

ZEPTEER BOOK WORLD



Београд

Новинско-информативни центар

ВОЈСКА

Београд

За издавача
Славка Илић

За издавача
Стијаноје Јовановић, пуковник

Библиотека
РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Редакција посебних издања
Књига 49

Уредник библиотеке
Владимир Меденица

Главни и одговорни уредник
Славољуб Ранђеловић

Дизајн
Љиљана Марџиновић

Дизајн
Милојко Милинковић

Рецензент
Борислав Гроздић, пуковник

Коректор
Иван Дацић

Компјутерска обрада
ZEPTEER BOOK WORLD

Штампа
Војна штампарија, Београд

Тираж
1000

Београд
2001.

ИВАН ИЉИН

О СУПРОТСТАВЉАЊУ ЗЛУ СИЛОМ

Превела с руског

АНА ЈАКОВЉЕВИЋ

ISBN 86-7494-019-6

Београд, 2001.

Наслов оригинала

Иван Ильин
О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ

Соч. в 2 т. Т. 1. С. 301-479
Москва, 1993.

И начинивши бич од узица,
изгна све из цркве, и овце
и волове; и мјењачима просу
новце и столове испремета.

Јован, II, 15.

Страшни и судбоносни догађаји, који су задесили нашу дивну и несрећну отаџбину, пројурили су кроз наше душе попут ватре која пржи и прочишћава. У тој ватри изгореле су све лажне основе, заблуде и предрасуде на којима се заснивала идеологија пређашње руске интелигенције. На тим основама није било могуће градити Русију; те заблуде и предрасуде довеле су до њеног растурања и пропасти. У тој ватри обнавља се наша религиозна и духовна служба, отварају се наше духовне зенице, кале се наша љубав и воља. И прво што ће се тим путем код нас препородити биће религиозна и државна мудрост источног Православља, а посебно руског Православља. Као што се на обновљеној икони поново појављују величанствени облици старог писма, које смо изгубили и заборавили, али који су увек били невидљиво присутни и који нас нису напуштали, тако нека у нашем новом погледу на свет и у нашим хтењима буду видљиве стара мудрост и снага, које су водиле наше претке и градиле свету Русију!

У потрази за тим прозрењем, мишљу и љубављу обраћам се вама, бели војници, носиоци православног мача, добровољци обавезе према руској држави! У вама живи православна витешка традиција; ви сте се животом и смрћу учврстили у древном и истинском духу служења; ви сте сачували заставу руске Христољубиве Војске. Вама посвећујем ове странице и вашим Вођама. Нека ваш мач буде молитва, и нека ваша молитва буде мач!

Свим пријатељима и истомишљеницима који су ми помогли у овом раду, и посебно издавачу ове књиге, према којима ћу у души заувек сачувати осећање захвалности.

Аутор

1. Увод

Кроз патње човечанство постаје мудрије. Немогућност да види води га у трпљење и муке, у мукама се душа чисти и прогледа, погледу који је прогледао постаје доступан извор мудрости – очигледност. Али први услов мудрости јесте искреност, искреност према себи и према предмету пред лицем Божијим. Може ли човек који тежи моралном савршенству да се супротставља злу силом и мачем? Може ли човек, који верује у Бога, који прихвата Његов свет и своје место у свету, да се не супротставља злу мачем и силом? Ево дво-струког питања које данас захтева нову поставку и ново решење. Посебно данас, по први пут, као никада раније. Зато што је без основа и јалово решавати питање зла када човек није искусио истинско зло; међутим, нашем поколењу је дато да искуси зло нарочито снажно, први пут, као никада раније. Као резултат процеса, који је дуго сазревао, зло је данас успело да се ослободи свих унутрашњих подвајања и спољашњих препрека, успело је да открије своје право лице, рашири своја крила, изрази своје циљеве, сакупи своје снаге, спозна своје путеве и средства; сем тога, оно је отворено себе озаконило, формулисало своје догме и каноне, уздигло своју, сада већ нескривену природу и показало свету своје духовно биће. Ништа тако снажно нити тако изопачено људска историја није видела или, у сваком случају, не памти. Истинско зло је по први пут тако отворено дато људском духу. Разуме се, у том светлу многи проблеми духовне културе и филозофије, посебно они који се непосредно односе на идеје добра и зла, добијају нов садржај и ново значење, бивају другачије осветљени и захтевају ревизију предмета. А пре свега питање које је наизглед морално-практично, а у суштини дубоко религиозно-метафизичко: питање о супротстављању злу, о истинским, неопходним и достојним путевима тог супротстављања.

Ово питање треба поставити и решавати на филозофски начин, као питање које захтева зрелост духовног искуства, промишљену поставку и непристрасно решење. Ради тога потребно је ослободити се превремених и исхитрених закључака који се тичу наше личности, нашег деловања у прошлости и наших путева у будућности. Истраживач не би требало да прејудицира своје истраживање због могућности или перспек-

тива које изазивају страх; не треба да жури са осудом своје прошлости или да допусти да туђа осуда продре дубоко у срце. Ма какво било коначно решење питања, оно практично не може бити јединствено или исто за све: наивност изједначавајућег, апстрактног морала је одавно схваћена у филозофији, и бесмислено је захтевати да се “сви увек” супротставе злу силом или да се “нико никада” злу не супротстави силом. Само неустрашив, слободан дух може приступити проблему часно, искрено и одважно; он може све да промисли и све да искаже, без кукавичког скривања и упрошћавања, не заварављујући се речима афектиране врлине и не заносећи се жестоким гестовима. Питање је дубоко, деликатно и сложено; свако упрошћавање је у овом случају штетно и бременито лажним закључцима и теоријама; свака нејасноћа је опасна и теоретски и практично; свака малодушност деформише питање; свака пристрасност деформише одговор. И баш зато је потребно једном заувек ослободити се поставке питања, коју су гроф Л. Н. Толстој и његови сарадници и ученици са слепом истрајношћу утискивали и постепено утиснули у душе неупућене у филозофију. Будући да је пошла од чисто личног, у предмет неупућеног и непровереног искуства “љубави” и “зла”, чиме је одредила дубину и ширину самог питања и ограничила слободу свога моралног погледа искључиво на личну одвратност и склоност, те да није подвргла пажљивој анализи ниједан од разматраних духовних садржаја (нпр. “насиље”, “зло”, “религиозност”), као и да је прећутала праоснове и пожурива са категоричним одговором, ова група публициста-морализатора је погрешно поставила питање и затим га погрешно решила. А онда је страствено, често падајући у озлојеђеност, бранила свој одговор на погрешно постављено питање као некакву богооткривену истину. А како се материјал историје, биологије, психологије, етике, политике и целокупне духовне културе није уклапао у смишљене схеме и формуле, а схеме и формуле су претендовале на универзално значење и нису се мириле са изузетима¹, то је, природно, отпочело одабирање “одговарајућег” материјала и одбацивање “неодговарајућег”, при чему се недостатак правог надокнађивао уметнички “убедљивим” творевинама. Проповедан је наивно-идиличан поглед на људско биће,² а црни бездани историје и душе су заобилажени и прећуткивани. Погрешно је

¹ Уп. Л. Н. Толстој, “Закон насиља”, 55; “Круг чтения”, II, 162-165.

² Уп. Л. Н. Толстој, “Закон насиља”, 53, 79, 80; “Круг чтения”, III, 155 и др.

разграничавано добро и зло: хероји су убрајани у злочинце, а људи безвољне, плашљиве, хипохондричне, патриотски умртвљене, антиграђанске природе су уздизани као честити.¹ Искрена наивност² смењивала се са свесним парадоксима,³ противљења су одбијана као софизми; они који нису били сагласни и покорни проглашавани су за порочне, поткупљиве, користољубиве људе, за лицемере.⁴ Сва снага личног дара вође и сва фанатична ограниченост његових следбеника биле су усмерене на то да се другима наметне сопствена грешка и да се у њихове душе усади сопствена заблуда. И природно је да је учење – које озакоњује слабост, слави егоцентризам, одобрава безвољност, скида са душе бреме друштвене и грађанске дужности и, што је најважније, *трагично бреме васељене* – морало имати успеха нарочито међу људима глупим, безвољним, необразованим и склоним уопштавајућем, наивно-идиличном схватању света. Тако се десило да је учење грофа Л. Н. Толстоја и његових следбеника привукло слабе и простодушне људе, и, придајући себи привид сагласности са духом Христовог учења, тровало руску религиозну и политичку културу.

¹ Нпр. када стражар убија одбеглог преступника, онда је то “подло и ниско”, “Царство Божје”, 76; или “пијани сифилистичар Петар са својим лакрдијашима”, исто, 90 и сл.

² Нпр. “животиње живе мирно без државног насиља”, Л. Н. Толстой, “Закон насиља”, 129; “свака заклетва изнуђује се људима зарад неког зла”, “В чем моя вера”, 92; уп. “Царство Божје”: “сада већ нема оних насилника од којих би нас држава могла заштитити”, 66; преступници су “људи попут нас, који не воле да извршавају злочине, баш као што злочине не воле они који су жртве злочина”, 66; “сви европски народи заступају исте принципе слободе и братства и зато им није потребно да се бране једни од других”, 67; уп. о “некорисности и бесмислености сакупљања пореза од радног народа”, 71; “количина насиља се никако не може увећати зато што ће власт прећи из руку једних у руке других људи”, 90; државна власт увек припада рђавима и злима, 89 и сл; “зли увек владају добрима и увек чине насиље над њима”, 90 и сл.

³ Нпр. “Политичка делатност... оних који владају и њихових помоћника... је у суштини најпразнија и при том и штетна човекова делатност”, “Закон насиља”, 134 и др.

⁴ Нпр. “Степен одбацивања учења о несупротстављању и његово несхватање увек је пропорционално степену власти, богатства и цивилизације људи”, “Закон насиља”, 171; уп. 22-27, 43, 170. Државне вође су “највећим делом поткупљени насилници”, “попут разбојника на широким путевима”, исто, 80; уп. 110, 129. “Признати неопходност супротстављања злу насиљем није ништа друго до људско оправдање својих уобичајених, омиљених порока: освете, користољубивости, зависти, честољубља, властољубља, гордости, кукавичлука, злобе”, “Закон насиља”, 143; уп. још и тврђење да су сенатор, министар и монарх одвратнији и гори од целата и шпијуна, јер се прикривају лицемерјем (исто, 147). Зна се да се количина оваквих тврдњи може увећати неколико пута, јер је Л. Н. Толстој био широке руке када су у питању сличне карактеристике.

Руска филозофија мора да открије све оно што се непријетно укоренило у души, оно легло емпиријских и идејних грешака, и да се једном заувек постара да из ње одстрани све нејасноће и сву наивност, сваку малодушност и пристрасност. То и јесте религиозна, научна и патриотска мисија руске филозофије: помоћи слабима да увиде и да ојачају, а јакима да се увере и уразуме.

2. О самопредавању злу

Пре него што пређемо на сам проблем потребно је, очигледно, констатовати да о несупротстављању злу, у буквалном смислу те речи, ниједан частан човек ни не размишља; да сама склоност ка таквом несупротстављању претвара човека од моралног доктора и духовног субјекта – у моралног пацијента и у објекат духовног васпитања. А то значи да неће он разматрати проблем несупротстављања, већ ће се *о њему* водити полемика: шта с њим да се ради и како да се стварно супротстави *њему* или *нечему* што у *њему* постоји.

Шта би, у ствари, значило “несупротстављање” у смислу одсуства било каквог супротстављања? То би значило *прихвати*ти зло: пустити га у себе, понудити му слободу, простор и власт. Ако би у таквим условима дошло до побуне зла и ако би, при томе, продужили да се не супротстављамо, то би значило потчинити се злу и, најзад, претворити себе у оруђе зла, у његов орган и његов расадник – то би значило уживати у злу и дозволити да нас зло апсорбује. То би, у почетку, било добровољно саморазлагање и самоинфицирање; то би, на крају, било активно ширење заразе међу друге људе и њихово увлачење у заједничку погибију. Али човек који се не супротставља злу у *потпуности*, уздржава се и од његовог негирања, јер негирање, па макар искључиво унутрашње и прећутно (ако би то уопште било могуће!), већ јесте унутрашње супротстављање испуњено практичним закључцима и напрезањима, борбом и супротстављањем. И не само то: докле год је у души живо неодобравање или бар нејасна одвратност, дотле се човек супротставља: он се, можда, *не буни* у потпуности, али је ипак подељен; он се бори у себи и услед тога не може да прихвати зло; чак сасвим пасиван споља, он се супротставља злу у себи; осуђује га, озлојеђује се, демаскира га пред самим собом, не предаје се страху од зла нити њего-

вим искушењима; па чак и ако се делимично преда, он пре-
 корева себе због тога, храбри се, љути се на себе, *одвраћа се*
 од њега и прочишћује се кроз покајање; он грца и супротста-
 вља се, али не тоне. Потпуно одсуство било каквог супрот-
 стављања, и спољашњег и унутрашњег, управо због тога зах-
 тева да се прекине са осудом, да умукне негирање и да *пре-*
влада одобравање зла. Због тога свако ко се не супротставља
 злу пре или касније мора да убеди себе да зло и није баш са-
 свим лоше, да није обавезно у потпуности зло, да у њему по-
 стоје неке позитивне црте и да их, при томе, и није тако ма-
 ло, те да оне, можда, чак и преовлађују. Уколико успе да
 убеди себе, да скрене пажњу своје здраве одвратности и уве-
 ри се да је црно – бело, гасе се остаци супротстављања и
 остварује се самопредавање. И када се одвратност стишава и
 зло се већ не доживљава као зло, тада прихватање непримет-
 но постаје потпуно; душа почиње да верује да је црно – бело,
 прилагођава се, бива апсорбована, постаје и сама црна и, ево,
 већ одобрава зло и ужива у њему и, природно, почиње да уз-
 диже оно што јој пружа задовољство.

Духовни закон гласи: човек који се не супротставља злу
 бива *апсорбован* и постаје *опседнут* злом. Јер “зло” није пра-
 зна реч, није апстрактан појам, није логичка могућност и није
 “резултат субјективне оцене”. Зло је, пре свега, *душевна*
склоност човека, својствена сваком од нас, попут некакве
страсне склоности ка разуздавању звери, склоности која увек
 тежи проширењу своје власти и потпуном освајању. У сусре-
 ту са одбијањима и забранама, наилазећи на непрестана спре-
 чавања, која одржавају духовне и моралне границе личности
 и друштва, оно тежи да се провуче кроз те препреке, да
 успава будну савест и свест о потреби правних норми, да
 ослаби снагу стида и одвратности, да узме прихватљивије об-
 личје и, ако је могуће, да расклима и разложи живе границе
 на којима се заснивају облици личног духа, да обори и до те-
 меља сруши зидове воље индивидуалног Кремља. Духовно
 васпитавање човека представља изградњу тих зидова и, што
 је још важније, учење човека потреби и вештини да само-
 стално гради, одржава и брани те зидове. Осећање стида,
 осећање дужности, живи пориви савести и свест о потреби
 правних норми, потреба за лепим и за заједничким духовним
 радовањем са живим бићем, љубав према Богу и отаџбини –
 све су то извори живе духовности у јединственом и заједнич-
 ком раду који изграђују у човеку оне духовне *потребе* и *за-*

бране, којима свест даје облик убеђења, а несвесно облик
 племенитог карактера. И управо духовна потреба да се по-
 ступа “тако” и забрана да се поступи “другачије” – граде је-
 динство и одређеност личног бића, оне сачињавају одређени
 духовни склоп, попут живог костура личног духа, који одржа-
 ва његово здање, његово оформљено биће, који му даје њего-
 ву моћ и његову врховну власт. Омекшавање духовног косту-
 ра и распадање тог духовног склопа означило би духовни крај
 личности, њено претварање у жртву ниских страсти и споља-
 шњих утицаја, њен повратак у оно хаотично и слободно ста-
 ње где духовних потреба нема, а душевне могућности су без-
 бројне.

Јасно је да је човек са мање карактера и мање принципа
 ближи овом стању, те је тиме за њега природније да се не
 супротставља злу. И обратно, што се човек мање супротста-
 вља злу, то се више приближава том стању, сам гази своја
 “убеђења” и слаби свој “карактер”. Човек који се не супрот-
 ставља злу сам руши зидине свог духовног Кремља; сам ис-
 пија отров под чијим дејством се разлажу кости у органи-
 зму.¹ Природно је да због несупротстављања злу – зла страст
 повећава своју доминацију до максимума: делићи страсти,
 раније оплемењени, скидају са себе ризу племенитости и
 придружују се општој побуни; они више не одржавају грани-
 цу и међу, него се и сами предају бившем непријатељу и
 пламте од зла. Опседнутост злом постаје потпуна и вуче ду-
 шу својим путевима и по својим законима. Човек који је оп-
 седнут злом страшћу, који се не супротставља – бесни зато
 што је сам одбацио све што задржава, усмерава и уобличава:
 сва снага супротстављања постала је снага самог зла које до-
 носи буру и дах погибије и храни се бесом онога ко пропада.
 Због тога и крај његове помаме представља крај његовог ду-
 ховно-телесног бића: безумље или смрт. Такво разлагање ду-
 ховности у души може код слабог човека наступити и у зре-
 лом добу; али оно може потицати још из детињства, при че-

¹ Треба приметити да је таквом унутрашњем “несупротстављању” у извесној
 мери сродна пракса “секте бичевалаца”, која никако није специфична творе-
 вина руског секташтва, већ се може срести у најразличитија времена и код
 различитих народа. Међутим, пракса бичевалаца свесно *организује и ограни-*
чава несупротстављање страстима зарад извесне *користи* и *ослобађања* од
 страсти. Формула православног аскетизма гласи: “мучим оног који ме мучи
 ради духовног очишћења”. Формула секте бичевалаца гласи: “предајем се
 ономе који ме мучи зарад душевног олакшања”. Бичевалац који се не супрот-
 ставља има уместо идеје малодушност, уместо духовног циља – душевни раз-
 лог, уместо достигнућа – пропаст.

му или тако што првобитно зрно духовности, које потенцијално постоји код сваког човека, уопште није било побуђено на самосталну делатност или се, услед унутрашње слабости и спољашњих искушења, показало као стваралачки неспособно и јалово. У свим случајевима формира се слика унутрашње слабости, која увек има посебно психопатолошко значење и сврху. Човек, душевно дефектан још од детињства, може да створи у себи и посебан душевни склоп, који се при површном посматрању може прихватити као “карактер”, и посебне погледе, који се грешком могу схватити као “убеђења”. У ствари, он нема ни принципа ни карактера, заувек остаје роб својих ниских страсти, заробљеник изграђених душевних *механизма* који су га запосели, свемоћни у његовом животу, лишени духовне димензије, и који формирају криву његовог одвратног понашања. Он им се не супротставља већ лукаво ужива у њиховој игри, нагонети људе да прихвате његову *опседнутост злом* као “слободу”, његову *инстинктивну лукавост* као “ум”, занос његових злих страсти као “осећања”. Заносећи се противдуховним страстима, он смешта своју природу у одговарајућу противдуховну “идеологију”, у којој се радикална и свестрана безбожност сједињује са духовном болешћу, која му није мучна, и са потпуним моралним идиотизмом. Природно је да духовно здрави људи код таквог човека изазивају само раздраженост и злобу и распаљују у њему болесно самољубље у чијем се испољавању смењују излив мегаломаније са изливима маније гоњења.

После духовних несрећа, које су пламтеле светом у првој четвртини двадесетог века, није тешко замислити шта може да изгради слој агресивно фанатичних и злом опседнутих људи.

Супротно томе свака зрела религија не само да открива природу “добра”, него и учи како да се боримо са злом. Цела предхришћанска аскеза има два правца: негативан – силазни, и позитиван – узлазни. То управо и јесте оно “јер иако живимо у тијелу боримо се по тијелу” (“стратеја”), што Коринћанима појашњава апостол Павле.¹ Међутим, чини се да нигде

то унутрашње супротстављање злу није разрађено са таквом дубином и мудрошћу као код аскетских учитеља источног православља. Објективацијом начела зла у лик нематеријалног демона,¹ Антоније Велики, Макарије Велики, Јефрем Сиријац, Јован Лествичник и други уче неуморној унутрашњој “свађи” са “неприметним” и “ненасилним” “искушењем злих помисли”, а Јован Касијан директно указује на то да “ђаво никога не може да саблазни, осим оног ко сам *зажели да му да сагласност своје воље* (курзив мој – И. И.). Духовно искуство човечанства потврђује да се онај ко се не супротставља злу, не супротставља због тога што је сам зао, зато што је зло примио у себе и сам *постао зло*. И зато предлог који каткад исплива у периодима опасног искушења – “предати се злу да би га одстранили и кроз то се обновили” – потиче увек од оних слојева душе или, аналогно томе, од оних људи који су се већ предали и очекују даљи пад: то је прикривени глас самог зла.

Нема сумње да гроф Л. Н. Толстој и њему блиски моралисти не позивају на потпуно несупротстављање, које би било једнако добровољном моралном саморазврату. И не би био у праву онај ко би покушао да их тако схвати. Напротив, њихова идеја састоји се управо у томе да је борба са злом неопходна, али је у целини треба пренети у унутрашњи човечков свет, и то у свет човека који сам у себи води ту борбу; такав борац може у њиховим писанијима наћи читав низ корисних савета. “Непротивљење” о коме они пишу и говоре не означава унутрашње предавање и сједињавање са злом; напротив, оно је *посебна врста супротстављања*, тј. неприхватања, осуде, одбацивања и одупирања. Њихово “непротивљење” означава противљење и борбу; али само одређеним средствима, која они преферирају. Они прихватају циљ: победу над злом;² али чине оригиналан избор путева и средстава. Њихово учење није толико о злу, колико о томе како га не треба савлађивати.

Разуме се да борбена природа њиховог “непротивљења” даје основу да се филозофски размотри њихова тврдња. Ме-

¹ Коринћанима, X, 3-5; уп. такође код Климента Римског, Epist. ad Cor. 37, о томе да се пороци побеђују само кроз “αγωνισμοί” и “στροφές” (Реч је о посланици Коринћанима, коју је око 97. године написао Климент Римски, ранохришћански писац, римски епископ (око 88-97), који је умро мученичком смрћу. Термини којима се у њој означава савладавање порока образовани су од грчких речи αγωνισμοί (борим се) и στροφές (ратујем). Пре тога указује се на Другу посланицу Коринћанима апостола Павла (10: 3-5) – прим. ред.).

¹ Код Марка Подвижника и Јована Касијана могу се, међутим, наћи директна указивања на то да зло остаје иманентно људској души.

² Уосталом, код Толстоја је могуће наћи и следећу неопростиву формулацију: “не противите се злу”; он сматра да је могуће тако преносити Христове речи. Мат. V, 39 (грчки: “то поверо”, тј. рђавом човеку), уп. “В чем моя вера?”, 12, 13, 14, 16 и 43; понекад он томе додаје “или ономе ко је зао”, 14, 15, као да то има исто значење.

ђутим, такво разматрање не може прихватити ни поставку питања коју су они предложили, нити, тим пре, одговор који су дали.

3. О добру и злу

Проблем супротстављања злу не може се правилно поставити, а да се пре тога не ситуира само зло и не одреди његова суштина.

Тако, пре свега, “зло”, о коме говоримо и коме се треба супротставити, није зло спољашње, већ зло *унутрашње*. Ма како велика и стихијска била спољашња физичка рушења и уништавања, она не представљају зло: ни астралне катастрофе, ни земљотреси и урагани од којих се руше градови, ни суша која исушује усеве, ни поплављена насеља, ни шумски пожари. Ма колико да од њих страда човек, ма колико тужне последице они имали – материјална природа као таква, чак и у оним својим, наизглед, несврсисходним манифестацијама не постаје због тога ни добра ни зла. Сама примена идеје зла на те појаве наслеђена је из епохе када је људска машта, способна да све оживи, из сваке природне појаве видела живог душевно-духовног чиниоца и сваку штету приписивала неком злонамерном штеточини. Истина, природне појаве могу ослободити зло у људским душама, јер слаби људи тешко подносе опасност од погибје, брзо се деморалишу и предају се најсрамотнијим страстима; међутим, људи снажног духа одговарају на спољашње несреће супротним процесом – духовним очишћењем и учвршћењем у добру, о чему сведоче описи велике европске куге који су ипак дошли до нас. Разуме се да спољашње-физички процес, који у једним душама буди божанске силе, а у другим ослобађа ђавола, није *сам по себи* ни добар ни зао.

Зло почиње тамо где почиње *човек*, и то не човеково тело, у свим његовим стањима и манифестацијама *као таквим*, већ душевно-духовни свет, који је истински извор добра и зла. Ниједно спољашње стање човечијег тела само по себи, ниједан спољашњи “поступак” човека сам по себи (тј. узет и разматран посебно, изоловано од оног душевно-духовног стања које је иза њега скривено или које га је изазвало) не може бити ни добар ни зао.

На тај начин, телесна патња може једног човека да доведе до беспредметне злобе и животне суровости, а другог до прочишћавајуће љубави и духовне проишљивости; и, наравно, пошто је за првог постала подстрекач зла, а за другог – побуђивач добра, она сама по себи није била нити је постала ни зла ни добра. На тој двојности телесних лишавања и патњи инсистирали су мудри стоици¹, док су учили људе да учине безопасним њихов отров и да из њих добију духовни лек.

Исто тако, сви телесни покрети човека, који чине спољашњу слику његовог деловања, могу проистацати и из добрих и из лоших побуда, и *сами по себи* нису ни добри ни зли. Најокрутнији израз лица не мора да крије зла осећања; најувредљивија неучтивост може проистацати из расејаности изазване дубоком жалашћу или научном усредсређеношћу; најоштрији покрет тела може бити нехотични рефлекс; “најувредљивије” речи могу бити израчене на сцени или у грозници; најтежи ударац може бити случајан или предодређен за спасење; најстрашнија посекотина на телу може бити учињена из хируршких или из религиозно-очишћујућих мотива. У човековом животу нема нити може бити ни “добра” ни “зла” који би имали чисто телесну природу. Сама примена тих идеја на тело, телесно стање или телесно испољавање ван њиховог односа са унутрашњим светом – глупа је и бесмислена. То наравно *не* значи да је спољашњи, телесни израз *потпуно индиферентан* пред лицем добра и зла, или да споља човек може чинити све што жели. Не. Али то значи да спољашње подлеже морално-духовном разматрању једино ако је испољило или испољава унутрашње душевно-духовно стање: његову намеру, одлуку, осећање, помисао итд. Ствари тако стоје да “унутрашње”, чак и када уопште није испољено или, барем, то нико споља није опазио, *већ* јесте или добро или зло, или њихова трагична комбинација; “спољашње”, пак, може бити само *манифестација, откривање тог унутрашњег* добра или зла или њихове трагичне комбинације – али само не може бити ни добро ни зло. Пред лицем добра и зла сваки човеков поступак је онакав какав је *унутра* и *изнутра*, а не онакав каквим се неке учинио споља или извана. Само наивни људи могу мислити да је осмех увек добар, да је наклон увек учтив, да је попустљивост увек добронамерна, да је ударац увек увредљив, да се нападом увек изражава непријатељ-

¹ Уп. нпр. Сенекине трактате.

ство, а причињавањем патње – мржња. Са религиозног и моралног становишта “спољашње” се оцењује као *знак* “унутрашњег”, тј. не утврђује се вредност “унутрашњег”, већ “*унутрашњег испољеног у спољашњем*”, и унутрашњег које је *проузроковало* могућност таквог спољашњег манифестовања. Управо због тога два, наизглед потпуно иста поступка могу имати потпуно различиту, можда потпуно супротну моралну и религиозну вредност: два жртвовања, два потписа на једном документу, два ступања у војску, две погИБИЈЕ у боју... Чини се да хришћанској свести нису потребна таква аксиоматска разјашњења.

Међутим, ако се извор добра и зла заиста налази у унутрашњем душевно-духовном свету човека, онда то значи да борба са злом и савлађивање зла може и треба да се одигра управо кроз унутрашње напоре, тако да преображај буде унутрашње достигнуће. Ма какву “праведност” или, тачније, моралну исправност човек достигао у својим спољашњим манифестацијама и делима, укупно његово достигнуће, без обзира на његову друштвену корисност, неће имати димензију добра без унутрашњег *квалитативног* препорода душе. *Спољашњи обред доброте* не чини човека добрим, он остаје морално мртав фарисеј, окречени гроб. Све док у дубинама његових личних страсти не устрепере последњи дамари од зрака Божије очигледности и док он не одговори на тај зрак потпуним прихватањем у љубави, радости и смртној одлуци – никаква спољашња коректност, уздржаност и корисност неће му довести победу над злом. Јер зло, које се систематски не испољава, ипак због тога не престаје да живи у души; оно можда у потпуности њоме влада; и чак се дешава да оно неприметно продире у све спољашње исправне поступке моралног човека и трује их отровом недобронамерности, зависти, злобе, освете и интриге. Наравно, спољашњи утицаји који потичу из природе и од људи – почев од мириса цвета и величине планина, па све до смрти пријатеља и примера праведника – могу продрети у мртву душу попут зрака божанског открочења, али само преображење и завршни преображај увек су били и биће унутрашњи душевно-духовни процес и стање. Изазвати у себи тај потресни, тајанствени сусрет личне страствене дубине са зраком Божијим и учврстити га снагом духовног убеђења и духовног карактера – то значи борити се са злом у самом његовом бићу и победити га. Човек који заиста жели да се супротстави злу и да га савлада не само да мора угушити

његове спољашње манифестације и спречити његов унутрашњи напад; он мора постићи да зла страст његове сопствене душе из саме њене дубине преобразивши се прогледа; а када прогледа да се разбукти; разбуктавши се да се очисти; пошто се очисти да се препороди; а препородивши се да престане да постоји у свом злом облику. Онај ко то доживљава присуствује у самом себи обраћању личног сатане; тајанствени пламен је његов лични и истовремено више него његов лични – он сагорева исконску неисправност његове душе до самог дна; из њене таме, из последњег бездана, устима тог бездана уздиже се молитва захвалности и радости: душа бива у потпуности излечена, сва сија од светлости, и већ се на нов начин обраћа Богу, људима и свету. Такво стање душе може се достићи само на унутрашњим путевима *продуховљавања и љубави*.

Добро и зло, као и њихов суштински садржај, одређују се управо присуством или одсуством ових обележја: *љубави и продуховљавања*.

Човек је *духован* онда и онолико колико је добровољно и самостално усмерен према *објективном савршенству*, када има потребу за њим, када га тражи и воли, када мери живот и оцењује животни садржај мером његове истинске божанствености (истинитости, лепотом, праведношћу, прожетошћу љубављу, хероизмом). Ипак, праву снагу и сврсисходност продуховљавање добија тек када га понесе пуноћа (плерома) дубоке и искрене *љубави* према савршенству и његовим живим манифестацијама. Без плероме душа је, чак и са правим усмерењем, расцепкана, екстензивна, хладна, мртва, стваралачки непродуктивна.

Човек је *прожет љубављу* онда и онолико колико је усмерен према животном садржају *снагом сједињења које прихвата*, снагом која успоставља *живу једнакост* између оног који прихвата и онога што се прихвата, увећавајући до бесконачности обим и ширину првог и откривајући другом осећања праштања, помирености, достојанства, снаге и слободе. Међутим, љубав добија прави предмет за своје сједињење и своју праву чистоту само када се продуховљава у свом усмерењу и у свом избору, тј. када је усмерена на објективно савршено у стварима и у људима, када га прихвата и ступа у живо јединство с њим. Без духовности љубав је слепа, пристрасна, користољубива, подложна профанизацији и ружном.

У складу са тим добро јесте *продуховљена* (или, другачије речено, религиозно опредељена, од речи “предмет”) љу-

бав; зло је противдуховно непријатељство. Добро је снага духа који воли; зло је слепа снага мржње. Добро је по својој природи религиозно, јер се састоји у целовитој и потпуној преданости Божанском. Зло је по својој природи антирелигиозно јер се састоји од следе одвратности према Божанском, која га од Њега и раздваја. То значи да добро није просто “љубав” или просто духовно сагледавање: јер религиозно неосмишљена страственост и хладна претенциозност неће изградити светост. Ово, такође, значи да зло није просто “непријатељство” или просто “духовно слепило”, јер “непријатељство” према злу не представља зло; као што ни беспомоћно тумарање љубави која није прогледала не представља порочност. Само духовно слеп човек може уздизати љубав као такву, прихватајући је као више достигнуће и осуђујући свако испољавање непријатељске одвратности. Само човек мртав у љубави може уздизати истински духовни укус као такав, прихватајући га као више достигнуће и може презирати искрену и потпуну заблуделост љубави, која није прогледала. То је суштина добра и зла; и можда је хришћанској свести довољно да се сети највеће јеванђеоске заповести (потпуна љубав према савршеном Оцу) да би се у њој угасиле и последње сумње.

При таквом стању ствари унутрашњи извор зла и његово унутрашње превладавање постају потпуно очигледни. Истинско савлађивање зла врши се кроз дубинско преображавање духовног слепила – у духовно прозрење, и затворености непријатељства које негира – у благослов љубави која прихвата. Потребно је да духовно прогледа не само непријатељство него и љубав. Потребно је да од љубави успамти не само духовно слепило него и духовно прозрење. У ослобађању од зла, за преображену душу продуховљена љубав постаје истински, најдубљи извор личног живота, тако да у души све постаје њена жива модификација: и свакодневна служба, и слушање музике, и читање папируса, и посматрање планинске олује; и она виша, строга непристрасност у којој монах, научник и судија покушавају да задрже и себе и друге; и оно несажаљиво непријатељство према злу у себи и у другима, које је потребно пророку, државном вођи и ратнику.

Такав преображај се може остварити само у унутрашњој духовној самосталној човековој делатности, јер се љубав не може разбуктати нити продуховити по туђем наређењу, а духовност се може расцветати и заситити пуноћом (плеромом)

само у дугом религиозно-моралном самоочишћењу душе. Наравно, помоћ других овде може бити велика и снажна; и блиских људи, и оних који вам нису блиски; и породице, и цркве; и слободним учењем духовном путу; и буђењем љубави живом љубављу. Разуме се, што је племенитији и проницљивији дух, тим више ће он научити друге у слободном општењу – и речју, и делом, и разоткривањем, и утехом, и активним милосрђем, и штедром попустљивошћу; и што је дубља и чистија љубав која помаже, лакше и плодотворније се преноси њен пламен у душу другог, пламен који се не гаси. Да би душа победила у борби са злом потребно јој је да буде прожета љубављу и духовношћу; онај ко јој даје дух кроз љубав и љубав у духу, тај јој помаже да победи и да се супротставља злу не само у себи него и у другом. *Преображај зла* може бити остварен једино силом од чије се следе изобличености и састоји зло, само духовна љубав која је прозрела може на себе преузети тај задатак и победоносно га решити до краја; само она може наћи пут у тај бездан следе помаме и безбожне користољубивости, из чијих дубина треба да започне преобраћање, очишћење и препород. И за хришћанску свест овде, чини се, не може бити ничег спорног или сумњивог.

Када гроф Л. Н. Толстој и његови истомишљеници позивају на унутрашње савладавање зла¹, на самоусавршавање², на љубав³, када инсистирају на потреби строгог суда над самим собом, на неопходности да се разликују “човек” и “зло у њему”⁴, на неправилности свођења читаве борбе са злом само на спољашњу принуду⁵, на духовном и моралном преимућству убеђења⁶ – они у томе следе свету традицију хришћанства; и у праву су. Тајанствени процес цветања добра и преображаја зла остварује се, наравно, љубављу а не принудом, и злу се треба противити из љубави, од љубави и посредством љубави.

Али онај ко прихвата ово на горе изложеним основама, тај не само што је обавезан него и не може а да не прими

¹ Нпр. “Круг чтения”, II, 18-21, 56-59.

² Исто, 261.

³ “Закон насилия”, 54, 122, 173.

⁴ Уп. “Круг чтения”, I, 273; III, 101.

⁵ Они га називају “насиље”. Уп. “Круг чтения”, II, 18-21, 162-165.

⁶ Нпр. “Круг чтения”, III, 101, 248.

преостали део њиховог учења, које принципијелно негира присиљавање као такво.

У ствари, ако духововљена љубав има способност да *преображава зло*, значи ли то да је у општем великом процесу супротстављања злу присиљавање потпуно немоћно, бесциљно, штетно и погибелно? Ако пођемо од неопходности добровољног самоусавршавања – можемо ли онда извести закључак да је потребно злочинцима омогућити да својевољно и без препрека чине зло? Ако сам ја *обавезан* да се у себи морално прочишћавам, значи ли то онда да злочинац *има право* да испољава своје зло кроз спољашња злодела? Ако “човек” и “зло у њему” нису једно те исто, зар онда не треба утицати на “човека” тако да се утицај пренесе баш на “зло” које у њему живи? Зло није могуће победити *само* присиљавањем; да ли се из овога може извести потпуно одбацивање присиљавања? Зар оно што је дубље искључује оно што је елементарније? И зар је процес стваралачког преображаја душе могућ само при спољашњој неспутаности злочинца?

Или је “присиљавање” само по себи зло? И да ли љубав принципијелно искључује “присиљавање”?

4. О присиљавању и насиљу

Пре него што пређемо на коначно постављање основног проблема о супротстављању злу силом, потребно је још мало се напрегнути да би се рашчистио пут. Тако је, пре свега, потребно разјаснити шта је “присиљавање”, а шта је “насиље”? Да ли је то једно те исто или међу њима постоји суштинска разлика? И ако постоји у чему се огледа?

Да би се разрешило ово суштинско питање, које су толико запетљали сентиментални моралисти који, уз то, пате и од недостатка одговарајућих речи у језику, најпре се треба позабавити проблемом појма за који се условно може узети термин “*присиљавање*” (то јест “принудна примена силе на људско биће”).

Присиљавањем треба назвати *наметање воље на унутрашњи или спољашњи склоп човека, које није непосредно усмерено на духовно прозрење присиљаване душе нити на њено прихватање у љубави, већ покушава да је натера да нешто не чини или, пак, да спречи њену делатност*. Ако се најпре изврши обраћање духовном прозрењу (убеђивањем или подмета-

њем образа) и ако оно изазове у души стање очигледности, јасно је да ће се појавити *слободно убеђење* и да ће деловање вољне силе која се остварује бити органски-слободно а не присилно, и, исто тако је јасно да ће се, ако претходно обраћање љубавном прихватању изазове у души стање љубави, појавити *усклађеност* и *сједињење*, те да ће реално деловање силе воље бити органски-слободно а не присилно.

Такво присилно наметање воље на људски живот може се остварити у затвореним просторима индивидуалног бића: *човек може сам себе да присили*, али се присиљавање може одвијати и преко комуникације два човека или више људи: *људи могу да присиљавају једни друге*. Свако присиљавање је или *самоприсиљавање* или *присиљавање других*. Даље се ово присиљавање може изражавати у деловању на *мотиве понашања* (нпр. ауторитативно наређење, забрана¹, претња, бојкот); али се може изразити и непосредним утицајем на људско тело (ударац, позледа, везивање, затварање, убиство). У складу са тим треба разликовати *психичко присиљавање* и *физичко присиљавање*; при чему и самоприсиљавање и присиљавање других може имати психички и физички карактер.

На тај начин интелектуално уморан човек, или човек коме се спава, или који у себи савлађује непокоран осећај или фантазију; или пак обавља неки посао који му мучи душу; или који нешто механички усваја (нпр. учење напамет, решавање аритметичких задатака, неке унутрашње вежбе памћења и пажње) – може извући себе и центар свога самоосећања из оне тако упорно одолевајуће и дангубеће стихије лењости, успаваности или којекаквог уживања, и преместити га (тај центар) у сврсисходну енергију духа, која се појачава, и може подвргнути своју душевну стихију одређеном присиљавању. Човек се може присиљавати у себи тако што ће се присиљавати на напоре, па чак и на само присиљавање. Такво стање душевног самонатеравања може се означити термином *самоприсиљавање*.

Сходно томе могуће је и *физичко самоприсиљавање*, које је обично у спрези са психичким. Такве су, на пример, све врсте физичког рада који се врши без правог заноса или склоности ка њему, или онда када га врши уморан човек; такви су

¹ Јасно је да добровољно потчињавање наредби (или забрани), засновано на убеђењу, сврстава овај акт ван категорије “аката натеравања”: отпочиње *органски-слободна субординација*, на којој се заснива активна снага сваке достојне и чврсте друштвене организације.

многи облици телесног лечења, таква је непокретност при болној операцији; такве су све аскетске вежбе, које су повезане са физичком патњом а нису праћене екстазом. У тим случајевима човек се душевно напреже да би принудно изазвао у себи одређена телесна стања – или активна (нпр. мишићни напор), или пасивна (нпр. стајање на стубу). Човек, практично, може не само да душевно присиљава себе већ и да се *приморава* на телесно вршење или невршење неких поступака. Такво стање може се означити термином *самоприморавање*.

Присиљавати друге могуће је и психички и физички.

При одговарајуће дубоком и широком поимању свака наредба или забрана, која не позива непосредно на очигледност и љубав већ се обраћа вољној енергији духа, свака психичка изолација која поткрепљује наређење (нпр. прекид односа, искључење из клуба) и свака претња (у чему год да се састоји) представљају облике психичког присиљавања. Суштина овог присиљавања је у душевном притиску на вољу човека, при чему притисак треба да побуди његову сопствену вољу на одређено решење или на самоприсиљавање; строго говорећи, тај притисак може само да искомпликује или да измени мотивациони процес у души оног који се присиљава, додајући му нове мотиве, које он још увек није прихватио као убеђење и преданост, јачајући или слабећи већ постојеће. Јасно је да тај утицај може наићи у души на такву енергију супротстављања или душевну опседнутост страстима где би се сва његова снага показала као недовољна; јер психичко присиљавање тежи, не ограничавајући спољашњу слободу оног ко је присиљен, да га побуди да *сам* нешто учини или не учини. Такав утицај побуђује и *присиљава* човека прилазећи му “споља”, али се обраћа његовој души и телу; зато се условно може назвати *психичком присилом*.

Најзад, могућност *физичког деловања на друге* ради њиховог присиљавања, очигледно, не изазива сумњу. Ипак, пажњу заслужује околност да сваки утицај на туђе тело има неизбежне психичке последице по оног ко је присиљен – почев од осећања непријатности (при ударцу) и осећања боли (при мучењу) до немогућности да се ради оно што се хоће (приликом затварања у тамницу) и до неспособности да се било шта ради или жели (при смртној казни). Већина тих утицаја (сем патолошких случајева животињски грубог насиља) остављају се управо *због* таквих психичких ефеката и последица;

тима се објашњава зашто људи који су физички присиљени покушавају да се ослободе оних који их присиљавају убеђивањем у то да су они “сагласни”, да је дошло до “вољног сједињења” и да је обезбеђено даље покоравање. Јасно је да хапсећи, везујући, мучећи и затварајући друге људе, човек не може непосредно произвести жељене душевно-духовне промене; не може да организује другог изнутра, не може да замени *његову* вољу *својом* вољом, да изазове у њему сагласност засновану на убеђењу и понашање засновано на добровољној преданости. Човеку није дато да *приморава* друге на истинско делање, тј. на душевно и духовно сврсисходне поступке; физички утицај на другог далеко од тога да може изазвати код човека њему неприхватљив *спољашњи* поступак (Муције Сцевола¹, хришћански мученици), а духовно значење тако изнуђеног спољашњег поступка (нпр. неискрено исповедање, изнуђени потпис итд.) зависи од даљег слободног признања од стране оног ко је подлегао мучењу (упореди са суђењима вештицама, легендом о Галилеји). Човек кога је други физички присилио увек има два излаза који ће га избавити од те спољашње напетости: *лицемерје* и *смрт*; и само онај ко се уплашио смрти или изнутра није издржао подвајање личности неопходно за лицемерје говори о “присили” као о догађају могућем и оствареном, али и он треба да има на уму да ће се његова “присиљеност” сама од себе угасити у тренутку његовог личног, духовног, чисто унутрашњег устанка и утврђивања своје *истинске* убеђености и *искрене* преданости. Зато је опрезније и тачније не говорити о физичком *приморавању*, већ о физичкој *присили*.

Јасно је, најзад, да физичко присиљавање може бити умерено на *туђе делање* и на *туђе неделанье*. У првом случају оно је крајње ограничено у својим могућностима: нема снаге да изазове целовит поступак, принуђено је да увек очекује одбрамбено лицемерје од стране присиљеног; оно може да рачуна само на постепени утицај спољашњег режима и његово продирање у човекову душу. Зато у другом случају физички утицај пре може рачунати на сврсисходност и успех: он може *прекинути* одређену делатност, *спречити* одређеног човека да нешто уради (наравно не сваког и не у свему) или га

¹ Гај Муције Сцевола је легендарни римски младић (крај VI, почетак V века), који је покушао да убије етрурског краља Порсену. Када су га ухватили сам је ставио десну руку у ватру да покаже своју храброст и презир према мучењу. (Прим. ред.)

присилити да то не ради. Отуда поред могућности *физичке присиле* постоји још и могућност физичког *спречавања*.

Основне врсте “присиљавања уопште” су: *самоприсила*, *самоприморавање*, *психичка присила*, *физичка присила* и *спречавање*.

И била би велика духовна грешка изједначавати свако *присиљавање* са *насиљем* и придавати централну важност овом термину. У самој речи “насиље” већ се крије негативна оцена: “насиље” је делање произвољно, неосновано, одвратно, “насилник” је човек који прелази границе дозвољеног, напада, тлачи – угњетавач и злотвор. Против “насиља” треба протестовати, са њим се треба борити; у сваком случају човек подвргнут насиљу је понижен, угњетен, заслужује сажаљење и помоћ. Сама примена овог термина који је вредносно и афективно обојен изазива у души негативну напетост и унапред у негативном смислу решава питање које истражујемо. Доказивати “допуштеноост” или “законитост” насиља значи доказивати “допуштеноост недопустивог” или “законитост незаконитог”; реално, духовно и логички доказано – истог часа се показује као афективно одбачено и животно спорно: погрешан термин подваја душу и заклања јој очигледност.

Сврсисходно је стога сачувати термин “насиље” за означавање свих случајева *присиљавања које треба осудити*, које потичу из зле душе или од човека који подстиче на зло, и установити друге термине за означавање *присиљавања које није за осуду*, које потиче од добронамерне душе или од човека који подстиче на добро. Тада ће појму *самоприсиљавања* бити потчињени, с једне стране, појмови *самоприсиле* и *самоприморавања*, а с друге стране – одговарајуће врсте *психичког* и *физичког самонасиља*; док ће појму *спољашњег присиљавања* бити потчињени, с једне стране, појмови *психичке присиле*, *физичке присиле* и *спречавања*; а с друге, одговарајуће врсте *психичког насиља над другима*; и тек тада ће се преко разјашњене терминологије први пут појавити и сам проблем *присиљавања које не треба осуђивати* и облика тог *присиљавања*.

Невероватно је да Л. Н. Толстој и његова школа уопште не примећују сложеност ове појаве. Они знају само за један термин и то управо за онај који унапред решава цело питање својом афективном обојеношћу. Они говоре и пишу само о насиљу и будући да су изабрали овај лош, одбојан термин, обезбедили су себи пристрасан и заслепљен однос према про-

блему у целини. То је природно: чак нема ни потребе да човек буде сентиментални моралиста да би на питање о “допустивости” или “похвалности” злобне нискости и угњетавања одговорио негативно. Међутим, јединственост термина крије иза себе једну далеко дубљу грешку: Л. Н. Толстој и његова школа не виде сложеност у самом предмету. Они не само да сваку присилу *називају* насиљем, него и *одбацују сваку спољашњу присилу и спречавање као врсту насиља*. Уопштено говорећи, термине “насиље” и “зло” они употребљавају као истозначне утолико што се сам проблем несупротстављања “злу насиљем” понекад формулише као проблем несупротстављања “злу злом”¹ или враћања “зла за зло”;² управо због тога се насиље понекад ставља на исти ниво са “сатаном”,³ а коришћење њиме се описује као *ђавољи пут*.⁴ Разуме се, окретање том “сатанском злу” бива забрањено једном заувек и без изузетка;⁵ тако да је боље умрети или бити убијен него употребити насиље;⁶ и не само то: један од ових моралиста чак покушава да као правило утврди да ко победи уз помоћ силе “увек и константно није у праву”, јер су “истинито” и “Бог” увек у “побеђеном”...⁷

Праведност захтева признање да се све те њихове осуде не односе на унутрашњу присилу, која се упрошћено дефинише као “насиље духа над телом”⁸ и *допушта се* као облик моралног деловања. Међутим, границе “свог тела”⁹ ограничавају допуштеноост *присиљавања*, “туђа плот” има свог господара” и зато “насиље” усмерено на другог “није потребно”;¹⁰

¹ Нпр. Л. Н. Толстој, “Закон насилия”, 55, 173-175; “Круг чтения”, I, 238-240; II, 163; “Три притчи”, XIII, 184 (при указивању на томе XI, XII, XIII, XIV има се у виду издање Сабраних дела, које је изашло у Москви код Кушнерјева); уп. још о изједначавању “силе”, “насиља” и “зла”: “В чем моя вера”, 17, 48, 95, 249; у позиву Гарисона: “основно је учење о несупротстављању злу злом”, “Царство Божие”, 3; “Катехизис непротвращения”, Балу: “сатана – сатаном, зло – злом, неправда – неправдом”, “Царство Божие”, 6.

² “Круг чтения”, III, 220; уп. “Крестник”, XI, 179.

³ “Круг чтения”, I, 238-240.

⁴ Исто, II, 162-165.

⁵ Л. Н. Толстој, “Закон насилия”, 54, 55, 108, 109, 111, 173; “Круг чтения”, II, 162-165, III, 61.

⁶ “Круг чтения”, I, 238-240; II, 162-165.

⁷ Исто, II, 18-21.

⁸ Исто, 18.

⁹ Исто.

¹⁰ Исто, II, 18.

немогуће је доказати да је “други” неспособан за исправно самоуправљање изнутра;¹ а недопустиво² је одрицати “слободу” и “човека”. Због тога се сваки излазак ван граница сопственог бића сматра бескорисним, беспотребним, мешањем у Божије дело, богохулним ометањем Божије воље као недо-вољне, и сматра се да у души “насилника” открива директно одбацивање Бога.³ Друге треба препустити самима себи⁴ и у потпуности треба прекинути борбу са злом као неприродну и неплодотворну.⁵ Треба престати са “уређивањем живота других људи”⁶ и схватити да без обзира ко чини насиље и без обзира зашто га чини, ипак ће то бити зло, без икаквих изузетака.⁷ И сви они који то не желе да схвате и наставе да чине насиље – друмски разбојници,⁸ револуционари,⁹ целати, шпијуни,¹⁰ сенатори, министри, монарси, партијски лидери,¹¹ и, уопште, сви политички радници¹² – само су “заблудели” и “углавном поткупљени” људи,¹³ који се предају својим “убицајеним омиљеним пороцима: освети, користи, зависти, честољубљу, властољубљу, гордости, страху, злоби...”¹⁴

Тако из сфере вољног натеравања Л. Н. Толстој и његови истомишљеници виде само *самоприморавање* (“насиље над својим телом”) и *физичко насиље над другима*. Прво они одобравају, а друго – безусловно одбацују. Међутим, они сврставају *физичко присиљавање других* и *спречавање* у сферу “насиља” које се одбацује и, очигледно, уопште не примећујући могућност *психичког приморавања других* и *психичког насиља над другима*, одмах све одбацују као непотребно, зло и безбожно мешање у туђ живот.

¹ Л. Н. Толстој, “Закон насилия”, 53; “Круг чтения”, II, 18-21, III, 155.

² “Круг чтения”, II, 18-21.

³ Исто.

⁴ Л. Н. Толстој, “Закон насилия”, 152; “Круг чтения”, II, 56-59; III, 14.

⁵ “Круг чтения”, II, 18-21; уп. живети “без отпора”, “В чем счастье”, XI, 212.

