkim pitanjima. U svojim »Predavanjima o 'bogočovještvu'« Solovjev pokušava filozofijski osvijetliti fenomen religije, i konsekventno tomu, utemeljiti smisao, ulogu i zadaću filozofije religije. Središnji je koncept njegove filozofije religije »božanski princip« koji je suprotstavljen »kaosu«. »Božanski princip« mišljen je kao »vječno sve-jedinstvo« i »djelatna snaga jedinstva svega što jest«.

Filozofija religije također ima antropološke implikacije: čovjek je biće koje sudjeluje u »božanskom principu«; on je »veza« između svijeta i božanstva; njegovo dostojanstvo proizlazi iz činjenice da je »stvoren na sliku Božju«. Poradi toga, njegova je temeljna težnja da prihvati objavljenu istinu o »bogočovještvu«. Čovjekova je »egzistencija« bitno obilježena s tri »kušnje«: »kušnjom materijalizma«, »kušnjom racionalizma« i »kušnjom moći«. Zapadno društvo (kao i zapadna Crkva) nije se uspjelo oduprijeti ovim kušnjama. Glavni je način odupiranja daljnjoj degradaciji čovječanstva povratak kršćanskoj religiji (i kršćanskoj kulturi koja je otvorena »božanskom principu«).

* Prof. dr. sc. Josip Oslić,
Sveučilište u Zagrebu,
Katolički bogoslovni
fakultet, Vlaška 38, 10000
Zagreb, Hrvatska.

Gljučne riječi: Solovjev, filozofija religije, »Predavanja o 'bogočovještvu'«, božanski princip, etika, čovjek.

Uvod:

Vladimiru Solovjevu (1853.-1900.)¹ poznatom ruskom filozofu, teologu, publicistu i pjesniku, nedvojbeno pripadaju velike zasluge ne samo na području etike, estetike, spoznajne teorije, nego i na području filozofije religije. Solovjevljeva filozofsko-teološka razmatranja predstavljaju svojevrsan odgovor na opću krizu kulture, posebice na krizu »kršćanske filozofije« koja se mogla zamijetiti pri kraju 18. stoljeća. »On stvara nove filozofsko-religiozne ideje, pokušava izraditi sintezu filozofije, dogme i znanosti. Sa svojim suvremenicima, glasovitim književnicima Fjodorom Dostojevskim i Lavom Tolstojem, pronio je slavu Rusije na Zapad.«²

Solovjev u svojim filozofskim razmatranjima, koja su usmjerena prema »religiji« i »religijskoj svijesti« uopće, doslovce slijedi stroge filozofske upute koje u spoznajno-teorijskom smislu teže prema što boljem i dubljem razumijevanju vjerskih sadržaja.³ Vođen i nadahnut tim temeljnim zahtjevima filozofije religije, Solovjev nastoji osvijetliti fenomen »religije« u filozofskom smislu, tražeći pritom upravo one racionalne argumente koji bi trebali govoriti u prilog prihvaćanja ili neprihvaćanja vjerskih istina.

U razmatranju antropoloških implikacija, kojima obiluju Solovjevljevi etički, estetički, teološki i spoznajno-teorijski spisi, dolazi se do zaključka da je čovjek po svo-

¹ U zadnjih se tridesetak godina na engleskom i njemačkom jeziku pojavio znatan broj značajnih monografija koje obrađuju različite aspekte Solovjevjeve misli. Na primjer: J. SUTTON, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment*, Basingstoke, 1988.; E. GOURVITCH, *Vladimir Soloviev. The Man and the Prophet*, New York, 1992.; P. M. ALLEN, *Vladimir Soloviev. Russian Mystic*, New York, 2008.; M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen, 1988.; H. GLEIXNER, *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev*, Sankt Ottilien, 1988.; U. HEFTRICH, (prir.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*, Frankfurt am Main, 2003.

² S. PLATZ, Empirijski temelji moralnosti u subjektivnoj etici Vladimira S. Solovjeva, u: *Bogoslovska smotra* 66 (1996.) 4, str. 613. Solovjev je opus prožet »humanističkim, crkvenim i filozofskim problemima«. Isto, str. 613. »Čitavo njegovo religiozno-filozofsko djelo izrasta iz korijena mističke intuicije: nauka o osnovnom sve-jedinstvu, o utjelovljenju Mudrosti (*Sofia*), o bogočovještvu, o slobodnoj teokraciji, o jedinstvu Crkava«. Isto, str. 614. Zanimljivo je spomenuti da je Solovjev, baveći se pitanjima ekuumenizma i pitanjima mogućnosti sjedinjenja razjedinjenih Crkava, bio u ljeti 1889. godine »u Đakovu kod biskupa Strossmayera, raspravljajući s njim o tim crkvenim problemima«. Isto, str. 615. Solovjev je bio i velik prijatelj sa zagrebačkim kanonikom Franjom Račkim i neko je vrijeme boravio kod njega. U Zagrebu je tiskana i njegova knjiga »Povijest i budućnost teokracije« 1887. godine, koja zbog »duhovne cenzure« nije mogla biti objavljena u Rusiji. Usp. S. V. ŠTEJN, Solovjov i Hrvati, u: *Kratka povijest o Antikristu*, preveo Vlado Nuić, Ljubljana, 1988., str. 90. Slično Berdjajevu, i Solovjev je razvijao religiozno-mistični pravac mišljenja. »Bila je to epoha 'ruske kulturne renesanse' u kojoj je vladalo veliko zanimanje za Dostojevskoga, Tolstoja, Solovjeva, slavofile, kao i za religiozna i mistična pitanja uopće«. I. DEVČIĆ, *Osmi dan stvaranja. Filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berdjajeva*, Zagreb, 1999., str. 68. Przemyslaw Palmowski napisao je na FFDI u Zagrebu, 2005. godine vrlo zanimljiv magistarski rad pod naslovom *Status zla u filozofiji Vladimira S. Solovjova*.

³ Usp. J. OSLIĆ, Solovjeva razmatranja o teorijskoj filozofiji, u: *Bogoslovska smotra* 75 (2005.) 2, str. 444.

joj naravi prirodno, duhovno i božansko biće⁴ koje teži prema apsolutnomu. Čovjek u toj težnji prema apsolutnomu, nastoji definirati svoj religiozni odnos u kojem se zrcali neraskidiva veza između Stvoritelja i stvorenoga. Taj se odnos, odnosno ta se veza produbljuje na način filozofsko-teološke refleksije koja razumskim putem traži upravo one razloge vjere koji egzistenciju upućuju na transcendenciju. U tom smislu, razum izvršava upravo onu bitnu predradnju koja je potrebna da se određena vjerska istina snagom volje na način izvršenja prihvati u vjerskom činu. Premda Solovjev nije napisao sustavnu i zaokruženu filozofiju religije, može se kazati da se upravo ova problematika pojavljuje i većini njegovih spisa, posebice onih koji se odnose na etičku problematiku. Ta uska povezanost filozofija religije i etike predstavlja jednu od temeljnih karakteristika Solovjevljeva cjelokupnog filozofsko-teološkog sustava koji s jedne strane potiče filozofsko-teološku refleksiju, i s druge strane traži da se sadržaji vjere na temelju slobodne odluke prihvate.

