

РЕЛИГИОЗНА МИСАО У РУСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ КАО ТЕМА РУСКОГ АРХИВА**

Апстракт: Часопис *Руски архив*, захваљујући својим текстовима посвећеним религиозној мисли у руској књижевности, уметности и култури, као и избором тема које наизглед немају много везе са религиозношћу, изразито је субверзивног и полемичког, а делом и политичког, карактера спрам – у тадашњој Русији – владајуће комунистичке идеологије. Религиозна мисао у руској књижевности – у распону од осамнаестог до почетка двадесетог века – једна је од важних истакнутих тема којима се *Руски архив* систематски бавио током свог постојања од 1928. до 1937. године. Незаобилазно питање руске религиозне мисли односи се на мисао историје, како по себи, тако и у контексту руске месијанско-историјске мисије, па је оно отуда имало и одјека у књижевности и философији свог доба. Руска књижевност је рефлектовала широк распон религиозне мисли, од конфесионалне идентификације са православљем до, неретко под утицајем западноевропских мисаоних струјања, јеретичких, односно крајње слободумних духовних и религиозних прегнућа. Врхунац религиозне мисли у руској књижевности оличен је у делу Достојевског и Толстоја, који представљају врх реченог „леденог брега“ само захваљујући висини свог уметничког талента и умећу и вољи да књижевну истину о којој говоре провуку кроз огањ непролазне вере, а, истовремено, и сумње. Истинитосна човечност руске књижевности, што је чињеница коју *Руски архив* отима од заборава, човечност сагледана у светлу метафизичке Истине, залога је будућности на чијем исходу, тамо где почиње вечност, речена Истина и почива.

Кључне речи: *Руски архив*, руска књижевност, религија, философија, естетика, етика, уметност, духовност, идеологија, култура.

* kristijanolah84@hotmail.com

** Рад је настао у оквиру пројекта „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“ (178013), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Увод у проблематику руске религиозне мисли

Руски архив: часопис за ђолиџику, кулџуру и ђривреду Русије, који је руска емиграција, избегавши бољшевички терор, покренула у некадашњој Краљевини СХС на српском језику и објављивала га у скоро деветогодишњем временском распону, од маја 1928. до јануара/марта 1937. године (в. Грујић, Ђоковић 2012: 7), већ самим својим називом упућује на високу културну самосвест која се испољила у датом времену, али чија се сврха, ретроактивно, може сместити у контекст особене руске политичке и културноисторијске мисије, са нагласком да је посреди мисија у изгнанству. Значење назива часописа *Руски архив* готово је истоветно са значењем назива филма Александра Сокурова *Руска барка* или *Руски ковчеј* из 2002. године, јер је у оба случаја реч о метафори која упућује на заветно чување и отимање од заборава и (не)свесног криво-творења историјског, уметничког и културног богатства и идентитета једног народа или нација. Отуда се назив *Руској архива* може сагледати у идеолошко-политичком кључу, у духу оне идеологије која уз негововање неопходног критичког приступа заступа идентитетско очување изворности и аутентичности руске културе и државности, као и старање над њом, ма колико сама чињеница изворности и аутентичности овде била упитна.

Питање религиозности у руској књижевности, уметности и култури незаобилазно је питање, чак и данас, а камоли у времену које је као једну од врховних, идеолошких „истина одоздоле“ прогласило Маркову максиму да је религија опијум за народ, те да, из тих разлога, треба скрајнути, прећутати или уклонити све трагове религијског из јавног и симболичког простора руског народног живота, уметности и културе. Велики број текстова у *Руском архиву*, који је посвећен управо религиозној мисли у руској књижевности, и не само у књижевности, а и не само религиозној мисли, говори о високој културноисторијској самосвести аутора који су својим приказима посведочили значај религијског импулса у уметничком и другим видовима стваралаштва, али и о културнополитичкој самосвести самог часописа, односно његовог уредништва. У силом принуђеном изгнанству основати часопис који се зове *Руски архив* и као једну од његових важних, константних тема означити религиозну мисао у најширем могућем распону духовног и стваралачког испољавања – све то представља субверзивни политички чин, те и текстове посвећене реченој теми ваља читати на тај начин, са прикривеном, полемичком субверзивном нотом усмереној према – у напуштеној отаџбини – владајућем левијатану бољшевичко-комунистичке идеологије.

Религиозну мисао о којој је реч – а коју *Руски архив* афирмише – треба разумети у њеном изворном значењу, неомеђеном конфесионалним догматизмом. Религиозна мисао у руских књижевника и мислилаца, па чак и оних теолошке провенијенције, није нужно православна, хришћанска мисао, већ пре философско-теолошка или философско-естетичка мисао, која настаје и развија се у садејству, а често и у полемици, са најважнијим духовним, философским, естетичким и другим мисаоним струјањима епохе. Православна религија или вера најчешће лежи у залеђу руске религиозне мисли као особена референтна раван, али коначни, неретко флуидни, облик те мисли увек зависи од сопственог, у већој или мањој мери, аутентичног одговора личности на речену раван. Могло би се рећи да је религиозна мисао у руској књижевности, уметности и култури превасходно мисаона и духовна рефлексивна стваралачке личности, условљена датом психичке конституције и дароване слободе да се та датост у одређеној мери превазиђе, спрам понуђеног истинитосног репертоара који увек зависи од духовно-историјских тежњи и кретања једне епохе.

Основна одлика руске религиозне мисли је њена екуменска, или, прецизније, екуменистичка отвореност и пријемчивост за ослушкивање најразноврснијих мисаоних постулата и њихову, марксистичким језиком речено, философску и духовну надградњу. Амплитуда руске религиозне мисли варира од конфесионалног поистовећења са православним учењем до оригиналних, аутентичних и, надасве, занимљивих и инспиративних, али ипак, на крају крајева, јеретичких теолошко-философских конгломерата. У томе лежи трагика аутентичности руске религиозне мисли. Душан Стојановић у књизи *Руски њроблем философије и религије 19. века* из 1932. године, коју је Алексије Јелачић исте године приказао у *Руском архиву*, истиче следеће:

Руску религиозно-философску мисао у целину спаја дух слободе и спонтаности. Она је слободно-мислилачка. Она је дело световњака. Она је слободна од манира и метода философски настројених теолога. Она је спонтано црквена и везана је за цркву по слободном сазнању, када је то. Она носи на себи печат индивидуалистички. У својим историјским перспективама она се много више наслања на народни религиозни дух, неголи на црквене религиозне традиције... Она није једнобојна, далеко од тога (20, 21/1932: 162)...

Отвореност руске религиозне мисли огледа се у имплицитно подразумеваној дијалогичности или полемичности са другим, православљу сличним, или крајње супротстављеним, духовно-философским конструкцијама, каква је немачка идеалистичка философија, али и не само она.

Иако је таква дијалогичност у природи сваке религиозно-теолошко-филозофске мисли, можда је руска особеност, ако се уопште може назвати руском, у њеном православном полазишту, без обзира на то што исходиште остаје или бива упитно. Религиозна мисао у руској књижевности, уметности и култури најчешће представља спектар варијација или одговора на изазов православне духовности. Речена религиозна мисао проширује, а неретко и обогаћује, домете универзално схваћене хришћанске културе, отварајући и подастирући нове путеве и могућности њеног будућег развоја.

Друга важна, а можда и пресудна, одлика руске религиозне мисли није само њена саусловљеност са актуелним филозофским и естетичким мисаоним прегнућима, поготово оним који потичу из западноевропске филозофске традиције, већ и са политичком и државно-националном историјском реалношћу, односно идеологијом која ту реалност настоји на одређени начин да осмисли, али и усмери ка могућој или немогућој, но надасве жељеној, будућности. То значи да је руска религиозна мисао често нераздвојно повезана са идеолошким и политичким националним стремљењима. Испод те повезаности крије се историософска димензија речене мисли, попут оне коју је изложио Николај Берђајев у књизи *Мисао историје*, али и, још чешће, политичко-историософска димензија која осмишљава будући правац кретања руског државног брода. Јер, као што Душан Стојановић у својој књизи истиче, главни проблем руске религиозно-филозофске мисли је „проблем религиозне философије историје који су наметнули историјски услови“ (20, 21/1932: 162). Колико је религиозна, толико је та мисао и историјско-национална, у смислу да настоји да пружи религијско оправдање за сврсисходност или, пак, несврсисходност тренутне или жељене националне идеологије. Тако се, са истим жаром, из религијске перспективе могу бранити или оспоравати монархистички државни систем, идеја пансловенства или оправданост месијанске тезе да руска држава представља, у односу на остатак човечанства, посебну цивилизацију, чија је мисија готово есхатолошке природе, попут Нојеве барке или националном државом отелотвореног *архива* једне једине и спасоносне Истине.