⁶ Л. Н. Толстој, “Закон насилия”, 152; “Престати бринути о стварима спољашњим и општим”, “К вопросу о свободе воли”, XI, 581.

⁷ “Круг чтения”, II, 162-165; уп. “Закон насилия”, 54, 108, 109.

⁸ “Закон насилия”, 80.

⁹ Исто, 134.

¹⁰ Исто, 147.

¹¹ Исто.

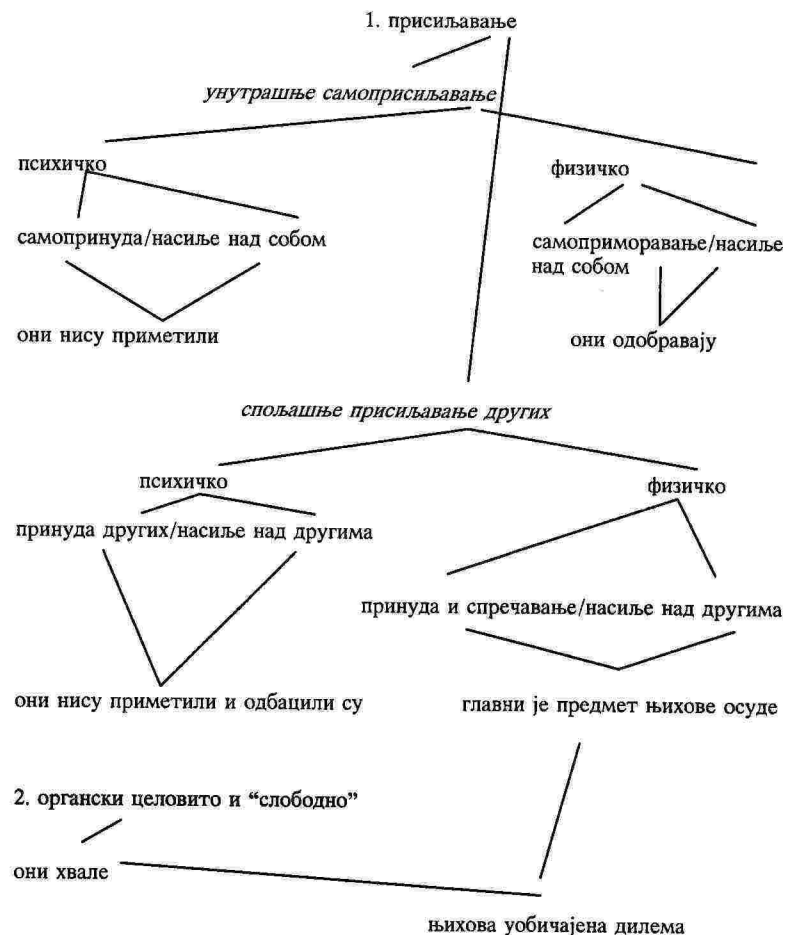
¹² Исто, 53, 80, 129, 134, 139, 147.

¹³ Исто, 80.

¹⁴ Исто, 143.

Због прегледности ово бисмо могли представити као на приложеној табели.

Деловање вољне силе може бити двојако:



5. О психичкој присили

Потребно је, ипак, установити да “онај ко присиљава” уопште не чини зло дело, и то не само онда када присиљава самог себе, него и када присиљава друге.

Стога није потребно доказивати да основни типови *самоприси́ле* и *самоприморавања* имају пресудан значај у процесу спољашње цивилизације и унутрашње културе човека. Свако стање лењости, лоших навика, коцке, пијанства и мноштво такозваних проблематичних, неуспешних, пропалих и чак порочних природа има у својој основи неспособност за такву душевну и телесну самоприсилу: или непропорционалну слабост воље која присиљава, или непропорционалну снагу лоших страсти, или обе заједно. Човек који је некад успео да се уживи или удуби у проблеме духовног васпитања морао је схватити да је његова најдубља основа и његов циљ *самоваспитање*, као и то да процес самоваспитања не представља само буђење очигледности и љубави у самом себи, него и напор воље, која саму себе присиљава и приморава. Сентиментални оптимизам у духу Русоа и његових савремених присталица карактерише људе наивне по питању зла и увек даје право да се постави питање да ли они сами знају шта је то самоваспитање и да ли им је увек полазило за руком органски слободно и целовито деловање вољне силе у правцу вишег добра?... Човек који се духовно васпитава зна да су таква деловања самоприси́ла и самоприморавање.

Разуме се да човек може себе приморавати и присиљавати не само на добро него и на зло. Тако, психичко самоприсиљаване на опроштај увреде или на молитву неће бити зло дело, али ће присиљаване себе на злопамћење, превару или на доказивање несумњиво лажне и духовно отровне теорије или на састављање ласкаве оде – представљати психичко самоприсиљаване на зло, *насиље над собом*. Исто тако, физичко (строго говорећи – *психофизичко*) приморавање себе на рад мишића, на узимање горког лека, на сурову дисциплину – неће бити зло дело већ *самоприморавање*, али онај ко присиљава себе да се, упркос својој жељи, осмехне, да улагивачки ласка, да изговара демагошке речи или учествује у богохулним представама, тај приморава себе на зло и *чини насиље над собом* (психофизички).

У том смислу задатак сваког човека, који се духовно васпитава, јесте да правилно одреди границу између самоприсиљаванја и самоприморавања, са једне стране, и насиља над собом, са друге стране, учвршћујући себе у првом и никада се не окрећући другом: јер ће *насиље над собом* увек бити подједнако опасно и штетно као и духовна самоиздаја.¹

Благо самоприсиљаване је позвано да води активну борбу са противдуховним, злобним и упорним “нећу”. Неспособност за такву борбу први је знак бескарактерности. Слабост при самоприсиљаванју и самоприморавању, слабост воље уз снагу злих страсти, покреће проблем духовне помоћи, тј. психичке присиле која долази од других. Узалуд би овде наивни морал, који верује у безусловну слободу воље, позивао на лични “напор” који, наводно, “није тешко учинити”¹... Проблем бескарактерности је несхватљив за *индетерминисте*. Узалуд би, такође, наивни противник “насиља”, који верује у безусловну снагу безвољне очигледности и безвољне љубави, почео да “убеђује” и да “распаљује” бескарактерну душу. Проблем васпитања је за сентименталисту нерешив.² Помоћи човеку, неспособном на благо самоприсиљаване, могуће је или слабећи снагу његових страсти (пут катарзе за који је неспособан индетерминиста), или јачајући његову снагу воље (пут императива за који је неспособан сентименталиста). Васпитавати бескарактерно дете или, што је скоро исто, бескарактерног одраслог – не значи само будити у њему духовно прозрење и распламсавати у њему љубав, него га и катарзички учити самоприси́ли, а императивно *самоприморавању*. За човека неспособног за благо самоприсиљаване једини пут који води тој уметности јесте да искуси спољашњи притисак који долази од других.

Разуме се, што мање у човековом животу делују силе очигледности и љубави и што је човек мање способан на самоприсиљаване, то му је таква подршка и таква духовна помоћ са стране потребнија. Само понашање таквог човека, његове речи, испољавање његове воље, његови поступци – позивају све који га окружују на вољну помоћ; он сам је можда не тражи – делом због тога што не разуме *шта* му недостаје и не досећа се да је могућа помоћ са стране, делом зато што га у томе омета недостатак смирења – ружно самољубље и осећање лажног стида. Зато читав његов живот немо моли за спасење или бар за помоћ; и будући да корен његове патње лежи у безвољној неспособности за самоприсилу – њему није

¹ Уп. код Толстоја: “За људе има смисла да то схвате... зато да би ... сваки човек појединачно достигао више добро...”, “К вопросу о свободе воли”, XI, 581; очигледно да Толстој сматра да су људи неслободни само у “стварима спољашњим и општим” (исто).

² Уп. код Толстоја XI, 617, “Часовщик”: “само се понашајте као часовничар: нежно и пажљиво...”

¹ В. другу главу.

потребно наговарање и буђење љубави, већ духовно-психичка присила. Бескарактеран човек посустаје јер је немоћан да изађе на крај са задатком духовног самоваспитања; не успева да се одреди и ограничи вољом; њему је објективно потребна помоћ са стране; и када је не нађе, он се предаје стихији порока и необузданих страсти. Узалуд би било позивати се пред овим задатком на “туђег домаћина” и на “личну самоконтролу...” Маса људи, који нису себи изградили вољне карактере, који немају “господара у глави”, нити светиње које би владале у срцу, доказују сваким својим поступком своју неспособност за самоконтролу и своју потребу за социјалним васпитањем. И трагедија оних који беже од тог задатка јесте да он за њих остаје нерешив...

Сви људи непрекидно васпитавају једни друге – хтели они то или не; били они тога свесни или не; умели они то или не; било да помажу или да су немарни. Васпитавају једни друге сваким својим испољавањем: одговором и интонацијом; осмехом и његовим одсуством; одласком и доласком; ускликом и прећуткивањем; молбом и захтевом; комуникацијом и бојкотом. Свако противљење, неодобравање и протест исправљају и учвршћују спољашњу границу човекове личности: човек је биће које зависи од друштва и биће које се друштву прилагођава; и што је човек бескарактернији, то јаче делује овај закон реакције и одраза. Али баш због тога свако одсуство противљења, неодобравања и протеста придаје спољашњој човековој граници одлучну безобзирност, ружну непристојност, склоност ка необузданом притиску. Људи васпитавају једни друге не само делањем – сигурним, одговорним поступцима, него и *неделањем* – тромим, неодређеним, безвољним одсуством одговорног поступка. И ако, са једне стране, оштар одговор, груби захтев, злоступак могу да не поправе већ да озлоједе оног против кога су усмерени, онда, са друге стране, избегавање енергичног, одређено-негирајућег поступка може бити једнако *попуштању, одобравању, саучествовању*. У узајамном друштвеном васпитавању људи, како млађих тако и старијих, како шефова тако и потчињених, потребно је не само меко “не” у атмосфери разједињења, које ће наступити, и одвајања, које је већ наступило. Човек чини зло не само зато што је злочинац, већ и због тога што је на то навикнут безвољним самопонижавањем људи који га окружују. Ропство не квари само роба, већ и робовласника; разудан човек није разудан сам од себе, већ и од

стране друштвене средине која му је дозволила да се разудна; деспот не може постојати ако нема гмизаваца; “све је дозвољено” само онде где су људи једни другима све дозволили.

Бог и природа су тако удесили ствар да људи “*утичу*” једни на друге не само са предумишљајем, него и без предумишљаја; и то се не може избећи. Као што се тајанствени процес унутрашњег очишћења духом и љубављу неизбежно, мада нехотично, испољава у гласу, гесту, ходу, и, исто тако неизбежно, иако често несвесно, делује на друге умирујуће и продуховљавајуће, као да својим скривеним певањем изазива певање, слично томе енергична воља делује тако што учвршћује, формира и одушевљава људе око ње, као да стваралачким ритмом изазива стваралачки ритам.

Међутим, свесно и предумишљено избегавати овај утицај могуће је само због сумњичавости и тужног неспоразума. Сумњичав човек се превисе боји да не нашкоди и зато чини двоструку штету: он делује неодлучно и попустљиво, негујући безвољност у себи и ширећи је око себе, изазивајући у себи самом неувереност у своју исправност и изазивајући код других представу о својој неверности добру. И ако он, при том, уверава себе да се “склонио” и “препустио” другима да раде шта хоће, онда, поврх свега, обмањује и себе и друге.

Као што “доказ” помаже другоме да увиди и призна, а јака искрена љубав помаже другом да се запали и да заволи, тако и чврста, стваралачка воља помаже другом да донесе одлуку, да се определи и учврсти духовну границу своје личности. То се не догађа само тако што вољни акт делује својим непосредним примером, па тако зарази, наведе, занесе (“сугестија”), него и тако што *воља усмерена на туђу вољност помаже безвољном да оствари вољни акт*.

На учешће туђе воље у учвршћивању и васпитавању своје сопствене воље људи се толико навикавају још од детињства да, пошто су то учешће прихватили и искористили, они га забораве и почну искрено одрицати и његов значај и његову корисност. Сазнање или чак нејасан осећај да “други” човек хоће да ја нешто хоћу увек је било и увек ће бити једно од најјачих средстава људског васпитавања; и ово средство тим јаче делује што је ауторитативнији овај други, што је одређенија и непоколебљивија његова жеља, што је она истинитија пред лицем Божијим, што је импозантније изражена, што одговорнија мора бити одлука и што је слабија воља васпитаника.

Човек од детињства прима у душу бујицу туђих васпитних вољних утицаја. У периоду док се снага очигледности још није била пробудила у његовој души, а сила љубави се још није била продуховила за самоваспитавање – у његову душу као да се уливала воља других људи, усмерена на одређивање, формирање и учвршћивање његове воље; будући да још није био у стању да се самостално изграђује, он се изграђивао у духу ауторитативних жеља којима је био подложен: жеља родитеља, цркве, учитеља, државне власти – тако да је научио да правилно и чврсто усмери вољу. Само рад несвесног, које све прождире, могао му је дозволити да доцније заборава на вољна добра и да прокламује учење о штетности и непотребности тих добара.

У процесу духовног раста човечанства залихе *правилно усмерене вољне енергије* се нагомилавају, одвајају се од појединачних, субјективних носилаца, налазе себи нове незамируће друштвено-организоване центре и нове начине деловања и, у овом концентрисаном и учвршћеном облику, преносе се са поколења на поколење. Као да се образују некакви безлични резервоари спољашње васпитне воље, који се час скривају иза неухватљивог облика “пристојности” и “такта”, час се појављују као бујица “наредби” и “закона”; час их подржава проста и безлична друштвена осуда, час су учвршћени деловањем целог система организованих институција. Главни циљ све те личне присиле и надличног притиска није у томе да се људи “насилно”, физички приморају на одређено понашање: то не би било ни оствариво нити би иком било потребно; и сама намера да се то постигне не би се могла појавити код душевно здравог човека. Не, васпитаник – и дете и одрасла особа – без обзира на услове, остаје аутономни центар који управља сам собом (личност, субјект права, грађанин); његово испољавање воље и његове иницијативе не могу бити замењене ничим спољашњим. Задатак овог деловања на аутономну вољу васпитаника јесте да га побуди на духовно исправно *аутономно самоприморавање*.

Задатак друштвено-организоване психичке присиле своди се на *учвршћење и исправљање духовног самоприсиљавања човека*. Ово се не односи на човека већ очврслог у злу (њему ово неће помоћи), него на човека слабог у добру, који још увек није ојачао у злу. За њега психичка присила, која делује са стране и која је усмерена на његову вољу, може бити и мора бити јака потпора у питању самоваспитавања. Наравно,

идеја добра и праведности доступна је његовом искуству, јер је тај *предмет* сам по себи увек отворен за све људе; али *искуство* тог предмета које се остварује у акту савести и које веома често даје категорична упутства, слабо прихватљива за њихово самоочување, сувише често остаје као апстрактна могућност и нереализована способност. Ово искуство захтева личне духовне напоре, које је човек одвећ често спреман да избегне. Спољашњи психички притисак присиљава га или да најпре учини овај напор – да у унутрашњем искуству схвати законе праведности и узајамности, који граде здраву свакодневицу у заједници, и да тада слободно учини нужне поступке – или, пак, да најпре себе подвргне самоприморавању и да потом размотри шта се са њим десило.

Неопходно је, ето, признати да правни и државни закони нису закони насиља,¹ већ закони психичке присиле који теже управо том циљу, који су усмерени ка аутономним субјектима права ради тога да би сугестивно саопштили њиховој вољи право усмерење за самоуправљање и самоваспитање. У својој основној идеји и у свом нормалном деловању правни закон јесте *формула зреле свести о неопходности правних норми*, учвршћена мишљу и истакнута вољом, она је та која хита у помоћ незрелој свести, која се самоваспитава, са захтевом о потреби ових норми; при томе, управо вољни елемент закона представља начело психичке присиле. Отуда правни закон не сили човека, не руши његово достојанство и не укида његово духовно самоуправљање; напротив, правни закон једино живи, једино делује, једино се усавршава захваљујући слободном личном прихватању и личном признању, међутим, он, при томе, заповеднички присиљава психу човека – и тиме што непосредно импонује као ауторитет, и формулом наредбе-забране-дозволе, и свешћу друштвено организованог мињења и, најзад, перспективом могућих последица, које ће сигурно уследити: неодобравање, публицитет, долазак у суд, штета, могуће искључење из познатог друштвеног круга, па чак и физичка присила и спречавање... И све ове *психичке снаге* (јер *страх* од физичког приморавања не делује физички већ психички) – побуђују га да учини унутрашње напоре за “мишљење” и за “жељу”, који су били неопходни, које је он *могао* учинити, али које он сам досад није учинио...

¹ Уп. код Толстоја: “читава сложени систем наших институција, које за циљ имају насиље”, “В чем моя вера”, 47; “Царство Божие”, V, VI, VII, VIII; “власт значи ставити на човека уже, лице... бич... нож, секиру”, “Царство Божие”, 61; “основа власти јесте телесно насиље”, исто.

А шта ако се целокупна физичка побуда показала као недовољна и онај који је присиљен више воли да не “запажа” и не “подвргава себе” потребном самоприморавању? Тада остају два излаза: или му дати слободу самовоље и злоделања, признати да наредбе и забране не доносе ништа сем порицања и бојкота, и самим тим приближити порочној и злој вољи саблажњавајућу идеју одсуства спољашњих препрека, или се окренути физичком деловању...

Можда то и значи супротставити се “злу злом”? Можда суштинско зло и пут ђавола није психичка присила, већ *физичка* присила и спречавање?

6. О физичкој присили и спречавању

Једино у овој спрези и само с њом може се правилно разматрати проблем физичког присиљавања других. Зато што овај вид присиљавања, пре свега, није самодовољан и није ослобођен од других облика, али јесте њихова потпора и учвршћивач. Физичко деловање на друге образује последњи и *крајњи стадијум* присиле, оно наступа онда када самоприсиљавање не делује, а спољашња психичка присила се покаже као недовољна или неуверљива. Наравно, просте и грубе нарави, плаховите, неуравнотежене и зле бивају склоне да ову везу испусте из вида и занемаре ову градацију; ипак то принципијелно не мења ствар: нема таквог средства, лека ни отрова који људи не би могли злоупотребити услед лакоумности или због необузданости, па ипак све те злоупотребе не чине нимало порочним дата средства као таква. Претеривање не долази од средства, већ од неумереног човека као таквог; неподесност или неблаговременост у примени неког лека не сведочи о његовим “злим” својствима: арсеник трује, али арсеник и лечи; није ли наивно сматрати да неталентован и неумешан хирург, који је, уз то, још и уобразио да је оперисање лек за све, компромитује хирургију? Без преке потребе не треба вршити ампутацију. Значи ли то онда да је ампутација сама по себи зло и да онај ко ампутира ради то из освете, зависти, властољубља и злобе? Није ли наивно приписивати бањском лечењу оно што проистиче из злоупотребе оваквог лечења? Или је можда новац крив за проневере расипника и злочине онога ко купује децу? Зар правилно поступа, зар паметно поступа васпитач који учи дете да бије

сто о који се ударило? Наравно, уобичајено је да онај ко није издржао кушање окриви околности које су га искушавале, а слаб човек за све појаве криви ђавола “који га прати”; међутим, постоје решења која су у духовном смислу и достојнија и вреднија...

Аналитичка разматрања, горе изложена, нагоне нас да признамо да физичко присиљавање човека од стране другог *није зло*; и још, да се зло не своди ни на причињавање физичких патњи ближњем, ни на деловање на дух човека преко његовог тела.

Спољашње физичко деловање као такво није зло, зато што *ништа спољашње* само по себи не може бити ни добро ни зло: оно може бити само *манифестација* унутрашњег добра или зла. Онај ко морално осуђује спољашње околности, тај се понаша или апсурдно, јер примењује моралне појмове без икаквог смисла, или пак, а да сам то не примењује, не осуђује спољашње већ унутрашње, које можда и не заслужује осуду. Тако има смисла рећи “свирепа осветољубивост је зло”, али нема смисла рећи “крвави рез је зло”. Исто тако има смисла рећи “мржња која је довела до тровања је зло”, али је бесмислено говорити да је “уношење отрова у туђ организам зло”.

Међутим, ако би, пак, неко хтео да тврди да је физичко деловање на другог зло, *јер је извршено са предумишљајем*, то не би било неосновано. Свако физичко деловање на другог са предумишљајем јесте, наравно, испољавање напора воље и деловања воље; међутим напор воље *сам по себи* није зло, јер он може директно да служи очигледности и љубави; он може да им хрли у сусрет, може условно да им претходи и да их привремено замени. “Воља” *може бити зла*, и она се показује као противдуховна и противљубавна када се откида од своје дубоке, стваралачке снаге, када постаје слепа, без корена, рушилачка и када се претвара у механизам злобне опседнутости; али она може и не бити зла; и тада она бивствује верна својој природи: она види и одабира, она се слепо не вуче тамо-амо, већ се усмерава, она ствара и гради чак и онда када наизглед нешто уништава. Зато је недовољно указати на предумишљај физичког деловања да бисмо осудили и одбацили присилу као такву.

На основу реченог, спољашња физичка присила не подлеже осуди ни на основу “спољашње телесности”, ни на основу “спољашњег предумишљаја”. Обе црте могу бити присут-

не а да до злочина уопште не дође. Тако, најстрожа *забрана* самовољном детету да се у чамцу изведе на узбуркано море, забрана праћена *претњом* да ће бити закључано, и, најзад, у случају да не послуша, *остварење претње* – не може се признати за злочин: доћи ће до физичког спречавања, али осудити то спречавање као “насиље” значило би испољити потпуну непажњу према моралној суштини поступка. Исто тако, када ме моји пријатељи, видевши да ја, у власти јаког гнева, хоћу да извршим убиство и да не обраћам пажњу на савете, вежу да затворе, све док не прође напад гнева, они неће извршити “насиље” нада мноме већ ће ми учинити највеће духовно добродетелство и, природно, ја ћу сачувати осећање захвалности према њима док сам жив. Насупрот томе, наредба уцењивача да му се да новац који му не припада, праћена претњом да ће мучењем усмртити отето дете, наредба која се не заврши плаћањем већ остварењем претње – биће истински злочин и само духовно и термилошко слепило могу да изједначе све те поступке у општем изједначавању “насиља као таквог”.

Све то значи да питање моралне вредности спољашњег физичког присиљавања не зависи од “спољашњег телесног” деловања и од “вољног предумишљаја” поступка, већ од стања душе и духа човека који физички делује.

Физичко присиљавање било би зло ако би оно, у својој суштини, било *противдуховно* и *противљубавно*. Међутим, оно нимало није непријатељски настројено ни према духу ни према љубави. Оно је резултат тога што се човек који присиљава *не* обраћа *директно очигледности* и *љубави* човека кога присиљава, који се у принципу и у суштини ни не могу изнудити, *већ његовој вољи*, подвргавајући је посредством тела присили или директном спољашњем ограничењу. Таква присила и спречавање *не мора проистацати из зла, не мора покретати човека на зло, не мора имати зао циљ*. Тако зло пориче дух и очигледност, тежи да их ослаби, разложи и прекине; насупрот томе физичка присила и спречавање, за разлику од злог насиља, не поричу *дух* и *очигледност*, не теже да их ослабе, разложе и прекину: они апелују *не само* на очигледност већ и на људску *вољу*, или присиљавајући је на самоприсилу или јој пресецајући могућност злих спољашњих манифестација. Исто тако, зло пориче *љубав* и *сједињење у љубави*, тежи да их ослаби, изроди и угаси; насупрот томе, физичка присила и спречавање – за разлику од злог насиља – не поричу *љубав* и *љубавно сједињење*, уопште не теже да их ослабе,

изопаче и угасе; они апелују *не само* на љубав већ и на људску вољу тако што је присиљавају на самоприсилу или тако што пресецају њене спољашње зле манифестације.

Физичка присила и спречавање били би *противдуховни* ако би уништили или бар тежили да докрајче духовно васпитање оног који је присиљен, реметећи његову вољу или повређујући његову очигледност, или ако покушавају да сасвим угуше његову очигледност и његову вољу. Ово се, међутим, односи само на посебне, специфично лоше начине физичког деловања, који руше телесно и душевно здравље присиљеног човека (лишавање хране, сна, обавезни тешки послови, физичко мучење, наметнута комуникација са злочинцима и сл.); ипак, противдуховност противдуховне присиле не доказује противдуховност *сваке* присиле. У суштини, сврха физичке присиле је другачија: не да угуши вољу, већ да је подстакне на напор, да изазове њену самосталну делатност у правом смеру; не да повреди и угуши очигледност, већ да прекине спољашње изгреде слепила, отварајући тиме пут за отварање унутрашњег ока и, можда, за његово прозрење. Физичка присила сама по себи, наравно, не може изазвати добру очигледност; али, на пример, изолација разузданог човека, тиме што га тера да прекине испољавање својих ружних склоности и страсти, побуђује га да се усредсреди на своја унутрашња стања, у којима душа може и мора, уз повољне услове, да се преломи и преобрази: за многе људе лишавање слободе спољних изгреда јесте први услов за задобијање унутрашње слободе, тј. за духовно очишћење, увиђање и покајање. Према томе *лоши* облици физичке присиле и спречавања могу духовно да науде ономе ко је присиљен, али то не значи да су “зли” и “штетни” сви облици присиле.

Исто тако, физичка присила била би и противљубавна, ако би замењивала, гушила или прекидала јединство људи, испољавајући злобно непријатељство према ономе ко је присиљен, или ако би њега самог присиљавала на зло непријатељство, или, пак, ако би позивала све остале људе да мрзе оног ко је присиљен или да мрзе једни друге. Но, све се то односи на нарочите, специфично ружне начине присиле и спречавања, који се баш због тога приближавају *насиљу* и могу се одбацити (грубо и увредљиво обраћање затвореницима, телесно кажњавање, лишавање било каквог знака љубави – сусрета, емисија, читања, богослужења, духовника, снабдевања искључиво мизантропском литературом и сл.). Ипак про-

тивљубавност противљубавне присиле уопште није доказ противљубавности *сваке* присиле. Истина, дешава се да људи падају у озлојеђеност (чувари у затвору, целати) док присиљавају једни друге, дешава се и да постају професионални спречавачи услед унутрашње озлобљености, али да ли је дозвољено уопштавање да је свако ко учествује у присиљавању и спречавању пун мржње или да се присиљавање врши због узајамне озлојеђености? Зар постоји такав посао или таква професија у којима људи *не би* били зловни и *не би* мрзели? Творцима државне присиле и спречавања није потребна злоба већ непристрасност, није им потребна мржња већ уздржана духовна равнотежа, не осветољубивост већ праведност. Истина, њима је потребна издржљивост воље, строгост и лична храброст; али зар је то исто што и злоба и мржња? Истина, они треба да су ослобођени од попустљиве сентименталности и неоснованог сажаљења; али зар је то исто што и љубав и духовно сједињење? Наравно, ако је онај ко присиљава пун злобе, онда он духовно штети и ономе кога присиљава, и другим људима, и целој држави; али, одакле да знамо да је сваки човек који прекида злочин мизантроп? Одакле ли потиче цела та бајка о добрим злочинцима под притиском¹ или о злочинцима-државним функционерима који су озлојеђени, порочни и пуни мржње? Зар није време да се једном заувек заврши та глупа и штетна бајка?

Не можемо а да не признамо да су физичка присила и спречавање готово увек непријатни и често душевно мучни, и то не само за онога кога присиљавају него и за оног ко присиљава. Ипак само наивни хедониста може да мисли да је све “непријатно” или “оно што изазива патњу” – зло, а све “пријатно” и “оно што изазива задовољство” – добро. У ствари, одвећ често се догађа да је зло људима пријатно, а да им је добро непријатно. Да, физичко спречавање лишава човека задовољства и причињава патњу; али прави васпитач зна да љубав према васпитанику не мора изражавати пружањем задовољства васпитанику и бојаљљивим штићењем од патње. Напротив, баш у патњама, посебно посланим човеку у мудрој мери, душа постаје дубља, чвршћа, боље види, а управо у задовољствима, нарочито ако се у њима не пази на меру, душа се предаје злим страстима и постаје слепа. Наравно, човек грубо одгурнут, пригњечен, свезан, можда чак затворен у

тамницу на дуже време – преживљава непријатне, можда мучне часове и дане, али то уопште не значи да се на њега обрушила туђа злоба, да је постао предмет мржње, и да га све то приморава на озлојеђеност и гашење љубави у себи. Напротив, непријатности које је преживео могла му је причинити воља која је и њему и другима желела добро и оне могу за њега постати извор највеће животне среће. Истина, *насиље које се чини из злобе* често (мада не увек) изазива у души пострадалог зло осећање; али овде није реч ни о “насиљу” ни о “зловном”. Може се претпоставити да ће и физичко спречавање, које *се не чини из злобе*, изазвати код ухапшеног зло осећање. Али постоји ли заиста такав поступак који би био обезбеђен од узвратног злог осећања, и зар се не догађа да људи одговарају мржњом чак и на добротинство праведника. Значи ли то да се због бојазни од људске злобе треба уздржавати од свих, па чак и од добронамерних поступака. Наравно да не. И, исто тако, ако је физичка присила неопходна, али код оног који је присиљен изазове зло осећање, то онда не значи да се треба уздржавати од присиле, већ значи да се најпре мора извршити присила, а да *после тога* треба применити друге *мере које нису физичке* како би се осећање зла превладало и како би га озлобљена душа сама преобразила. Ово је могуће зато што присила није принудна манифестација злобе већ духовне захтевности, чврстине воље и строгаће; а строгаћа, чврстина и захтевност нису нимало противљубавни; и задатак присиле се уопште не састоји у ширењу непријатељства и мржње, већ, напротив – у *спречавању душевног механизма мржње и непријатељства који тежи да се оспоји и учврсти кроз непоправљиве поступке*.

Можда порочност физичке присиле и спречавања није заснована на злоби духа који присиљава, већ на самом *начину* деловања човека на човека?

7. О сили и злу

По свој прилици у физичкој присили и спречавању као *начинима деловања* постоје три момента који се могу учинити противдуховним и противљубавним: прво – обраћање човековој вољи као таквој; *мимо очигледности и љубави*; друго – деловање *на туђу вољу независно од њене сагласности* и, можда, упркос њене несагласности; и треће – деловање на

¹ Уп. “Закон насилия”, 139; “Круг чтения”, I, 238-240, III, 101-103.

туђу вољу – *преко тела* онога ко је принуђен. Заиста, овом начину деловања својствена су сва три момента, и то не одвојено већ у узајамном споју: физичка присила и спречавање не обраћају се очигледности и љубави, већ делују на тело оног ко је присиљен упркос његовој несагласности. Управо овај спој све три црте често на сентименталне душе оставља утисак који у њима изазива одвратност, протест и одбацивање гнусног “насиља”.

Ипак, физичка присила и спречавање заиста укључују у себе сва три момента, али због тога не постају *злодела* или “зао начин општења”. Они *могу да не буду* и уопште *не морају бити* противдуховни и противљубавни. По томе се они суштински разликују од насиља, и баш зато и једино зато они подлежу духовном и моралном прихватању.

Заправо, духовност човека се састоји у томе да он сам *аутономно* тражи, жели и има у виду *објективно савршенство* док васпитава себе у складу са том визијом и са таквим стваралаштвом. Управо ова природа и овај облик унутрашње слободе човека јесу свети и њихове спољашње манифестације су неприкосновене. Усмереност духовног ока према савршенству посвећује силу унутрашњег управљања собом и придаје спољашњем поступку човека значење духовног догађаја; управо сила унутрашњег управљања собом формира личност човека који духовно види и тада за његово спољашње понашање није потребно спречавање а самим тим ни принуда. Сем тога, док год је у човеку целовита сила духовног управљања собом, дотле грешци у видљивом садржају нису потребни спречавање и присила, већ самостално или заједничко исправљање. Све док у човеку постоји целовита вољна усмереност према савршенству, дотле слабости аутономне самосталности нису потребни спречавање и присила, већ љубавна подршка напорима самоваспитања.

Али, ако човек своју самосталност испуњава злим делима, злоупотребљава своју аутономију и тиме понижавајуће испољава своју духовност, онда ће се његова личност наћи у дубоком унутрашњем процепу. С једне стране, његова духовност се *потенцијално* не гаси: негде у дубини, која остаје неостварена, она чува способност да усмери поглед ка унутрашњем савршенству и да ступи на пут самообуздавања и управљања собом; и само посебни подаци који доказују постојање *апсолутног злодела*, могу нас натерати да не рачунамо са том могућношћу. С друге стране, показује се да су сна-

ге човекове душе фактички апсорбоване противдуховним садржајима и противљубавним стремљењима; његово духовно око је затворено или заслепљено, његове страсти и делања одишу непријатељством и разједињеношћу. Он не остварује своју духовност већ противдуховност, и њему својствена сила љубавног прихватања је изопачена и погубна. Очигледност не управља његовом вољом, љубав је не испуњава, човек не живи и не делује као духовно слободни господар своје душе и свога понашања, већ као беспомоћни роб својих злих склоности и душевних механизма. Он не постаје оно што је његова потенцијална мисија; и не може да постане оно што он јесте у свом скривеном делу који остаје неостварен. Његова личност се састоји од духа који одумири и противдуховности која напрегнуто живи, из љубави која се гаси, равнодушно хладног низијзма и ватрене злобе.

И управо двојни састав његове личности ставља пред духовно здраве људе задатак присиле и спречавања.

Јасно је да се онај ко се супротставља делатности таквог човека не бори са духом већ са противдуховношћу, и не супротставља се љубави већ бестидној злоби. Његова енергија није усмерена против онога што је скривено у злочинцу, што одумири и не остварује се, већ против стихије која се остварује, везује његову душу и испуњава је. Од самог почетка не подлеже сумњи да обраћање вољи оног ко осећа злобу, не само да не искључује обраћање његовој очигледности и љубави, већ напротив: често га оно прво чини могућим, јер онај ко злобно бесни, све док вољом не обузда своју опседнутост, није способан да схвати глас који га убеђује и зраци туђе љубави само заслепљују и раздражују његов бес, а да обузда своју опседнутост он не може и “неће штети” без туђег спречавања и присиле који помажу. Што је злочиначка душа целовитије и потпуније предана свом злочиначком деловању, то су у њој слабији духовни органи који су способни да схвате духовно виђење и да се разнеже од љубави која пева: јер страсти које га везују, апсорбују у свом напору и непрекидном испољавању управо оне снаге и способности душе кроз чије се преображено и оплемењено деловање расцветавају љубав и очигледност. Злочинац би могао *да воли* када сву своју снагу не би уложио у бујицу цинично одвратног мучења којим се наслађује; злочинац би могао *видети* и Бога у горама, и снагу добра у савести, и лепоту у долинама и права човека – да сва снага његовог виђења није отишла на злу лукавост и прора-

чунати развој интрига. Онај ко зауставља овај излив злобе, ко спречава ту бујину да се излије напоље, тај душу ставља у положај спољашње безизлазности, бесплодног акумулирања унутрашње енергије и њеног неизбежног прегоривања у патњи која апсорбује и брише. Ова окренутост према унутрашњости јесте први и неопходни услов за чишћење и преображај душе, ако је она за то уопште способна. Ето зашто онај ко спречава спољашње делање злочинца није непријатељ љубави и очигледности, није ни њихов творачки подстрекач већ само њима потребан и веран слуга.

Међутим, обраћајући се вољи злочинца, он пред собом нема здраву унутрашњу снагу, способну на самоприсиљу и самообуздавање већ расклиману, разложену, пометену похоту. Ако је то воља, онда је она слепа; не она која води већ која опседа; није воља која бира него неизбирљива; и ако је она која влада, онда влада под злобним страстима. То је “воља” која не познаје самообуздавање и која не жели да га упозна; и при том је толико мотивисана изнутра да се снага психичке присиле, која долази споља, показује немоћном и недовољном. Ипак постоји “воља” која се испољава, објективизира кроз бујицу спољашњих дела и поступака, који јој пружају животно задовољење. Инсистирати на томе да је спољашњи притисак на ту “вољу” допустив само уз њену претходну сагласност може само духовно и психолошки наиван човек: јер само духовна наивност може да поштује аутономност злобне похоте и само психолошка наивност може да допусти да зла похота изрази своју сагласност за то да је спољашња интервенција лишена задовољства. Зато се не треба заслепљивати и отежавати своје понашање том “несагласношћу” злочиначке похоте. Злочинац, наравно, “није сагласан” на то *својом злом*, и ово је природно јер зло не би било зло већ добродушна слабост ако би се мирило са противделовањем. Али онај ко се супротставља, ко присиљава и спречава, извана поражавајући активну злу похоту злочинца, дужан је да се обраћа његовој потенцијалној духовности, уверен да је духовна вољност, пошто је још жива – *на његовој страни*. Аутономија злочинца била би света само онда ако би и у злоби и у злочинима она остајала као манифестација *духа*, али, у суштини она представља манифестацију противдуховности; и њена суштина није у samozаконитости (аутономији) и није у управљању собом, већ у безакоњу и саморазуздавању.

Најзад, супротстављање које присиљава и спречава злочинца никако не постаје манифестација зла или злочин због тога што се на човека преноси *посредством његовог тела*.

У суштини човеково тело није више од његове душе и није светије од његовог духа. Оно није ништа друго до спољашња стварност унутрашњег бића или, што је исто, опредељени битак његове личности. Човеково тело крије иза себе његов дух и његове страсти, али их крије тако што их открива на други, телесни начин, као да их исказује на другом осећајно спољашњем језику; тако да проницљив поглед може да прочита душевни говор човека као некакву органску алегорију (буквално – фигуративно) његовог спољашњег састава и његових спољашњих манифестација. Можда је језик тела, тог предметног ткања непредметне доброте и злобе, грубљи од душевно-духовног језика; али у земаљском животу људи сакривених појединачно иза својих индивидуалних тела, није дата могућност другачије комуникације сем посредством тела: док произвољно или непроизвољно сигнализирају, људи погледом, гласом, гестом и додиром једни другима преносе своја унутрашња стања и односе. И ако је неизбежно и могуће да човек човеку телесно изражава саосећање, одобравање и прихватање, онда је исто тако неизбежно и могуће да људи телесно једни другима преносе безосећајност, неодобравање и неприхватање, тј. духовну осуду, праведни гнев, и вољно противделовање.

Физичко деловање на другог човека против његове сагласности, као знак одлучног вољног супротстављања његовом спољашњем, духовно недозвољеном и неодобренем понашању, може се, ето, показати као *јединствена* духовно-тачна и духовно-исправна реч комуникације међу људима. И то тако да ово деловање, душевно напрежући и потресајући обе стране и формулишући њихово духовно разилажење и борбу на језику физичке силе, никако не постаје непријатељско ни за исправно схваћену духовност човека нити за исправно схваћену љубав. Духовно здрав човек не може а да се не узнемири због призора зла које побеђује изнутра и излива се ван; не може а да не осети да несупротстављање није само попуштање, одобравање и прећутно одобравање, већ и *саучесништво* у његовом поступку; по савести сматрајући злочинца за необуздано огњиште противдуховности, и увидевши узалудност духовног и говорног присиљавања, он не може, не сме и не треба да се уздржава од спољашњег спречавања. Јер тело чо-

века није изнад његове душе и није светије од његовог духа, није неприкосновено светилиште злобе или неприступно прибежиште порочних страсти. Тело злочинца јесте његово оруђе, његов орган; оно није од њега одвојено, он је у њему присутан, он се у њега улива и кроз њега излива у спољашњи свет. Његово тело јесте територија његове злобе и ова духовно опустошена територија никако није екстериторијална за туђи дух. Дрхтај поштовања пред телом злочинца, који не дрхти пред лицем Божијим, није природан: то је морална предрасуда, духовна малодушност, безвољност, сентиментално сујеверје. Тај дрхтај, који некаквом психозом скрива здрав и исправан порив духа, води човека под заставом “несупротстављања злу насиљем” ка потпуном несупротстављању злу, тј. ка духовном дезертерству, издаји, саучесништву и саморазлагању.

Физичко деловање на другог човека против његове воље духовно се појављује у животу сваки пут *када га изда унутрашње управљање собом и нема духовно-душевних средстава да би се предухитриле непоправљиве последице грешке или зле страсти*. У праву је онај ко одгурне од провалије путника који се у њу загледао; ко отме од озлојеђеног самоубице боичицу са отровом; ко на време удари по руци револуционара који циља; ко у последњем тренутку обори подметача пожара; ко из храма истера бестиднике који се баве врачањем; ко се пушком баци на гомилу војника који силују девојчицу; ко свеже неурачунљивог и украти опседнутог злочинца. Да ли ће он тиме испољити злобу? Неће – већ осуду, узнемиреност, гнев и истинску вољу да се не допусти објективација зла. Да ли ће то бити поништавање духовног начела у човеку? Не, већ његово вољно утврђивање у себи и вољни позив другом који открива своју недовољност. Да ли ће то бити акт који руши љубавно сједињење? Не, то ће бити акт који тачно и мужевно испољава духовно раздвајање између злочинца и оног ко то није. Да ли је то издаја Божијег дела на земљи? Не, то је верно и самопредано служење Божијем делу.

Можда ће то ипак бити “насиље”? Није свака примена силе на “несагласног” насиље. *Насилник* каже својој жртви: “ти си средство за мој интерес и моју похоту”; “ти ниси аутономни дух, већ мени потчињена жива ствар”; “ти си у власти моје самовоље”. Напротив, човек који *присиљава или спречава у име духа* не чини присиљеног средством свог интереса и своје похоте, не негира његову аутономну духов-

ност, не предлаже му да постане жива ствар, не чини га жртвом своје самовоље. Али, он као да му каже “слушај, ти управљаш собом непажљиво, погрешно, некомпетентно, лоше и стојиш пред кобним грешкама”; или “ти се понижаваш, напрасито бесниш, ти поричеш своју духовност, ти си опседнут злом, ти си неурачунљив – губиш се и пропадаш – заустави се, овде ја томе стављам крај!”. Тиме он не руши духовност безумника, већ поставља темељ његовом самообуздавању и самоизградњи; он не понижава његово достојанство, већ га присиљава да прекине своје самопонижење; он не пориче његову аутономију, већ захтева њено успостављање; он не “чини насиље” над његовим “убеђењима”, већ потреса његово слепило и освешћује га по питању његове непринципијелности; не учвршћује његову противљубавност, већ окончава његову мржњу која прелази границе. Насилник напада, онај ко спречава – парира. Насилник тражи покорност себи самом; онај ко присиљава тражи повиновање духу и његовим законима. Насилник презире духовно начело у човеку; онај ко присиљава поштује га и брани. Насилник користољубиво мрзи; оног ко спречава не покрећу ни злоба ни похлепа, већ праведан предметни гнев.

Наравно, постоје међу њима и сличности: ни насилник ни онај ко спречава не наговарају и не мазе; обоје делују на човека упркос томе што он није “сагласан”; ни један ни други не презају од деловања на човеков спољашњи састав. Како је површно посматрање потребно да би се на основу тих формалних аналогја утврдила суштинска једнакост и подједнака духовна забрањеност како насиља тако и спречавања?

Дакле, целокупно учење о противдуховности и противљубавности физичке присиле и спречавања усмерених против злочинца пада као неосновано, као предрасуда и сујеверје. Ни присила ни спречавање нису ни противдуховни ни противљубавни, такво је само *злобно насиље*. И док га врши, човек *никада није у праву*: и зато што је зао; и зато што је објективирао своју злобу; и зато што је презрео туђу духовност; и зато што је другог претворио у средство своје похоте. И то да он није у праву стоји, независно од тога шта ће у коначном збиру донети ономе ко је пострадао и, можда, чак и њему самом – моралну корист или моралну штету... *Присила* усмерена против злочинца и *злобно насиље*, без обзира на кога је усмерено, нису једно те исто; њихово мешање је беспредметно, неправедно, пристрасно и слепо.

Зато, ако физичко спречавање и присиљавање човека од стране другог човека нису зло, онда се зло никако не може свести на деловање на другог човека посредством његовог тела или на причињавање физичких патњи ближњем.

У суштини, зло се може испољити, али се обично не испољава само у облику физичког насиља и с њим повезаних мука. Наивно би било мислити да се делатност злочинца своди на физичке нападе, отимање имовине, рањавање, силовање и убиство. Наравно, сва та дела обично причињавају мале тешкоће или уопште не причињавају тешкоће злочиначкој души; и ударајући на спољашња добра других људи, злочинац им тиме наноси животну, душевну и духовну штету. Сем тога, злочинци који чине насиље када се договоре и организују могу да нанесу непроцењиву штету духовном животу не само појединаца, него и целих народа и читавог човечанства. И тим пре физичко насиље није ни једина, ни најважнија, ни најпогубнија манифестација њиховог злочинаштва.

Човек не пропада само онда када осиромашује, када гладује, када страда и умире; он пропада онда када слаби духом, и пропада тада и морално и религијски; не само онда када му је тешко да живи или када не може више да одржава своје егзистенцију, већ и онда када понижавајуће живи и срамно умире; не онда када пати и трпи лишавање и беду, већ када се предаје злу. Довести човека у стање самопредавања, супротстављања, покорности, уживања у злу и преданости злу – много је лакше помоћу других, мекших средстава, а не путем физичког насиља; сем тога, управо физичко насиље често доводи до супротног резултата: до чишћења душе, јачања и учвршћења духовне воље. Зло много лакше улази у душу када се прикрада и увлачи, него када чини насиље и ломи; за њега има више смисла да стави маску него да оголи своју одвратност. Зато у жељи да савладају оне који то нису, злочинци не само да чине насиље и убијају, него и хвале зло, руже добро, лажу, клевету, ласкају, пропагирају и агитују. Затим, пошто су стекли ауторитет, наређују и забрањују, искључују и присиљавају претњама; искушавају, чулно опијајући поглед, слух и сазнање, угађајући ниским инстинктима и распаљујући их до стања страсног клучања. Они буде у души осећање увређености, зависти, непријатељства, осветољубивости, мржње и злобе; стављају људе у тегобне, понижавајуће, неиздржљиве услове живота; поткупљују комфором, поштовањем, влашћу; труде се да у души подрију осећање сопстве-

ног достојанства, уважавања и међусобног поверења; привићавају на зло простим понављањем, бестидним примером, приметним инфисирањем, сугестијом, слабљењем воље, калемљењем порочних душевних механизма; и теже да све то покрију очигледним успехом, одсуством казне, буком опојног пировања...

Озлобљено насиље и убиство згушњавају, наравно, одвратну атмосферу те злочиначке процесције; али главна манифестација и најпогубнија његова последица остаје управо квалитативно изопачавање и архитектонско разлагање живог духа. Само насиље, при свој својој спољашњој грубости, не уноси свој отров толико у тело, колико у дух; само убиство, уз сву своју трагичну непоправљивост, није намењено толико онима који су убијени, колико онима који су остали живи. И једно и друго усељавају страх и појачавају деловање искушења: ломе вољу, буде страсти, искривљују очигледност...

Због свега овога треба признати да спољашње насиље испољава зло и учвршћује његово деловање; али се зло не одређује у потпуности и не исцрпљује спољашњим насиљем.

Такав је правилан међусобни однос физичке присиле, насиља и зла.

8. Поставка проблема

Сва претходна истраживања и разматрања, која рашчишћавају пут и појашњавају перспективу, дозвољавају нам да се сада окренемо поставци основног проблема: о духовној допустивости супротстављања злу посредством физичке присиле и спречавања.

Јасно је да је проблем немогуће поставити све док се не одреде реалне предметне величине које он крије. Како расуђивати о злу а да није откривена његова права природа? Шта се може рећи о присили ако се она помеша са насиљем и ако се не виде ни њена духовна функција, ни њени мотиви, ни њена сврха? Да ли је дозвољено позивати се на природу добра, претпостављајући да је његова природа општепозната, и не приметити да се она упрошћава и искривљује у расуђивању? Шта се може добити као резултат сем неуверљивог питања и неуверљивог одговора?

Да би се проблем правилно поставио и да би био правилно решен потребна је не само одређеност предметног ви-

ђења; потребан је још и напрегнути напор пажње да би се задржао дати састав услова, изван кога пада или престаје да постоји сам проблем. Тако нема смисла поставити проблем “специфичне тежине челика” да би затим “челик” не приметно заменило “гвожђе”, и, даље, пошто се објасни да је “гвожђе” у суштини “руда”, не одредити “специфичну тежину”, већ “апсолутну тежину” произвољно узетог комадића руде... Исто тако нема смисла постављати проблем “сонатне форме” да би се доказало да соната уопште не постоји, да би се доказивало да је њено постојање немогуће, да је боље уопште не слушати музику и да је најбоље од свега – унутрашње са-мопосматрање глувог човека... Сваки проблем има смисла *уз дате величине и уз њихову тачну искуствену перцепцију*. Изван тога он се дезавуише или се обесмишљава; и тада се онај ко ипак настави да га решава у том облику налази у смешном положају човека који се фиктивно труди са фиктивним величинама и затим са заносом проглашава апсолутну истину.

Истраживати проблем допустивости супротстављања злу посредством физичке присиле и спречавања има смисла само при следећим условима. *Прво*, ако је дато *истинско зло*. Не нешто налик на њега, не сенка, не привиђење, не спољашње “несреће” и “страдања”; не заблуда, не слабост нити “болест” несрећног страдалника. Мора бити присутна *зла људска воља* која се излива кроз спољашње деловање. Пред судом *свести о потреби правних норми* то ће бити воља усмерена против суштине права и циља права; а будући да духовност представља *суштину* права и да биће живог духа јесте циљ права, онда ће то бити *противдуховна воља* – по извору, по усмерењу, по циљу и по средствима. Пред лицем *моралне свести* то ће бити воља усмерена против активног уједињења људи; будући да је прожетост љубављу суштина тог уједињења и да љубав управо представља силу која уједињује, онда ће то бити *противљубавна сила* – по извору, по усмерењу, по циљу и по средству. Свуда где се таква противдуховна и противљубавна сила излива кроз спољашње деловање, *поставља се питање* о супротстављању злу посредством спречавања. Јасно је да се тај проблем *мора одмах решити* свуда где се унутрашња присила показала као немоћна, а зла воља иступа у својству спољашње силе која је опседнута изнутра, тј. тамо где се она манифестује као духовно слепа злоба, јаросна, агресивна, безбожна, бестидна, као она која се духовно распада и не зауста-

вља ни пред каквим средствима; где је, значи, реално дат таква састав расположења и дела, за које је јеванђеоско милосрђе као најмање одредило утопљавање са жрвњем о врату (Мат. XVIII, 6).

Јасно је да објашњење присутног зла као слабости, заблуде, случајног “пада” и томе слично,¹ не решава, већ *руши* постављено питање; и тада сви позиви на несупротстављање наговарањем нису одговор на питање, већ *прикривено склањање* и од питања и од одговора.

Други услов правилног постављања проблема је присутност *истинског примања зла*, примања која ипак *не* прелази у његово *прихватање*. Док зло нико није доживео, док ниједна душа није видела спољашње делање и није иза њега прозрела скривену злобу – нико нема ни основа ни повода да постави и да решава проблем спољашњег супротстављања. Управо због тога многи људи, унапред стремећи ка неопходности одговора који предосећају, *окрећу се* од зла и преферирају да га не виде: или се уклањају од података који су се накупили² или их “добронамерно” тумаче у бољем смислу, или се скривају иза немогућности и недопустивости да се суди ближњем, или се учвршћују у “вери” да злоба уопште није својствена људима.³ Јасно је да човек који се окренуо од проблема, који не види, не доживљава, не осећа – не може да реши проблем, јер га *гаси у себи самом*, ослобађа се његовог терета, отупљује његову оштрину и мучност, а самог себе лишава права да учествује у расправи о њему; и, захваљујући томе, сва његова расуђивања о датом питању показују се или као некомпетентна, као расуђивања слепорођеног о допунским бојама, или ће бити схоластичка, као расуђивања резонера о околностима које није искусио и које су измишљене.