Pitanje, na koje bi trebalo odgovoriti u okviru ove rasprave, moglo bi glasiti: *koji su to bitni i temeljni aspekti, odnosno pretpostavke Solovjevljeve filozofije religije koja je toliko povezana s etikom, tako da se zapravo već u ovim uvodnim napomenama može govoriti o neraskidivoj povezanosti njegove filozofije religije i etike.* Ta neraskidiva veza, odnosno povezanost filozofije religije i etike, posebice je vidljiva kada Solovjev razmatra pitanje apsolutnog u kojem se na osobit način zrcali pitanje Boga u religioznom i svjetonazorskom smislu.

Ono što bi jednu »filozofiju« moralo usmjeravati prema »filozofiji religije«, očito bi trebalo biti »filozofsko mišljenje« koje se ne zatvara samo u jedan svijet pojavnosti (empirizam), nego je po samoj naravi stvari otvoreno i za metafizička pitanja koja se odnose na pitanja religije i transcendencije. Ta su pak pitanja u različitim povijesnim epohama, na različite načine aktualizirana i tematizirana. U svakom slučaju može se kazati da je Solovjev u svojim filozofskim spisima podvrgnuo jednoj radikalnoj kritici ne samo empirizam, nego i svekolike oblike nihilizma, skepticizma i sve prisutnijeg ateizma.⁵

Mjesto gdje se na osobit način otkrivaju određeni elementi, odnosno određene pretpostavke za pisanje jedne moguće filozofije religije, zapravo su Solovjevljeva »Predavanja o bogočovještvu«⁶ koja su objavljena u sklopu njegovih sabranih djela. Ukupno ima 12 predavanja u kojima se Solovjev bavi pitanjima religije, pitanjima religijske svijesti uopće, pitanjima kritike religije i pitanjima razumskog utemeljenja religije.

⁴ Usp. M. I. GAVRAN, *Filozofska antropologija Vladimira Solovjeva*, Sarajevo, 1941., str. 7.

⁵ Usp. J. OSLIĆ, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb, 1994., str. 118. (Ubuđuće se navodi kao UEVS)

⁶ W. SOLOWJEW, Vorlesungen über das Gottmenschentum, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. I., München, 1978., str. 537. (Ubuđuće se navodi kao VG)

Već na početku 1. predavanja, Solovjev nastoji dati jednu vrlo opću definiciju religije. U toj definiciji religije Solovjev doslovce kaže: »Religija je općenito i apstraktno govoreći povezanost čovjeka i svijeta s apsolutnim principom i središtem sveg bivstvjućeg. Ako se prizna realnost takvog apsolutnog principa, onda je jasno da se po njemu moraju određivati svi interesi, cjelokupni sadržaj čovjekova života i svijesti, da sve što čovjek čini, spoznaje i stvara ovisi o njemu i da sve mora stajati u odnosu prema njemu.«⁷

Kao što je kod Solovjeva već naznačena unutarnja povezanost etike i filozofije religije, treba kazati da Solovjev u sklopu oblikovanja etičkih principa u svojem etičkom nacrtu upravo »religiozni princip« postavlja na povlašteno mjesto.⁸ Takvo postavljanje etičkih i religioznih principa po sebi ne bi trebao biti nikakav problem, ako bi se etička, odnosno religiozna problematika promatrala s pozicija religioznog svjetonazora. Međutim, ako se u širem kontekstu razmotri čovjekovo životno iskustvo i njegov »životni svijet«, onda dolazimo i do nekih drugih uvida koji mogu postaviti u pitanje upravo ono što je idealno, ono što vrijedi u teoriji, ili u jednoj religioznoj slici svijeta. To uviđa i Solovjev kada konstatira »da religija za moderno civilizirano čovječanstvo, dapače za one u njihovoj sredini koji priznaju religiozni princip u zbilji, više nema to sveobuhvatno i središnje značenje«.⁹ Ili drugim riječima: »Današnja religija jedna je prilično jedna stvar – religija kao općevladajući princip, kao centar duhovne gravitacije jednostavno više ne postoji.«¹⁰ To drugim riječima znači da je Solovjev u potpunosti svjestan prosvjetiteljskih i sekularizacijskih procesa koji su religiju nastojali potisnuti na margine društvene stvarnosti. To potiskivanje religije iz opće svijesti ljudi imalo je prije svega za cilj stvaranje društva koje u potpunosti može egzistirati i funkcionirati bez religije. Nadalje, to isključivanje religije iz čovjekova »životnog svijeta« imalo je za cilj emancipaciju i afirmaciju čovjeka, dakle davanje prednosti egzistenciji pred transcendencijom. Zbog svega toga Solovjev se kritički sučeljava s pitanjima koja se tiču socijalizma, pozitivizma, koji su zajedno nastojali zauzeti ono mjesto u društvu koje je pripadalo religiji.

Naime, prema Solovjevu, socijalizam kao društveni poredak nastojao je afirmirati programska načela Francuske revolucije - slobodu, jednakost i bratstvo – i pretvoriti ih u zbilju. Međutim, i taj se društveni poredak naposljetku pretvorio u jednu vladavinu bogate manjine nad većinom i u jednu promociju života bez Boga. S druge pak strane sve prisutniji pozitivizam koji je nastojao promicati ideje uma i ideje znanja, počeo je sve više zapadati u vlastite aporije, jer je za taj svjetonazor počela važiti jedina maksima koja za istinu priznaje samo »zadanu faktičnost«.¹¹

⁷ VG, str. 537.

⁸ Usp. UVS, str. 51. i dalje.

⁹ VG, str. 538.

¹⁰ VG, str. 538.

¹¹ VG, str. 547.

Prema Solovjevljevu sudu, s prosvjetiteljstvom i sekularizacijom i sa sve prisutnijim idejama socijalizma kao društvenog poretka i pozitivizma kao znanstvene slike svijeta, dogodio se u povijesti čovječanstva »radikalni obrat«¹² koji je počeo ozbiljno ugrožavati dosada važeće zasade religioznog principa i zbog toga će u budućnosti biti potrebno sve veću pozornost posvećivati sve prisutnijem »materijalizmu« i »ateizmu« koji postaju nezaobilazna tematika Solovjevljeve »filozofije religije«.

Da bi se moglo odgovoriti na izazove »materijalizma« i »ateizma«, Solovjev u 2. *predavanju* nastoji razmotriti moguće okvire i postavke jedne antropologije koja prije svega ima zadaću da na temelju kršćanske slike svijeta promovira i afirmira čovjeka kao »sliku Božju«. Čovjek kao »slika Božja« pronalazi svoje utemeljenje u stvarnosti »bogočovještva« koja u njegovoj antropologiji zauzima središnje mjesto. Naime, Solovjev smatra da upravo stvarnost »bogočovještva« može u sebi s jedne strane objediniti vjeru u Boga i, s druge strane, vjeru u čovjeka. Prema Solovjevljevu mišljenju, »svaki pojedini čovjek ima bezuvjetno, božansko značenje«.¹³ Pozivajući se pri tom na starogrčku filozofsku tradiciju, posebice na Demokrita i na njegov nauku o »realnim cjelinama« ili »atomima«, Solovjev smatra da se već i na temelju toga nauka može osloniti na »duhovnu snagu« koju je kasnija filozofija i teologija označila »čovjekovom dušom«.¹⁴ Dakle, čovjek se u okvirima Solovjevljeve antropologije pojavljuje ne samo kao materijalno, nego i kao duhovno biće koje svoje konačno ispunjenje pronalazi u »slici Božjoj«, odnosno u stvarnosti »bogočovještva«. U tako zamišljenoj antropologiji, čovjek ne ostaje »puka činjenica«,¹⁵ nego po duši i sam postaje sličan Bogu.

