

Црква и психоисторија, или о присуству будућности у садашњости и прошлости; као и о Ајнштајновој изјави: „Ми физичари цртамо према линијама које Бог повукао“.

— Поводом вчери „Средњи век у новијој српској поезији и музици“ у Галерији Фресака у Београду 10. маја 1970. год. —

„Галерија фресака“ у Београду једна је наша значајна или похвална културна установа, и међу новим нашим послератним културним напорима она несумњиво да има своје посебно место, јер, између осталог, и самим својим постојањем подстиче и низ питања у оквиру наше интелектуалне историје културе или односа према њој. На првом месту то је питање „старог и новог“. Посебно се ово питање нагласило баш кроз ову приредбу: „Средњи век у новијој српској поезији и музици“, организоване у оквиру рада ове Галерије, а обавештени смо да се припремају и нове приредбе ове врсте, као и изложба „Средњи век у савременој српској уметности“. Реч је у ствари о нашој новој и најновијој поезији, сликарству и музици, тематски везане за наше средњовековно стваралаштво са подручја ове три врсте уметности, а често не само тематски, већ и у низу израза, облика, било када је у питању реч, линија и тон.

Ово је била приредба на којој смо могли да чујемо песничке саставе наших најрепрезентативнијих књи

жевника, као и музику истакнутих композитора, певача, и рецитатора, све, несумњиво, на једном посебном нивоу високог квалитетног стваралаштва. Али, у исто време, баш због посебне „висине“ свега што смо могли да чујемо на овој приредби, подстакнути смо на размишљање о неким посебним актуалним проблемима нашег садашњег интелектуалног поднебља. На првом месту то би било питање и односа као што смо рекли, старог и новог, уз низ других, такође, веома подстицајних и актуелних питања. У том погледу онда ова приредба је била толико драгоцену.

Драгоцену нам је оваква једна приредба на првом месту због тога што је питање односа старог и новог, у нашој садашњој презаузетости да што више ојачамо своју материјалну основу, занемарено. Тако да нам је ово вече у Галерији фресака било нека врста опомене.

Оправдано је заиста ако се ради о томе да смо ово питање занемарили због наше садашње журбе за што већим и успелијим развојем, када су у питању економски проблеми нашег друштва. Ако ово питање занемарујемо из тог разлога, мора нам се онда то историјски и опростити. Јер јача и економска основа друштва савет је и хришћанске догма-

тике; знамо, у њој се истиче да је човек тек човек ако је „душа и тело“. Али, ако је ово наше занемаривање тражења одговарајућег решења односа старог и новог ствар једног идеолошког става онда је то већ питање да ли нас икад ико за то може оправдати. Сигурно никад. Међутим, сама ова приредба већ је израз да на иззестан начин треба, и можемо, да ово питање и постављамо и решавамо; једном речју налазимо времена ипак да га и решавамо. У том погледу ова заиста толико добра установа, као што је Галерија фресака, испуњава у највећем своју дужност, јер оправдава себе као једног значајног социолошког фактора, тесно везаног за актуелна питања данашњег интелектуалног и моралног поднебља.

На пример, свесно или несвесно, свакодневно, наглашавамо и сав значај развоја наше економске снаге да стоји у тесној вези актуелне проблематике што савршенијег односа развоја и наше слободе и нашег јединства. То су питања која се заиста морају решавати да бисмо постигли све оно што је најбоље у задовољавању наших потреба, у оквиру оне опште „бриге о човеку“; што је и питање најбољих услова за бригу и око његовог достојанства.

Социолози нас опомињу на важност ових питања у вези и односа између слободе и јединства, да се задатак слободс једино може остварити у јединству, али тако да јединство у слободном друштву мора бити ствар „кохезије“ чија је суштина супротна томе што познајемо као принуду. То су већ добро позната социолошка питања. Социолози Ј. и М. Биензас, сигурни смо у то да на пример изражавају једно опште уверење, које се може запазити широм света, да је у нашим данима, када заиста чинимо огромне напоре што бољег сопственог разумевања, најактуелније питање слободе и достојанства личности, као прво, и питање кохезије у слободном друштву, као друго питање. То су два најважнија питања, налазе ови социолози. Да бисмо их решили морамо им се приближити са историјске тачке гледишта, са теоретске, као и питања културне укрштености. Циљ нам овде не би био да вршимо анализу ових социолошких погледа и истраживања, већ једноставно само да поводом ове приредбе укажемо на актуелност ове проблематике, којој као што видимо дају толико значајно

место најистакнутији социолози. Није потребно онда да наглашавамо колико је ова проблематика тесно везана и за богословске ставове и погледе. Јер однос нашег економског развоја и духовног живота тесно је везан и није занемарен у хришћанској догматици. Сам је Христос изјавио да долази у свет да донесе људима живот и изобиље. Нико не спори да се овде заиста ради о материјалном изобиљу, наравно у једном моралном контексту потребе ради човековог даљег пута у усавршавању прихватања живот који нам Спаситељ доноси, такође, са циљем да то заиста буде живот, живот целине. Шта долази прво, **економско** или **духовно**, ствар је дијалектике разумевања, најбоље изражене у самој догматици Цркве. То припада структури мишљења у оквиру појма „вечног рабања“, или односа почетности и безпочетности, у оквиру једног појма који се опет најбоље разуме кроз појам речи „вечног сада“, из којег се искључују наши уобичајени појмови будућности и прошлости, или првог и другог, јер је најсавршенији појам јединства, или логике једног спонтаног живота хармоније односа.

Како је целокупна хришћанска догматика постављена на „дијалектици“ **вечног рабања** или односа „безпочетности и почетности“, то онда и питање односа развоја економске основе, толико неопходне животу човека, стоји према питању слободе, човековог достојанства као човска, у истом односу као и појам „безпочетности и почетности“, вечног рабања, вечног услова односа слободс, тј. тог духовног елемента и економије, саме материјалне основе човека. Јер питање „кохезије“ у „слободном друштву“ уколико се сведе само на један једностран принцип, онда он нема карактер дијалектичког развоја, и ствар је, сасвим очигледно **принуде**, а што онда и није то што се захтева као потреба. Реч је према томе и о васпитању, и о организовању ума, о вечном рабању, о почетку у појму безпочетном, као осном, чија је суштина слобода, као почетак, али у тој ОСНОВИ која је Безпочетна.

Решење овог питања у нашем развоју односа „економског“ и „културно-духовног“ према томе морамо саглашавати према начину мишљења хришћанске догматике, коју тако одговорно вековима чува Православна црква, а што видимо да и савремена социологија то све снажније и снаж-

није потврђује. Ова догма Цркве се сада наглашава кроз један природан процес развоја, а што значи да је човекова природа таква да јој хришћанско откривање долази само као одлучујућа помоћ у процесима усавршавања.

Учимо се томе кроз искуство, уколико не можемо одмах да то усвојимо као Откривење. Због тога смо сигурни и у то да ће и само искуство поправити садашњу нашу доста оштру грешку занемаривања суштанственијег сагледавања односа **старог и новог**, што у нашим процесима развоја значи односа оног у човечкој природи што се као стално појављује као потреба и оног што се као увек ново искуство и као нова потреба у процесима усавршавања појављује као неопходност, а то је и однос питања **предности** у задовољавању наших потреба или истовремености. Несумњиво да би логика хришћанске догматике, њен принцип, јединства у слободи, „безпочетне-почетности“, или „вечног рађања“, овде такође био суштински став у разумевању да није у опште могуће ни говорити чему давати предност у овој садашњој нашој проблематици, већ следовати јединство развоја, вековно јединство развоја, кроз које смо и ушли у једно доба у којем као да нам изгледа да је нешто значајнији технолошки наш развој, уз могућност снажнијег увећавања производње, наше дело, дело наших дана, и због чега се онда можемо са нешто „презира“ осврнути на прошла наша несавршенства, негирајући **безпочетност** у односу на наш садашњи, претпостављени, „почетак“, према „рају“. Излажемо се оправданој иронији будућих генерација, као што ми сада услед довољне интелектуалне и моралне неразвијености, излажемо иронији и оно што најмање то заслужује, а врло често у тој пометњи бранимо оно што треба да заиста осудимо, као заиста несавршено, и што несумњиво треба и да одстранимо.