Ако је један пол руске религиозне мисли филозофско-теолошке природе, други је пол филозофско-историософске, односно политичко-историософске. На скали између та два пола условно би могло да се смести, али ближе другом него првом, такозвано „поље разлике“. Посреди је мисао која најразличитије домете и достигнућа у руској култури или, чак, науци, самерава спрам европских домета и достигнућа, те на тај начин одређује њихову вредност, као вредност разлике. Често та мисао уме да

буде парадоксална, јер преко изнађених вредности пројектује властиту научно-културну и цивилизацијску посебност. Та мисао је парадоксална зато што вредност и изузетност онога што је њен објекат не одређује према себи, према неком свом датом или урођеном систему вредности, већ према европоцентричном вредносном систему, истовремено желећи да буде рускоцентрична. Међутим, то не мора увек да буде правило: у *Руском архиву* је случај да се самеравањем руских и европских домета у науци, књижевности и философији указује на припадност Русије европском културном и цивилизацијском простору. Такво увиђање ствари могло би такође да се протумачи у политичком контексту, као субверзивни културно-политички покушај да се деспотски режим који је завладао у тадашњој Русији прикаже као туђински, „азијски“, варварски, који је у сваком виду супротан европском, па и изворно руском систему вредности, ако такав постоји. Могло би се, у ствари, рећи, да такозвано поље разлике, одређено спрам европских садржаја, смешта Русију у онај културно-цивилизацијски простор који јој припада, али не као маргиналног учесника, већ као утопијског носиоца, баштиника и чувара оног највреднијег што европски систем вредности собом подразумева, упркос историјски очигледном самоизневеравању реченог вредносног система.

Идеологи(заци)ја руске религиозне мисли

Колико је руска књижевнокритичка или књижевноисторијска мисао истовремено политички субверзивна, а делимично и друштвено ангажована, показује чланак Петра Митропана „Проблем љубави у совјетској књижевности“ из 1929. године. Осим у књижевноисторијском, у њему се проблем љубави сагледава и у културолошком смислу. На основу промена које је представа љубави претрпела у књижевности новијег времена, Петар Митропан разлоге тих промена позитивистички изналази у постулатима званичне комунистичке идеологије, постулатима који су иницирали промене у јавном моралу и које је књижевност потом само рефлектовала. Проблем љубави тако бива сагледан у етичко-идеолошком, а не у естетском светлу. Испољавање љубавних осећања, и уопште психологија љубави, отпочиње у руској књижевности са Пушкиновим *Евѣнијем Оњеином*, док свој пуни израз добија са Тургеневом, и то нарочито са приповетком „Прва љубав“. Љубав се у руској књижевности деветнаестог века представља или као идеална, идеализована, коју, између осталих, изражава или сублимира Толстојева Наташа Ростова, или као груба, која наноси бол, коју изражава Грушењка Достојевског, али у оба случаја та представа

је неретко трагична. Заједничко је и једном и другом виду представљања тражење „метафизичке суштине осећања, његове надземаљске генезе и супериорне вредности“ (5, 6/1929: 237). Међутим, у тадашњој совјетској књижевности представа идеализоване љубави бива у потпуности одбачена као продукт буржоаских и капиталистичких измишљотина и предрасуда, те у први план избија манифестна представа љубави, и то у својој физиолошкој, еротској и сексуалној, а не психолошкој димензији. Супротно званичној идеологији, совјетски писци често са носталгијом изражавају „тугу за романтичном и идеалном љубављу“, имплицитно тиме признајући „погрешност и штетност“ идеолошког разарања ранијих моралних, али и естетских, начела (5, 6/1929: 230). Тиме Петар Митропан као да хоће да сугерише да је у совјетској књижевности сама представа љубави као таква утопијски субверзивна спрам владајуће идеологије, и да се у њој крије истина која ће, временом, поткопати нека основна полазишта речене идеологије.

Али ето, бол и туга, чежња и интимни гласови срца, сви вечити сапутници осећања нису ишчезли. То је, изгледа, јаче од сваке идеологије, па и од рушења и смрти. О овој јачини сведоче дела која смо овде укратко приказали и у којима, иако су написана у грубо доба и у грубој средини, осећа се тежња ка вишем, безизлазна туга за нематеријалним (5, 6/1929: 237).

Та „безизлазна туга за нематеријалним“ јесте онај моменат који књижевноисторијску или културну мисао помера ка религиозном виђењу или осећању стварности.

Иван Лапшин у обимној студији „О филозофском значају руске науке“ из 1928. године, која се из два дела појавила у првом и другом броју *Руској архива*, покушава да одгонетне шта је руска наука са филозофске тачке гледишта. Одговор се, сматра Лапшин, крије у збиру:

[...] оних општечовечанских вредности које је она [руска наука] унела у област знања. За филозофа је врло значајно да објасни шта је дала руска наука у области *најдубљих и најширих генерализација*, које су нарочито интересантне с тачке гледишта теорије сазнања и филозофије природе. *Да ли је унела руска наука* корените измене у *ојшћу слику свеѿа (Weltbild)* и у општи појам о свету (*Weltbegriff*) (1/1928: 38)?

Пруживши убедљиве доказе о развоју и значају руске науке, Лапшин ће доћи до позитивног одговора на претходно постављено питање.

Такође је врло важна Лапшинова почетна констатација да је философски значај руске науке, значај који је универзалан, у тесној вези са смислом руске философије, а могло би се додати, и са смислом руске религиозне мисли – која је већ по својој природи философска. Тај смисао је вредносно универзалан, а не усконационалан или конфесионалан, што и сам Лапшин у свом раду наглашава.

Отвореност руске религиозне мисли, њен покушај да изађе из себе и самери се са европским системом вредности, условљена је оним прекретничким историјским догађајем који је оличен у Петру Великом и његовом покушају модернизације руске државе по угледу на европски модел. Тај трауматични и никада у потпуности разрешен догађај је и Русију и руску мисао удвојио, па се и развој те мисли и руске државе до данашњих дана може схватити у контексту борбе два духа, једног који је западњачки и другог који је изворно руски. Душан Стојановић, кога приказује Алексије Јелачић, у већ помињаној књизи вели:

Духовна криза Русије која је тако настала услед сусрета два духа, постала је на тај начин проблем руске мисли, који се није могао ни обићи ни избећи [...] Јер Русија [...] се срела са Европом [...] можда неминовно, али тим не мање судбоносно и по себе и по Европу [...] Европа је остала главна тема руске мисли све до данас (20, 21/1932: 163)

Алексије Јелачић у свом приказу објашњава да је тај средишњи проблем довео:

[...] до груписања руских мислилаца: с једне стране преовлађивао је интерес социјално-политички: у вези с тиме испољила се тежња да Русија понови природан западноевропски пут развоја [...]; с друге стране психолошки и религиозни интерес потенцирао је идеје и тежњу независности Русије [...]. Напокон, тражила се и синтеза [...] (20, 21/1932: 163).

Руски архив је својим прилозима осветлио оба пола руске философске и државне распућености, при чему се у том контексту нарочито издвајају два текста Марка Слоњима. У првом тексту, „Путеви Русије“, из 1931. године, Марк Слоњим полази од Сократовог става „упознај самог себе“, сматрајући га примењивим не само на личност већ „и на читаву једну нацију“, поготово „у критичним епохама, сличним оној коју Русија данас преживљава“ (13/1931: 78). У моменту „кад држава иде у непознатом, новом правцу“, потребно је одговорити или, бар, наслутити одговоре на следећа питања:

Какви су путеви данашње Русије? У чему су основна обележја њеног националног и државног живота? Какво место заузима она међу осталим народима? Шта доноси она човечанству, какво богатство она дарује светској ризници (13/1931: 78)?

Да би се до тих одговора уопште дошло, мада је један мањи део одговора већ дат у тексту Ивана Лапшина „О филозофском значају руске науке“, Марк Слоњим сматра да је неопходно подсетити читаоце „на извесне теорије руског националног самопознавања, формулисане у деветнаестом столећу“ (13/1931: 78). Он подсећа да се руска социјална мисао формира у четвртој и петој деценији деветнаестог века, и то управо као одговор на питање којим путем треба поћи Русија. Три основне струје руске социјалне мисли, које су се развиле у дослуху „са историософијом, тј. са философијом историје“ (13/1931: 79), јесу: словенофилство, западњаштво и народњаштво. Занимљиво је да су се све три наведене струје развиле у најдубљем дослуху са западном филозофском мишљу, пре свега са немачком идеалистичком философијом, то јест метафизиком, Фихтеа, Шелинга и Хегела, где су национална питања, као и питања философије историје, заузимала „угледно место“ (13/1931: 80). Тада се поставило питање какво место заузима Русија у манифестацији хегелијанског светског духа, каква је њена историјска мисао и какву идеју отелотворује њен народ.

Један од првих, додуше, контроверзних и песимистичких одговора изложио је Петар Чаадајев, оновремени самопорицатељ руског становишта. Он је први сагледао Русију и Запад као засебне органске, односно историјске целине или светове, при чему је сматрао да је Русија толико назадна да са Западом скоро ни по чему не може да се пореди. Да би се Русија приближила Западу, неопходно је да се, према њему, православље потчини Римокатоличкој цркви.

Нисмо ништа учинили за човечанство, ниједна корисна мисао није сазрела на неплодном земљишту наше отаџбине, ниједна велика истина није изашла из наше средине. Да бисмо заузели место у историји, морали смо да будемо заклон од дивљих хорда. Да бисмо били примећени, морали смо се проширити од Берингова мореуза до Одре. Петар Велики обукао нас је у хаљине цивилизације, хаљине су остале, али просвета није (13/1931: 82).