2. Uloga i zadaća »filozofije religije«

Dok se Solovjevljevo 1. i 2. *predavanje* bavi općim svjetonazorskim i antropološkim pitanjima, kao i pitanjem religioznoga principa uopće, koji je u sklopu prosvjetiteljskih i sekularizacijskih procesa izgubio svoje povlašteno mjesto, u drugom dijelu 3. *predavanja*, Solovjev se koncentrira na pitanje o ulozi i zadaći »filozofije religije«.¹⁶ Da bi se odgovorilo na pitanje koja je uloga i zadaća »filozofija religije«¹⁷,

¹² VG, str. 550.

¹³ VG, str. 557.

¹⁴ VG, str. 561.

¹⁵ VG, str. 559.

¹⁶ O samom pojmu »filozofije religije«, kao i o povijesnom razvoju te discipline vidi opširnije: J. OSLIĆ, *Filozofija religije u Hrvatskoj u 20. stoljeću*, u: *Hrvatska filozofija u XX. stoljeću*, Zagreb, 2007., str. 127. i dalje. Solovjev nije napisao jednu sustavnu »filozofiju religije«, ali je prisutna gotovo u svim njegovim spisima. Usp. o tome: UEVS, str. 118. i dalje.

¹⁷ Za »filozofiju religije« može se kazati da je ona s jedne strane »vrlo mlada filozofska disciplina«, s druge pak strane »filozofiju religije« moglo bi se ubrojiti u samo »izvorište svih filozofskih disciplina«. Usp. J. OSLIĆ, *Filozofija religije u Hrvatskoj u 20. stoljeću*, u: *Hrvatska filozofija. Zbornik radova sa znanstvenoga skupa 2-4. ožujka 2006.*, Uredili: Damir Barbarić i Franjo Zenko, Zagreb, 2007., str. 127.

on doslovce kaže: »Osim religiozne vjere i osim religioznog iskustva, potrebno je dakle još i religiozno mišljenje, čiji rezultat je filozofija religije.«¹⁸ Prema tomu, »religiozno mišljenje« ima ulogu i zadaću da na kritički način osvjetljava religiozne i vjerske sadržaje i da ih potom dovede do smislene cjeline koja se onda, na temelju »slobodne odluke«, može prihvatiti ili ne prihvatiti. Ta smisljena cjelina reflektira se u osobnom »vjerskom činu« koji svoju realizaciju i aktualizaciju dobiva u doživljajnoj sferi, u okviru tzv. »religioznog iskustva«¹⁹.

Solovjev upućuje na činjenicu kako često puta možemo čuti primjedbu, zašto je uopće potrebno »filozofirati o božanskim stvarima? Zar nije dovoljno da se u njih vjeruje ili da ih se osjeća?«²⁰

Solovjev je vrlo skeptičan i prema dokazima za Božju opstojnost, jer prema njegovu sudu svi ti dokazi koji su nastali na tragu filozofsko-teoloških rasprava, zapravo pokazuju samo »hipotetski karakter i zato ne mogu donijeti nikakvu apsolutnu sigurnost«.²¹ Na tragu predane riječi (objave, tradicije, navještaja) Solovjev zaključuje da Bog postoji, »ipak što je On, to iskušavamo i spoznajemo«.²² Dok iskušavanje Boga, njegove istine, dobrote i ljubavi pripada u čovjekovu doživljajnu sferu i zrcali se na razini religioznoga iskustva, spoznavanje Boga u smislu »što je On« po sebi pripada u sferu »religioznog«, odnosno filozofskog mišljenja i plod je filozofske refleksije. Solovjev na sljedeći način u metodološkom i sadržajnom smislu precizira ulogu i zadaću »filozofije religije«:

»Ako čovjek vjeruje u božanske stvari i ako pri tomu ima sposobnost i potrebu da o njima promišlja, naravno da je tada poželjno da on o tomu misli ispravno i sustavno, to znači da je njegovo mišljenje filozofija religije.«²³ Naime, Solovjev smatra da je »filozofija religije« koja na sustavni način razmatra pitanja »božanskog principa« jednako-tako potrebna onima koji vjeruju, kao i onima koji ne vjeruju. Jer, oni koji vjeruju trebaju u smislu sv. Pavla znati navesti razloge svoje vjere, odnosno oni trebaju sebi i drugima ponuditi upravo one racionalne argumente koji govore u prilog opravdanja vjere, dok oni koji ne vjeruju trebali bi ipak znati zbog čega se vjerski sadržaji ne mogu prihvatiti.²⁴ Upravo na tragu pitanja vjere i nevjere, vjernika i nevjernika, kod Solovjeva postaje sve očiti namjera da on svoju »filozofiju

¹⁸ VG, str. 576.

¹⁹ O strukturi religioznog iskustva u neoskolastičkoj filozofiji na osobit način progovorio je i Vilim Keilbach koji je pritom istaknuo da »religiozno iskustvo« po sebi treba razmatrati na tri razine: na razini umnosti, na razini volje (htijenja) i na razini osjećajnosti. Usp. o tome: J. OSLIĆ, Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha, u: *Bogoslovska smotra* 66 (1996.) 1, str. 28 i dalje.

²⁰ VG, str. 576.

²¹ VG, str. 576.

²² VG, str. 576.

²³ VG, str. 577.

²⁴ Usp. isto, str. 577.

religije« unutar filozofskih disciplina postavi dijaloški, tj. da ju postavi tako da se ona ne zatvara u neki strogi filozofski sustav koji tolerira samo određena pitanja, a druga apriori odbacuje, nego naprotiv njegova »filozofija religije« ostaje otvorena za sve vrste pitanja i za sve vrste religioznih znanja.

Tako zamišljena »filozofija religije«, koja je orijentirana i pozicionirana dijaloški,²⁵ trebala bi nadalje poraditi na ključnom pitanju koje se odnose na istinsko razumijevanje religije. Opravdano se postavlja pitanje: u čemu se sastoji to istinsko razumijevanje religije? Prema Solovjevlevu mišljenju, istinskom razumijevanju religije trebale bi s pozicija filozofskog mišljenja biti strane i neprihvatljive »dvije stvari« i to »mračni fanatizam koji se vezuje na jednu pojedinačnu djelomičnu objavu, na jednu pojedinačnu formu, a sve druge niječe, kao i apstraktni racionalizam /.../ koji dopušta da se sve religiozne forme zatvaraju u praznu, nemoćnu i bezbojnu općenitost«.²⁶

Nažalost »mračni fanatizam« provodi se silom i nasiljem, on ne pridonosi rastu čovjekove osobnosti do čega je Solovjevlevu u njegovoj »filozofiji religije« posebice stalo, nego ponižava čovjeka i čini ga samo predmetom manipulacije. S druge pak strane »apstraktni racionalizam« kojim posebice obiluje zapadna teologija i filozofija, nastoji čovjeka uokviriti u pojam i oduzeti mu »životni svijet« (E. Husserl)²⁷ i »faktično životno iskustvo« (M. Heidegger)²⁸.