На ову проблематику, која је заиста веома актуелна у нашем савременом поднебљу, осврћемо се пригодно поводом ове вечери, пожељне да се настави, коју организује Галерија фресака у Београду. Само постојање ове Галерије, низ толиких изложби које су у нашем послератном периоду у њој приказане, заиста јесте један значајан социолошки фактор, као што смо то рекли, једна

од значајних наших манифестација које сасвим очигледно потврђују ту нашу потребу за континуитетом нашег развоја, за осврт на нашу прошлост, њене изворе, њене корене. Међутим, ма колико ми то следовали и као свесну потребу, или као израз оног дубоког, подсвесног, колективног, у нама, ипак на неки начин интелектуално то као да не разумемо, и интелектуално, и извесном нашем отуђеном логиком, тумачимо као „присуство нашег средњег века у нашој садашњости“ „прошлости у садашњости“. Поводом баш таквог једног, иначе ванредног, богатог, приређеног „вечера“, 10. маја, ове године, и још једног већ најављеног, за 10. јуни, осврћемо се поново на ово једно од толико важних питања, питања односа нашег „старог“ и „новог“, а што је коначно и питање нашег васпитања и за слободу, и чување достојанства човека, или „кохезије слободног друштва“.

У оквиру онда тог васпитања, или потребе за васпитањем, веома погрешно разумемо ту своју и несвесну носталгију за прошлосту, за традицијом, тумачећи је као „присућност прошлости у садашњости“. Како смо то већ чули, односно како је то већ објављено за иначе једно садржајно „вече“ описано као „Средњи век у новијој српској поезији и музици“, у Галерији фресака, којем су Београђани присуствовали, и верујемо да ће и најављено, „Средњи век у новијој српској поезији и музици“, као и „Средњи век у савременој српској уметности“, као „вече друго“, за 10 јуни, бити исто тако толико и мисаоно и квалитетно продуктивно и као такво подстицај за низ оваквих разматрања. Ово вече којем смо већ присуствовали својом садржином, или целином, и својим естетским квалитетима, као и односом према животу, подстиче нас на сва ова питања која смо споменули, уз такође и подстрек да се још једном запитамо где су извори уметности, шта је то што јој даје снагу рађања, где је њен **основ безпочетности** кроз који се обликује као живот?

Исто тако овакве вечери, са оваквим програмима, несумњиво да су нам потребне, због целокупне ове проблематике — чији је центар у једном проблему — достојанство човека у оквиру разматрања и економске и духовне основе његовог бића или његових потреба.

Не можемо заиста ово да решавамо уколико не говоримо о томе "шта дозвати из прошлости" у садашњост, што би опет било доста промашено питање. Адекватније је питање — шта да учинимо да би што више будућности било присутно у садашњости, али исто тако и у прошлости. Јер све песнике које смо чули овог вечера, њихове теме, које нам изгледају као да су „средње-вековије“, средње-вековне слике, као и историјски догађаји или текстови који су инспирисали и тако добре композиције музике, посебно песма „Слово љубве“, тако добру музику, коју смо први пут чули овог вечера, Светомира Настасијевића, не бисмо имали без тема догматике Цркве. Као што су и наши средње-вековни песници, сликари и музичари, „цртали“ према линијама тема Цркве, тако исто и све ово што смо овог вечера чули, такође, имамо према „тим линијама“. Ко опет може рећи да то нису савремене теме, вечно присутне у духовном развоју човека, као исто толико и у „телесном“, економском? Може онда на неки начин и да изгледа да се ту ради о дозивању „нечег из прошлости“, али у ствари очигледније је да и они који су живели у средњем веку, живели су са надом и певали са надом, са погледом будућност, следећи захтев да наше „очи буду у небеском гледању“, са том животном потребом; ми се онда заиста варамо што мислимо, у томе је ваљда и наша довољна необавештеност у једном чисто интелектуалном разумевању нашег положаја, да је та нада, то гледање наших предака према будућности, или та будућност, већ прошлост, а ми један нов почетак према будућности. Ово је несумњиво и питање безграничности простора и времена, и у том простору и времену у којем се појављује и наш живот, појављује се и траје увек у тајни питања почетности и без почетности, али и увек са истом основном духовном проблематиком, увек са истом потребом односа према будућности; питање које се пак не решава само теоретски, већ, као што смо то напоменули, и како нам на то скрећу пажњу социолози, у решавању наших најосновнијих питања, било кроз питање достојанства личности, било кроз питање кохезије слободног друштва — морамо се задржати, прво, и на историјској страни развоја човека, друго и тој коју разматрамо чисто рационално,

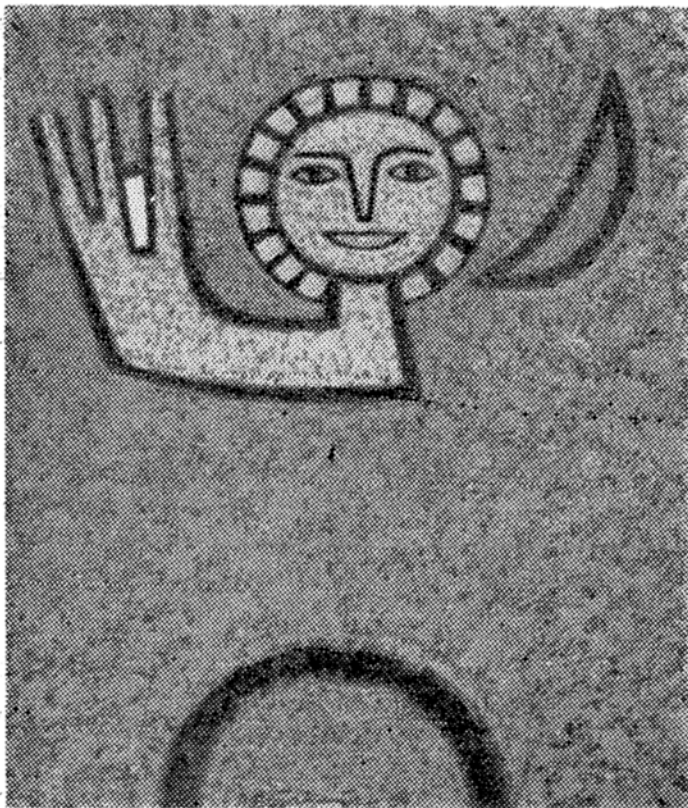
извлачећи закључке из чисто мисаоног или логичног става потреба, као, треће, и културне укрштености, утицаја, развоја у плурлаизму својих тежњи и искустава. Због тога онда несумњиво да морамо да се бавимо и материјалом историје, и хипотезама чисто интелектуалног домишљања, као и упоређења искустава у изражавању свог начина живота кроз облике које називамо подручјем културе. Али, само на тај начин што би и историја, и теорија, и духовно стваралаштво, увек било у сагледавању као Целина. Свесно или несвесно ово вече у Галерији фресака било је организовано у оквиру ове „целине“. Дало нам је то вече толико подстицајног материјала за одговарајућу проблематику разматрања развоја личности, и када је у питању историја, и теорија, и културно-укрштање; та три основна фактора за разматрање, или васпитање, када је у питању баш то што социолози налазе да је најважнији проблем нашег времена — слобода и достојанство личности и кохезија слободног друштва — несумњиво да такође стоје у свом односу догматског принципа — несливености али и нераздељености. Јер је немогуће било једно или друго или треће одвојити, једно од другог, и само се на то као једно ослонити да бисмо дошли до решења питања човека као слободног у свом достојанству једног друштва које се не одржава притиском већ Јединством у Слободи.

Једном речју ако се ми домишљамо какве теорије или идеологије без осврта на историју, као и на културна укрштања човекове непрекидне потребе за стварањем, које по природи ствари самог достојанства човека мора да буде и разнолико, онда смо сигурни да нема ни решења питања које нас толико интересује — достићи достојанство човека у слободном друштву; једна чињеница коју условљују како потребе за економским развојем тако исто, или у исто време, **несливено али и нераздељено**, за духовним развојем. Једно и друго, као јединство, представља оно што бисмо назвали, према социолозима, такође, „дубоком психичком потребом за целином“.