Да ли треба или не треба физички спречавати злочинца – за то је компетентан само онај ко је *видео реално зло*, ко га је доживео и осетио; ко је задобио и примио његове ђаволске опекотине; ко се није окренуо, ко је уронио свој поглед у сатанину зеницу; ко је дозволио лику зла да се истински и верно одрази у њему и то издржао а да се није инфицирао; ко је *зло примио*, али *зло није прихватио*, јер ко је зло прихватио

¹ Уп. Л. Н. Толстой, “Закон насиља”, 3, 139; “Круг чтения”, III, 14, 101, 103; уп. “Крестник”, XI, 187; “Стыдно”, XI, 629-634.

² Уп. “Круг чтения”, I, 15, “Када чујеш о ружним људским поступцима – немој слушати до краја и покушај да заборавиш оно што си чуо”.

³ Уп. “Закон насиља”, 129; “Царство Божие”, 66.

тај се заразио њиме и у извесној мери и сам је постао зло. Самим тим претворио се из субјекта који се супротставља у субјекат коме се треба супротставити. Онај ко није прихватио зло – тај га је истински спознао, али није постао зло; он га има у свом духовном искуству, види његову природу, схвата његове путеве и законе и зато је способан да тачно постави и реши проблем супротстављања; пошто га је искусио, одбацио и пошто је постао мудрији, он је самим тим добио снагу прозрења и право суђења.

Трећи услов правилне поставке проблема јесте присуство *истинске љубави према добру* у души која пита и тражи одговор. Проблем супротстављања злу није теоријски, већ практичан проблем; његово постављање, разматрање и решење претпостављају да човек не само опажа, посматра или чак изучава људске манифестације и поступке, већ их и оцењује, везује се за њих активним односом који прихвата или одбацује, одабира, преферира, и спаја своје самоосећање, своју радост, свој живот и своју судбину са одабраним и преферираним. Овде није довољно само искусити и доживети, овде треба волети и ступати у активну истовестност; није довољно само мислити, треба искрено и истински осећати; није довољно само констатовати, треба се радовати и негодовати. Ако човек који не зна разлику између добра и зла не може да увиди проблем супротстављања злу, онда ће човек који зна ту разлику, али се према томе односи *индиферентно*, моћи да увиди тај проблем, али неће моћи ни да га постави ни да га реши. Јер тај се проблем открива само ономе који га узима за главно и централно осећајно светилиште своје душе; који га узима зато што не може да га не узме, а не може да га не узме зато што је питање о победи добра над злом питање његовог личног постојања и непостојања. Истинско супротстављање злу се не своди на његово негирање и не испрпљује се његовим одбацивањем; не, оно ставља човека пред питање о животу и смрти тражећи од њега одговор: има ли за њега смисла да живи уз присуство победничког зла и, ако има, онда *како ће управо он* живети да до те победе не би дошло. Ако победа богохулне противдуховности и озлобљене противљубавности не гуши човека и не гаси светлост у његовим очима, то значи да у његовој души нема основе за истинско разумевање и решење проблема супротстављања злу. Зато што се овај проблем формулише на следећи начин: шта треба да ради онај који *истински воли стихију духа и љубави* и који сада присуствује њеном кварењу, изопачавању и гашењу.

Да ли је онај који не воли компетентан да суди о трагедији оног који воли? Шта могу рећи “хладни” и “млаки” ономе који ће изгарањем примити Божанско? Има ли смисла питати онога ко је равнодушан шта ће он радити ако види пропаст онога према чему је равнодушан? Према томе, када духовни нихилиста или духовно индиферентан човек постави питање супротстављања злу посредством физичке присиле и спречавања, он га, у ствари, дезавуише већ својом поставком и даје му фиктивно решење.

Четврти услов правилне поставке проблема јесте присуство *вољног односа према светском процесу* у души која решава и пита. Практична природа питања претпоставља не само присуство живе љубави, већ и способност за *вољно деловање*, и то не само за вољно деловање у границама сопствене личности него и *изван* њених граница – у односу према другим људима, према њиховој делатности и према светском процесу у који су они органски укључени.¹ Овај се процес при вољној перцепцији пуној љубави појављује у облику велике борбе која се развија, у којој жив и здрав дух не може да не учествује на страни добра: он не може да не воли, да не решава, да се не напреже, помажући једно и спречавајући друго. И ако нема смисла питати шта ће радити онај ко је равнодушан, онда је потпуно апсурдно поставити питање о томе шта ће радити човек органски безвољан (ако би такав био могућ) или човек који је осудио себе на вештачку безвољност. Човек који свесно извлачи своју вољу из учешћа у, за њега, спољашњем свету; или који се уздржава од деловања на душевно-духовни живот и душевно-телесну делатност других људи – нема ни основа ни права да поставља и решава питање о супротстављању злу посредством спољашње присиле. Јер он од самог почетка гаси или одстрањује у себи духовну способност (вољу) и духовну усмереност (на туђу вољност), који једино могу да осмисле овај проблем. За њега и нема смисла да га поставља зато што за њега проблем не постоји; за њега нема смисла да га решава јер је за њега он унапред решен у негативном смислу. И све што он поводом овог проблема може исправно изрећи, јесте отворено признање своје некомпетентности и принципијелна одлука да се уздржи од учешћа у његовом разматрању.

¹ Уп. два правила уведена и формулисана од стране Атенагоре и Таџијана, у којима Л. Н. Толстој воли да види истомишљенике у “несупротстављању”: “презри свет” и “размишљај о смрти”.

Најзад, *пето*, проблем супротстављања злу посредством спољашње присиле заиста се појављује и тачно се поставља само ако су унутрашње самоприсиљавање и психичка присила немоћни да задрже човека да не учини злочин. Физичко деловање мора да се осети као *нужно*, тј. као практично једино право средство у датом стицају околности; ван тога нема смисла постављати проблем. Сама његова суштина је у томе да се човеку практично дају свега две могућности, свега два излаза: или попустљиво неделање или физичко супротстављање. У првом случају, када види да је психичка присила неефикасна и да ће се злочин ипак догодити, он или прекида борбу и повлачи се у страну (“ни лук јео ни лук мирисао”), или продужава да примењује ово средство знајући да је осуђено на неуспех. У другом случају он излази изван граница психичке присиле и усмерава или ограничава вољу злочинца посредством телесног деловања. Јасно је да онај ко истиче трећи излаз, и за дати случај допушта или открива ваљаност самоприсиљавања или психичке присиле, не решава проблем већ га гаси; он не доказује *духовну забрањеност практично нужног* спречавања, већ његову практичну беспотребност чиме *дезавуише* проблем заобилазећи га и не истражујући.

Основни услови правилне поставке овог проблема су: стварна датост истинског зла; његово тачно опажање; сила љубави у души која пита; сила воље у души која истражује и одговара, и, најзад, практична нужност спречавања. Проблем може бити постављен тек онда када онај ко га поставља призна да су *сви* ови услови *дати* и ако их он у процесу истраживања утврђује снагом своје пажње, нехотично их не губи и не гаси их свесним одбацивањем, или их, пак, не одбацује. Одсуство бар једног од ових услова чини питање погрешним, а одговор фиктивним.

“Да ли ја треба да се борим са злом путем физичког супротстављања ако зла нема, ако је то што ми изгледа као зло у ствари само патња која води подвижништву?”¹ Одговор може бити само један: не, наравно да не треба. Али шта вреди тај фиктивни одговор на питање које само себе укида?...

“Да ли ја треба да се борим са злом посредством физичког супротстављања, ако га не видим и не знам од чега се оно, заправо, састоји,² и да ли оно уопште постоји, и ако по-

стоји, да ли постоји сада и где се оно, заправо, налази?” Одговор може бити само један: док не видиш и не налазиш – не треба. Али какву пак вредност има такав умирујући одговор на питање наивног или духовно слепог детета?...

“Да ли ја треба да се борим са злом путем физичког супротстављања, ако деловање зла ничему не шкоди,¹ или штети само ономе што није вредно, што се не воли, што не заслужује ни одбрану ни подршку, и према чему се треба односити равнодушно?” Одговор не изазива сумњу: не, не треба. Али какво значење има тај срачунато-тачан одговор на питање које само себе плашљиво негира? ...

“Да ли ја треба да се борим са злом путем физичког супротстављања, ако је моја воља мртва за све спољашње и ако је у том свом мртвилу у праву, ако она нема никаквих циљева и задатака ван мене самог и моје душе, и није позвана ни на шта спољашње?” Одговор је јасан: не, не треба. Али шта може живом духу дати такав дедуктивни одговор наметнут формулом питања које само себе убија? ...

“Да ли ја треба да се борим са злом путем физичког супротстављања, ако су исто тако уверљиви нежност, наговори, докази или обраћања стида и савести?” Одговор је несумњив: наравно, не треба. Али кога умирује овај сам по себи очигледан одговор, који игнорише трагичну дубину прећутане дилеме?...

Тачна поставка проблема даје сасвим другачију дефиницију питања, и то: ако ја видим истински злочин или бујицу истинских злодела, и ако нема могућности да их зауставим душевно-духовним деловањем, а истински сам везан љубављу и вољом са начелом божанског добра, не само у мени него и изван мене – да ли би требало да оперем руке; одем и оставим злочинцу слободу да вређа и духовно уништава, или би требало да се умешам и спречим злочин физичким супротстављањем, свесно крећући у опасност, патњу, смрт и, можда, чак, на умањење и изопачење моје личне праведности?...

9. О моралу бекства

Тако се поставља питање супротстављања злу у његовом најзаоштренијем, најнапетијем, трагичном делу који решава

¹ “Круг чтения”, III, 101-103; уп. “Крестник”, XI, 187; “Царство Божие”, 13, 14.

² Уп. код Толстоја његове полемичке фразе о немогућности неоспорног одређивања зла, “Царство Божие”, 13, 18; “В чем моя вера”, 66-67.

¹ Уп. код Марка Аурелија “Наедине с собой”, VIII, 55: “порок уопште ни у чему не штети свету...”.

питање о допустивости физичке присиле и спречавања. Од самог почетка је јасно да се оваква поставка питања не разликује само суштински од оне поставке коју су биле истакле присталице “несупротстављања”, него је и потпуно одбацује. Њихова поставка се у целости заснива на недовољном, погрешном духовном искуству – чисто личном, предметно непровереном, филозофски незрелом. Предметно и истински они не проверавају то о чему говоре, наивно полазећи од сопствених душевних стања и не подозревајући да је то филозофски опасно и недопустиво.

Искуство сваког човека је ограничено – и у размерама њему датих способности и у саставу њему исконски доступних садржаја. Сваки човек има задатак да негује, чисти и продубљује своје способности и да предметно проверава, умножава и продубљује своје животне садржаје; ако то занемари, онда осуђује себе на духовно опадање и сиромаштво. Али, ако је то мисија сваког човека, онда је за писца *који филозофира и човека који подучава* сумња у адекватност и тачност сопственог духовног искуства најважнија обавеза, света потреба, основа бића и стваралаштва; ако занемари ову потребу, он подрива своје дело и претвара филозофску потрагу и истраживање у субјективни излив, а подучавање – у пропаганду свог личног начина живота са свим његовим недостацима и погрешним ставовима. Ма колико обдарен био човек – њему се може допасти ружно и наказно; он може да превиди оно што је дубоко и да равнодушно прође поред светог и божанског; његово одобравање није доказ да је оно што он одобрава добро; његово порицање може бити засновано на чисто личној одвратности и пристрасности или на паничном скретању несвесног (фобијама); његово “убеђење” може бити продукт апстрактне измишљотине, склоности ка парадоксу, умној афектацији, необузданом протесту или сликовитој стилизацији. Страшно је ако опасност и недопустивост таквог подучавања промакнуту филозофу; ако га религиозност не научи духовном смирењу; ако научи да поштује оно према чему је пристрасан и оно што је одвратно! Тада ће се сва његова филозофија, у најбољем случају, показати као успели самоопис, аутопортрет његове душе, а његово учење биће позив на поновно стварање овог портрета у другим душама...

Да би човек учио друге о међусобном односу “зла” и “љубави” није довољно само да “замисли” оно што, при томе, обично замишљају филозофски неискусни малограђани: “зло”

се уопште не поклапа са оним што “мене *узнемирава*” или што “мене *посебно узнемирава*”, нити се љубав поклапа са “задовољством због туђег задовољства” или са “жељом да се увек поседује оно што се човеку допада” итд. Ако мислилац остане при оваквом или сличном објашњењу, ако уз то сматра да је он тај који поседује крајњу истину, онда ће себи обезбедити трагикомични резултат у облику претенциозног параучења. Ствар се не своди на грешку у “логичкој одредби”; грешку не треба тражити толико у мишљењу колико у *духовном искуству*. Није свако истински искусио право зло, праву љубав, религиозност, вољу, врлину итд. Већина људи се ни не брине о стицању овог искуства нити зна како се оно стиче. Многи, можда, и не би могли да га стекну чак и да то желе, чак и да почну да раде на томе... Тешко је овако нешто и захтевати од сваког малограђанина као таквог. Али филозоф који подучава, који се задовољава својим личним, домашним и свакодневним представама, који духовне границе своје личности уноси у састав светих предмета које описује – свесно или несвесно покушава да озакони, канонизује за човечанство своју немоћ и своје слепило. Нажалост, у руској филозофској публицистици овакав начин “стварања” и “учења” је одвећ распрострањен; па чак ни изузетна уметничка обдареност не спасава увек од овог лажног и штетног пута. Поставка проблема допустивости борбе са злом путем физичког супротстављања захтева, пре свега, да филозоф има истинско духовно искуство у доживљавању и преживљавању *зла*, да има *љубав и вољу, моралност и религиозност*. Јер читав проблем се састоји у томе да *морално племенита* душа у својој *љубави* тражи *прави религиозни и вољни* одговор на силовит притисак *спољашњег зла*. Протумачити тај проблем другачије, значи заобићи га или изоставити из разматрања.

Л. Н. Толстој и његови следбеници покушавају да заобиђу овај проблем или да га изоставе из разматрања. Они све време, као да је то некакво разрешење, покушавају да души која тражи покажу да такав проблем уопште не постоји. Јер – прво, не постоји тако ужасно зло,¹ већ постоје само нешкодљиве за туђи дух² заблуде и грешке,³ слабости,⁴ страсти,

¹ Л. Толстој, “Закон насиља”, 129, 138, 139; “Круг чтения”, III, 101-103.

² “Закон насиља”, 1-3.

³ “Круг чтения”, III, 101.

⁴ Нпр. “Стыдно”, XI, 629-634.

греси и падови,¹ патње² и несреће;³ друго, ако се зло открије у другим људима, онда се треба окренути и не обраћати пажњу на њега,⁴ не треба судити нити осуђивати због њега⁵ – што је исто као и да зло не постоји; треће, човеку који воли тај проблем неће пасти на памет, јер волети значи жалити човека, не причињавати му патњу и наговарати га да и он воли, а у свему осталом му не треба сметати, тако да љубав искључује чак и саму “могућност мисли” о физичком супротстављању;⁶ четврто, то је бесадржајан проблем, зато што се моралан човек брине о самоусавршавању⁷ и оставља другима слободу да сами управљају собом одвраћајући своју вољу од њих и гледајући у свему што се догађа “вољу Божију”;⁸ и најзад, пето – ако се треба борити са спољашњим злом, онда *увек* постоје друга, боља и сврсисходнија средства и мере.⁹ Ово значи да се суштина зла и односа према њему, суштина љубави и моралности, воље и њеног усмерења, основна природа религиозности, па и састав људских односа и конфликта, од почетка до краја објашњавају тако да се чини да је овај проблем заобиђен или изузет из разматрања. Његов трагични део се раствара у сентименталној идеологији; прећуткује се његова трагична дубина, врлина ужива у својој “љубави”, а порок без препрека излива своју злу вољу у свет.

На тај начин гроф Л. Н. Толстој и његови истомислџеници прихватају и објашњавају своје бекство од овог проблема као његово решење. Тешко је у њиховим текстовима наћи било какво мишљење о том питању које не открива дефектност њиховог духовног искуства и њихово настојање да избегну и питање и одговор. Ако се пажљивије размотри ово бекство филозофа од проблема који решава, онда ће се неизбежно открити основе његовог погледа на свет и субјективног осећања, којима је условљена ова, за његову публицистику типична грешка. Овде је довољно дотаћи се тих основа,

¹ “Круг чтения”, III, 14.

² Исто, 103.

³ “Закон насилия”, 3.

⁴ “Круг чтения”, I, 15; уп. III, 14.

⁵ Уп. “Круг чтения”, I, 68; III, 13, 14, 220.

⁶ Дословно: “права љубав... искључује могућност мисли о било каквом насиљу”, “Закон насилия”, 173.

⁷ “Круг чтения”, II, 261.

⁸ Уп. “Закон насилия”, 53, 110; “Круг чтения”, III, 14.

⁹ Уп. “Закон насилия”, 1-1, 53, 152; “Круг чтения”, II, 18-21 и сл.

указати на њих, да би се осветлили извори ове грешке. У центру свих “филозофских” потрага Л. Н. Толстоја стоји питање о моралном савршенству човека; од решења овог питања зависи и њиме се одређује све остало; управо у одговору на ово питање нестаје и почетни страх од смрти; искуство моралног савршенства му је открило смисао живота и могућност да испуни празнину Богом ненастањене савремене душе која га је у почетку плашила. Строго говорећи, Л. Н. Толстој је читав поглед на свет створио од *моралног искуства* које се издигло изнад свега, свему судило и све осудило, које је све заменило и избацило: и религиозно искуство, и жељу за знањем, и снагу уметнички-аутохтоног погледа, и свест о неопходности правних норми, и љубав према домовини...¹ Моралност је постала највиша, самодоволна и једина вредност, пред којом је све друго постало безначајно.² Читаво његово учење није ништа друго до *морал*; и тиме је постављен темељ свему осталом и тиме је све друго одређено.

Толстојев морал као филозофско учење има два извора: прво, живо *осећање болећивог сажаљења* које он назива “љубав” и “савест”, и друго, доктринерски ум који он назива “разум”. Ове две силе делују код њега одвојено и самодоволно, не ступају у неке више везе које би их могле исправити или продубити и никако се не уједињују: сажаљење даје његовом учењу непосредни *материјал*, ум *формално* теоретизује и развија ову материју у доктрину једног погледа на свет. Сваки други материјал одбацује се као измишљен и лажан, без обзира на то одакле потиче; било какво одступање од узрочне разумске дедуктивности одбацује се као злонамерна смицалица или софизам.³ Читав његов поглед на свет може се свести на

¹ Уп. нпр. читаво учење о међусобном односу “истине”, “лепоте”, и “добра”, “Что такое искусство?”, XIII, 330-331, 454; “истина” и “лепота” се одређују субјективистички и релативистички и признају се само као “средства за достигнуће добра”. У чланку “Что такое искусство” (XIII, 417) директно се објашњава: “религиозно сазнање нашег времена, у својој најопштијој практичној употреби, јесте сазнање тога да се наше добро, и материјално, и духовно, и појединачно, и опште, и пролазно, и вечно састоји у заједничком братском животу свих људи и у нашем међусобном сједињењу у љубави. И даље (417-418): “на основу тог сазнања ми морамо процењивати све појаве нашег живота, а међу њима и нашу уметност, издвајајући из ње све оно што преноси осећања која проистичу из овог религиозног сазнања”.

² “Разјашњење моралног закона није само најважнији него је и једини посао читавог човечанства”, “Так что же нам делать?”, XI, 284; “Часовщик”, XI, 615-616; “Что такое искусство?”, XIII, 442: “Више добро које је у нашем свету доступно људима, постиже се њиховим међусобним уједињењем.”

³ Уп. “ја се нисам уплашио од закључака разума”, “О назначении науки и искусства”, XI, 358; “Ужасавали су ме моји закључци, нисам хтео да им веру-

тезу: “треба волети (жалити); треба се на то навикнути; због тога се треба уздржавати и страдати; у томе треба наћи блаженство; све остало треба одбацити”.¹ И цело његово учење представља разумско развијање ове тезе.

Управо облик разумског морала даје његовом учењу црту *подвојеног осећања себе*, које увек памти свој грех и које супротставља “себи” “своју злу похоту”.² Моралиста је увек изнутра подвојен; он је уплашен сопственом грешношћу, плашљиво се осврће на њу, педантно је прати, суди јој, плаши је и остаје сам њоме заплашен, увек спреман на самоприлику и *неспособан за потпун*, снажан, херојски *занос*. А управо су таква потпуност и такав занос неопходни за спољашње спречавање зла.

Даље, облик разумског морала придаје његовом учењу црту *строгоће која све изједначава*, која признаје само потпуност недостижног идеала,³ само једну линију (један критеријум!) и то ону *директну* (никаква одступања!). За разум је све јасно и просто, он не види сложеност унутрашњег и спољашњег живота, он не зна за трагичне противречности, његов задатак је да упрости сложеност до јасног и да сведе јасно на систематско јединство. Он је слеп за реалност и има посла само са апстрактним појмовима. Кроз морал он даје јединствен критеријум, схему, образац, шаблон и одбацује све што му се не поковава. Разум је ригорозан; њега привлаче опште позитивни или опште негативни судови: све је или “а” или “не-а”; свако “а” се одобрава, свако “не-а” се осуђује; све остало изазива његов гнев као изум “користољубивости” и “злонамерности”. Одавде потиче неспособност разума да види сложеност и дубину животних ситуација и односа; одавде и његова неспособност да решава питање животне сврсисходности, које се за њега *преображава* у питање моралне исправности. А управо је схватање *сложености и сврсисходности животних односа* неопходно за физичко супротстављање злу.

јем, али било је немогуће не веровати”, “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 441; уп. “наше разумско сазнање”, “Царство Божие”, 137.

¹ “Љубав је једина разумна човекова делатност”, “О жизни”, XI, 417.

² Обично се код Толстоја “разумно ја” и “духовни човек” супротстављају “животињском ја”, “животињском човеку” и “животињској личности”, која је за своје добро спремна да жртвује “добра целог света”. Уп. нпр. “О жизни”, XI, 415-430; “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 433-444; “Воскресение”, XIV, 63; “Страх смерти”, XI, 443.

³ Уп. “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 437: “идеал је идеал само онда када је његово остварење могуће само у идеји”, 438; “указивање на савршенство које никада неће бити достигнуто”, 439; “снизити захтеве идеала значи уништити сам идеал”, “Царство Божие”, 37.

Даље, облик разумског морала придаје Толстојевом учењу црту својеврсног *егоцентризма и субјективизма*. Заплашен својом грешном похотом и потребом да их подведе под суд јединог и директног критеријума, моралиста почиње да осећа “зло” своје душе као оригинално, најважније и једино зло, а своју унутрашњу борбу као централни светски догађај. Морал не учи увек о “добру” и “злу”, већ о *личној доброти и личној порочности*; он је обузет атомом, људском индивидуом и видокруг његове пажње је ограничен; моралиста је обично окренут од свега, сем од непосредно датог стања сопствене душе. Ово се објашњава тиме да је морал, иако неопходан, ипак први и нижи стадијум уздицања ка моралном савршенству. На овом стадијуму првобитни, инстинктивни став самољубивости, својствен особи која поседује нагон за самоодржањем, још увек није превaziђен, а усмереност (интенција) личне воље и пажње је обновљена и већ је прешла у духовни стадијум – јер човек тражи *савршенство* које има објективни значај; међутим, предметни обим пажње је оцртан границама његове личности, а пређашњи инстинктивни егоизам уступио је место “моралном егоцентризму”. Моралиста је биће повучено у себе (интровертно) и усредсређено на *своја* стања и преживљавања, на своје склоности и заслуге. За њега је важније и драгоценије да се сам уздржи од неког ружног поступка него да унесе животворно струјање у друштвени, црквени, национални и социјални живот. Усредсређеност на своје, унутрашње (при том са тачке гледишта моралности) често код њега бива толико јака да он фактички верује у реалност свога личног расположења и *не верује превише* у реалност *туђих* душевних стања и *туђих* спољашњих поступака.¹ Све док непрекидно испитује своју душу и тако педантски долази до истинског знања и истинског мишљења о њој, он се неће научити да тачно схвата *туђа расположења*. Он се навикава да туђе душе посматра као мрачну, непознату, несхватљиву сферу о којој ни он нити било ко други “нема права да суди”. Унутрашње самоусавршавање, које је по-

¹ “Живот је само оно што ја сазнајем о себи”. “Разные мысли”. XIII, 522; “истинско знање човека завршава се спознањем своје личности, своје животиње. Ту своју животињу... човек познаје савршено, одвојено од познавања свега онога што није његова личност”; “Све што се налази ван тог сопственог ја човек не познаје и једино може да посматра и да одреди на спољашњи услован начин”. О другим људима човек има “неку спољашњу представу, али их не познаје”, XIII, 525; “у потпуности ми познајемо само наш живот, наше стремљење ка добру и разуму, који нам указује на то добро”, 527; “нама је потребно да познајемо себе, и ми једино и познајемо себе”, 529.

требно сваком човеку, постепено у његовом животу задобија толики значај да све друго гуши и искључује, долазећи понекад до моралне неповерљивости и сумњичавости. Он постаје заробљеник, роб сопствене врлине и, ако при томе одбаци све остале духовне димензије и путеве који уздижу, његов живот добија нијансу аутодеструктивне педантерије.

За таквог човека је природно да позива на морално самонавештавање и да у њему види духовни лек за све, а неприродно је да васпитава друге и да се бори са злом које се друштвено објективизује. У моменту породичне, националне, општељудске катастрофе, коју је изазвала експлозија победничког зла, он ће, као и раније, бојажљиво исијавати своју унутрашњу моралну безгрешност и своју праведност, и, позивајући друге на такво “несупротстављање”, подсећаће на оне људе који су у време куге пуштали заразу да се шири и бринули једино о томе како да се сами не заразе.

Најзад, читава ова поставка питања води томе да се у Толстојевом учењу морална сигурност душевног стања показује као *виши, самодовољан циљ*, као нешто најважније и једино вредно људских напора и стремљења. Ако је за религиозног човека “моралност” услов или ступањ који води спознаји Бога или богоуподобљењу, ако је за научника “моралност” егзистенцијални минимум истинског сазнања, ако за политичара патриоту “моралност” означава особину душе која је сазрела да влада служећи – овде је, пак, “моралност” крајња вредност која ничему не служи. Ко је постигао “моралност”, постигао је нешто крајње и безусловно, у чему је смисао људског живота и што је немогуће жртвовати, јер је она виша од свега и изнад ње нема ничег. Све се потчињава моралности, све се оцењује њеним критеријумима, моралност је свему циљ и све је средство за њено постизање. Све се може и мора дати за њу и због ње, али жртвовати моралност, бар делимично или макар на моменат, бесмислено је и противприродно, то је светогрђе. Дошавши до свог блага, витез тврдица влада световима и не може га дати за нешто друго све док не престане да буде витез тврдица...

Због тога ће моралиста са таквим схватањем, само ако је доследан, неизбежно у животу бити осуђен на чудне ситуације. Јер шта ће он, у ствари, одговорити и себи и Богу ако, присуствујући наоружан силовању детета од стране разуларе не гомиле, почне да наговара злочинце и да их позива на очигледност и љубав, и, затим, дозволивши да се злочин изврши,

настави да живи са сазнањем о својој моралној беспрекорности? Да ли ће он овде, ипак, дозволити “изузетак”? Али у име чега? У име чега ће он жртвовати своју праведност и извршити “зло” ако се супротстави “насиљем”? Ако му је та највиша вредност доступна и ако је он признаје, онда је треба дефинисати... А ако она буде дефинисана, шта ће онда остати од читаве злогласне доктрине “несупротстављања”?...

10. О сентименталности и уживању

Још дубље и конкретније везе спајају доктрину “несупротстављања” са *садржајним* коренима учења. Јер идеја “љубави”, коју је увео и покренуо Л. Н. Толстој, уноси у све његове основне поставке и закључке такав смисао који сам по себи унапред условљава нетачност готово свих питања и одговора.

“Љубав”, коју опева његово учење, јесте по својој суштини осећање *самилосног сажаљења* које се може односити на некакво одређено биће, али може обузети душу и независно, увлачећи је у стање беспредметне осетљивости и разнежености. Када се такво осећање укорени у души, оно захвата њен најдубљи извор осећања и само одређује правац и ритам њеног живота, доносећи јој читав низ опасности и искушења.

Тако, пре свега, ово осећање само по себи доноси души *уживање* чија је потпуност и интензивност позната само онима који су га доживели.¹ Доживљавати га јесте добро, али не само у том смислу да је оно морално *вредно* и да га *треба* доживети, него и у смислу да оно само по себи доноси души највеће задовољство, пружа јој уживање и засићује је том насладом. У овом стању душа доживљава себе као блажено-јединствену, у потпуности обузету и отворену; у њој као да све тече и струји, одјекује и светли, пева и сија; она налази у себи извор среће коме ништа друго није потребно; при томе, то је извор који не може да јој отме туђа самовоља и, у по-

¹ Л. Толстој инсистира на блаженству праведних и то управо у овом земаљском животу и у скаладу са тим излаже и Христово учење, в. “В чем мое счастье”, XI, 201-203. Показује да је Христово учење облик хедонистичког морала; “Христ учи како да се избавимо од наших несрећа и да живимо срећно”, 203; још површније звучи друга формула: “Христ учи људе како да не праве глупости”, 300; уп. “В чем моя вера”, 139; уп. “Так что же нам делать”, XI, 300; о “потпуном задовољењу” в. “О жизни”, XI, 428; “љубав је живот блажен и бесконачан”, исто; “оно што људски живот чини добрим и срећним”, “Предисловие к статье Карпентера”, XIII, 484.

ређењу са овим, сви други извори изгледају јој сиромашни, слаби и непоуздани. Доступност кључа за уживање, његов самодовољни карактер, интензивност задовољства које доноси и, посебно, његова способност да игра и пева у бесмисленој разнежености¹ могу неприметно да навикну душу на духовно неоправдано и духовно безначајно уживање у самој себи, на концентрисаност на то уживање у себи и на долажење до тог задовољства. То “добро” може да прикује душу за себе, али не снагом своје надмоћности и савршенства већ снагом блаженства које доноси уживање.² Даље, баш због тога оно може довести до хлађења и инстинктивног окретања од свега што није то добро или не води до њега. Оно може да изроди праксу и теорију моралног уживања (“хедонизма”), која квари и снагу *очигледности и погледа на свет* и основе личног *карактера*.

Морални хедониста³ инстинктивно тежи свему што код њега изазива стање блажене разнежености, и инстинктивно се окреће од свега што прети да наруши, прекине, или угаси то стање. Његово духовно око почиње у свему да тражи оно што разнежује и он брзо скреће поглед или се затвара чим се у његовом видном пољу појави нешто што је узнемирујуће или одвратно. Раздраженост, разјареност и злоба, како у њему самом тако и у другима, мучни су му као осећања која су у супротности са траженим блаженством, као нешто што нарушава његову блажену уравнотеженост и његово расположење. Тако се он, тобож из инстинкта самоодржања, привикава да се окреће од зла и да се предаје своме унутрашњем богатству. Постепено се његово духовно око навикава и учи да у свему види “оно што разнежује” и да *не* види оно што је заи-

¹ Уп. “О жизни”, XI, 429, где се детаљно описује “блажено осећање разнежености, због кога би хтели да све волите”, и “да сами учинимо тако да свима буде добро”. “Управо то и једино то и јесте љубав од које се састоји људски живот”, уп. “Воскресение”, XIV, 416-417; “сажаљење и разнеженост према свим људима”; и др.

² Посебно ако пратимо Толстојево правило: “Не расуђивати о томе ... да ли случајно постоји још боља љубав од оне која поставља захтеве”, “О жизни”, XI, 428; можда заиста “само таква љубав доноси потпуно задовољство”, (исто, 428); али она зато сигурно води човека у морално слепило.

³ Од грчке речи “*хеџоне*” (задовољство, уживање) образују се термини “хедонизам” и “хедониста” да би се означило учење и човек, који види у задовољству виши циљ живота. Толстој, очигледно, није примећивао свој хедонизам; тиме се и објашњава осуда коју он изриче Шопенхауеру, епикурејцима, утилитаризму и исламу због њиховог “хедонизма”. Уп. “Религија и нравственост”. XIII, 205, 208. Велику грешку у истраживању би представљао покушај да се код Толстоја пронађе принцип доследности и систематске филозофске промишљености.

ста одвратно. Искуство истинског *зла*, које је за душу тегобно, мучно и исцрпљујуће, он потпуно одстрањује и одбацује. Он то искуство не жели, не дозвољава му да се у његовој души одигра и услед тога постепено почиње да “не верује у зло” и у могућност постојања зла. Спознавши тај свој поступак он га формулише у облику правила које препоручује: да се окрећемо од зла, да га превиђамо и заборавимо.¹ У складу са тим правилом он све што усвоји систематски филтрира, изврће чињенице, изобличава. Морални хедониста *не види* оно што му се реално даје; и *не види оно* што заиста јесте. Он не цени у искуству објективну истинитост и тачност већ усаглашеност са његовим субјективним расположењима и фантазијама које су из тога настале. Он се привикава да фантазира о искуству и да своје фантазије доживљава као реалност²; његов поглед на свет добија црте *идиличне против-природности*. Јасно је како све то утиче на његово учење о животу, посебно када се он дотиче питања о супротстављању “злу” “насиљем”... Видети вољу и учитеља у њему могуће је само услед неспоразума.

Јасно је, такође, да морални хедонизам не штети само очигледности него и *човековом карактеру*. Стање разнежености и расплнутости не само да не укључује *вољу* већ је одбацује као начело које је, с једне стране, непотребно, а које, с друге стране, као стање које ствара напетост, спутава и зато омета расплнутост и аморфност. Јер воља не раствара душу, она је напреже и концентрише; она је не гура у безграничну и бескрајну аморфност, већ ствара границу и облик; она није беспредметна, већ она која одређује и која је одређена; она не може свему да каже блажено “да” којим прихвата, њој је потребно чврсто и засновано одрицање. Зато, када хедонистичка разнеженост обузме душу и завлада најдубљим извором осећања, она је увлачи у стање *безвољности* која се изражава или кроз *равнодушност* или кроз директно *непријатељство* према свим вољним поривима и задацима. Испоставља се да је “љубав”, коју исповедају и проповедају разнежени моралисти, *безвољно* или “пасивно-вољно” стање. Ова љубав не учвршћује карактер концентрисањем снага и ковањем духовног центра личности, већ га постепено слаби; она не формира дух личности, већ наводи душу да ужива у бескрајном

¹ Уп. “Круг чтения”, I, 15.

² Уп. “Закон насилия”, 129, о мирном, ненасилном животу међу животињама; уп. “истраживање” кнеза П. Кропоткина “о узајамној помоћи људи и животиња”.

и неодређеном; одвицава душу од чврстог негирања и вуче је ка општеприхватљивој и свеумирујућој неутралности. Таква *безвољна љубав* није више *активна емоција*, јер емоција није непријатељ воље, она је вољи потребна и емоција тражи да јој се приближи; али то није ни *пасиван афекат*, јер афекат због своје дубине не може бити беспредметан, исто као што не може постојати рана од стреле ако не постоји стрела која ју је начинила. Безвољна љубав моралисте хедонисте је пре *“расположење”*, у коме се лако привикава и на безвољност и на беспредметност. Као безвољно расположење, та љубав је *сентиментална*; а у својству беспредметног расположења та љубав је *бесциљна*; она не садржи у себи ни духовни задатак, ни духовну *одговорност*. То је осећање које се само собом задовољава, оно није почетак, већ крај, није полазна, већ крајња тачка, није етапа, већ коначно достигнуће, то је пријатна самовредност или самовредно задовољство. Онај ко се у том стању налази и који ничему спољашњем не дозвољава да га из тог стања изведе, тај се проглашава за *правичног*. Може ли такав безвољни и сентиментални карактер који своју правичност свесно проглашава за једину и примерену за све људе, може ли он да постави и реши херојско питање супротстављања злу? Зар није јасно да он, “док решава тај проблем”, пре ствара искушење за безвољне и преморене душе, него што јача и просветљује човека који се налази на правом путу?

Даље, ма како се то на први поглед чинило чудним, таква “љубав”, не само да не зближава “оног који воли” са другим људима и не уводи га у јединствени систем активног заједничког живота, солидарности и заједништва,¹ већ га одваја од њих, конфронтира га с њима, и учвршћује ту конфронтацију својеврсном филозофски “оправданом” равнодушношћу за њихову судбину. Ова особеност се, с једне стране, објашњава моралистичким приступом “љубави”, а с друге – њеним деловањем које доноси задовољство.

Морал од човека *захтева* сажаљење, *принуђава* на њега, *прекорев*а због његовог одсуства. Тиме он концентрише пажњу човека на *самог себе*, привикавајући га на својеврсни, понекад прилично префињени егоцентризам²; човек који мо-

¹ Уп. чак и у домаћинству: “ја морам што је мање могуће да се користим радом других и да сам радим што је више могуће”, “Так что же нам делать?”, XI, 301.

² Интересантно је забележити да се тај наивни егоцентризам појављује и у односу према држави. Уп. читав систем аргумената: “Царство Божие”, 88,

ралише најчешће се интересује (понекад искључиво) за оно што *он сам* осећа или *не осећа* и, прекоревајући самог себе, покушава да уведе у *свој лични* живот нова морално вредна преживљавања. Али, ако у томе успе и ако почне да осећа и преживљава слаткоћу сентименталних расположења, настали егоцентризам не само да неће ослабити и нестати, већ ће се утврдити и учврстити у души која ужива. Зато за сентименталног моралисту у његовим расположењима није од суштинске важности предмет “који он воли”, већ је важан он – субјекат “који воли”. Важно је да “*ја сажаљевам*”; и то је морално важније, вредније и психички реалније него стање оног према коме *ја осећам сажаљење*. Потребно је да “*ја разнеже-но жалим*”, тада ћу *ја бити у стању блаженства*; у поређењу са осећањем блажености, које се појавило у мени, судбина предмета који жалим свакако има другостепени значај. Ствар није у томе што неко пати, патња је чак корисна¹ за људе. Ствар није у томе што се у спољашњим односима и ствари-ма људи нешто деси или не деси: то није у власти човека, то је Божија воља.² Ствар није у “последикама” поступка: расуђивања о њима не морају имати утицаја на човекове мотиве и намере, због тога што се поступак проглашава утолико морално савршенијим, уколико је онај који га је учинио размишљао о његовим последицама.³ Ствар је у томе да *ја изнутра испуњавам “Божију вољу”*, тј. “*да волим*”, а све друго није у мојој власти и зато собом не одређује моје задатке.

Због тога “љубав” сентименталног моралисте не одваја његову душу од њега самог, и не ослобађа је од сопственог терета и личних граница него их, напротив, учвршћује. Сентименталиста се не удубљује у објекат љубави и не поистовећује се с њиме. Он се не заборавља. Зато он не гради и не ствара вољени предмет, јер је за то потребно преместити циљни центар свог живота из себе у тај предмет. Такав моралиста је егоиста и егоцентрик, и због тога је његова љубав

“*мени* више није потребна држава...”; “*мени* није потребно одвајање од других народа...”; “*мени* нису потребне све те владине институције...”; “*мени* нису потребне ни управе ни судови...”. Курзив је свуда Толстојев.

¹ Уп. “Закон насиља”, 3; “Страдания”, XI, 460-471. Интересантно је да се “корисности патње” Толстој сећа само онда када тај цитат поткрепљује правичност моралисте који ужива, а категорички је одбацује при разматрању социјално-педагошког проблема.

² Уп. “Закон насиља”, 137; “Круг чтения”, II, 18-21 и др.

³ “Закон насиља”, 122, 137; “Круг чтения”, II, 21-56; посебно II, 56-59. То, уосталом, не смета ни самом Л. Толстоју ни његовим истомишљеницима да у корисност “несупротстављања” докажу његовим благим последицама. Уп. “Крестник”, XI, 177-178; “Свечка” XI, 47-59; “Круг чтения”, I, 238-240 и др.

практично мртва! Он пева о њој и позива на њу, али то о чему он пева јесте стање интровертности и практичног неделовања. Та је “љубав” беспредметно-екстензивна и друштвено трома, равнодушна према последицама својих поступака и према друштвеном добру. Њена девиза гласи: *оставити друге самима себи, а сам живети добар живот*.¹ Показало се да је субјекат који воли неупоредиво важнији од објекта који се воли; и јасно је да ће у моменту када сентиментална душа мора да изабере између то двоје, она, остајући верна својој природи и својим принципима, одабрати субјекат и његову драгоцену моралну правичност.

То не значи да сентиментални моралиста одбацује свако самопожртвовање или да је за то потпуно неспособан. Има и таквих критичних случајева када он директно саветује: “самог себе ставити на место оног кога убијају” или жртвовати свој живот.² Међутим, при пажљивој анализи открива се да он не жртвује свој живот ради спасења оног што воли већ *због сопствене правичности*. Јер, као што смо већ утврдили, одговор мора имати у виду управо случајеве у којима оно што волимо може бити спасено *само физичким супротстављањем* угњетачу, а не нуђење себе у замену за жртву коју убијају. Ако вољна, херојска душа, која није сентиментална, стоји пред задатком *да спасе од смрти* вољеног човека (или да заштити од насилника и напасника породицу, цркву, домовину), онда она не може сматрати да је решила свој задатак ако праведно гине *заједно са оним што спасава*, а гине због тога што се није одлучила да пређе преко границе своје моралне праведности. Сентиментални моралиста, пак, “воли” само до граница своје личне моралне праведности. Да би спасио “оно што воли” он је у крајњем случају спреман да жртвује свој живот³, али не и своју моралну беспрекорност. Истина, он “воли” и спреман је да заштити оно што воли, али само дотле док се не покаже да је неопходно физичко противдејство, које је за њега морално забрањено као грешно и срамно “насиље”. Зато ће он, у случају да га живот стави пред избор између “спашавања оног што воли” и “спашавања своје личне праведности”, не кривећи себе, спашавати своју

¹ Уп. “Круг чтения”, III, 14; “Закон насилия”, 122, 150, 152; уп. “престати бринути о стварима спољашњим и општим”, “Царство Божие”, 138.

² “Круг чтения”, II, 162-165; “Закон насилия”, 138.

³ “Љубав јесте стављање других бића изнад себе и своје *животињске личности*. “О жизни”, XI, 425. Курзив мој – И. И.

праведност (макар и по цену смрти) и издати предмет који воли.¹ Његова жртва није принесена на олтар предмета који воли, већ на олтар сопственог моралног савршенства.

Тиме је одређена и граница његове егоцентричне љубави. Наравно, није мала ствар ако човек стави своју моралну беспрекорност, како је он сам схвата, изнад сопственог живота. Међутим, управо његова преданост сопственој врлини открива колико је он мало предан ономе *што није та врлина*. Ако насилник нападне “човека кога волим”, ја ћу у том тренутку пре пристати на то да он буде убијен (па макар и мене убили с њим) него што ћу се насилнику физички супротставити. У том случају се сва моја љубав показује као афектирана слаткоречивост. Тако ја откривам да је моја “љубав” ограничена својом сопственом природом; да је због тих граница предодређена на својеврсно практично дезертерство и издају, и то у најкритичнијем тренутку; да ја, у ствари, *не смем* да волим заборавивши на себе, потпуно и херојски, из бојазни да не погрешим; и да је моја љубав у ствари облик практичне равнодушности према тобож вољеном предмету...

Разуме се, ако акценат љубави не би био на субјекту који воли, већ на предмету који се воли, онда окретање физичком противдејству не би израсло у непремостиву препреку. Ако спашава, човек би спасио онога кога воли не размишљајући о могућем греху и не дрхтећи пред својом моралном небеспрекорношћу; јер би га покретала *реална љубав и реална потреба*. Он би престао да размишља о моралном суду, и тај неправовремени суд га не би у моменту деловања скренуо у подвојеност, колебање, безвољност и практичну издају.

Такође је јасно да сентиментална љубав не уједињује људе, већ их разједињује. У ствари, ако би сваки човек, поштујући правило субјективистичког морала, оставио друге самима себи, док се он брине о својој моралној безгрешности, онда не би дошло до братског уједињења већ до растурања пасивних атома који су се окренули један од другог. Сви би били удубљени, свако у себе и за себе, у процес самодовољног морализаторског саморазнеживања, и сви би схватили да у тренутку који је за њих критичан неће код других наићи ни на шта друго, сем на безвољно и пасивно “саосећање” или, у најбољем случају, на спремност да буду силовани

¹ Тај критеријум: ко ће шта и због чега жртвовати ако се мора изабрати? – познат је и Толстоју, в. “Религија и нравственност”, XIII, 210. Овде се изнад свега ставља “испуњење Божије воље”, тј. моралних захтева.

и заклани заједно са њим. Тешко је замислити какву би друштвено-рушилачку струју унео у живот људи такав искривљен, несрећан став, ако би се људи одазвали позиву сентименталистичког морала и “престали да се брину о стварима спољашњим и општим”,¹ “не размишљајући о уједињењу”² и “о последицама својих дела”,³ ако би из свог живота одстранили начела узајамне одбране, заједничког иступања против насилника, солидарне борбе против злочинаца... Остварио би се чудан програм – самораспрскавања добра у свет, самоиздаје и узајамне издаје морално племенитих душа; и све то услед превелике “моралности” под називом узајамна “љубав”.

На срећу човечанства духовно здрави инстинкт неће допустити такву катастрофу.

11. О ниҳилизму и сажаљењу

Идеја љубави коју су покренули Л. Толстој и његови следбеници пати не само од елемената уживања, безвољности, сентименталности, егоцентризма и антидруштвености. Њена основна слабост је у томе што описује и утврђује као идеално оно стање које је у извесном смислу *недуховно и противдуховно*. Ова особина сентименталне љубави је, можда, од највећег значаја за проблем супротстављања злу.

Као што је горе показано, поглед на свет који је Л. Толстој изградио из моралног искуства заменио је или истиснуо све друге изворе духовности у човеку тако што их је обезвредио или потпуно одстранио.

Тако, морално искуство замењује *религиозно искуство* и заузима његово место.⁴ Морал је изнад религије: он по својим критеријумима суди сваком религиозном садржају и утврђује *границе свог искуства* као обавезне за религију. Ду-

бина религиозног доживљаја, предмет религије, религиозна тајна и симболика, све богатство позитивне религије – критички и скептично се пропушта кроз загушљив теснац личног моралног преживљавања, које је полуслепо, ограничено и самодовољно. Наоружан “простим здравим разумом”, са свом његовом површношћу и оскудношћу, моралиста пребира и испитује догме и обреде хришћанске цркве, одбацује све што му се учини чудним и несхватљивим, и сматра да свако његово кратковидо размишљање није ништа мање него испољавање критичког поштења и мудрости.¹ Идеја да се преко религиозних мерила схвата, осветљава и продубљује читава духовна култура, и да управо због тога уобичјено-малограђански разум са његовом “трезвеношћу” и прозаичношћу губи своју компетентност, њему остаје страна, јер он не схвата да човека *свако* духовно стање (а не само моралност) ставља пред лице Божије, даје му живо искуство *тајне*, које је вредно по себи, и *откровења*, које је у тајни скривено. Очигледно не подозревајући да је дело које ствара *банално*, он исмева њему недоступну тајну и дубину, и придаје свом разумско-моралном погледу на свет карактер *религиозног ниҳилизма*.

На исти начин морално искуство утврђује своју надмоћ и у сфери *науке*. Не увиђајући духовну вредност истине вредне по себи и њених мерила, моралиста сматра себе врховним судијом над свиме чиме се научник бави: он суди његовом делу и његовом предмету,² мерећи све мерилем моралне користи и моралне штете,³ суди, осуђује и одбацује као ствар бесмислену, узалудну па чак и развратну.⁴ Сва научна култура, будући да не опслужује задати сентиментални

¹ “Стара мудрост, лаж која је већ изгубила углед”, “Неделание”, XI, 597; уп. о “примитивном, идолопоклонничком сујеверју” на које наводи црква, “Царство Божие”, 28, 75; “о бесмисленом светојеру црквених катихета”, исто, 72. о ниским побудама због којих свештенство све то чини, исто, 15-16. Посебно в. “Критика догматического богословия”.

² Понекад се у први план истиче религиозно мерило, рецимо у “Наука и нравственность”, XIII, 197-219; али само привидно, јер задаци за спознање “захтева Више воље” (204-205) се свде, у суштини, на моралне заповести. Ако ово применимо на уметност можемо утврдити исто. В. “Что такое искусство?”, XIII, 321, 381, 415, 454, 458.

³ Види “О назначении науки и искусства”, XI, 344-345, 362; “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 434; “Что такое искусство?” XIII, 458; “Предисловие к статье Карпентера”. XIII. С. 484. и др.

⁴ “Исучавање научног талмуда који развраћа и душу и тело”. XI. С. 369; “непотребне глупости”, XI, 593, уп. XI, 594, 596; “бесмислена радозналост”. “Предисловие к статье Карпентера” XIII, 484.

¹ “Царство Божие”, 133.

² “Закон насилия”, 150.

³ Исто, 122.

⁴ Уп. код Толстоја уобичајено објашњење “Божје воље”, нпр. “О назначении науки и искусства”, XI, 371; “Предисловие к сборнику”, XI, 410; “Неделание” XI, 613; “Часовщик”, XI, 615, 616; “Что такое искусство”, XIII, 330; “Закон насилия”, 138; “Религия и нравственность”, XIII, 201-219. У том последњем искуству смисао живота се са посебном јасношћу своди на религиозност, а религиозност на моралност... Везу између религије и моралности Толстој потпуно нетачно изражава речима: “Моралност је у религију укључена *implied*”. Уп. “Что такое искусство”, XIII, 417 (посебно јасно).

морал¹ и не обезбеђује моралисти “потребан” материјал, проглашава се за штетну и ружну, за производ испразне радозналости, професионалне сујете и преваре.² Умни рад није рад већ симулација и брбљање лењог и лукавог човека.³ Духовна категорија истине по себи ништа не говори личном искуству Лава Толстоја, те је он одбацује не схватајући да се мерилом истине као такве схвата, осмишљава и подржава читава духовна култура. Јер свако човеково духовно стање скрива у себи неку истину и доноси му неко сазнање. Показује се да су границе личног искуства и овде озакоњене. Научно знање се разматра са тачке гледишта моралног утилитаризма и то овом погледу на свет придаје карактер својеврсног научног нихилизма.

Исти тај морални утилитаризам тријумфује и у односу према уметности. Одбацује се уметничко схватање вредно по себи, а уметност се претвара у средство⁴ које опслужује морал и моралне циљеве. Уметничка вредност је допуштена ако у себи садржи “доступну свим људима света”⁵ морално-поучну поруку⁶, а одбацује се као производ испразности и облик разврата⁷ ако ову у себи не садржи или ако учи нечему што није морално признато. Свако уметничко дело које не кореспондира са искуством моралног утилитаристе бива одбачено и исмејано,⁸ али се зато свако морално корисно дело одобрава и хвали⁹ упркос његовим мањкавостима. Разум моралисте

¹ У мери у којој служи моралу наука бива поштеђена, поробљена и скоро ослепљена, “О назначенији науки и искусства”, XI, 341, 351, посебно 354-355.

² В. “О назначенији науки и искусства”, XI, 327, 329, 336, 337, 340, 353, 362; “ми, свештеници науке и уметности, најништавнији смо преваранти и имамо много мање права на наш положај, него најлукавији и најразвратнији свештеници”, 363; в. “Три притчи”, XIII, 187.

³ У бајци “Иван дурак” лик “старог ђавола” “који ради главом” на звоннику, XII.

⁴ То је директно речено у “Предисловие к роману Поленца”, XIII, 117 и у “Что такое искусство?”, XIII, 331.

⁵ В. “Что такое искусство?”, XIII, 423, 449; “Предисловие к роману Поленца”, XIII, 114.

⁶ В. “О назначенији науки и искусства”, XI, 348-349; Посебно с. 357; “Предисловие к сборнику”, XI, 410, 411; “Предисловие к соч. Мопассана”, XIII, 88-89; “Что такое искусство?”, XIII, 317.

