

Апстракт: Питање смисла историје је једно од кључних филозофских питања којима се Никола Милошевић бавио у свом позном теоријском раду. То питање се логички наставља на Милошевићева претходна проучавања марксистичких и других хилијастичких идеологија. Указавши на психолошко и историјско искуство човекових дејстава која не доприносе – унутар емпиријских мерила евиденције – неком вишем историјском смислу, уз осврт на потребу непрестаног успостављања либералних демократских институција као релативне бране од историјског зла, Никола Милошевић је имплицирао да се проблем смисла историје не може ваљано спознати уколико се заобиђе проблем човека и проблем зла (односно супстанцијалности зла), али и питање Божјег постојања и односа Бога према човеку и злу. Милошевићева разрада свих тих проблема самерена је, у духу њему својственог *polemosa*, у односу према учењима његових филозофских антипода – Николаја Берђајева и Сергеја Булгакова, да би се тиме указало на отвореност и динамичност проблема којима се у свом делу бавио.

Кључне речи: Никола Милошевић, меланхолија, смисао историје, проблем зла, питање Бога, хилијазам, демократија, телеологија

Смер теоријске мисли, али и артикулација теоријске истине многа пута зависе од душевног склопа или структуре личности мислиоца. Тако, укратко, гласи предуслов сваког Милошевићевог размишљања над неким проблемом, а који се, наравно, односи и на њега самог. Као меланхолик по душевном склопу, неретко је указивао на предности меланхолије, бивајући свестан и њених мана:

Меланхолик, управо захваљујући својој болесној осетљивости, дубље и даље понире у суштину света, од оних који су здрави и уравнотежени; он, пре свих других, осећа најскривенија и најтананија померања, као што јасика трепери и на најмање струјање ветра и онда кад остало дрвеће мирује. (Милошевић 1975)

Милошевићев меланхолични поглед на свет, ма колико био хиперсензибилан, показао се као идеолошки поглед, који унапред одређује какав је свет по себи. Онтологија света није нешто до чега меланхолија може да допре; меланхолија у себи већ подразумева обрису света. За меланхолика свет се протеже до оних граница које су условљене емпиријом. Тако је изостанак трансценденције и метафизике у складу с Милошевићевим атеистичким расположењем из-

раженим у његовим теоријским списима – без обзира на приметно нагињање ка агностицизму у прозном делу (Марић 2009: 195–196). Признајући му осетљивост за дубока понирања „у суштину света“, или суштину живота, или суштину смисла историје, као и за „најскривенија и најтананија померања“ у значењу тих проблема, ваља имати у виду априорну, духовну спрегу меланхолије и атеизма која је претходила свакој истини коју је Никола Милошевић читавим својим бићем тражио. То значи да се сва та питања могу, за Милошевића, разрешити само у тако постављеним онтолошким, а заправо духовним оквирима.

Сва питања која су посредни – а посебно питање смисла историје – могу се прозвати ’вечним’ јер својим опсегом надилазе историјску омеђеност људске егзистенције. Дело Николе Милошевића, у својој књижевнаучној и филозофској разуђености, представља покушај да се та ’вечна’ или ’проклета’ питања, на темељу логике и научне евиденције, изнова осветле. Теоријски дијапазон Милошевићевог дела уоквирен је питањем човека, о чему сведочи наслов његове прве књиге, *Антрополошки есеји* (1964), и питањем истине и њеног сазнања, о чему сведочи наслов његове последње теоријске књиге *Истина и илузија* (2001).

На трагу Милошевићевих размишљања о човеку и истини, али и о свету и о Богу, указало се, као њихова надградња, и питање смисла историје. Никола Милошевић том питању није пришао само као филозофском већ и као егзистенцијалном, које на особен начин осветљава сва претходна. Јер ако се, на пример, испоставља да смисао живота зависи од тога искључиво како „неко свој живот доживљава, а не од тога колико се [...] начин живљења слаже или не слаже са неком нормом од које ми у нашем просуђивању појма среће полазимо“ (ИИ: 221), значи ли то да се релативност животног смисла, осим што исходи из онтолошког уређења света, одражава и на смисао историје, као велике фреске која обједињује смислове живота свих припадника људске заједнице?

Има ли историја смисла? (1998, 2000) наслов је Милошевићеве књиге посвећене том проблему, а која се може читати као посредно питање смисла живота сагледаног у најширим, онтолошким, космолошким, аксиолошким и, напослетку, историјским координатама. Узгред, тај наслов, обележен скепсом, у полемичком је односу према наслову религијски интониране књиге *Смисао историје* (1923) Николаја Берђајева, Милошевићевог филозофског „антипода“ (Симић 2000: 294).

Силом свог гравитационог поља, Милошевићева књига сајима све оне нити његовог дела које би се могле обележити терминима „филозофија историје“ и „политичка филозофија“ (ИИ: 136). Те нити се код њега зачињу врло рано, и то пре *Антрополошких есеја*,

његове прве књиге у којој је, између осталог, писао о историозофији Освалда Шпенглера: у студентским радовима из 1952. године, писаним на трећој и четвртој години студија, иако се тада питање смисла историје још увек не поставља отворено, назначују се два засебна тематска круга историозофског и политичко-филозофског карактера: први је посвећен марксизму, а други, мада само наговештен, руској религијској филозофији. И један и други тематски круг условили су критику тоталитарних политичких уређења и хилијастичких идеологија, оних идеологија које теже крају историје и изградњи тзв. „царства божјег на земљи“. Зато је, у контексту Милошевићевог дела, питање смисла историје *накнадно* питање, постављено на темељу резултата критике марксизма и хилијастичких утопија.

Осим тога, још један је разлог због чега се Никола Милошевић том питању посветио тек у позном периоду свог стваралаштва. Наиме, у првим деценијама он је стављао „смисаони нагласак на проблематику текста“, на противречности у теоријским структурама које се јављају, између осталих, код марксистичких идеолога и руских религијских мислилаца, док је „у потоњим деценијама“ „све више пажње“ посвећивао „значајним историјским околностима и лично-стима“, односно „превидима и занемаривањима лако уочљивих и општепознатих историјских евиденција“ (Ломпар 2009: 157). Тако се Милошевићева теоријска мисао кретала од текста ка егзистенцији, ка историјској стварности и *њеном* тумачењу. Проблематични аспекти филозофских, теоријских и уметничких структура временом су уступили место тумачењу историјских личности, односно њихових историјских дејстава. Другим речима, са негативног јунака у литератури прешло се на негативног јунака у историји.