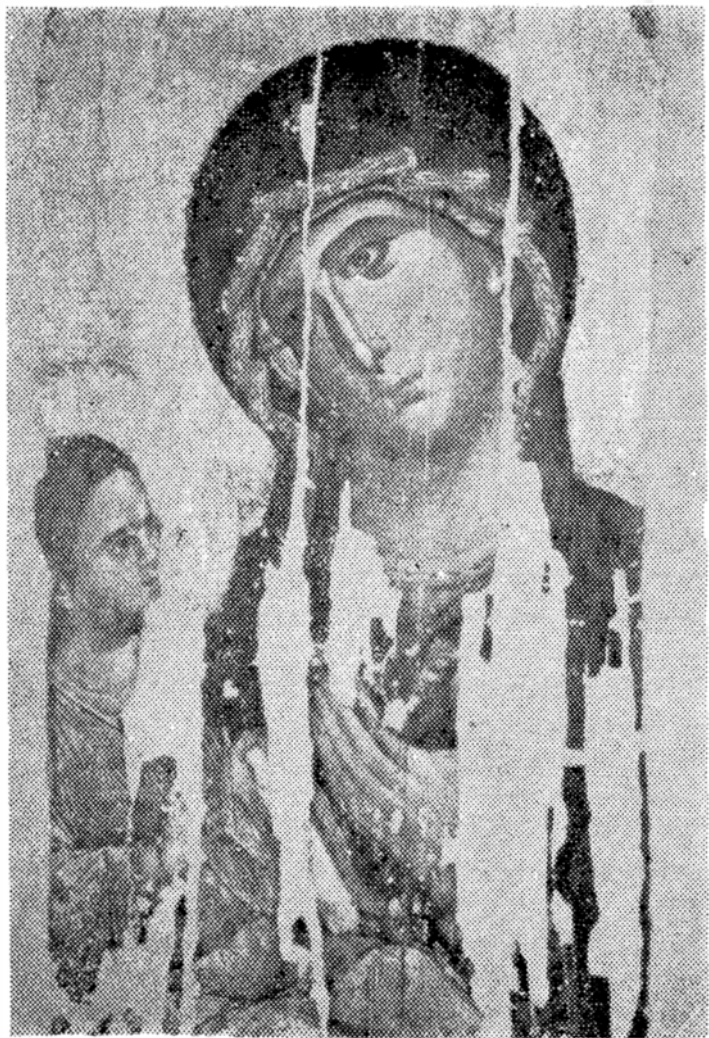
У оквиру онда баш ове теме морамо се задржати на извесним већ толико добро запаженим, и врло добро постављеним питањима, уз најбољи упут за њихова коначна реше-



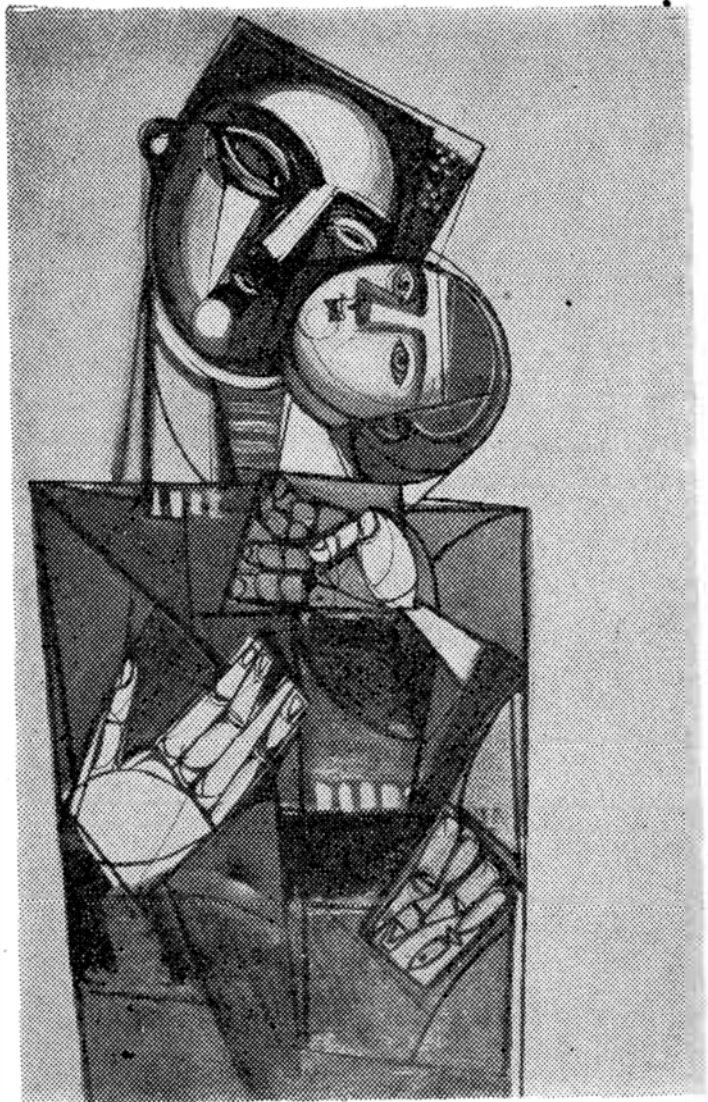
Св. арх. Гаврило; ова дивна стара икона, симбол једног гласника, подсетник је свима, а на првом месту социолозима и филозофима историје, на почетак рабања једне нове културе која је једино успела у свом захвату универзалног преображаја човечанства.



Лазар Вујаклија: ЧЕЖЊА (1964.) и Лазар Војаревић: МАТЕРИНСТВО (1957.); са изложбе „Средњи век у савременој уметности“. Ова изврсна дела наших савремених уметника више сведоче са својим темама, и начином израза, о присутности саме будућности у садашњости и прошлости, јер је реч о највишим симболима радости и живота, не можемо их замесити никаквим другим симболом или идејом — вечити су основ живота.

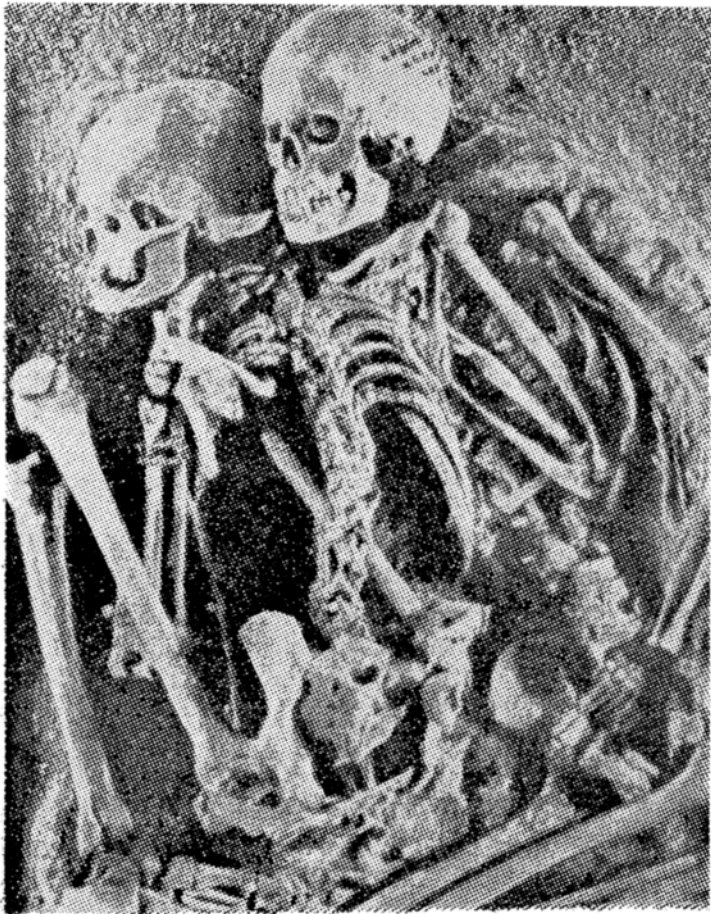


Св. Богородица; икона из манастира Хиландара XIV век.). По присутности живота у њој, као и естетској обради — једно је од највећих дела сликарства у историји светске уметности.