⁷ “О назначенији науки и искусства”, XIII, 362. “Что такое искусство?”, XIII, 276, 278, 342 и др. В. неосновану осуду музике XIII, 430.

⁸ Что такое искусство?, XIII, 382-383, 392-393, 405, 406-407; в. посебно чудну карактеристику Пушкина, 437.

⁹ “О назначенији науки и искусства”, XIII, 351. “Предисловие к соч. Мопассана”, XIII, 88-89; “Что такое искусство?”, XIII, 424 и сл.

доследно закључује и размеће се својом директношћу и парадоксима. Естетско мерило се искривљује и гаси; снага уметничког виђења која све схвата, рафинира и продубљује, која није позвана да моралише већ да у ликовима види Божанско и да гради облик људског духа – слаби, тамни и уступа место морално-поучном резонерству.¹ Моралиста тежи да уметности наметне природу која је уметности страна, и тиме уништава њену оригиналност, вредност и њену сврху. Он то види, схвата и самим тим придаје својој теорији црту својеврсног естетског нихилизма.

Још је категоричније негирање са којим моралиста прилази праву и држави. Духовна функција свести о неопходности правних норми и духовна потреба за њом потпуно му промичу.² Ова сфера драгоценог духовног искуства, које васпитава душу, не говори ништа његовом субјективном осећању. Он овде види само површност догађаја и поступака; ову површност он оцењује као грубо “насиље”, а намере као зле, осветничке, користољубиве и порочне. Право и држава не само да не васпитавају људе већ код њих развијају лоше особине³ и склоности; државници одговарају свесно организованим и лицемерно оправданим⁴ злом⁵ на “ретке покушаје насиља”, који потичу од тзв. “убица, разбојника, лопова”⁶ и друге наше несрећне, посрнуле браће. Показује се да је саосећање сентименталног моралисте у потпуности на страни тих несрећника,⁷ а делатност родољуба, који патриотски размишљају, бива проглашена за “најузалуднију делатност”.⁸ Природно је да се његов гнев са посебном силином обрушава на сферу духовног компромиса на који је присиљена државна власт; за грађанина је лично учешће у њој ношење бремена одговорности и части. Функција одбране, функција спречавања, функција суда, функција казне, функција мача – дубоко узнемиравају сен-

¹ Нпр. морално-поучан роман “Воскресение”.

² В. покушаје да се племенита дубина свести о потреби правних норми прикаже као резултат “заstraшивања”, “мита”, “хипнозе”, ратничке “опијености” и “острашћености”, “Царство Божие”, 71, 72 и др; све се своди на “самосечу” хипнотисаних људи, 81. и сл.

³ “Закон насилия”, 129-130.

⁴ “Закон насилия”, 139, 147.

⁵ “Круг чтения”, III, 13, 14, и др; посебно “Царство Божие”, V, VI, VII, X, XII.

⁶ “Закон насилия”, 139.

⁷ В. нпр. “Воскресение”, XIV, 345-346, 358 и др.

⁸ “Закон насилия”, 134; “Царство Божие”, 102, 115.

тименталну душу и изазивају код ње речи одвратности и негодовања којим се оне осуђују. Јасно је, такође, да се заједно са одбацивањем права као таквог одбацују и све установе, односи и начин живота које је право формирало: власништво над земљом,¹ наслеђивање; новац који је “сам по себи зло”;² парнице; војна обавеза;³ суд и казна – све се то спира бујицом негирања пуног негодовања, ироничног исмевања и сликовите клевете. Све ово у очима наивног моралисте, који се размеће својом наивношћу, изазива само осуду, неприхватање и тврдоглаво пасивно супротстављање.⁴ Неизбежна последица овог одбацивања јесте, најзад, и одбацивање *отаџбине*, њеног бића, њеног државног облика и нужности да се она брани.⁵ Морално братство обухвата све људе без обзира на расу и националност, без обзира на државну припадност. Сви су достојни братске самилости, и нико не заслужује “насиље”: непријатељу који отима треба дати све што отима, треба га жалити јер нема довољно свога и треба га позвати да се пресели и живи заједно с нама⁶ у љубави и братству. Јер човек на земљи нема ништа што би требало бранити животом, због чега би вредело убити и умрети.

Сентиментални моралиста не види и не разуме да је право нужен и свети атрибут човечјег духа, да свако духовно стање човека јесте модификација права и исправности, и да ограђивање духовног процвата човечанства на земљи није могуће изван присилне друштвене организације, изван закона, суда и мача. Овде његово лично духовно искуство ћути, а душа која сажаљева запада у “пророчанско” негодовање. Као резултат овога, његово учење представља облик *правног, државног и патриотског нихилизма*.

Овај наивно морализаторски приступ указује на то да је огромна ризница духовне културе опустошена и да је благо избачено из ње; показује се да је осуђен и забрањен стваралачки духовни напор људског духа. Будући да је спречен чо-

веков религиозни узлет, да је он исмејан и његов углед срушен, да је спознајно ослабљен и ослепљен, да је уметнички ограничен и поробљен, лишен права, одбране и отаџбине, од човека на крају тог противдуховног циклона остаје само жалосно биће с једном – моралном димензијом, и његов задатак јесте *самоприсила на безвољно-сентименталну самилот*. Сентиментални моралиста познаје само једно мерило савршенства – морално мерило. Суштина духа, сав живот духа се за њега своди на напајање душе самилошним саосећањем. Резултат овога јесте да схватање *човека, добра и зла* постаје ситничаво, плитко и непродуковано.¹

Ако се та тачка гледишта усвоји и ако јој се укаже повећење, показало се да човек није индивидуални дух који се активно односи према живом и личном Богу, који има свето право да учествује у животу Богом сазданог света, да спознаје натчулне тајне и чулну лепоту, да изучава законе и осваја мудрост... Не, све је то одбачено и угашено. Човек је, с једне стране, *субјекат који пати* и самим тиме *објекат сажаљења и саосећања*; с друге стране он је субјекат *који сажаљева* и, у складу с тим, *објекат који је заштићен од патње*. Сав људски живот се своди на то да људи пате и причињавају једни другима патњу; да људи сажаљевају или не сажаљевају једни друге. Добро је када људи сажаљевају једни друге, када једни друге не муче и када се “уједињују”;² лоше је када једни друге не сажаљевају, када једни друге муче и када се разједињују. Највиши циљ човечанства јесте да сажаљева и да не мучи; највише савршенство које је доступно човеку своди се на свеукупно сажаљење (сажаљевати *све, свом* душом); исправна делатност се састоји у заштити свих од патње, па макар по цену *сопствене* патње и *сопственог* живота. Даље од тога сентиментални моралиста не види, не показује, не учи, не позива. И не само то, он све остало одбацује и исмејава.

¹ Уп. са следећом дефиницијом духовно-нихилистичког утилитаризма, достојном сваког доследног материјалисте, која у потпуности проистиче из сентименталног хедонизма: “Само у том послу (у “борби са природом”) човек, ако је овде потребно начинити поделу, потпуно задовољава телесне и духовне потребе своје природе: храна, одећа, обућа; чувати и себе и своје ближње јесте задовољење телесних потреба, чинити то за друге људе представља задовољење духовних потреба. Било која друга делатност човека легитимна је само када је усмерена на задовољење те најважније човекове потребе, зато што се у задовољавању те потребе и састоји човеков живот”. “То је први и несумњив закон Бога или природе”, “О назначени наука и искуства”, XI, 371; в. “Выдержка из частного письма”, XI, 401: “Служење људима као ‘затак сваког човека’”.

² В. “Часовщик”, XI, 616: “смисао живота је у помагању да се људи уједињују”, “живети у љубави са браћом”; на то се своди “вршење Божијег дела”.

¹ В. “Зерно с куриное яйцо”, XI, 170

² В. “О переписи в Москве”, XI, 224; “Так что же делать”, XI, 298.

³ В. посебно “Царство Божие”, 68, 113-114 и XII главу.

⁴ В. “борба ће увек бити борба, тј. делатност која у основи искључује могућност хришћанског морала који ми признајемо”, “Религија и нравственность”, XIII, 216-217.

⁵ О одрицању патриотизма в. посебно: “Љубав према домовини” јесте нешто “одвратно и жалосно”, “В чем моя вера”, 225; “о примитивном патриотском сујеверју”, “Царство Божие”, 72, 38.

⁶ В. бајку “Иван дурак”, XI.

Тако се потпуно очигледно открива ограниченост и упрошћеност његовог схватања живота. Његова сентименталност је повишена и изоштрана, али беспредметна и безвољна осетљивост; одвећ лако, брзо и оштро он реагује на сваку туђу патњу; она га рањава, због ње се згражава и ужасава и почиње безвољно да машта о њеном одстрањивању, спречавању, о њеном крају. На то се своди сва животна “мудрост”. *Патња је зло* – то је први скривени аксиом ове мудрости из кога се изводи све остало. Ако патња јесте зло, онда је и причињавање патње (*насиље!*) зло. И обратно: одсуство патње јесте добро, а сажаљевање онога ко пати јесте врлина.¹ Тиме је одређена и судбина нашег основног проблема: да ли је у борби са патњом допустиво причинити нове патње повећавајући њихову количину и усложњавајући њихов састав. Одговор је јасан: “Сатану” не може да истера “сатана”; “неправду” неће очистити “неправда”; “зло” се не може победити “злом”; “прљавштина” се не може опрати “прљавштином”.² Одговор који из свега следи: ако је патња заиста зло, ко ће онда пристати да га повећава док се труди да га смањи? Или: ко ће пристати да крене “ђавољим путем” само зато да не би њиме кренуо? Тако се разоткрива праоснова сентименталног морала: она почива на *противдуховном хедонизму*.

Упркос свему томе, човек је, у ствари, са својом природом, страстима, способностима и дужностима створен тако да му најлакше полази за руком задовољење потреба и уживање, а најтеже му полази за руком духовно савршенство, напори који до њега доводе и постигнуће духовног савршенства. Човека увек нешто вуче наниже ка уживањима, и то посебно ка чулним уживањима, а ретко га нешто вуче навише – ка савршеном, ка *схватању* и стварању савршеног. Пут ка врху се открива човеку и полази му за руком, али му полази за руком само кроз патњу и само захваљујући патњи. Јер суштина патње је у томе да покаже да је за човека затворен или недоступан пут наниже, ка ниским задовољствима. То што је затворен пут који води наниже још увек није духовно достигнуће, али јесте први и основни *услов* успона.

¹ “У Јеванђељу је са запањујућом грубошћу, али зато одређено и јасно изражена мисао да је однос људи према сиромаштву и људској патњи корен, основа свега”, “О перелиси в Москве”, XI, 221.

² “Закон насиља”, XI, 55, 173-175; “Круг чтения”, I, 238-239, XIII, 220; в. “Крестник”, XI, 179; “Три притчи”, XIII, 184.

Свака патња не узноси и не продуховљава нити увек нити сваког човека, јер за њу је потребна извесна исправна усмереност душе која пати и извесна унутрашња вештина. Зато сваки духовни покрет и достигнуће израста из патње, давнашње или нове, оне која је била кратка и дубока или оне која је дуго трајала, оне која је заборављена или оне која то није. Ка Богу се успиње само онај део душе, само она снага душе која се није ни задовољила ни смирила првобитним доласком на земљу, само она која се није истрошила у људским задовољствима, која им се није радовала него је патила, стидела се и ужасавала њиховог приближавања. Патња је цена духовности и граница за животињско, то је граница за безбрижно уживање које заноси човека и одвраћа га са правог пута; патња је извор воље за духом, почетак очишћења и прозрења, основа карактера и мудрости. Зато животна мудрост није у бекству од патње као од лажног зла, већ у прихватању патње као дара и залога који користимо и који нам даје крила. Морамо прихватити патњу не само због себе и за себе, већ *и за друге*. Прихватање не значи да ће човек посебно мучити себе и своје ближње – то значи да ће човек победити свој страх од патње, да ће престати да у њој види зло и да неће покушавати да је прекине *по сваку цену*. И не само то, он ће наћи у себи одлучност и снагу да причини патњу и себи и ближњем због више духовне потребе и бринуће само о једном: *да патња не повреди духовну очигледност и духовну љубав у човеку*. Јер је дух изнад душе, а патња је цена духовности.

Пред тим трагичним законом људског бића сентиментални моралиста се зауставио, згрозио и није га прихватио.¹ Он није прихватио цену продуховљавања, и затворио је очи пред основном људском трагедијом. Он је осетио патњу као зло и одбацио ју је. У складу са тим одбацивањем он је почео да тражи пут ка унутрашњем задовољству и нашао га је у одушевљавању сажаљењем. Почео је да сажаљева сваког ко пати и као највиши задатак је поставио непричињавање патње другима. Он није одбацио само пут патње већ и *циљ* успона кроз патњу: *дух*. Његова сентименталност се претворила у *хедонизам* и довела га до *противдуховности*. Сва ду-

¹ Рани Толстојев оглед “Страдания” је покушао да докаже хедонистичку (XI, 461), моралну (XI, 462-471) и биолошку (XI, 461, 469) корисност патње, али је на истом месту установио да “се сва задовољства купују патњом других бића” (461) и да је борба са патњом, која ближње ослобађа од ње, “једини радостан посао” (470).

ховна блага и сва духовна активност човека били су осуђени и одбачени како људи не би “повређивали” једни друге, били су одбачени због једног јединог, вишег достигнућа: *свеопштег уживања у свеопштем узајамном сажаљевању*.

Овај сентиментални хедонизам учи да на свету нема ничег вишег, због чега би вредело да људи пате и да очекују од ближњих да пате. Задатак се састоји у томе да се *патња* у себи замени *сажаљењем* и да се тако отвори пут ка вишем *уживању*. Даље од тога се нема куда, нити има зашто да се иде. “Насилно” се то не може постићи и зато се “насиље”, будући да бесмислено увећава патњу људи, безусловно осуђује. То, међутим, значи да је *духовни нихилизам* производ *сентименталног хедонизма*; учење о несупротстављању злу насилљем јесте закључак који следи и из једног и из другог.

Све ово се може и овако формулисати: етика Л. Н. Толстоја види у идеји *добра* елемент *љубави* и не види елемент *духа*. Зато Толстој за највишу вредност проглашава *недуховну и противдуховну* љубав која је, у ствари, безвољно, сентиментално сажаљење и која све више вредности у животу спушта на ниво елементарне, инстинктивне душевности. У складу с тим етика Л. Н. Толстоја види у идеји зла елемент *мржње* и не види елемент *противдуховности*. Зато он најтежи грех види у непријатељству и његовим спољашњим манифестацијама, осуђује духовно исправно одвајање злочинаца од оних који то нису, и не примећује да сâм у свој “идеал” укључује и црту суштинског зла – *противдуховност*. Због тога је учење о добру и злу искривљено и неубедљиво. “Добро” је представљено у облику који је просечан и плитак, хедонистички самодовољан, духовно мртав и сентиментално идиличан. “Зло” је представљено у облику који је скоро безвредан (спољашње насиље) и који је лако победити, који је лишен отрова који чини његову суштину, али који код моралисте изазива неодговарајуће преувеличавање и афектирано негодовање. Види се да је разграничење добра и зла погрешно: духовно нихилистичка и сентиментално банална, безвољна и духовно неодговорна стања и поступци сматрају се врлином и обратно: херојски вољно деловање, пророчки гневно, које спречава зло и кажњава злочинца, убраја се у најсрамотније и подле људске активности.¹ А изнад свега тога стоје ригидни разум и наивност малограђанина који расуђује.

¹ В. прву главу.

Природно је да се с одбацивањем духа и одлучним давањем предности недуховној души, која сажаљева и ужива у животу, све премешта и обезвређује. Нестаје оно због чега је вредело да човек живи и пати на овој земљи, а оно што остаје и покушава да заузме место ишчезлог није нешто због чега би вредело патити и умирати.

У ствари, духовно начело у човеку је извор и оруђе *божанског откровења*. Оно даје човеку нешто због чега вреди живети, васпитавати и себе и друге, подносити патњу и носити терет; овде постоји драгоценост због које вреди живети и ради које вреди и умрети. Њоме се осмишљавају и живот и патња и смрт. Ова светиња не само да је изнад личности, она је изнад личног морала и личног задовољства; она је изнад било које групе људи која ју је одбацила и која јој се супротставила. Јер се овом светињом одређује оно што је најважније, реално и суштинско у човеку, људима и човечанству. Управо у служењу овој светињи човек налази крајње и најважније оправдање за присилу и спречавање.

Када се изгуби ова светиња, свет се своди на мноштво појединаца који се или предају узајамном “вређању” и “насиљу” или уживају у узајамном сажаљевању. Сви су они морални атоми и међу њима нема ни слугу ни органа светиње, који би пред њом били одговорни, које је она овластила, који њу представљају и који зарад ње умиру и кажњавају. Нема цркве која је чувар откровења; нема отаџбине – живе ризнице духа; нема мудрости нити националног успијања до ње; нема лепоте, нема херојства, части и њихове живе традиције; грубо и банално насиље види се тамо где се у ствари одвија жива тајна политичког уједињења... Људи немају због чега да присиљавају или васпитавају једни друге. Човек осећа само своју лажну “повређеност” и жељу “да се освети”; и његов се задатак своди на то да се не свети већ да “опрости” и “пожали” и, ако му пође за руком да заволи оне који су га повредили и да сам никога не повреди, онда је задатак његовог живота решен. Сентиментални моралиста не види да је он духовно опустошио људску душу и да ју је гурнуо у стање слепила и баналности. Не схвата да је човек значајан само због своје духовности и да је само због недуховности и противдуховности слеп и баналан. Не види да је духовно пуста душа, која се од свега окренула и све исмејала, постала религиозно-наказна појава која не заслужује разнежено жаљење већ гнев и отрежњење. Не схвата да *туђа баналност* није нимало боља

од његове сопствене и да не заслужује ни љубав, ни подршку, ни жртву. Не схвата да се алтруизам не састоји у опслуживању туђе баналности зато што је она “туђа”; да је љубав према ближњем, у ствари, љубав према његовом духу и његовој духовности, а не само сажаљење према његовој патњи. Јер “љубав” сентименталног и противдуховног хедонисте није усмерена од духа ка духу; она не ставља ни себе ни оног кога воли пред лице Божије; то није сусрет у божанском, ни је Његово заједничко искуство и схватање, узајамно учење, бодрење, васпитавање, давање подстрека и уједињавање два духовна ентузијазма. Не, то је узајамно слабење у узајамном животном сажаљевању; то је безвољно одобравање сентименталног човека који се више од свега плаши да ближњем не причини “непријатност”; то је бескарактерно, пријатно саосећање које се подједнако излива и на кротке и на злочинце, и које подједнако штети и једнима и другима. Такво противдуховно сажаљење недостојно је човека, његовог духа и његовог задатка, јер је љубав понижавајућа и за оног који воли и за оног који је вољен, ако није, при свој својој радосној нежности, израз духовне воље за духовним савршенством оног кога волимо.

То је значење и то су последице *сентименталног ниҳилизма*, који су Л. Н. Толстој и његови следбеници истакли као морално откровење које једино може да донесе спас.

12. О религији која одбацује свет

Једна од најзнаменитијих последица овог морално ниҳилистичког става јесте својеврсно *практично неприхватање света* које “оном који се не супротставља” служи као поуздани азил и скровиште. Одбацивање спољашњег света, очигледно, проистиче из моралних разлога, али, у ствари, има корене у нејасној и збуњујућој религиозној концепцији спољашњег света.

Моралиста, као што смо већ утврдили, води интровертан живот и због тога је окренут од свега што није његова душа с њеним грешним или честитим задовољствима. Јасно је да “спољашњи свет” прелази у други план и да његова реалност бледи. Будући да у свом унутрашњем свету има врховну и једину вредност (врлину сажаљења и задовољство сажаљевања), морална душа не цени и не култивише центрифугу

гални смер живота; њој је тешко да напусти свој став и да се окрене “спољашњем свету”; и ако је принуђена да “узме” нешто “спољашње”, пристаће само уколико тај материјал има разнежујући, сентиментални, идиличан карактер. Све друго бива одбачено, тј. осуђено на одстрањивање као “неморално”.

Тиме се и објашњава чињеница да код Л. Н. Толстоја постоје два потпуно супротна погледа на “природу” и на “људско друштво”, та два велика дела “спољашњег света”.

Према *првом*, природа је божанска и благодатна. Њу је створио Бог,¹ она је везана за њега јер *њен* закон јесте Његов закон, тако да религија не успоставља само везу човека са Богом (првим узроком) већ и са “вечним, бесконачним светом”, који је од њега потекао.² Божија воља не само да се не разлика са “вечним, непроменљивим” законима природе, него се директно с њима поклапа;³ спровођење ових закона представља испуњење Божије воље. Овај свет покреће љубав: чак и животиње у њему живе⁴ мирно и не повређују једна другу. Јасно да се тело човека, које је створио Бог⁵ и које овога уврштава у састав спољашње природе, не осуђује већ прихвата: човеку је дат “закон рада” и “закон рађања деце”⁶ – закон који је “вечан и непроменљив”. То је “Божји закон, воља Бога”, који га је у свет послао⁷, и жена која рађа децу не чини грех, већ “служи Богу”.⁸ Веза са природом је призната за директан услов среће и врлине;⁹ победити радом природу јесте прва и несумњива “човекова дужност”;¹⁰ уједињење људи проглашава се за вишу вредност “која је доступна људима” “у вишем свету”.¹¹

Овом идиличном погледу на спољашњи свет, по коме се све заснива на љубави и по коме “насиље” једноставно *није потребно*, супротставља се *други* – супротан поглед. Према

¹ В. “Религија и нравственность”, XIII, 197.

² Исто, 201, 208.

³ В. “закон Бога или природе”, “Так что же нам делать”, XIII, 371 и др.

⁴ “Закон насилия”, 129.

⁵ “Он је почетак предметности”, “Разные мысли”, XIII, 534.

⁶ “Женщинам”, XIII, 394.

⁷ Исто, 397-401.

⁸ Исто, 403.

⁹ “В чем счастье”, XIII, 205-207.

¹⁰ “Так что же нам делать”, XI, 370-371.

¹¹ “Что такое искусство?”, XIII, 442.

њему, спољашњи свет је свет разлика, непријатељства и егоизма,¹ он “је сав у лажима и искушењима”,² у њему влада “непобитан” “закон борбе за опстанак и за преживљавање најспособнијег”; овај закон “управља животом целокупног органског света, те тако и човека који се посматра као животиња” – то је “за све што је живо вечни” “закон еволуције” који је, у исто време, и “супротан моралном закону”. Моралиста неће прихватити овај свет неслагања, такмичења и конкуренције, свет који живи изван морала и против морала, који покреће незасит, немилосрдан бестидан инстинкт, који задовољство тражи у греху и који грешно ужива у греху. Ма како човек украшавао ово неслагање и овај грех, “борба увек остаје борба, тј. делатност која у корену искључује хришћански морал који ми поштујемо”. Зато су сви облици и видови борбе људи неморални и забрањени: и привредна конкуренција која развија технику и материјалну културу, и борба која се распламсава због полне љубави, и друштвено-политичка борба за права и власт.

Овакво сагледавање спољашњег света као средине која је дубоко аморална доводи до проповедања *аскетизма, праштања и несупротстављања*.

Моралиста је биће које је преплашено и савладано прекомерном, наметљивом, претенциозном реалношћу сопственог “тела” и његових инстинктивних нагона. Он те нагоне доживљава као нешто што је усмерено на спољашњи свет, као офанзивне и нападачке: почев од борбе за храну и породицу, имовину, богатство и власт па све до агресивности полног инстинкта и његове борбе за превласт. Све то вуче у “насиље”; све то наводи на “ђавољи пут” и вуче у смртни грех; све то буди у човеку “животињу” и претвара га у сурову звер; све то долази из “спољашњег света” и вуче у “спољашњи свет”; све то мора бити сведено на минимум и, у идеалу, савим савладано.

Тако је у природи разликовано некакво сладострашће које није у складу са моралом и не узнемирава човека однекуд са стране, већ живи у њему и све време се у његовој души буни у облику “грешне похоте”. Ту грешну похоту моралиста поима као начело зла у самом себи, као вечитог и незаситог непријатеља врлине, који се у души никада не смирује. Разуме

¹ “Круг чтения”, II, 18-21.

² “Предисловие к сборнику”, XI, 410.

се да морални закон категорички захтева да се она савлада. Предавање тој “похоти” је “недостойно човека”,¹ “понижавајуће”,² срамно и грешно; “врлина” захтева да човек сажалева човека, а не да га води у грех кроз стид и бол уживајући у његовим патњама. Врлина захтева “непорочност” и “полну невиност”;³ ступање у брак “не може да потпомогне” “служењу Богу и ближњем”,⁴ а “телесна љубав”, то “служење себи”⁵ самом, мора бити замењена “чистим односима сестре и брата”,⁶ па нека због тога и нестане људски род: људи су се, свеједно, већ навикли на ову идеју, једни кроз религиозно веровање, а други преко научне прогнозе⁷. Рађање деце допустиво је за сажаливог моралисту само у случају да он види да је “све што постоји у животу деце већ обезбеђено”.⁸

Аскетски, у самом себи одбацујући начело “тела” и “инстинкта” као “спољашње”, “противдуховно”, “насилно” и зло начело, моралиста захтева да се човек што је могуће мање предаје својој телесности, да њене потребе сведе на најнеопходније и да сву своју телесну енергију уложи у једини човека достојан, морално чистан и честит⁹ физички рад,¹⁰ који никог не повређује и не експлоатише. Радити може само онај ко физички ради: сваки други “умни” рад је лажан¹¹ – то је наклапање и превара. Да би човек био на висини морала, он мора да заборави на било какву распуштеност и на маске које би је прикриле; он мора да *упрости живот* и да *поједностави себе*. Живот треба упростити и споља и изнутра, тако да се не појављују ни потребе ни односи који воде човека у “свет насиља”. Треба упростити културу, друштвену органи-

¹ “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XI, 434, 435, 436.

² Исто, 433.

³ Исто, 436, 440, 441.

⁴ Исто, 440.

⁵ Исто.

⁶ Исто, 444.

⁷ “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 436-437, 440.

⁸ В. “Послесловие к Крейцеровой сонате”, XII, 441; “Воскресение”, XIV, 413. Немогуће је не приметити противречност тог изузетка: зар би “општа обезбеђеност” учинила “животињску похоту” мање “понижавајућом”?

⁹ В. клањање Толстоја пред последицама физичког рада: смрадом, жуљевима на рукама и појавом разних инсеката на човеку, као према знацима опроштаја који се догодио; нпр. “Сказка о Иване дураке”, III, IV, XII.

¹⁰ “Так что же нам делать?”, XI, 301, 370-371, и многе друге.

¹¹ В. нпр. “Сказка о Иване дураке”, XI, 143-145, XII.

зацију, привреду, услове, одећу и храну, искључити и одасвуд odstraniti елемент *спољашњег насиља и коришћења туђег рада*: треба укинути власништво над земљом, најам и закуп, слободно време које је неопходно за духовно стваралаштво, власт и законе, пољну љубав и раскош, фабричку производњу и новац, лов и једење мяса, мешање у туђ живот и војску, једном речју – све што човеку намеће “искључиво спољашњи” свет природе и друштва. Треба се спустити на ниво првобитне једноставности, који је “доступан свим људима целог света”,¹ тако да сви могу да раде само оно што могу, и да свако опслужује себе,² и да се нико не задужује код других, и да нико не омета другог да ради оно што жели да ради.

У вези с тим одбацивањем света појављује се и захтев за уздржавањем од борбе са злом, која то зло спречава. Спољашњи свет је огрезао у зло и човек је крајње ограничен у његовом спознању. Зато он мора из њега да извуче своју вољу, остављајући да се догоди оно што је неизбежно.

“Питање”, пише Л. Н. Толстој, “шта ја треба да радим да бих се супротставио насиљу које се дешава пред мојим очима, засновано је на сујеверном убеђењу да човек има могућност не само да сазна будућност, него и да је уреди по својој вољи. За човека ослобођеног тог сујеверја ово питање не постоји и не може постојати”³; “хоће ли употреба насиља и трпљење зла бити корисно или некорисно, штетно или не – ја то не знам и нико то не зна”...⁴ Претпоставимо да “злочинац принесе нож својој жртви, а да ја у руци имам пиштољ и да га убијем – ја не знам и никако и не могу да знам да ли би он заиста извршио своју намеру. Он би могао и да не изврши своју злу намеру, а ја ћу сигурно извршити злочин...”⁵ Ма шта се догађало у спољашњем, друштвеном животу, човек треба да запамти да свако има право да управља собом и само собом⁶; ово треба запамтити и не треба грешити; о по-

¹ “Что такое искусство?” XIII, 423, 449.

² “Ја морам што је могуће мање да користим рад других и да што више радим сам”, “Так что же нам делать?” XI, 301.

³ “Закон насилия”, 137.

⁴ Исто, 173.

⁵ “Закон насилия”, 138; “Царство Божие”, 14.

⁶ “Круг чтения”, 18-21; “Закон насилия”, 152.

слевицама не треба размишљати¹ зато што нам оне никада не могу бити доступне.²

Таква је концепција спољашњег света грофа Толстоја са свим њеним последицама. Он посматра свет или као Богом створену идилу, и тада одбацује приморавање као непотребно; или га пак посматра као царство греха и лажи, у коме је приморавање можда потребно и сврсисходно,³ али од кога се човек управо због тога мора окренути, како не би учествовао у његовом оживљавању. Оба објашњења спољашњег света повезује једна ствар: одбацивање “насиља”, и, психолошки говорећи, оба директно израстају из моралне потребе да се оно одбаци. “Насиље” није потребно ако је свет са свим својим законима благодатно проистекао од Бога; “насиље” је недопустив грех ако је свет огрезао у зло. Сентиментални моралиста час теши себе космичком идиллом, час бежи од света препуштајући га његовој судбини. Међутим, он у бекству тражи смирење и исправност тог бекства правда тобожњом заштитом пасивне врлине и свог унутрашњег задовољства. Он се брани и крије иза позивања на “Божју вољу”.

У складу са тим умирујућим упутствима, иако је “спољашњи свет” огрезао “у зло и искушења”, иако њиме управљају аморални закони борбе, он ипак има додира и са “Божјом вољом”. Она се састоји у томе да људи сажаљевају једни друге⁴ и да не размишљају много шта ће од свега тога испасати. Ми “треба да пратимо само она упутства разума и љубави, која је у нас Он усадио зарад испуњења Његове воље”,⁵ а одлуку о последицама таквог деловања треба препустити Богу зато што су те последице искључиво “Божје дело”.⁶ Бог је ствар уредио тако да сваки човек одговара само за себе и да нико нема ни “право” ни “могућност да уређује живот других људи”;⁷ “свако има задатак да уређује свој живот и да пази на њега”.⁸ И зато је човек, када види злочин, дужан “да ни-

¹ “Закон насилия”, 122; “Круг чтения”, II, 56-59.

² “Круг чтения”, 18-21;

³ Види интересантне напомене које са одвратношћу допуштају могућност сврсисходности “насиља”: “Закон насилия”, 80, 161; “Круг чтения”, I, 238-240; II, 73, 163; “Царство Божие”, 66.

⁴ “Круг чтения”, II, 56-59.

⁵ “Неделание”, XI, 613.

⁶ “Круг чтения”, II, 21-59.

⁷ “Закон насилия”, 152

⁸ Исто.

шта не учини”,¹ остављајући грешника “да се каје или да се не каје, да се поправи или да се не поправи”,² не мешајући се и не уплићући се у његов унутрашњи свет, у ту сферу Божје надлежности. Такво уплитање, такво “прелажење границе свога бића” представљало би покушај да се присвоје Божја права, да се узурпира Божја власт, да се “богохулно” замени Божја воља као недовољна.³ Такав покушај је увек једнак “по-рицању Бога”.⁴ Зато, све што ја могу да учиним за онога кога убијају, за ближњег, јесте да предложим злочинцу да се задовољи тиме што ће убити мене.⁵ Ако се он, пак, не заинтересује за мој предлог и радије убије своју жртву, мени остаје само да то посматрам као “Божју вољу...”

Такво је *практично неприхватање света* до ког долази Л. Н. Толстој полазећи од свог сентименталног морала, ниҳилистички ригидно идући напред и не примећујући, при томе, ни потешкоће ни противречности. Кратковид и сумњичав морални суд продире у саму суштину овог прихватања света, суди, критикује и одбацује; не дозвољава да се искуси, схвати нити осмисли; не дозвољава ни да се роди ни да се расцвета другачије, не специфично морално, већ религиозно, научно или, пак, духовно-морално искуство и схватање. *Духовни* ниҳилизам се тако испуњава ниҳилистичким односом према *инстинкту*, чулној љубави и рађању деце. Моралиста учи да се према животу инстинкта, према његовој живој тајни, према његовој здравој и духовно значајној дубини, према светињи брака, очинства и материнства треба односити са истим негирањем као и према животу духа. Сажаљење које се окренуло од духа и изгубило снагу када је видело туђу патњу, одбацује и основну *снагу живота* као грешну и злу, јер види извесну “немилосрдност” у природи и инстинкту, а не увиђа његову тајанствену моћ и лако претварање у духовно богатство. Сентименталиста, који је доследан себи, захтева од “природе” оно што му она не може дати, а не жели и не може да узме оно што представља њено богатство и дубину. Будући да је навикао да свако савршенство мери моралним мером и да налази испољавање божанског само у жаљењу,

¹ Оригинале Толстојеве речи. “Круг чтения”, II, 14.

² Исто.

³ “Круг чтения”, II, 18-21.

⁴ Исто.

⁵ “Закон насилия”, 138; “Круг чтения”, II, 162-165, III, 101-102.

њему једино преостаје да осуди “спољашњи свет” и да *се ослободи вољног учешћа у њему*. А и шта би друго могла рећи “врлина” која не види божанско ни у чему другом осим у себи самој? Ако тежња ка “спољашњем свету” јесте тежња ка насиљу које удаљава од врлине, тиме је већ изречена пресуда не само спољашњем свету, који увлачи душу у грех, него и бићу које тежи насиљу. Отуда неизбежни захтев: окренути се од “спољашњег света” колико год да је он изван човека и колико год да је скривен у самом човеку, па макар се због тога вратили на ниво првобитног варварства, духовног слепила, физичке развратности и општег изумирања.

Ако спољашњи свет “сав у злу лежи” и ако је “вечни” и “неоспоран” закон који њиме управља – “аморалан”, поставља се питање треба ли се у том случају окренути од света и побећи од њега како бисмо се спасли? Моралиста ослобађа човека дужности да учествује у великом процесу природног просветљења и у великом историјском боју добра и зла, ослобађа га задатка да нађе своје место ствараоца и заштитника у свету ствари и људи, ослобађа га обавезе да учествује у ношењу бремена света, ставља му у руке упрошћени образац за суђење свету и ставља га пред дилему: “или идила или бекство” чиме га учи површном морализаторском гледању и неодговорном духовном дезертерству. Док учи човека овој лажној мудрости и праведности он, очигледно, не схвата да његово учење сеје у душама антирелигиозну надменост и слепило.

Одсуство праве религиозне самосвести дозвољава моралисти да своје слепо бекство прикрије позивањем на “Божју вољу”. Ако је Бог заиста створио свет, зашто је онда свет “зао” и “неморалан”? А ако је “зао” и “неморалан”, како то да је израз “Божје воље”? Ако је Бог створио свет, одакле онда човеку право да позива на одбацивање света? Ако он бежи од света у коме влада безбожни закон борбе, откуда онда умирујуће позивање на Божју вољу која управља светом?

Међутим, сентиментални моралиста то не схвата и истиче идеју Божје воље сваки пут када му је она потребна ради прикривања своје сопствене морализаторске безвољности. Вољно учешће човека у ношењу бремена света, он проглашава за “грубо сујеверје”; “права” се вера састоји у томе да се све што узнемирава његову душу, “спољашње” друштвено зло, припише Божјој вољи. Ова “права” вера тврди да су свака непобитна злоба и све њене злочиначке манифеста-

ције Богом дате и да би сваки покушај да се та злодела спрече представљао истинско светогрђе. Када би се ово учење прихватило, показало би се да “Бог” не жели само да људи воле и жале једни друге, него и да многи људи, не попуштајући пред самилосним наговарањима других, бесне и чине злочине, физички силујући и убијајући врле, духовно слабећи људе слабог карактера и децу, и још би се показало да “Бог” уопште “не жели” да делатност тих сурових ниткова наиђе на организован отпор и спречавање. “Бог” дозвољава да се злочинци наговарају;¹ дозвољава повећавање обима њиховог злочина нуђењем нових жртава. Међутим, ако се неко, уместо што ће увек изнова нудити злочинцима беспомоћне жртве или им препуштати децу да их духовно кваре, побуни и пожели да прекине њихове неоспорне злочине, онда ће Бог то осудити као светогрђе и безбожност. Када злочинац повреди неког ко није злочинац или кад квари децу, онда је то “богоугодно” дело, а када онај ко није злочинац покуша да омете злочинца, онда то “Богу није угодно”. “Божја воља” се састоји у томе да *нико не повреди злочинце док они покрећу оне који нису злочинци*: јер су “по Његовој вољи” сва деца, сви људи слабог карактера и сви добри људи непобитно и неоспорно стављени на располагање покварењацима и злочинцима, чија свирепост остаје неприкосновена светиња за све остале људе. Онај ко ово не схвата и не слаже се са таквим објашњењем, те “узме мач” пристајући да пре погине “од мача”, него да издајнички учествује у победи зла, бива проглашен за неморалног и нерелигиозног човека, за злочинца који не верује у Бога.²

Прикривајући своју сентименталну безвољност и свој кратковиди нихилизам овом наказном религиозном конструкцијом, која Богу приписује вољу за злом и за слободом злочина, моралисти, очигледно, не примећују како их све ово малограђанско богословство и моралисање доводи до гнезда религиозних противречности и морално лажних претпоставки. Тако је, с једне стране, “Бог” – “љубав”, и он тражи од људи узајамно “саосећање” и “уједињење”, а, с друге стране, он жели злочине и слободу и некажњавање злочинаца. С једне стране, само добро одговара Божјој вољи и људска воља из ње добија за њу недоступан и недостижан идеал моралног са-

вршенства, с друге стране, све што се догађа, догађа се Божијом вољом и злочинац, чинећи зло по Његовој вољи, нема рашта да се уздржава од својих злочина, али их увек може прикрити истим аргументима којима моралиста прикрива своју безвољност. С једне стране, човек је дужан да прихвати Божју вољу као своју (“савест”, “саосећање”) и да је испуњава у животу; с друге стране – човек је обавезан да повуче своју вољу из сфере где почиње “Божја воља” (“спољашњи свет”, “туђа слобода”). Ово заправо значи да читаво учење о Божјој и људској вољи постаје жртва противречности и произвољности. Сентиментални моралиста час “прихвата” Божју вољу – када га то прихватање води пасивном уживању у сажаљењу, час је “не прихвата” – када би га прихватање довело до херојског вољног служења. Ово се објашњава тиме да се он не обраћа Богу, Његовим даровима, искушењима и задацима који потичу од Њега “нити свом душом својом, ни свим мислима, ни свим својим бићем”, већ само сентименталношћу свога гладног задовољства и својим безвољним “срцем”. Зато је он религиозно слеп у комуникацији са “спољашњим светом” и његовом тајанственом сложеностју, трагедијом разједињења и вољним задацима, са његовом суштинском која се не може свести ни на идиљу ни на безбожну грешност. Религиозно искуство моралисте је недуховно, безвољно, једнострано и оскудно; његово “религиозно учење” је производ самодовољног разума који покушава да до божанског откривења дође преко беспредметног разнеженог жаљења. Сва његова религија није ништа друго до *морал сажаљења*. Овај морал и његов болећив приступ ипак *не доносе* човеку *искуство Божијег савршенства*, већ само искуство *људског сажаљења*; он види човека који се мучи и откривење своди на саосећање са том муком. Ово, међутим, не значи да је он прихватио човека преко Бога, него да је *осмислио Бога преко човека*; није човека осветлио зраком љубави према Богу, него је *прихватање Бога затамнило сажаљењем* према људима који се муче; због тога је пронашао човека који пати, али није открио какав је *његов* однос према Богу, није открио ни *свој* однос према Богу, ни однос Бога према ономе који пати, ни према самом себи док безвољно и задовољно ужива. Овај неспоразум он је покушао да прикаже као Христово учење.¹

¹ В. посебно “Круг чтения”, II, 162-165; III, 101

² “Закон насилия”, 80, 129, 134, 143, 147; “Круг чтения”, II, 162-165

¹ Уп. са “О переписи в Москве”, XI, 221: “У Јеванђељу је са изненађујућом грубошћу, али зато јасно и одређено изражена мисао да је однос људи према

Ако је ово религија, онда је то религија која не повезује човека са Богом, већ човека са човеком¹, и то слабо и лоше; ова религија не повезује дух са духом пред лицем Божијим, већ душу са душом пред земаљским мучењем; ова веза не ствара се свом душом и свом вољом, већ само афектом унутрашње разнежености, настаје у узајамном саосећању према тешкоћама личног живота, али се зато распада у безвољном одбацивању *заједничког* бремена при првом дашку истинског зла. Права религија почиње са Богом и води прихватању света, а ово учење почиње од човека и води одбацивању света. Права религија ће вољом прихватити свет, али га неће прихватити у потпуности јер неће прихватити зло које у њему постоји, и зато ће с њим водити вољну, херојску борбу. Ово учење не види свет од зла које се у њему угнездило и зато се окреће и од зла, и од света, и од вољне борбе с њим. Права религија је стваралачки ентузијазам за добро, то јест за дух и љубав, а ово учење се формира као практична равнодушност према деловању зла у свету, према духовности човека и према његовој судбини на земљи. Права религија прихвата бремене света као Божије бремене у свету, а ово учење одбацује бремене света и не схвата да то одбацивање света крије у себи и одбацивање Бога...

Ово су религиозне основе сентименталног морала. Последња његова реч је *религиозна безвољност* и *духовна равнодушност*; у тој безвољности и равнодушности сентиментални морал губи предметност и снагу религиозне љубави, не постиже ни њене земаљске задатке и путеве, ни њене облике и достигнућа у свету.

13. Опште основе

После свега што смо открили и утврдили тешко да код истраживача без предрасуда може постојати сумња у неопходност поновног и продубљеног постављања проблема спољашње присиле. Исправан одговор може се дати само на правилно постављено питање. Правилно постављање питања

сиромаштву и људским патњама корен и основа свега"; Закон насиља", 54, 108, 109, 173 и др; представљање "заповести да се злу не супротставља силом" као највеће "благости Царства Божијег", "Царство Божије", 102, 34.

¹ В. "Что такое искусство?", XIII, 442: "Задатак човека јесте добро; највише добро живота, које је у нашем свету уопште доступно људима, постиже се њиховим међусобним уједињењем."

тражи од оног ко га поставља истинско и слободно напрезање свих душевних и духовних снага и, пре свега, *љубав која је духовно прозрела и вољу која је религиозно ангажована*. Постоје душевни склопови који су потпуно неспособни за такво истинско ангажовање, и за људе са таквим душевним склопом је разумније и часније да признају своју немоћ, да скромно ћуте и да не учествују у разматрању овог проблема. *Када морално племенита душа тражи у својој љубави истински религиозан, вољни одговор на силовит притисак зла које долази споља*,¹ онда бојаљливи, неискрени, равнодушни, нерелигиозни људи који су настројени нихилистички или релативистички ("све је релативно и условно"), безвољни и сентиментални људи који не прихватају овај свет и не виде зло, могу само да ометају ову потрагу тако што ће је заплитати, извитоперати и одводити на погрешне путеве.

Питање о допустивости спољашње присиле и спречавања правилно је постављено само када се постави у *име живог добра* које се у историји човечанства бори са *живом стихијом зла*. Да ли је допуштено да у овој борби представници истинског живог добра психички присиљавају слабе, и да физички присиљавају и спречавају делатност злих људи делујући на њихове душе и тела, и, ако је допуштено, у којим границама, под којим условима, у каквим облицима? Суштина овог питања унапред решава и предвиђа извор, правац и циљ деловања: оно мора проистицати из истинске *воље за добро*, мора бити усмерено и мора усмеравати присиљеног на *истинско добро*; за циљ мора имати *учвршћивање и остварење добра* у душама. Ово је нужан ниво истраживања испод којег цело питање губи своју филозофску сврху и свој животни значај, јер нема смисла питати шта је дозвољено злочинцу који злочиначки жели да подстакне душу на злодело: није му дозвољено *ништа*; њему је то јасно и зато, не питајући, сам себи дозвољава *све*. Питање се *не* поставља у име злочинца, већ у име оног ко воли добро и ко му потпуно и искрено служи.

Зато су бесмислени и духовно мртви покушаји да се ово питање одвоји од субјекта који пита и од његовог задатка и намере; покушаји да се формално "изједначе" добро и зло, племенит борац и злочинац у разматрању њихових "права" на присилу и спречавање. Ови покушаји, који обично потичу

¹ В. осму и девету главу.

(сем од сентименталиста) од индиферентних кукавица, нихилиста или бестидних софиста, сводје се на одвајање *начина деловања* од његовог духовног *извора, правца и циља*, и на осуђивање “овог начина као таквог”. “Није ли свеједно *ко коме* прети, *чиме* и *у име чега*, ако претња постоји? Претња није хумана ни под којим условима”. Или другачије речено: “Није ли свеједно *ко* затвара у тамницу, и *ко ће кога* погубити, и *у име чега*, ако затварање и погубљења постоје? Хуманост се не мири са тамницама и погубљењима”. При томе се овакве тврдње обично износе тоном који не допушта супротстављање, и то као да се ствар своди на проглашавање неког непобитног моралног аксиома, који односи победу самим тим што је изречен. У ствари, тај лажни аксиом није производ живог духовног и моралног искуства, већ је, у најбољем случају, производ разума незналице који *спољашње* као такво покушава да процени на основу његових *формално-апстрактних* особина као таквих.¹ Добро и зло у стварности *нису* једнаки и *нису* равноправни; и исто тако *нису* једнаки и *нису* равноправни њихови живи носиоци, творци и слуге. Назвати неког ко спречава злочин “насилником” могуће је само услед слепила или лицемерја; “подједнако” осуђивати погубљење злочинца и убиство мученика могуће је само услед слепила или лицемерја. Само за слепца и лицемера равноправни су Свети Ђорђе и аждаја коју он убија; само лицемер или слепац могу пред тим приказом “остати неутрални” и позивати се на “хуманост”, док се од осталог свега ограђују и оклевају.

Природом добра одређује се *питање* о допустивости физичке присиле и спречавања, као и *одговор* на њега; јер је живо добро (оно које живи у својим носиоцима, творцима и слугама) истински извор, правац и циљ присиле и спречавања усмереног против злочинца.

У суштини, и добро и зло имају душевно-духовну природу и њихов “извор”² је људска душа. Зато је *борба са злом* душевно-духовни процес; зло ће победити онај који га претвори у добро, то јест који *духовно преобрази духовно слепило у духовно прозрење, а снагу мржње која окамењује у благодат љубави која прихвата*.³ То је суштина борбе са злом и победе над њим, и зато свака мера усмерена против зла мора

у *коначном збиру да служи свом циљу* будући да јој он даје смисао и значење. Због тога физичка присила и спречавање никада нису били и никада неће бити *самодовољно* средство за ту борбу. Ако онај ко лишава злочинца слободе или живота сматра да је то “најважније” и да више од тога није потребно, тај не схвата ни природу добра и зла, ни природу борбе са злом; он не види ништа сем спољашњих симптома болести и усмерава своју енергију поред болести; његова делатност, наизглед корисна, може се показати суштински штетном. Физичка присила и спречавање добијају своје значење само у систему правилно усмереног васпитања које *поштује законе духа и љубави*.

Даље, будући да су добро и зло у суштини душевно-духовне величине, оне живе у човеку и човек је тај који их и остварује, те тако добро и зло преко човека *улазе у свет тела и материје*. Разуме се, да је човек *чисто духовно и потпуно бестелесно биће*, онда би борба са злом била ограничена на душевно-духовно ангажовање и догађања и тада би физичко деловање онога ко није злочинац на злочинца било немогуће. Међутим, свет је другачије устројен и физичко деловање је сасвим *могуће*. Ако би човек и зло доживљавао само душом и ако би, иако има и тело, био лишен могућности да зло манифестује телесно, односно да га изрази у спољашњем поступку, или да природа није душу и тело човека везала у живо органски-симболично јединство и да они непосредно “не преносе” једно другом своја стања и промене, онда би физичка присила и спречавање били одбачени као *беспотребни и бесмислени*. Човек је, ипак, другачије устројен; практично, он унутрашње зло испољава у *спољашњим поступцима* и практично његово тело *преноси* његовој души протест против његовог злог поступка. Насупрот томе, ако би човек био само *телесно биће*, лишено душе и духа, онда би физичка присила и спречавање били једино и *искључиво* средство борбе са злом. Међутим, ствари стоје другачије.

Када се све ово има у виду, коришћење физичке силе у борби са злом бива *могуће и има смисла*, али никако *није искључиво* нити самодовољно, већ секундарно и подређено средство у заједничком систему духовног деловања и васпитања и, уз то, оно је средство које се примењује у границама допуштеног и потребног. Ово средство због његове природе не треба примењивати онда када га је *могуће* применити, већ када је његова примена *нежна*, и свуда где то *није нужно* ње-

¹ В. трећу и шесту главу.

² В. трећу главу.

³ Исто.

га не треба примењивати, јер његова спољашња физичка приroda није сродна и није адекватна начелу зла с којим се хвата у коштац. Физичка присила и спречавање немају посла са самим злом, већ с његовом спољашњом активношћу, они не продиру у дубину разјарене душе колико је потребно и ниво до кога долазе је прилично површан. Физичка присила и спречавање нису у стању да преобразе зло као такво и допиру до њега тек када је за духовни преображај касно и када је зло већ успело да се претвори у спољашњи поступак. Физичка сила као недовољно, подређено и секундарно средство мора се подударати не само са законима духа и добра, него и са природом саме борбе; она никако не сме да претендује на то да духовно ангажовање и мере замени физичким мерама, и никако не сме да штети духовном преображају човека. Физичка присила и спречавање су *крајње* мере борбе и сфера њихове примене почиње тамо где су се унутрашње мере показале као мањкаве и недовољне.

То значи, прво: да физичка присила и спречавање не треба да покушавају да изазову у људској души *очигледност* (спознају, признање, прихватање, убеђење, веровање, исповедање). Сваки такав покушај унапред је осуђен на неуспех: у најбољем случају успева да оног ко је присиљен усмери на пут лицемерја; у најгорем случају он слаби човекову способност за очигледност, за убеђеност и веру и, можда, у потпуности гаси ову способност и духовно изобличава човека. Тамнице, мучења и погубљења не могу подстаћи душу да увиди, увери се и да поверује; они је једино могу довести до издаје или обамрле упорности, која, иако ретко осмишљена, често бива завршена мучеништвом. Физичко деловање мора под било којим условима да чува човекову духовну очигледност, не треба да истискује осећање његове личне вредности, нити да пољуља његову самоувереност. Због тога морају бити осуђени и одбачени сви облици физичке присиле који руше човеково душевно здравље и његову духовну снагу: лишавање хране и сна, тешки послови, мучења, затварање међу злочинце, понижавајуће опхођење.¹

Друго, физичком присилом и спречавањем не треба настојати да се код човека изазове осећање *љубави* (нпр: личне преданости, партијске привржености, сагласности на брак, верности и патриотизма). Сваки такав покушај унапред је

осуђен на неуспех: у најбољем случају присиљени ће кренути путем лажи и издаје, а у најгорем његова ће се душа испунити презиrom и мржњом према ономе ко га присиљава и према предмету који му се намеће, и злоба ће га обузети до те мере да ће постати неспособан да воли. Тамнице, мучења и погубљења не могу у души изазвати ни љубав нити верност. Љубав је или добровољна и искрена, или је нема. Зато физичко деловање мора под свим условима да чува човекову способност за љубав, јер у њој види основну снагу преображаја живота и духа. Због тога морају бити осуђени и одбачени сви облици физичке присиле који љуте и озлобљавају човека, претварајући га у неког ко слепо мрзи и свети се: грубо, увредљиво опхођење, лишавање затвореника свих знакова љубави и пажње, забрана богослужења и свештеника, снабдевање мизантропском литературом, мучење, телесне казне¹ и слично.