У прилог интересовању за историјски 'бестијаријум' говори садржај књиге *Има ли историја смисла?: од шест поглавља, првих пет посвећени су психологији социјалистичких вођа, хилијастичкој доктрини Карла Маркса, Лењиновој верзији хилијазма, Стаљиновој „држави божјој“ и психологији и идеологији Адолфа Хитлера*. Истовремено с тим, ваља додати да је исте, 1998. године, кад се појавила књига *Има ли историја смисла?*, Никола Милошевић објавио и књигу речитог наслова *Царство божје на земљи*, у којој је принципе своје теоријске и методолошке мисли, означене као „филозофија диференције“, образложио управо на примеру хилијастичких доктрина.

Никола Милошевић је имплицирао да је сваки облик хилијазма – било да је „нацистички“, „комунистички“, „либерални“ (ИИ: 136) или неки други – покушај превладавања смисаоне празнине у историји, односно покушај успостављања смисла тамо где га нема и где га не може бити. Он је указао на то да сваки хилијазам почива на погрешним премисама, према којима се апсолут, метафорично означен као „царство божје“, *може* реализовати у историји, тј. „на земљи“. Проблем је, према Милошевићу, у томе што би се у таквој

светској хармонији, као у хегеловској 'синтези', измирило и укинуло све оно што чини историју каква јесте, а то су „борбе, сукобљавања и уопште конфликтне релације“ (ЦБЗ: 237). Али ако су „борбе, сукобљавања и уопште конфликтне релације“ непроменљиво обележје човекових дејстава, онда се хилијазам супротставља човеку каквог знамо на основу „историјског и психолошког искуства“ (ЗЛД: 65).

Тај парадокс задаје муке и заговорницима религиозних хилијастичких учења, попут Берђајева. Николај Берђајев био је свестан да је за човека „слобода тешка, а ропство лако“ (ЦБЗ: 207), али је, истовремено уз такав антрополошки песимизам, гајио уверење да је човек слободно и, надасве, творачко биће, и да му је, као таквом, могуће да кроз слободни, стваралачки, теургијски узлет већ сада и овде васпостави царство Христово. Зашто то *већ* није учињено, друго је питање.

Основна тешкоћа са хилијастичким утопијама јесте у њиховој тежњи за успостављањем краја историје супротно историјском искуству: пошто је то искуство обележено конфликтним релацијама, хилијастичке утопије их приказују као привремене и прелазне, „акциденталне“ (Милошевић 2005: 18), с надом да ће такве релације кад-тад постати остатак прошлости. Никола Милошевић, наравно, није био заточник таквих илузија: он је, с правом, тврдио да су конфликтне релације „супстанцијално“ „обележје историје“ (Милошевић 2005: 18) и да се због тога идеална друштвена хармонија никад не може остварити. Али кад је тако, шта човеку преостаје и чему да се нада? Никола Милошевић је свој *йолийички кредо* изразио уверењем –

[...] да се у свету онаквом какав он јесте и са људима таквим какви они јесу, морамо помирити с тим да су могућа само постепена и само делимична побољшања људских друштава и да је то једино чему се овде доле смемо и можемо надати. (ЦБЗ: 207)

Дакле, свет који је такав какав је, конфликтан по себи, „може [се] само делимично мењати набоље“ (Милошевић 2015: 18). Човек ће увек бити незадовољан својим положајем у свету, али не на исти начин, јер степен тог незадовољства зависи, између осталог, и од врсте друштвено-државног уређења чијем успостављању он сам на неки начин доприноси.

Милошевић је подсетио да су конфликтне релације радикалне у „тоталитарним“ политичким уређењима, 'рају' за „особе ауторитарног или арогантно осветољубивог душевног склопа“ (ИИ: 139), а подношљиве у демократији, као најмање лошем политичком обрасцу, које почива на „логици заједничких интереса“ (Милошевић 2005: 17), а чији су истински заточници неауторитарне особе. То значи да ниједан постојећи политички образац није 'природан', у смислу апсолутне саображености људским потребама, већ само то да су неки образци 'природнији' од других.

Никола Милошевић је веровао да је у свету који је конфликтан по себи *релативно* подношљив живот могућ само унутар демократских политичких институција јер само оне могу „институционално [да] гарантују врлину толеранције“ (Милошевић 1990: 119). Уместо вере у човека, заточник демократских вредности је, условно речено, „институционални оптимиста“, што, уосталом, потврђује чувена максима Карла Попера, чији је Никола Милошевић био следбеник, према којој „нам нису толико потребни добри људи, колико су нам потребне добре институције“ (ЗЛД: 21). У истом, поперовском – али да ли и наивном? – духу, Никола Милошевић је, уместо личној скромности, давао примат „институционалним претпоставкама за ту скромност“, односно „институционалним претпоставкама за то да се људи [...] [скромног] животног стила нађу у врху политичког живота земље“ (ЗЛД: 21). Сходно томе, „сврха демократских политичких институција“, према Милошевићу, није у томе да „особе ауторитарног, садистичког или пак рушилачког и арогантно осветољубивог душевног склопа“ преобразе у „особе неке сасвим друкчије структуре личности што је уосталом већ у начелу немогуће“, него да их „не пропусти кроз свој политички филтер или да их елиминишу ако им пође за руком да кроз њега прођу“ (ЦБЗ: 291–292). Стога, да би неко био „демократа по убеђењу“, није потребно да „верује у људе“, већ у контролу и моћ „демократских институција“ да обуздају и ограниче „злоупотребе политичких овлашћења“ или чак да присиле „рђавог управљача на оно што оне сматрају да је у интересу институција“ (Милошевић 1996: 36). Институције су важније не само од моралног карактера управљача него и од моралног препорода друштва, будући да, према Милошевићу, чак и да су на челу аутократског режима „најпродуктивнији људи“ (Милошевић 1988: 5), није извесно да морални препород, односно „вера може некога спречити да чини зверства најразличитије врсте“ (Милошевић 1988: 160). С обзиром на то да су људи „несавршена бића“ (Милошевић 2005: 18), једино институције, а не хилијастичке идеологије, добра воља владара или „нека тзв. људска природа“ (ЗЛД: 21), могу да јамче „истинску комуникацију међу припадницима људског рода“ (Милошевић 2005: 18), односно да буду, у релативном смислу, уочиште од историјског зла.

Недостатност либералне демократије је у томе што она, ипак, не почива на духовним претпоставкама вредности за које се залаже већ на моћи којом се те вредности остварују. Никола Милошевић је тако признао да је *истинску* демократију омогућило тек хришћанство својом „логицом љубави“, која надилази „логику заједничких интереса“ и из које су проистекле „истинске духовне претпоставке за настанак дијалога“ (Милошевић 2005: 16) – но, нажалост, углавном на теоријском плану, а ретко кад у самој историји.