У полемици са Чаадајевљевим тезама изродили су се други, Чаадајеву супротстављени, видови руске социјалне мисли, као што су словенофилство и народњаштво. О трећем виду те мисли, западњаштву, у овом тексту Слоњим није писао, док о словенофилству и народњаштву јесте. Словенофили су се такође развијали у више струја, али свима им је заједничко

уверење да је Русија засебан, али, захваљујући православљу, монархизму и народности, квалитативно супериоран свет у односу на Запад, што је „становиште дијаметрално супротно погледима Чаадајева“ (13/1931: 83). Захваљујући пројекцији руске супериорности, словенофили, међу којима су били Шевирјев, Погодин, Кирјејевски, Аксаков, Хомјаков и остали, изродили су идеју о руској месијанској мисији да обнови морално посрнули Запад, као и, са Западом, читав свет. „Идеја месијанизма спојила се, на тај начин, од самог свог формирања, са идејом словенофилства“ (13/1931: 84). Основна разлика између Русије и Запада је културолошке природе и огледа се у начину на који је хришћанство усвајано у овим световима. Словенофили су сматрали да је задатак Русије, која Запад посматра са стране, да се одрекне Петрове реформе, да живи својим „народним животом“, у монархистичком уређењу или теократији, и „да буде носилац праве вере“, начела заједнице која је заснована „на закону солидарности и хришћанске љубави“ и да, тако, „у трули свет Запада унесе основе духовног живота“ (13/1931: 86, 85). Пут Русије као пут православља је смисаоно назначен у извршењу обнове света путем праве вере – реч је, дакле, о путу који представља особени „морални крсташки поход“ (13/1931: 86).

Уз све своје врлине и недостатке, словенофилски покрет је значајан зато што је, између осталог, положио темеље и руском месијанском народњаштву, будући да је истакао „појам народа као носиоца националне идеје“ (13/1931: 88). Тај руски месијанизам поделио се „у две струје: месијанизам религиозни, чије смо одјеке налазили у нашим данима код А[ндреја] Бјелог и А[лександра] Блока, и месијанизам револуционарни, чија се расположења могу приметити и у говорима бољшевика“ (13/1931: 89).¹ Занимљиво је да Марк Слоњим у тексту „Путеви Русије“ додирује и проблем евроазијства, као последњег оваплоћења словенофилства, које у значајној мери прекида са том традицијом, али делимично задржава „религиозно месијанистички карактер“ (13/1931: 89).² Слоњим даље

1 У тексту „Европа у сликању совјетских писаца“ из 1935. године Марк Слоњим ће запазити необичну блискост словенофила и бољшевика, која се огледа у критичком односу према Западу и у књижевним представама Запада као малограђанског, обездуховљеног, деморалисаног и испод све могуће технике и организације једног, на крају крајева, испразног света. Из те критичке опседнутости Западом Слоњим изводи далекосежан закључак који се односи на саму природу руске религиозне, философске и социјалне мисли: „Као и код првих словенофила, ово одбијање од Запада некако чудно везује се код њих [бољшевика] за *правийирирање Запада*. Каткад изгледа да га они ’мрзе волећи“ (34, 35/1935: 99).

2 Такав спој месијанске идеје, неопаганства и православља чак се и данас може уочити код савремених руских геополитичких теоретичара и политичких идеолога, попут Александра Дугина.

посвећује пажњу Достојевском и Соловјеву, као последњим правим представницима религиозног месијанизма.

Дух Достојевског формирао се под утицајем словенофилства, али је сам Достојевски умногоме преиначио претпоставке тог покрета, стапајући их са одређеним западњачким идејама. Он се, уместо за усконационалну идеју, која имплицира првенство руског народа над другим народима, залагао за општечовечанску идеју по којој ће руски народ-богносац *служити* другим народима:

Руска идеја управо није идеја национална, и руски народ није изабран од Бога. Тај народ је идеју општечовечанску начинио својом, јер је прожет њоме више него други народи. У томе се и састоји његова мисија. Стајати ради човечанства на стражи истине. Преко развоја националног осећања ми постижемо општу солидарност, свечовечанство. Национална толеранција, одсуство ратоборног и самопоузданог национализма, смиреност, примање разних утицаја јесу основне црте руског народа (13/1931: 90–91).

У тим речима Достојевског уочљива је православна, хришћанска инспирација, која не негира националну посебност, већ захтева да се унутар те посебности изнедри оно што је христолико, свечовечно или свечовечанско. Али, да би та идеја постала могућа, да би дошло до појаве свечовечанског, неопходно је освестити историјско национално залеђе, као ризницу властитог идентитета:

Постати Рус прво и пре свега. Ако је свечовечност национална руска идеја, онда сваки мора пре свега да постане Рус, и тада ће се све од првог корака променити (13/1931: 92).

Са тим ставом о нераздељивости и узајамној саусловљености националног и свечовечанског у блиској је вези констатација Момчила Настасијевића из есеја „За матерњу мелодију“ да „општечовечанско у уметности колико је цветом изнад, толико је кореном испод националног“ (Настасијевић 1991: 44). Као што је то нагласио и Евгениј Љацки у тексту „Достојевски и словенство“ из 1935. године, Достојевски је сам престао да буде Рус да би постао свечовек, па је „почео руском мером да испитује то свечовечанско на Русима“ (34, 35/1935: 67). Као свечовек „он је свим напоном стваралачке воље осећао да на земљи није потребан само лични, национални или државни идеал, већ и примена вечних принципа слободе, љубави и истине (34, 35/1935: 69). Уместо да буде чисто религиозна или црквена, за какву су се залагали први словенофили, руска месијанска

мисија код Достојевског поприма културноисторијску димензију, постаје „мисија службе и помагања залутале браће“, подсећања на „закон љубави и јединства“ (13/1931: 94). Занимљиво је да су, касније, бољшевици у великој мери, додуше имплицитно, преузели тезе Достојевског по којима би Русија требало да постане онај синтетички фактор који ће објединити пут Русије и пут Европе, односно читавог света, али, наравно, не на религијским или културолошким, већ на идеолошко-социјалистичким основама.

Као што је Достојевски у идеолошкој сфери спојио тежње словенофила и западњака, Владимир Соловјев је, према речима Марка Слоњима, нешто слично учинио у религиозној сфери. Док је Чаадајев тежио потчињавању, Соловјев се, наиме, залагао за екуменистичко измирење цркава, за спајање православља са римокатолицизмом, тврдећи да истина у обема црквама подједнако егзистира. Тек спајањем цркава, а напослетку и свих религија, и изласком из своје искључивости, биће могуће изградити будућу теократију, у којој ће братство свих људи, то јест богочовечанство, осенити „Софија, премудрост Божја“ (13/1931: 95). Задатак Русије је, према Соловјеву, „морално-философски идеал савршенства“ (13/1931: 96).

Антизападним расположењем у тадашњој савременој руској књижевности, опхрваним и оптерећеним предрасудама, стереотипима и клишеима, Марк Слоњим се позабавио у тексту „Европа у сликању совјетских писаца“ из 1935. године. Реч је о књижевно-културолошкој анализи која показује како се политичке и идеолошке тезе, пренете у раван културе, преиначују у уметничким делима. Познато је, међутим, да дуги ход културних представа и поимања одолева дневној политици и да култура генерише одређене представе независно од датих политичких околности. Да би слика епохе била потпунија, *Руски архив* је осветлио и другу страну културних представа, оних које потичу са Запада и које су „критички“ загледање ка Русији. На такво, антируско и антисловенско виђење стварности, критички се осврнуо Михаил Шварц у чланку „Освалд Шпенглер о данашњој Русији“ из 1935. године. Шпенглер је, наиме, противречан и контроверзан мислилац, који је у својим ранијим радовима, међу којима је свакако најпознатије дело *Проиасија Запада*, „веровао да се у дубинама руског генија крију могућности будуће културе која ће доћи да смени Запад што се гаси“, као и то да је мисија Русије у религиозном стварању, у стварању нове религије која ће „бити трећа у ризници хришћанства, онако као што је западно-германска култура приближно крајем десетог века почела несвесно да ствара другу“ (32, 33/1935: 152–153). Основна разлика и инстинктивна нетрпељивост између Запада и Русије је, према Шпенглеру, у томе што је западна

цивилизација постала чисто „градска“, док је Русија, упркос Петровим реформама, остала изворно сељачка.

Западни Европљанин изгубио је сваку везу са земљом: питомац многовековне градске културе, он се коначно ослободио „власти земље“, док је Рус још увек неодвојиво везан са њом хиљадама психолошких нити (32, 33/1935: 154).

Међутим, у књизи *Час одлуке*, која је објављена 1933. године, Шпенглер је кориговао многа своја ранија уверења и почео да:

[...] тврди да се Русија налази као у неком противстајању Западној Европи и да је она, напореда са Јапаном, најактивнији члан групе „обојених народа“. После ратног пораза 1916. године она као да је „скинула са себе маску народа беле расе“ и поново постала „азијска“, „монголска“ велика држава (32, 33/1935: 152).