Најзад, треће, физичка присила и спречавање се не обраћају директно очигледности и љубави, већ човековој *вољи*, и уз то траже од самопринуде и самоприсиле да чувају способност воље код човека, а да је при том не ремете и не слабе, већ обратно – да је учвршћују и да потпомажу њено духовно васпитање. Сваки облик присиле који слаби вољу чини свој сопствени циљ недостижним и постаје бесмислен, јер се задатак присиле састоји у томе да елиминише потребу да човек буде присиљен, а не у томе да га доведе до потпуне неспособности за вољно управљање собом и тиме га заувек претвори у објекат спречавања. Због тога морају бити осуђени сви облици физичке присиле који нарушавају и не учвршћују човекову вољу: принудна испразност, бесмислени послови, непросвећеност доживотне казне, кажњавања која обезличавају² итд.

Тиме је разјашњена и она граница после које физичка присила и спречавање постају осмишљени и допуштени. Они не могу позивати на живот, ни на очигледност, ни на љубав, ни на духовно-сврсисходан, позитиван поступак, а још мање на етичко-религиозни преображај душе, и свуда где живе, делују и човеком управљају *ове* силе и способности они нису нужни и нису допуштени. Где год човек ради на долажењу до очигледности и љубави и сам управља собом, где је у човеку цела сила духовно-вољног самоуправљања, где у његовој

¹ В. шесту главу

¹ Исто.

² Исто.

души живе начела части и дужности, где индивидуа сама себе васпитава снагама самоприсиле и самоприморавања, где душа није опседнута противдуховношћу и противљубавношћу па чак и онде где се довољном показује само психичка присила која потиче од других људи, питање о физичкој присили и спречавању или не мора бити постављено, или се мора негативно решити. *Докле год* делује обраћање очигледности и љубави или начелу разума и воље,¹ и *будући* да делује и све дотле док делује, физичка присила и спречавање не смеју се употребљавати. Они као да се налазе у резерви, јер образују *резерву за замену и попуњавање* главнине која се бори. Разуме се, та средства, будући да испуњавају функцију резерве, морају увек бити у стању приправности, морају бити у близини унутрашњих средстава за борбу и морају им бити потчињена. И не само то, за разлику од војне резерве, ова средства морају унапред бити позната “противнику” у облику претње и санкције и морају се у борбу уводити одмерено, уздржано и постепено, тако да доза физичке присиле и спречавања увек буде *индивидуално прилагођена и умерена* – и када је реч о облику казне и када је реч о њеном трајању.

Физичка присила и спречавање у принципу су применљиви уколико *унутрашње управљање собом издаје човека и нема душевно-духовних средстава* која би задржала и зауставила његово противдуховно делање.² То значи да се граница од које постаје нужно физичко деловање поставља негацијом: то је *духовна неспособност* васпитаника и *духовна ненаоружаност* васпитача. Јасно је да обе ове величине не само да заједнички успостављају *terminus a quo* (границу допустивости и нужности), него у извесној мери једна другу условљавају. Тако да што је мања духовна способност васпитаника, то има више могућности за *духовно* деловање на њега и, у складу са тиме, даље се помиче граница после које је нужно физичко деловање; зато васпитач има мање права да се позива на објективно “одсуство” душевно-духовних средстава, и неумесно позивање на ово одсуство директно открива његову сопствену неспособност. И обратно: што је покваренији, злонамернији и агресивнији васпитаник, тим ће се пре открити одсуство душевно-духовних средстава и тим се пре могу “дићи руке” од тих средстава, тако да се чак ни свецу то не може замерити.

¹ В. четврту и пету главу.

² В. шесту и седму главу.

Физичко деловање допустиво је онда када је оно нужно, а нужно је када је душевно-духовно деловање *недовољно, не-делотворно или неоствариво*. Услови који одређују наступање и присутност овог момента су разноврсни и сложени и тешко да у потпуности могу бити набројани. Прво, то могу бити *објективни услови* који нису повезани ни са личношћу присиљеног, ни са личношћу онога ко присиљава. Такви су услови *време, простор и обим* деловања. Што је краће време које је дато за деловање или за спречавање поступка (нпр. тренутак пре пуцња), што је веће растојање између онога ко спречава и злонамерника (нпр. телеграм о хапшењу злочинца као једини излаз), што је обимнији по саставу објекат деловања (нпр. нужност брзог и енергичног деловања на гомилу, армију, становништво на заузетој територији), то су мање могућности за остварење “унутрашњих мера борбе” и брже се открива њихова несврсисходност, па можда чак и њихова потпуна безнадежност. Друго, то могу бити *субјективни услови* везани за личност присиљеног или за личност оног ко присиљава. Што је нижи општи духовни ниво присиљеног (на пример, ментална заосталост, етичка тупост човека, незнање, неписменост, неразборитост народне масе, одгојеност у религији мржње, слабост свести о потреби правних норми и патриотизма у држави), што је јача опседнутост присиљеног (нпр. дивљање лудака, масовна психоза), то ће брже наступити критичан моменат који слаби сва душевно-духовна средства као таква. Најзад, што је душевно беспомоћнији онај који је присиљен (ако је глувонем, или пак странац који не зна језик), и што је мање духовно наоружан човек који присиљава (педагошко неискуство, одсуство дара за вођу, немоћ правосуђа када у држави нема јавног мњења нити поштене штампе) – теже је водити борбу чисто духовним средствима.

Немогуће је да се сада једном заувек успостави јединствен критеријум, богат садржајем, који би омогућио да се ово питање без грешке реши у конкретним историјским условима. Могуће је да ће духовно снажан, mudar и искусан човек продужити душевно-духовну борбу тамо где ће слаб, неискусан и глуп човек признати да су сва духовна средства исцрпена, али је могуће и обрнуто: да се духовно проницљив човек окрене мачу тамо где ће слаб, кратковид и глуп још увек покушавати да наговара и доказује. Борба са злом је активан, веома сложен и одговоран процес; у њему је “зло” увек дато у облику појединачне, било индивидуалне било

друштвене појаве. Задатак оног ко се бори јесте да предметно схвати природу дате појаве и да пронађе сврсисходна средства за њено савладавање. Свако ко учествује у овој борби мора да делује по свом *крајњем разумевању*, покретан *љубављу*, он мора имати поверења у свој *дух* и мора се уздати у своје *запажање*. Свако ко овако делује не може сматрати да је заштићен од грешке, превида, неуспеха и причињавања штете. Човеку је, чак и оном најискренијем и најдобронамернијем, својствено да греша. Још више је то својствено оном ко се бори, а тим пре оном ко је принуђен да се бори крајњим мерама. Нико није заштићен од грешке и причињавања штете: ни онај ко се сасвим уздржава од борбе, јер он, наравно, чини штету подстицањем на то и попуштањем,¹ ни онај ко се супротставља само духовним мерама, јер он, у случају да су оне неумесне, нуди злочинцу слободу деловања и истовремено профанише и дискредитује снагу и светост духовног општења (“не бацајте бисере пред свиње” Матеј VII, 6); нити пак онај ко се супротставља спољашњом присилом и спречавањем, јер он може да прецени снагу зле воље и да потцени снагу духовне присиле...

Све што филозофско истраживање у својству критеријума може дати при супротстављању злу, у потпуности се своди на неколико релативно формалних правила.

Прво, онај ко се супротставља мора у себи да развије осетљивост и проницљивост за распознавање зла и за његово разликовање од појава које су му сличне по спољашњем облику. У томе се успева постепено, само кроз дуго морално и религиозно очишћење личне душе, само кроз лично и оригинално духовно осмишљено животно искуство.

Друго, онај ко се супротставља мора тежити разумевању путева и закона по којима се одвија живот зла у људским животима, а такође и свих техника за његово унутрашње савладавање које су изградили велики праведници и аскете. Само човек који познаје ове законе и технике заиста ће моћи да реши и свако следеће питање социјалног васпитања.

Треће, када бира мере и средства за борбу, онај ко се супротставља увек мора у мислима почети од духовних средстава и спуштати се ка мерама спољашње борбе само уколико се духовна средства покажу као неостварива, неделотворна и недовољна. Чак и када је од самог почетка јасно да је

потребно одмах почети са физичким деловањем, онај ко се супротставља мора да се сети да је та мера зависна, секундарна, потчињена и крајња.

Четврто, окренувши се физичком деловању, онај ко се супротставља мора увек, у мислима и у пракси, тражити моменат и услове под којима физичко деловање може бити прекинуто, тако да не нашкоди духовној борби, већ да јој припреми пут и уступи јој своје место. У истинској борби са злом све мере за противдејство (од саморазнежености и добродетелности своје личној непријатељу, до смртне казне за апсолутног злочинца) налазе се у унутрашњој органској вези узајамне подршке и потчињавања једном циљу.

Најзад, пето, онај ко се супротставља мора непрестано проверавати оригиналне, унутрашње изворе и мотиве своје личне борбе са злом, у уверењу да од тога зависе предметно схватање зла са којим се бори, овладавање духовном техником борбе, избор средстава, као и остварење саме борбе. И не само то: он мора бити уверен да од овога зависе његова лична праведност и истрајност у супротстављању, да ово, на крају одлучује о победи или поразу.¹

Ако, после свега што смо претходно утврдили, прва четири правила не морају изазвати сумњу, онда пето захтева дубљу анализу и образложење.

14. О предмету љубави

Поставити и истраживати проблем о супротстављању злу има смисла само ако се то чини у име живог добра.² Наћи зло као такво, схватити његова својства и природу, супротставити се прихватајући борбу против њега, али не прихватајући само зло, јесте задатак добра, који је откривен само њему и чије је разрешење само добру доступно. Борба са злом коју води зло због воље за злом и зарад остваривања зла није супротстављање злу, већ служење злу и његово ширење. При том, наравно, није искључен ни такав резултат где сукоб двају начела зла слаби једно од њих или чак оба; како каже Достојевски: “један гад појешће другог гада” и у томе ће бити и његов крај. Јасно је, међутим, да се ниједно од та два

¹ В. шесту и седму главу.

¹ В. двадесет прву и двадесет другу главу.

² В. трећу, осму и тринаесту.

начела не супротставља злу као таквом, него свако ствара *своје сопствено зло*, а сам сукоб њихових злих намера и злих енергија слаби и уништава противнике који су се сукобили. Јасно је, такође, да такав исход, који разређује атмосферу зла у свету, уопште не решава проблем супротстављања злу, већ само скида са дневног реда појединачне ситуације и конфликте чија се заостреност састоји управо у томе да добро бива принуђено да се са злом бори на два фронта, а да, при томе, не меша своје интересе са интересима двају злих противника.

Оно што се супротставља злу као таквом јесте живо добро. То значи да супротстављање злу *проистиче из продуховљене љубави*: помоћу ње бива остварено, *њој служи, њој води, љу шири*, негује и учвршћује. И, при свему томе, ово супротстављање се не клони ни психичке, ни физичке присиле и спречавања. Како је то могуће?

Могуће је захваљујући томе што *начело духа показује љубави њен прави предмет, ограничава је, мења јој облик и манифестације*.

Пре свега јој показује њен *предмет*, дајући јој исправност и чврстину. Љубав узета независно од духа, његовог предмета, циља и задатака јесте начело слепе страсти.¹ Она у себи спаја снагу страсти са духовном беспомоћношћу, законмерност инстинкта са духовном случајношћу, здраву биолошку безгрешност са духовном неразборитошћу и лагодном несталношћу. Љубав сама по себи јесте *жеђ* и *глад*, али жеђ и глад, сами по себи, не предодређују ни својства пића, ни квалитет хране. Љубав је извесна *отвореност* душе, али у отворену душу може ући и оно што није достојно љубави. Љубав је *страст* и снага, али страст често заведе а снага може узалуд да се расипа или да се изнутра разлаже у потрази за лажним циљем... Љубав је *прихватање*, али тешко да је све оно што је пријатно и духовно прихватљиво. Љубав је *саосећање*, али да ли га сви заслужују? Љубав је попут некаквог разнежујућег *певања* из дубине, али дубина непродуховљеног инстинкта може да буде разнежена искушењем и да пева због уживања у греху. Љубав је способна за *сједињење* и *поистовећивање* са вољеним, али сједињење на непродуховљеном нивоу ту способност троши и постепено је гаси, а поистовећивање са злом може да прогута и унакази благодат љубави. Љубав је *стварање*, а зар је свеједно шта стваралац ствара?

¹ В. трећу главу.

Љубав без духа *не види*, те је зато *беспредметна*, не леги – већ се креће пипајући, лутајући и падајући. Она не осећа своју исправност и зато слаби себе час прикривеним, час отвореним осећањем сопствене недостојности. Она не служи, већ ужива; она не гради, већ троши. Живот љубави није оживљавање него умирање; она се не распламсава, већ се гаси и тиња. Зато је љубав без духа слепа, пристрасна, користољубива, подложна профанисању и деформисању.¹ Она још увек није добро, већ само могућност добра; није реална вредност, већ снага која није реализована; није достигнуће, већ задатак.

Само дух, духовна снага у човеку, ма како је ви назвали: “духовни укус”, “осећај за савршенство”, “откровење божанског”, “богољубиви ум”, “очигледност”, само та снага открива човеку прави, истински, достојан предмет његове љубави, предмет који је сам по себи изван света, али се крије у природи, стварима, људима, људским односима и творевинама, због којег вреди живети, који вреди волети и за који вреди и умрети. Душа која жуди за *овим* Предметом није осуђена на гладовање. Због овог Предмета вреди да душа буде отворена, а страст према њему неће је завести и неће истрошити њену снагу. Сједињење с њим даће јој исправност, циљ и неисцрпну енергију за стваралаштво и изградњу, а поистовећивање с њим даће јој облик, полет и жар. Истинско достигнуће човека почиње онда када се његова страст веже за божански Предмет или, другачије речено, када зрак савршеног прожима душу човека до самог дна њеног страсног осећајног средишта. Тада људска страст из дубине почиње да сија божанским зрацима који су је прожели, и сам човек постаје искра божанске ватре.² Само у том случају човек може да достигне и оствари две основне Христове заповести о љубави у њиховој узајамној вези и условљености.³

Од те две заповести прва усмерава “сво срце” и “сву душу” и “сав ум” и “сву снагу” људског бића и његове љубави према Богу; друга учи: “љуби ближњег својега као самога себе” (Матеј XXII, 37-40; Марко XII, 29-31; Лука X, 26-28). Онај ко испуњава прву заповест и обраћа се Богу свим својим осећањима, свим замислима, свом мишљу и свом вољом,

¹ Исто.

² Уп. сличну слику овог стања код Хераклита (по Аецију и Сексту) и код Пушкина.

³ В. дванаесту главу.

али тако да све снаге личне душе носи и испуњава љубав, тај кроз то духовно сједињење обнавља читаво своје биће и своје виђење и ствара у себи сина Божјег, затим, обраћајући се свету и људима, он их неизбежно види на нов начин и ступа с њима у нове односе. Тај нови поглед на људе и нови однос према њима одређен је тиме што је човек, остварујући прву заповест, научио да осећа, замишља, мисли и жели Божанско, те је после тога први пут нашао у свету и људима онај Божански елеменат који му од стране Бога и кроз Бога открива “ближњег” и буди у души истинску *духовну* љубав према њему. Испуњење прве заповести открива човеку Бога и тиме му отвара духовне очи. Зато је и немогуће испуњење друге заповести изван прве и мимо прве. Оно што у ближњем треба волети није само његов земаљски састав са свим његовим животињским осећањима,¹ земаљским потребама и задовољствима, тенденциозном самозадовољношћу, него је то зрак Божји у туђој души, честица божанске ватре, духовна личност, син Божји. Истинско братство људи открива се само кроз Бога: људи су браћа само зато што су Божја деца. И оно што је човеку немогуће због његовог животињског, непродуговљеног инстинкта (да воли другог “као и самога себе”), то не само да је могуће, него је нужно и неизбежно за њега као духовно биће које је обновило своје прозрење и земаљско прихватање у потпуној љубави према Богу. Јер човек који је научио да види и потпуно воли Божанско биће, мора да воли то Божанско где год га види и нађе. Не само то, он ће увек у другима тражити Њега, осећаће да је пре свега повезан с Њим, а преко Њега и у Њему и са свим другим људима. Волети ближњег као самога себе може само онај ко је у себи нашао и учврстио сина Божјег, зато што само он зна шта је Божанско и шта значи бити сједињен с Њим, то јест, шта значи бити син Божји. Само захваљујући томе он у ближњем може видети сина Божијег, али видевши га у ближњем он не само што ће ближњег моћи да заволи, он ће заволети и његово Божанско, његов лични храм и олтар и пламен, исто онако како воли *свој* дух и пламен и олтар и храм.

Све ово може се рећи и овако: прави однос према Богу претходи успостављању праве љубави према ближњем, јер волети ближњег значи волети Божанско начело у њему, начело живог добра. Љубав према Богу открива људима *нову ди-*

мензију ствари и људи. Према тој димензији човек је нешто више од живе животиње – он је појединачни субјекат, у њему је нешто више од “њего самог” у свој његовој “субјективности”, а то нешто више, надсубјективно, без обзира на своју “субјективност”, јесте његов дух, оно што је најважније у њему “Он Сам”. Права љубав представља везу духа са духом, а услед тога и све друго: везу душе с душом и тела с телом, али она није само проста веза душе и тела, него је и духовна веза продуховљених душа и духом посвећених тела. Права љубав не повезује без разлике оног ко воли са свим што постоји и живи, већ само са Божанским у свему што постоји и живи, а пре свега са искром, зраком, праузором и праликом. Та страст није слепа, она види, њене кретње нису ни случајне, ни неразборите, ни беспомоћне. Она се сједињава и поистовећује само са живим добром, али је то сједињавање безусловно: на живот и смрт. Она се не уједињује са начелом зла, него се од њега удаљава и супротставља му се¹, и то је супротстављање, такође, безусловно – на живот и смрт. Начело духа јесте начело *избора предмета и религиозне преданости.* У *сваки* свој однос продуховљена љубав уноси снагу религиозне преданости која је одабрала Божанско и сјединила се с Њим: у однос према Богу, према цркви, према домовини, према цару, према свом народу и његовим предметним и личним олтарима, према својој породици и свом ближњем.

Таква љубав потпуно у души мења однос према свету и светским вредностима. Све границе бивају другачије и на нов начин постављене, и све се одређује Божанственошћу и њеним присуством које посвећује. Тако обичан, религиозно слеп поглед претпоставља да је корисно више од светог, да је човек изнад ствари и да је “много људи” више од једног човека. Он је “убеђен” да су сви људи “једнаки”, да сваки човек има право на живот, и да последња реч увек припада “хуманости”; он сматра да су најстрашније ствари глад и патња, и да је живот на земљи бољи што је више задовољних и срећних људи; он не сумња у то да је здравље боље од болести, да је боље владати него се потчињавати, да је богатство боље од сиромаштва и да је живот увек бољи од смрти.

Потпуно другачије то види и процењује духовна љубав. За њу је свето увек изнад корисног, земаљска штета јој није страна и људска корист јој није одвећ привлачна. Њој су по-

¹ В. једанаесту главу.

¹ В. шеснаесту главу.

знате “ствари” које су изнад човека, и у једном великом тренутку људске историје бич те љубави је истерао баналну трговину из материјалног храма. У њеним очима мноштво људи не може ни да састави, ни да замени истинску особину једног човека, јер “*један* је мени колико и десет хиљада, само ако је најбољи”.¹ Духовна љубав зна да људи нису једнаки, и да се разликују међусобно, као “звезда од звезде” (I Коринћанима XII, 5-12; XV, 39-41). Она такође зна да сваки човек мора да заслужи и оправда своје право на живот, да има људи којима би боље било да се нису родили, и да постоје други који боље да су били убијени, него што чине злочине (Матеј XVIII, 6; Марко II, 42; Лука XVIII, 2). Духовна љубав, будући да је њен извор алтруизма богољубив, зна цену и искушења сентименталне хуманости и не бива њоме заведена. Она схвата религиозну снагу патње и очишћујућу снагу поста, и увек предвиђа нешто много страшније него што су патња и глад. Усавршавање људског живота духовна љубав не мери задовољством појединих људи или срећом масе људи, њој су познате све опасности које су повезане са присуством земаљског уживања, познат јој је духовни значај његовог губитка. Њено увиђање одавно јој је открило зашто болест може бити боља од здравља, потчињавање боље од владања, сиромаштво од богатства. Снага тог прозрења ју је и учврстила у убеђењу да је херојска смрт увек боља од срамног живота, и да се сваки човек увек одређује пред лицем Божјим у тренутку који га приморава да пре изабере смрт.

Тако начело духа, показујући љубави њен прави предмет, из корена мења њен основни правац и садржај који је испуњава. Иза пређашњих имена и облика подразумевају се сада нови, другачији предмети и стања, и ти нови предмети траже од душе нов однос према себи. Траже га – и добијају га. Као резултат тога неизбежно долази до препорода самог љубавног акта у његовом основном душевно-духовном саставу – он сада има нове границе и нове манифестације.

15. О границама љубави

Даље, начело духа ограничава начело љубави тиме што показује духовну границу њеном непосредном наивном изливу.

¹ Хераклит, афоризам 49.

Духовна љубав није само религиозна преданост, већ је у својој основи пре свега живо прозрење, предметни *избор* – ако се не разуме као сентиментална, беспредметна разнеженост, већ као предметна одређеност и функционална пуноћа, потпуно живо одобравање, саосећање, садејство и општење, све до уметничког поистовећивања са самим предметом, и тада је немогуће волети *све* (нпр. и прихватљиво и неприхватљиво), или *све подједнако* (на пример, и блиско и далеко, Божанско и небожанско), у сваком случају, то је за човека немогуће, барем док је он само човек. Онај који каже да “воли” “све”, или “све без разлике”, тај или греши у познавању себе, или, у ствари, не воли никог и ништа. Љубав као психичка снага потпуно је неспособна за такво предметно растежање, љубав као духовно стање уопште нема такав задатак. Наравно, ако се под љубављу подразумева само благонаклоност, а под добром духовно усавршавање (то јест победа добра над злом), онда човек, који је религиозно прогледао, жели добро свима и зато све воли, јер само присуство зла изазива код њега патњу и одвратност и приморава га да жели добро. Међутим, ако се љубав, у свој својој пуноћи, схвата као *сједињење које поистовећује* и као *стваралачко прихватање*, онда такав човек нити може да воли све, нити све подједнако, нити ће себи поставити такав задатак.

Нико, зато, није позван да воли зло као такво или злог човека као таквог или, ако се о ђаволу мисли као о аутентичном и истинском стетишту зла, онда љубав према ђаволу мора бити призната за противприродну. Има смисла желети преображај ђавола, и постоји дубоки смисао у молитви за ђавола, али нема смисла обраћати му се стваралачким прихватањем, тј. прихватати његове циљеве и интересе као своје, саосећати с њим и спајати *његово* дело са *својим* делом. Наравно, човек снажног духа може одлучити да *прими* ђавола у његовом истинском злу, може пустити у своју душу његово чисто зло да би га доживео, спознао и постао мудрији; он чак овај доживљај може довести до извесног уметничког поистовећивања, одстрањујући због тог мучног и одвратног искуства ткиво своје душе и снагу своје личности. Али, оваква могућност се за њега никада неће претворити у *љубавно прихватање*,¹ и ова реализација никада неће завести нити захватити његов духовни центар, и неће га навести на саосећајни

¹ В. осму главу.

поступак и сарадњу. Мучност овог искуства неће се састојати само у примању одвратног, него и у добровољном раздвајању ткива душе; оно ће бити изражено стресањем од одвратности *сопственог* духа: како у његовим деловима који доживљавају зло, тако и у центру који је тога поштеђен. Сем тога, ово искуство које опрљи душу и од којег она стари у мукама, а дух се кали и постаје мудрији, има само једно оправдање и сврху: супротстављање злу. Онај ко прима зло, не чини то да га би га прихватио, “онај ко се поистовећује”, допустио је ово само зато да би се свом снагом супротставио злу као противник који је све извагао, схватио и разумео. Доживљавајући зло он је прогледао и наоружао се, а пошто се наоружао, он је схватио да је позван да неумољиво сасече ђавола, кога је искусио у свем његовом злу.

Јасно је да за слабог човека ово искуство може да се претвори у претешко искушење, а да искушење може довести до покорављања злу. Саблажњавање и пад могу да се десе не само у облику слепог и наивног инфицирања злом, него и услед *погрешног схватања граница љубави*.

За човека мека срца довољно је да изгуби из вида да се љубав завршава тамо где почиње зло, да се може и мора волети само искра, зрак и лик, ако већ нису сасвим потамнели услед дивљања изливеног зла, да у комуникацији са злом од љубави остаје *само духовна добронамерност*, и да усмерена на ђавола та духовна добронамерност може задобити само један облик – облик мача који сече... Довољно је да се то испусти из вида и победа зла је обезбеђена. Постоји мудра хришћанска легенда о пустињаку који је дуго побеђивао ђавола у свим његовим облицима, и одолевао свим његовим искушењима, док, најзад, непријатељ није покуцао на његова врата узевши облик рањеног гаврана који се мучи, и тада је слепо сентиментално саосећање победило у души пустињака: пустио је гаврана унутра и нашао се у власти ђавола... Управо тој сентименталној љубави, која проистиче из слабости и која има значење саблазни, духовно прозрење и духовна воља одређују границу. Оне приморавају човека да успостави границу своје неразборите и непринципијелне осећајности и усмеравају поглед, који је прозрео, ка узорним ликовима арханђела Михаила и Светог Ђорђа.

Овде би узалудно било противити се и позивати на заповести Христове, који је учио *да се воле непријатељи и да се праштају увреде*. Такво позивање било би доказ неупућено-

сти оног ко се на те заповести позива. Позивајући да се воле непријатељи, Христ је имао у виду *личне човекове непријатеље* (“ваше”, “ваших”, в. Матеј, V, 43-47; Лука, VI, 27-28), оне који их мрзе и прогоне, којима увређени може и да опрости и да *не* опрости. Христ никада није позивао да се воле *Божји* непријатељи, да се благосиља онај ко мрзи и ружи све Божанско, да се подржавају заводници који чине светогрђе, да се с љубављу саосећа са опседнутим силоватељима душа, да се разнежимо на њих и да се побринемо да нико противљењем не омете њихове злочине. Напротив, за такве људе, па и за оне који су били неупоредиво мање криви, Он је имао и ватрену реч која разобличава (Матеј, XI, 21-24; XXIII; Марко, XII, 38-40; Лука, IX, 39-52; XIII, 32-35; XX, 46-7-47 и др.), и претњу суровом осветом (Матеј, X, 15; XII, 2, 9; XVIII, 9, 34-35; XXI, 41; XXII, 7, 13; XXIV, 51; XXI, 12, 30; Марко, VIII, 38; Лука, XIX, 27; XXI, 20-26; Јован, III, 36), и бич који изгони (Матеј, XXI, 12; Марко, XI, 15; Лука, XIX, 45; Јован, II, 13-16.) и вечне муке које ће доћи (Матеј XXV, 41, 46; Јован, V, 29). Зато хришћанин, који тежи да буде веран речи и духу свога Учитеља, није позван да у души изнуђава осећања нежности или разнежености према злочинцу као таквом, злочинцу који се није покајао. Он, исто тако, у тој заповести не може да види ни основу, ни разлог за одступање од супротстављања злочинцима. Он једино мора да схвати да право религиозно супротстављање злочинцима *не значи водити борбу с њима као са личним непријатељима, већ као са непријатељима Божијег дела на земљи*, тако да ће борба – што је мање личног непријатељства у души оног ко се супротставља, и што је он у себи више опростио својим личним непријатељима, свима, уопште узев, а посебно онима с којима се бори – при свој својој нужној суровости, бити духовно исправнија, достојнија и животно сврсисходнија.¹

Ово се у потпуности односи и на *праштање увреда*. Сагласно тој заповести, човек је позван да опрости онима који су га повредили наневши му личне увреде (в. “колико пута ако *ми* сагријеши брат мој да му опростим?”, Матеј, XVIII, 21; “ако *ти* седам пута на дан сагријеши...”; Лука, XVII, 3-4; “који *му* је дужан сто гроша...” Матеј, XVIII, 28 – курзив мој – И. И). Размере доброте која прашта, при том, морају заиста бити бесконачне (Матеј, XVIII, 22). Ипак, у разматрању

¹ В. двадесет прву и двадесет другу главу.

личне увреде Јеванђеље успоставља услове при којима “ако ли *ти* сагријеши брат твој” (курзив – И. И.), може бити третиран “као незнабожац и цариник” (Матеј, XVIII, 15-17), допуштајући тако снагу личног беса, који неће попустити ни на каква наговарања, (“накарај га”, Лука, XVII, 3). Јеванђеље указује на суд цркве као на вишу инстанцу, и уколико се њој не повинује, то повлачи за собом присилну васпитну изолацију оног ко бесни.¹ Јасно, обраћање тој инстанци искључује из комуникације оног ко наноси увреду, али не омета акт унутрашњег праштања, и, исто тако, тај акт, решавајући проблем *увређености*, никако не решава проблем *онога ко је нанео увреду* и проблем његовог *беса*. И поред свега тога Христ је предвидео и указао на злочине (“саблажњивање малијех”) који по његовом суду чине смртну казну најбољим решењем за злочинца (Матеј, XVIII, 6; Марко, IX, 42; Лука, XVII, 1-8).

Уопштено говорећи, потребно је сушто духовно слепило да би се проблем супротстављања злу свео на праштање личних увреда “*мојим*” непријатељима, онима који “*ме*” мрзе и на “*моје*” душевно-духовно превладавање те увређености; и било би крајње наивно приписати такво духовно слепило Јеванђељу. Природно је да наиван човек, са његовим чисто личним и оскудним прихватањем света, не види добро и зло у њиховој надличној, друштвеној, општељудској и религиозној димензији, и због тога он претпоставља да лично праштање гаси зло и решава проблем борбе с њим. Али то у суштини није тако. Опростити увреду значи угасити у себи њену снагу која чини зло, и не пустити у *себе* бујицу мржње и зла, али то никако не значи победити злобу и зло у ономе ко је *увредио* другог. После праштања остаје отворено и нерешено питање: шта чинити са оним ко је увредио, не као са човеком који *ме* је увредио и коме ћу се ја због тога осветити или “дати одмазду”, већ као са насилником који се није поправио нити покајао? Јер биће злочинца није проблем само за пострадалог, и не само зато што није успео да опрости – то је проблем *за све*, значи и за оног ко је пострадао, али не као пострадалог и оног ко није опростио, већ као за члана друштвене заједнице који је позван на *друштвено самоваспитање* и на организовану борбу са злом.

Увређени може и мора да опрости *своју* увреду, и мора у срцу да угаси своју увређеност, али се његовим срцем и

његовом личном штетом ограничава компетентност његовог праштања, све друго надилази његова права и његове задатке. Тешко да је потребно доказивати да човек нема ни могућности ни права да прашта увреду која је нанесена другом, или злочин који руши Божије и људске законе, ако он, наравно, није свештеник, и нема права да опрашта грехове оном ко се покајао, и није врховни судски орган који има власт да амнестира. У саставу сваке неправде, сваког насиља, сваког злочина, сем личне стране “увреде” и “штете”, постоји још и надлична страна, која преступника доводи пред суд друштва, закона и Бога, и јасно је да лични опроштај појединца не може да замени ову судску надлежност и могуће казне. У суштини, ко ми је дао право да “праштам” злочинцима који оскрнављују светињу, или да опростим злочиначко саблажњавање малолетника, или пропаст отаџбине? Какав може бити смисао овог лажног праштања? Шта значи: “ја” их не осуђујем и не кривим? Ко је мене поставио да будем тако милосрдан судија? Или – “ја” се мирим са њиховим злоделима и обавезујем се да им не сметам? Откуда код мене то лажно право на издају, на издају светиње, отаџбине и беспомоћних? Значи ли то прихватање да се ја уздржавам од било каквог суђења, перем руке и остављам да догађаји неизбежно теку својим током? Међутим, таква позиција равнодушности, безвољности и попустљивости нема ништа заједничко са хришћанским праштањем и не може бити заснована на позивању на Јеванђеља...

Онај ко се супротставља злу мора да прашта личне увреде; што је искреније и истинскије то праштање, тим пре је онај који прашта способан да води не личну, већ предметну борбу са злочинцем, тим пре је он позван да буде орган живог добра, који се не свети, већ присиљава и спречава. У души не сме бити места за наивне и сентименталне илузије попут ове: зло је побеђено оног тренутка када му ми лично опростимо. Праштање јесте *први услов* борбе са злом, или, ако хоћете, њен *почетак*, али није крај и није победа. Јер је за ту велику борбу са злом потребно имати “више од дванаест легиона анђела” (Матеј, XXVI, 53), и прави злочинац, док не види ове легионе, увек ће у “праштању” видети директан подстицај, а можда и тајно саосећање.

Тако и треба схватати речи Јеванђеља “не браните (се) од зла” (Матеј, V, 39). Правило, садржано у њима, је прецизније одређено речима које следе – у смислу *кротког подно-*

¹ В. пету главу.

шења личних увреда,¹ такође дарежљивог раздавања личне имовине,² и личних услуга.³ Објаснити тај позив на кроткост и дарежљивост у личним стварима као позив на безвољно посматрање насиља и неправде, и на потчињавање злочинцима у питањима добра и духа, било би бесмислено и противприродно. Зар предавање слабог злочинцу значи испољавање кроткости? Или је човек вољан да нападачу окрене и *туђ* образ? Или је онај ко је протраћио друштвену имовину и дао свога брата у ропство такође испољио дарежљивост? Или, можда, оставити злочинцима слободу да се ругају храмовима, сеју безбожност и уништавају отаџбину значи бити кротак и дарежљив? Да ли је Христ позивао на *такву* кроткост и *на такву* дарежљивост која је једнака лицемерној праведности и саучесништву у злочинима? Учење Апостола и Црквених отаца истакло је, наравно, потпуно другачије схватање. “Божијим слугама” је потребан мач и “узалуд не носи мача” (I Римљанима, VIII, 4), јер су они претња злочинцима. И управо у духу тог схватања учио је свети Теодосије Печорски говорећи: “... живите у миру не само са пријатељима, него и са непријатељима; ипак, само са својим, а не и са Божијим непријатељима”.⁴

На тај начин начело духа *ограничава* деловање љубави у њеном непосредном наивном изливу. Јасно је да то ограничавање повлачи за собом промену њеног духовног устројства и облика.

16. О врстама љубави

Дакле, начело духа мења унутрашње устројство љубави и облик њене манифестације.

Често, или обично, људи “љубављу” називају само једну од њених врста, и то ону која је најмање духовна. Тај нижи облик љубави настаје у складу с формулом “добар је јер ми се допада”, те, или се своди на инстинктивно уживање у туђем присуству, или се исцрпљује у жаљењу због туђе теле-

¹ “ако те ко удари по десном *твом* образу”, Матеј, V, 39; Лука, VI, 28, (курзив мој – И. И.)

² “и кошуљу *твоју* да узме”, Матеј, V, 40, 42; Лука, VI, 29, 38; “који иште у тебе подај; и који *твоје* узме”, Лука, VI, 30 (курзив мој – И. И.)

³ “и ако те потјера ко”, Матеј, V, 41 (курзив мој – И. И.)

⁴ Види Н. Костомаров. “Русская история”. Т. 1. Гл. 3. стр. 29.

сно-духовне патње. Насупрот томе духовно начело, заустављајући бесмислени излив осећајности и указујући љубави на њен истински, достојан предмет, непрекидно је учи да не идеализује оно што јој се допада (“добар је јер ми се допада”), већ да ужива у савршеном (“допада ми се јер је добар”), и одмах затим јој преноси унутрашњу еластичност и разноврсност спољашњих манифестација, које су неопходне за духовни живот.

Код човека који је духовно неразвијен и немоћан “љубав” почиње тамо где му се нешто “допада” или где му је због нечег “пријатно”, протиче у површиности бездуховног “да”, и тежи максималном унутрашњем и спољашњем уживању. Та недуховна љубав је најчешће окренута од воље и разума и окренута ка машти и чулним осећањима.

Напротив, духовна љубав се може окренути “од онога што јој се допада” и “од пријатног”, она има снагу да буде чврста на нивоу одлучног “не”, у стању је да поприми облик тегиног и невеселог служења.

Једина, уобичајена функција духовне љубави јесте добронамерност, а то значи да она увек и свима искрено не жели ни задовољство, ни уживање, ни успех, ни срећу, па чак ни одсуство патње, већ *духовно савршенство*, чак и онда када се до њега може доћи само по цену патње и несрећа. Већ следећа функција духовне љубави – емпиријско и интуитивно прихватање туђе личности, које у својој потпуности доводи до уметничког поистовећивања – ретко када бива остварена; на *нижим* нивоима духовног самоваспитања остварује се пре свега у односу на савршене људске обрасце (свце и хероје); на *средњим* нивоима можда само у односу на Бога (осамљивање); на вишим нивоима само у Богу и кроз Бога, а од људи то се односи на оне који сами траже помоћ (старци). Онај који духовно воли увек је “добронамеран”, али се увек не “поистовећује”; а када се “поистовећује”, то ни издалека није “стваралачко прихватање”, “одобравање”, “сажаљевање”. Када пак одобрава, онда не одобрава “зато што му се допада”; и када “сажаљева”, онда не повлачи у безвољност и слабост ни себе нити онога који пати. Његова љубав је љубав према савршенству вољеног или према вољеном у његовом савршенству, и увек остаје јача од страха пред његовом могућом патњом.

Обична љубав воли пре свега земаљско тело појединца, и не познаје ништа што би му могла супротставити као нешто

што је више од тога; отуда њен чулни и слаткасти морал који изнад свега ставља беспредметну “разнеженост” и непринципијелну “доброту”.

Напротив, духовна љубав зна за оно што је више и пред његовим лицем уме да влада и својом разнеженошћу и својом добротоу. Она зна да су између две основне Христове заповести (о љубави према Богу и о љубави према ближњем) могући видљиви сукоби, у којима служење Божијем делу може захтевати немилосрдну грубост према човеку, а сажалење према човеку бива једнако издаји Божијег дела. Знајући то, она зна и *како* треба изаћи из тих лажних “сукоба”, јер однос према Богу увек остаје мерило коме су потчињени односи према људима. Зато за њу не могу постојати услови због којих би се, из сажалења према човеку, морало издати Божије дело, али су увек могуће ситуације у којима се из љубави према Богу може и мора *уздржати од љубави према човеку*, и задржати се на строгајој духовне добронамерности, тако да друга заповест при том не бива нарушена, јер, уопште узев, љубав се не своди на животно сажалење које слаби и оног ко сажалева и оног кога сажалевају. Оном човеку, који је у себи угасио лик Божји, није потребно наше безвољно-саосећајно “да”, већ сурово-осуђујуће “не”, и ово “не”, које га зауставља и трезни, може и мора као свој прави извор имати љубав према Богу на небесима и према Божанском у души која је посрнула и духовно се угасила.

Тако настаје и формулише се онај *негативни лик љубави* који је увек доводио и који ће увек у искушење доводити кратковиде и сентименталне људе. Будући да о свему суде према спољашњем изгледу и да не налазе у манифестацијама такве љубави ни пријатно саосећање, ни разнежено сажалење, они са негодовањем почињу говорити о “непријатељству”, “мржњи” и “злости”, ујасавају се и позивају на противдуховно и малодушно “саосећање”. У ствари, духовно формирање љубави, које је толико потребно човеку и до кога он тако тешко долази, придодаје љубави читав низ нових облика и никако не гаси и не искривљује њену основну *љубавну* природу: у свом духовном “не” *човек воли свој прави оригинални Предмет ништа мање него у свом духовном “да”,* и воли га много више него у свом *недуховном “да”*. Сем тога, љубав која је у стању да поприми духовно-негативан лик увек је дубља, интензивнија, истинскије предана од “љубави” која се малодушно окреће од зла да га не би видела или је, пак, спремна да га саосећајно “прими”.

Да би се схватио тај негативни облик љубави потребно је имати у виду да духовно-опредељена¹ и формирана љубав, остајући *увек* добронамерна, то јест, желећи *сваком* човеку духовно просветљење и преображај, *не може* истовремено *да воли* и *зло у човеку*. Где год она у човеку осећа истинско зло (не слабост, заблуду, скретање, грешност, већ противдуховну самоутврђену злобу), она је принуђена да промени облик свог индивидуалног односа према датом човеку у складу са злом које постоји у његовој души. Желећи му као и раније обраћење и очишћење, и можда чак радосно дрхтећи од мисли о могућности преображаја такве зле душе, човек који духовно воли по потреби преживљава читав низ промена у свим осталим функцијама своје љубави: у саосећању, одобравању, сарадњи, стваралачком прихватању, у жељи “да буде у његовом положају” (поистовећивање), у спремности да разговара и, најзад, у способности да се према њему односи са сентименталним сажалењем. Свако од нас из сопственог искуства мора знати да постоје зли поступци са којима не можемо ни саосећати, нити их одобравати; постоје зли циљеви чије остварење не можемо потпомагати, јер од саме идеје “ја сам то индиректно помогао” душом може завладати самртна туга; постоје зле животне ситуације у које је машти одвратно да се упусти, а вољи неиздрживо; постоје у тој мери зли људи да душа почиње да јеца као да је рањена од самог разговора с њима; постоје злочинци према којима блесак угасле жалости можемо испољити једино убрзавањем њихове смртне казне. Сва ова стања у својој суштини и стихији која их испуњава и даље остају облици духовности и љубави, и зато не постају зла стања и не воде ка злим делима, и само их кратковидост или површност може окарактерисати као испољавања зла и злобе. Међутим, у границама човеку доступне љубави и могућег моралног савршенства ова су стања, наравно, несврсисходна и штетна.

Апсолутно целовита и потпуна може бити само љубав према Богу као апсолутно целовитом и потпуном савршенству. Сличан однос према човеку као таквом, узетом одвојено од Бога, био би увек неправилан, заснован на недостатку прозрења и идеализацији. У љубави према човеку, који испољава истинско начело зла, нужност ограничења и непотпуности постаје самоочигледна. Овде постоји предметно заснована праведна мера, нужна граница, коју је немогуће субјек-

¹ Од речи “предмет”.

тивно одстранити. Наравно, мера љубави не може бити количински тачно установљена, и немогуће је разумом раздвојити човека, који није потпуно зао, на “вољену добронамерност” и “невољену порочност”. Зато сложеност непотпуно вољеног предмета захтева одговарајућу сложеност у изградњи нецеловитог акта љубави, она тражи од љубави самосавлађивање и прилагођавање.

Сви ови облици љубави, који су изазвани сусретом праве духовности са правим злом, свде се на то да “да”, које воли, бива осиромашено у својим функцијама, ограничено у својој пуноћи, и што се више предмет погоршава, то се “да”, које воли, више приближава добронамерном “не”: *љубав која негира* постепено се претвара у *негативну љубав* и налази свој крај у земаљском уклањању злочинца кога негира. Али, како за време тог одстрањивања, тако и после њега, духовна љубав се не претвара у злобу и не постаје зло: човеку је дато да се моли и за злочинца који ће бити погубљен, и за злочинца који је погубљен; и Цркви је та молитва позната.

У овом свом изнуђеном функционалном осиромашењу и у постепеном јачању елемента “не” у крилу елемента “да”, духовна љубав пролази кроз читав низ класичних стања која су духовно потребна, предметно основана и истинска. Ова стања изражавају постепено раздвајање и удаљавање оног ко воли од онога ко губи право на пуноћу љубави; она почињу могућом потпуном љубављу према човеку и завршавају се молитвом за погубљеног злочинца. Градационо, то су следећа стања: неодобравање, несаосећање, огорчење, прекор, осуда, одбијање сарадње, протест, разобличавање, захтевање, упорност, психичка присила, строгоћа, грубост, негодовање, гнев, прекид комуникације, бојкот, физичка присила, одвратност, неуважавање, немогућност да се стави у туђ положај, спречавање, немилосрдно погубљење. И свако од тих стања, уз присуство истинског зла и правог прозрења, може бити и бива духовно здрава и животно сврсисходна реакција на злочиначке активности и поступке, тако да се духовни задатак човека, који стреми истинском духовном животу, неће састојати у томе да се безусловно избегавају та стања, да се духовно контролишу како им се не би дозволило да затамне јасноћу духовног погледа и да би се заувек задржали у рођеном наручју исконске добронамерности не би ли се у себи увек очувала могућност обнове пуноће љубави.¹ Највиша и најчистија бе-

страсност јесте ослобођеност од *злих* и *личних* страсти, од страсти које су духовно неопредмећене, од безбожног животињског понашања. Међутим, бестрасност никако није ни равнодушност, ни окамењавање, ни безвољност, ни неделање. Највиша и најчистија бестрасност има своје успоне и напоре, своје буре и громове, али њихов извор није ни животињско у човеку, ни животињска похота, већ дух, његово прозрење и његова ватра. Те олује и громови нису ни зло, ни злоба, и нису слабост човека, већ његова снага у добру; то што они нису присутни вређа природност духа, а њихово одсуство је духовно противприродно. Ако би хришћанин икада у то посумњао, довољно би му било да се сети громава који су божански грмели над фарисејима и књижевницима, над трговцима у Храму, над Јерусалимом, јер су каменовали своје пророке, и над онима који саблажњавају малолетнике. Довољно је у тим громовима само једном осетити снагу љубави која учи да чинимо добро непријатељима, да праштамо увреде и да са радосћу делимо нашу имовину, па да у души почне да се гаси идеализација сентименталне безвољности.

У једном великом и страшном историјском тренутку акт божанске љубави у облику гнева и бича изгнао је из храма гомилу која је чинила светогрђе. Тај акт је био и биће највећи праузор и оправдање за све духовно и предметно основане активности негативне љубави. Ако сви пророци, господари, судије и васпитачи и војници имају ово пред очима свога ума, могу се мирно односити према могућој осуди од стране безвољне сентименталности и према могућем убрајању у “одбачене од Бога и Богом омрзнуте”... Њихов задатак је да се учврсте у снази духовне добронамерности и у јасноћи духовног погледа. И још: да имају на уму то да је борба која се води тужна и тешка.

Јер негативна љубав је за човека тужна и мучна: она од њега захтева подвиг, и то сурови подвиг. Овде нису потребни снага, издржљивост и чврстина, овде су потребни огроман напор воље, верност мучним обавезама које је човек прихватио на себе, самоодрицање и непрестани духовни рад на самоочишћењу.¹ Будући да се негативна љубав не заснива на личним интересима и пристрасности, већ на истинском искуству зла и на духовној потреби да му се одговори, она није подложна произвољном гашењу или претварању у позитивну љубав, ма колико да за то моли можда уморна или изнемогла душа. Не-

¹ В. двадесет другу главу.

¹ В. деветнаесту, двадесету, двадесет прву и двадесет другу главу.

схватање те борбе и њеног бремена и морално искривљени суд који потиче од лењих, бојажљивих, осећајних и лицемерних људи окончаће овај тужни подвиг, под чијим су бременом јачале племените и профињене душе, а док су јачале оне нису размишљале о својој праведности...

Тако начело духа мења облик љубави и форму њене манифестације.

Управо захваљујући таквом деловању духа на наивно-непосредну и слепу снагу љубави, она задобија више способности и више задатке, и, услед тога, читав њен однос према злу утврђује се на следећим основама.

Да би се љубав заиста могла супротставити злу, она мора бити духовно осмишљена, ограничена и промењена, али једном осмишљена и промењена, она постаје почетна и крајња основа ове борбе са злом.

Читав проблем супротстављања злу разрешава се овим основним принципом: *борба се увек води љубављу, али про-духовљеном љубављу.*

То значи да правило “не супротстављати се злу из љубави” (ако би неко покушао да га установи) бива принципијелно одбачено у свим могућим објашњењима и остварењима. Сваки акт који је проистекао из неког другог извора – или се стварно *не бори* са злом, већ га шири, или се не бори *са злом*, већ са његовим појединачним, површним симптомима. Значи, треба осудити *нељубавно “несупротстављање”* – када неко покушава да отрезни злочинца “дарежљивошћу” и “уступцима”, а да га на то не покреће љубав, већ прорачунатост или кукавичка безвољност; али, потребно је осудити и *нељубавну присилу*, ако се неко бори са злом из осећања злобе, освете, глади, похлепе или властољубља. И једно и друго могуће је психолошки схватити, и једно и друго може се показати и релативно штетним и релативно “корисним” у општој уштеди снага. Међутим, до правог супротстављања злу неће доћи ни у једном од тих случајева.

Значи, остаје једно једино универзално правило: “супротставити се злу из љубави” и дати из љубави *све* своје, где је то потребно; из љубави присиљавати и спречавати, где је потребно; из љубави наговарати и из љубави погубити;¹ и из љубави не дати *ништа своје*, ако је то “твоје” више него тво-

¹ В. мудри и дубоко хришћански оглед песника В. А. Жуковског “О смертној казни”.

је, ако је оно у исто време Божје – светиња, црква, отаџбина или њихово материјално оваплоћење. У свим својим активностима: и када даје и када не даје, и док моли и док погубљује, ова љубав неће бити ни равнодушна ни самодовољна осећајност, ни бојажљиво попуштање, ни безвољно сажаљење, ни саучествовање.

Љубав се супротставља злу, али не на основу оног животињског што постоји у човеку нити на основу његове малограђанске “душевности”, већ на основу његовог духа и духовности. Супротстављање се врши љубављу која уме да воли душу човека и читаво његово земаљско биће због њихове духовне посвећености и прожетости, јер она, и свесно и несвесно, осећа човека и мери га скривеним живим мерилима *са-вести, врлине, части, искрености, патриотизма и праведности пред лицем Божјим*, и зато се грубо окреће својим негативним ликом према свему што је несвесно, ниско, нечисто, лажно, издајничко, Богу мрско. У борби са злом таква љубав воли *духом који је прозрео и вољом која прихвата свет*, и зато она *види* Божје дело у свету и на земљи, и прихвата га *активно, стваралачки* својом снагом. Зато је оно што она пре свега воли (њен објекат) јединствено Божје дело на земљи, и у односу према њему љубав је потпуна. Даље, њен објекат је Божанско оваплоћење у земаљској светињи, и у односу према њему љубав задобија облик страхопоштовања које брани. Затим, то је божанско духовно начело, које бива у злочинцу уништено, и у односу према њему љубав испољава лик чисте и грубе добронамерности...

Због свега тога учење да активно супротстављање злу, које напада злочинца, противречи љубави – отпада као штетна етичка предрасуда. Као и сваки други облик супротстављања злу, присила и спречавање јесу дело *управо љубави и баш љубави*, и ако љубав нешто одбацује, онда то није *принуда* као таква и није физичка присила и спречавање, већ *злонамерност* у борби са злом, то јест *злонамерна* присила и *злонамерно* спречавање.¹ Али активно супротстављање злу, усмерено на злочинца, не жели зло ни другим људима ни самом злочинцу, већ им жели добро. И зато оно може и мора бити део љубави која бије битку.

¹ В. седму главу.

17. О повезаности људи у добру и злу

Злу се треба супротстављати, прво – унутрашњим растварањем, претварањем и преображавањем злог *осећања*; друго – унутрашњом и спољашњом присилом и спречавањем злог *дела*. При томе, два последња начина супротстављања треба да служе првом, као што нижи нивои служе вишим, не да би га заменили, него да би повели ка њему и учинили га доступним.

Признавању тог правила не води само схватање *зла* и *љубави*, него и тачно схватање људске *комуникације* и заједничког живота, јер су сви људи, независно од тога да ли они то знају или не, да ли то желе или не, повезани једни с другима узајамном везом у добру и злу, и та их веза обавезује на извесне, увек важеће узајамне обавезе и потчињава их одређеним духовним правилима.