Иако му је с правом замерено да никад није пристајао „да идеји *слободе* претпостави идеју *љубави* нити идеју *доброће*“, и да никад

није ни увео „ове идеје у своје духовно искуство“ (Ломпар 2009: 210–211), можда је разлог томе како у песимистички интонираним антрополошким увидима, према којима љубав и доброта у човеку не представљају свагда присутну константу, тако и у праксеолошким разлозима: ма колико слобода била тешка, за њу се појединац или заједница ипак могу изборити, па и уредити живот према њеним начелима. Можда би то био један од разлога због којих Никола Милошевић није приступио „радикалној критици либерализма“ (Ломпар 2009: 210). Ипак, то не значи да се та критика не може успоставити на темељима његових уверења – поготово кад је реч о свету за који је он имплицирао да је рђав по себи, али и о односу слободе и делатног зла у историји или гностичког „злог бога“ или демијурга, чије би постојање свакако порекао (Ломпар 2009: 204–211).

Стога, критика либерализма није занемарљива: да би питање има ли историја смисла било целисходно, ваља се претходно упитати има ли смисла оно друштвено уређење у коме је живот најподношљивији. Или, како је то питање већ обликовао Емануел Левинас, „да ли је либерализам довољан за аутентично достојанство људског субјекта“ (Ломпар 2009: 178). Чини се, међутим, да је у том питању нешто изостављено: какво је биће света у коме је успостављен либерализам? Не зависи ли „достојанство људског субјекта“, осим уживања у различитим видовима слободе, и од саображености оној истини која пребива изван сваке емпирије? Зато се, било да та истина трансцендира историју или не, пут ка изналажењу историјског смисла не може пронаћи ако се пре тога не пронађе смисао самог човека, али и историјског зла чији је човек делатник.

Тим путем кренуо је и Никола Милошевић. Последње, истоимено и најважније поглавље књиге *Има ли историја смисла?* носи поднаслов „Коперникански обрт у филозофској антропологији“. Већ на основу тога може се наслутити да проблем смисла историје Никола Милошевић изводи из проблема човека. Реч је, заправо, о коперниканском обрту од антрополошког оптимизма, који у западној филозофији датира од Сократа (тј. од Платоновог списа *Протијатора*), оличеном у уверењу да људским поступцима управља разум, односно „племените и узвишене побуде“ (ИИС: 158), у антрополошки песимизам, чији је 'кривац' Артур Шопенхауер. За немачког филозофа, кад би људским поступцима управљао разум, то би изгледало као да фењер који путник носи у ноћи представља „*primum mobile* његових корака“ (ИИС: 159). Како је онда смисао историје уопште могућ, ако је истовремено њен покретач оличен у злу као одсуству разума?

Никола Милошевић је навео неколико услова који су неопходни да би се смисао историје пројавио.

Историја, за почетак, не сме да буде хаотична јер „у хаосу нема никаквог смисла“ (ИИС: 139). У историји мора да „постоји извештај

ред, извесна, ако већ не законитост, а оно бар правилност“ (ИИС: 139). Тај услов је, као свој, прихватио и Никола Милошевић.

У складу са меланхоличним светоназором, његово виђење историјског тока било је кружно. Он је, како је сам признао, нагињао „онима који држе да нема ничег новог под сунцем“ – чему би се могло додати и да нема ничег *изнад* сунца:

Не мислим на велико враћање онако како је то разумео знаменити софист, у ствари стоичар, Зенон, који каже да ће се вечно враћати Сократ и Платон, држећи увек исте разговоре, на увек истим трговима увек истих градова. [...] Ја држим да се вечито враћају исти обрасци понашања и исти социјално-политички обрасци, под историјским околностима које су сличне или истоветне. (Милошевић 2003: 41)

Осим што је тврдио да „у историји има нечег што се понавља“, он је упозоравао и на то да „то што се понавља изгледа није на добро људског рода“ (Милошевић 1985). Не назире ли се, можда, у том увиду заостатак некакве гностичке вере у злог бога или демијурга, који историју тако подешава да се човек у њој не осећа добродошло? Ма колико таква визија историје подсећала на гностичку, Милошевићу, ипак, није био потребан бог. Јер, ко је крив за понављање „истих образаца понашања и истих социјално-политичких образаца“ ако не сам човек, на основу чега се може тврдити да је правилност у историји одраз људске аутодеструктивности, људског делања које, парадоксално, „није на добро људског рода“. Али, ако је тако, онда се човеково настојање да свет бар делимично побољша показује као узалудно. Посреди је, дакле, неразрешена противречност између Милошевићеве јавне, политичке активности и његовог интимног уверења да је и та активност узалудна.

Као да је имао на уму ту противречност, Никола Милошевић је суштину свог историозофског погледа свео на меланхолични „поглед са обале мора. Стојите на морској обали и гледате како таласи пролазе и пролазе“ (Milošević 2005: 88). Тај поглед је, у ствари, за самог Милошевића истовремено и слика његовог „односа према животу“: „Заправо слика оног што ја највише желим – да све што се око мене збива посматрам са неке обале као таласе што се смењују на површини мора“ (СМЉ: 55). Ако се однос према историји поклапа с односом према животу, у чијем корену лежи потреба за дистанцом, за неуротичким миром, онда је овде реч о скривеним духовним разлозима који претходе сваком сазнању, па и оном о узалудности и релативности смисла.

Супротно меланхолично-неуротичном виђењу таласа, наредни услов постојања историјског смисла јесте да историја мора да има крај, да се заврши, јер је кружна, „бесциљна историја [...] бесмислена“. Тај услов упућује на везу између веровања у смисао историје и хришћанског предања о Другом доласку Христовом, кад ће се историја завршити. На ту везу указао је и Емил Сиоран следећим речима:

Веровање у судњи час створило је психолошке услове за веровање у *Смисао историје*: штавише, читава филозофија историје само је пратећи производ идеје о судњем часу. (Сиоран 1991: 40)

Идеја о судњем часу или, боље рећи, Другом доласку, учитава историји њен *есхатолошки* карактер. Тај карактер подразумева испуњење смисла историје на оном свету. Истина садашњег времена још увек није права истина, већ ће се тек у есхатону указати њен пун смисао. Зато је таква истина, каква сад постоји, тек икона будућности, икона есхатона (Зизјулас 1999: 54–55). Другим речима, будући да историјски догађаји „свој смисао и верификацију добијају не из прошлости него из будућности“ (Васиљевић 2013: 70), смисао историје може да буде само оностран, есхатолошки.

Ако су, зато, „сви цветови живота [...] гробљански цветови“, онда је, како је сматрао Николај Берђајев, једини смисао историје у њеном крају, у васкрсењу, у томе да „устану мртваци с гробља светске историје и читавим својим бићем појме зашто су они иструлили, зашто су патили у животу и шта су заслужили за вечност“ (Берђајев 2006: 125).

