

uvod u svet filosofije kao smeranje na sveopštu obnovu

Eugen Fink: UVOD U FILOZOFIJU, Nolit, Beograd, 1989.

aleksandar m. petrović

Knjigu *Einleitung in die Philosophie* (Würzburg, 1985) Eugena Finka, preveo je za izdavačku kuću »Nolit« na srpsko-hrvatski jezik, naš oprobani i uspesima ovencani prevodilac Dušan Đorđević Mileusnić. Ovaj prevod samo je jedan u nizu onih koji su nastali posredstvom izražajnih mogućnosti kojima se njegov duh ovlađao, i koji će ga, nadamo se, vući i dalje na slične poduhvate. Tekstovi koje je on birao za prevodenje, nikada nisu bili takvi da se taj posao mogao obaviti bez povišenog napora razumevanja i naročitog poznavanja jezika sa kojeg se prevodi (primerice: *Zmija i zmaj*, 1985; C. G. Jung, *Paracelzus*, 1987., kao i mnogi tematski blokovi po časopisima »Delo«, »Gradac«, »Polja«, »Treći program« it. d.). Uz prevod knjige *Uvod u filozofiju* Eugena Finka, on je dodao i uporedni rečnik srpsko-hrvatsko-nemačkih termina (str. 231–239), onih: »koji rasvetljavaju problematična mesta i detaljnije određuju nijanse u značenju« kako sam napomnje, dodajući time svoje doprinose nedoumica ma oko prevodenja tzv. »stručnih pojmoveva«.

Previđociu sasvim slobodno može da bude postavljeno pitanje izbora, budući da nemačko misaono područje obiluje najraznovrsnijim »*Einleitung* und *Einführung*« publikacijama. Finkovo delo, međutim, spada u ona naročite vrste, jer se razilaži sa školskim pristupima filozofovanju, kao i po prodornosti prema sveobuhvatnom (slično Jaspersovom istoimenom spisu i *Uvodu u metafiziku* M. Hajdege ra). Budući da je um onda, um kada misli (Plotin), mislilaštvo Finkovo nije bez svoje osnovne pretpostavke, bez uma, ali ni bez sopstvenih boja samosvesti opštег značaja: »Uvod u filozofiju je onda uvođenje filozofiranja kao jedne kretnje života u temelj naše egzistencije... Na osnovu promišljenosti našeg znanja o tome gde stojimo i kako stoji s nama, treba da se dogodi ualaženje u filozofiju.« (E. Fink, *Uvod u fil.*, str. 22; prevod) Kultura time gubi apsolutno poverenje. Premda Fink ovim svojim stavom ne otvara nikakav netematizovan problem (još početkom ovog veka odlično ga je uocio Pavel Florenski u nizu radova nakon teze *Stub i zasnivanje istine*), njegovo razobilčavanje u slabim, pa i bolnim tačkama, iskazuje nesvakidašnju sabranost i utančenost: »Nihilizam je, međutim, u jednom smislu koji je mnogo radikalniji od te kulturne krize moderniteta, jedan bitan podstrek filozofiji: kao poricanje svega onoga što uopšte i već jeste pre filozofije. Problem nihilizma, kao i problem skepticizma, može se razrešiti samo njegovim radikalizovanjem. On postaje put, uvod u filozofiju, i to samo ako nije uhvaćen u dogmatičko postavljanje svog Ništa, nego ako se snaga poricanja u njemu održava i produžava u negaciju negacije.« (ib. str. 25)

Ova poznata Hegelova sintagma o negirajuću negaciju nije »ispucana iz pištolja« i nema značaj suprotstavljanja svemu po svaku cenu, pa dogadala se ona i u dvostrukom kretanju pojmoveva realiteta, jer: »Još dugo nećemo umaći ovom negativnom određenju, čak i ako odavno budemo u stvarnim analizama i izlaganjima filozofije. Ovaj negativitet, skrivenost biti, bitno pripada filozofiji i iskušava se u rastućoj meri ako zbilja stupimo u vezu s njom. No, ovo nije prigovor protiv mogućnosti filozofskog saznanja i istine, svakako ne neki podesan agnosticizam koji se okružuje nimbusom tajne. Istinска tajna nikada nije nešto nedokućivo i strano, nego je bitna crta istine same.« (ib. str. 26) Oslanjujući se u nastavku na Hege-