Такво тврђење, неvezано за време и околности у којима је изречено, очигледно личи на расизам, па с тим у вези треба напоменути да је Шпенглер индиректно утицао на развитак национал-социјализма, али само индиректно, „као што су у истом смислу утицали и Ниче, Чемберлен, Гобино и други представници ’политичке романтике‘“ (Шварц, „Освалд Шпенглер: умро 5. маја 1936“, 38, 39/1936: 100), и да код њега категорија расе, као код Ничеа, представља психолошки, а не, као код национал-социјалиста, биолошки феномен. У сваком случају, очигледно је да је Шпенглер свој став о Русији као културном типу будућности кориговао ставом о „азијској Русији“, која је духовни вођа обојених раса, као нижем културном типу у односу на западноевропски.

Михаил Шварц је следеће, 1936. године, у *Руском архиву* објавио још два рада о Шпенглеру, један на вест о Шпенглеровој смрти,³ а други под називом „Шпенглер и Данилевски“. Тај други рад је значајан зато што су у њему, осим о Шпенглеру, и то први пут на српском језику, компаративним приступом изложена и одређена учења руског филозофа и словенофила Николаја Данилевског. Данилевски је у том раду приказан као претеча Освалда Шпенглера, што имплицира значај и важност руске филозофске мисли у историји европске философије. Иако у том раду није поменута филозофско-религиозна мисао Константина Леонтјева – који је, заједно са Данилевским, такође претеча Освалду Шпенглеру (Коплстон 2003: 50) – већ само помињање Данилевског у реченом контексту довољно

³ У поднаслову тог текста наводи се да је Освалд Шпенглер умро 5. маја 1936, иако је прави датум 8. мај.

казује о нераздвојности руских и европских мисаоних стремљења, односно о припадности тих стремљења истом, али најшире могуће схваћеном, културном кругу. Михаил Шварц наводи да је Данилевски „много пре Шпенглера јасно формулисао све његове главне погледе“ (Шварц, „Шпенглер и Данилевски“, 38, 39/1936: 104), као што је, између осталог, културни плурализам, који подразумева постојање више различитих, „аутономних и међусобно духовно непробојних“ или изолованих „културних типова“ (Шварц, „Шпенглер и Данилевски“, 38, 39/1936: 101). Сличност у увидима о културној морфологији код Данилевског и Шпенглера Шварц објашњава „једнакошћу њиховог духовног родословља“: „оба воде своје порекло од такозване 'идеалистичке морфологије', која је господарила почетком XIX века“ (Шварц, „Шпенглер и Данилевски“, 38, 39/1936: 103).

Религиозна мисао у стваралаштву Тургеева, Достојевског и Толстоја

Док је дело Николаја Данилевског, као и Владимира Соловјева, у малој мери осветљено или, пре, наговештено (као што је софијанизам Соловјева), у *Руском архиву* је приметан изостанак опсежнијих и подробнијих чланака о руским религиозним мислиоцима и философима, попут, на пример, Николаја Берђајева, Константина Леонтјева, Лава Шестова, Павла Флоренског и њима сличних. Уместо о њима, *Руски архив* донео је низ чланака о великим руским књижевницима, као што су Пушкин, Гогољ, Тургеев, Достојевски и Толстој, осмотрених у светлу руске религиозне, философске и естетичке мисли. Већ сами наслови тих чланака парадигматични су по себи: „Тургеев као мислилац (метафизика и естетика)“, „Достојевски као религиозни мислилац“ и „Лав Толстој као мислилац“. Такав вид рецепције као да сугерише да је идеолошко-религиозно-филозофски слој књижевних дела речених писаца претежнији од њихових естетско-уметничких вредности.

У тексту Ивана Лапшина „Тургеев као мислилац (метафизика и естетика)“ из 1934. године Тургеев је сврстан у тип оних „уметника који су умели да 'на живот гледају из висине', то јест који су имали изванредан филозофски поглед на свет, који се опет огледао у њиховим поетским творевинама“ (26, 27/1934: 37). Тим речима, којима отпочиње чланак о Тургееву, истиче се удео филозофског, а индиректно идеолошког става у књижевном делу тога писца. Истовремено с тим, наведене речи као да антиципирају метод Николе Милошевића, једног од најважнијих или најгласнијих „популаризатора“ руске религиозне мисли у српској култури,

који је руским, и наравно, не само руским, писцима, философима и идеолозима приступао тако што је разграничавао шта је у делу резултат уметничког и интуитивног доживљаја стварности, а шта је транспозиција идеологије или философије у уметничку област. Индикативно је да је и Милошевић делио људе на оне који свет посматрају „с висине“ или са „црквеног торња“, кроз идеолошке наочари, не обазирајући се на то какав живот заиста јесте, и на оне који свет посматрају „одоздоле“ или из „црквене порте“, који су уроњени у живот и који живот претпостављају сваком облику идеологизације. Ако се Лапшинов текст осмотри из Милошевићеве перспективе, онда се може уочити недостатак подробније анализе самог Тургењевљевог дела, где би се могло одговорити на питање да ли је Тургењев и у књижевности био доследан својим философским и идеолошким начелима, односно свом „метафизичком скептицизму“ и „онтолошком агностицизму“ (26, 27/1934: 37). Иако то није учинио, Лапшин је, ипак, врло прецизно, са тананим осећањем за разлике, за оно што је Милошевић касније звао „философија диференције“, анализирао „философију“ која је у значајној мери претходила Тургењевљевој књижевном делу. Лапшин је закључио да се у Тургењевљевој повређеној души нису борила два „погледа на свет“, већ „два осећања света“: једно које је афирмативно, које прихвата постојање оностраног, и друго које то одбија.

Може се рећи да је Тургењев више желео да верује но што се то обично мисли, а да је у души Достојевског било више скептицизма но што то замишљају поштоваоци његове философије. [...] У њему су се [Тургењеву] стекле у разним пропорцијама и у различито време скепса и мистика, то јест не филозофска убеђења него расположења, која као што је познато, одлично се саживљавају заједно (26, 27/1934: 38).

Лапшин у свом тексту врло подробно указује и на бројне додирне тачке које Тургењев, иако није био под директним утицајем, дели са Шопенхауеровом философијом и његовим осећањем света и живота. У последњем делу свог рада Лапшин се осврће на Тургењевљева естетичка начела, као и она поетичке природе, наглашавајући порекло тих начела из самог склопа пишчеве личности, односно из онога духовно-мисаоног спектра који се колоквијално назива „философијом“ одређене личности.

Осим текста Марка Слоњима „Путеви Русије“ и текста Евгенија Љацког „Достојевски и словенство“, у којима се дело Достојевског смешта у политички контекст проблема философије историје, у скоро деветогодишњем постојању *Руског архива* појавила су се још свега два, за ову тему важна, текста посвећена Фјодору Михаиловичу, текст Михаила Шварца

„Достојевски као религиозни мислилац“ и текст Ивана Лапшина „Како је постала легенда о Великом Инквизитору“. Као што се већ из наслова може приметити, оба текста баве се религиозно-философском страном књижевног дела, а не естетско-уметничком.

У тексту Михаила Шварца „Достојевски као религиозни мислилац“ из 1935. године полази се од опаске Владимира Соловјева „да је дело Достојевског религиозно у самој својој суштини“ (34, 35/1935: 57). Велики романи Достојевског окарактерисани су као „философски“, јер у њима писац, „дуго пре Ничеа“, „открива све унутрашње противречности“ садржане у доктрини „натуралистички и атеистички обојеног позитивизма“ свог времена (34, 35/1935: 57). Закључно мишљење – или полазиште – Достојевског сажето је у формули да, ако нема Бога, онда је све дозвољено. Са таквог полазишта Достојевски је себи – према Шварцовом мишљењу – наметнуо два задатка: да разруши позитивистичку идеологију свог доба и њен морал и да, својим књижевним делом, прокрчи пут новом моралу заснованом на религиозној основи. Реч је, по свему судећи, о идеологизацији књижевног дела Достојевског, о посматрању тог дела у контексту особене (моралне, религиозне) мисије. Међутим, независно од тога, Шварц добро приказује кретање амплитуде идеолошке критике у делу Достојевског, нарочито у позном стваралаштву које отпочиње *Зайисима из њогземља*, а кулминира *Злочином и казном* и *Браћом Карамазовима*.

Михаил Шварц истиче како је Достојевски у својим романима приказао два типа „руског натчовека“ – својеврсних отелотворења европског „атеистички и натуралистички обојеног позитивизма“ која теже немогућем и етички неоправданом земаљском благостању (34, 35/1935: 60). Отуда и читаво дело Достојевског може да се прочита у етички полемичком кључу, као сукоб различитих и међусобно супротстављених видова етике. Постоје два типа натчовека код Достојевског:

[...] један, који води порекло од „подземног човека“, са његовом *демокрајском* побуном за права сваке личности против друштва, и други, који потиче од Раскољникова, са његовом *арисјокрајском* побуном против друштва, у одбрани права изузетне личности. У првом случају видимо демократску форму етичког индивидуализма, у другом – аристократску (34, 35/1935: 59).