То значи да је, према хришћанском (православном) тумачењу, извор и исходиште историјског смисла (есхатолошка) личност. Пошто је таква личност метафизичка, а не историјска категорија, онда сама историја, према одређењу Жарка Видовића, представља „збивање Вечности у човеку“ (Видовић 2009: 29). Зашто, међутим, историја није збивање времена у човеку? Зато што истинско постојање – како је имплицирао Видовић – није у времену већ у надвременој Вечности. Стога, смисао историје, према таквом веровању, мора да буде трансцендентан, као смисао који истовремено и прожима и надилази историју. На то је указао и Богољуб Шијаковић речима да –

[...] перспектива вјечности даје смисао сваком тренутку јер у сваком моменту је потенцијално присутан крајњи догађај и сврха (есхатон). Утолико истина једног времена има есхатолошку димензију јер историјски догађаји нису само прошлост која постаје садржај памћења него у себи садрже аспект вјечности који их сједињује са есхатоном. (Шијаковић 2013: 205)

У супротном, кад не би било тако, кад би се историја, како је упозорио Сергеј Булгаков, разматрала „у њеној сопственој равни и у њеним непосредним достигнућима“, онда би морало да се призна „да је она велики неуспех и да у њој ниједно од најдубљих стремљења човекових није испуњено“ (ИИС: 144).

Одбацивши идеју историјског краја, а посредно и трансцендентности историје, Никола Милошевић је *морао* да одбаци и њен апсолутни смисао. Свет у који је он веровао је свет иманенције, материјални свет историјске феноменалности, смисаоно релативни свет, нетрпељив према било каквим есхатолошким пројекцијама. На недостатност таквог виђења света упозорио је Николај Берђајев:

Ако је хришћанство, само по себи, претрпело неуспех у границама историје, онда то не значи неуспех самог хришћанства [...]; у ствари то је неуспех не хришћанства [...], већ неизбежан неуспех свега релативног света, сваког релативно издвојеног времена, неуспех ограничене земаљске стварности. (Берђајев 2001: 227)

Али, како је приметио Сиоран, „сваки облик немоћи и неуспеха има позитиван карактер у *метафизичком ѿрејку*“ (Сиоран 1991: 116). Да ли зато ту ограничену земаљску стварност нешто надилази, трансцендира?

Полемишући и са Берђајевом и са Булгаковом, Милошевић није могао да прихвати учење (Сергеја Булгакова, но које би и Берђајев потписао) да испод равни историјске феноменалности „почива дубоко тле историјске онтологије и [да] управо ту, по том скривеном, дубинском тлу иде историја ка свом завршетку, ближећи се сопственој зрелости и крају“ (ИИС: 145).

Проблем Милошевићевог приступа – гледано из хришћанске перспективе – јесте у нехришћанском, *ѿѿрешином* тумачењу историје, света, али и човека, односно у прихватању оног тумачења које баштини западна (условно речено, декартовска) филозофија, то јест метафизика, која је, према Видовићу, егзистенцију свела само на свој иманентни вид, који искључује искуство духовности, а тиме је заправо довела до негирања „човекове личности као реалности“ (Видовић 1989: 161). Тражити у таквој филозофији и метафизици смисао историје значи, за Видовића, прихватити „нехришћанско тумачење историје“, а истовремено с тим прихватањем вршити и „напад на Хришћанство – оспоравање, хулу или прогон“ (Видовић 2009: 21). Оспоравајући постојање смисла – смисла човека или смисла историје – са становишта вечности, априори тиме редукујући њихов смисао, Милошевићева историозофија неминовно се показује као прикривена антихришћанска идеологија.

Никола Милошевић није могао да прихвати идеју сврховитости или телеологичности историјског тока. Телеолошку димензију историје он је представио сликом „степеница што воде том крајњем историјском циљу“, а које морају том циљу бити „у нечем битном саображене“ (ИИС: 139). Историја треба да поседује „узлазну путању“ која, на крају, увире у сопствени смисао, у есхатолошку Истину; „сврха“ те узлазне путање јесте да саму себе „осмишљава“ (ИИС: 139).

Циљ историје би, сходно тој идеји, ваљало да буде „реализација неких вредности или неког низа вредности“, што „значи да на крају историје мора увек бити нечег чега на почетку нема“ (ИИС: 139). То нешто ново што би се јавило на крају историје представљало би њен смисао. Тако би, према Берђајеву, на пример, смисао историје био –

[...] у искупљењу греха и повратку творевине творцу, поновном слободном сједињавању свих и свега са Богом, обожењу свега што постоји

у сфери бића и коначном потискивању зла у сферу небића. Историја је раскринкавање преваре, пројављивање правих реалитета и њихово дефинитивно одвајање од лажи. У првобитном греху се догодило мешање бића са небићем, истине и лажи, живота и смрти и историја света је од Провиђења позвана да раздвоји ова два царства, стварно и привидно. (Берђајев 2006: 136)

Без телеологије све би било „бесмислено“ (ИИС: 139), али разлог због кога Никола Милошевић није могао да прихвати телеолошко учење јесте у томе што је оно изван сваког разума и логике, и што се не може емпиријски доказати јер није подложно евиденцији. Уосталом, ту би му чак дао за право и Виктор Франкл, који је тврдио да се разумом и логиком не може доспети ни до каквог телеолошког смисла. Тако, према Франклу –

[...] на пројекционој равни природних наука телеологија се заиста не оцртава, на тој се равни она напросто не сусреће. То, међутим, нипошто не искључује могућност да она постоји на некој вишој димензији. Ако се, стога, не остави отворена могућност телеологије, на димензији која природну науку надмашује, него се таква могућност пориче и побија упорно устрајавајући у тврдњама о немогућности телеологије, то се онда не заснива ни на каквој емпирији, него је пука филозофија, и то некритички прихваћена филозофија, дилетантска, застарела, априористичка филозофија. (Frankl 2001: 89)

Због свега тога Милошевићу је било тешко да прихвати „постојање извесног субјекта историје“ (ИИС: 140) као гаранта њеног смисла – субјекта који би подесио њен ток тако да увире у сопствени смисао. Јер, да би „обележја смисаоног историјског кретања“ била „логично схваћена“, нужно је да буду „плод извесног трансцендентног плана“, што значи да би субјекат историје требало да буде или „Бог“ – гледано „са теолошког и религијско-филозофског становишта“ – или „нека врста чисте трансценденције“ (ИИС: 140).

Међутим, за Милошевића је такав услов био неприхватљив. Њега је занимала искључиво садашња, иманентна, истина овог света и времена, а не истина вере и васкрсења. Јер, чија је та потоња истина? Есхатолошка истина јесте божја истина, коју човек овде, као кроз икону, може само да назре. Стога је сматрао да смисао историје мора да буде смисао за човека, а не за Бога или неки апстрактни, трансцендентни ум. У вези с тим, још је у незавршеном роману *Deus absconditus* (1976) Милошевићев приповедач нагласио да га „интересује само оно што има људски, хумани смисао“ (при чему „хумани“ не подразумева егзистенцијални, па ни онтолошки смисао), а да га „историја која има смисла само за бога, а не за човека, [...] не занима“ (Милошевић 1976). При свему томе, он није могао да прихвати смисао историје који би се разоткрио тек на њеном крају јер то онда не би био „људски, хумани смисао“: ако историја има смисла, мора

га имати сада, док још увек траје. Другим речима, Милошевићево становиште гласи да ако (за човека) нема смисла у историји, не може га бити ни *на крају* историје. Јер, евентуални божји смисао био би непојмљив човеку.