Симбол Уједињених Набија, највећи израз данашње „чежње“ човечанства. Овај симбол, кроз своју Повељу, садржи и наглашену потребу слободе вероисповедања вере, право на религиозно васпитање — као услов остварења и гаранције идеала за које се залажу данас народи света. То мора да буде на првом месту тема омладине и њеног васпитања, јер кажемо да је „омладина наша будућност“.



Окамењене кости из једног гроба, недавно откривених у близини данашњег Монака (Гриمالди). Рачуна се да су старе 35 или 30 хиљада година и сведоче да је човек од самог свог почетка сахрањивао своје ближње са обредом или култом. У исто време антрополози наводе ово откриће „гроба мајке са дететом“ као пример потврде да је религија конститутивни фактор човекове свести.



Из једне школе која носи име „Лењин“; али кроз векове и дечија радост била је то у потпуности тек кроз васпитање, у целини, уз саглашавање са конститутивним потребама човекове природе. То има спој еволутивни развој и уз музику заједно са свим другим животним радостима. Живот мора да има своје основно веровање. Арх. Гаврило и св. Богородица. У тој историји је и корен радости рада и осмишљености техничког развоја наших средстава за производњу. Један од највећих књижевника нашег времена, Б. Пастернак, каже да је и сама „Реч Божија музика“ — али реч мора да буде и о васпитању за било коју врсту музике.



Борбе Крстић (1831 — 1907): АНАТОМ. Ова слика ванредно нам сведочи и о богатом искуству истине на „лепота старости зависи од идеја са којима смо се вснчали у младости“.

ња, било када је у питању однос историје и психологије, или, исто тако, када је у питању и чисто теоретски став разматрања односа човека и свега оног што му је дато уз питање, или решење питања — где је извор уметности, што опет стоји у вези оног трећег фактора или питања укрштености културних развоја.

Ако су у питању **извори** уметности, извори добре уметности, великих дела уметности, онда несумњиво да се морамо задржати на питању односа историје и психологије, јер не можемо разумети целину или јединство историје, затим наших теорија, као и самог нашег стваралаштва, уколико не приђемо ближе овом односу, или сусрету „психологије“ и „историје“. Због тога ћемо се задржати на двема анализама, или разматрањима овог питања, прво једне анализе баш у односу историје и психологије, а затим и још једне, већ доста класичне, данас, о природи **сусрета**, шта из тог сусрета произлази.

На пример, у свом добром есеју, добро постављеном, без обзира на решења, Роберт Јан Лифтон, потврђује пре свега то да нико не може „порицати логику венчања психологије и историје“. Јер многобројни писци обеју традиција истичу своју заинтересованост, или заједнички интерес, и за „ток причања“, догађања, као и „природу човековог искуства усред тог тока“. Међутим, извесна се доза скептицизма ту појављује. Јер, то јединство историје и психологије, или то њихово „венчање“, није лако јединство. Увек је у питању тај однос „узрока“ и „последиче“, поченост, аутентичност, овог односа, да ли је узрок увек један, може ли се свести наше „приближење историји“ на што једноставнији, или први, узрок, или тај за који бисмо коначно могли да кажемо да је „узрок једног догађаја“. Проф. Лајфтон у ствари поставља питање колико је могуће „психолошко приступање историји“, колико се ту можемо ослонити на психологију? Он нам указује на извесне тешкоће само када је у питању наше „стварно знање“ о „умовима људи (познатих и „обичних“) из прошлости“, или у оном јединству или начину односа између мишљења појединаца и колективног мишљења или емоција које налазимо „испод текућих догађаја из једне епохе“. Сазнање овог односа, многи непосредно сматрају да је

потпуно немогуће, или, неки унапред већ одбијају да то прихвате, док трећи опет верују да је сам метод истраживања овог „односа“ психологије и историје веома непоуздан. Јер, напомиње се да смо у проценивању самих догађаја, разлога зашто долази до промена у друштву, изложени ограничењима „свог сопственог психоисторијског места“. Према проф. Лајфтону онда заиста морамо да се заинтересујемо због чега је тако тешко за „психологију и историју да иду заједно“. Те су тешкоће заиста значајне, признаје се у овом разматрању, јер свака страна има нешто што елиминише из друге. На првом месту тешкоћа је у томе да уколико је „шири историјски универзум“ који се посматра или студира, утолико је више изложен, или „и није ништа друго, до манифестација или еманиција индивидуалне психе“. Најновији развој „его психологије“ може много о томе да каже. Али, опет, овде се напомиње да ова „его психологија“ може врло мало да нам каже о померањима „у социјалном етосу“ који има своје централно место у историјској промени нарочито у вези са „новом технолошком околином и ње не деструктивним капацитетима“. У питању је однос личности и околине, психе „великих људи“ и „колективних осећања“ средине. Колико велики људи утичу „кроз своју личност“ на своју околину, колико кроз своју саму личност а колико кроз идеју за коју се залажу. У питању су овде и „фрејдовски ставови“ и „неофрејдовски“; колико се ради једном речју о „стављању акцента на старој групи жеља маса“, или колико о „указивању на нове циљеве њихових жеља“. Проф. Лајфтон нас подсећа на Фрејда када је у питању Мојсеј, „који је подигао Јевреје на један виши ниво духовности, највише посредством „дематеријализације појма Бога и забрањивањем обожавања ма чега као Бога што има „видљиву форму“. Фрејд инсистира на томе да је Мојсеј „велики човек“ који се у ствари обратио „инстинктивним жељама“, а оне су биле у томе да се контролише агресивност, баш самих људских инстинката, односно у захтеву опет инстинктом, да се „подчињава свако чулно опажање апстрактним идејама“, нешто што је ствар саме „способности човека“ која је само њему урођена. У једном другом ставу, у овој проблематици, на при-

мер, и психоисторичар Ериксон у својој студији о Лутеру унеколико усваја Фројдово гледиште, али се одваја од њега више истичући „специфичност“ „историјских околности“, или међуутицај личне историје „великог човека“ и „колективне историје“ његове средине, наглашава нам све то проф. Лајфтон. Колико се ту ради о „универзалности и појединости“, опет, као на пример, у случају Лутера, да се „изврши прљав рад свог доба“, нешто што је условљено и „психолошком универзалношћу“ и „историјском специфичношћу“, или опет, колико се ту ради, у овом истом случају о уздицању свог „личног случаја“ на „ниво универзалности“, или о „покушају да се реши нешто на универзалном нивоу што није могуће само за себе, веома је занимљива проблематика у коју нас уводи овај психоисторичар.

Несумњиво да су све ово заиста и сложена питања, и тешкоће су очи гледне, ако желимо да их решимо, јер се ради, како нам то такође напомиње проф. Лифтон, о „комбинацији психоаналитичке сензибилности и историјске имагинације“, као нешто што се „дуго очекује“; што је случај Гандија. У питању је коначно колико једна снажна личност, или ма која, „може да изражава потпуно једну историјску епоху, или њене главне колективне психолошке борбе“. Проф. Лајфтон нам предлаже метод делимично емпирички, да се пође од посебних чињеница, и делимично феноменолошки, што значи од „облика и слика које су истовремено индивидуалне и колективне“, а делимично и „спектакуларне“, управо да се пође од појединачне чињенице уз низ других обсервација, што омогућава такво успостављање односа између човека и његове историје кроз одговарајуће појмове кроз које се тек одстрањује вештачко делење ових двеју страна, напомиње нам проф. Лајфтон. такође.

Овакав метод, верује се према оваквом ставу, омогућава нам да побегемо од „конкретних информација које су резултат наших директних опажања“, односно што можемо да научимо, на пример, „из историје на основу наших директних запажања“, а што је за нас од побесне важности, како то види проф. Лајфтон, да се свако „понашање“ сагледа, обухваћено, истовремено у оквиру једне тројичне универзалности:

1) ...у вези психолошких захтева свих људи у свим историјским временима; 2) ...у вези посебних културних наглашених проблема и стилова код једног посебног народа како се изражава кроз векове; 3)у вези скорашњих и савремених историјских утицаја (део који се најлакше занемарује у овој тројичности у психолошком раду)... Што значи сваки догађај који је у питању истовремено је у сва ова три момента, Важност компоненти се може разликовати, али ништа не може да буде чисто универзално као једно, или само као „културно-историјско“, или само као „савремено-историјско“, већ је у исто време све ово троје...