Да бисмо се уверили у постојање ове свеопште повезаности, потребно је да је својим очима видимо у сопственом душевно-духовном искуству.

Чињеница је да је природа тако устројила човека да је његов душевни и духовни живот сакривен од осталих људи и да је непосредно доступан само његовом сопственом осећању, и, делимично, самопосматрању: моја душа “недоступна је” за друге људе, а друге душе су “недоступне” за мене, “туђа душа је тајна”. Знајући то и прецењујући ову скривеност и недоступност, људи, у већини случајева, граде свој живот и своје понашање на могућности самоподвајања које отуда проистиче: једно “ја” се састоји из онога што “ја остављам за себе”, а друго “ја” се састоји из тога шта ја “откривам” пред другим људима. При том, они често уображавају да сами себе познају “тачно” и “у потпуности”, и да други знају о њима само оно што они сами нису сматрали потребним да о себи сакрију. Та двострука самообмана често је подржана и учвршћена осећањем “пристојности”, које приморава људе да сакрију једни од других праве размере узајамног познавања.

У ствари, сваки човек лоше познаје себе и увек открива другима све своје основне особине и склоности, и то у потпуности.

Човек лоше познаје самог себе. Прво, зато што се свака људска душа огромним делом састоји из *несвесних* (“непри-

метних” или “заборављених”) садржаја, способности, страсти, склоности и навика, а такође и од *полусвесних* осећања, расположења, асоцијација и нијанси; само човек који је систематски истраживао своје несвесно и свој карактер методом произвољног асоцирања може да схвати и одмери у коликој мери људи заиста имају ограничену и нетачну представу о самим себи. Друго, човек лоше познаје сам себе зато што он веома радо, лако и неприметно заборавља све непријатно и ружно, објашњава то у најбољем светлу и, затим, сам себе идеализује, допада се сам себи и љути се када други то тобоже “неправедно” поричу.

Услед тог наивног самоопажанја, човек обично и не подзрева да његова *телесна спољашност* тачно изражава и верно преноси његову душу, њен свесни и несвесни део, и то у *потпуности*. Човек је заиста створен тако да његово тело (очи, лице, израз лица, облик главе, руке, ноге, ход, манири, гестикулација, смех, глас, интонација и сви спољашњи поступци) не само да не *скривају* његову душу, него је управо *откривају*, и то са тачношћу огледала. Истина, на срећу или несрећу, људи о томе мало знају, мало обраћају пажњу на ту телесну шифру душе, и лоше је дешифрирају својом *свесћу*. Али, људи у том шифрованом облику *несвесно* перципирају једни друге, и то у оној мери, у којој су и сами изражени кроз своје тело.

Ствар је у томе да све што живи у човеку постоји у њему не само као психичко, него и као физичко стање и обрнуто: свако телесно човеково стање обавезно има и душевно биће, мада он сам често не зна и не схвата чиме се то изражава. У сваком свом стању човек као да говори двоструким језиком: језиком тела и језиком душе. Захваљујући том удвојеном бићу, тело човека као да брбља оно што би душа можда хтела и да сакрије, и то не само од других, него и од саме себе. Душа сваког од нас као да је “уливена” у тело и у потпуности је кроз њега испољена; зато они који нас виде и слушају, често, а да и сами то не знају, осећају у сваком датом моменту сву нашу душу у њеном основном стању. Управо због тога људи једни о другима често знају много више него што сами тога могу бити свесни или изразити речима: у *несвесном искуству* комуникације човек у другом опажа све оно што његово тело изражава и открива о његовој души; јасно је да у *свест* човека који опажа продира релативно мало од свега опаженог; све друго што је човек опазио, а

чега није свестан, не нестаје и не ишчезава, већ борави и живи у дубини недоступној за свест. Када ово дође до свести, обично се појављује у облику нејасних симпатија и антипатија, поверења и неповерења, предосећања и сумњи; и сви ови трагички свести могу по садржају бити савршено тачни, али да их ухвати, разјасни или образложи – свест нити може, нити уме. Ипак право “знање” може бити усавршено и доведено до праве проницљивости уз одговарајући дужи духовни рад.

Управо због потпуности и дубине несвесне комуникације *ниједан добар или лош догађај у човековом личном животу не остаје искључива својина његове изоловане душе*: хиљадама пута он бива испољен, и изражен, и пренет другима, али не толико зато што човек то хоће, колико због тога што он то не жели. Сваки унутрашњи акт злобе, мржње, зависти, освете, презира и лажи неизбежно мења ткиво и ритам душевног живота, и, исто тако неизбежно, мада и неприметно, бива телом изражен и пренет свима који га окружују, а преко њих, попут одјека, све даље и даље. Што се дубље и целивотије душа предаје тим стањима, то је талас порока и зла јачи и приметнији, и јасно је да ће на лицу Јуде, Ричарда III, папе Александра VI и Маљуте Скуратова свако својом свешћу прочитати оно што ће неприметно прелетети његовом душом и када угледа обичног човека. Исто тако сваки унутрашњи акт доброте, љубави, праштања, страхопоштовања, искрености, молитве и кајања неизбежно мења ткиво и ритам духовног живота, и бива неприметно изражен у погледу, лицу и ходу, и тако се неприметно преноси на друге људе. И опет се тај талас доброте, чистоте и племенитости одвија јаче и неприметније што се душа у тим стањима дубље препородила, и јасно је да ће на лицима Макарија Великог, Фрање Асишког, патријарха Хермогена и оптинских стараца свако видети оно што му је можда промакло у слабом титрајима свакодневне доброте.

Услед потпуности и дубине несвесне комуникације и преноса, ни добро ни зло у животу људи немају “чисто личан” или “приватни карактер”. Свако ко је добар, чак независно од својих спољашњих поступака, добар је не само “за себе”, него и *за друге*; свако ко је зао, па и кад је зао само “за себе”, зао је, штетан и отрован за читаво човечанство. Оно што ја јесам, то ширим и на друге душе, свесно и несвесно, делањем и неделањем, намерно и ненамерно. Човеку није да-то да “буде” и да не “шири”, јер он “шири” већ самим својим

бићем. Сваки, па и најнеугледнији и најмање утицајан човек, шири око себе атмосферу онога чему је предана, чиме је заузета и опседнута његова душа. Дobar човек је активно жариште добра и снаге у добру, док је зао човек активно жариште зла, снаге у злу и слабости у добру. Људи нехотично оплемењују једни друге својом чисто личном племенитости, и, исто тако, нехотице инфицирају једни друге ако су сами заражени пороцима и злом. Зато човек не одговара само за себе, већ и за све оно што је “пренео” другима, што им је послао, у њих улио, чиме их је заразио или обогатио; и ако је та зараза, која је од њега потекла, инфицирала нечију душу и отровала је, и ако је довела до извршења нечасног дела, онда он одговара и за та дела и за последице тих дела. Зато у активној људској комуникацији свако у себи носи све, и када се успиње, он све вуче нагоре, а када пада, све повлачи надолу. И зато “стање града одржава десет праведника” није празна реч или преувеличавање, већ активна и реална духовна чињеница.

За оног ко реално сагледа ту општу, живу везу и у себи и у другима, биће неизбежно извођење читавог низа потребних закључака и признавање читавог низа закона и правила.

Тако, прво, на основу овог бива очигледно да ће зло које се налази у људским душама сачувати своје постојање, своју снагу и свој отров, чак и када се не излива ни у какве одређене спољашње поступке; оно наставља да живи и да се размножава трујући душу која га носи и душу која га прима путем одраза. Зато се главна борба са злом мора водити у унутрашњости, у душевно-духовној димензији, а спољашње мере присиле и спречавања никада неће моћи да пронађу зло, нити ће моћи да преобразе његову грешност у његовом унутрашњем скровишту.

Друго, мора се признати да општа узајамна повезаност људи у добру и злу није само социјално-психолошка *чињеница*, него да у себи крије и извештај духовни *задатак*, успостављајући за људе велику одговорност и читав низ обавеза. Јер нису људи повезани само међусобним деловањем, већ и деловањем *у добру и у злу*, то јест узајамним оплемењивањем и узајамним уништавањем. Док делују једни на друге, они стоје пред лицем Божијим, и свако од њих увек има посла са млађима и слабијима до којих искушења могу доћи управо преко њега.

Ако сваки човек носећи у себи извесно начело зла одговара и за себе и за друге, онда се прави однос према његовом

“сопственом злу” не изражава тиме што он “може” да се бори с њим “ако хоће”, не, он је под било којим условима *обавезан* да се с њим бори, и *нема права* да прекине ту борбу. Ако, пак, прекине борбу, он неће нанети штету само “самом себи”, већ и свима другима: извори људских душа као да су подземно повезани, и онај ко мути и трује свој извор, тај мути и трује и туђе изворе. Човек који не води рачуна о духовној хигијени представља жариште опште друштвене заразе. Зато сваки човек, сем *религиозног* и *духовног* задатка да се бори са својим злом, има још и *друштвену* обавезу да васпитава себе, да духовно чисти своју душу, суздржава своју злу вољу, присиљава се, принуђава се, и, ако је потребно, присиљава себе на нужну самоприсиљу.

Ако је то човекова обавеза у његовом односу према свом чисто *унутрашњем* злу, онда је јасно да се не може говорити ни о каквом његовом “праву” да чини зла дела. Човек који своје унутрашње зло реализује као спољашњи поступак не само да сам “треши” или “пада”, већ општу људску духовну повезаност чини директним *оруђем* зла и његовог ширења. Ако дозволи личном злу да се пробије и да постане спољашњи поступак, он му се предаје, предаје му цело своје биће и сам постаје друштвени вулкан зла. Он као да друштвену повезаност збацује са њеног вишег нивоа, он руши основну обавезу самообуздавања и са својим злом, које је превазишло све границе, наметљиво, насилно продире у друге душе и у читаву друштвену атмосферу. Он приморава друге да реално преживе одвратност сазрелог зла, његову одвратну душевну природу, његов наказни садржај, ритам који растура живот, његов циљ који је Богу мрзак; он приморава јаке да све то осете, а слабе да осете, да се инфицирају и, можда, да му се унутрашње или, чак, спољашње, *потчине*. У другим душама он изазива оживљавање читавог система несвесних ретроспекција, полусвесне имитације и одговарајуће експлозије. Он код једних руши духовну равнотежу, искушава друге, треће инфицира, четврте хипнотички покоравља. У злом поступку се увек крије елеменат напада, насртаја, рушења, заповедништва... И зато зло, које се пробило у спољашњи поступак, агресивно и заповеднички увлачи у себе душе свих људи, чинећи их хипнотисаним или нехипнотисаним саучесницима злочинца.

Имајући све то у виду, бесмислено је и погубно штитити слободу вршења злодела. Злу се и тако даје сувише

простора када му се нуди да без препрека живи унутар личне душе, док неприметно трује ближње. Могуће је поуздано предвидети шта би се десило ако би премудри савети “оних који се не супротстављају” били прихваћени, и ако би било јавно прихваћено да нико не сме да спречава делатност злочинаца, који “не могу” или “не желе” да се уздрже од својих злих нагона и који ће своја зла осећања, замисли и намере радо неспутано иживљавати. Нема сумње да би на свету, као резултат свега тога, ускоро остали само злочинци и њихови заплашени робови.

Штитити “слободу да се чине злодела” могу само потпуно наивни или глупи заступници доктрине која претпоставља да људи живе попут атома, изоловани једни од других, и да зло није заразно, и да злочинац није ништа друго до добричина који се разљутио... Узалуд би то становиште подржавале присталице неограничене личне слободе, који претпостављају да човек *по убеђењу* има право да чини све, јер су “уверења слободна” и “поступак из уверења” је виша животна вредност по себи. Формални приступ добру и злу није адекватан, јер добро и зло нису формална начела; недовољно је рећи “ја сам уверен” – треба иза свога уверења имати још и *предметне основе*. “Увереност” не мора потицати од предметне очигледности, већ од грозничаве опседнутости или развратничке страсти. Зар здрав човек може озбиљно да тврди да је било ком ниткову дозвољено да се позове на своје нитковско “уверење” и тиме себи обезбеди објективну исправност тако да га друштво не омета? У том случају морало би се признати да ће *онај ко није нитков, а такође је уверен* у исправност своје умешаности која спречава, бити *исто тако у праву* и неометано слободан, ако спречавајући спусти свој мач на главу “убеђеног” ниткова...

Као противтежу свим учењима која подржавају злочине потребно је отворено установити да нико од људи нема ни слободу унутрашње злонамерности, ни слободу спољашњих злодела. Здрава, религиозно осмишљена друштвена атмосфера увек ће против злонамерности истаћи мере психичке присиле, које побуђују злонамерника на унутрашњу самоприсиљу, која га изводи на пут излечења, а против злочина покреће најпре мере физичке присиле и спречавања, које заповеднички заустављају спољашњи замах злочинца, а потом и мере унутрашњег духовног деловања. Не сме се дозвољавати злу да се одлучно шири и распрострањује кроз спољашње по-

ступке који, у облику дрске навале искушења, продиру у слабе и можда већ затроване душе. Нико нема права да чини злочине, нити да за себе учини светињом слободу злочинца. Не само то, свако је *обавезан* да се супротставља и злонамернику и злочинцу, да се супротставља *иницијативом* и *делом*, унутрашњим напором и спољашњим поступком; обавезан је да се супротстави не због злобе и освете, већ због љубави и служења. И ова обавеза је код људи *узајамна*.

Обавезом *узајамног васпитања*, људи су повезани онолико колико су повезани неизбежним узајамним деловањем у добру и злу, јер у стварању добра и зла људи *нису* изоловани. Истина, свако од њих има посла, пре свега, са својом сопственом душом, која је непосредно доступна само њему, и са злим нагонима и страстима који у њој живе; свако има пред собом, пре свега, своје сопствене поступке, које он непосредно контролише. Међутим, у томе су људи повезани *сличношћу* која им открива могућност постојања сличности избора, могућност да схватају и проверавају, да саветују једни друге и да помажу једни другима. У тој добровољној и свесној размени духовних добара, којој не би могао да противречи ни најозлоглашенији поборник слободе, одвија се и доноси плодове процес узајамног васпитавања. Примедбе почињу оног тренутка када се једна страна, свесно или несвесно скренувши с пута добра, издвоји из те *сличности*, утврди свој засебан *зао* циљ и не жели више да буде део заједништва и узајамности. Тада се обично догађа да “издвојен у злу” почиње да утврђује своју слободу зла; прећуткујући да добија слободу *за зло*, он се позива на слободу *као такву*, све док простодушни и глупи људи не падну у искушење и не сложе се с њим, па почну да штите и слободу *за злочинца*.

Међутим, људи не могу признати, и никада неће признати, да злочинац има привилегију слободе зла: јер су међусобно повезани не само *сличношћу*, него и *узајамношћу* и *заједништвом*.

Људи међусобно размењују своја достигнућа у добру и падове у злу: једни на друге утичу и једни другима одговарају за своје, макар и несвесне утицаје. У суштини, они имају задатак да другима не преносе зло и да од других добијају само добро, и обратно. Њима скоро никада не успева да буду на висини тог задатка. Неки међу њима покушавају да за себе утврде надмоћно право да другима преносе чисто зло и да не прихватају присилно деловање добра, које им се преноси

као одговор. Узајамност и праведност не трпе ову привилегију. Свако ко шаље зло мора увек бити спреман и сагласан с тим да ће други умети да спрече његов злочин и да га принуде на квалитативно разматрање зла које шаље. Онај ко ми, добивши моју злу пошиљку, скрене пажњу на њене зле особине, тај ме не вређа, већ ми чини услугу, а онај ко спречава моје озлобљено дивљање и не допушта да се оно рашири, присиљавајући ме да се освестим, тај испуњава своју дужност и постаје мој добротвор. То и јесте *узајамна обавеза људи*. И свако од нас, чинећи другом ту услугу и такво добротворство, мора *желети себи* исту такву услугу и исто такво добротворство. Нека свако чини другима оно што жели самом себи, али он, при томе, у тренутку сопственог злочина мора и за самог себе да жели присилу и спречавање.

Међутим, у стварању добра и у борби са злом људи *нису* међусобно повезани само узајамношћу него и *заједништвом*, зато што они имају један једини, свима њима *заједнички циљ*, извесно *опште добро* које ће или сви одједном имати, или га одједном код свих неће бити; то је *мир на земљи, који ће се расцветати из људске благонаклоности*. Јединство и општост тог циља приморава људе да уједине своје снаге и да унесу јединствену организацију у борби са злом. Сваки злочинац смета *свима* осталима да не буду злочинци, сваки злочинац љуља и трује читав општи ниво духовног бића. Зато се сваки злочинац, чинећи зло, мора сустрести са *свима* који му се уједињени супротстављају; то супротстављање врши *мало њих* у име *свих*, и у име *једног, заједничког циља*. То је смисао сваке духовно осмишљене духовне организације. Сазревајући, осећање узајамне повезаности и узајамне одговорности указује људима на њихов заједнички духовни *циљ* и приморава их да створе јединствену заједничку *власт* која би том циљу служила. У лицу ове власти (црквене или државне) утврђује се *живи орган општег светог циља*, орган добра, орган *светиње* и зато он своју службу врши од *њеног* лица и у *њено* име. Представник друштвеног савеза који присиљава и спречава не делује због себе, нити зато што он то тако хоће, произвољно; не, он иступа као *слуга заједничке светиње*, као неко ко је *од ње саме позван и обавезан* на присилу и спречавање. Он је живи орган снаге која је састављена од свих индивидуалних, духовних снага, повезаних солидарним односом према заједничкој светињи; та снага је снага саме светиње, а он је њена *жива манифестација и њен активни мач*.

Захваљујући томе што духовно осмишљена друштвена власт црпи своја права из односа према заједничком циљу, а своју снагу из опште солидарности, воља сваког појединачног члана се улива у власт, добровољно је признаје и, потчињавајући се њој, чува своју духовну слободу. И не само то, свест о потреби правних норми повезује сваког са општом, јединственом влашћу у служењу њој, тако да свако својом вољом и својом снагом учествује у њеним актима, па чак и у онима у којима није непосредно ангажован. Као резултат тога ствара се организација у којој заједнички елемент јединог *добра* и јединог *циља* добија јединственог и општег *вољног покретача* који, у извесној мери, скида са појединца задатак и бреме непосредног присиљавања и спречавања злочинца.

Захваљујући таквој организацији, сваки члан савеза може и мора осећати да његова воља и снага учествују у борби централне власти са начелом зла и његовим носиоцима. То се испољава у прихватању и подржавању аката те борбе, не само због страха него и због савести, саосећајући с њима и уз активну иницијативну сарадњу. Док води борбу, владајућем центру су потребни саосећање и подршка, и он има право на њих; сем тога, он може да победи у тој борби и да изгради заједнички живот зарад општег циља само онда и само уколико му јавно мњење (у свом разводњеном и у свом концентрисаном стању) саосећа с њим и пружи му подршку. Власт и народ морају бити усаглашени у схватању зла и добра, и солидарни у вољном одбацивању зла; изван тога обе стране срљају у пропаст. До пропасти долази и ако једна од страна изда општи циљ или његово правилно схватање: ако власт почне да *попушта* злочинцима или ако народ почне да их *скрива*. Тада престаје друштвено организовано супротстављање злу, и оно уступа своје место мање или више *злонамерном несупротстављању*. Као резултат тога обезбеђена је победа зла.

Прихватање власти и њене борбе са злом изражено је не само у томе што јој појединац због савести помаже да се бори са злочинцима *других* људи, него и у томе да власт добровољно прихвата присилу и спречавање када су они окренути проти *ње саме*. Овај закључак је природан и нужан јер ка њему води закон узајамности и заједништва. Онај ко прихвата општи циљ и заједнички орган, тај прихвата и његово правилно деловање, без обзира на то да ли је оно усмерено на друге или лично на њега. Када постоји зрела свест о потреби прав-

них норми, човек својом вољом учествује у актима своје власти, чак и *ако сам бива присиљен и спречен, кажњен или погубљен*. Праведну присилу он тада прихвата као *самоприсилу*, коју остварује социјално издвојена и овлашћена духовна воља; праведну казну он прихвата као заслужено самокажњавање. Чак и неправедну осуду на смрт он може да схвати као добровољно прихватање, попут Сократа и мноштва хришћанских мученика.

То су закључци који проистичу из опште повезаности људи у добру и злу.

18. Образлагање силе која се супротставља

Ако покушамо да објединимо закључке који проистичу из опште узајамне повезаности људи у добру и у злу, може се рећи: духовно растварање и преображај зла представља коначну, завршну победу над њим (циљ), али *присила* на напоре који су неопходни за то, као и директно *спречавање* злочина, за ту су победу потребни као *средства* или као начини супротстављања.

Душевно-духовна повезаност људи у добру и у злу је суштинска у толикој мери да човек, који ју је једном осетио и постао свестан ње, реално види *јединство и општост начела зла* у свету и осећа непрестану потребу не само да не учествује у његовом заразном ширењу, него и да му се супротстави потпуним, вољним супротстављањем. Једно и заједничко за све људе није само начело добра у његовом активном, благодатном и прочишћујућем утицају, него и начело зла, које утиче на тај начин што разлаже и трује: човек, који је постао свестан тог јединства, више није у стању да се “умом одвоји” од њега, или да се прави као да га нема, или да на неки други начин заузме неутралну позицију. Начело зла је *јединствено и агресивно*, и у својој агресивности *лукаво и разноврсно*; онај ко му се не супротставља, тај се повлачи и иде у његовој свити; ко не спречава његов напад, тај постаје његово оруђе и пропада од његовог лукавства. Овде не треба чекати, изврдавати или се скривати, јер не рећи злу ни “да” ни “не”, значи рећи му управо “да”; и зато онај који чека и скрива се, заправо нити “чека” нити “се крије”, него издаје и предаје се.

Да би се правилно супротставило злу, неопходно је све време имати на уму његова четири основна својства: јединство, агресивност, лукавство и разноврсност, и треба рачунати на све њих. Само духовно слеп човек може, признајући агресивност, лукавство и разноврсност зла, да не примети његово *јединство* и општост. Он може да се потпуно умота у своју личну “безгрешност” и да тражи “спасење” само за себе – то ће бити врлина слепог, чин оног ко се скрива, спасење егоисте, и све ће то бити лажно. Само човек, лишен животног искуства, може да не види *агресивност* зла, његов природни нагон за ширењем, његову опседнутост, његову заповедничку напетост, и може уображавати да се снага зла може и мора исцрпљивати несметано, трпељивом покорношћу, и тако што ће као жртве бити препуштене све светиње, све људске душе и целокупна култура. Само наиван човек може да не види *лукавост* зла и да претпостави да је злу својствена простодушност, непосредност и витешка коректност, да се с њим може договарати и од њега очекивати исправност, лојалност и осећање дужности. Само површан ум може да испусти из вида да је зло начело у највећој мери *превртљиво*, и да је у стању да искористи широк дијапазон унутрашњих и спољашњих човекових стања: час се разбуктавајући ватром отворене страсти, час замирући у ћутању, час попримајући облицијe доброте и племенитости (та њима је дошапнуто учење о “слободи злочина”). Зло се, уопште узев, никако не своди само на “ружан циљ”, за њега су исто тако карактеристична и ружна средства. Његова девиза је: свим средствима, и добрим и лошим, ка злом циљу, при чему се у термину “зао” не садржи идеја “одступања од добра”, већ идеја “равнодушности” или “одвратности” према добру. Онај ко води борбу са злом, и ко је схватио његову искључиво духовну разложивост и преображај, природно, мора себи поставити питање да ли се спољашњом присилом и спречавањем треба супротставити овом јединственом и општем, лукавом и разноврсном начелу *у свој његовој агресивности*: да или не? Да ли то захтева могућност истинске победе над злом или не? И, ако захтева, зашто захтева?

Општа узјајамна повезаност људи, која чини зло јединственим и општим начелом, ставља сваког човека у положај хотимичног или нехотичног саучесника зла¹ и држи га у том

¹ В. седамнаесту главу.

положају све док не дође до његовог вољног одвајања од злочина, и док му се не супротстави свом снагом активно-негативне љубави.¹ Човек живе свести, који види ту везу, увек осећа да *присуствује* злу за које зна да се извршава или да ће се извршити. Присуствујући злочину он не може а да не покида то “јединство-воље” и “јединство-осећања” са злочинцем, у чему га обично задржава љубав према другим људима. Ово раздвајање је прво испољавање праведног гнева и негодовања. При томе, он се не плаши да прекине то “сједињење” са злочинцем, јер види и схвата да је злочинац *у својој души већ прекинуо* сједињење у љубави са својом жртвом, да он, остварујући свој злочин, кида нити тог сједињења и у души своје *жртве*, и у души *заштитника*, и у *свим* душама. Зато је подржавање сједињења у *позитивној љубави* са злочинцем противприродно, одвратно и погибелно; напротив, прекид саосећања и прекид сваке сарадње с њим, без напуштања граница духовне добронамерности, природно је нужан и једино правилан поступак. За саучесништво је крив свако ко није уложио *сву своју личну снагу* на активно спречавање злочина. Свако ко се окренуо, уплашио, ко је чувао себе, ко се није умешао, “ко ништа није урадио”, ко се није до краја успротивио носи на себи кривицу духовног саучесништва, и морално осетљив човек зна за ту кривицу и унутрашњу грижу савести коју та кривица изазива, и осећа је чак и када се злочин због нечег не изврши (“ја сам због лењости или кукавичлука *замало* постао саучесник”). Том “скривачу” остају само два излаза: или да осети презир према самом себи и да из њега онда почне да црпи снагу за одлучну борбу у будућности, или да ступи на “умирујући” пут оправдавања зла,² који ће га постепено довести до покорављања злу, изопштавајући га тако из редова оних који се супротстављају.

На тај начин, сваки спољашњи злочин јесте нека врста испита или пробног камена за све оне који га на било који начин доживљавају; самим својим остварењем он куша духовну зрелост оних који долазе, њихову преданост добру, њихову снагу у добру, осетљивост њихове савести, њихову љубав према ближњем, њихово повлађивање злу и њихову способност мирења са победом зла. Онај ко присуствује злу преживљава извесну саблазан и искушење зато што зло све око

¹ В. шеснаесту главу.

² В. другу главу.

себе провоцира на заузимање одлучне позиције: *против зла* или *у корист зла*. Немогуће је побећи од тог искушења, јер онај ко се сакрио и окренуо самим тим се изјаснио *у корист зла*. Заостреност овог проблема придаје сваком злочину *трагичан* карактер, не само за злочинца, него и за све оне који злочин опајају и доживљавају. Већина људи ће се пред злочином наћи у стању унутрашње неспремности: њихова сопствена лично-унутрашња борба са злом није окончана и није завршена; из те нестабилне равнотеже они су приморани да изврше спољашњи акт воље, који ће их оштро ставити на *једну* страну и који ће их често приморати да носе дуге или вечне последице тог поступка. Због тога је већина људи збуњена пред злочином, и та збуњеност бива већа што је злочинац дрскији и самоуверенији. Какви све пријатни мотиви не прискачу у помоћ ономе ко тежи “сигурној” пасивности: и “одвратност према насиљу”, и “сажаљење” према злочинцу, и лажно смирење (“ја сам и сам грешан човек”), и позивање на своју неовлашћеност, и обавеза да се човек чува “због породице”, и жеља “да не постане доушник”, и мудро правило “уздржати се у сумњи” и многи други. Све ово служи једном циљу: да оправда и замаскира религиозно и морално дезертерство. Због тога онај који се непрестано скрива, а још није изгубио савест, често осећа захвалност, која иде чак до усхићења, према ономе ко на себе прима терет искушења и избавља га својим актом спречавања од непријатне подвојености и будуће гриже савести.

Све то значи да злочин не само да продире у све душе само путем бестидног искушења, примамљивања, лошим примером, него да од већине захтева *духовно претежак хероизма*, прозрење, духовну зрелост и спољашњу одлучност. Он трује душе не само својом експлозијом, него и отровном свешћу о сопственој издаји, коју изазива у душама слабих, и која сама по себи већ упола представља победу зла. Зато онај ко присиљава и спречава чини исправну ствар, драгоцену за *сву* унутрашњу борбу са злом у *свим* људима; он као да прихвата мач великог расечања добра од зла, о коме говори тајанствена реч Јеванђеља (“нисам дошао да донесем мир него мач”, Матеј, X, 34-39; Марко, XIII, 9-13; Лука XII, 51-53). Он херојски објављује супротстављеност добра и зла, поставља између њих драгоцену границу, помаже људима да ту границу схвате и да је подрже у свом унутрашњем свету, спасава себе од кривице због саучесништва и самопрезира,

задржава бесни излив зла и избавља људе од искушења коме је тешко одолети. Он у себи учвршћује и другима објављује *снагу добра*, која, природно, тражи цело биће за спољашњи поступак, и то не само за онај који ствара, него и за онај који одражава. Стога је разумљиво зашто се људи, имајући у виду ту функцију добре силе која раздваја, разликује и штити, окрећу својим умом ка светлом лику анђела, и то анђела-чуvara.

Јасно је да би супротстављање злу путем физичког спречавања било беспотребно и немогуће ако зло не би имало агресивне тенденције, или ако се не би претварало у спољашње поступке. Агресивност зла и његова потреба да се претвори у спољашњи поступак чине нужним *контранапад*. Узалуд би било противити се овоме позивајући се на то да спољашњи акт ништа не додаје злој намери и, ако ово последње постоји, онда је небитан. Онај ко жели зло односи се према ономе ко га чини као онај ко се суздржава према ономе ко се не суздржава, као бојажљив према смелом, као онај ко осуђује зло (барем делићем душе) према ономе ко га одобрава,¹ као онај ко се још није учврстио у злу према ономе ко се злу предао. Под другим условима кривица ових других је много већа, њихова штетност је већа уз било које услове. Такође нема смисла мислити и говорити о томе да се зло дељање изазива управо спољашњим противделовањем. У реалној историјској стварности, ствари стоје баш обрнуто...

Током читаве људске историје, у разним епохама и у разним заједницама, *најбољи људи су гинули јер су их најгори присиљавали*, и то би трајало све док најбољи не би одлучили да најгорима пружи плански и организован отпор. Тако је увек било и тако ће увек бити. Радикално зло, које живи у човеку, *слави победу све дотле док не буде обуздано*. Свуда где се снага која обуздава и зауставља не пробуди у *самом* појединцу, она мора доћи и долази споља, од других, у облику спољашњег супротстављања и страха од патње коју та снага изазива (“*timore vel dolore*”, Св. Августин). Спољашња туђа сила је потребна човеку да би се научио да чува праву социјалну границу у свом понашању, тако да та граница постане његова сопствена, изнутра подржавана и добровољно призната граница, и тада ће се страх претворити у уздржавање, и у њему ће се учврстити осећање дужности, а патња ће

¹ В. другу главу.

га побудити да се окрене себи и да њен извор види у сопственом несавршенству. Присила и спречавање су потребни да би се у оштећеној души пробудила и учврстила свест о потреби правних норми и осећање морала, и свако од њих на свој начин води ка истинској моралности или је на свој начин приближава.

Стотинама и хиљадама годинама врши се тај процес преваспитавања и обуздавања који човеколику животињу претвара у друштвено и дисциплиновано биће, и што је друштвенија и дисциплинованија та животиња, то је доступнија за духовну културу, и тиме је њој самој доступнији рад на унутрашњем самоваспитавању. Сама идеја о могућности “супротстављања путем несупротстављања” дарована је човеку и може се применити само и уколико је општи родовски процес обуздавања звери у човеку претњом и казном (“Стари завет”) акумулирао одређену количину обузданости и васпитаности, као некакав егзистенцијални минимум свести о потреби правних норми и етике, која отвара срца за царство љубави и духа (“Нови завет”). Ипак, ново учење никако не одриче, не замењује и не одбацује претњу и казну: као и раније потребан је мач и “слуга Божији”, “осветник на гњев ономе који зло чини” (Римљанима, XIII, 4). Али осим тог пута, и поред њега, већ је установљен нови, виши, благодатнији пут, пут који није једини, али јесте најважнији: *Божији* пут, који не осуђује, него осмишљава и посвећује пређашњи пут, пут “цара”. Тамо где је звер укроћена и ђаво истеран из душе појављују се способност, и склоност и објективна друштвена могућност да се душе васпитавају речју разума и попустљивом љубављу, али тамо где тога нема реч пада на неплодни камен и бачену доброту газе сурове животиње (Матеј, VII, 6)... Тамо је, као и раније, потребна претња која шири страх и патњу.

Тачка гледишта родовског, историјског наслеђа посебно јасно открива колико су неверљиви они који “принципијелно” одбацују спољашњу присилу и спречавање. Присталица “чистог” несупротстављања заједно са свим осталим људима користи плодове ове борбе са злом: целим својим животом, сигурношћу, могућношћу да ради и ствара, он може да захвали напорима, подвизима и патњама оних који су пре њега, из поколења у поколење, обуздавали звер у човеку и васпитавали животињу у њему, а такође и онима који данас наставаљају то дело. Захваљујући томе што су постојали људи који

су преузимали на себе терет активне борбе са злочинцима, тај, можда најтежи облик бремена света, за све остале људе створени су услови да мирно раде, духовно стварају и морално се усавршавају. Заштићени и обезбеђени од злочинаца, окружени онима који нису злочинци, они су у значајној мери били ослобођени напора негативне љубави¹ и слободно су се могли препустити колико су хтели добрима више некористолубивости, љубавне попустљивости и *личног* несупротстављања. Присталице “чистог” несупротстављања су користиле добра вековима старог хрasta, али нису увиделе да је извор тих добара управо у хрastу, те су почели да користе своју “врлину” и своје слободно време да би подрили његово корење и да би га извалили. Почела је осуда добротвора, одрицање од сопствених заштитника, почело је проповедање против саме потребе ношења светског бремена и спречавања зла; нагрнули су докази да је то време лажно, да зла нема, да су они који присиљавају и спречавају једини прави злочинци. При том су носиоци бремена и добротвори и даље обезбеђивали добра заштите, а они који су их вређали – “праведници” – су их и даље примали. И ако су заштитници, носећи своје бремене, примили на себе кривицу, онда је та кривица праведно пала и на заштићене, јер су се заштићени користили свим добрима која су одатле проистицала, и нису могли да их не користе, те су их практично и прихватили, али су се само претварали да то и нису никаква добра, да им нису потребна, да их не користе и да, уз сву своју неискреност и незахвалност, у свом том лицемерју и морално лажном богомољству, они чувају моралну чистоту, “прожетост љубављу” и “несупротстављање”... Они су непрестано, и под собом и под другима, изазивали експлозију складишта зла.

Сва ова разјашњења не само да дефинитивно доказују нужност спољашње присиле и спречавања, него и њихов изузетан значај у општем систему борбе са злом.

Значај који је често *негативан*. Наивно би било мислити да спољашње деловање на човека, које потиче од других и које је механички усмерено на његово тело, може да замени унутрашње органско васпитавање у духу и љубави. Посредством спољашње присиле и спречавања немогуће је учинити човека добрим или га принудити да чини добро дело (то би највише могао бити *привид* добрих дела...); на том путу је

¹ В. шеснаесту главу.

немогуће угасити зло које живи у његовој души, немогуће је преваспитати човека или оплеменили његова осећања и вољу. Ове мере не воде ширењу добра, већ *смањењу броја злочина*; оне негативно припремају решење главног задатка, али управо зато јер су *безусловно потребне*.

Спољашња присила и спречавање имају троструки циљ.

Прво, да не допусте да одређени човек изврши одређени злочин; да зауставе *сву* злу вољу у њеном злом усмерењу; да је отрезне спољашњом препреком и отпором; да јој покажу да забрану забрањеног подржавају не само мотивима савести, него и свешћу о потреби правних норми и спољашњом силом, која злочинцу или поставља препреке или га кажњава својим суровим последицама и, најзад, лишавањем слободе и причињавањем друштвених непријатности и патњи побуђују га да се окрене самоспознаји, самоприсили и самопреваспитавању. За душу која је у основи племенита, али страсна и пала, може бити довољан први наговештај спољашњег спречавања па да се у њој поново успостави равнотежа и самоконтрола. Напротив, душа која је у корену развращена и озлојеђена, у својој опседнутости може да не одговори ни на каква спољашња и унутрашња деловања, и свој крај може наћи у смртној казни.

Други задатак јесте заштита свих других људи од злочина и његовог отровног деловања, од те душевно-духовне ране, примера искушења, саблазни, намамљивања, које он носи у себи и са собом, и још избављење других од опасности, од страха за свој живот, за своју слободу, права, рад, стваралаштво, за своју породицу, од страха који у људима изазива узајамно неповерење, опрез, отуђење, непријатељство, мржњу и огорчење (*bellum omnium contra omnes*). Очекивати само нападе и злочине са свих страна, значи сумњати у све, свуда видети непријатеље, спремати се на отпор и погибију и спремати погибију другима. Ако постоји огорчена борба свију против свих, онда могућност духовног стваралаштва и усавршавања отпада и за све остале људе, без обзира што је заштита пре свега и безусловно потребна малолетнима, слабима, болеснима, беспомоћнима.

Трећи задатак се састоји у томе да се задрже и сачувају од ступања на пут злочина сви они људи које је злочин у стању да саблазни и заведе. Пример злочинца, који је присиљен и спречен, учи уздржавању све оне који су колебаљиви и слаби у добру. Спољашњи стимуланс учвршћује и ојачава неуве-

рено деловање унутрашњих мотива и у пуном смислу те речи прискоче у помоћ човеку у његовој унутрашњој борби са собом. Сама по себи, правна претња отпором или тешким последицама, наравно, не уједињује људе, али смањује и слаби снагу узајамне одбојности и узајамне агресивности, тог центрифугалног разбијања и распада, под чијом влашћу заједнички живот људи постаје пакао. Подржавање спољашњег друштвено-правног поретка само по себи не изазива у душама процват хришћанске љубави, али зато у људској комуникацији успоставља *спољашњи* ритам мирољубивости, трпеливости и коректности, ритам који се неизбежно, мада неприметно, преноси у *душе* људи. Спољашњи правни поредак васпитава људе исто као и војничко држање, дисциплина и одавање почasti: стварају се и учвршћују навике самоконтроле, координације и солидарног деловања. Дисциплинујући људе, спољашњи правни поредак ствара психолошку атмосферу узајамног признавања, поштовања, договора и једно опште расположење поверења и дружељубивости које је невидљиво разликовано у душама. Наравно, то расположење има свој минимум и максимум: ако је ниво минималан, оно је још далеко од стварне љубави, али се тиме такође *рашчишћава* пут ка могућем сједињењу, ствара се основа за узајамну благонаклоност, и сама злонамерност, будући да нема могућност да се претвори у спољашњи поступак, бива принуђена да себи тражи нове излазе и прегорева у унутрашњости због окренутости својој сопственој патњи.

Једини негативан задатак присиле и спречавања је да пресеку пут ка злочину, а да оставе отворен пут ка сједињењу; то још увек не представља стварање раја, али јесте елиминисање пакла и подршка спољашњем чистишту за даље унутрашње деловање; то још увек није кретање ка врху, али је слично пробијању планинске стазе; то још није лечење болести зла, али јесте изолација жаришта, карантин и борба превентивним мерама; то још није здрав и стваралачки живот у обновљеној кући, али јесте нужна дезинфекција заражене куће. Онај ко улази у ову борбу директно служи ствари духа и љубави, али је његова служба негативна и припремна. Ово служење се никако не своди само на употребу спољашње физичке силе, већ се састоји и у *изградњи перспективе уверености у њену примену*. Присила и спречавање нису постављени на потребну висину тамо где се непрекидно користе, већ тамо где је *могућност* њихове примене увек присут-

на, а нужност њихове примене никада *не* наступа. Њихов задатак није да пуне тамнице и да погубљују, већ да потпомогну у изradi, формирању и подржавању унутрашњих мотивационих снага свести о потреби правних норми. Тај задатак није у потпуности завршен када је злочинац ухваћен и погубљен, него када нема злочинаца које треба хватати и погубљавати, што, заправо, и означава да се свест о потреби правних норми учврстила и да је остварен духовни задатак правне силе.¹

Данас је јасно да једино признавање ових начина борбе може принципу добра дати сву пуноћу и неопходно наоружање. Погрешно је мислити да су спољашња присила и спречавање једини и главни начини супротстављања злу,² то јест да је зло побеђено чим се склони. Такође је погрешно мислити да су присила и спречавање злочиначки и недопустиви начини борбе,³ то јест да је зло неприкосновено чим се дрзне да се претвори у спољашњи поступак. Спољашња физичка борба са злочинцем не мора бити противдуховна, јер је њен циљ духовно васпитање; зато она мора проистицати из воље за дух.⁴ Ова борба не мора бити ни противљубавна, јер је њен циљ постављање путева ка узајамном прихватању и уједињењу људи, и зато она мора потицати из истинске љубави према Богу и људима, и из добронамерности према самом злочинцу.⁵ Дух и љубав, с једне стране, и спољашња присила и спречавање, с друге, уопште принципијелно не стоје у односу узајамног искључивања. Немогуће је васпитавати људе а да се не крене од духа и љубави и да се не окрене ка духу и љубави, али прави васпитач мора умети не само да наговара, него, када је потребно, и да *наговора присиљавајући*, и, исто тако, када је потребно, да *присиљава а не да наговара*. И ту могућу, па чак и неизбежну перспективу, он мора да постави пред разум васпитаника.

Перспектива физичке присиле и спречавања има три плана или три могућности, које су дате ономе ко је позван да их врши у свом предметном служењу, а те могућности се одређују духовним стањем човека који је опседнут злом.

Прво, човек, који је упао у противдуховно и противљубавно стање, може испољити *склоност* и *способност* за зло-

¹ В. пету главу.

² В. шесту и седму главу.

³ В. тринаесту главу.

⁴ В. седму, осму, једанаесту и тринаесту главу.

⁵ В. шесту, четрнаесту, пенаесту и шеснаесту главу.

чин. Потреба да се супротстави злу у туђој души тиме је већ дата, али механизам мера формира се у извесној духовној поступности, почев од позива речју и делом на очигледност и љубав, а завршно са спремношћу да се окрене физичкој присили и спречавању. Ова спремност се истиче само у облику санкције која прети.

Друго, човек обузет злом може покушати да учини *злочин* или га, чак, може и учинити, и то можда у више наврата, испољавајући *злу вољу* да не реагује на духовну присилу, па, можда, чак ни на физичко спречавање. У свим сличним ситуацијама потребно је најпре физичко спречавање. Даљи посао државног суда биће: квалификовање свести о потреби правних норми у моменту злочина (кривица) и у моменту суђења (казна) и, потом, решавање питања да ли је и у коликој мери потребна физичка присила; црква, поправне институције и јавно мињење морају на себе преузети мере духовног прева-спитавања.

Најзад, треће, човек опседнут злом може показати директну *неспособност* да се уздржи од злочина; такав је апсолутни злочинац који *не може* а да до краја живота *не врши злочине* и пред чијом развратном вољом су немоћне све мере људског деловања. Пред лицем овакве духовне наказе – духовно васпитање и физичка присила могу се показати немоћним и безнадесним, и тада ће се све свести на физичко спречавање, које у свом чистом виду може попримити облик смртне казне.

У условима мирног правног поретка и духовне равнотеже, организацију спољашње борбе помоћу присиле треба замишљати управо на овај начин. Сасвим другачије ће се та борба одвијати у условима револуционарних потреса, грађанских и међународних ратова. Потреба да се бране отаџбина, вера и светиње, у тим условима не ставља човека у позицију васпитача, већ ратника; његов задатак није буђење очигледности и љубави у души агресора, смиривање његовог гнева, нити оплемењивање његових намера, не, он је позван да физички заустави и спречи, он мора присилино окончати напад; потребна је претња која сеје страх, патњу и смрт. Нужност одлучног спољашњег деловања изазвана је овде концентрисањем свих услова који заоштравају борбу и затварају све друге излазе¹: жестока агресивност устаника, немогућност да се губи време, потреба да се завлада територијом, неодређено

¹ В. тринаесту главу.

широк објекат деловања, немогућност да се опседнути непријатељ наговори у одговарајућем смеру, немогућност да се изда светиња која се брани – све то може на неко време да погаси задатке борбе са злом и привремено да отклони као неодговарајуће све духовно-љубавне начине деловања. Физичко спречавање иступа тада у свом немилосрдном и суровом облику водећи напад на агресора и остављајући релативно мало поље деловања за позитивну љубав (акти личног саосећања и поштеде, закони о рањеницима, болесницима и заробљеницима).

Опасност таквог издвајања и искључивог деловања физичке силе је сама по себи очигледна. Спречавање почиње да губи под собом право духовно тле, док заноси и жести људске душе оно неприметно почиње да се поново процењује од стране оних који врше спречавање и добија у њиховим очима значење главног, самодовољног, уобичајеног и скоро искључивог средства борбе са злом; оно као да излази из општег поретка средстава¹ и почиње се сматрати најоригиналнијом и правом “борбом ради борбе”, повређујући и душе поражених, и душе победника, и душе оних који присуствују тој борби. Потребна је велика снага прозрења, мудрости и воље да би се на време окончала превласт тог начина борбе, да би се нашла права мера за деловање мача и да би се приступило истинском зацељивању духовних рана до којих је дошло, и то снагом позитивне љубави (од политичких амнестија и закључења мира, до свенародног покајања и задобијања нове праведности).

Човек не мора бити сентименталан па да период самодовољног спречавања, те епохе мача и крви, са његовом жестином, патњама, са жртвеним самоклањем најбољих људи и духовним умором и бедом оних који су преживели, осети као бреме и проклетство у животу човечанства. Човек мора бити сентименталан и глуп па да због одвратности према тим мучним периодима прокуне мач као такав и да се одбаца свако спречавање. Док у људској души живи зло, мач ће бити потребан за спречавање његовог спољашњег деловања, мач који је снажан иако је у корицама, али је снажан и у свом ударцу којим спречава. Мач, међутим, никада неће бити ни стваралачка, ни последња, ни најдубља манифестација борбе. Мач служи за *спољашњу* борбу, али у *име духа*, и зато, све док је

у човеку жива духовност, задатак мача биће у религиозној осмишљености и духовној чистоти његове борбе.

После свега што је разјашњено и изречено треба само утврдити задатак мача.

19. О мачу и праведности

“Може ли човек који тежи моралном савршенству да се супротстави злу силом и мачем? Може ли човек који религиозно прихвата Бога, његов свет и своје место у свету да се не супротстави силом и мачем?” То је било основно двоструко питање из којег је проистекло целокупно наше истраживање.¹ Шта на то питање може и мора да одговори морално-племенита душа која у својој љубави према Богу и Његовом делу на земљи тражи религиозно исправан одговор воље на спољашњи напад зла?²

Одговор који смо добили звучи несумњиво и одређено: *физичко спречавање и присила могу бити религиозна и патриотска човекова обавеза* и тада он нема права да их не употреби. Испуњење те обавезе уводи га као учесника у велики историјски бој између слугу Божјих и снага пакла. У том боју он неће морати само да исуче мач, него ће на себе морати да преузме и терет убиства.

У вези са последњим закључком у решавању овог проблема појављује се дубоко и суштинско усложњавање. Убити човека... Зар онај ко убија ближњег чува своје “морално савршенство”? Зар такав исход може бити морално правилан, безгрешан и праведан? У складу са основним питањем одговор мора да задовољи човека “који тежи моралном савршенству”... Зар савест човека може, под било којим условима, признати убиство као безгрешно-праведну ствар? А ако не може, како се, онда, задовољити таквим одговором?

Ми смо од самог почетка установили да истраживање има смисла само при потпуној и безусловној искрености са самим собом, само када нема поједностављивања, прећуткивања, пристрасности и малодушности.³ Овде није дозвољено и не треба од себе скривати ништа, напротив, треба отвори-

¹ В. прву главу.

² В. осму главу.

³ В. прву главу.

¹ В. четврту, пету, тринаесту и осамнаесту главу.

ти очи и на све искрено одговорити пред лицем предмета. И коначно решење треба прихватити са уверењем да оно није двосмислено и да је исправно.

Да ли се, заправо, у борби са злом, нарочито при спољашњој присили и спречавању, лично морално савршенство онога ко се бори умањује и деформише?

Немогуће је од самог почетка не приметити да је облик тог питања суров, категоричан, да очигледно антиципира једини могући одговор (“трпи”), да може иза себе да крије некакав озбиљни дефект моралног искуства или прозрења и тада у души оног ко пита може да изазове двоструки утисак наивности и лицемерја. Питање се поставља као да је човек (можда баш онај ко пита) *већ достигао* лично морално савршенство, и будући да га је достигао и да га цени, боји се да то своје савршенство види умањеним или унакаженим због свога учешћа у борби која спречава зло. Безгрешан и праведан човек опрезно тражи праведан и свети начин деловања, с тим да следи само тај начин и да никада не учествује ни у једном другом начину деловања, који није потпуно савршен или није безусловно праведан. Ако је, при томе, онај који пита заиста уверен да је “праведан” и да је човеку у његовим поступцима доступно безусловно и потпуно савршенство, онда то сведочи о извесној ограничености његовог моралног искуства и о наивности његовог духовног гледања на ствари; ако је ономе ко пита позната његова лична неправедност и предодређеност свих људских поступака на веће или мање несавршенство, онда је његово питање лицемерно.

Ни наивност ни лицемерје не оправдавају постављање питања које полази од моралног савршенства као нечега *датог*, постојећег, или као нечега што је уопште лако доступно у нашем земаљском животу. Онај ко је бар једном у животу покушао да реално замисли како би живео, осећао и поступао у стварности морално савршен човек, и ко је, затим, покушао да тај лик упореди са сопственим свесним и несвесним склопом или залихом страсти и жеља, томе ни на крај памети неће пасти да за своју лажну “светост” захтева апсолутно “праведне” животне излазе. То би било исто толико реално, паметно и оправдано, колико би било паметно и реално да човек који је до појаса упао у мочвару размишља да се врати кући, а да му ниједан делић одеће не буде мокар. У греху зачет, у греху одрастао и проживео половину живота, окружен истим таквим људима и повезан с њима везом општег уза-

јамног деловања у злу¹ – човек тешко да има основа да себи постави практични задатак апсолутне мере и циљ обавезне апсолутне чистоте. Напротив, што се више удубљује у себе, што јасније види тајна гнезда свог инстинкта и своје страсти, то му све више постаје страна тачка гледишта моралног максимализма, то је он скромнији у оцени својих сопствених снага и могућности, и постаје трпељивији према слабостима ближњих. Он се учи да схвати јеванђеоски завет “савршенства” (Матеј, V, 48; Лука, V, 35) као дуго успињање степеницама пуно патње, као зов са врха, као начело воље савести у души, али не као сурово мерило које сваког тренутка онемогућава слабу душу или педантски захтева непрестану безгрешност.

Човек није праведник и борбу са злом не води као праведник нити међу праведницима. Будући да сам у себи крије начело зла и бори се са њим, и мада је далеко од тога да га потпуно порази, он види да је присиљен да помаже другима у њиховој борби и да спречава делатност оних који су се већ предали злу и траже свеопшту пропаст. Онај ко спречава и сам стоји у мочвари, али се његова нога ослонила на нешто чврсто, и он, ето, помаже другима, које мочвара усисава, да изађу на чврсто тле, трудећи се да их заштити и спасе, а сам је већ схватио да из мочваре не може изаћи сув. Наравно, због слабости и из провалије никоме нећеш помоћи и никог нећеш учврстити, али спасење може отпочети и са најмањим трачком снаге, прозрења и вере. Онај ко сам одлази у мочвару и грца, тај, наравно, није ни борац ни помоћник, али онај ко се учврстио јесте помоћник и јесте борац, мада и сам стоји у мочвари. Зар онда не би било чудно видети његову потпуну равнодушност према онима који гину и слушати лицемерно оправдање “да помагати може само онај ко стоји на обали” и да “ће и он некоме помоћи чим изађе из мочваре и потпуно се осуши, али и онда само тако да не испрска своју одећу”...