lovu tezu o prirodi filozofije kao »obrnutom svetu«, Fink se u ovoj svojoj knjizi upušta u čitav niz tema, koje će u njegovom tumačenju i obradi da iskažu onu svoju stranu, koja je važna za razvijanje uslova pod kojima se dospeva na prag filozofovanja. To je pre svega usuđivanje na govor/ = mišljenje/sveta u njegovom svetovanju (= zasnovanosti na svetu i osvetljenosti s onu stranu pro-vetiteljstva), ali ne na osnovu nužde i potrebe (pa i one metafizičke), koja je Fink *lišenost* (das Mangel), budući da ostaje na osećaju poznatosti onoga što je nužno; dok je Finku slutnja jednog takvog znanja: »unutrašnji projekt u pravcu onog ne-poznatog znanja koje nas privlači kao skrivena mogućnost najvišeg bivanja – znajućim.« (ib. str. 29) Privlačnost i prisnost sa ovim »unutrašnjim bacanjem—na—stvar«, u smislu pojmovnosti, takođe raspolažu sa dubinom naboja *prenosnog smisla*, pa premda drugačijom metaforičnošću iskazana *vernost autopsije*, ona za izvornu analitičku deskripciju limitacije termina nosi tehnički karakter saopštivosti. Drugačije rečeno, ovaj tzv. »osnov snage« slutnji i ubedjenja, ne samo da nije zanemariv, već je i presudan po dalje korake koji se čine u formulacijama iskaza, kao rada na osvetljavanju optike pojava po svest, kao njena dokučivanja suštastnosti u sve obuhvatnijem nizanju samorganizovanja raznovrsnih sadržaja postojanja u »obuhvatnu celinu bivstvovanja«. Njega Fink nalazi u stanju »čudenja«, te kratkom elaboracijom ukazuje na sličnost sa vatrom koja usplamti i istavlja, izbjiga iz uobičajeno-naviknutog (*héxis, habitus*) posmatranja stvari, te »obrće svet« čineći prisno stranim, i obrnuto.

Izbor Finkov pada na tri, za njega, osnovne eksplikacije problema, — kod Huserla, Hajdegera i Hegela, a koje se odnose na problem početka filozofije: »Huserl u intencionalnoj analizi i interpretaciji predfilozofske svesti u svetu; Hajdeger u izlaganju prosečnog, nivelišanog razumevanja bivstvovanja; Hegel u *dialektici pojma bivstvovanja*.« (ib. str. 33) Premda nekome ovakav izbor može da se učini punim predrasuda, kao i jednosmernim sužavanjem, valja upozoriti na to, da oni prepostavljaju na suštastvo užiženu sabranost, te da u svakom slučaju čine znak prepoznatljivosti naše epohe. S druge strane gledano, svojim načinom tumačenja tema i rešenja koji su ovi filozofi ponudili, Fink ne pokazuje nikakvu inferiornost, kao ni krušnost slepog sledbeništva. Bogata i raznovrsna morfologija upotrebe pojmoveva, omogućila je Finku da tematsku analizu suštastvenih pojmoveva koje filozofija upotrebljava u vremenu, ne zastrani u nekoj saznanjno-teorijskoj isključivosti ili pak u regionalnim ontološkim sadržajima koji se preveličavaju i prikrivaju sve ostalo. U tom smislu Fink tumači Huserlov spis *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* (1913) kao »odlučan prelom ka filozofskom pitanju, njegov uvod u filozofiju«, jer se upušta u istraživanje tzv. »prirodog stava«, kao carstva bezupitne samorazumljivosti sveta, koji nam je dat kao pred-filosofska naivnost. Budući da nas u posedu takvog držanja predmeti *uzimaju i oduzimaju* sebi samima i našoj prisestnosti, preokret i istupanje iz te unutarsvetske zarobljenosti nije nešto što bi moglo da se dogodi bez stanja čudenja i uspravljanja od nagiba života, u izvanjenja tipoloških formi svesti. Budući da je on neposredan izraz formalizacije iskustva sveta života i nosi karakter generalne teze kao ukupni horizont postojanja, Fink čini /po iskazu/ korak