Проблем односа колективног и посебног, генерације и појединца, када је у питању однос психологије и историје, проф. Лајфтон налази да се може решити у оквиру ове тројичности, јер иначе остаје нерешен или нејасан. Односно, у том случају, подручја психолошког, социолошког и историјског остају категорички раздвојена, свако подручје са својом снажном приврженошћу једном објашњавајућем принципу, који опет, у свом издвојеном положају, тежи да друге себи потчини.

Међутим, од значаја је, посебно, да у овој заиста ванредној анализи тројичне универзалности „вечности једног и истог психолошког захтева“, његовог отелотворења у историјским условима, као и присутност посебног тренутак садашњице, налазимо овај трећи фактор да би друга два били могућност „целине“: јер проф. Лајфтон запажа „појам бесмртности“ као кључни појам у овој тројичности, као кључ за коначно решење односа психологије и историје. Јер се кроз овај појам бесмртности везује будућност, кроз садашњост, са прошлошћу. То опет значи да једна личност, у својој психолошкој целини, и није ништа друго до „историја“ у једној тројичној целини рада и мишљења, а у поднебљу реалности „бесмртности“. Само, као што видимо, овај појам у процесима човековог развоја, његове историје, има различите манифестације.

Те различите концепције „бесмртности“, смењују се у току човековог рада и ствар су личног унутрашњег просвећења, или разумевања, или труда за разумевањем, живота који му је дат. На пример, имамо и

неку врсту „револуционарне бесмртности“, неку врсту „симболичне бесмртности“, као израз суштински ипак једне потребе пред неизбежном биолошком смрћу, или што изазива потребу да се постигне такво једно дело, у историјском погледу, које ће обезбедити „снажној личности“ континуитет са свим оним што је било и са свим оним што тек долази „после његове личне егзистенције“, овде, проф. Лајфтон наводи чак и Маоцетунгову „културну револуцију“; затим, имамо и друге појмове о идеји бесмртности, то је „бесмртност изражена биолошки“, кроз живот своје деце, унучића...; или, даље, ту је и богословска догма о бесмртности, догма о вери изражена у симболу вере Цркве у живот и после смрти; ту су и разумевања идеје о бесмртности у појму рада, кроз дела, кроз стваралаштво, када се онај који ради идентификује са самом природом, са „њеном вечношћу“, са њеним развојем; или, ту су и мистичне концепције, постизања стања „интензивног осећања“, или „експерименталне трансцедентности“.

Исто тако напомиње нам проф. Лајфтон, у човековој историји налазимо доста напора да се достигне, одржи, или потврди, и нека врста „колективне бесмртности“, кроз непрекидно мењање „психичких и материјалних услова живота, кроз нова колективна достигнућа.

Све у свему у историји пратимо развој ове потребе од магијских ступњева до „натприродних“, или „природних“, од човекове концентрисаности на оним вербалним, усменим, обећањима, живота после смрти, како се изражава проф. Лајфтон, до више симболичних израза људске бесмртности или континуитета. У сваком случају у оваквој једној анализи, сасвим очигледно се примењује та истина, та увек присутна истина, о човековој потреби за вером, и кроз њу вера у бесмртност. Та идеја је, као што видимо, стално у уму човека, она само мења свој облик кроз векове. Шта више према Фројду, ма колико било у целини његово учење неортодоксно, то је и ствар „инстинкта“, а што значи ту је у организацији нашег ума, људског ума у његовој датости, бесмртност као присутно стање свести, као потреба. Истина, онда се и поставља само питање ортодоксности ове идеје; остварује се на овакву једну заиста добру анализу православни богослов. У којој се указује и на ту чињеницу

да у развоју живота, човекове историје, уз ову идеју о бесмртности стално је присутна и сумња, скептицизам. Колико је као идеја могућа у егзистенцијалној реалности, колико је бесмртност заиста стварност? Због тога долази често и до дисконтинуитета са овом идејом или њеним континуитетом кроз историју. Често се та вера у бесмртност, која има и континуитет, као универзални захтев, у културним остварењима, прекида, симболи кроз које се изражава одбацују се или покушавају да одбаце. Али, снага овог стања свести, идеје бесмртности, увек се на неки начин враћа као облик, или налази неки нови, често неортодоксан, али, овесно или несвесно ту је — присуствује, и има своје манифестације. Иде се и докле далеко да се врше експерименти, толико неортодоксни, са дрогама, или са „сморзавањима“, пред смрт, да би се оживело када би наука била савршенија у погледу продужавања живота. Проф. Лајфтон нам указује и на колективне напоре савременог друштва да учине себе „бесмртним“, кроз технологију, напредак или извршење великих пропрама, технолошких, освајање простора, васионска путсвања; нешто што би се могло да назове, како нам каже проф. Лајфтон, и „религијом нуклеаризма“. Све би то било као нека врста и одговора, или напора рада, да би се задовољила на наша потреба, или инстинкт, за бесмртности, због прекида, такође, са ортодоксним симболима, рекао би православни богослов, или прошлости кроз коју је тајен, уз одговарајуће учење, ортодоксан став ове вере. Међутим, проф. Лајфтон нам скреће пажњу и на савремену „дислокацију“, или прекид са овом вером. Он се иначе лично не залаже за иједну ортодоксност вере у бесмртност. Он нам само ово констатује, уз још једну ванредну напомену, као одговор на ову дислокацију, како се он изражава, а то је да се појављује један нов „стил“ начина живота, делимично нов стил, у савременом друштву, захваљујући савременим комуникационим, или масовним, средствима „кохезије“ модерног човека. Проф. Лајфтон иначе данашњег човека назива „протетички човек“, човек увек нових једињења, увек нових облика, јер је кроз брзу савремену комуникацију, кроз могућност обавештења, о истовремености збивања, утицаја, са несавреним културним елементима,

са бескрајним алтернативама, у било којој сфери живота. Тако да ова два појма — симболичне идеје бесмртности и „протеинског човека“, указују на оно од чега смо пошлџи, став психолога и став историчара у борби да би се дошло до једне „нове психоисторије“, односно решења питања о „узроцима у историји“, о „разлозима догађаја“. Проф. Лифтон наглашава да је ово питање „узрока“ заиста многострано, и ниједан догађај нема само овој један узрок, због чега ни идеја бесмртности не би била увек тај један или коначан узрок у тумачењу догађаја; али је „океир за наше студије револуција и различито повезаних проблема историјских континуитета и дисконтинуитета“. Наша савремена „нуклеарна религиозност“, или технолошка, такође је израз страха због могућности уништења живота, и у парадоксу, она добија овој религиозни карактер, према инстинкту бесмртности, у борби таквих достигнућа која ће имати свој карактер бесмртности. С друге стране, „протеински човек“, наш савремен човек, тај који је стално данас отворен, незасићено, новим идејама, између којих се заиста слободно креће, како нам такође подвлачи, у овој анализи проф. Лифтон, носи у себи једно дубоко осећање несигурности:

„којој идеји да се преда, коју посебну идеју да усвоји или идејни систем... научници су такође изложени овој несигурности... то је једна општа интелектуална узнемиреност уред највиших дисциплина, као и... незадовољство са утврђеним појмовима, заједно са неуспесима новијих појмова подједнаког ауторитета који се појављују. ... они који раде на подручју психоисторије, са подручјем на којем једва да постоје утврђени појмови, посебно су изложени сусрету са овим немиром... због чега није тешко открити и онда то колективно одржавати, једну врсту ауторитативних концептуалних принципа које морамо да очекујемо и од којих да зависимо у поднебљу одређене интелектуалне традиције...“

Проф. Лифтон нам напомиње, такође, да ми живимо у једном толико радикалном „дислокализованом“ времену, у времену у којем смо тако радикално отуђили себе од својих облика живота из прошлости, на

шта је онда сасвим природан став реаговања, један став радикалног испитивања одговора на ту нашу „дислокацију“. Не знамо, каже се у овој тако доброј анализи, шта ће се десити у будућности, али је сигурно да се неће остати ни у овом стању у којем смо, у овој „дислокализацији“, али, каже нам овај психоисторичар и то, оно на шта указујем јесте:

„разумевање бесмртности служи и као веза појединца са општом човековом прошлосту и будућношћу, као што је и унутрашњи доживљај наше ангажованости са свим тим што називамо историјским процесом. Јер се највећи део људске историје састоји у борби да се достигне, одржи и потврди заједничко или колективно разумевање бесмртности под стално променљивим психичким и материјалним условима живота...“

Напоменули смо већ како се онда ова идеја или потреба за бесмртношћу стално одржавала кроз историју, мењајући само своје облике, од примитивног магијског, до надприродног и природног, кроз различите облике симболичних израза.