Шварцови увиди су у највећој мери поуздани и релевантни, чак и за данашње проучаваоце Достојевсковог дела. Занимљиво је његово виђење проблема (не)покајања Раскољникова, у контексту непостојања „општечовечанског, општеобавезног морала“ (34, 35/1935: 59). Отуда се може

извести имплицитни закључак да је проблем општечовечанске и опште-обавезујуће етике основни философски проблем који заокупља Достојевског, и као мислиоца, и као ствараоца. Јер, европски позитивизам, коме се Достојевски супротставља, парадоксално својим полазиштима, изграђује аристократски морал, који је у сукобу и са појединачном личношћу и са тежњама за постојањем јединственог друштва. Али таквом аристократском моралу, који заступа и Велики Инквизитор из *Браће Карамазова*, недовољно је супротставити демократски индивидуалистички морал, чији је заточник Иван Карамазов: Достојевски поручује да оба морала, иако различитим путевима, воде ка истом, погрешном, циљу. Етичком индивидуализму Ивана Карамазова једино се истински супротставља етичко-религиозни универзализам старца Зосиме, „чија је основа религиозно мистична“ (34, 35/1935: 62). Реч је о учењу које као највишу вредност представља принцип заједнице изграђене на начелу љубави, начелу које подразумева снисхођење или одустајање од сопствене егоистичке воље зарад добробити човечанства. „Принцип заједнице духовно обогаћује јединку захваљујући бескрајном низу односа према човечанству, који се тим принципом ствара“ (34, 35/1935: 63). Уместо да циљ постојања буде лично спасење (јединке), њено ослобођење од греха, Достојевски преко старца Зосиме предлаже нови пут: не спасење појединачне личности, већ читавог човечанства од греха, а то се може остварити само захваљујући делатном и делотворном принципу љубави и, на основу тог принципа, стварању свечовечне истинитосне заједнице. Посреди је пут обожења свих људи, јер само ако се сви спасу, будући да је свако одговоран за све, могућ је и спас појединачне личности.

Иван Лапшин је свој текст „Како је постала легенда о Великом Инквизитору“ из 1929. године у потпуности посветио поглављу о Великом Инквизитору из *Браће Карамазових*. У њему је желео да истакне „литерарне и философске елементе“ које је Достојевски, приликом писања реченог поглавља, „узео са стране“, и то „поглавито из књижевности Запада“ (3/1929: 87). Тако Лапшин у чувеном делу *Carmina Burana* проналази такозвани „лутајући мотив“ у замисли да првосвештеник Римокатоличке цркве гони самога Христа. Иако нема доказа да је Достојевски читао то дело, односно католичку калуђерску пародију у том делу, сасвим је, према Лапшиновом мишљењу, „невероватно да Достојевски није знао да постоји сличан литерарни мотив“ (3/1929: 89). Слично томе, идеју „католицизам минус хришћанство“ Лапшин уочава „у религији човечанства Огиста Конта“ (3/1929: 89), који је, опет, умногоме био опчињен језуитским редом. Идеју да се троструко кушање Христа у пустињи повеже са искушењима „која су саблазнила

римокатоличку цркву“ Лапшин проналази у књизи Давида Штрауса, *Христјов животи*, која је била позната и Владимиру Соловјеву, а и самом Достојевском који ју је читао „у француском преводу“ (3/1929: 90). Један од најзанимљивијих делова Лапшиновог текста односи се на питање уређења живота „на основи покорности према цркви“, за шта се залаже Велики Инквизитор, а на супрот основе научне слободе мисли. Лапшин, међутим, тумачи лик Инквизитора као дубоко верујућег човека – јер да није тако, не би га Христос пољубио – али скептичног према могућности заснивања човечје среће једино на науци.

Достојевски необично дубоко показује у Великом Инквизитору до чега при извесним условима може довести оно учење које се појавило у Европи под утицајем арапских и јеврејских писаца још у XIII веку и постало познато као догма двоструке истине. Ово учење, које је прокламовао епископ Симон де Турне, тврдило је да је истина двострука, да оно што је истинито у области науке, може бити лажно у области вере, и обрнуто (3/1929: 92–93).

Лапшин примећује и необичне индиректне сличности између одређених Инквизиторових резонавања и философије Мишела де Монтења, као и чињеницу да се већина тема и фигура изложених у поглављу о Великом Инквизитору – попут Вавилона, апокалиптичког пророштва, антропофагије, поклоњења Валу и охолог моћног духа – налази већ у *Зимским белешкама о лејњим ујисцима*, „и то у описима оног утиска који је учинио на Достојевскога Лондон 1873. године. [...] У Лондону је Достојевскога кушао 'охоли моћни дух“ (3/1929: 98). Лапшин пред крај свог рада, за разлику од других аутора *Руској архива*, који су у Достојевском посматрали само мисаоно-идеолошки слој дела, подвлачи да уметничка вештина Достојевског у сликању фигуре Великог Инквизитора „превазилази мисаону слику Достојевскога писца и публициста“, јер је реч о изванредном „уметничком оличењу оне агоније (и унутарње борбе) хришћанства, коју је тако дубоко изразио после Достојевскога још само генијални Шпањолац М[игел] де Унамуно“ (3/1929: 96).

Од свих руских књижевника, и уопште мислилаца и философа, а важних за ову тему, у *Руском архиву* је највише простора додељено Лаву Толстоју. Као и у случају Достојевског, и већина текстова посвећена Толстоју окренута је више идејном, а мање уметничком слоју књижевног дела. Једини текст који донекле од тога одступа, а посвећен је једном конкретном делу, при чему је занимљиво да то није ни *Раји и мир* ни *Ана Каренина*, јесте текст Евгенија Љацког „Два света у Толстојевим уметничким поступцима (’Васкрсење’)“ из 1934. године. У том тексту Љацки

учава одређену новину Толстојевог поступка у роману *Васкрсење*: „[...] писац је ту потпуно показао свој лични, чисто човечански темперамент; некадашња објективност и епска мирноћа причања морали су да издрже озбиљно искушење пред лицем срдитог и нервозног моралисте“ (26, 27/1934: 53). У Толстојевом књижевном опусу, иако обично сматран мање вредним због своје моралистичке димензије, роман *Васкрсење* одликује се „двострукошћу начела“:

У њему су две основне теме: једна, чисто психолошка – она развија мотив моралнога пада, који повлачи за собом свест о кривици; друга – социјална – садржи у себи компликован низ посматрања и мисли о средини у којој се догађа развој тог психолошког мотива. Он се опет одликује јасном субјективном нијансом. [...] Све што не улази у уметничко развијање основне теме, која обухвата у ствари роман Нехљудова и Маслове, чини страсну проповед Толстоја против савременог уређења државног живота, и предрасуда и појмова који се на њему оснивају. Условно ми ту проповед не називамо субјективном, без обзира на то што она сачињава заокружено и потпуно гледиште на свет овог великог тражиоца истине (26, 27/1934: 55–56).

Након обимне анализе у којој је приказан начин на који је Толстој конструисао, односно представио свој фикционални свет, Љацки закључује да непомирљиви дуалитет „уметничког и хришћански-анархистичког“ начела у роману *Васкрсење* – оног начела које је настало као реакција на хришћански извитоперен морал који подједнако заступају институције државе и цркве – није условљен „журбом и опадањем дара“ великог руског књижевника, већ његовом – моралистички условљеном – жељом „да људима удари у очи не она истина која се назива уметничка истина – она ће се сама од себе показати – него истина онога живота са кога је са свима наказностима сликана“ (26, 27/1934: 74). Реч је о Толстојевом свесном моралном чину који је попримио облик књижевног дела: у томе се „огледа страсни рад генија, који је свој божански дар ценио према томе колико му је он служио за остварење добра и истине на земљи“ (26, 27/1934: 74).

Са тим речима дубоко је у дослуху текст Марка Слоњима „Јединство Толстојевог дела“ из 1928. године, објављен у другом броју *Руској архива*, у коме се однос Толстоја према уметности, то јест књижевности, решава тврђењем да је Толстој – моралиста признавао књижевност „тек онда ако је она улазила у његов религиозно-морални систем“ (2/1928: 9). Другим речима, неопходно је да, према Толстоју, књижевност испуњава моралну мисију. Иако такав ригорозан однос према аутономији књижевности и уметности може лако да се доведе у питање, Толстојево дело,

само захваљујући изузетном таленту свог аутора, заобилази све могуће приговоре те врсте. Толстојева „величина је баш у томе што је он спојио дар описивача-уметника са даром проповедника, и што нас свака страна његових дела учи да будемо дубљи и правичнији, да познамо живот без илузија и охолости, и што нас зове да волимо правду и човека“ (2/1928: 9). Укратко речено, Толстојева идеологија, коју је са својим јунацима делио и он сам, огледа се у потрази за истином и начином моралног и праведног живота на земљи, таквог начина који човеку може пружити срећан и смислом испуњен живот. Када се то има у виду, онда се поставља питање да ли је уопште могуће раздвојити Толстоја моралисту-философа, аутора проповедничких, религиозно-моралних и социјалних дела, и Толстоја уметника. Да ли је, у контексту тог питања, роман *Васкрсење* више дело моралисте него уметника – или је то питање једноставно погрешно? Иако је укус публике несумњиво у корист Толстојевих највећих књижевноуметничких дела, попут *Рајна и мира* и *Ане Карењине*, док је према овим другим делима равнодушан или благо и подсмешљиво презрив, ако не и отворено противан, Марк Слоњим сматра да је „одвајање Толстоја уметника од Толстоја мислиоца вештачко и фалсификовано. Великог руског књижевника треба или примити целог, или целог одбацити“ (2/1928: 4). Разлог томе Слоњим види у ставу да се Толстој, као врхунски уметник, достигавши „врхунац у уметности – потпуну илузију живота“,

[...] није обраћао само нашој машти или нашим осећањима; он се обраћао целој нашој духовној личности, а задатак његове уметности био је исти као и задатак његовог философског и проповедничког рада, и то да узвиси човека, да у њему пробуди тежњу за моралним усавршавањем и да му помогне у тражењу закона живота (2/1928: 4).