dalje te postavlja pitanje o svetovnosti života: što je svet? Oslanjujući se u produžetku na stilizaciju tzv. »ontološke diferencijacije«, koju je efektnom leksematikom Hajdeger dovodio do za svest očaravajućih i eksplozivnih predela, kao i na Hegelovu maestralno razračunavanje sa pred-filosofstvujućom naivnošću koja ne-posrednost čulnosti uzima za samorazumljivost tako-bivstvovanja i stoga istinom, — dok je on tel model njenog važenja; Fink svoje pitanje o svetu dovodi u vezu sa istinom i Bogom, ispostavljajući celinu filozofije u — »četvorostrukem horizontu problematike: pitanja bivstva, pitanja sveta, pitanja istine i pitanja boga.« (ibid. str. 121) Drugačije rečeno, problem sveta Fink tumači kao temeljno pitanje Jednog /tō hén, unum/ i Jedinstva /tō katholou, unitas/ i pokazuje ga kao jednu od super-transcendentalija ili univerzalija u smislu »ón hē ón« — ens realissimum; — vraćajući ugled ovom predvidenom i zaboravljenom misaonim sklopu stare filozofije sa oštrom i strogom ocenom: »Zaboravljenost problema transcendentalija jeste najdublja osnova za to da se temeljna tendencija novovekovne filozofije iznova pogrešno prepozna i potiskuje u tumačenje po kome se u njoj, nasuprot objektivnom zauzimanju stava antičke filozofije prema bivstvujućem, od sada vrši preokretanje ka subjektivitetu, ka Ja, ka svesti i sličnom. Cela ova suprotnost je vulgarna i uopšte ne spada u dimenzije problema.« (ibid., str. 122)

Da bi se ustanovilo šta čini objektivitet objekta ili *verum* onog *ens*, biće (ón) i jednost (*hén*), nose dvostepeno iskazane likove u čijem sklopu biva iskazan svet kao transcendentalija: ... »Substantia est monadare«, kaže Lajbnic čiji centralni metafizički pojam monade označava supstancijalitet supstancije. Ali i bivstvo, *eīnai*, bivanje—zbiljskim jeste Jedno, jedna jedina zbiljnost. Bivanje—jednim bivanja—zbiljskim jeste *svet*.« (ibid. str. 129)

Navedeći mnoga značenja pojma svet kao univerzuma u smislu kosmičkog pojma, celine uopšte, neke od samobitnih oblasti itd., i navodeći pritom njegova povesna naznačenja u antiči, hrišćanstvu, patristici i novovekovnoj misli, Fink se upušta u intencionalnu analizu sa kojom uz pomoć najsvremenijih hermeneutičkih sredstava ljušti neodgovarajuće naslage subjektivizama (na pr. tzv. »slike sveta«) i objektivizama (na pr. fizičke predstave nauka) dolazeći i do ovakvih konstatacija: »Šta je prostor, ne govori nam geometrija ili fizika, nego to može reći samo filozofija, koja na taj način sadrži i metafizičke osnove geometrije i fizike.« (ib. str. 151) Ideacija prostora nije »slika sveta« koja pripada onom što je dokučeno kao neprepoznata naivnost pozicionisanja tzv. »Prirodog Stava«, kao homogenizacija već ispozitivisanog stanovišta ili mistifikacije koja se isplati; — ali sa premeštanjem, izmenom, uvećavanjem i osipanjem, kao činjenica kretanja koje određuje likove svetskih sklopova, kao unutar-svetskost, — nije načelno vezana; nije ljubomudrije: »Unutarsvetska zona jeste polje nauke. Nema nauke o svetu.« (ib. s. 157) O tome Finku više govori »svetlo dana« i »tišina« /isicht/ Blizina tlu, videnje okolnih stvari, pristup i udaljavanje onoga što leži u okolini otvaraju odlučujući pojami telesnosti kao »nulti centar svakog orijentisanja«: »Telo, u kome ja postojim, koje iznutra pokrećem, nije punktualni nulti centar, nego je polje prostora kretanja, polje kinestesa... Fenomenalno je, dakle, izvornije gledanje, a ne oko. I u celini rečeno, telesno postojanje onoga ja, fenomenalno je izvornije nego Stvarnost tela u smislu jednog res corpore.« (ibid. str. 164)