Istinsko razumijevanje religije treba prije svega biti otvoreno prema mogućoj sintezi, u kojoj se zrcali pluralizam religijskih sadržaja i načina njihova očitovanja. U tom smislu treba razumijevati i tumačiti i povijesni razvoj religijske svijesti i sadržaja, kao i pluralistički način njihova očitovanja. Ono što Solovjevlevu sintezu čini

²⁵ Solovjev i drugi mislitelji novijeg doba ostvarili su plodan dijalog između filozofije i teologije, što im priznae i sam papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici »Vjera i razum«. Ivan Pavao II. doslovce piše: »Plodna združenost filozofije i riječi Božje također se pokazuje u odvažnom istraživanju koje su poduzeli noviji mislitelji, među kojima se mogu spomenuti osobnosti kao John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein, na Zapadu, a istodobno na Istoku mislitelji kao Vladimir S. Solovjev, Pavel A. Florenskij, Pjotr J. Čaadajev, Vladimir N. Lossky«. Ivan Pavao II, *Fides et ratio. Enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*, preveo: Šimun Selak, Zagreb, 1999., br. 74, str. 103. Do slične konstatacije dolazi i Ivan Devčić analizirajući encikliku *Fides et ratio*. Usp. I. DEVIĆ, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003., str. 61.

²⁶ VG, str. 581.

²⁷ »Put koji je Husserl odredio u svojoj fenomenologiji, na kojemu istina već od *Logische Untersuchungen*, bez obzira na fenomenalnu bit predmeta, treba biti razumljena u netransparentnom smislu, ne samo da je izvršio snažan utjecaj na kasniju filozofiju, nego je kroz osebujni uvid dao poseban smisao nasljeđu Kantove filozofije«. S. ARNAUTOVIĆ, *Istina, metafora i životni svijet u hermeneutici Hanasa Blumenberga*, u: *Hermeneutika i fenomenologija, Zbornik radova*, uredio: Željko Pavić, Zagreb, 2004., str. 103.

²⁸ O »faktičnom životnom iskustvu« progovorio je i Martin Heidegger u svojim ranim radovima posebice u analizi tekstova koji se odnose na tekstove sv. Pavla i sv. Augustina. Usp. o tome: J. OSLIĆ, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb, 2002., str. 3.-84. (Ubuduće se navodi kao IB).

prepoznatljivom, u kontekstu njegove »filozofije religije«, u svakom slučaju nije idealizam koji završava u nekoj vrsti sinkretizma, nego je to prije svega cjelovito razumijevanje kršćanske religije u kojoj čovjekova osobnost u etičkom i religijskom pogledu doživljava svoj cjeloviti razvoj za život u slobodi i odgovornosti.

3. Filozofsko-teološka rasprava o »božanskom principu«

U pokušaju osvjetljavanja »božanskog principa« Solovjev u *10. predavanju* polazi od opće definicije koja glasi: »Božanski princip vječno je sve-jedinstvo koje prebiva (verharrt) u apsolutnom miru i nepromjenjivosti; ipak u odnosu na proizišlo (hervorgetretene) mnoštvo konačnoga bitka, božanski se princip pojavljuje kao *djelujuća snaga* jedinstva – kao Logos *ad extra*.«²⁹ Na temelju ove opće definicije »božanskog principa« vidljivo je da se Solovjev nadovezuje na grčku filozofsku tradiciju, posebice na platonizam. Temeljna je »težnja« »božanskog principa« da u drugima izvede i utjelovi ono što i sam posjeduje, a to je upravo »ideja sve-jedinstva«³⁰ koja se treba suprotstaviti ideji »kaosa« koji vlada u stvorenom svijetu. Zato sveprisutni »kaos«, koji je sastavni dio pojavnog svijeta, treba ponovno dovesti do traženog »sve-jedinstva«. U tom kontekstu Solovjev postavlja pitanje: »Kako to da sjedinjenje i (ponovno) rođenje nije moguće provesti odjednom s jednim jedinim aktom božanskog stvaranja?«³¹ Zašto u prirodi, u stvorenom svijetu, vladaju tolike nepravilnosti i zašto se ponovno vraćanje do ideje »sve-jedinstva« događa postupno i odvija tako sporo? Na takva i slična pitanja Solovjev daje vrlo znakovit odgovor, koji sažima u jednu riječ, koja glasi »sloboda«.³² Budući da kod »božanskog principa« nema prisile, nego se sve događa u slobodi i kroz slobodu, zato se čini razumljivim zašto taj povratak iz »kaosa«, povratak iz nastalog »mnoštva« do ideje »sve-jedinstva« može teći samo na način postupnosti. Tako se i »božanski princip« povezuje sa stvorenim svijetom na način postupnosti, gdje je na osobit način vidljivo da se Solovjev priklanja ideji »evolucije«³³ za koju tvrdi da je ona kroz »tri glavne epohe«³⁴ prisutna u stvorenom svijetu. Prvu epohu naziva »zvjezdana ili nebeska epoha« u kojoj je nastao svemir, u drugoj epohi nastaje »elektricitet«, »magnetizam«, »sunčev sustav«, »različiti kemijski spojevi«

²⁹ VG, str. 705.

³⁰ VG, str. 706.

³¹ VG, str. 707.

³² VG, str. 707.

³³ »Pojam evolucije, kao i većina drugih problematičnih ideja, višeznačan je i kao takav izvor nesporazuma i konfuzija kod onih koji ga upotrebljavaju u 'sirovom stanju'. S ponešto pesimizma mogli bismo tvrditi da konfuzije nužno proizlaze iz samoga pojma jer on sadrži toliko epistemoloških i ontoloških problema, pače aporija, da se jedva može jasno i potpuno reći što se zapravo problematikom teorije evolucije pita, tj. što zapravo pojedine upitne formulacije šutke pretpostavljaju«. V. BAJSIĆ, *Hominizacija kao problem*, u: *Granična pitanja religije i znanosti*, Zagreb, 1998., str. 15.

³⁴ VG, str. 709.

i, naposljetku, u trećoj epohi osamostaljuju se pojedini sustavi, primjerice »naša zemlja«. ³⁵ Kao kruna svega stvorenoga pojavljuje se čovjek koji se »povezuje s božanskim Logosom« i u toj povezanosti zrcali se »čista forma sve-jedinstva«. ³⁶ »Budući da je čovjek realno samo jedno od mnoštva prirodnih bića, on je ipak u svojoj svijesti sposoban da shvati um, unutaraju vezu i smisao (Λόγος) svega što egzistira i tako da se on u tom smislu u ideji *cjeline* pojavljuje kao drugo sve-jedinstvo slika i prilika Božja.« ³⁷ Na tragu prvog »sve-jedinstva«, u kojem se zrcali »božanski princip« kao punina bitka, i na tragu drugog »sve-jedinstva« koje se prepoznaje kod »čovjeka«, čini se razumljivim i sama stvarnost »bogočovještva« u kojoj se zapravo povezuje »božanski« i »ljudski« element opet na način novog »sve-jedinstva«. U tom kontekstu razumijevanja, prvog i drugog »svejedinstva«, treba shvatiti i ponuđena Solovjevleva predavanja koja se na ovaj ili na onaj način, jedna naglašeniije, druga pak nešto manje naglašeno, usmjeruju prema stvarnosti »bogočovještva« u kojem se zrcali treće, novo »sve-jedinstvo«.