Толстој је ништа мање био моралиста у уметности, колико и ван ње, закључује Марк Слоњим.

Алексеј Ремизов је у кратком, лирски интонираном и надахнутом тексту (преведеном из рукописа) „Божанско код Толстоја“ из 1929. године посведочио Толстојеву „веру у божанско у овом свету и у човеку“ (4/1929: 96). Есенцију Толстојевог дела Ремизов проналази у пишчевом непревазиђеном умећу да страствено искаже истину и тако додирне срца својих читалаца. На опаску да су све важне мисли о животу и човеку већ одавно исказане, Ремизов истиче да оне тиме нису застареле, већ да је њихова суштина, као и могуће дејство, искључиво „у вољи, вери и огњу речи“ (4/1929: 96). Управо због те „воље, вере и огња“ који исијавају из Толстојевих речи, људи су „нагнули к њему“ (4/1929: 96). Толстој је силином свог

исказа успео да потресе човека; тиме као да је антиципирана чувена Кафкина изјава о улози књижевности као катарзичне секире која разбија залеђено море у читаоцу и тако га отржењује. Ремизов приказује Толстоја као антрополатристу, као пророка, а могло би се додати и као утописту, који је убеђен у човекову могућност, снагу и вољу да одбаци стеге неаутентичног живота који га је поробио и тако заснује нов и слободан живот у истини и правди. У тој вери у божанску снагу и могућност човека лежи Толстојево вјерују, „вечита младост и залога живота“ (4/1929: 98).

Било би поједностављено рећи да је Толстојев морални импулс био рушилачки настројен, да је Толстој желео да уништи институционални државни, друштвени и црквени поредак. Иако у томе делимично има истине, треба имати на уму да се Толстој све време:

[...] борио са лажним вредностима у име правих и виших, он не напада суштину науке, вере, уметности, културе, већ њихову форму у којој се сада јављају. Оштрина његове критике била је управљена не на лице већ на наличје тих појава (Митропан, „Душевне кризе Л. Толстоја“, 36, 37/1936: 32).

Толстојево залагање за „повратак природи, примитивном земљорадничком животу, физичком раду, простој психологији сељака и радника“, иако поткрепљено личним примером, Петар Митропан тумачи као резултат непрестане душевне кризе са којом се Толстој борио кроз читав живот. У тексту „Душевне кризе Л. Толстоја“ из 1936. године Митропан је подсетио на рано дечачко убеђење (или веровање поникло из маште – а да ли и из духовне „прелести“?) будућег књижевника како је негде у шуми крај Јасне Пољане где је живео:

[...] закопана чудесна зелена гранчица на којој је тајним словима написано, како човечанство, сви људи, могу да постану срећни. Ко пронађе ту заветну гранчицу донеће љубав и утеху свима на овој земљи. Доцније су дечја маштања прешла у дела и цео живот Лава Толстоја претворио се у непрестано тражење истине и правце, од стварног ка идеалном; то је била величанствена борба против устајалих форми земаљске инерције ради победе духа (36, 37/1936: 30).

Аутор текстова о Шпенглеру, Данилевском и Достојевском као религиозном мислиоцу, Михаил Шварц, у *Руском архиву* приказао је и религиозно-философски портрет Лава Толстоја, у тексту „Лав Толстој као мислилац“ из 1936. године. Шварц је у овом тексту изнео необичну претпоставку да је феномен руске религиозне мисли, оличен у Достојевском

и Толстоју, тек захваљујући западној перцепцији постао важан предмет интересовања и научно-критичког изучавања.

Једини они [Достојевски и Толстој] „усудили су се“ против целокупне западне културе, да је погледају „са висине“ и да противставе, као равно западном посматрању света, своје властито посматрање света и схватање живота. Није случај што се само Толстој и Достојевски сматрају у Западној Европи, а и у целом свету, као прави представници руског генија и, у првом реду, руске религиозне и културно-филозофске идеје (36, 37/1936: 22).

Код Толстоја су се, наводи Шварц, религиозна и филозофска интересовања јавила веома рано, али већ тада су била формулисана моралистички нагнаном тежњом или жељом за стварањем једне нове религије, новог хришћанства, очишћеног од мистичких и есхатолошких примеса, а, напослетку, и од Христа, које би, као „ново схватање живота“, одговарало „развоју човечанства“ и које би, захваљујући „проповеди моралног самоусавршавања“, пружило „блаженство на земљи“ (36, 37/1936: 28, 23). Шварц приказује све развојне етапе Толстојеве етичко-религиозно-филозофске мисли, али превасходно његово супростављање социолошкој подели рада, односно тада владајућем „натурализму у социологији“, и залагање за „социјално-етички идеализам“ (36, 37/1936: 26). Кад је, пак, о Толстојевом религиозном учењу реч, Шварц наглашава да Толстој захтева одрицање властите личности и потчињавање закону разума, што доводи до спајања са Божанством, односно „одблеском божанственог разума у нама“ (36, 37/1936: 28), дакле, Божанством чија је суштина љубав. Тиме се Толстој условно може прибројати пантеону модерних гностика, будући да је сматрао да се у души човека крије „искра Божја“ (36, 37/1936: 28), што је типичан гностички топос. Шварц завршава свој текст опаском да ће велики руски писац остати убележен у историји философије „углавном као религиозно-морални мислилац и филозоф културе“, и као „религиозни и морални васпитач човечанства“ (36, 37/1936: 29).

Велика синтеза Ивана Лапшина

Најзначајнији, а уједно и најамбициознији и најдужи – као посебни *summa summarum* – рад који се бави проблемом религиозне мисли у руској књижевности јесте студија Ивана Лапшина „Феноменологија религиозне свести у руској књижевности“ из 1935/36. године, која се у *Руском архиву* појавила у наставцима у чак три броја. Лапшин своју студију

почиње разграничењем два момента у религиозном доживљају као таквом: први моменат је „метафизички или онтолошки“, који подразумева „додир са другим световима“ – тај моменат, који је важан за верника и који је „објективно извештан“ само на основу „субјективне очигледности“, Лапшин оставља по страни – а други је моменат „вредносни или аксиолошки“, који подразумева извесно осећање вредности у вези са „испољавањем добра, лепоте или истине“, и који је потпуно приступачан научном и културно-историјском „испитивању, разматрању и оцењивању“ (34, 35/1935: 71–73).

Однос та два момента, „божанског начела“ и „људских вредности“, могуће је представити кроз три гледишта: прва група писаца признаје религиозну метафизику која је или „у духу богословља“, црквено-православног традиционализма, или „у духу световне философије, метафизике *атеистичке* или *панаатеистичке*“; у другој групи писаца су „присталице *атеистичке религиозне* метафизике“, односно „*религиозни атеисти*“, они писци који не верују у Бога али верују у постојање и одржавање вредности као таквих; и, на крају, у трећој групи су писци који одбацују сваку метафизику и који теже да заснују „религиозну философију на тлу *критичког феноменализма*“, који божанско начело налазе „у самом свету феномена“, уз напомену да „то гледиште није имало одјека у руској књижевности“ (34, 35/1935: 73–74). Сам однос метафизичког и вредносног момента није у фокусу Лапшинове студије, као ни религиозни доживљаји као такви, али јесте, иако ограничена на деветнаести, а делом и осамнаести, век, као и приближно на прве две деценије двадесетог века, „класификација осећања вредности која се испољавају код руских писаца у религиозном искуству“ (34, 35/1935: 74), при чему та осећања могу бити усмерена на поглавито интелектуалне, естетске и етичке вредности.

Кад су посредни религиозни доживљаји повезани са интелектуалним вредностима, а односе се на идеју постојања Бога, Лапшин посвећује пажњу одређеном броју руских осамнаестовековних писаца, којима је свима заједничко да су претрпели:

[...] утицај западноевропске философије и литературе: код Ломоносова – идеје Волфа, код Хераскова – идеје мистичног рационализма масона, код Державина – идеје Хелера и Јунга [као и Клопштока], код Фонвизина – идеје Кларкеа, код [Николаја] Карамзина, можда идеје Русоа [као и Новикова, Волтера, Лесинга и Шилера] (34, 35/1935: 76).