Fenomenološku dinamiku koju je sa ovakvim razlikovanjem postigao, Fink je povezao sa svojom filozofijom nauke kao jednom vrstom zaoštrevanja Huserlove krajnjih teza. Premda ne spominje Poperevou *Logic of scientific Discovery*, očigledno je da uvažava saznanjno-otkrivalački karakter nauke, ali istovremeno smatra da je on duboko prekriven debeškim naslagama pragmatističkih pravaca istraživanja, koji kao samopogonsku isplativost »pozitivnih planova« tehnoloških uspeha, lome krila tim saznanjima. Isto tako, on ističe (doduše nešto utišano), da je nauka učinila mnoga za oslobadanje svesti čovečanstva, ali da je njen uloga u polit-tehnološkoj sferi izazvala budjenje mračnih strasti — očigledno je. Ovde bi ipak valjalo primetiti da ništa od visokih ideja

nije uspeo da se sačuva od zloupotrebe i otcravanja, uključujući tu i filozofiju koja je na zgodan način uglavljivana u ideologije totalitaričkih režima. Osim hajdegerijanski interpretativno važećeg razmatranja pojma prostora i mesta /*Bauen, Wohnen, Denken*, Finku može u smislu isticanja tzv. »kosmoloske diferencije«, zavidno da konkuriše tzv. »prinstonška gnoza« koja uvažava probleme kinestetike percepcije, kao i dinamičko-statička teorija »matematičke katastrofe« sa uvodenjem formalizacije iskustva limesa teorija, zadobijanih kroz problem jedinice i jedinstva stvari — Finkovog pojma *svet!!!* Nije potrebno, pritom, sviše naglašavati podrazumevani radikalitet obnove filozofije matematike u novoplatonizmu (recimo *Mathematische Denkformen* E. Speiser-a), gde je »neoparmenidzam« odmenjen »neopitagoreizmom«, te se bivstvo /bitak, bitje/ shvalato kao jedinstvo mnoštva koje nije puki »ideat«, nego i sušti prikaz jedinstva stvarnosti u tzv. »ontologiji slike« (Proklo Dijahod). Premda Fink ne uzima za ozbiljno novoplatoničku, kao ni vizantisku misao uopšte, što svakako nije mali nedostatak s obzirom na njegovu nameru da filozofsko mišljenje obuhvati sa izvora i u ekstenzitetu, on i sam nemarnero uspeva da dokući prag tog spekulativnog nivoa i snage takvog mišljenja. Kako se kod njega henologija i kosmologija gotovo podudaraju, ili bolje reči jedna drugu omogućavaju, pravi »prostor sveta« za njega nije »čisti prostor« Kantovog transcendentalno-estetičkog gledanja sa dominantom *res extensa*, kao naknadno ontološki primenjenim i homogenizovanim korrelatom, nego — »prostirući prostor«, sagledavan kroz dinamiku saznavanja u dimenziji »vreme-svet«; tj. kroz očeće mnogovrsnosti teorijskih tumačenja i izlaganja. Ovde zasigurno deluje Proklova policičarska optika »bitija slike«, makar i anonimno u rudimentarnom obliku, usled zapostavljenosti teorije o metafizici dimenzija: »Tamo, naime, gde su sklopovi ideja izrasli iz određenih motiva, stavljanju na stvari



čedomir vasić

poput neke očeće teorijskih interpretacija; gde mi, putem misaona simbola, koji se ostvaruju u jednom idealizujućem procesu obrazovanja limesa, u jednom više ili manje, izlažemo relativni način datosti stvari... Svet nije na način na koji bivstvuje još. Bivstvuje je principijelno unutarsvetsko. Svet nije na unutarsvetski način. Kosmoloska načina, koja je skoro neiskorenjena sklonost ljudskog duha sastoji se u samorazumljivosti primene unutarsvetskih načina mišljenja i predstavljanja na sam svet, dakle u izostavljanju pra-razlike kosmoloske diferencije. Lako je imenovati razliku i iskazati je, teško je, međutim, zbilja je izneti u propitivanju o svetu i sprečiti svaki pad unatrag u ontičku pojmovnost, u unutarsvetski način mišljenja.« (ib. str. 173; 175) Dalje objašnjenje ove tvrdnje kreće se na vertikalitetu poimanja, koje pretpostavlja granične pojmove pronizanog stepenovanja svetovanja sveta ili objedinjenosti jedinstva mnogovrsnosti u beskrajnom; a epistemološko razgraničenje stvari uvedi us-

lov preispitivanja stepena izvesnosti teorija, koje se na taj način razdružuju i čine prihvatičnim bez »rastera hermetizma«.