Solovjev je svjestan opasnosti koje sa sobom nosi panteizam, zato u uvodnim napomenama u 5. predavanju jasno naznačuje da je božanski princip »neovisan od prirodnoga svijeta pojava« ³⁸, premda s tim svijetom pojava stoji u određenoj vezi. Nadalje, osim svijeta pojava postoji i onaj drugi, nevidljivi, metafizički svijet koji nadilazi puku pojavnost. Prema Solovjevlevu sudu, istinski tražitelj i mislitelj sličan je umjetniku, jer upravo ovaj potonji posjeduje »duhovno oko« ³⁹ koje prekoračuje granice empirijskog svijeta. Upravo na tragu tog »duhovnog oka«, čovjek može otkriti i one stvarnosti koje se »biološkom oku« čine nevidljivima i neprihvatljivima.

Prema Solovjevlevu mišljenju, grčka filozofija (posebice Platon) i religija, već su otkrili temeljne attribute »božanskoga principa« koji se u »životnom svijetu« grčke kulture artikulirao kao »harmonija« i »ljepota« i zbog toga se »grčkom idealizmu bez sumnje mora priznati prva pozitivna faza religiozne objave u kojoj se božanski princip, nakon što je bio udaljen od zamjećujuće prirode, pojavio u novom, svjetlom kraljevstvu...« ⁴⁰

Dok je s jedne strane grčki idealizam došao do pozitivne definicije »božanskog principa« u smislu ideje »sve-jedinstva«, koja svoje načine očitovanja pokazuje

³⁵ VG, str. 710. Prema Th. de Chardinu evolucija je »univerzalni proces i zakon, a ne samo zakon organskoga svijeta. Na početku stoji kozmogeneza, kao evolucijsko 'rađanje svemira', a iz nje je proizišla geogeneza, biogeneza je rezultat geogeneze – život je nastao iz unutarnjih snaga materije; antropogeneza – pojava čovjeka, uslijedila je ostvarenjem 'refleksne svijesti«. I. KEŠINA, *Znanost-vjera-etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, Split, 2005., str. 53.

³⁶ VG, str. 710.

³⁷ VG, str. 710.

³⁸ VG, str. 604.

³⁹ VG, str. 613.

⁴⁰ VG, str. 615.

kroz »harmoniju« i »ljepotu«, budizam je s druge strane, prema Solovjevljevu sudu, »božanski princip« definirao »negativno kao Nirvanu ili Ništa«⁴¹ i zbog toga se budizam u svojoj cjelokupnosti pretvorio u pesimistički svjetonazor koji u religioznom i etičkom smislu ne potiče čovjeka na zauzetost i odgovornost, nego ga čini pasivnim promatračem »okolnog svijeta«.

Kako bi mogao dobiti cjelovitiji okvir, u kojem se artikulirao »božanski princip«, Solovjev se okreće i prema židovsko-kršćanskoj tradiciji koja »božanski princip« tematizira na način »živoga Boga« koji je djelovao u povijesti spasenja. Na upit koje je ime Bogu, Mojsije dobiva odgovor: »*Ja sam koji jesam*« (Izl 3, 14). Prema Solovjevju, Bog je »apsolutna osoba«⁴² koja zbog svoje dobrote ljubavi i pravednosti stupa u komunikaciju s čovjekom. Budući da samo osobe mogu međusobno komunicirati, onda i »riječ« koja omogućuje i posreduje komunikaciju bitno pripada Božjoj i ljudskoj osobnosti. Bog se u povijesti spasenja objavio kao »sveobuhvatna ljubav«⁴³ koja se zbog svoje »apsolutne dobrote« u konačnici čovječanstvu predstavila kao »istinska sloboda«.⁴⁴ Upravo su proroci, prema Solovjevljevu sudu, bili oni koji su bitno pridonijeli razumijevanju i »proširenju božanskog principa« kao osobe.⁴⁵ Proročka tradicija s jedne strane, i grčka kultura s druge strane osobito su se kroz »sintezu« artikulirale u helenizmu, čiji je izraziti predstavnik postao židovski filozof i egzeget Filon Aleksandrijski, koji je razvio poznati »nauk o Logosu«⁴⁶ i na taj je način »božanskom principu« podario novo »proširenje« i »razumijevanje«. Tako je »Logos« postao »posrednik između Boga i sveg bivstvujućeg«⁴⁷ i bitno je utjecao na cjelokupnu otačku tradiciju, posebice na Klementa Aleksandrijskog i Origena.

»Sami su kršćani kao prvi spoznali božanski Logos i duh, ali ne pod aspektom ove ili one logičke ili metafizičke kategorije, pod kojima su se one pojavile u aleksandrijskoj filozofiji, već su oni Logos spoznali u raspetom i ponovno uskrsлом spasitelju....«⁴⁸ Ali ne samo po »nauku o Logosu«, nego i po nauku o »tri božanske hipostaze«⁴⁹ koji je također nastao u Aleksandriji, ostvaren je daljnji bitan pomak u razumijevanju »božanskog principa«. Zanimljivo je primijetiti da su pojedine

⁴¹ VG, str. 618.

⁴² VG, str. 617. Među velikim religijama svijeta »prvi su Židovi shvatili Boga kao potpunu osobu, kao subjekt, kao bivstvujući 'Ja'...«, VG, 724.

⁴³ VG, str. 628.

⁴⁴ VG, str. 628.

⁴⁵ VG, str. 628. »Cijeli Stari zavjet predstavlja povijest osobnih odnosa Boga koji se objavljuje (Logosa ili Jahve) prema predstavnicima židovskog naroda – patrijarsima, vođama i prorocima.«, VG, str. 725.

⁴⁶ VG, str. 629.

⁴⁷ VG, str. 629.

⁴⁸ VG, str. 630.

⁴⁹ VG, str. 629.-630.

filozofske ideje, koje su se odnosile na problematiku »Logosa«, odnosno na problematiku »triju božanskih hipostaza«, nastale neovisno od samoga kršćanstva kao plod filozofske spekulacije koja je u ono doba na osobit način razvijana u neoplatonizmu. Kršćanski mislitelji, posebice Justin sa svojim istraživanjima o odnosu razuma i vjere, Hipolit sa svojim egzegetskim i polemičkim spisima, Klement Aleksandrijski sa svojim prikazom kršćanstva na pozadini grčke filozofije, i naposljetku Origen kroz svoje egzegetske i dogmatske spise, izvršili su ne samo jednu integraciju, odnosno sintezu pojedinih filozofskih i teoloških postavki, nego su također ostvarili i hvalevrijedan dijalog između ondašnje filozofije i teologije. Zsigurno na pozadini grčke filozofske tradicije, posebice one neoplatonističke i teološke refleksije u prvim stoljećima kršćanstva, stvarana je teologija o »Presvetom Trojstvu« koja pripada među najveće domete do kojih se mogla vinuti filozofsko-teološka spekulacija.