Сваком од тих писаца Лапшин посвећује посебну пажњу, повезујући њихова дела, у којима су текстуално присутни религиозни доживљаји,

са одређеним интелектуалним, односно рационално-интерпретативним стремљењима ка идеји Бога. Код писаца деветнаестог века Лапшин наилази на више групација које су интелектуално усмерене ка различитим питањима, а не само оном о постојању Бога. Тако, истиче Лапшин, код:

[...] М[ихаила] Бакуњина, [Висариона] Белинског [који је под утицајем Шелинга], [Тимофеја] Грановског, [кнеза Владимира Фјодоровича] Одојевског [који је био одушевљен фигуром Ђордана Бруна], А[полона Александровича] Григорјева [такође под утицајем Шелинга], А[лексеја] Толстоја, [Петера] Лаврова и [Петера] Јакубовича [под утицајем Фихтеа и Диринга] наилазимо на изражавање религиозних мисли и осећања везаних са познавањем света; код [Всеволода] Гаршина постоји покушај да опише у уметничкој форми узалудна старања да се одгонетне тајна бесмртности путем спиритизма, а код [Алексеја] Апухтина [који је можда био утицајем Тургењева] – покушај да песнички опише *меймџихозу* (34, 35/1935: 79).

Лапшин указује и на постојање исказа „[Владимира] Корољенка [под утицајем представника емпиризма – Конта, Мила, Спенсера и Гијоа] о Богу, слободи воље и бесмртности“, као и на погледе „на слободу воље код [Михаила] Љермонтова [фатализам], Софије Ковалјевске [слободна воља] и Достојевског [апсолутна самовоља у духу крајњег индивидуализма]“ (34, 35/1935: 79).

Кад је реч о естетским вредностима изнедрених из религиозних преживљавања, Лапшин разликује светле и тамне облике естетских осећања. Светли облици естетских осећања најчешће доводе до буђења:

[...] религиозног осећања у детињству у вези са уметничким утисцима или утисцима из природе – код [Василија] Жуковског, С[ергија] Аксакова, [Михаила] Љермонтова, [Фјодора] Достојевског, [Константина] Леонтјева, [Владимира] Немирович-Данченка, Вл[адимира] Соловјева, [Владимира] Корољенка и [Максима] Горког (36, 37/1936: 58).

Лапшин код свих тих аутора наводи књижевне, дневничке, биографске и друге примере који говоре о најразличитијим естетским религиозним доживљајима из њиховог детињства; свима им је заједничко да је речена религиозност „светла“ и радосна. Светло религиозно осећање „у вези са естетским утисцима“, наставља Лапшин,

[...] налазимо и код [Александра] Пушкина, [Николаја] Станкевича, [Михаила] Љермонтова, А[лексеја] Толстоја, [Алексеја] Хомјакова [...], [Аполона] Мајкова, [Николаја] Островског, [Лева Меја,

Александра Левитова], Вл[адимира] Соловјева [чија мистична поезија представља почетак читаве струје песника-мистичара у руској књижевности, на челу са Блоком], [Всеволода] Гаршина и, напоследку, код Лава Толстоја у *Козацима* [...] (36, 37/1936: 62).

Занимљиво је да код већине тих аутора психолошки оптимизам претходи доживљају света, што значи да је и природа религиозног доживљаја у великој мери условљена психичком конституцијом личности. Код неких других аутора, попут Фјодора Тјутчева (који је под утицајем Шелинга), Димитрија Веневитинова (такође под утицајем Шелинга), Ивана Гончарова (под утицајем будизма, браманизма и индијске поезије) и Атанасија Фета (под утицајем Шопенхауера), „религиозно осећање спојено с посматрањем природних лепота“ добија „*ианџеистичко*“ обележје, са склоношћу за психолошки или метафизички песимизам“ (36, 37/1936: 66).

Религиозно-морална преживљавања такође се деле на „светла“ и „тамна“. „Светла“ Лапшин уочава „код [Василија] Жуковског, [Александра] Пушкина, [Кондратија] Риљејева, [Александра] Грибоједова, [Александра] Полежајева, [Александра] Плешчејева, [Николаја] Чернишевског, [Николаја] Љескова, [Николаја] Доброљубова, [Гњеба Успенског] и [Антон Павликовича] Чехова“ (36, 37/1936: 68), а „мрачна“:

[...] код [Константина] Баћушкова, [Евгенија] Баратинског, [Петра Вјаземског, Николаја] Јазикова], [Алексеја] Кољцова, [Николаја] Гогоља, [Николаја] Огарева, [Михаила] Љермонтова, [Ивана] Тургењева [под утицајем Фојербаха, Канта и Шопенхауера], И[вана Сергејевича] Аксакова, [Ивана] Никитина, [Николаја] Њекарасова, [Михаила] Салтикова-Шчедрина, Л[ава] Толстоја, [Иље] Голенишчева-Кутузова, [Василија] Жуковског [под утицајем Жозефа де Местра], [Федора Михайловича] Решетњикова, Г[ригорија] Данилевског, [Димитрија] Мерешковског и [Максима] Горког (36, 37/1936: 75).

Лапшин посвећује посебну пажњу и феномену „религиозних обраћања“ Богу у књижевности, феномену који подразумева „враћање вери после мучне кризе“ (38, 39/1936: 83). Лапшина, притом, не интересује психолошка или психофизичка подлога тих обраћања, већ „какав је *свесни заједнички философски мојив* био од пресудног значаја за обраћеног“ (38, 39/1936: 83). Он разликује четири философска мотива: први је „жеља за *сјасењем душе* од загробне казне“, која је исказана у описивању обраћања Ивана Кирјејевског и Константина Леонтјева (који је сматрао да је рад на спасењу душе „трансцендентни егоизам“, док ће „алтруизам доћи сам по себи“ [38, 39/1936: 85]); други мотив је меланхолични „ужас пред губитком

вере у смисао живота и *ужас њред љубиљком вере у Провиђење*“, који је приметан у обраћањима Достојевског (у заточеништву), Лава Толстоја (нарочито код Љевина у *Ани Каренини*), Јурија Самарина и Бориса Чичерина; трећи мотив обраћања Богу лежи у „размишљању о смрти, као апсолутном уништењу људске личности“, који је приметан код Јакова Полонског; и, напослетку, четврти мотив, који се проналази код Петра Чаадајева, представља „антиномија између идеје слободне воље и идеје Божанског предодређивања“ (38, 39/1936: 83). Док је проблем постојања личног Бога честа преокупација руских религиозних мислилаца, питање о помирењу слободне воље са божанском предодређеношћу код Руса је релативно ретко заступљено, за разлику од протестантских књижевника, на пример, па отуда Лапшин проналази одређене сличности између њих и Чаадајева, једног од руских ретких мислилаца који се занимао тим проблемом.

Од такозваних религиозних атеиста и агностика Лапшин наводи Висариона Белинског (који је под утицајем Бакуњина, Фихтеа, Шелинга и Хегела решење у светском злу видео у „религији социјализма“), Александра Герцена (под утицајем Шилера, Гета, сен-симонизма, Хегела, Фојербаха, али и „мистичних расположења, која су му дали Јеванђеље, Русо, Витберг и [Пјер] Леру“ [38, 39/1936: 90]), [Николаја] Чернишевског (под утицајем Фојербаха), [Николаја] Доброљубова, [Дмитрија] Писарева, [Гњеба] Успенског, [Николаја] Михајловског, [Петра Иљича] Чајковског и Брешко-Брешковске (38, 39/1936: 88). Иако је религиозни атеизам парадоксалан по самој својој формулацији, Лапшин га брани јер подразумева одређено веровање у свет вредности, али и показује како се по својој логици лако може изместити у антирелигиозни атеизам. Тако на примеру Белинског показује како зарад љубави према човечанству и могућој срећи „ма и најмањег његовог дела“ постоји спремност да се „огњем и мачем истреби“ већински остатак човечанства (38, 39/1936: 89), док на Герценовом примеру показује еволуцију из религиозног атеизма у „атеизам арелигиозни“ (38, 39/1936: 91). Лапшин истиче и да су бројни руски револуционари који су исповедали „атеизам или материјализам“, или „донекле расплнути пантеизам“ или, на трагу Огиста Конта, „религију човечанства“, очували „религиозну веру у високи значај Христовог учења“ (38, 39/1936: 94), или, другим речима, етичко хришћанство без Христа.

Иван Лапшин на крају своје обимне студије доноси далекосежан закључак не само о карактеру и развоју већ и о извору руске религиозне мисли, према којем је:

[...] руска религиозна мисао стално била у тесној вези са развојем западних религиозно-философских струја, али у исти мах у њој се очувала национална религиозна традиција, која потиче

из средњег века од оних просветитеља руског народа, које је Гљоб Успенски назвао *интелигенцијом ујодника Божијих*, који су унели у душу рускога човека основе хришћанског хуманизма (38, 39/1936: 96).