Човек, који искрено воли и кога воља води, бори се чак и када нема довољно снаге и када је сиромашан. Он не почиње од врха – од идеала, него са дна – од несреће и нужде. И у томе је у праву: јер је у борби са злом разумно и реално не полазити од максимума моралног савршенства, затварајући очи пред својом неправедношћу и свима својственом грешно-

¹ В. седамнаесту главу.

шћу, већ од постојеће ситуације злих страсти и племените воље, тражећи могући минимум греха и могући максимум помоћи и учвршћивања. То никако не значи да човек мора у себи да угаси вољу за моралним савршенством, напротив, та му је воља потребна до последњег даха. Али то значи да се његова наивна фантазија о лакој достизању савршенства може опростити само деци: бити светац у машти није исто што и бити светац на делу. Од прихватања те разлике, од спознаје те разлике које прожима човекову душу, душа се капи и постаје мудра. Човек непрекидно мора да негује и јача вољу за моралном чистотом; мора у себи да јача чисту и искрену вољу за пуноћом духовне љубави и за њеним потпуним претварањем у животне ствари, али не мора и не сме да умишља да ће у томе брзо и лако успети. Међутим, што више у томе успе, то ће пре успети да нађе и *мање неправедан* или, што је исто, наћи ће праведнији излаз. “Више” ће постићи онај ко тражи “све”, али се дешава да неразумно, упорно захтевање “свега” одузима човеку и “мање”, јер постоје одређене животне ситуације у којима очито не треба тражити праведност или светост већ *најмање зло* и *најмању неправедност*. У таквим случајевима практични максимализам ће увек бити испољавање наивности или лицемерја.

Сва ова разматрања не треба да угасе или оставе без одговора питање које су поставили морални максималисти. Нека је оно *практично неправилно*, због наивности или лицемерја, ипак је *теоријски* ово питање пуно дубоког смисла и филозофија морала је *обавезна* да га истражи. Ми немамо права да на њега не одговоримо и зато још једном питамо: да ли онај ко се супротставља злу силом и мачем задовољава тиме све захтеве моралног савршенства? Да ли његова душа остаје чиста и непомућена, а савест мирна и задовољна?

Тешко би било замислити да човек са дубоким и снажним осећањем морала може на то питање дати потврдан и умирујући одговор. Из претходно наведених претпоставки је јасно да несавршен човек нужно чини несавршене поступке и онда када се моли Богу добра, и онда када се бори са злом; хотимице или нехотице, знајући то или не човек је увек неправедан и грешан. Може ли се замислити да ће он изненада постати савршен и свет, управо својим понашањем према злу?... Напротив, требало би унапред претпоставити да ће доживљај зла изазвати у души и негодовање, и искушење, и пометеност, и напоре за превладавање, рејчу, све што не мо-

же а да се не развије у души неправедника који живи за своје страсти. И, природно, обично тако и бива. Приликом доживљаја зла ружне стране душе се обично буде из свог моралног полусна, као да предосећају почетак свог ослобођења: почињу да разбијају ланце којима су оковане, одговарају на појаву зла радозналошћу и саосећањем, радостју и олакшањем, покушајем да себе оправдају и озаконе, повишеном посесивношћу и непокорношћу; душа преживљава период искушења и унутрашње борбе, губи равнотежу и потребни су јој напори духа; и могуће је да види себе далеко од савршенства, као никад до тада...

Ипак се, поред свега тога, мора признати да активна спољашња борба са злом носи у себи посебне услове који човеку отежавају како његову унутрашњу борбу са сопственим злим страстима, тако и налажење морално исправних и нешкодљивих спољашњих активности.

Тако, пре свега, човек који у односу према злочинцу врши присилу и спречавање природно заузима позицију негативне добронамерности. Он овај негативни однос не оставља у себи, него га испољава у искреном и целовитом поступку. То значи да он разумом, вољом и поступком прихвата *непотпуност љубави у самом себи*, утврђује је и проживљава у борби са злочинцем. Ако се морално савршенство састоји у постојању потпуне љубави према свему што живи и постоји, онда борац са злом, који је духовно прогледао, допушта у самом себи морално несавршенство, ограничено штетно стање, и на њему заснива своју делатност. Он ће утврдити да није попут сунца способан да подједнако сија и злима и добрима (Матеј, V, 45) и деловаће у складу с том спознајом. Ма како била предметно основана и праведна и, колико је то могуће, правилна и одговарајућа његова негативна љубав, она остаје *свесно допуштено морално несавршенство које се искорењује*. И ова околност се ни у чему не открива и не осећа тако снажно и очигледно као у последњој и крајњој активности негативне љубави – у убијању људи...

Можда се, још од оног времена када је човек први пут убио човека и када му је после убиства душа уздрхтала од учињеног греха и кривице, коју је на себе преузео, у његовој души зачала, најпре као нејасна слутња, а потом као уверење, осуда сваког убиства. Јеванђеље је продубило и посветило овај став: оно је јасно показало човеку да се грех и кривица за убиство не рађају у моменту извршења спољашњег по-

ступка већ у моменту када се пожели извршење, тако да човек који у стварности никога није убио може у својим жељама и машти да се осећа као убица. И зато му приличе и осећање кривице, и грижа савести, и кајање (в. Јован, III, 15). Здрава и осетљива савест, васпитана у духу истинског хришћанства, осећа и зна да не “убија” само онај ко физички прекида живот другог, или учествује у томе, или томе доприноси, него и да постоје степени мржње, злобе и непријатељства који су морално једнаки и “вреде” као убиство. Убијање гневом, жеђу за осветом, завишћу и љубомором шири око нас сваки нетелесни убица, и оно се шири у душама у виду неухватљиве напетости, као врста узајамне одбојности која се неприметно сакупља и која припрема атмосферу у којој неуравнотежен човек брзо и лако може починити физичко убиство. Сем тога, дубока и истанчана савест утврђује да око сваког од нас људи полагано умиру и то не без наше кривице: једни од туге – јер их ближњи нису волели, други од немоглости – јер им ближњи нису помогли. У праву је био Леонардо да Винчи тврдећи да људи живе на рачун других, јер је свако од нас сит управо зато што постоје гладни; и свако од нас ужива у нечему чега су други лишени; и свако од нас је, свесно или несвесно, мноштво других људи одгурнуо и удаљио од добара које поседује. Управо овде се налази један од најдубљих извора апсолутног милосрђа који је побуђивао многе свецe да се хране и одевају само толико да буду у стању да све своје снаге дају онима који пате и гину. Овде је једна од последњих инстанци пред чијим лицем приватна својина не мора бити одбачена, већ прихваћена и утврђена, али у новом облику, истински хришћанском, који је посвећен одговорношћу пред Богом и пред људима.

Тако се у сваком зачетку мржње, у свакој примеси злобе, у сваком окретању човека од човека, и не само у томе, већ и у непотпуности љубави – од прости равнодушности до непоштедног спречавања – крије *акт убиства* у зачетку и примесама. Природно је да површни и малодушни људи пролазе поред тога затворених очију, окрећући се и игноришући ситуацију (“па не могу ја све да спашавам”); не премисљајући се, они прихватају сву ту повезаност људи у животу и смрти, и покушавају да осећајем ухвате њене законе, и да је искористе онако како њима одговара. Међутим, убеђени борац са злом нема ни основа ни права да затвара очи пред том околношћу. Напротив, он мора да осмисли и промисли све функ-

ције негативне љубави, а нарочито функцију мача. Он мора у потпуности да схвати шта чини и на шта се одлучио, не предајући се ни малодушности ни лакомислености. Да, негативна љубав јесте ограничена, штетна, функционално непотпуна и негативно се односи према злочинцу. Таква је већ у својим првим манифестацијама: неодобравању, несаосећању и одбијању сарадње,¹ које до максимума долазе и споља се учвршћују погубљењем злочинца и убиством у рату. Све је то тако, и у свему томе *нема ни савршенства ни моралне светости*. Али, тим пре онај ко води борбу са злочинцем то мора да прихвати.

Јасно је да сви негативни облици љубави, почевши од простог неодобравања, завршно са физичким спречавањем злочина, не само да човеку који се супротставља не олакшавају борбу са *сопственим злим нагонима*, него је чине тежом. Негативна љубав није само тужна и мучна за човека,² она од њега захтева напрезање осећања и воље, које његову душу навикава да се не препушта нежности и сажалењу, и, што је најважније, радости; она га навикава да не живи за светле, већ за тамне зраке љубави од којих постаје још суровија, окрутнија, оштрија и лако пада у безосећајни бес. Од овог може да изгуби светлу лакоћу, хармоничну нежност, емоционалну еластичност и лаку растворљивост, то јест особине које толико цене велики учитељи Добротољубља и које су потребне сваком борцу који се бори са својим сопственим злим нагонима и страстима. Душа која је навикнута да се бори са злочинцима неприметно изграђује у себи посебан негативно-подозрив прилаз људима. Њен духовни вид се научио да у људима види зло и често престаје да примећује њихову доброту, навикава се да уверљиво осети реалност зла и неприметно губи веру у реалност добра. Немогуће је без трага и штете примити туђ злочин, тим пре је немогуће то чинити дуго и непрекидно. Најдоследније и херојско одбацивање зла не спашава душу борца од потребе да прими његову црну природу и да јој прилагоди своје искуство и тражење. Природно је да се у том изнуђеном прилагођавању слабија душа неприметно инфицира, а да снажнија душа још више јача и постаје још тврђа.

¹ В. шеснаесту главу.

² В. шеснаесту главу.

Томе се још додаје и околност да због закономерне везе између човекове психе и тела сви телесни напори и покрети спољашње борбе (ударац, позледа, везивање, деловање хладним или ватреним оружјем), неизбежно, мада понекад неприметно, изазивају у души, попут одјека или реакције, читав низ непријатељских или озлобљених порива и осећања која се морају угасити и учинити безопасним управо зато што су у моменту борбе била сврсисходна. Ма како да је добра и јака човекова самоконтрола, ако је принуђен да гони и ухвати злочинца, да растури гомилу или учествује у борби, онда сам састав тих поступака, на које се он припрема (нпр. сечење лутке, изучавање јапанских борилачких вештина), и које извршава (нпр. трагање са полицијским псом, напад коњице), лако буди његову страст, доводи га до разјарености, пружа му посебно уживање у страсти, напаја га непријатељством, надражује његове свирепе и крвожедне инстинкте. Неосновано је мислити да људи у томе учествују само по потреби, натерани нуждом, претњама или дисциплином. Неосновано је, такође, мислити да људи, повинујући се дисциплини, не уносе у то своје личне страсти, своју вољу, иницијативу, своју душу која саосећа или мрзи. Човек није ни машина ни анђео, његова неуравнотежена и страсна природа није увучена у борбу само својим најбољим снагама, него и својим лажним страстима. Тако занесена, она упада у стања која не само да су “далеко од праведности”, него изазивају порочне тежње и воде је у нове грехове.¹

¹ Идеја да је убиство у рату неправедно изнесена је у “Книге правил Св. Апостолов и Св. Соборов”. Тако 83. правило гласи: “Епископ, или презвитер, или ђакон, који се бави ратничким вештинама и хоће да задржи и једно и друго, то јест и Римско заповедништво и свештеничку дужност, нека буде изопштен из свештеничког реда. Јер Цару Царево, а Богу Божије”. Са овим треба упоредити 8. и 13. канонско правило Св. Василија Великог, која су изложена у његовим канонским посланицама Амфилохију, епископу Иконијском. У осмом правилу се између осталог доказује да убиство у рату није нехотично, већ убиство са намером: “Такође вољно, и то не подлеже никаквој сумњи, је то што чине разбојници и освајачи док освајају: јер разбојници убијају ради новца, настојећи да не буду ухваћени у злочину; а онај ко је у рату, кренуо је да порази противника, са јасном намером не да заплаши, ни ти да уразуми, него да истреби друге...” У тринаестом правилу читамо: “Убиство у рату Оци наши нису сматрали убиством, опраштајући, како ми се чини, присталицама непорочности и благочестивости. Али би можда било добро саветовати да се они којима су руке нечисте три године уздржавају од преношења светих тајна.” Ово правило има и каснији додатак: “Види посланицу св. Афанасија монаху Амуну. Валсамон и Зонар једногласно примењују да савет св. Василија није примењен, како због неподобности, тако и због поштовања које је изложено на почетку овог правила.”

У “Посланици св. Афанасија Великог монаху Амуну” на убиство у рату односи се само следеће место: “Јер у другим случајевима налазимо на разли-

Сваки народ за време рата преживљава духовно и морално напрезање које, искрено речено, увек надмашује његове снаге: од њега се захтева *масовни хероизам*, онда када је хероизам редак; од њега се захтева масовно самопожртвовање, онда када је самопожртвовање испољавање високог степена врлине; од њега се захтева снага карактера, храброст, победа духа над телом и самопожртвовано предавање духовним реалностима... И све је то у вези са масовним убијањем, са непријатељством и рушењем. Рат поставља човеку скоро *надчовечанске* захтеве, и ако се народ у полету попне на потребну висину, онда по завршетку тог полета, који нестаје пред крај рата, ниво народног морала увек падне. Он не пада зато што најбољи, најсмелији, најхрабрији гину у рату, а умешни и лукави га преживљавају, него зато што људи у рату *навикну на убиство* и, пошто су потрошили тежак хероизам, који им није својствен, они се враћају обичном животу са отупљеним осећањем морала, истрошене и заморене воље, са подивљалим и болесним страстима. Ратови понекад изазову грађанске ратове и револуције, делом и због тога што ослобађају крвожедност у души и уче људе да нападају без икаквог страха и уздржавања.

Најзад, у тесној вези с тим је и околност да се човек, као страсно и грешно биће, ретко упушта у ту борбу са зло-

чите разлоге зашто у животу није дозвољено убијати, али убијати непријатеље у рату јесте и дозвољено и законито. Велике почести достојни су они који су се прославили у рату и њима се подижу стубови који хвале њихова пресходна дела”.

Немогуће је не запазити да се у посланици Афанасија Великог питање не разматра у свој његовој ширини, него је издвојен само један његов део који му је потребан за општије разматрање. Можемо признати да је Афанасије Велики био у праву: и одмах затим, а да не западнемо у унутрашњу противречност, да утврдимо дубину и мудрост просветења, које је изложено у тринаестом правилу Василија Великог: јер убиство у рату јесте достојно похвале, али свакако захтева духовно очишћење (видети главе 20. и 22. нашег истраживања).

Гледање Василија Великог није у православљу одумрло, оно се сачувало и у духу и у традицији. Само његово правило није заборављено и излаже се у Номоканону, који се додаје православном Требнику у савременом издању (в. осмо правило). Оно је изложено као нешто што је сачувало сву снагу силе која обавезује. Његовим духом су прожете и неколике молитве о војницима, као што је “Чин освећења застава”: “научи их и дај им мудрости, спаси, заштити, сачувај, очисти и духовном радошћу испуни их...”

Било би значајно и веома благотворно ако би се традиција тог прозрења обновила и поново успоставила у православној црквеној традицији нашег времена, али не као трогодишња забрана Причешћа, већ као црквено озаконеног покајања, које би на крају рата извршио читав народ, а нарочито војници. У Православном катехизису митрополита Антонија Храповицког, који само што је изашао, јасно је изложено мишљење о рату као о “великом злу”, учешће у којем је, међутим, обавезно због отклањања већег зла. В. главу о шестој заповести, 96-98.

чинцима из чисто духовних и неличних побуда и ретко у току саме борбе остаје у границама нужне духовне добронамерности. Колико често човек који са злочинцима води борбу, која ове присиљава и спречава, види у њој само облик службе на којој је заснован његов живот, а о другом не размишља... Како се овде лако мешају постојеће религиозно или патриотско осећање и побуде личног успеха, погодности, освете, суровости... И управо код страсних природа негодовање брзо поприма нијансу личне мржње, озлобљеног фанатизма или жељу за расправљањем. И то до те мере да би, на пример, страстан борац, коме би саопштили да се злочинац с којим се борио покајао, поправио и постао пристојан човек, такву вест примио не са радошћу, већ, можда, са природним негодовањем и разочарањем...

Сасвим је, стога, природно и разумљиво да је у таквој борби, која лако распаљује страсти и жести душу, најсавеснији и најразумнији човек подложен превидима, промашајима и грешкама. Сложеност живота, његових спољашњих веза и унутрашњих тајни, увек је тешко доступна чак и уравнотеженом искуству, мирном погледу и непристрасном посматрачу. За човека узбуђеног борбом, коју води крајњим мерама и који је обузет страшћу, прављење грешке и, у складу с тим, причињавање моралне штете је нарочито лако.

Све то заједно узето чини да онај ко присиљава и спречава, идући као неправедник својим тешким, одговорним и опасним путем, преузима на себе и носи терет неизбежне неправедности, могуће грешности и вероватне кривице. Активна, херојска борба са злом никако *није директан и непосредан пут ка личној светости*, напротив, то је најтежи пут будући да он приморава да се на своја плећа преузме, сем сопственог зла, које још није побеђено, и терет туђих злочина, који су спречени. Он не дозвољава да се “чини добро” “удаљавајући се од зла”, него приморава да се приближи злу и да се с њим ступи у напет, активан *узајамни однос*. На том путу човека чекају велики подвизи који од њега захтевају велику снагу, али који му намећу и велику одговорност. И уколико човек не успе да изађе на крај са преузетом одговорношћу, на његову душу може пасти већа кривица.

Лако је схватити и објаснити зашто се слабић плаши тог пута. Њега плаши одговорност и он неће начинити никакав подвиг. Али би зато било потпуно неосновано и лакомислено закључити да је пут тог престрашеног, слабог човека, који се

склања од подвига и бремена света, само због тога савршенији, духовно привлачнији и морално мање погрешан. Да не говоримо о томе да и он греши, покушавајући да на свој начин искорени слабости и зле нагоне – он тиме на себе прима и кривицу злочинца (јер му одобрава и пасивно учествује у његовим злочинима); и ако он све то украси фарисејском самодовољношћу, поносећи се својом лажном праведношћу и прецењујући сопствену врлину, онда је висина његовог моралног лика у најмању руку веома сумњива... Зар није изнад тога збуњена у својој чистоти и узнемирене савести душа оног ко је постао убица док је спречавао?

20. О лажним решењима проблема

Код људи слабих духом постоји потреба да идеализују оно што раде и да затворе очи пред несавршеним или слабим странама свог поступка, своје делатности и свог душевног склопа. Ово је природно и разумљиво јер је потребан зрео духовни карактер и снага воље да би се уз живу савест свесно и усрдно могло чинити оно што она не признаје за савршено и због чега осуђује себе, па ипак тиме учврстити своју делатност као потребну, наставити је, и не колебати се у погледу сопствене духовне врлине. “Несавесни” људи живе, можда, много лакше: њима је страна потреба објективне исправности и уместо духовног самопроцењивања и духовног самоосећања у њима живе егоизам и сујета, који се радо задовољавају обичним успехом и купљеним ласкањем. Ствари стоје другачије код људи који су “савесни”, али слаби: они немају снаге да дуго трпе растојање које их дели од идеала и почињу или да смањују, ограничавају, упрошћују и искривљују садржај идеалног лика, или идеализују себе, свој живот, своје поступке, или, пак, чине обе ствари истовремено. Тиме се они разликују од “савесних” и јаких: такви људи су способни да поднесу слику сопственог несавршенства, да признају своје заблуде и исправе своје грешке. Осим тога, они из идеала могу правилно да издвоје оно што је непосредно оствариво и да се предано боре за његово остварење, а да, при томе, тај идеал не изневере, већ да му верно служе.

Такви људи су и позвани и способни да примене живот-но- и духовно-нужна средства која нису морално идеална и да помоћу њих воде борбу, не затварајући очи пред њиховим

моралним несавршенством. У историји човечанства такви људи су били и биће носиоци духовно-правног мача.

Да би се исправно решило питање о моралном савршенству неког начина деловања, или неког средства за борбу, или, пак, начина супротстављања, потребно је супротставити, с једне стране, максимално чисто мерило добра и, с друге, унутрашњи однос човека према човеку, за кога је тај спољашњи начин деловања или начин супротстављања правилан и тачан израз. Подударање или неподударање величина које се пореде даће потребан одговор.

То пре свега значи да не треба поставити питање шта је “боље” (тј. *релативно* или *упоредиво* боље, мање зло или најмања неправедност), већ шта је *најбоље* – стварно и објективно савршено! То је први и основни услов духовности, у томе и јесте суштина духа.¹ Хришћанин ставља своју савест пред савршенство “Небеског оца” и поставља јој питање о морално идеалном односу човека према човеку. И савест му без речи и мимо мисли, емоционално-вољним импулсом преноси једини одговор, који даје увек и свима: о *најбољем*, о идеално-савршеном односу, о једино праведном, и то тако да се тај неми, али активно-принудни одговор, као извесни порив на поступак, преноси човеку без учешћа мисли и речи. Овај одговор се не прилагођава околностима, не прилагођава се у примени, нити се условљава датим ограничењима. Узалуд ћете питати савест за нешто релативно или условно (нпр. да ли је боље “ово” или “оно”), узалуд ћете јој се обраћати са питањима која се не односе на моралну димензију (нпр. шта је корисније, сврсисходније, како је паметније поступити), узалуд би било наметати јој неку одређену животну ситуацију (нпр. учествовати у рату или не? да ли дојавити властима да се спрема атентат или не?), узалуд би било утиснути њен одговор у неку унапред узету говорну или логичку формулу, или захтевати од ње “само потврду”, или јој ограничити одговор својим предвиђањем до кога сте дошли у својим свакодневним размишљањима. Све ово би водило лажним решењима и значило би да истраживач не разуме природу савести и не познаје њене основне законе. Јер одговор може бити потпуно неочекиван за оног који поставља питање, и увек се појављује само у облику одређеног осећања и вољности, који стварају подстицај за одређени поступак. Са-

¹ В. трећу и четрнаесту главу.

вест увек одговара на једно те исто питање: “шта је морално најбоље пред лицем Божијим?”...

Са овим питањем треба упоредити душевно стање које преживљава човек док врши присилу или спречавање злочинца. При том треба имати у виду управо *душевно* стање, а не спољашњи поступак као такав (нпр. спољашњи “ударац”, “напад”, “пуцањ”).¹ Међутим, душевно стање се може замислити у било ком облику или саставу, зато овде не треба замишљати и фантазирати, већ у истинском искуству наћи *реално* душевно стање које *заиста одговара* спољашњем спречавању, које га или оживљава или бива њиме оживљено (почевши од *говора који разобличава* па све до *ударца мачем који доноси смрт*). Душевно стање несаосећања, неодобравања, негодовања, гнева, одвратности и немилосрдности² треба издвојити и узети га у чистом, издвојеном облику, не компликујући га претходном историјом душе, истраживањем њених мотива и циљева, нити, пак, описивањем последица. Ово би било важно и нужно када би се судило живом човеку, човеку који се целовито разматра, активној личности. У овом случају се, међутим, не разматра његова невиност или кривица, већ морално савршенство или несавршенство одређеног *душевног стања* које му је доступно. То значи да се не врши практично истраживање како поступати и шта радити, већ теоријско истраживање шта је морално боље; овде се не суди и не одговара, већ се принципијелно оцењује душевно-духовно стање. Практично питање: шта да ради и како да поступа човек који присуствује злочину, мора се решавати после тога и самостално. Ако утврдимо, на пример, да је душевно стање оног ко врши спречавање морално “савршено”, човек, ипак, може за себе изабрати пут непротивљења (нпр. због слабе воље), и обрнуто: признавши да је духовно стање оног ко врши спречавање несавршено, човек може, без обзира на то, прихватити та морално-несавршена стања као *практично обавезна, неизбежна и прихватљива*.

Све ово се може изразити сасвим једноставно у облику питања: “Да ли узајамно несаосећање, неодобравање, негодовање, гнев, одвратност и немилосрдност представљају морално савршено стање и однос људске душе?” Или другачије (по Кантовој методи): ако би сви људи почели да изграђују зајед-

¹ В. трећу и шесту главу.

² В. шеснаесту главу.

нички живот на основу ових и само ових осећања, расположења и поступака, да ли би се појавио морално савршени живот? Или терминима Јеванђеља: да ли нас ово изнутра води у Царство Божје?

Нема сумње да ће одговор бити негативан: могуће је поуздано предвидети да људска малодушност неће прихватити тај одговор и да ће се на разне начине уклањати од њега, упадајући у различита искушења и ширећи их око себе. И можда ће прво на шта ће се позвати бити предметна подударност између негативне љубави и злочина. Рећи ће: “Природно је и праведно волети оног ко није злочинац, али је исто тако природно и праведно присиљавати и спречавати злочинце, а *праведно* не може да не буде *морално савршено* и зато нема никаквог несавршенства у присили и спречавању”. Ствари, међутим, стоје другачије: љубав и морално савршенство су изнад праведности која сваког мери и одмерава по заслуги. Благод и милосрђе, које проистичу из љубави, *не* придржавају се праведности већ је прекривају и надилазе: љубави је дато да воли у благонаклоном милосрђу “не по потреби” и “по укусу”, већ преко сваке мере и изнад сваке праведности (прича о блудном сину). Зато се савршенство и праведност не подударају: праведност може бити морално несавршена, а морално савршенство може да учину неправду. Тако је, говорећи сликовито, неправедно сунце које подједнако сија и добрима и злима, али је савршено у свом свепраштајућем обиљу љубави (лик преблагот Божанства); напротив, праведан је мач који сече а покретан је позитивном љубављу према Божјем делу на земљи и негативном љубављу према злочинцу, али је морално несавршен у свом нужном служењу (лик човека који није благ него је храбар)... Наравно, праведност је већа и боља од неправедности, али је морално савршенство још веће и још боље од праведности. Зато нас позивање на то да је “погубљење праведно у односу према злочинцу” не ослобађа основног закључка којим се тврди да се та праведна одмазда не може и не треба сматрати морално савршеним понашањем човека према човеку.

Међутим, такав закључак може да доведе до поновног покушаја склањања. Неко ће рећи да је *морално-савршено* самим тим *практично-обавезно* за човека, и то увек и без изузетка, а да је *морално-несавршено* увек практично *забрањено* и *грешно*, те да је, на крају, недопустиво тврдити да је човеку допуштено нешто *грешно*...

При пажљивој анализи такве тврдње у њој се открива читаво легло грешака и неправилности које морају бити откривене и осветљене.

Установимо, пре свега, да свако остварење морално савршеног дела укључује људску душу у стање *праведности*, а да је свако неостварење морално савршеног дела доводи у стање *неправедности*. Ипак “неправедност” није синоним “преступа” или “греха”. “Неправедност” је ознака за врсту, а “грех” или “преступ” су подврсте, тако да је сваки грех облик неправедности, али свака неправедност није и грех.

Неправедност ће бити грех само ако проистиче из *недовољне снаге човека у добру*. У суштини човек пада, “греши” (или са моралне тачке гледишта – “чини преступ”) онда када допушта неправедност због своје слабости у добру или снаге у злу, без обзира да ли је то слабост воље или сазнања, или духовног прозрења или, пак, снага страсти. У свим тим случајевима објективни услови поступка *не* искључују праведан излаз, тако да би *он могао бити* нађен и остварен, ако би *сам* човек био на висини, али, ето, човек није био на висини задатка, није учинио оно што је потребно већ оно што је забрањено, и зато тај његов поступак јесте пад, преступ и грех. При томе, његова кривица може бити мања или већа, у зависности од стања његове душе или њених делова, али ће извесна кривица увек постојати.

Неправду, међутим, човек може учинити јер положај у који је стављен, објективни услови његовог поступка – *искључују праведан излаз*. У том случају сам човек је *довољно* јак у добру да не почини грех; и његова воља је јака, и свест не дозвољава несвесном да обмане себе, и његов духовни поглед је проницљив, и он је предан добру и тим пре је принуђен да примени и оствари неправедан излаз. Ако би праведан излаз био *објективно могућ*, онда би га он *субјективно* нашао и *остварио*; али он је позван и мора да делује и онда када пред собом има само несавршене, неправедне излазе. Он је *принуђен* на неправедност објективним условима који су му дати; и прихватајући ту неправедност, он једино мора да пронађе *најмање неправедан излаз* и да га оствари као нужан и обавезан. Такав поступак представља свесно, вољно, очигледно остварење неправедности, али није ни пад, ни преступ, ни грех.

То је положај у коме се налази човек који води борбу са злочинцима и који је принуђен да се у тој борби окрене сили

и мачу: непосредно – у облику ударца и пуцња, или посредно – учешћем у државном животу на разне начине. Будући да је у државничком послу потребна сила, сваки учесник је принуђен да вољом и делом прихвати овај начин борбе, који није морално савршен. Када га примењује, човек остварује избор који је неправедан, несавршен, који није свет, али је од свих могућих најмање неправедан избор. То није отпадништво од савршенства због субјективне слабости, већ *одступање* од савршенства због *објективне нужности*, и представља испољавање *субјективне снаге*. Човек не врши оно што му је практично забрањено, већ оно што представља његову *практичну обавезу*. Он не *чини грех*, већ *врши службу*. И његово служење, неправедно по начину деловања, не може бити проглашено за грешно, зло или порочно дело.

Ово се због прегледности може представити у облику посебне схеме појмова.¹

МОРАЛНО САВРШЕН ПОСТУПАК

1. остварив
(праведност)

2. неостварив
(неправедност)

2.) Неостварив: 1) услед личне моралне слабости (пад, грех, преступ); 2) због непостојања праведног излаза (одступање од праведности).

2.2) 1. већа неправедност (несупротстављање које се сматра праведношћу); 2. мања неправедност (супротстављање злу силом као духовно служење).

2.2.2) 1. служење духом (свештеник) 2. служење силом (онај ко покреће на борбу).

2.2.2.2) 1. на личну иницијативу 2. по ауторитативној наредби (војна и грађанска служба).

Одавде је јасно да је све што је морално савршено, за човека практично обавезно свуда где му је *објективно* могућ праведан излаз; тамо где му тај излаз *објективно*² није доступан, тамо је за њега *обавезан* неправедан излаз, али онај који води ка најмањој неправедности. То значи да *морално несавршено није увек практично забрањено, и није забрањено управо тамо где је објективно праведан излаз немогућ*. То такође значи да морално несавршен поступак не мора бити

¹ В. шесту и седму главу.

² В. шесту, седму, тринаесту, шеснаесту и осамнаесту главу.

грех, јер је грех увек отпадништво у смеру субјективно изабраног зла, а неправедност не мора бити у облику “отпадништва” и не мора бити резултат тога што се зло показало јаче или привлачније.

На тај начин, супротстављање злу силом и мачем није грех тамо где је оно објективно потребно, или, што је исто, тамо где оно представља једини или најмање неправедан излаз. Тврдити да је такво супротстављање “зло”, “грех” или “морални злочин” значи показати сиромаштво моралног искуства или беспомоћно, нејасно мишљење.

Па ипак супротстављање остварује моралну неправедност. И овде се мора потпуно прогледати.

Само *супротстављање злу* као таквом увек је ствар добра, правде и дужности. Што је ово супротстављање теже, што је повезано са већим опасностима и патњом, то је већи подвиг и заслуга онога ко се супротставља. Али оно *што* чини носилац мача, који се супротставља, у борби са злочинцима, није ни савршен, ни свет, ни праведан низ поступака. Истина, само наивна грубост ригидног моралисте може рећи да је то “зло” и “грех”, јер је то, у ствари, *безгрешно* вршење неправде. Међутим, иста таква грешка била би и апсолутно оправдање и посвећење силе и мача, јер је то, у ствари, *безгрешно* вршење *неправедности* (!). Не сме се стављати апсолутна забрана на силу и мач, јер окретање њима може бити морално и религиозно *обавезно*. Међутим, сила и мач се не смеју уздизати на висину савршенства и светости, јер окретање њима изводи душу из стања љубавне пуноће (плероме) и намеће јој терет *несавршеног деловања*.

Један од најнаивнијих и елементарних покушаја да се мач потпуно оправда припада Мартину Лутеру.

Ослонивши се на Апостолске Посланице (Римљанима XIII, 1; 1 Петрова II, 13-15) да је светску власт успоставио Бог, Лутер указује на то да мач “штити благочестиве, жене и децу, куће и окупнице, добро и част, и самим тим подржава и штити свет”, чиме спречава “много веће недаће”. Одавде он изводи закључак да је дело мача (рат са убиствима и пљачкама “Würgen und Rauben”) – “дело љубави”, дело “преузвишено и божанско” (“köstlich und göttlich”). Сем тога он тврди да рука која делује тим мачем и убија, уколико не делује произвољно и не врши злоупотребу, “није више људска рука већ Божја, и није човек већ је Бог тај који веша, мучи на то-

чку, убија и ратује – све су то Његова дела и Његове казне”.¹ Човек мора бити у то чврсто уверен; и тада његова савест “неће бити сумњичава”, већ “уверена” и “у добру утврђена”, и то ће га охрабрити и ободрити у борби.²

Пада у очи исконска упрошћеност и ригидност овог расуђивања кроз које провејавају јудејске традиције из Старог Завета. Покретан практичном потребом да учврсти ствар “цара” и умири савест ратника, Лутер брише границу која земаљску борбу са злочинцима дели од Царства Божијег, границу која свест о потреби правних норми дели од савести, сврсисходно од савршеног, људски хероизам од Преблагог и Бесконечног. Дело људског мача, са свим његовим атрибутима и активностима, не проглашава се за служење *ограниченог* човека већ за дело *свемоћног* Бога. Будући да “дело самог Бога” не може бити несавршено, онда се убиство, мучење на точку и вешање проглашавају за савршена дела, “преузвишена и Божанска”... При томе Лутер не указује на разлику између пуноће позитивне љубави и несавршенства негативне; не примећује ни то да се у Посланицама дело мача и светске кривице не успоставља у смислу њиховог божанског савршенства, већ као земаљска потреба да се са злом бори и “спречава незнање безумних људи” (I Петрова, II, 15). Као резултат његовог расуђивања, она савест, коју он назива слабом, глупом и сумњичавом³ и коју покушава да “умири” – или остаје при својим прозрењима, која је практично слабе, или бива упућена на лажне путеве; али он сам није у стању да јој помогне.

Префињенији покушај да се дâ апсолутно оправдање не само мачу него и свакој неправедности може се наћи и код неких језуита. Ослањајући се попут Лутера на старозаветну представу о Богу, према којој се Божанство замишља као савршенство снаге, а не као савршенство *љубави и добра*, језуити допуштају могућност да Бог дозволи или нареди човеку да учини неко лоше дело. Тако језуит Бузенбаум, пошто је утврдио да је забрањено предумишљено и свесно убиство, прави изузетак када је његово извршење “дозволио Бог, Го-

¹ Martin Luther, “Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein könnten”, пасуси 5, 6, 7; “Denn die Hand, Die solch Schwert führet und würget, ist auch abdem nicht mehr Menschshand, sondern Gotteshand und nicht der Mensch, sondern Gott hängt, rädert, enthaupt, würget und krieget; es sind alles seine Werk und seine Gerichte”.

² Исто, пасус 1: “großer Mut und kecks Herc”.

³ Исто, пасус 1: “den schwachen, blöden und zweifelnden Gewissen”.

сподар свег живота”.¹ Још јасније ово износи језуит Алагона: “по Божјој заповести се може убити невин, може се украсти и уживати у разврату, јер Он је Господар живота и смрти и зато се мора испуњавати свака његова заповест”.² Из таквог образложења следи да Божанство не чини неправедно дело, већ само наређује или дозвољава човеку да га изврши, а човек, који је непосредни извршилац, не само да не сноси за њега одговорност, јер се повиновао “гласу Божјем”, него, чинећи ово, показује вишу религиозну смиреност и покорност. Саблажњивост тог учења је очигледна. Онај ко проповеда ово учење није у праву због три ствари: прво, јер допушта могућност да од Бога буде присиљен на неправедност и грех, прихватајући његову апсолутну *власт* и не прихватајући његово духовно савршенство; друго, јер малодушно бежи од терета људске земаљске нужности, од терета одлуке и одговорности, пре прихватајући искривљено прихватање Бога, него одговорност за своју неправедност; и, најзад, треће, није у праву, јер скривајући се под смиреност и покорност, он отвара себи слободни приступ греху који је непорецив. Наравно, мора се имати у виду да ће црквена власт, која је језуитима дозволила да изразе своја мишљења, хтети да *узме на себе* ауторитативно формулисање ових по садржају неправедних и грешних заповести, које наводно “потичу од Бога”. Међутим, искушење не само да неће нестати, него ће попримити још страшније размере захватајући ауторитет цркве и разливајући се по целој цркви.

Када се човек у борби са злочинцима окрене сили, мачу или лукавству, онда он нема ни основа ни права да са себе скине терет одлуке или одговорности и да га пренесе на Божанство. А нема зато што та средства борбе нису божанска, већ људска, неопходна управо зато што људи нису свемоћни нити савршени, и са том свешћу она и треба да буду примењена. Човек који води борбу са злочинцима мора *сам* да види, увиди и оцени све услове борбе, да их својим људским умом разуме и да својом људском вољом одлучи. Он мора

¹ Herman Busenbaum, Medulla Theologiae Moralis. MDCCXV, Lib. III. Tract. IV. Cap. I. Dubium IV: “An aliquando liceat occidere? Directa intentione et scienter nunquam licet, nisi Deus omnis vitae Dominus concedat”, 125. У парискм изданју из 1670. године “Dubium IV” прочитан је као “An aliquando liceat occidere innocentem?”

² P. Petrus Alagona, Sancti Thomae Aquinatis Theologiae summae compendium. Romae. 1619. Ex prima secundae. Quaestio XCIV. De lege Naturali, Articulum 5: “Ex mandato Dei licet occidere innocentem, furari, fornicari, quia est Dominus vitae et mortis et sic facere eius mandatum est debitum”.

схватити да је *принуђен* да се окрене тим средствима зато што он није Бог, већ је само ограничен, али предан *слуга* Божји, те зато и мора чинити оно што је нужно по његовом крајњем људском разумевању и увиду. И тада ће увидети да му та неправедна средства нису само “дозвољена”, већ и “посвећена”, и да су *обавезна у свој њиховој неправедности*.

Наш основни проблем био би искривљен и неправилно постављен ако би неко покушао да га сведе на питање о *допустивости*, или, још горе, на могућност “извињења” због присиле и спречавања, и могућност “добиања опроштаја”. Супротстављање злу силом и мачем није допустиво онда када је “могуће”, већ када је “потребно”,¹ али ако је оно стварно потребно, онда човек нема “право” већ *обавезу* да крене тим путем. Наравно, *обавеза* да се нешто учини укључује и *право* да се то учини, али, ипак, онај ко “има право” да удари другог има право и да га *не удари*, да му “опрости”, или да се “уздржи”, или просто да “не зажели” да искористи своје право. Сем тога, широкогрудост љубави понекад дошаптава да је боље своје “право” не искористити. Напротив, *обавеза искључује* “право” да се поступак не изврши: онај ко је *обавезан* изгубио је право на произвољност, њему остаје само један пут који га води праведности и тај пут не може бити затворен широкогрудом љубави. Дозвола да изврши такав поступак ослобађа, а *обавеза* да га изврши спутава његову душу. Ова разлика нарочито јасно долази до изражаја када “дозвола” добија нијансу “могућег извињења” или “опраштања”. Онај ко испуњава своју дужност не мора се извињавати; њему не треба праштати, на њега се треба угледати, и обрнуто: ако је неки излаз “опростив” и у том смислу “дозвољен”, онда то значи да супротан излаз *није* обавезан. Оно што је “опростиво”, строго говорећи, представља нешто што се не мора, што је непотребно, што је можда управо *забрањено* и, ма колика да је та “опростивост”, она никада души неће дати *праведност* испуњеног дуга.² Зато је *обавезност* силе и мача *критеријум њихове допустивости*.

¹ В. главе пету, шесту, седму, осму и осамнаесту.

² Овим коначно побијамо казуистичку поставку питања која је толико распрострањена у морално-теолошким расправама језуита. Они обично питају да ли је неки поступак дозвољен или није (an liceat?) и одговарају терминима: licet, potest, licite potest, excusatur, absolvetur, non tenetur, ad nil tenetur etc., ако се идеја “дозвољености” тако широко схвати, онда она у себе може да укључи и неке *забрањене* делатности, које су опростиве или због тешког положаја грешника (“gravis necessitas”), или због постојаности грешних нагона (одсу-

Јасно је да у борби са злочинцем сваки покушај да се затворе очи пред *обавезношћу* неправедног средства или пред *неправедношћу* обавезног средства представља испољавање малодушности и води у саблазан. У ствари, пут силе и мача се одређује као *обавезан*, али истовремено и *неправедан* пут.

Људи се често окрећу познатом размишљању према коме праведан циљ “оправдава” или посвећује лоша средства само да би могли да затворе очи пред њиховом неправедношћу. Ипак ово малодушно и саблажњиво расуђивање није уверљиво. Морална вредност *средства* се, у ствари, не одређује моралном вредношћу циља и не зависи од њега. Да би се одредила морална вредност средства не треба га поредити са циљем због кога се примењује и који, сам по себи, *није критеријум добра* – поређење са циљем може показати само *животну сврсисходност средства*, али не и *моралну исправност*. Јасно је да средство које је животну сврсисходно може бити “неморално” и обрнуто. Исто тако “морално савршенство” може бити несврсисходно и обрнуто.

Морална праведност, како циља тако и средства, одређује се поређењем свакога од њих посебно са потпуношћу добра, тј. са идејом моралног савршенства као јединим, врхунским критеријумом. Ово поређење мора се учинити два пута: посебно и за циљ и за средства, јер оно доноси два закључка па, можда, и два супротна закључка. Не постоји други начин за одређивање моралног циља употребљеног средства. Средство и циљ нису повезани моралном вредношћу, већ везом која је најпре *мотивациона*, а затим и *генетска*. Тако, прво, у унутрашњем преживљавању људске душе, будући да је њена жеља усмерена на циљ, а машта тражи одговарајућа средства, воља ка циљу изазива и мотивише вољу ка средству и његовом остварењу и то зато што човек унапред схвата узрочну везу међу њима, везу која по својој суштини не зависи од њихове моралне вредности. Друго, у процесу остварења средство постаје узрок, а циљ последица. Ова генетска веза нимало не зависи од моралне вредности обе стране. Сврсисходност средства зависи од тога да ли је оно нужан и довољан узрок у односу на циљ; питање о моралној правед-

ство сагласности воље – “voluntas consentiens”), или због афекта који парализује вољу грешника (“usus rationis perturbatur, libertas tollitur”), или због његове наивности (“non advertatur malitia”). Таква поставка питања, која је израсла из захтева католичке исповедаонице, никако не помаже правилном разликовању добра и зла, права и дужности, греха и светости, напротив, она може само повећати малодушност и довести у искушење.

ности средства се тиме уопште не решава, јер оно није у домену практично-изборног већ теоријског разматрања које га оцењује.

Морална вредност циља се зато не може сама од себе пренети на средство, слично као што морално достојно средство може служити и одвратном циљу. Добро је помоћи сиромашном, али не зато да би се тиме купио његов глас на изборима, или, да наведемо други пример: онај ко за новац издаје пријатеља чини лоше дело, чак и када тиме хоће да од глади спасе своју жену и децу. Дobar циљ “не оправдава” и “не посвећује” неправедно средство.¹

Тако смо открили да су оба решења нетачна: и прво, које издаје основни циљ борбе како би се избегла неправедна средства (несупротстављање!), и друго, које се окреће од разматрања савршенства како би се слободно и уверено користио неправедним средствима. Први излаз гради *илузију праведности*, обезбеђује злу некакву победу и доноси човеку разочарање у животну снагу праведности и добра. Као његов резултат ствара се и учвршћује мишљење да “праведност није животна” и да је “врлина предодређена за глупе људе”. Друго решење ствара *илузију сврсисходности* и *илузију победе добра*, неприметно раздваја оног ко се бори од његовог главног циља и развраћа његову душу идејом да је све дозвољено. Резултат тога је да лоша средства почињу да служе лошим циљевима и рађа се мишљење да је “животно само оно што је грешно” и да наводно “паметном човеку грех није страхан”. Јасно је да оба решења на крају воде ка једној истој ствари: друштвеној деморализацији.

¹ Учење да добар циљ “оправдава” или “посвећује” лоше средство често је било у последњим вековима приписивано језуитима. При томе су они који су то чинили често губили из вида да језуити у својим трактатима не говоре о “праведности”, нити о “светости”, већ само о “не-грешности” и “дозвољености”: заиста ради доброг циља они често *дозвољавају* и неке ружне поступке као средства која *нису грешна*; међутим као што сам већ рекао: *дозвољено* самим тим није *праведно*, а оно што *није грешно* још увек није *свето*. Положај језуита био би у том спору много тежи да њихови противници не говоре о “оправдању” лоших средстава, већ о њиховој *дозвољености*. Сем тога, код језуита се лако може наћи учење о оправдању лоших поступака (не средстава!) добрим циљем. О томе видети: Escobar et Mendoza, Universae Theologiae moralis... Volumen Quatum. Lugduni. MDCLXIII. Lib. XXIII, Cap. XX, Probl. LXV. Говорећи о лошим делима “ex natura sua” овај учени језуит формулише следеће мишљење: “Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, vel malo fine boni, vel mali redduntur” (буквално: “јер циљ њиховим делима преноси специфичну вредност, и у зависности од доброг или лошег циља дела постају добра или лоша”). После тога Ескобар ово мишљење приписује још деветорици познатих језуита и то Соту, Толету, Васкецу, Лесију и Санкецу. Очитљиво је и он сам склон овом мишљењу; в: “primam amplector sententiam”, “probabilioris esse iudicio”.

21. О духовном компромису

Питање о супротстављању злу: да ли му се и како треба супротстављати, није питање расположења, произвољности, укуса и темперамента, већ је питање *карактера и религиозности*, то је *питање религиозног карактера*, то је питање основне религиозне силе – *љубави*, и то *љубави* која прихвата свет. Основни проблем нашег истраживања нема смисла за оног ко одбацује свет, ко не признаје његове вредности, ко не види у њега уложене Божанске снаге и творевине, као и за оног ко га вољом не прихвата. Спољашње манифестације зла са којима се треба борити улазе у ткиво света који се одбацује и, ако у свету нема ничег што вреди бранити од напада злотвора, ако тај свет заслужује само да буде одбачен, да му окре-немо леђа и да се удаљимо, онда се и проблем силе и мача гаси и отпада.¹ Проблем мача је практичан проблем и његово решење зависи од практичног прихватања света, јер онај ко одбацује свет одбацује и мач (али не и обратно). Међутим, онај ко не одбацује свет само на речима, фразом или позом, већ га одбацује истински, тај нема никаква права да остави своју личност у његовом саставу; јер све дотле док човек пристаје да живи у свету, он прихвата свет већ самим тим што се користи њиме, његовим добрима и његовим могућностима. Осамљивање, пустињаштво и смањење потреба не изражавају доследно одбацивање света, напротив: све је то посебан начин прихватања света, и то истанчаног прихватања, које води строгом избору да би се дошло до новог виђења. Једном речју, сваки човек који није самог себе умртвио *прихвата свет* и зато проблем мача за њега има и смисао и значај.

За хришћанина се питање о прихватању света решава тиме што он следи Христа. Хришћанин мора ићи Његовим стопама: попут Њега – он мора прихватити свет, али не и зло у свету; попут Њега он мора примити зло, осетити га и схватити, али га не сме прихватити; он са злом мора започети борбу на живот и смрт. Следећи Христа, прави хришћани су увек примали на себе светско бreme и муку света, а самим тим и муку зла и бreme борбе с њим, и то како у себи сами-

¹ В. Осму и дванаесту главу.

ма, тако и у другима. Примајући на себе ту муку и борбу, они су се припремали и за завршницу ношења крста: за *прихватање смрти* у борби од руке зла које је одбачено.

Да бисмо достојно прихватили свет морамо с потпуном очигледношћу схватити Божије дело на земљи и стваралачки га, свом својом снагом, вољом и делом прихватити као своје сопствено дело. При томе, своје дело не смемо приказивати као Божје, него Божје дело морамо прихватити као своје. И у зависности од тога колико то човеку пође за руком, он ће успети да тачно постави и реши проблем мача...

Они који одбацују мач инсистирају на томе да је пут мача неправедан пут. То је тачно што се тиче апсолутне моралне оцене, али није тачно када се тиче указивања на реални исход. Разумљиво је *маштати* о томе да за морално савршеног човека не постоји несавладива препрека за чисто духовну победу над злом, да он може да заустави и преобрази злочинца само својим погледом, речју или покретом. Овакво маштање је разумљиво јер представља резултат двају идеја које су се укрстиле: идеје богоподобности савршеног човека и идеје Божијег свемоћи; оно као да се позива на то да се истински савршен човек приближава Божијем савршенству, које увећава његове духовне снаге, тако да пред том духовном снагом злочинац све теже опстаје. То је племенито, али наивно маштање. Његови недостаци показују се истог часа када оно покуша да се претвори у универзално правило понашања. Ово маштање је *духовно* мањкаво, јер обраћање и преображај злочинца морају бити његов самостални акт, пламен његове *личне слободе*, а не одраз туђег савршенства, јер да је то могуће, он би се од самог Божанског даха већ одавно преобразио. Ово маштање је и *историјски* неуверљиво: духовна снага праведника има границу пред суштим злочином. Чини се да хришћанину ни не приличи да прецењује ово маштање, будући да пред очима има ликове бројних светаца које су на смрт измучили злочинци који се нису преобратили нити преобразили...

Пут мача је пут који није праведан, али ко је тај човек који се плаши те неправедности, проглашава је за “злочин” и бежи од ње? То је исти онај човек који не само да се у току читавог свог живота мирио са свим могућим неправдама, зато што су му оне биле “потребне” или “корисне”, него мирне душе и сада константно греши, и то у своју “корист”, а да му то ни на памет не пада. И онда, одједном, када треба

на себе да преузме терет државности, служење које, по дубоким речима Петра Великог, представља истинско “Божје дело” и зато не трпи “потцењивање”, он се тада досећа да свакако мора бити безгрешан праведник, плаши се и афектирано проглашава ту неправедност за “грех”, и нестаје без трага и гласа...

Да, пут мача јесте неправедан пут, али не постоји духовни закон према коме онај ко пролази *кроз* неправедност, обавезно иде ка *греху*... Ако би то било тако, онда би *сви* људи, будући да непрестано пролазе кроз неправедност па и кроз грех, били унапред осуђени на неминућу пропаст, јер би се греси gomилали и њихов терет би повукао човека у провалију. Не, животна мудрост није лажно праведништво, она се испољава онда када се због нужности одважно ступи у неправедност, када се иде *кроз* њу, али не *ка* њој, када се ступи у неправедност да би се *из* ње изашло.

Да, пут силе и мача није праведан пут, али зар постоји други који би био праведан? Да то случајно није пут сентименталног несупротстављања, који смо већ разобличили као пут издаје слабих, саучесништва са злочинцем, “сакривице” са оним ко врши спречавање и, најзад, као пут наивно-лицемерног задовољства собом? Наравно, овај пут има “мирнији” и “пристојнији”, мање крвав спољашњи облик, али само лакомисленост и зла тупост могу да се не досете каквом ценом су плаћени тај “мир” и та “пристојност”...