Upravo na tragu teologije »Presvetog Trojstva« ostvareno je daljnje diferenciranje i opće važeće proširenje i tumačenje »božanskog principa«. Nadahnut grčkom i židovsko-kršćanskom tradicijom, Solovjev se trudio da i sam razvije teologiju »Presvetog Trojstva« koja u filozofskom i teološkom smislu predstavlja značajna postignuća u filozofsko-teološkoj literaturi.

U tom smislu Solovjev piše: »Bog je *bivstvujuce*, to znači: njemu pripada bitak, On posjeduje bitak. Ali je jednostavno nemoguće *samo biti*. Tvrđnja – *ja jesam* ili *to jest* neizbježno izaziva pitanje, što ja jesam, odnosno što to jest.«⁵⁰ Očito da Solovjevu nije dovoljno samoograničenje na riječ »biti«, tj. da Bog kao apsolutno biće egzistira, da On jest, potrebno je i ono »drugo« i »drugacije«, bez čega ni ono »prvo« i »prvotno« nema prave aktualizacije, pravoga »događanja« i »izvršenja«. I upravo na tragu takvih i sličnih pitanja pojavljuje se kod Solovjeva ideja Boga, odnosno ideja apsolutnoga kao ideja »sve-jedinstva« koja je također prisutna u platonizmu i ponovno se pojavljuje u njemačkom idealizmu kao problem »jedinstva« i »mnoštva«. Međutim, treba pri tom uvijek imati u vidu da se kod navedene problematike ne upadne u zamku »panteizama« koji poistovjećuje Boga i svijet i naposljetku niječe Božju transcendenciju i osobnost.

Na tragu ovih teorijskih razmatranja o Bogu, njegovoj egzistenciji i njegovoj biti, Solovjev ipak dolazi do egzistencijalnog i životnog shvaćanja Boga kao »praizvora« i naposljetku do shvaćanja i razumijevanja Boga kao »Oca« u biblijskom smislu.⁵¹ U etičkom smislu Bog se u povijesti spasenja očituje upravo kroz ideju »dobra« koja u kršćanstvu po utjelovljenoj Riječi zadobiva svoju puninu. Prema Solovjev-ljevu sudu, sva se etika evanđelja može svesti na jednu jedinu rečenicu: »Ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga« (Mt, 22, 40). Međutim, to etičko načelo prisut-

⁵⁰ VG, str. 633.

⁵¹ VG, str. 637.

no je na ovaj ili onaj način i u drugim religioznim i etičkim sustavima, primjerice brahmanizmu ili budizmu, kada je riječ o »ljubavi« i »milosrđu« koje je potrebno trajno iskazivati prema potrebnima.⁵² Vrhunac objave »božanskog principa« u povijesti čovječanstva predstavlja sam čin »inkarnacije«, utjelovljenja kojem Solovjev osobitu pozornost posvećuje u uvodnim razmatranjima u *11. i 12. predavanju*.⁵³ Prema Solovjevljevu sudu, upravo se u »inkarnaciji« događa »savršena teofanija«, nasuprot nekim drugim »nepotpunim, pripremajućim i preoblikovanim teofanijama«.⁵⁴

Treba reći da Solovjev u razmatranju »božanskog principa«, kako na razini svojih religiozno-filozofskih razmatranja, tako i na razini svojih etičkih razmatranja, dolazi do stava kako je upravo čovjeku kao »osobi« svojstveno da na način postupnosti izgrađuje svoju religioznu, odnosno etičku svijest. Zato biti religiozan, odnosno biti etičan, za Solovjeva ne znači ništa drugo, nego biti na putu trajnog odrastanja u dobru, odnosno biti na putu trajne izgradnje osobnosti.

4. Čovjek u svjetlu »božanskog principa«

Posebice u *8. predavanju*, Solovjev polazi od postavke kako je osnovna nit poveznica »između božanskog svijeta i svijeta prirode čovjek«.⁵⁵ Razmatrajući ovo pitanje, koje spaja božansko i ljudsko, Solovjev dolazi do jedne od svojih temeljnih antropoloških postavki koja glasi: »Čovjek u sebi ujedinjuje sve moguće suprotnosti, ali se sve one mogu svesti na jednu veliku suprotnost između bezuvjetnog i uvjetnog, između apsolutne i vječne bitnosti (Wesenheit) i prolazne pojavnosti ili privida (Scheinhaftigkeit). Čovjek je istodobno božanstvo i ništavilo.«⁵⁶ Prema Solovjevljevu sudu, kod čovjeka treba uvijek imati u vidu tri temeljne razine: čovjeka treba promatrati kao »prirodno« biće, kao »duhovno« biće i naposljetku kao »božansko« biće.⁵⁷ Samo ova trostrukost čovjeka čini cjelovitim i jedinstvenim bićem. Izostane li bilo koja od ovih razina ili se ona svjesno zapostavi, nemoguće je očekivati da će čovjek ostvariti željeni rast svoje osobnosti.

Kada se čovjek da voditi »božanskim principom« od kojeg prima nadahnuća i poticaje za vlastiti život, onda je jasno da jedna tako vođena egzistencija dobiva u potpunosti svoj smisao. Naprotiv, kada čovjek teži samo za materijalnim dobrima koja ga u konačnici čine duhovno praznim i nezadovoljnim, onda treba pretpostaviti da će jedna takva egzistencija biti ispunjena besmisлом. Takvim i sličnim pitanjima

⁵² VG, str. 667.

⁵³ Usp. VG, str. 727. i dalje.

⁵⁴ VG, str. 730.

⁵⁵ VG, str. 677.

⁵⁶ VG, str. 677.

⁵⁷ Usp. J. OSLIĆ, Solovjeva razmatranja o 'teorijskoj filozofiji', str. 458.

oduvijek su se bavili filozofi teolozi, psiholozi i naposljetku romanopisci i pjesnici.⁵⁸ Ali, da bi se čovjek mogao u potpunosti i bez zadržke otvoriti »božanskom principu« koji je posebice u kršćanstvu postao prepoznatljiv kao »Logos« i »Sophia«, potrebno je, prema Solovjevlevu sudu, »da se u nama ponudi prostor«⁵⁹ koji će omogućiti božansko djelovanje u konkretnoj ljudskoj egzistenciji. Da bi Bog u svom djelovanju mogao postati prepoznatljiv, On treba čovjeka kako bi se na čovjeku mogla očitovati Božja ljubav, dobrota i pravednost. Dakle, Bog i čovjek ne samo da se međusobno traže, oni se međusobno i trebaju. Solovjev to potvrđuje sljedećim riječima:

»Svaka zbiljnost pretpostavlja djelovanje, a svako djelovanje realan predmet djelovanja, subjekt koji djelovanje preuzima; tako i Božja zbiljnost koja se temelji na Božjem djelovanju, pretpostavlja subjekt koji djelovanje preuzima, pretpostavlja čovjeka i to za *svu vječnost*, jer Božje djelovanje traje vječno.«⁶⁰

Nedvojbeno je da se kod Solovjeva pojavljuje govor o Bogu u kojem se osobita pozornost posvećuje čovjeku kao subjektu. Zbog toga Solovjev inzistira upravo na toj međusobnoj upućenosti Boga na čovjeka i obratno. Tu međusobnu upućenost Boga na čovjeka i čovjeka na Boga, filozofsko-teološka refleksija potvrdila je u poznatim i prepoznatljiv sintagmama kao što su primjerice: »čovjek slika Božja«⁶¹ (Irenej, Klement Aleksandrijski, Tertulijan, Origen) i »čovjek slušač Božje riječi«⁶² (H. U v. Balthasar, K. Rahner).