С таквих идеолошких позиција, утемељених у евиденцији историјских збивања, из које израста меланхолија, Никола Милошевић је проблематизовао идеју бога. Није му, наравно, било тешко да устврди да, кад би субјекат историје била „чиста трансценденција“, онда историја не би имала смисла јер трансценденција „не може имати никаквих планова, односно циљева“ (ИИС: 140). Ако би, напротив, субјекат историје био *лични* Бог, Бог као Личност, онда је проблем телеолошког становишта у томе што би читава визија историје била обележена „печатом антропоморфизма“ (ИИС: 140). Та примедба се ослања на прастару досетку да је човек створио представу бога по своме лику, или на агностичко учење о незаинтересованом богу, а не на учење о стварању човека према Божјем лику и подобију, или на учење о Богочовеку. Ипак, та примедба је Милошевићу била неопходна како би помоћу ње указао на то да смисао историје никад не може бити 'објективан', већ конструисан као и сваки други наратив. Смисао историје, према Милошевићу, истоветан је човековој представи тог смисла. Тако је устврдио да се у „сваком плану и сваком циљу“, па, изгледа, и у божјем, крије нешто „људско, сувише људско“ (ИИС: 140), због чега тај план, према њему, не може да буде логичан:

Међутим, свака телеолошка филозофија историје, била она теолошки или филозофски обојена, имала она верски или атеистички предзнак [попут, на пример, Марксове филозофије историје], крије у својим темељима једну велику и непремостиву тешкоћу. Ако крајњи циљ историје означимо као нешто умно, као ону тачку у којој се неке највише вредности најзад реализују, морамо се суочити са чињеницом да у свим оним претходним ступњевима историјског кретања који наводно треба да воде том циљу није нимало лако наћи нешто одиста умно у правом смислу те речи. А и пут ка смислу требало би да у себи има нешто смислено. Пут добра и пут зла није исти пут. (ИИС: 142)

У тим речима крије се кључни проблем који је Никола Милошевић имао спрам питања смисла историје. Ако је пут историје пут зла, како тај пут може да буде саображен неком вишем, *добром* циљу?

Никола Милошевић је тако проблем смисла историје уоквирио – или редуковао – виђењем историје као пута зла. Проблем смисла историје, према њему, може се разрешити само одгонетањем тајне историјског зла. Посреди је 'вечно' или 'проклето' питање супстанцијалности зла. У вези с тим питањем постоје два опречна становишта: једно, према коме „зло нема супстанцијални карактер“ (ИИС: 143) – такво је, између осталих, заступао Хегел – и друго, према коме

зло има супстанцијални карактер – такво је заступао Шопенхауер. Од одговора на питање да ли зло има супстанцијалан карактер – одговора који одређује „природу онтолошког статуса разорне равни историјских збивања“ – зависи, према Милошевићу, „и наш одговор на питање има ли историја смисла“ (ИИС: 143).

Милошевић је нагласио да је „сасвим разумљиво“ што „мисли-оци религијско-филозофске оријентације“ одричу „супстанцијални карактер“ злу:

Јер, ако је зло нешто супстанцијално, онда је његово превазилажење у равни историје немогуће. А ако се пак зло може превазићи једино изван историјске равни, чему онда уопште историја и каквог смисла она онда има? (ИИС: 144)

То значи да зло не би смело да има супстанцијални карактер јер историја, у том случају, не би имала смисао. Без обзира на то, Никола Милошевић био је ближи супротном виђењу. Према њему, не само што „зли стварају историју“ (Тимченко 2009: 135) већ зло *може* да има супстанцијални карактер, али не – као код Шопенахауера – у апсолутном смислу:

У неком апсолутном смислу те речи ни добро ни зло не могу имати супстанцијални карактер, него се у историјским збивањима увек у некој неједнакој и свагда променљивој сразмери налазе. Међутим, управо зато греша свако ко тврди да зло нема апсолутно никакву супстанцијалност, односно да је само добро има. (ЦБЗ: 274)

Супстанцијалност добра и зла је евидентна, али је, како се испоставља, онтолошки релативна, будући да је условљена конкретним историјским датостима. Самим тим се, тако, и смисао историје указује као релативан.

Проблемом супстанцијалности зла бавили су се и руски религијски филозофи, међу којима и Сергеј Булгаков. Он је сматрао да Божја творевина, колико год „изопачена била“, није „непоправљиво изопачена“ – у „онтолошком смислу те речи“ – „јер би то значило приписати злу супстанцијални карактер који оно нема“ (ИИС: 145). Према Булгакову, „језгро бића [...] није захваћено злом“ (ИИС: 145). Питање које је, међутим, Милошевић упутио Булгакову, гласи:

Ако се у равни историје не може одстранити зло, победити патња и укинути трагедија човековог постојања, како је онда могуће да језгро бића остане чисто и неокаљано – још једно питање на које нема одговора са становишта филозофије историје Сергеја Булгакова. (ИИС: 145)

На исту противречност Милошевић је указао и у Берђајевљевој историозофији. Према Берђајеву, историја је „пут који води ка једном другом свету“, и „оно што се не може решити у историјској равни, решиће се изван ње“ (ИИС: 145). Међутим, Милошевић се за-

питао, ако се „за читавих 2000 година ниједан од задатака што их је хришћанска вера поставила пред човечанство није испунио“, како онда историја „може водити том и таквом крају“ (ИИС: 146)? Свеколику противречност Берђајевљеве филозофије историје Милошевић је сажео увидом да би историја требало да је „царство лудих и будаластих збивања“, а да би, „упркос томе, требало [...] да је управо она као таква пут што води у царство божје“ (ИИС: 146).

Проблем супстанцијалности зла продубљује се и „са историјским искуством двадесетог века“, поготово са искуством концентрационих логора. Говорећи о искуству Аушвица – с посебним освртом на подсећање Елија Визела на приказ вешања детета (од стране есесоваца) коме је требало пола сата да умре – Никола Милошевић је нагласио да је Холокауст довео у питање „свеколику теолошку и религијско-филозофску интерпретацију историје уопште“ (ИИС: 148). Тој констатацији, уосталом, претходи категорична изјава Прима Левија да, „ако постоји Аушвиц, онда Бог не може постојати“ (Svensen 2006: 38), али и у роману Вилијама Стајрона *Софијин избор* (1979), на питање: „Кажите ми, гдје је био Бог у Аушвицу?“, одговор који гласи: „А гдје је био човјек?“ (Styron 2009: 845). Другим речима, шта се десило са човеком у колоплету радикалног зла? Да ли је човек остао исти и да ли је и даље могућа нада у неки позитивни смисао?