Када онда приређујемо у оквиру нашег напора рада у организовању напретка нашег културног живота и такве вечери са програмом „Средњи век у новијој српској поезији и музици“, или изложбе, у оквиру тих вечери „Средњи век у савременој српској уметности“, ми се заиста морамо да задржимо на оваквој једној анализи присуства инстинкта за разумевањем бесмртности у историји као једном од најортодокснијих покушаја тумачења или указивања пута да дођемо до што ортодокснијег кључа за разумевањем „узрока“ у процесима историје.

Песме и текстови књижевника, као Момчила Настасијевића, Милана Ракића, Јована Дучића, Десанке Максимовић, Милорада Панића-Сурепа, Светислава Мандића, Ваока Попе, Миодрага Павловића, Ивана Лалића, Бранка Миљковића, Дејана Медаковића, Милорада Павића, Љубомира Симовића, Огњена Лакићевића, Милана Комненовића, Милутина Петровића, или музика наших композитора Светомира Настасијевића, Љубице Марић, Ерика Јосифа, Душана Радића, јесте једна уметност која се заиста ослања или је нашла

свој инспираторски замах у идејама или раду оних наших предака из „средњег века“ који су се развијали са том проблематиком беодртности, и ту своју проблематику, у сусрету са реалношћу живота, изражавали кроз уметност. Ти наши претци, са својим веровањем, који су кроз то и стварали једну интелектуалну традицију, везивали су своју „садашњост“ са будућношћу коју су тако схватали да је она и за нас још данас будућност. Кроз то су полагани и основи нашем друштву, као и целокупној светској савременој култури кроз онај симбол из времена првих векова прве хришћанске државе који се завршавао са речима... и живот у будућем веку.

Ти метафизички ратови и мирови наших предака, лако запажамо да су баш то што проф. Лајфтон назива „психолошки захтеви свих људи у свим историјским временима“, који налазе своје отелотворење у културним стилевима, увек, опет, изложени, новим историјским догађајима. Када затим исто тако сасвим лако запажамо и то колико је баш наше време, ови наши дани, израз једне толико радикалне револуције раскида са прошлошћу у којој је опет положен основ нашој будућности, која је за нас, и увек мора то да буде, будућност, јер човек и може само да живи са ослоном на инстинкт којим се руководи према будућности, онда, опет сасвим лако запажамо и то да рад ових наших песника, свесно или несвесно, и није ништа друго од израз, с једне стране, те наше „дислокације“, а с друге опет тражење одређене интелектуалне традиције у незадовољству са интелектуалним поднебљем тог раскида са „прошлошћу“, тако изгледа, а у ствари са будућношћу, јер се појам традиције погрешно разумје као некакав „дух који се пробија из прошлости“; јер оно што је створено на пољу уметности у нашем средњем веку остварено је са погледом на будућност која у логици стварања, или појму стварања, наших предака ниједном случају не може да буде ни за нас прошлост. Међутим, како се пак очигледно „дислокализујемо“ са том „прошлошћу“, чија је „садашњост“ била ствар вечних психолошких захтева, према томе ствар будућности, у коју се само веровало, или живело са надом, онда се ми стављамо у положај из тих наших предака, одлазимо у још старија времена, пре почетка овог

времена које називамо „новом ером“. Али, како то опет извесним својим инстинктом живота осећамо да није природан положај, то смо онда сасвим природно и принуђени да улажемо напоре, као преставници „протестанског типа човека“, за јединицама са облицима кроз које се изражава и та нада или инстинкт за беодртношћу, без обзира какве све симболичне облике то могло имати. То је неопходност симболимације опште материјализације, носталгије за оним, што је више ствар носталгије за једном савршенијом будућношћу, што је Мојсеј, према Фројду, учинио са Јеврејским народом, подижући га на „један виши ниво духовности“, највише самом „забраном обожавањем ма чега као Бога што има видљиву форму“.

Када нам савремени јеврејски филозоф Мартин Бубер каже да је човек дефинитивно изразио себе као човека тек онда када је засадио „прво дрво“, а тада је себе дефинитивно одвојио и од животиње, јер је у исто време, у том моменту, почео да очекује и Месију, онда нам није тешко запазити из студије наше историје, као дела светске историје, како смо и колико над тим дочеканим Месијом, кроз Његов рад, и отпочели један живот према дефинитивно одређеној будућности коју разумемо кроз рад и стваралаштво, увек у локацији идеје Символа вере који се завршава речима наде у „будући живот“; овде је и основ савременој цивилизацији, као и у нашој локалној култури, или делу универзалне културе. Може да изгледа да су ове речи о очекивању васкрсења мртвих, једно, само вербално, чисто „литерарно обећање“, обећање које се коначно само своди на речи. Али, како заиста то тако изгледа, у сумњи смо колико је то само ствар речи, јер смо са поверењем или уздањем у те речи постигли нешто што ниједно друго друштво у светској историји, са више од двадесет покушаја, у успону ка аутентичној цивилизацији; само се кроз ову веру успело. Заиста, то је толико очигледно сведочанство историје, да ниједно друштво није успело до само овог нашег захвата према што вишем, културнијем, или цивилизованом животу. Основа тог захвата је наш символ вере, који се завршава са речима о очекивању васкрсења.

Само, у нашој цивилизацији кроз стално присуство страха, као на при-

мер, у случају јапанског прада Хи-рошимае, од ратова и потпуног разо-рења, увек смо у сумњи, било кроз одрицање своје вере, што појачава и страх од уништења, или било пак пред новим напорима у остварењу таквих дела кроз која ћемо опет још више гајити веру у могућност кон-тинuitета.

Проф. Лајфтон нас у сваком слу-чају веома успешно подсећа на ову чињеницу да страх, и као увек при-сутан, прати и стални психолошки захтев, свих људи и свих времена, и изражава се у разноликим облици-ма идеје о бесмртности. Само не-сумњиво, овај страх не можемо ра-зумети у свакодневном смислу упо-требе ове речи, већ у једном више метафизичком смислу.

Заиста, идеја о бесмртности, хте-ли ми то или не, стално је присутан метафизички рат и мир човека у његовој историји. Кроз тај рат, ко-ји би могао да замени и све друге, оне наше уобичајене или овакда-шње, у историји су постигнуте нај-више ствари. Јер, у хришћанству се ова идеја о бесмртности не решава само вером, или само кроз речи, већ кроз рад, што у јеванђељској тер-минологији има и израз — добро дело, без којег вера не значи ништа. Кроз тај рад или кроз наша „добра дела“, развија се наш свет, свет на-ше културе. У оквиру тог „троји-чног поднебља“ — захтева, увек су-штински једног захтева у поднебљу појма бесмртности, као прво, њего-вог отелотворења у делима културе, као друго, и укрштања тога што се отелотворава са првим, идејом или захтевом, са бесмртношћу, што је и посебно подручје оусрета, имамо це-лину живота у његовој осмишљено-сти. Само, како је „захтев“ за „кон-тинuitетом“ по природи свог прису-ства у човековој природи став „бу-дућности“, онда и све што је сада-шње и све што је прошло ствар је истовремености, једног појма „не-сливености али и нераздељености“.