Tako su kod Solovjeva, kada se razmatraju pitanja o čovjeku kao »slici Božjoj« i čovjeku kao »slušaču«, odnosno »adresatu« objave, uvijek na djelu dvije temeljne sposobnosti: naime, sposobnost mišljenja i sposobnost htijenja (volje). Prvoj sposobnosti svojstveno je da čovjek svjetlom razuma osvjetljava putove i sadržaje vjere, dok je drugoj sposobnosti svojstveno da čovjek pojedinu vjersku istinu prihvati ili ne prihvati. Tako se prva duševna sposobnost orijentira na »znanje« o Bogu,

⁵⁸ Usp. VG, str. 677.

⁵⁹ VG, str. 678.

⁶⁰ VG, str. 678.-679.

⁶¹ U pojašnjenju termina »čovjek slika Božja« može se reći sljedeće: »čovjek kao Božja slika ima sve i čini sve kao i Stvoritelj, ali na *stvoreni* način. *Stvorenost* je, dakle, bitna razlika između Sina (Riječi) kao Božje slike i čovjeka kao Božje slike. Čovjek je prema tome, stvorena Božja slika, *stvoreni Stvoritelj*, a Sin je *naravna* Božja slika«. M. BABIĆ, Božja slika u Teodoretu Cirkskog i Ivana Goluba. Prilog teološkoj antropologiji, u: *Čovjek slika i prijatelj Božji, Zbornik u čast Ivana Goluba*, Rim, 1991., str. 114. Što se tiče »čovjeka kao slike Božje« u otačkoj tradiciji mogu se pronaći različiti odgovori. Svi ti odgovori posebice ovise o tome: uzima li se za polazište teološke refleksije Krist-Logos, Krist-Utjelovljena-Riječ ili naposljetku samo Trojstvo.

⁶² Čovjek je »slušač Božje Riječi«, tj. »objave« po kojoj se Bog izrekao svijetu i čovjeku. Može se kazati »da je upravo Balthasarova teologija, svakako zajedno s Rahnerovom teologijom, najznačajnija zamisao teologije objave, koja je izrađena do naših dana«. F. TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, Sarajevo, 2006., str. 227.

dok se druga duševna sposobnost orijentira na praktična djelovanja, odnosno na »izvršenje« vjere. U shvaćanju čovjeka, Solovjev čvrsto stoji na tragu aristotelovsko-skolastičke tradicije koja je čovjeka uvijek razumijevala i tumačila kao umom i slobodom obdareno biće.

U drugom dijelu 11. i 12. predavanja, Solovjev završnu riječ posvećuje trima kušnjama kojima je bio izložen Isus u pustinji. (Mt, 4, 3-11).⁶³ Ove se tri kušnje u skraćenom obliku mogu svesti na *kušnju materijalizama*, *kušnju racionalizma* i *kušnju moći*. Značajno je spomenuti da Solovjev, analizirajući ove tri kušnje,⁶⁴ zapravo aludira ne samo na neke nesporazume i nerazumijevanja između Zapadne i Istočne crkve, nego prije svega on aludira i na tri čovjekova temeljna egzistencijalna stanja koja prate čovjeka u njegovu »životnom svijetu«.

Čovjek je izložen *kušnji tijela (materijalizam)*. Na izazove i na *kušnju tijela (materijalizam)* Solovjev podsjeća na tekst: »Ne živi čovjek samo o kruhu, nego o svakoj riječi što izlazi iz Božjih usta« (Mt, 4, 4). Ovdje bi trebala »božanska narav ... i izričaj te naravi - Riječ – poslužiti kao sredstvo za zadovoljenje materijalnih zahtjeva«. ⁶⁵ Da bi se čovjek mogao oduprijeti *kušnji tijela* potrebno je »novo-rođenje« na temelju kojeg čovjek dobiva distancu prema materijalnim dobrima i ujedno se u čovjeku počinje razvijati »pozitivni izvor drugačijeg, istinskog života...«⁶⁶ Prema Solovjevljevu sudu, materijalizam nastoji afirmirati temeljnu »laž« koja kaže »da čovjek živi samo od kruha« jer, upravo ta »laž« »neizbježno vodi do rasula čovječanstva u općem kaosu, do uništenja društvenog života i znanosti«. ⁶⁷

Čovjek je izložen *kušnji oholosti, odnosno kušnji razuma (racionalizam)*. Na izazove i na *kušnju oholosti, odnosno kušnju razuma (racionalizam)* Solovjev podsjeća na tekst: »Ne iskušavaj Gospodina, Boga svojega«.(Mt, 4, 6). Kušnja razuma doводи nas do »oholosti« ili do »grijeha razuma«. ⁶⁸ Neprihvatanje objavljene istine o »bogočovještvu«, pred kojom razum nastoji trijumfirati kao pobjednik nad pobjeđenim, na kraju ipak udara na vlastite granice zbog, kako kaže Solovjev, »grijeha duha«⁶⁹ koji razum nastoji podići do samoga božanstva i učiniti ga svemogućim i sveznajućim. Taj trijumf razuma, koji sve razumije i sve zna, na osobit način je

⁶³ Usp. W. LETTENBAUER, Nachwort des Herausgebers, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, München, 1979., sv. 1., str. 761.

⁶⁴ Slično V. Solovjevu i M. Heidegger analizira pojam »kušnje« (tentatio) kod Augustina. Pritom se »kušnja« kod Augustina u Heideggerovim analizama aktualizira kao požuda tijela, požuda očiju i požuda svijeta. U pozadini te analize stoji Ivanov tekst (I. Iv, 2, 15-17). Usp. o tome IB, str. 71.-80.

⁶⁵ VG, str. 735.

⁶⁶ VG, str. 740.

⁶⁷ VG, str. 746.

⁶⁸ VG, str. 735.

⁶⁹ VG, str. 740.

potican i razvijan u »prosvjetiteljstvu 18. stoljeća«⁷⁰ u filozofiji racionalizma i njemačkom idealizmu. »Teorijski (gledano), princip racionalizma dolazi do izražaja u postavci da se sadržaj svekolikog znanja izvede iz čistoga uma (*a priori*) ili da se sve znanosti izgrade na spekulativnoj spoznaji: u toj postavci jednostavno leži bit njemačke filozofije...«⁷¹ I u sljedećim navodima Solovjev kritizira strogi racionalizam, jer smatra da se »život« ne može zatvoriti u »pojam«. Upravo ta »oholost duha«⁷², koju toliko zagovara racionalizam, zapostavlja »život« u cjelini i svodi ga na matematičku jednadžbu u kojoj bi trebalo biti sve jasno i sve predvidivo. Prema Solovjevlevu sudu, strogi racionalizam nije u stanju stvoriti »socijalo pravедno društvo ili istinsku znanost«⁷³ jer kao takav postaje isključiv i nije u stanju doprinositi cjelini stvarnosti.