После свега што данас знамо тешко да можемо и даље тврдити да пут ка оном другом свету заиста води кроз историју, као што је то мислио Николај Берђајев. Јер, у противном, тај пут морао би водити кроз Аушвиц [или кроз времена Нерона и Стаљина – која су у много чему идентична, као да између њих „нема никакве битне разлике“ (ИИС: 153)].

И најзад, зар из перспективе тог и таквог искуства овог века смемо и даље тврдити, као што је то чинио Булгаков, да језгро бића није захваћено злом и да смрт оног детета у Аушвицу није оставила на том језгру никакав дубљи траг? (ИИС: 148)

Сав проблем је, заправо, варијација на тему коју је Достојевски драматично назначио у поглављу „Pro et contra“ романа *Браћа Карамазови*: смисао историје мора се оспорити ако се она схвати у свом иманентном, односно хилијастичком смислу, као царство божје на земљи. Субјективно искуство историјског бесмисла продукт је управо таквог разумевања или телеолошког доживљаја историје.

Међутим, нису непознати случајеви – попут, на пример, Виктора Франкла – кад је, упркос искуству радикалног зла оваплоћеном у Аушвицу, ипак могуће веровати и трагати за смислом. То значи да се, упркос Аушвицу, свет, а посредно и Творац, не морају одбацити. Могуће је, чак, уз све присуство зла, доживети епифанију Лепоте као мистичног присуства есхатолошке Истине: таквим случајем завршава се књига Хорхеа Семпруна *Писање или животи* (1994), у којој је аутор посведочио о свом личном искуству из Бухенвалда:

Требало је да се брзо вратим у свој блок.

Напољу је била светла ноћ, снежна олуја је била престала. Звезде су сијале на небу Тирингије. Ходао сам жустрим кораком по снегу који је шкрипао, између стабала шумарка око амбуланте. Упркос продорном звуку звиждаљке у даљини, ноћ је била лепа, мирна и спокојна. Свет се пружао преда мном у блиставој тајанствености мрачне месечеве светлости. Морао сам да застанем да удахнем ваздух. Срце ми је снажно лупало. Целог живота ћу се сећати те сулуде радости, рекао сам себи. Те ноћне лепоте.

Подигао сам поглед.

На врху Етерзберга наранцасти пламенови куљали су из здепастог оцака крематоријума. (Semprun 1996: 265)

Семпрунов приповедач изражава естетски, односно епифанијски доживљај лепоте као парадоксалне уверености –

[...] да је свет 'добар', у апсолутном значењу ове речи и у крајњем збиру, и да је могућ као лепота, упркос, рецимо, страхотама Аушвица. И, *mutatis mutandis*, ако постоји вера да је свет добар и леп, утолико то више важи и за творца таквог света. (Кнежевић 2011: 58)

Никола Милошевић би несумњиво такав 'епифанијски' став оспорио тврђом да није емпиријски утемељен, то јест да је утемељен на интуитивном, прелогичком и предрационалном доживљају, те да је уверење да је свет 'добар' само илузија.

Међутим, све се поново сустиже у питању *вере*. Разум не жели и не може да верује како је могућа лепота покрај свих зверстава која чини човек. Али, упркос свему, присутност лепоте на овом свету је неоспорна. Онај ко доиста доживи лепоту већ самим сусретом са њом увериће се да је она заиста могућа и стварна. (Кнежевић 2011: 131)

Доживљај лепоте света, па и злог света, јесте доживљај Истине, будући да је Лепота „апофатичка пројава или епифанија Истине у творевини“ (Кнежевић 2011: 144) – и то Истине у њеном будућем, есхатолошком виду; истина која постоји овде и сада, као што је већ назначено, само је обећање или предукус њене пуноће у есхатону.

Не уводећи такво естетско-теургијско разрешење проблема историјског зла у фокус свог теоријског интересовања, Никола Милошевић је сматрао да се, посебно захваљујући историјском искуству двадесетог века, оличеном у Аушвицу и Гулагу, не може више „безбрижно и олако порицати супстанцијални карактер зла“ (ИИС: 148). Другим речима, као што је о томе говорио Ханс Јонас (Јонас 2001), после Аушвица „имамо само једног немоћног Бога“ (Милошевић 2006: 59), немоћног у односу на зло које је светом зацарило.

Супротно Јонасу, антиподски став, у корист *свемојућеи* Бога, изнео је Лав Шестов. На Шестовљево казивање о Богу подсетио

је Милошевићев приповедач у *Кушији од ораховој дрвеша*, препустивши се притом „вери у једином правом смислу те речи“, „вери која иде до краја“ (КОД: 309):

Да је Бог свемогућ, с тим ће се сваки теолог радо сложити. Међутим, ниједан теолог неће тврдити да Бог може да учини чак и то да није било оно што је било. Да се Регина Олсен не само врати Кјеркегору него да буде тако као да никад није од њега ни одлазила.

[...] Зато ако Бог заиста јесте Бог, онда нека учини да то никад није ни било.

И нека учини да никад није било ни Лењина ни Стаљина.

А ни Октобарске револуције. (КОД: 296–297)

Оном ко се само на разум ослања несхватљиво је да Бог може учинити да није било оно што је било. И хришћани верују, каже Берђајев, да отровани Сократ може васкрснути, да се Кјеркегору може вратити Регина Олсен и да Ниче може бити излечен од своје опаке болести.

Али Шестов је хтео много више од тога. Његов Бог може да учини и да се Сократ никад није ни отровао и да Кјеркегор никад није ни изгубио своју вереницу.

И да се Ниче никад није ни разболео. (КОД: 309)

Приповедач романа се пита да ли је Бог у стању да то учини, или је, пак – као што је Ханс Јонас сугерисао – *немоћан* и незаинтересован:

[...] Ђаво никад не спава.

У томе и јесте ствар.

Ђаво не спава.

Бог спава. (КОД: 297)

Јер, према Јонасу, „Бог није ћутао [пред злом Аушвица] зато што није желео да помогне“ већ „зато што није могао да помогне“: као да су пред самим „божанским моћима постављене неке непрелазне границе“ (КОД: 310).

Тако се идеја о божанској моћи условно протеже од Шестовљеве вере у свемоћног Бога, који може да учини да не буде оно што је било, до Јонасове претпоставке о немоћном Богу, који ћути зато што не може да помогне. Иако је у теоријским радовима имплицитно одбацивао идеју бога, питање божје (не)моћи за Милошевића је било кључно јер се кроз то питање прелама и смисао историје: ако је јонасовски Бог немоћан, онда „историја нема смисла“; само шестовљевски Бог омогућује смисао и оправдање историје, и то, парадоксално, на начин да је „никад није ни било“ (КОД: 318). Будући да Бог није свемогућ, онда га треба одбацити приликом разрешавања проблема смисла историје. То је идеолошки разлог због кога се Никола Милошевић поново вратио човеку.