Није нам тешко да у оквиру или поднебљу овог појма „пројичности“ разумемо онда у чему се састоји и наш рад на развоју достојанства чо-века и кохезије једног слободног друштва, нешто што има овој однос почетка у појму беспочетности, по-јединачног и вечног; али и задово-љење човека за оном његовом дубо-ком психичком потребом за целином. Једна интелектуална традиција ко-ју почињемо да гајимо кроз „наш средњи век.“ Није потребно да ка-

жемо да се у неком погледу ставља-мо иза њега; стављамо се иза њега, несвесно, баш кроз то наше „сада-шње“ разумевање, односно неразу-мевање средњег века, или потврђу-јемо то када говоримо о „средњем веку“ у новијој српској поезији и музици, или уметности уопште, у сликарству, исто тако. Са таквим концепцијама смо онда иза „сред-њег века“, јер смо у дислокализа-цији или у отуђењу од њега; а како је он сав био окренут према буду-ћности то онда лако разумемо да кроз негирање те наде у будућност принуђени смо да стварамо или цен-трирамо нашу активност или ин-стикт на оним појмовима, или мате-ријализацијама, на које је Мојсеј указао јеврејском народу као неор-тодоксним за достојанство човека на његовом путу развоја ка вишем ду-ховном плану живота. У ствари при-хватимо то што је овај велики Про-рок забрањивао човеку да чини због његовог достојанства.

Ми лако запажамо при томе ко-лико од овог односа, нашег орто-доксног односа према свету, зависи и наш рад, или дела наше културе.

Када је на питање Мартина Бубе-ра упућено Ајнштајну шта мисли о вери, какав је његов лични однос према вери у Бога, овај велики фи-зичар, узнемирен, нервозно, јер му је изгледало да таквом питању нема места, због очигледности нужности вере, ипак одговорио кроз ову ми-сао: „... па ми физичари друго ни-шта и не радимо до цртамо према линијама које је Бог повукао“, онда ми сви други лако опет закључује-мо колико и сав други рад зависи од тога колико се слеђују ове лини-је које је Бог повукао; уколико то не сагледамо онда несумњиво и наш рад нема своју одговарајућу вред-ност; све опет зависи од нашег пој-ма о Богу. Пророк Мојсије је већ то осетио и надахнуто забрањивао свом народу да се клања лажним богови-ма. То је био важан револуционар-ни нови корак у еволуцији ка Ме-сији кроз којег смо разумели, дефи-нитивно, појам истинитог Бога и кроз то започели свој одређен раз-вој, кроз рад, увек у могућности да у миру задовољавамо и тај захтев који се појављује, како примећује, на пример, и проф. Лајфтон, као увек присутан у овим временима, захтев за бесмртношћу. У питању је према томе наш однос према свету. Како га прихватимо.

На то опет скреће пажњу филозоф Мартин Бубер, и пригодно је да се овде на то такође осврнемо, због адекватнијег разумевања ове проблематике „психоисторије“. Јер у вези психоисторије стоји и питање самог стваралаштва, уметничког стваралаштва, у сваком случају, а што опет значи да ниемо у могућности да разумемо ни уметност без психоисторије, нешто што кроз разматрање треба да буде од велике помоћи у разумевању бољих услова у самом стварању, као и у разумевању тих дела која описујемо као уметност.

Уметност је, налази на пример, Мартин Бубер, дијалог; јер лепота није нешто што произлази из квалитета објекта нити је пак импресија, у смислу једног ефективног стања, већ резултат нашег дијалога са тим што се опазило као бићем. Шта је опет лепота? Мартин Бубер одговара да је склон да мисли да је то тајна, мистерија, коју ми не треба да покушавамо да дефинишемо; тако се изразио у једном писму Морису Фридману, једном од најпознатијих својих тумача, М. Фридман такође наглашава да се Буберово разумевање естетике развија у поднебљу његове филозофије избегавања алтернатива субјективног и објективног у уметности, већ да је „лепота“ то што се рађа на оном „уском мосту“, ИЗМЕЂУ, на којем стваралац као личност сусреће то што је у свету; све то само није ни ствар субјективна, али нити је само ствар објекта. Сам Мартин Бубер каже:

Стварање у правом смислу те речи значи рађање нечег, свакако не из ничега већ из самог стварања ... јер се једино можемо надати у извесно антрополошко разумевање уметности ако узмемо у обзир зависност од тога што постоји независно од ње... али у смислу целине, не почињући од онога што је „изнад“ нас, или „испод“ нас, већ од онога у чему смо, из целине, што је свуда око нас ... то је доста сложен процес, јер „постајући“ човек се сусреће са својим незадовољством због тога што је ограничен својим потребама, али се сусреће и са жудњом за савршенијим односима ... не само у смислу успелијег овладавања својом околином у задовољавању својих дневних потреба ... већ, то је једна више жеља која се појављује ... У тој жељи се и манифестује сва истинитост

или пуноћа једне личности ... Јер људска сазнање је то што је однос према једном објекту. Онај који још није постао личност, које још у стању „пред-личности“, задовољан је са сазнањем које му омогућава да се одржава у свом садашњем моменту, или наредном, посредством неке врсте техничког сједињавања са објектом. Али онај које постао личност није задовољан са тим. Он жели да кроз своје сазнање објекта иде до краја, до дна“.

У тој жељи или потреби да се иде до краја, „до дна“, сама снага сазнања није то што је коначно, већ је ту и љубав. На крају, изнад свега, када је у питању снага разумевања, стоји вера, као највиша потенцијална моћ у савлађивању незадовољства у вези наших потреба и жудње за у-савршавањем. Уметност има своје место у овој „целини“ ствари, није ни етика, није ни религија, нити их може да замени, већ једноставно, каже Бубер: „Уметност је ... рад и израз односа између „суштине човека“ и „суштине ствари“, то је нешто што се рађа као облик на подручју „између“. То је способност дата човеку да „из природе извуче уметност у којој је сакривена“. Али, напомиње нам Бубер, уметник ово „раздирање“ природе не чини да би из ње извукао уметност због циља да би опет продрио иза „света чула“, већ због у-савршавања његове форме, облика, да би дошао до „једне потпуне слике“. „У овој потпуности, у-савршавању, налазимо и почетак“. Међутим, оно што у овом процесу, ка „слици потпуности“, у процесу ка „савршенијем“ игра одлучујућу улогу јесте „визија“. Човек кроз „филтер својих чула“ задовољава своје потребе, али долази моменат када је функција тог филтера на крају, због чега се и одбацује; јер се са њим не може да достигне „потребно подручје“, то које је нешто више, које је „иза“; а за њим се осећа потреба као „за јединством свих јединстава“, свих целина, које „свако ново дело обнавља“. Овде игра улогу уметност.

Опажање извлачи из бића света оно што нам је потребно; само визија и, у њеној пробудености, уметност превазилази потребу и чини то што изгледа непотребно нужним ...

То је пут према Буберу да се иде до „краја, до дна“, у сазнању. Уметност је, рад уметника, у целини тога

пута, у обликовању слике, визије. Због тога Бубер даје велику предност уметности поезије. Јер све друге уметности долазе нам из овог или оног чула, али уметност поезије, долази из „првобитне структуре човека као човека“, првобитне или суштинске структуре, засноване на чулним искуствима и превазиђене снагом духа симбола, једном речју долази нам из језика. Све друге уметности стварају се из „подручја простора и времена“, онога што се види и чује, али „језик је за поезију то што је треће“, или потпуност; поезија није подичњена ничему до само језику, који људима омогућава дијалог.

Осврћемо се на ове проблеме психисторије као и порекла уметности баш поводом овог вечера у Галерији фресака, 10 маја 1970. год. Пригодно је да се подсетимо могућности разматрања наше средњевековне уметности на овакав један начин, јер нам даје далеко веће могућности потпунијег разумевања уметности уопште, а посебно, јер се јасније указује и сам значај наше „средњевековне уметности“. Била је то заиста једна ретка прилика, овог вечера у Галерији фресака, да доживљавамо уметност целине, у тој тројичној структури — простора и времена и језика. У окриљу овог пријатног вечера били смо у могућности да разгледамо дела уметности са подручја простора, и да слушамо дела у подручју времена, и чујемо дела са подручја језика, једна ретка прилика, да сагледамо уметност у једном тројичном оквиру са питањем и очекивањем одговора — где јој је порекло и место у историји. Јер „прави уметник“, како нам каже М. Бубер, такође, „живи у центру живота сваког сукоба који се може започети свуда у дијалогу“. Уметник, према М. Буберу, напомиње и његов коментатор Фридман:

Мора да живи и да се креће у овом ограниченом и несавршеном човековом свету и кроз своју унутрашњу искреност да улаже напор учешћа у искупљењу овог и оваквог света, стварајући дело — како може, а које привлачи и покреће, јер говори снагом бића...