Upravo ova prikrivena rasutost u regionalitetu pojava sveta, teorijsko komadjanje sveta, po Finku onemogućava obuhvatno teorijsko prošišanje u tzv. »situaciju sveta«, koju misao prožima na taj način, da se ne izoluje u slovensnosti otudajuće apstrakcije. Ta otudujuća apstrakcija kao zatrost pred-prediktivnih vidova istine leži u tzv. »principijelno-zastupničkoj« formi ophodenja prema predmetnosti, kada se: »uinterpretira tako nešto kao što je sud. Pre-prediktivno saznavanje dolazi pod vlast predikacije kao suda.« (ib. str. 212)

Izlazak iz hermetizmu naučnog stava, kao i iz stavne istine uopšte, moguć je iskorakom unazad, u sagledavanje onoga što je nju kao takvu i omogućilo. Merilo razvoja i proverenog uspeha bilo bi na taj način podvrgnutu sagledavanju iz istine koja je dostignuta shodno ljudskom načinu bivstvovanja. To podrazumeva otvorenost i put do korenitih graničnika postojanja, koje je Fink zaokružio knjigom — *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, gde se intencionalno-fenomenološkom analizom ljudske pojave prevaziđaju ontički i samo unutarsvetski prag mišljenja, ističući svet dogadanja kao monadološki sklop bivstvovanja (Lajbnicovo: *substantia est monadare*), ne samo kao milje intersubjektivita, već i kao subjekti-supstanciju onoga što jeste. Funkcije telesnosti u svetovanju sveta za brižljivu nameru razmatranja pojava, kroz koju se dokučuje ono što im leži u osnovu i iziskuje njihovo postojanje /arché-action/, uvede u filozofstvovanje, u život sagledavanja onoga što jeste. Pogonski momenat te »filosofske situacije« jeste slutnja koja unosi nemir, ali ne i razdor koji uništava. Ono što Fink naziva »ontološkim komparativom«, odnosi se na snagu prisustva koja ne

može da se razazna bez budenja smisla za dovoljno dobro razlikovanje ravnih bitija (bivstvu, bitka), jer: »Ontološki je komparativ besmislen sa naivnošću.« (ibid. str. 225). To nije ni komparativ maksimalističkih tendencija politike teoloških indoktrinacija, ali ni komparativ koji bi išao ka superlativu mistične teologije ili slobodne teosofije po mišljenju Vladimira Solovjova. Finkovo uvođenje u filozofiju ovako završava: »Filozofija kao »lov na bivstvo« na kraju je isto tako epistémē theologiké. Time što filozofija, pokrenuta pitanjem o istinitom bivstvu, gonjena živom slučnjom najvećma bivstvujućeg, prolama pojavu u kojoj je sve poravnjeno u svejednosti opstojanja — time što se ona od pojave vraća u bit, ona ipak ne dopušta da pojava, nepojmljena i neodredena, stoji u svom rangu bivstvovanja, nego svemu odmerava ono što mereno bivstvom najbivstvujućeg jeste istinito. Time što ona na taj način i ono neapsolutno pojave konačno poima s obzirom na ono apsolutno, tj. apsolutno poima, ona je istina apokatástasis pánton, povratak svih Stvari u boga.« (ibid. str. 228)

»Bivstvo najbivstvujućeg« izbeglo je određenje iz vidokruga metafizike dimenzija sa razgraničavajućim momentima svoga »više ili manje«, kao srazmeri matematičkog podražavanja slike apsolutnog; kao i momenat ponesenosti i nadahnucu u noetičkom deonisu na njemu, prema onome što se steklo u morfološkom izlaganju arhetipskih sadržaja ili sofijnih eidesisa duha. U svakom slučaju, budući da je Finkov spis sav ustremljen na uvođenje u filozofiju, nacrt sveopšte obnove u kojoj on upućuje na filozofiju svejedinstva kroz monadološki pojam sveta, izrazito je podsticajan. Uzbudenje pri susretu sa ovakvo odgovornim i uozbiljenim načinom filozofstvovanja, teško će da izostane, — a time kao da je svrha Finkovog dela potpuno zadovoljena.

težnja ka jednom

Vladimir Solovjov: TRI RAZGOVORA, Alef, Gradac, 1989.

danica vujkov

Vladimir Solovjov, ruski filozof, mistic i pesnik, uvodni tekst-kratak predgovor, u knjizi »Tri razgovora«, potpisuje ovako: Svetlo Vaskrsenje 1900. godine. Te iste godine, na samom početku novog veka, završio se, i njegov stvarački rad: Solovjov se suočio sa smrću, koju je predosećao, i koja ga je, kako kaže, opominjala, da štampanje knjige ne odlaže, »na nedredene i opasne rokove«.