Никола Милошевић је претпоставио да би 'оправдање' смисла историје могло да се крије у *мотивима* историјских актера, без обзира на реализацију тих мотива. Али, нагласио је, иако се историјски актери у свом делању не воде „племенитим жељама“, то не значи ни да се увек воде искључиво „својим сопственим интересима“: бива да, ма колико се чинило да „кроје историју према неким својим далекосежним и мудрим плановима“, историјски актери „раде чак и против своје сопствене, сасвим елементарно схваћене користи, као што је то био случај пре свега са Стаљином и Хитлером“ (ИИС: 162). Због тога је Милошевић устврдио да, кад већ нема „смисла са великим почетним словом“, и кад нема таквог смисла „у побудама историјских актера, то још увек не значи да је [...] све оно што се у историји догађа бесмислено у апсолутном значењу те речи“ (ИИС: 161).

Јер, кад би историја била апсолутно бесмислена, кад у њој не би било никаквог смисла, онда „би то опет [био] неки теолошки поглед на историју, само са негативним вредносним предзнаком“ (ИИС: 161) – негативна телеологија. „Ако нема неког историјског субјекта“ који, како је Милошевић нагласио, води историју ка „вредносно позитивном циљу“, то не значи да постоји „неки други субјект историје који, налик у томе каквом ђаволу, чини да све испадне апсолутно наопако и бесмислено“ (ИИС: 161–162):

Звучи можда наизглед парадоксално, али историја није апсолутно бесмислена управо зато што у њој не уредује никаква трансценденција, ма како је ми замишљали. Јер, ако никакве трансценденције нема, онда нема ни неке интелигентне силе која би смишљено онемогућавала настанак нечега што би било смисаоно у извесном макар само релативном значењу те речи.

Управо зато нису све епохе и сви друштвени системи у њима исти. И ако није тачно да је свака епоха подједнако блиска Богу, како је мислио Ранке, није сигурно тачно ни то да је свака епоха подједнако блиска ђаволу. (ИИС: 162)

То је коначни закључак Николе Милошевића у вези с проблемом смисла историје.

Напослетку, ваља се запитати због чега се Никола Милошевић уопште бавио тим проблемом. Можда то питање треба поставити на други начин: због чега је *морао* да се и том проблему посвети? Да ли је реч само о особеном тематском апендиксу на промишљања марксизма и руске религијске мисли која, у назнакама, датирају још из његових студентских времена? Или је, пак, реч о нечему далекосежнијем, нечему што задире у дубинску структуру његовог теоријског дела?

Милошевићева херменеутика текста, обележена антрополошким и гносеолошким увидима, посвећена је проблему стваралаштва. То је, заправо, иницијални проблем његове теоријске мисли, из које се развила и разгранала филозофија диференције. Кад је, временом,

херменеутику текста потиснула херменеутика догађаја, проблем текстуалног стваралаштва морао је да пронађе свој еквивалент унутар догађајне стварности. Управо је проблем смисла историје објединио своју извантекстуалну ситуираност и стваралачку устремљеност.

Јер, проблем стваралаштва и јесте проблем историје – или, тачније, како је Берђајев сматрао, „оправдање стваралаштва и јесте оправдање историје“ (Берђајев 2006: 228). Никола Милошевић, међутим, *није могао* да оправда историју зато што није могао да оправда ни стваралаштво: указивањем на тзв. слепе мрље које се, стваралачким чином, рефлектују у делу, показао је како сама стваралачка личност контаминира стваралачки чин и уграђује у дело елементе који прете да га изнутра подрију. Реч је о психолошким и идеолошким факторима противречности који нарушавају склад структуре дела. Тако се унутар стваралаштва испољава сила *nihila* (Zafranski 2005: 153), као што се и у историји, у различитим облицима, испољава зло.

Супротно од Берђајевљеве концепције стваралаштва као теургије, као чина помоћу кога се материја преображава у „коначну, скривену реалност“ (Берђајев 2006: 228), саображену есхатолошкој Истини, стваралаштво у Милошевићевој концепцији одише сетно-меланхоличним неуспехом, не-светошћу, релативношћу. Одбацивши оптимистичку концепцију стваралаштва, сагледавши га у наводно 'правом' светлу, Милошевић се кад-тад морао позабавити и питањем смисла историје као специфичним видом стваралаштва. Непостојање историјског смисла, односно постојање тог смисла у релативном, контекстуалном виду, трагична је последица стваралачког самоизневеравања.

Тако се испоставља да Милошевићеви одговори на 'вечна' или 'проклета' питања нису нимало лагодни. Немогућност да се оправда стваралаштво – као нешто што би требало да чини саму бит човекову – за последицу има немогућност оправдања историје. Али то није једина последица. Ни култура се, у неком апсолутном смислу, такође не може оправдати, осим, наравно, у свом релативном, контекстуалном виду. Не може се оправдати ни потреба за „борбеном друштвеном правдом“ (Берђајев 2006: 228) – што доводи у питање Милошевићево деловање на јавној, политичкој позорници. Неоправдиво је и сазнање као такво јер оно је свагда релативно и упитно, а посебно у светлу Шопенхауеровог коперниканског обрта у коме воља смењује разум, о чему сведочи и Милошевићева психологија знања, односно филозофија диференције. Немогуће је оправдати „поезију“ (Берђајев 2006: 228) – схваћену у конвенционалном, а посебно у теургијском смислу, као онај вид стваралаштва који преображава и проузноси творевину. На крају, ни „лична љубав“ (Берђајев 2006: 228) нема оправдање ни смисао. А будући да је љубав нераздвојна од слободе – чије је друго име стваралаштво – целисходно је питање има ли личности изван слободе, изван сло-

бодног, стваралачког опредељења за заједницу конституисану у љубави; има ли, речју, личности изван љубави – изван *стваралаштва*?

Тако се испоставило да је сваки смисао релативан, а метафизичка, коначна Истина одбачена као илузија. Нема ли у себи свака потрага за дрветом сазнања, за одговорима на 'вечна' или 'проклета' питања, неко проклетство, неки подразумевани хибрис ако се забрана прекрши? Јер, све се мора платити: ако се смисао укаже као релативан, како се помирити с празнином која остаје на месту некадашњег апсолута? И на то питање одговор је такође релативан. Некоме та празнина, тај самозаборав бића, неће сметати да се упусти у вир живота. Неко други, можда, загледаће се, изнова и изнова, у понор: шта ли ће, тако загледан, назрети на његовом дну? Чији ће одраз, тамо, у дубини, видети? Хоће ли се, осењен истином тог одраза, спустити ка искри што светлуца у тами и започети, још једном, потрагу, којој неће бити краја, која ће трајати колико и сама историја?