Тако православље, према Лапшину, истовремено изнедрава и свој светао и свој мрачан лик, који налази одјеке у религиозној мисли руских филозофа и књижевника, али је, у сваком случају, општа тенденција у превласти религиозног песимизма, нарочито на крају деветнаестог века, и то под утицајем западноевропске философије. Лапшин стога предлаже и особену историјску периодизацију руске религиозне мисли: у првом периоду који „обухвата већи део истакнутих писаца XVIII века и прве три деценије XIX“ преовлађује *„привржености црквеном традиционализму са прихватањем неких идеја западноевропске религиозно-философске мисли“*; за други период, „који обухвата међувреме од почетка тридесетих до почетка шездесетих година“ деветнаестог века, карактеристична је тежња писаца *„ка свейској религиозној метафизици*, поглавито ка немачком идеализму, без прекидања са црквеном традицијом, или са опадањем од ње“; и, у трећем периоду, који траје од шездесетих до деведесетих година деветнаестог века, „претежну улогу задобија *религиозни атеизам“* (38, 39/1936: 96–97).

Иако се на основу претходних увида кретање и развој руске религиозне мисли може описати као особено освајање простора слободе – али негативне *слободе од* – Лапшин примећује да је истовремено с тим откривањем слободе постојала и реакција друштва, цркве и државе, то јест владе, „у одбрану мистицизма и црквеног традиционализма против ’слободоумља“ (38, 39/1936: 97), односно против самосталности религијско-философске мисли. Јавиле су се три такве реакције: прва у осамнаестом веку, усмерена против „безбожја“, „испојила се у масонству“; друга се јавила двадесетих, а кулминирала је четрдесетих година деветнаестог века, и била је усмерена против „религиозне метафизике“ и „сањарског мистицизма“, без обзира на то што су баштиници те метафизике и таквог мистицизма најчешће били словенофили, а притом још изазвани *„философијом Шрулој зайага“* (38, 39/1936: 97); док је почетком осамдесетих година деветнаестог века трећу реакцију изазвао атеистички материјализам (који се јавио још шездесетих година), и уз њу се обично везују имена Достојевског и Владимира Соловјева, упркос томе што је тадашња владина реакција била потпуно супротна идејама Соловјева. Индикативно је да су се истовремено са реакцијама за одбрану учења православне цркве јавиле и реакције против „безбожја“ у римокатолицизму на Западу, везане за Жозефа де Местра и неотомистички покрет:

То сведочи о дубокој органској вези западноевропске религиозне идеологије с руском, али тиме се ниуколико не искључују дубока оригиналност религиозних тражења на тлу православне културе (38, 39/1936: 98).

Будући да је, осим засебних текстова о Пушкину, Гогољу, Тургеневу и Достојевском, Лапшинова обимна студија „О филозофском значају руске науке“ била објављена из два дела у првом и другом броју *Руској архива* (1928. године), а „Феноменологија религиозне свести у руској књижевности“ из три дела 1935. и 1936. године, и да је после тога 1937. године изашао само један, последњи број часописа (у коме су били текстови посвећени Пушкину и Замјатину), може се закључити да те две студије не само што омеђују, у једном свом сегменту, мисаони хоризонт *Руској архива*, већ га такође и одређују, придавајући му снажан политичко-субверзивни и филозофско-културолошки карактер.

ЛИТЕРАТУРА

Грујић, Драгана и Гордана Ђоковић. *Руски архив: библиографија*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012.

Јелачић, Алексије. „Руски проблем философије и религије 19. века, од д-р Душана Стојановића, Београд, 1932, XIV – 236 стр.“. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 5. 20, 21 (1932): 162–164.

Коплстон, Фредерик. *Руска религиозна философија: изабрани асијекти*. Превела Софија Мојић. Београд: Плато, 2003.

Лапшин, Иван. „О филозофском значају руске науке (I)“. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 1. 1 (1928): 37–58.

Лапшин, Иван. „Како је постала легенда о Великом Инквизитору“. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 2. 3 (1929): 87–98.

Лапшин, Иван. „Тургењев као мислилац (метафизика и естетика)“. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 7. 26, 27 (1934): 37–46.

Лапшин, Иван. „Феноменологија религиозне свести у руској књижевности (I)“. Превела Бранислава Ковачевић. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 8. 34, 35 (1935): 71–89.

Лапшин, Иван. „Феноменологија религиозне свести у руској књижевности (II)“. Превела Бранислава Ковачевић. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 9. 36, 37 (1936): 58–86.

Лапшин, Иван. „Феноменологија религиозне свести у руској књижевности (III)“. Превела Бранислава Ковачевић. *Руски архив: часопис за културу, ђолијику и ђривреду Русије*. 9. 38, 39 (1936): 83–98.

Ломпар, Мило. *Дух самојорицања: у сенци њуђинске власћи*. 3. допуњено издање. Нови Сад: Огpheus, 2012.

Љацки, Евгениј. „Два света у Толстојевим уметничким поступцима (’Васкрсење’)“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 7. 26, 27 (1934): 53–74.

Љацки, Евгениј. „Достојевски и словенство“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 8. 34, 35 (1935): 64–70.

Митропан, Петар. „Проблем љубави у совјетској књижевности“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 2. 5, 6 (1929): 227–238.

Митропан, Петар. „Душевне кризе Л. Толстоја“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 9. 36, 37 (1936): 30–35.

Настасјевић, Момчило. *Есеји, белешке, мисли*. Приредио Новица Петковић. Горњи Милановац: Дечје новине; Београд: Српска књижевна задруга, 1991.

Ремизов, Алексеј. „Божанско код Толстоја“. Превео Густав Крклец. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 2. 4 (1929): 96–98.

Слоњим, Марк. „Јединство Толстојевог дела“. Превела Бранка Ковачевић. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 1. 2 (1928): 3–10.

Слоњим, Марк. „Путеви Русије“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 4. 13 (1931): 78–98.

Слоњим, Марк. „Европа у сликању совјетских писаца“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 8. 34, 35 (1935): 90–102.

Шварц, Михаил. „Освалд Шпенглер о данашњој Русији“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 8. 32, 33 (1935): 152–158.

Шварц, Михаил. „Достојевски као религиозни мислилац“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 8. 34, 35 (1935): 57–63.

Шварц, Михаил. „Освалд Шпенглер: умро 5. маја 1936“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 9. 38, 39 (1936): 99–100.

Шварц, Михаил. „Шпенглер и Данилевски“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 9. 38, 39 (1936): 101–104.

Шварц, Михаил. „Лав Толстој као мислилац“. *Руски архив: часопис за културу, њолићу и њривреду Русије*. 9. 36, 37 (1936): 22–29.

Кристиан Олах

РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КАК ТЕМА РУССКОГО АРХИВА

Резюме

Журнал *Русский архив*, благодаря опубликованным в нем текстам, посвященным религиозной мысли в русской литературе, искусстве и культуре, как и благодаря выбору тем, на первый взгляд непосредственно не связанных с религиозностью, имел ярко выраженный подрывной, полемический, а частично и политический характер по отношению к господствующей – в России того времени – коммунистической идеологии. Религиозная мысль в русской литературе – в период от XVIII до начала XX века – одна из важных акцентированных тем, которые систематически появляются в течение всего периода существования журнала: с 1928 по 1937-ой год. Русская религиозная мысль является преимущественно философско-теологической или философско-эстетической, однако и философско-историософской или политико-историософской, поскольку дает толкование смысла истории как самой по себе, так и в контексте русской мессианско-исторической миссии, вот почему в этом смысле она и получила отклик в литературе и философии своего времени. Важной отличительной чертой русской религиозной мысли является ее тяготение к европейскому культурному и духовному пространству и соизмерение ее ценности с этим пространством, причем не только в области науки и культуры, но и философии, литературы и искусства в целом. Русская литература отразила широкий диапазон религиозной мысли: от конфессиональной идентификации с православием до, нередко под влиянием западноевропейских философских течений, прежде всего немецкой идеалистической философии, еретических, т. е. крайне вольнодумных духовных и религиозных начинаний. В работе обращено внимание на социальную сторону русской религиозной мысли, возникшую в качестве ответа на вопрос, каким путем должна пойти Россия и из чего зародились такие социально-философские течения, как славянофильство, народничество и западничество. Заметно отсутствие в *Русском архиве* текстов о религиозно-теологических мыслителях или философах, зато подробно освещена религиозная и философская стороны творчества определенных русских писателей. Апогей религиозной мысли в русской литературе олицетворяет творчество Достоевского и Толстого, представляющих вершину „айсберга“ благодаря высоте их художественного таланта, а также умению и желанию литературную правду, о которой говорят, проложить сквозь горнило непреходящей веры, а в то же время и сомнения. Одним из важнейших текстов на тему религиозной мысли

в русской литературе является исследование Ивана Лапшина „Феноменология религиозного сознания в русской литературе“, которое, хотя большей частью сосредоточено на XIX веке, дает обстоятельный и подробный обзор состояния, тенденций и преобладающего развития религиозной мысли в русской литературе и культуре – от ее истоков в православии до исхода в атеизме или агностицизме. Несмотря на широкий спектр проявления религиозной мысли, неоспоримой реальностью является то, что русская литература истиннолюбива и богоискательна. Неподдельная человечность русской литературы, что является неоспоримым фактом, который *Русский архив* отторгает от забвения, эта человечность, мыслимая в свете метафизической Истины, залог будущего, на исходе которого, там, где начинается вечность, упомянутая Истина и покоится.