Ако неко пред лицем агресивног злочина захтева “идеалан” и савршен морални излаз и не прихвата ниједан други, онда он не разуме основну животну трагедију: да из такве ситуације *нема идеалног излаза*. Већ због самог присуства противдуховне и противљубавне бесне воље у души другог човека, безусловно праведан излаз постаје до крајности тежак и проблематичан: јер како не судити и не осудити? како да не напустимо пуноћу духа и да се не узнемиримо? како да се не инфицирамо и не супротставимо? Међутим, ако је присутно истинско зло које се претвара у *спољашње зле поступке*, онда праведан излаз постаје *фиктиван и лажан* задатак. Овај излаз не постоји и не може постојати, јер дилема пред коју је човек стављен не дозвољава ту могућност. Ова дилема ствара велики сукоб између човековог *духовног задатка* и његовог *моралног савршенства*, сукоб који одувек прати човека у његовом земаљском животу. Свако од нас мора *слободно* сагледати Божје дело и *добровољно* га прихватити, али није

довољно бити чврст само у прихватању, треба бити чврст и у *одбрани овог дела*. Увек је могуће појављивање људи, лично-сти, савеза и организација које ће “слободно” одбацити Божје дело, утврдити се у супротном и кренути у напад.¹ Злочинац, који је нарушио Божје дело и који на то присиљава и друге људе, ставља сваког ко је прихватио Божје дело пред дилему: изневерити и издати свој духовни и религиозни задатак, а сачувати своју “праведност”, или остати веран Богу и своме назначењу тиме што ће се изабрати и остварити пут неправедности. Не постоји праведан излаз из овог положаја, јер онај ко је изневерио Божије дело и издао свој духовни задатак може свој излаз сматрати праведним само зато што га није до краја промислио. Одсуство морално савршеног начина деловања пред злочинцем који напада мора бити схваћено и до краја промишљено.

Ако праведан излаз објективно не постоји, онда је проблем праведног излаза лажан и његово тражење безнадежно, а понекад се иза те безнадежности успешно скривају кукавичлук и неискреност. Напротив, смелост и поштење овде захтевају отворено прихватање *духовног компромиса*.

Ако се у свакодневном животу и обичном говору компромис састоји у прорачунатом уступку човека који пази на свој лични (или групни) интерес и који се нада да ће мања жртва донети већу корист, онда се *духовни компромис*, који смо ми установили, не врши у личном интересу и не покушава да донесе никакву корист. То и јесте *несебично прихватање своје личне неправедности у борби са злочинцем* као са непријатељем Божјег дела. Онај ко прихвата духовни компромис, тај не размишља о себи већ о Предмету, а ако размишља о себи, онда не размишља због свог свакодневног интереса, већ због свог духовног и моралног рада, и ако размишља, онда то чини мање него онај који се скрива и дрхти над својом лажном праведношћу. Компромис носиоца мача се састоји у томе да он *свесно и слободно, добровољно* прихвата *морално неправедан* излаз као духовну нужност. И ако је свако одступање од моралног савршенства неправедно, онда он на себе преузима и *неправедност*; и ако свако свесно, добровољно допуштање неправедности представља кривицу, онда он прихвата и *кривицу* за своју одлуку. Ако је до тада имао највећу срећу да живи приближавајући се захтевима савести, сада он ускраћује себи ту срећу као немогућу. Пред апсолут-

¹ В. седму главу.

ним злочинцем савест позива човека на таква дела која су доступна само Богу и Његовој свемогућности и за која ни људски језик ни људска мисао немају ни речи ни појмова. Та би дела, само ако би била могућа, негирала разједињено постојање својствено људима на земљи, и претпостављала би могућност да праведник, не мењајући се, уђе у душу злочинца и постане он, злочинац, али да то ипак не постане до краја, како би у злочинцу могао да престане да буде злочинац, и како би из њега изашао преобративши га у праведника... Али то не може да учини човек, већ само Бог, и маштање о томе остаће на земљи практично без резултата.

Пред лицем те немогућности онај ко се супротставља мора се одлучити на духовно нужан, па макар и неправедан пут. Он мора прихватити постојећу моралну безизлазност и мора је одбацити осећањем, вољом, мишљу, речју и поступком. Будући да жели добро и да је предан Богу, он види да је принуђен да на себе преузме неправедност у име религиозно исправног циља, па, можда, и кривицу, и да се на неки начин удаљи од добра, и то потпуно свестан онога што чини. Његов је положај *морално трагичан*, и јасно је да само јаки људи имају снаге да из њега изађу. Међутим, јак човек потврђује своју снагу управо тиме што не бежи од конфликта у лажну и врлу пасивност, и не затвара очи пред његовом трагичном природом, и не пада због малодушности у лицемерје; јак човек схвата трагичност свог положаја и иде му у сусрет да би у њега ушао и да би га потом искоренио. Он преузима на себе неправедност, али не због себе већ у име Божјег дела. Оно што он чини у тој борби представља његов сопствени поступак, његову сопствену делатност, и он ни не помишља да је припише Богу. То је *људски* излаз који он сам осмишљава као духовни компромис и који је у исто време његов *подвиг*; јер он представља велики предметни напор његове воље у борби коју он води за добро. Овде подвиг није само у вођењу борбе, већ и у духовном напору који је потребан да би се отворено *прихватила* и издржала могућа *кривица*. Напрезање духа овде је потребно не само да би се убио злочинац већ и да би се издржао сопствени поступак, и живот проживео са извршеним делом, а да се при том оно не унижава малодушним одрицањем његове нужности, нити идеализацијом његовог моралног садржаја.

Трагедија зла и борбе с њим решава се управо кроз прихватање и остварење тог *подвига*. Овај подвиг биће већи ако у оном ко га изврши остане жива способност да га просветли

зраком Божанског савршенства. Треба схватити не само неопходност свог напрезања и делања, него и ону људску безизлазност која га је створила. Није потребан сврсисходан психички *механизам* мача, већ духовни *организам* који види кроз своју одлуку и који је довољно јак да поднесе то виђење; који је довољно јак не само да изврши поступак, него и да га затим осветли Божанском светлошћу, те да, увидевши његову неправедност, поново увиди његову нужност и да га поново примени због исте те нужности, али не из личних, већ из религиозних разлога.

Борба са злом увек захтева *хероизам*. Не само када се води у облику унутрашњих напора, који човека васпитавају и дају му духовна крила, него и када се води мачем који присиљава и спречава. Хероизам мача није само у томе што је његово дело тешко, узнемирујуће, пуно лишавања, опасности и патњи, већ је и у томе што су носиоцу мача потребни посебни духовни напори да би сачувао свој духовни Кремљ, јер његов хероизам јесте *хероизам свесно и убеђено прихваћене неправедности*. Осим тога, човек који се хвата мача у безизлазној борби са злочинцем јесте херој још и зато што тиме *преузима на себе бреме света*. Стављен пред основну трагичну дилему, која му не оставља морални излаз, он *религиозно* пристаје на ту безизлазност и, бирајући најмање неправедан и најтежи пут мача, он тај пут прихвата као *своју судбину*.

Религиозно прихватање своје судбине представља основни хероизам на који је позван сваки човек, и то не у смислу квијетизма, детерминизма, безвољности или фатализма, него у смислу *вољног, животно-делатног и религиозно-преданог* прихватања које созерцава живот као *служење*, осветљује га зраком *мисије* и улива сву *личну снагу* у религиозно служење тој религиозној мисији. Судбина човека је таква да на земљи има посла са дивљањем зла које се од тог дивљања не може одговорити. Човек не може побећи од своје судбине; постоје само две могућности: или да се нечасно од ње окрене и да је доживљава у слепилу и малодушности, или да је часно прихвати, осмишљавајући то прихватање као служење и остајући веран свом задатку. Али то значи и посегнути за мачем у име Божје ствари.

У том прихватању своје судбине и мача човек “губи своју *душу*”, али учвршћује свој *дух* и његову врлину. Он губи своју душу не само у nižем смислу – тако што се слаже да изгуби свој земаљски живот у борби са злочинцем, него и у

вишем смислу – тако што узима на себе извршење дела чије бreme он потом носи, можда кроз читав живот, дрхтећи и гадећи се при сећању на њих. Он прихвата не само *бреме смрти*, него и *бреме убиства*; а са бременом убиства, осим мучности самог акта, преузима и мучност одлуке, одговорности и, можда, кривице. Његова духовна судбина га води мачу и он је прихвата, и *мач постаје његова судбина*. И избравши тај излаз, то херојско решење основне трагичне дилеме, он није праведан већ *је у праву*.

Христ није учио мачу него љубави. Али никада, ниједном речју није осудио мач, ни у смислу организоване државности, за коју мач представља последњу санкцију, нити у смислу војничког звања и дела. И већ су први његови ученици, апостоли Петар и Павле (I Петрова, II, 13-17; Рим. XIII, 1-7.), открили позитиван смисао тога што их није осудио. Истина, апостолима је указано да мач није њихов позив “јер сви који се маше за нож од ножа ће погинути” (Матеј, XVI, 52); и Христ није желео да га бране оружјем. Управо кроз то одбијање да буде брањен и кроз разговор о плаћању пореза (Матеј, XXII, 17-21; Марко, XIII, 14-17), и кроз разговор са Пилатом (Јован, XVIII, 3-38; XIX, 9-11) провејава дух слободне, царске лојалности, којег ће касније утврдити апостоли, а којег нису достигли – и којег су касније одбацили – они који су, попут Атенегоре, Тертулијана и других, одбацили и свет. *Земаљска погибија* тако остаје највиша јеванђелска “казна” предвиђена за носиоца мача.

Христ је учио љубави, али управо љубав уздиже различите ствари: и жртву неправедности и жртву живота. Да, онај ко узме мач од мача ће и погинути, али љубав може подстаћи човека да прихвати погибију. Онај ко је узео мач спреман је да убије, али исто тако мора бити спреман и на то да буде убијен; зато прихватити мач значи прихватити смрт, и онај ко се плаши смрти тај не би требало да се лађа мача. Међутим, у љубави не само да нестаје страх од смрти, него се откривају побуде и убеђења која воде мачу. Смрт није само “казна”, која је у мач заложена, него и живи *разлог* за прихватање мача. Јер латити се мача има смисла само ако се то чини у име нечега за шта вреди умрети: у име Божјег дела на земљи. Бесмислено је да се мача лађа онај ко на свету нема и не зна за ништа што би било изнад њега самог и његовог личног живота; за њега је исправније да баца мач и да се спасава, па макар и по цену издаје и понижавајућег покора-

вања злочинцима. Али има смисла погинути за Божје дело у себи и у другима. Онај ко умире за њега даје мање за веће, своје лично за надлично, смртно за бесмртно, људско за Божије. И тиме што даје свој живот, човек мање чини већим, своје лично надличним, своје смртно бесмртним, јер себи, човеку, он приписује врлину слуге Божјег. У овом смислу смрт је разлог за прихватање мача.

Духовни компромис који смо ми открили и утврдили неизбежан је за човека у његовом земаљском животу. Начело спољашње присилне државности се не своди на мач¹, али се у последњој инстанци на њему заснива: државна ствар се никако не своди на мач, али мач јесте њена последња и нужна потпора. Онај ко не признаје мач, тај руши државу; али узалуд он мисли да тиме себе спашава од компромиса, јер он пре прихвата безвољни, кукавички, издајнички и лицемерни компромис, него компромис који је вољан, смео, самопожртвован и чистан. Мач као симбол људског раздвајања на живот и смрт није, наравно, оно “морално најбоље” у односу човека према човеку. Али то што “није морално најбоље”, ипак је духовно нужно у животу људи. Није свако способан да се лати мача и да се помоћу њега бори, нити да у тој борби остане на духовној висини. За ово нису потребни најгори, него *најбољи* људи, који у себи спајају племенитост и снагу, јер слаби неће изнети то бreme, а зли ће изневерити задатак мача...

Тако настаје један од трагичних парадокса људског земаљског живота: *најбољи људи* су позвани да воде борбу са злочинцима, да с њима ступе у неизбежан контакт, да присиле њихову злу вољу, да спрече њихову злу делатност и да, при томе, воде борбу средствима *која нису најбоља*, од којих ће мач увек бити најдиректнији и најплеменитији. Вођење државне борбе са злочинцима ствар је нужна и духовно исправна; али путеви и средства те борбе бивају принудно неправедни. И само су најбољи људи у стању да поднесу ту неправедност, а да се њоме не инфицирају; да у њој нађу и сачувају праву меру; да увек имају на уму њену неправедност и духовну опасност; и само најбољи могу пронаћи за њу најбољи лични и друштвени противотров. Монаси, научници, уметници и пасивни посматрачи срећни су у поређењу са државним владарима: њима је дато да стварају чисто дело чи-

стим рукама. Али они не могу судити и осудити политичара или војника; напротив, морају им бити захвални, за њих се морају молити; требало би да им желе мудрост и очишћење, јер би морали да схвате да су њихове руке остале чисте за чисто дело само зато што су се нашли људи чистих руку за нечисто дело. Они морају имати на уму да би живот на земљи био немогућ када би код свих људи страх од греха био јачи од љубави према добру.

У једном од својих писама¹ Амброзије Медиолански приповеда о тузи која обузима анђеле када морају да оставе блаженство пасивног посматрања са висине, са његовим миром и чистотом, и да, по Божјој заповести, слете на земљу доносећи злочинцима суд, казну и ватру Божанског гнева; добром бићу не доноси радост него тугу када мора да напусти плерому, окрене се злу и казни га по заслуги... У овој слици сваки племенити носилац власти и мача мора наћи себи утеху и извор снаге.

22. О очишћењу душе

Свесно, намерно одступање од моралног савршенства није увек доказ покварености људског срца. Постоје ситуације у којима овакво одступање показује дубину преданости срца и зrelu снагу његових одлука. Такав је и духовни компромис који је неопходан у борби са злочинцима и који остварује религиозно осмишљена свест о потреби правних норми.

Духовни компромис не представља свргавање са престола, престанак љубави, нити одбацивање идеје светости и моралног савршенства, већ одлуку да се окрене сили и прихвати мач, знајући да мач није оно највише, није свето и није савршено. Али човек га ипак прихвата и, при томе, не свргава, не одбацује и не престаје да воли идеју моралног савршенства и светости. Духовни компромис не гаси глас савести у души који позива на морално савршенство, он га не криви и не слаби, он чак ни не одваја душу од њега.

Глас савести је потребан сваком човеку, али је највише потребан владару и ратнику. И то зато што их њихова основна делатност нагони да у други план преместе бригу о својој личној праведности. За посао владара нису потребни само

¹ В. пету главу.

¹ S. Ambrosii *Mediolanensis*. Opera Omnia. Vol. V. Mediolani 1883. Epistolae Prima Classis, Ep. XXXIV, Scripta aequae circa annum 387. Punctum 10.

мудрост, исправност, праведност и чврста воља, него и преденост, и умешност, и умеће да се бори с непријатељима народа. Осим преданости, осећања части, самоконтроле и храбрости посао војника захтева још и способност за убиство, за ратно лукавство и немилосрдност. Лоше је ако владар и војник немају ове негативне особине; али је много горе ако из њихових душа ишчезну неопходне позитивне особине, ако почне идеализација негативних особина и ако оне превладају, ако лоше почне да се прихвата као добро, ако почне да се негује само лоше и да се на њему заснива читава делатност. Владар или ратник пригушене или развраћене савести никоме нису потребни: ни својој професији, ни људима, ни Богу; то више није владар већ тиранин и злочинац; то није ратник већ плачкаш и разбојник. Њихово спасење је управо у гласу савести. Они морају добро знати где, у чему и зашто њихова делатност одступа од завета праведности, и том низу поступака и констатација они се не смеју предавати више него што то захтева нужност борбе са злочинцима. Владари морају схватити да ће државност, ако се сведе на шпијунирање грађана и на интриге, чиме се храни дух грађанског рата, уништити и себе и друштвени морал, и неће се борити са злом већ ће му служити. Када то схвате они ће схватити и то да не треба да уништавају тајну полицију, дипломатију, контрашпијунажу, нити апаратуру за притисак и ратовање. Али, све ове функције морају бити у рукама часних и савесних грађана који религиозно размишљају. У души ратника морају постојати јасне и непрелазне границе које раздвајају обавезно од забрањеног и ове границе не могу бити заштићене само механичком дисциплином; овде је неопходна *духовна аутономија* која дисциплину осмишљава начелима *вере, преданости, савести и части*, тако да ратник схвата зашто непријатељ у рату или учесник у побуни морају бити убијени, и зашто приватна својина његове породице мора остати нетакнута, и зашто је контрашпијунажа у непријатељском логору подвиг, а зашто је сплеткарење у пуку и у друштвеном животу испољавање нискости.

У извесним и строго одређеним случајевима човек од власти и мача мора умети да извршава поступке који се очигледно разликују са његовим идеалом светости и савршенства, он мора у себи имати снаге да одстрани ову унутрашњу “несагласност”, и да задржи свој лични “протест”, да победи могућу “одвратност” у себи, и да смогне снаге да изврши оно

што треба да изврши; и то не само због дисциплине или по наређењу, јер се он сам често може наћи у улози иницијатора и онога ко даје наређења. Из *осећања религиозности и духовног убеђења*, он мора бити способан да прихвати одговорност за одлуку и наређење, способан да хапси, суди и стреља. Међутим, енергија духовног компромиса може и мора да буди његову савест. Док делује са свешћу о духовној неопходности, он не сме да за време тог деловања слаби себе размишљањима о идеалном нити да се предаје превременој грижи савести: ко хода по конопцу и почне да се неправовремено осврће, тај пада и разбија се. Он се мора унапред припремити за духовни компромис: он мора све да одмери, промисли, осети и донесе одлуку; у моменту деловања он мора осетити да се учврстио у свом служењу, у осећању дужности, одговорности, наредбе, који стварају духовну нужност у зависности од свог овлашћења, као и у свом крајњем разумевању. Међутим, изван деловања он, природно, мора осветлити себе Божјом светлошћу. Могуће је и потребно да ван деловања све најплеменитије снаге људског духа буду у активном стању, у стању повишене осећајности и повишене осетљивости: однос према Богу, суд савести, воља за безусловном праведношћу. То му није потребно да би поступке учињене за време борбе “осудио” као срамотне, него да би у себи *учврстио* способност за *духовни компромис*: јер је компромис духован само уколико не ослабљује човекове основе, ако не руши зидове његовог личног Кремља, не одваја га од Бога и не ућуткује његову савест...

Што је човек религиознији, што су у њему јачи љубав и осећање духовног достојанства, што савест у њему слободније дише, то он има више снаге за духовни компромис: мању му штету причињава додир са злочинцем, мање љути негативна љубав, а акти принудне лукавости и грубости мање руше његову духовну личност. На тај начин ће он тачније одредити *меру* неопходног компромиса. Та се мера не може унапред одредити некаквим апстрактним принципима, она се добија у борби и стваралаштву за сваки посебан случај уз помоћ активног посматрања и крајњег разумевања. Управо зато је од највеће важности основно становиште са ког човек посматра, разумева и одлучује. Ово становиште нико од људи не добија произвољно, лако и једноставно, без претходног припремног духовног рада. *Оригиналност, чистота и дубина добре воље* представљају први и основни услов без којег је

немогућа исправна и победоносна борба са злочинцима. Да би се до те воље дошло потребна је константна, дуга, напорна борба за своје духовно очишћење.

Човек се у поступку увек налази на оној висини на којој је живео пре поступка који куша његову душу и ставља је на пробу. Питање не може бити решено лажним приказивањем његовог живота, обманом и за друге и за њега самог, питање решава стање оне страсне дубине чији однос према духу и Богу у потпуности одређује човекову личност. Потребна да се изврши херојски поступак – опасност, искушење и несрећа – не изазива у људској души ништа што у њој већ није постојало и не може да измени ни њене особине ни њену снагу: она само строго урачунава оно што је већ присутно и немилојсрдно своди резултате целокупног иметка, буди оно што дрема, открива невидљиво и испољава скривено. Деловање човеково јесте његово пројављено биће. Наивно је занемарити основе свога бића, и претпоставити да ће у моменту искушења поступци “некако” “сами” бити на висини. Наивно је од самог себе скривати своје истинске мотиве, побуде, склоности и страсти, умишљајући да је “оно што је не приметно” – немоћно у души, и да се скривена страст не излива у поступке, не деформише њихову суштину, не испуњава их “неочекиваним” садржајем и не осветљава их одблесцима притајеног зла. Ниједан човеков поступак није случајан: сваки човеков поступак резултат је читавог претходног живота и представља испољавање склопа његове личности. Зато свако од нас врши свој поступак не само напором којим га физички остварује, него и целим својим претходним животом.

Ако је човекова душа чиста, онда ће њен поступак бити исправан без обзира на то што наизглед није у складу са законима праведности, и обратно: чак и најправеднији поступци неисправне душе неће бити исправни. Мада се то односи на сваког човека, ипак за владара и ратника добија нарочито значење. Према древном и дубоком схватању Православне цркве, за људе који поседују власт и мач владавина не сме да представља привилегију, већ религиозно осмишљено служење. То служење намеће човеку два посебна бремена обавеза и одговорности, а међу тим обавезама обавеза погубљења је најтежа. Изборити се с тим теретом могуће је само ако се човек непрестано брине о религиозном очишћењу своје душе и своје воље.

Није могуће да човек живи на земљи и да ствара Божије дело а да, при томе, не прихвата духовни компромис. Јер,

управо духовни компромис захтева религиозно и морално очишћење.

Духовни компромис тражи и налази најправеднији од свих неправедних излаза. Ипак и тај најправеднији међу свим неправедним излазима остаје, наравно, неправедан, без обзира на сву његову религиозну осмишљеност и духовну лепоту. Својим агресивним бићем зло изводи праведника из стања равнотеже и његове моралне пуноће, и не оставља му морално праведан излаз. У томе би се могла видети победа зла, јер победу може представљати и то што се људска душа инфицира противљубавношћу и противдуховношћу или зато што је изведена из духовне равнотеже и моралне пуноће самим тим што одговара на злочин. Човек који на агресивност одговара силом и мачем не може остати у духовној равнотежи и моралној пуноћи, чиме је злу, на неки начин, обезбеђен привид унутрашње душевно-духовне “победе”; у том смислу зло, тобож, увек “има успеха”: и онда када безвољни моралиста крене путем кукавичког скривања и издајничког егоцентризма, и када јак, предан човек одабере пут негативне љубави и праведног мача. Лишити злочинце таквог “психолошког” успеха могуће је једино доследним одбацивањем света, које се приближава будистичком самогашењу, или директним самоубиством, при чему се само по себи подразумева да тај лични поступак после доживљаја зла никако неће решити проблем зла у свету у његовом објективном значењу.

Зато се права борба са злом може и мора водити спајањем *духовног компромиса и религиозно-моралног очишћења*. Управо процес очишћења, који прати подухват неправедности, одузима злу и последњи привид успеха и победе.

Религиозно-морално очишћење – када онај ко се покајао из дубине поново сагледава своја стања и садржаје и поново стиче божанску пуноћу – потребно је владару и војнику само зато што су и они људи и што “не постоји жив човек који није згрешио”, али и зато што је то потребно сваком човеку уопште: и оне ко није прихватио терет власти и мача, и оне ко се у границама свога животног достојанства креће путем штедре попустљивости на коју је указано у Јеванђељу. Сваки човек је позван да се бори за чистоту своје воље ка добру и за чистоту њених свесних и несвесних мотива, и овај његов задатак се завршава тек његовом смрћу.

За владара и војника очишћење је од посебног значаја, а тај значај је одређен њиховим задацима, борбом и одговорно-

шћу. Оно им је неопходно и непосредно пред борбу – да би се борили, и после изласка из борбе – због себе и због тога да би наставили да се боре.¹

Души, која се злу супротставља силом и мачем, потребни су напори очишћења већ при самом опажању и доживљавању зла како би се ослободила од узнемирености страсти, од саблазни и пометености, од превремених и неуравнотежених испада, од разних пристрасности и свакојаких душевних активности које нису мудре.

Њој су ови напори потребни *пред почетак борбе* да би се утврдила у *духовној љубави* као најважнијем и, можда, једином извору свог супротстављања: да би се супротставила из преданости делу Божјем, из патриотизма, из религиозне ревности, а не из похлепе, личне мржње, освете и других не-предметних побуда, да би, чак и када се борба води за себе, за своју имовину или за своја лична права, човек био у праву, да би се осећао као учесник Божјег дела и да би се борио за нешто што је заиста изнад њега самог и његове ствари. Исправан и чист *мотив* борбе први је залог њене вредности: ни воа на коме се она води, границе до које се продужава и успеха који ће бити остварен.

За борбу са злочинцима човеку није потребан само предметни извор и мотив, потребно му је и *исправно прозрење*: очишћење је потребно ономе ко се бори да би тачно могао да разликује и види истинско зло, да би тачно сагледао његов циљ, рад и његова средства, и да би, са своје стране, изабрао неопходне и делотворне мере супротстављања. Самопожртвована борба са лажним злом и лажним злочинцима представља “донкихотство” – трагикомичну мешавину величине и наивног слепила који, на крају, могу да користе само злочинцу.

Очишћење душе је такође потребно и *после повратка* из борбе и то зато да би се, пре свега, *неутралисали* и *уништили* трагови могуће заразе: сви душевни оживљаци, трагови, одзвуци борбе која се водила, почев од узавреле крвожедности, мржње, злонамерности, па до неискоришћених залиха интрига и превара. Сви ови неосветљени и неутралисани остаци задржавају се у души, као што се делови олујног облака задржавају по кланцима и теснацима, и неприметно трују осећања, вољу и човекову мисао. Они имају ту особину да могу да се прилагоде општој душевној атмосфери и, у случају да до-

ђе до прилагођавања, они се удружују са човековим лошим нагонима, хране се њима, учвршћују их и умногоме отежавају духу да с њима води неопходну борбу.

Али, више од свега очишћење је потребно да би се душа избавила од опасности да постане *неосетљива* и *груба*, што је повезано са доживљајем зла, супротстављањем и са свим облицима присиле и спречавања. Душа борца не сме у борби да изгуби своја виша стања и могућности, она стално мора враћати и успевати да врати способност за духовну уравнотеженост, за пуноћу позитивне љубави, за шлерому савести, за молитву која омекшава душу и за разнежену радост, јер се и анђели (о којима пише св. Амброзије) после завршене мучне мисије гнева и одмазде враћају посматрању лика Божјег и сједињују се са његовим светом.

И, најзад, процес духовног очишћења може и мора души борца донети *смирење* и *снагу* који су му потребни за нову борбу, за нове напоре и подвиге. Истинско очишћење не слаби душу већ је ојачава. Ако човек који је водио борбу није издржао спољашњи изглед својих дела и ако је, потресен призорима страха, смрти и крви, изнемогао и постао немоћан, онда он мора бити уверен да се та беспомоћност може превазићи, али не идеализацијом учињеног, бекством од савести, или малодушним порицањем учињеног, већ само путем истинског очишћења душе. Јер се у тајни покајања умирује хаос страсти, али се и духу даје власт и снага која му приличи.

Онај ко се злочинцима супротставља силом и мачем мора бити *чистији* и *виши* од своје борбе јер, у супротном, он ће ући у битку, али је неће завршити победом, већ ће га битка занети, унаказиће његов лик и учиниће га окрутним. Он ће остати сломљен, понижен и развраћен. Владати силом и мачем може само онај ко влада собом, то јест својим страстима и својим знањем, јер ако човек не влада собом, онда ће мач и сила завладати њиме. У том случају, мач и сила више неће бити његова средства и оруђе, него ће он постати њихово средство и оруђе, па ће “погинути од мача”, али не физички, већ морално и духовно. Његове ће снаге бити истрошене, душа унакажена, а борба изгубљена. Зато је очишћење душе основни услов за победу над злом.

Проблем духовног компромиса решава се тиме што снага личне преданости Божјем делу и Божјој заповести, продубљена и учвршћена у процесу религиозног очишћења, одолева свим искушењима, опасностима, тешкоћама и бекствима,

¹ В. деветнаесту главу.

која могу да нашкоде души, и не изводи је из борбе ослабљену него снажну и исправну. Активна спољашња борба са злочинцима могућа је за оног ко је однеговао и васпитао у себи снагу духовног и увек *религиозног карактера*, а ово васпитање пре свега захтева рад на сопственом очишћењу. Слаб карактер без религиозне основе не може да носи терет духовног компромиса, бремене трпеливости према суровим, грубим, лукавим средствима борбе зато што он не може да овлада оним што је постигао и не може да се учврсти у достигнутом; он је налик на слабу, неутврђену “тврђаву” са лошим и плашљивим гарнизоном. Напротив, што је боље утврђена и више наоружана тврђава и што су исправнији и одушевленији њени браниоци, то ће њен командант моћи да изврши смелији покушај пробоја. Исто тако, што је јачи и потпунији религиозни карактер човека, то је за њега мање опасан излазак из религиозне и моралне пуноће у процесу борбе са злочинцима.

Зато је цару, пре свега, потребна снага религиозног карактера. Не само *воља* за власт, него и *снага преданости* Божјем делу коме служи његов народ; не само *снага воље*, него и њена религиозно-државна *чистота*; не само чистота *воље*, него и чистота *прозрења*. Цар са кукавичком, безвољном, религиозно-равнодушном и ниском душом представља несрећу и проклетство за свој народ. Први задатак цара, у том случају, је да схвати своју некомпетентност и своју личну духовну мањкавост и да се одрекне власти. Религиозно осмишљавање и посвећивање царске власти и целокупног државног делања крије у себи истинску, дубоку и спасоносну истину. Због тога се морамо старати да црква не буде одвојена од државе, то јест, да се религиозна чистота не одваја од служења кроз духовни компромис, већ се морамо бринути да се оне истински усагласе и сарађују.

Иста та дубина и спасоносност прожимају идеју “христовог ратника”. Војник није “Христов” само зато што је грађанин хришћанске државе, што се његова отаџбина развија у хришћанском духу и што је позван да брани хришћанску веру, него и зато што је у љубави према Христу и пуноћи коју Он преноси, жива основа његовог личног духа – њоме он утврђује границу свог личног Кремља и из ње црпи неопходну снагу за подвиг и очишћење. Овде не постоје унутрашње противречности, које покушавају да нађу сентиментални моралисти, напротив: мач је духовно неопходан човеку у земаљ-

ској борби за дело Божје, али да прихвати терет душевних и телесних опасности и патњи може само онај ко учвршћује своју љубав и свој живот у зраку Божанске светлости и савршенства.

Ако објединимо државно начело присиле и спречавања у лику *војника*, а начело религиозног очишћења, молитве и праведности у лику *монаха*, онда ће решење проблема бити у томе што ће они схватити да су један другом потребни.

Војнику, као носиоцу мача и компромиса којим се прихвата свет, потребан је монах као духовник, извор живе чистоте, религиозне просветљености и моралне плероме: тако војник учествује у благодати тајне и добија снагу за подвиг, тако учвршћује своју снагу, проверава циљ свога служења и чисти своју душу. Његов мач постаје *ватрена молитва*. Такав је Дмитриј Донски пред св. Сергијем уочи битке на Куликовом пољу.

Монах, као живи чувар чистоте и праведности, преко војника учествује у ношењу бремена света, његовој патњи, његовој херојској неправедности; он се не ослобађа и не затвара у својој праведности; он њу не чува и не гради за себе; он не окреће леђа злу и злим околностима, већ с њима ступа у борбу и тако постаје саборац војника делећи његове патње, благосиљајући и осмишљавајући његов подвиг, чувајући за њега чистоту и мудрост. Монах је за војника попут анђела-чуvara и сама његова молитва постаје налик *огњеном мачу*. Такав је св. Сергије који је благословио Дмитрија Донског и који му је дао двојицу послушника за ношење мача.

Староруска православна традиција је правилно и дубоко решавала питање о међусобном односу цркве и државе: питање поделе њихових сфера и органског усаглашавања њихових циљева и напора; уз узајамну независност ових организација, узајамно ненападање и немешање, уз добровољно прихватање духовног, мудрог учења монаха од стране војника и уз умерено приношење земаљских добара монаху. Тако војник није падао под тежином свога бремена, а монах није окретао леђа свету. Супротстављање злу се сматрало и чинило као активно и организовано служење Божјем делу на земљи, а државно дело није сматрано напуштањем оквира хришћанске љубави. Један од можда највеличанственијих и најдирљивијих обичаја био је онај када би цар, осетивши да се смрт приближава, примао монашку схиму као коначни повратак из свога неправедног служења у плерому чистоте која оправдава.

Неопходност очишћења директно је утврђена и указана у Јеванђељу и то за оне који су себе посветили борби са злом и с туђим злочинима. Онај ко не уме да извади брвно из ока својега (Матеј, VII, 3-5; Лука, VI, 41-42.), тај неће умети да извади ни трун из ока брата свога и сво се његово расуђивање претвара у лицемерје. Само чисто око јасно може да види где се у туђој души налазе слабост, немоћ и зло, може да види и да пронађе прави “суд” и праву “меру” (Матеј, VII, 1-2; Лука, VI, 37-38), онај “суд” и “меру”, којима ће и он сам са радошћу бити “суђен” и “мерен”. Чисто може бити само оно око о чијој се чистоти брине његов власник, јер “нико није свет, сем Бога јединог”. Онај ко суди мора бити спреман на то да му буде суђено, а то значи да он мора злочинцу судити онако како би желео да њему буде суђено. Мера судијске компетентности одређује се мером очишћења које је извршено; злочинац злочинцу не може бити судија; и ономе ко је утонуо у слабости страсти није дато да каменује слабог и страшног грешника (Јован, VIII, 3-11); али “извади најприје брвно из ока својега” (Матеј, VII, 5; Лука, VII, 42) и тада ћеш увидети...

Тада ћеш увидети да ли је мач потребан и где је он потребан; и ако је потребан, онда ћеш у себи наћи снаге да га подигнеш на злочинца и да спречиш његов злочин; да га спречиш, а да се не уплашиш ни спуштања мача на твоју главу, ни изласка из моралне пуноће, ни људског суда. Не плаши се смрти онај ко у њу иде из љубави према Божјем делу, *и не плаши се привременог одступања онај ко не напушта љубав према Богу*, не плаши се суда слепих и гладних онај ко себи суди зраком Божјим и први зна где је одступио од “хуманости” из љубави према божанском. Не може човек да суди човеку због *такве* љубави и због *таквог* служења, већ само Бог. А пред Њега ће “на дан судњи” стати прави носилац мача, “слободно” (I Јованова, IV, 17), како и приличи истинској љубави.

О делу Ивана А. Иљина

Audiat et altera pars!
(Sen. Med., 2, 199)

У Русији је Хегел имао бројне и врло различите следбенике. Идејама овог мислиоца бавили су се не само они који су имали непосредне контакте с њим и слушали његова предавања, него и они који су настојали да тумаче и даље развијају неке од његових идеја. Од Н. В. Станкевича, В. Г. Белинског, А. И. Херцена преко М. А. Бакуњина, А. С. Хомјакова, И. В. Кирејевског до Б. Н. Чичерина, ређају се као у некаквом спектру разноврсни покушаји тумачења и развијања Хегелових идеја. Негде од краја 19. века панорама утицаја Хегела на руске мислиоце, као и покушаја да се Хегелова философија схвати и интерпретира потпуније, постаје још богатија, нарочито у области философије права чији су најпознатији представници били Е. Н. Трубецкој и П. И. Новгородцев. Из значајних дела историчара руске философије, као што су Д. И. Чижевски и Б. В. Јаковенко, можемо се осведочити да је међу руским следбеницима Хегела било и врло значајних и оригиналних тумачења и покушаја даљег развијања идеја овог немачког мислиоца.

Последњи у низу мислилаца са којим се завршава раздобље интензивног бављења Хегеловим идејама у царској Русији, и то на европском нивоу, био је без сумње Иван Иљин. Овај мислилац је заправо најистакнутији руски неохегеловац, који уједно стоји на почетку једног новог раздобља које је на свој начин ставило на испит многе Хегелове, али и друге идеје у које су полагане велике наде. Испит је био доиста тежак а време умногоме апокалиптично. Иљин се нашао у средишту тих збивања и настојао је да делује не само као мислилац него и као грађанин, човек који се страствено борио за остварење својих идеја. У свему томе било је, рекло би се, и величине и трагике. Његово дело, обимно и разноврсно, остало је, стицајем разних околности, готово сасвим непознато, ако се изузму малобројни специјалисти у појединим светским центрима. У његовој домовини сада га “откривају”, у току је издавање његових сабраних дела, а поједина од њих издата су у више наврата. Неки аутори објавили су значајне

прилоге о животу и раду овог мислиоца, који се већ био афирмисао још у периоду тзв. руске ренесансе или Сребрног века руске културе. Неке списе Иљин је објавио и у нашој земљи где је боравио тридесетих година, одржавајући везе и са појединим нашим писцима. У духовној клими двадесетих и тридесетих година, па и после Другог светског рата, која је била обележена утицајем социјалистичких и комунистичких идеја и покрета, Иљинов глас, као и глас низа других мислилаца, деловао је као “глас вапијућег у пустињи”. За многе у Европи ти мислиоци су били конзервативне или чак ретроградне појаве. Али, суд о њима, пре свега о Иљину, сасвим је другачији данас, када се своди биланс великих збивања која су започела са руском револуцијом 1917. године и свој епилог добила рушењем берлинског зида 1989. године.

Иван Александрович Иљин родио се 28. марта (по старом календару) 1883. године у Москви, у племићкој породици; отац му је био судија поротник, мајка немачког порекла. Завршио је класичну гимназију у Москви 1901. године са златном медаљом као признањем за изузетан успех. Та гимназија обезбеђивала је знање грчког, латинског, црквено-словенског и немачког језика, предмета природних и друштвених наука, као и богословља. Са тим успехом стекао је право уписа на универзитет. Студирао је право код истакнутих руских мислилаца Е. Н. Трубецкоја, П. И. Новгородцева и других. У том раном периоду од 1906. до 1909. године објавио је радове *О делу 'Наука о науци' Фихтеа-старијег из 1794; Шеллингово учење о апсолутном; Идеја конкретног и апстрактног у Хегеловој теорији сазнања; Идеја опште воље код Жан Жак Русоа; Метафизичке основе Аристотеловог учења о Dо-и-а Fysey'; Проблем метода у савременој јуриспруденцији*. Пошто је завршио универзитет са највишим успехом примљен је у ту установу и ради усавршавања упућен је у Немачку, Француску и Италију, где је боравио од 1910. до 1912. године. Током тог боравка упознаје најзначајније европске мисаоне токове и комуницира са значајним интелектуалцима и ствараоцима. На Предлог Е. Н. Трубецкоја, Л. М. Лопатина и Г. Г. Шпета примљен је у Московско психолошко друштво 1910. године чији је председник постао 1921. године. Од тада па до пропасти руске империје објавио је бројне радове: *Појам права и силе*. Покушај методолошке анализе (1910); *Појам личности у учењу Штирнера*. Оглед из историје индивидуализма (1911); *Криза идеје субјекта у 'Науци о науци' Фи-*

хтеа-старијег. Покушај систематске анализе (1912); *Шлајермахер и његови огледи о религији* (1912); *О љубазности*. Социјално-психолошки оглед (1912); *О ренесанси хегелијанства* (1912); *Философија Фихтеа као религија свести* (1914); *Основне моралне противречности рата* (1914); *Духовни смисао рата* (1915); *Философија као духовна делатност* (1915); *Основни права*. Опште учење о праву и држави (1915). Поред ових списа објавио је још шест већих радова који су касније интегрисани у двотомно дело *Философија Хегела као учење о конкретности Бога и човека* (1918). То је заправо био његов магистарски рад који је комисија оценила као рад који знатно превазилази ниво магистарског рада, па му је истовремено са степеном магистра доделила и степен доктора наука из области теорије државе и права. После фебруарске револуције 1917. године, објавио је више брошура у којима афирмише идеју о значају промена у друштву у оквирима правног поретка указујући на чињеницу да друштво које пренебрегава промене путем усавршавања правног поретка ствара претпоставке за социјалну револуцију. После заузимања власти од стране болшевика у октобру 1917. године, он још неко време наставља да држи предавања на Правном факултету и у неким другим институцијама у Москви супротстављајући се нарушавању слободе академског живота и независности у научном раду. Хапшен је од стране болшевичких власти, али је услед недостатка доказа пуштан; приликом шестог хапшења Московски трибунал осудио га је на смрт због, како је наведено, “одбијања да призна совјетску власт”, али му је казна замењена доживотним изгнанством из земље. Протеран је 1922. године заједно са многим философима, научницима, уметницима, богословима.

Након изгнанства из Русије Иљин се настанио у Берлину где остаје скоро шеснаест година. Од 1923. до 1934. године предаје у Руском научном институту где је неко време био и декан. Предавања из различитих области држао је као гост и у другим градовима Немачке, у Француској, Литванији, Естонији, Швајцарској, Белгији, Чехословачкој, Аустрији и Југославији. Био је члан редакције часописа *Препород* који је уређивао П. Б. Струве. Објављивао је и у другим публикацијама тог времена, а сам је покренуо часопис *Руско звано*, који је излазио од 1927. до 1930. године. Још у време грађанског рата у Русији Иљин се определио за енергичну борбу против болшевика не само као мислилац, писац, него и политички,

повезујући се са генералом Алексејевом и бароном Врангелом, последњим врховним командантом белих армија. У емиграцији формално није припадао ниједној партији, али је био близак РОВС-у, војној организацији официра која је настојала да свргне большевике у Русији. Осим јавне делатности против большевика он се, како видимо из документације која је недавно објављена, ангажовао и у конспиративним организацијама као што је то *Друштво госпде* у Немачкој или руска секција међународне антибольшевичке организације познатије као *Лига Обера*. Иљинов немачки период живота и рада није био дуг. Већ 1934. године забрањен му је рад у Руском научном институту у Берлину због неслагања са програмом нациста који су годину дана раније већ били освојили власт. Године 1938. Гестапо конфискује тираж његових објављених књига, забрањује му јавна предавања и излазак из Немачке. Захваљујући ангажовању С. В. Рахмањина и других пријатеља, 1938. године прелази у Швајцарску, настањује се у Цоликону, у близини Цириха, где остаје до краја живота 1953. године. У Швајцарској му је такође била забрањена политичка активност, али он наставља илегално да се бави њоме, пишући за гласила РОВС-а. Ти чланци су касније, после Другог светског рата објављени у две књиге под насловом *Наши задаци* (1954-56).

Без обзира на тешкоће, немачки и швајцарски период били су веома плодни у Иљиновом животу. Најзначајнија дела из тог периода су: *Религијски смисао философије* (Берлин, 1925); *О супротстављању злу силом* (Берлин, 1925); *Пут духовне обнове* (Београд, 1935); *Основи уметности*. О савршенству уметности (Рига, 1937); *Основи хришћанске културе* (Женева, 1937); *Основи борбе за националну Русију* (Нарва, 1938). Као и неки други емигрантски руски мислиоци смело се дистанцирао од две главне идеологије и два владајућа социјална покрета у Европи – нацизма и комунизма. Са изузетним непријатељством иступао је нарочито против большевиизма као мислилац “против струје”, о чему сведочи и спис *Отров большевизма* (Женева, 1931). Чврсто је веровао у пропаст большевизма и у неким својим чланцима писао о мерама које треба да буду спроведене у Русији након пада большевика. Нека своја дела писао је деценијама, као што су *О суштини права*, започето још пре изгнанства из Русије а објављено у Минхену 1956. године, *О монархији*, недовршено, издато је тек недавно, а дело *Аксиоми религијског искуства*, у два то-

ма, писао је тридесет и три године, и објавио га је пред сам крај живота у Паризу, 1953. године. У последњој књизи *Пут ка очевидности*, постхумно објављеној 1957. године, налазимо неку врсту резимеа свих Иљинових филозофских трагања.

Посебно место међу Иљиновим делима има књига *О супротстављању злу силом* која је одмах по објављивању 1925. године у Берлину изазвала бурне расправе. Проблем легитимности силе или супротстављања злу путем силе има различите стране, од оне метафизичке до оне политичке. После светске ратне катастрофе, револуције и грађанског рата у Русији, овај проблем постављао се на посебан начин у списима руских мислилаца који су се силом прилика нашли у егзилу. Многи од њих изводили су историјске билансе, питали су се ко је одговоран за катастрофу, изнова се постављало старо питање: шта да се ради? Драматични догађаји подстицали су нова трагања. У тој духовној клими Иљинова књига доиста је била велики изазов. Већ у уводној белешци овај философ износи две идеје које настоји да образложи у свом делу: идеју о “православном мачу” и његовој легитимности, и идеју о “белом покрету” и његовим вођама као наследницима велике руске традиције, који треба да створе могућност за обнову Русије и њене државности. Своје дело он и посвећује носиоцима тог “православног мача”, “христољубивим ратницима” које оличавају добровољачке армије. Иљин је још раније, током светског рата и револуције веома јасно назначио своје радикалне ставове. У делу које је повод за ове редове он је даље развијао те ставове трагајући за изворним хришћанским ставовима о природи зла и легитимности силе у супротстављању злу. Показало се да тај проблем није једноставан ни у хришћанској ни у световној, лаичкој традицији. Тај проблем је био заправо одувек у средишту свих настојања, и теоријских и практичних, да се измене неприхватљиве социјалне прилике. Развијајући своје радикалне ставове о неопходности супротстављања злу путем силе – што је у оно доба значило захтев за непрекидно супротстављање большевизму свим средствима, па, према томе, и путем силе, Иљин је изазвао необично широке расправе и сукобе, нарочито у великој руској емиграцији, и то широм света. Расправе су се водиле годинама. Он сам је, иначе, до краја живота остао доследан својим ставовима, иако је уследила бујица напада са разних страна: међу првима су реаговали Михаил Кољцов, један од водећих коментатора московске *Правде*, затим Максим Гор-

ки и други, обрушавајући се на Иљина. Из руског расејања уследили су напади П. Н. Миљукова, Зинаиде Хипијус, Берђајева, нешто умереније критике Степуна, Зењковског и других. Берђајев је био радикалан у критици, сматрао је да се Иљин залаже за Че-ка у име Божије и да се бори путем зла за добро. Иљин се повремено бранио од опонената који су му каткад приписивали и ставове које није заступао. На страни Иљина били су П. Б. Струве, Н. О. Лоски, И. С. Шмељов, А. Билимович, К. И. Зајцев (касније архимандрит Константин), Борис Суварин и други. Иван Буњин се, после дужег размишљања приближава Иљину, али не јавно. За Иљина се у тим оштрим споровима опредељују и један од најугледнијих теолога и филозофа Н. С. Арсењев, архијереји руске цркве у емиграцији: митрополит Антоније (Храповицки) и Анастасије, филозоф С. Л. Франк који је, додуше касније, у једној својој књизи, у годинама Другог светског рата, изнео ставове о потреби супротстављања злу путем силе, сличне Иљиновим. Панорама тих спорова и данас заслужује пажњу иако је време “изрекло свој суд, рекло би се, више у прилог Иљинових ставова. Данас би се могло рећи да нема златних правила, свака генерација се налази пред избором за или против насиља у социјалним покретима чији је циљ измена прилика. Али, питање нема форму или-или. Од пресудног значаја за чин су место, време, услови, могућност другачијег избора. О најбољем путу одлучују снага теоријског мишљења, храброст и племенитост човека који је перманентно на прекретницама између зла и добра, или онога што се у датом тренутку узима за једно или друго. Главно питање је ипак благовремена идентификација зла; у томе се увек огледа величина мисли и чина. Људи ће увек бити пред тим испитом.

Иљинова књига, која је пред читаоцем, помоћи ће свакако и данашњем читаоцу да увиди да готових решења нема ни у хришћанској нити у другима концепцијама која бисмо могли да користимо без личног напора и одговорности за своје мисли и дела.

Радомир Ђорђевић

САДРЖАЈ:

Иван Иљин О СУПРОТСТАВЉАЊУ ЗЛУ СИЛОМ ... 5

1. Увод ... 6
2. О самопредавању злу ... 9
3. О добру и злу ... 14
4. О присиљавању и насиљу ... 20
5. О психичкој присили ... 27
6. О физичкој присили и спречавању ... 34
7. О сили и злу ... 39
8. Поставка проблема ... 47
9. О моралу бекства ... 53
10. О сентименталности и уживању ... 61
11. О нихилизму и сажаљењу ... 68
12. О религији која одбацује свет ... 78
13. Опште основе ... 89
14. О предмету љубави ... 97
15. О границама љубави ... 103
16. О врстама љубави ... 109
17. О повезаности људи у добру и злу ... 116
18. Образлагање силе која се супротставља ... 125
19. О мачу и праведности ... 137
20. О лажним решењима проблема ... 147
21. О духовном компромису ... 159
22. О очишћењу душе ... 167

Радомир Ђорђевић О ДЕЛУ ИВАНА А. ИЉИНА ... 177

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

241

ИЉИН, Иван Александрович

О супротстављању злу силом / Иван Иљин ; превела с руског Ана Јаковљевић. – Београд : Zepher Book World : Војска 2001 (Београд : Војна штампарија). – 182 стр. ; 21 цм. – (Библиотека Руски боготражитељи ; коло 7, 40)

Превод дела: О soprotivlenii zlu siloju / Ivan A. Il'in. – Тираж 1000. – Стр. 177-182: О делу Ивана А. Иљина / Радомир Ђорђевић.

216 929 : 14 Иљин И. А.

а) Иљин, Иван Александрович (1883-1953) б) Хришћанска етика ц) Зло

ИД=91282700

ISBN 86-7494-019-6

Библиотека

РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Објављено

I коло

1. Владимир Соловјов

ДУХОВНЕ ОСНОВЕ ЖИВОТА

2. Николај Фјодоров

ФИЛОСОФИЈА ЗАЈЕДНИЧКОГ ДЕЛА

3. Александар Шмеман

ЗА ЖИВОТ СВЕТА

4. Константин Леонтијев

ВИЗАНТИЗАМ И СЛОВЕНСТВО

5. Кнез Јевгениј Трубецкој

ИСТИНА У БОЈАМА

6. Семјон Франк

СМИСАО ЖИВОТА

II коло

7. Владимир Соловјов

СВЕТЛОСТ СА ИСТОКА

8. Николај Берђајев

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ДИЈАЛЕКТИКА

9. Николај Гогољ

ТУМАЧЕЊЕ БОЖАНСКЕ ЛИТУРГИЈЕ

10. Георгије Флоровски

ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА

11. Семјон Франк

РУШЕЊЕ ИДОЛА

12. Владимир Соловјов

ПРЕДАВАЊА О БОГОЧОВЕЧАНСТВУ

III коло

13. Арон Штејнберг

СИСТЕМ СЛОБОДЕ Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГ

14. ***

ВАСКРСЕЊЕ И РЕИНКАРНАЦИЈА

15. Николај Берђајев
СМИСАО СТВАРАЛАШТВА 1,2
16. Борис Вишеславцев
ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА
17. ***
СВЕТИ АНДРЕЈ РУБЉОВ
18. Сергеј Булгаков
О ЕВАНЂЕЛСКИМ ЧУДИМА

IV коло

19. Николај Берђајев
ФИЛОСОФИЈА СЛОБОДЕ 1,2
20. Александар Мењ
РАДОСНА ВЕСТ
21. Димитрије Мерешковски
РЕЛИГИЈА И РЕВОЛУЦИЈА
22. Константин Леонтијев
БЕЛЕШКЕ ПУСТИЊАКА
23. Николај Берђајев
ТРАГЕДИЈА И СВАКОДНЕВИЦА
24. Николај Фјодоров
ТУГА ЗА КОНСТАНТИНОПОЉЕМ

V коло

25. Кнез Јевгениј Трубецкој
СМИСАО ЖИВОТА
26. Павле Флоренски
СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ 1,2
27. Николај Берђајев
ДУХ И СЛОБОДА
28. Иван Иљин
ПУТ ДУХОВНЕ ОБНОВЕ
29. Константин Леонтијев
ИСТОК, РУСИЈА И СЛОВЕНСТВО
30. Сергеј Булгаков
СВЕТЛОСТ НЕВЕЧЕРЊА 1

VI коло

31. Павле Флоренски
ИМЕНА

32. Николај Берђајев
СУДБИНА ЧОВЕКА У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ
33. Николај Фјодоров
СЕНКЕ ЗАБОРАВЉЕНИХ ПРЕДАКА
34. Александар Мењ
ИЗВОРИ РЕЛИГИЈЕ
35. Алексеј Хомјаков
ЦРКВА ЈЕ ЈЕДНА
36. Петар Чаадајев
ФИЛОСОФСКА ПИСМА

VII коло

37. Николај Берђајев
О ЧОВЕКОВОМ ПОЗВАЊУ
38. Павле Флоренски
МОЈОЈ ДЕЦИ
39. Николај Лоски
БОГ И СВЕТСКО ЗЛО
40. Иван Иљин
О СУПРОТСТАВЉАЊУ ЗЛУ СИЛОМ