Zapadna teologija, koja je u pojedinim povijesnim epohama bila u bliskoj vezi s filozofijom, prisjetimo se samo »srednjovjekovne sinteze«, jasno da nije ostala imuna na izazove sve naglašenijeg racionalizma. Tako da je i sama teologija na Zapadu, za razliku od one na Istoku, postala racionalna teologija. Dok se zapadna teologija, posebice katolička teologija, za razliku od protestantske teologije, zatvarala u racionalizam, istočna je teologija možda ipak više uspijevala, razvijanjem jedne vrste »misticizma«, prevladati strogi racionalizam.

Naposljetku, čovjek je izložen *kušnji moći*. Što se tiče kušnje moći, Solovjev podsjeća na tekst: »*Gospodinu Bogu svom se klanjaj i njemu jedinom služi*« (Mt, 4, 10). Prema Solovjevlevu sudu, ova je »treća i posljednja kušnja najjača«.⁷⁴ Naime, ovdje se radi o moći volje, a upravo je moć volje nateže pobijediti, jer iz bliže i daljnje povijesti čovječanstva nam je poznato da su pojedini narodi nastojali vladati nad drugima ili, rečeno Solovjevlevim riječima, »čovjek želi vladavinu nad svijetom«,⁷⁵ a te ciljeve čovjek nastoji postići nasiljem. Tako nasilje u *kušnji moći* postaje sredstvo koje izrasta iz principa zla. I zato svaki onaj koji zagovara nasilje, ujedno zagovara i princip zla. Prema Solovjevlevu sudu, kušnja moći u biti počiva na »volji za moć« ili, drugačije rečeno, na »vlastoljublju«.⁷⁶ Solovjev u različitim kontekstima ističe da je upravo zapadno društvo u cjelini podleglo kušnji materijalizma, racionalizma i kušnji moći,⁷⁷ a na te izazove nije ostala imuna ni Zapadna crkva.⁷⁸

⁷⁰ VG, str. 743.

⁷¹ VG, str. 743.

⁷² VG, str. 743.

⁷³ VG, str. 745.

⁷⁴ VG, str. 736.

⁷⁵ VG, str. 736.

⁷⁶ VG, str. 736.

⁷⁷ VG, str. 746.

⁷⁸ VG, str. 741.-742.

Da bi se mogli suprotstaviti ovim kušnjama, da bi se moglo zaustaviti daljnje propadanje čovječanstva i daljnji kaos, potrebno je da se pojedinac i čovječanstvo u cjelini okrene prema stvarnosti »bogočovještva« koje nas jedino može izvesti iz ovoga vrtloga kušnji i dovesti nas do izbavljenja.⁷⁹ Prema Solovjevljevu mišljenju, kršćanska kultura, koja je stvarana na Zapadu, s vremenom se upravo po izazovima koje sa sobom nosi materijalizam, racionalizam i moć (želja za vladanjem) pretvorila u jednu »protukršćansku«⁸⁰ kulturu koja i danas, po riječima sadašnjeg pape Benedikta XVI., dominira u diktaturi relativizma. I zato se Solovjev s pravom pita: »što bi se trebalo razumjeti pod istinsko-kršćanskom kulturom?«⁸¹ To bi, prema njegovu shvaćanju, trebala biti kultura koja je prožeta i koja živi stvarnost »božanskog principa«, stvarnost »bogočovještva« i naposljetku ideju dobra.

Zaključne napomene

Moglo bi se kazati da je prva i načelna karakteristika Solovjevljeva mišljenja, njega kao filozofa i teologa, »integralno mišljenje« kojemu je svrha postignuće nove »sinteze«. U tom smislu on se nalazi na tragu upravo onih srednjovjekovnih mislioca (T. Akvinski i drugi) koji su živjeli i promicali duh »sinteze«, tj. duh »integralnog mišljenja« koje se ne zatvara u već unaprijed zadane okvire, nego je uvijek iznova spremno i otvoreno za nove spoznaje i nova znanstvena postignuća, bilo da se radi o »duhovnim« ili o »prirodnim znanostima«.

Upravo na tragu te nove »sinteze« može se navesti i druga važna karakteristika njegova mišljenja koje možemo označiti kao »dijaloško mišljenje« za koje se na osobit način zalagao i Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio*. Platonova »nepisana dijalektika«, koja je prisutna u Solovjevjevima filozofsko-teološkim spisima, stavlja ga u kontekst klasične grčke filozofske tradicije na koju se on uvijek iznova vraća (Platon). Međutim, on se ne vraća smo na starogrčku filozofsku tradiciju, u kojoj je zaživjela »nepisana dijalektika«, nego se on kritički sučeljava i s njemačkim idealizmom koji je na osobit način bio zagovornik principa dijalektike. S pravom se može kazati da je upravo Solovjev izvršio zapaženu recepciju njemačkog idealizma u ruskom govornom području.

I naposljetku treća važna karakteristika Solovjevljeva mišljenja može se sažeti u rečenicu koja glasi: Solovjev filozofirajući teologizira i teologizirajući filozofira. To drugim riječima znači da s jedne strane njegova filozofska refleksija u teorijskom i praktičnom smislu obogaćuje teologiju, i s druge strane teologija upravo za filozofiju otvara ona metafizička pitanja po kojima i sama filozofija postaje »bogatim« i »nepresušnim izvorom« na kojem se može nadahnjivati naša sadašnjost i budućnost.

⁷⁹ Usp. str. 746.

⁸⁰ VG, str. 747.

⁸¹ VG, str. 747.

FUNDAMENTAL ASPECTS OF VLADIMIR SOLOVYOV'S PHILOSOPHY OF RELIGION. WITH A SPECIAL VIEW ON HIS »LECTURES ON THE DIVINE MANHOOD«

Josip Oslić*

Summary

In this essay author is trying to reconstruct and evaluate elements of philosophy of religion in Vladimir Solovyov's treatise »Lectures on the Divine Manhood«. Solovyov, Russian theologian, philosopher and poet, was, above all, a religious thinker. Having that in mind, one may say - although he has written no book by that title - that an essential part of Solovyev's philosophical doctrine is his philosophy of religion. Solovyev's main influences are Plato and christian thought. Because of that, his philosophy of religion is dialogically orientated and fundamentally conected with ethical investigations.

In his »Lectures on the Divine Manhood« Solovyev is trying to philosophically elucidate phenomenon of religion and consequently, to establish meaning, role i task of philosophy of religion. Its central concept is an idea of the »divine principle« that is opposed to »chaos«. »Divine principle« is »eternal all-unity« and »acting power of unity of everything that is«.

Philosophy of religion also has anthropological implications: man is a being that participates in »divine principle«; he is »link« between the world and divine; his dignity is derived from the fact that he is »made in God's image«. Thus, man's fundamental aim is to accept revealed truth of »divine manhood«. His »existence« is conditioned with three »temptations«: »temptation of materialism«, »temptation of rationalism«, and »temptation of power«. Western society (and western Church) failed to resist to these temptations. Return to Christian religion (and christian culture with its openness to »divine principle«) is a main way of preventing further degradation of humanity.

Keywords: Solovyev, Philosophy of Religion, »Lectures on the Divine Manhood«, divine principle, ethics, man.

* Prof. dr. sc. Josip Oslić, University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Croatia.