ИЗВОРИ

- ИИС: Милошевић, Никола. *Има ли историја смисла?*. Горњи Милановац: Лио, [1998], 2000.
- ЦБЗ: Милошевић, Никола. *Царство дојде на земљи: филозофија диференције*. Београд: „Филип Вишњић“, 1998.
- ИИ: Milošević, Nikola. *Istina i iluzija*. Novi Sad: Stylos, 2001.
- КОД: Милошевић, Никола. *Кућија од ораховој дрвети. Уметничка проза*. Изабрана дела (5). Приредио Мило Ломпар. Београд: Службени лист СЦГ, 2003.
- СМЉ: Милошевић, Никола. *Сенке минулих љубави*. Београд: Нолит, [2005], 2007.
- ЗЛД: Милошевић, Никола. *Зайиси о лажним демократијама: одабрани ојледи Николе Милошевића*. Београд: Српска либерална странка, 2007.
- Милошевић, Никола. „Распон Андрићевог стваралаштва“. *Књижевна реч* 35 (март 1975).
- Милошевић, Никола. „*Deus absconditus* (3)“. *Књижевна реч* 56 (11. 5. 1976).
- Милошевић, Никола. „О жилавима и нежнима“. *Књижевна реч* 263 (25. 9. 1985).
- Милошевић, Никола. „Дело блиставог полемичара (Александар Солжењџин, *Архијелаї Гулаї*, 1988)“. *Књижевна реч* 323 (10. 9. 1988): 5.
- Milošević, Nikola. „Aleksandar Solženjicin, svedok i tumač“, *Književna kritika* 3–4 (1988): 157–161.
- Milošević, Nikola. „Liberalizam versus levica“. *Treći program Radio-Beograda* 85 (1990): 91–163.

- Милошевић, Никола. „Лице и наличје демократије (Кристофер Лаш, *Побуна елиџа и издаја демократије*)“. *НИН* 2395 (22. 11. 1996): 36.
- Милошевић, Никола. „Интелектуалац и моћ“. *Златна преда* 21–22 (јул–август 2003): 40–42.
- Милошевић, Никола. „Духовне и институционалне претпоставке дијалога: паганско, хришћанско и либерално становиште“. *Златна преда* 44 (јун 2005): 16–18.
- Milošević, Nikola. „Filozofske pretpostavke manipulacije u postmodernom vremenu“. *Treći program Radio-Beograda* 125–126 (2005): 81–88.
- Милошевић, Никола. „Расправа о (не)моћном Богу“ [интервју]. Зоран Хр. Радисављевић. *Одегало без њозлатије*. Београд – Рашка: Рашка школа – Центар за културу Градац, 2006. 56–59.

ЛИТЕРАТУРА

- Берђајев, Николај. *Смисао историје: одег филозофије човечје судбине*. Предео Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Дерета, 2001.
- Берђајев, Николај. *Филозофија слободе*. Предео с руског Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 2006.
- Васиљевић, епископ Максим. *Вера и живои: између њрансценденџности и конџексџуалности*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, 2013.
- Видовић, Жарко. *Одеги о духовном искусџву*. Београд: Сфаирос, 1989.
- Видовић, Жарко. *Исџорија и вера*. Приредео Матеј Арсенијевић. Београд: РАОБ – Завод за унапређивање образовања и васпитања, 2009.
- Zafranski, Ridiger. *Zlo ili drama slobode*. Preveo Saša Radojčić. Beograd: Službeni list SCG, 2005.
- Зизјулас, Јован. *Од маске до личности*. Предео са грчког митрополит Амфилохије (Радовић). Подгорица: Октоих, 1999.
- Јонас, Ханс. „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“. *Исџочник* 37–38 (2001): 25–35.
- Кнежевић, Ромило. *Време и сазнање: њеолошко чиџање Марсела Прусиа*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, 2011.
- Ломпар, Мило. *Неде на џраници филозофије и лиџераџуре: о књижевној херменеуџици Николе Милошевића*. Београд: Службени гласник, 2009.
- Марић, Илија. *Филозофска делџа: одеги о савременим срџским филозофима*. Београд: Плато books, 2009.
- Svensen, Laš Fr. H. *Filozofija zla*. Prevela s norveškog Nataša Ristivojević Rajković. Beograd: Geopoetika, 2006.
- Semprun, Horhe. *Pisanje ili život*. Prevod sa francuskog Jasna Stojanović i Ivana Stojanović. Beograd: Paideia, 1996.

- Симић, Жељко. „Антиномије полемичког дискурзивитета (Н. Милошевић, *Букџиње*, 2009)“. *Српска њолиџичка мисао* 2 (2000): 283–296.
- Сиоран, Емил М. *Зли демџурџ*. С француског превела Мира Вуковић. Нови Сад: Матица српска, 1991.
- Styron, William. *Sofџџн џзбор*. S engleskog preveo Mario Suško. Zagreb: Meandar Media, 2009.
- Тимченко, Николај. *Меланхолија и херменеуџџика: мислилац и џисац Никола Милошевић*. Приредио Јован Пејчић. Лесковац – Београд: Задужбина „Николај Тимченко“ – Алтера, 2009.
- Frankl, Viktor. *Вог подсвести: психотерапија и религија*. Prevodilac D. Petrović. Београд: „Žarko Albulj“, 2001.
- Шијаковић, Богољуб. *Присуџносџ џрансценденције: хеленсџво, хришћансџво, философија исџорије*. Београд: Службени гласник – Православни богословски факултет Универзитета, 2013.

Kristijan Olah

The Historiosophical Thought of Nikola Milošević

Summary

The question of the meaning of history is one of the key philosophical questions that occupied Nikola Milošević’s theoretical work in his later years. This question is a logical extension of Milošević’s previous analyses of Marxist and other chiliastic ideologies. Pointing to the psychological and historical experience of human actions that do not contribute to a greater historical purpose (insofar as this can be empirically determined), and noting that it is necessary to ceaselessly build institutions of liberal democracy as a partial shield against historical evil, Nikola Milošević suggested that the question of the meaning of history cannot be approached adequately if one skirts the issue of Man or the issue of Evil (that is, the problem of substantiality of Evil), nor can one disregard the issue of God’s existence and his relationship to Man and Evil. We contrast Milošević’s elaboration of these problems, in the vein of *polemos* so characteristic of him, with the teachings of his philosophical antipodes, Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov, in order to highlight the openness and dynamism of the issues he dealt with.

Keywords: Nikola Milošević, melancholy, the meaning of history, the problem of evil, the issue of God, chiasm, democracy, teleology

Примљено: 6. 3. 2019.

Прихваћено: 15. 10. 2019.