Ovaj podatak iz biografije Vladimira Solovjova, sam po sebi, ne bi bio toliko značajan. Međutim, pred kraj života, njega, kao da napušta, dotadašnja idealistička ideja, o mogućnosti ostvarenja carstva Božijeg na zemlji, i on sluti kraj svetske istorije, koja se sastojala, kako kaže, njegov gospodin Z., »iz dolaska, proslavljenosti i propasti Antihristove«. U istorijskom poretku sveta, ujedinjenje crkava, samo je jedan od neuspelih pokušaja, imperatora — Antihrista. Takođe, ideja svejedinstva, koja je temelj filozofije Solovjova, a koja podrazumeva stvaračku aktivnost pojedinca: (»Duhovno-fizički proces obnove lika Božijeg u materijalnom čovečanstvu nikako se ne može izvršiti sam od sebe, mimo nas«), po pravilu se, u svetu »lažnog dobra« — raspada! Ali, i pored ovakvog saznanja, koje Solovjova obuzima, pred kraj života, svejedinstvo je intuitivna težnja njegovog unutarnjeg bića, težnja ka savršenstvu, ka celovitosti, težnja ka Jednom. To je, i težnja za besmrtnošću: još uvek neostvareno, ali moguće »delo ljubavi«. Po Solovjovu, to je smisao ljubavi, ali i stinske ljubavi, koja je božji dar, i priznaje individualnost »drugog i sebe samog«, i »zbiljski nas izbavlja iz neizbežnosti smrti...« (»Smisao ljubavi«). Ako u stvorenom svetu, Solovjov nije nalazio ravnotežu, svejedinstveno je dosezao realnošću duha: njegova Sofija je večita ženstvenost, i lepotu bo-

žanskog kosmosa, padom izgubljena. Ponovno uspostavljanje ravnoteže, zahteva preobraćaj čitavog kosmosa, ali pre svega, preobražaj, i duhovni rast čoveka »iznutra«, što podrazumeva, i zapis alhemičarke Kleopatre: »Jedno je Sve, i kroz njega je Sve, i ako nemaš Sve, Sve je Ništa.«

Medutim, u polemičkom spisu, »Tri razgovora«, pisanom u formi dijaloga suprotstavljenih ubedanja, i mišljenja, o prisustvu zla u svetu, Vladimir Solovjov, kada je reč o načinu borbe, protiv tog, i takvog zla, kada da gubi »tačku oslonca u drugom poretku bivstvovanja«, koje, ustvari, ima značenje prvog, suštinskog poretku. On odbacuje teokratiju, a istorijsko hrišćanstvo smatra »prevarnom i sablažnjivom obrazinom dobra«, što znači, da je zlo zavladalo, i ne možemo ga prevideti. Istoriski napredak čovečanstva, uvek je, kako kaže, gospodin Z. »simptom kraja«, jer opšte dobro, nikada nije, i pojedinačno, već obrnuto. U svetu, u kojem su prihvaćene obmane, i polu-istine, Heraklitovski opšti rat, stala je borba, već unapred pobedenih, i nemoćnih. Ali, baš zato, rat je, u takvom poretku neminovan, sve do pojave Antihrista, koju Solovjov predviđa u vreme vladavine panmongolizma. Njegov konačni pad, usloviće ne samo Antihristovu propast, već i kraj ljudske istorije. Pa, ipak, Solovjov je, u ovakvim svojim predviđanjima, tražio i odgovor, o mogućnosti prevladavanja zla, i kaže: »Vaskrsenje — samo ne u prenosnom, nego u pravom smislu — to je dokumenat istinskog Boga.« I to je, za Solovjova, drugi Hristov dolazak.

Rečenica koju na kraju razgovora, izgovara general, a koja se odnosi na kneza-hrišćanina, mogla bi se odnositi i na Vladimira Solovjova: »Kako se samo borio sa samim sobom.« Pa, ipak, Svetlo Vaskrsenje, — na delu, celovitošću Jednog.