Бубер то наглашава, и то избија из целокупне његове филозофије, да оно што је одлучујуће за једног уметника, односно то што је основно у једном уметничком делу, није изражавање „опажања једног бића“, предмета као бића, које као такво

има своју снагу постојања, нешто што је „ти“, већ виталност контакта са њим као објектом, као бићем, то је пресудно; јер је тај контакт увек „нов“, увек се обнавља у својој виталности.

Где је коначан извор тој виталности. То најбоље можемо да разумемо опет из самог Буберовог навода Анјштајнових речи, односно одговора који му је овај велики физичар дао на филозофово питање шта мисли о вери, и какав је његов став према њој. „Ми физичари цртамо према линијама које је Бог повукао“, одговорио је Ајнштајн. Јер и природа нашег ума, можемо и тако да схватимо, у својој физичкој природи ствар је такође „линија које је Бог повукао“, што значи и структура нашег ума и структура природе, или наше околине, условљују овај сусрет, човека и света, када се и рађа уметност, у току овог сусрета, на мосту сусрета.

Према томе када нам Бубер говори о „човеку и његовој слици рада“, он нам говори и о слободи стварања, јер је структура Целине, у којој се овај сусрет одиграва, у „свом дну“, или суштини, којој увек желимо да смо што ближе као истини, сама по себи слобода. За Бубера опет овај сусрет у Целини, или оквиру Целине, сложен је однос, заснива се на безбројним везама „између покрета према нечему и опажања нечега“. Полази се од природно-физичко присутног, од материјалности, са могућношћу њеног превазилажења нашом највишом способношћу — вером.

Када је реч о Целини, појам на којем се Бубер такође посебно задржава, јер се у једном односу истина утолико више сазнаје уколико је више Целина у изразу или у могућности обухватања, онда несумњиво да је увек у питању и будућност; јер биће није биће, и не можемо га прихватити као „Ти“, или као БИБЕ, уколико га не сагледамо и у целини а што значи у односу према будућности. Ту су опет у питању везе у оквиру и наших потреба, тежњи да се иде до краја, да се разуме „дно ствари“, његова суштина. Онда није изненађујуће, и сасвим је природно, ако историчари могу да праве мапе историје уз „цртање“ на њима и развоја или израза инстинкта од магијског, толико разноликих лутања, ка природном или „надприродном“, или симболичном разумевању идеје бесмртности, нешто што се појављује у самој природи ствари, и делује на развој и историје, или збивања у њој. Јер, као што из целе ове дис-

кусије можемо да закључујемо, све је окренуто ка будућности, а што значи будућност је и сама снага БИ-БА; због тога онда није ни изненађујуће да су и највећа дела у историји уметности створена кроз овај однос или сусрет, или на „мосту“ овог сусрета. Тако да је уметност и израз саме будућности, а то опет најбоље потврђује та уметност коју ми називамо „средњовековном“, као и свака друга уколико је ближа „дну ствари“, или напору разумевања будућности. С друге стране, морамо да водимо рачуна и о томе на шта нам скреће пажњу и сам Мартин Бубер, да смо у свету са ограниченим могућностима, и да наше сазнање будућности не може да буде у оној потпуности за којом тежимо. Та јасноћа нам није дата у процесу нашег сазнања, али није ни у потпуности затворена као пут — он је отворен; то је и питање рада. Уметност је такође тај рад, рад на том мосту.

То смо све већ истакли колико је све сусрет, према овом филозофу као и колико је савремен човек, тај којег, као што смо видели, можемо да назовемо и „протеинским човеком“, човеком „једињења“, према другом једном филозофу, а то постаје кроз сусрете кроз које пролази, а што нас све ово опет подстиче да далеко одговорније узмемо у разматрање баш однос тога што обично верујемо да је „старо“, средњовековно, према томе опет за шта верујемо да је „ново“. То је питање одговарајућег сусрета „старог“ и „новог“, како се прихвата, односно шта се рађа и из тог нашег сусрета, на уском мосту тог сусрета. Без обзира како разумевали, у оквиру којих симбола, појам бесмртности, у сваком случају окренути смо у будућност у којој се тај појам исцрпљује као појам бесмртности.

Због чега све оно што сада радимо, видимо како нас или на који начин опомињу филозофи и социолози, мора да буде, да би било заиста дело бесмртности, у оквиру једне визије целине, у оквиру једне најдугорочније визије према којој би раст или рад на делу „потпуности“ био задовољавајући за целину духа човековог; у тој целини мора да се сусрећу потребе, тежње, будућност са оним што јесмо, или што је садашњост, која је опет неодвојива од свега што јој предходи, што значи и са прошлостју. Навели смо мисао филозофа: „Опажање извлачи из бића света оно што нам је потребно...“, што нас опомиње на присуство будућности међу нама, и

онда у ствари тек можемо да разумемо и то што је прошлост, што опет, несумњиво, у сусрету чини и то што називамо садашњицом, коју одговарајући тек у овој целини можемо да разумемо. Реалност опет овог става јесте у томе што не полазимо ни од нечег што би било „изнад“ нас, нити пак „испод“, већ из „делине“, од тога што је свуда око нас. Овде се подсетимо прве истине катихизиса — Бог је свуда и на сваком месту.

Презаузети смо, оправдано, у раду на развоју своје „материјалне основе“, у унапређењу нашег економског живота. Нешто што заиста мора и да предходи могућности успелијег задовољавања и оних наших потреба које нису материјалне, које превазилазе наше материјалне потребе, а што је и процес буђења за све оно што нам може сада да изгледа непотребно да сазнамо да нам је заиста коначно и нужно. То је и питање нашег достојанства, развоја од „пред — личности“ ка личности, то је и питање и јединства, о којем толико већ говоримо, јер је оно и плод или резултат одговорности личности, а што и чини питање слободе целином. Због тога уколико се задржавамо на овим питањима, односа јединства и слободе, као и питања кохезије у слободном друштву, као најважнијих питања нашег времена, на шта нам скрећу пажњу социолози, и што нам није тешко осетити да су ова два питања то заиста и у нашем садашњем поднебљу такође најважнија питања, онда се морамо задржати и на методологији истраживања ове проблематике, како се предлаже, и њеног решења — са неопходним погледом са историјске тачке гледишта, теоретске као савремене структуре укрштености.

Али, уколико смо сигурни да су питања односа јединства и слободе, као и „кохезије“ у слободном друштву, и наша актуелна питања, што не можемо порећи да нису, онда морамо се нешто задржати и на питањима; која занемарујемо, усред оправдане презаузетости, заиста у једном погледу веома оправдано, због развоја наше економске основе, а то су питања која такође широм света изазивају „интелектуалну узнемиреност“, јер су у питању врсте „ауторитативних појмовних принципа“ које очекујемо у оквиру својих „интелектуалних традиција“, питања која постају све више актуелнија уколико је човекова економска осно-

ва развијенија. Ова „несигурност“ није деструктивна, сасвим је лако осећамо као један конструктиван подстицај истраживања свега онога што ће нас успелије водити све успелијој будућности, која се коначно у њеном врху једино може да разуме, само вером, нешто што је знао толико добро, и наш „средње-вековни човек“.

Видели смо како нас том закључку води и један филозоф када разматра однос уметности и човекових потреба у решавању питања у сусрету са светом, „као бићем, а што значи као животом, ка увек нечему што увек има будућност; нешто што не може да се решава видели смо, ни дрогама или „смрзавањем“, већ само славом, али у смислу прослављања Онога који је **повукао линије према којим ми цртама**; све друге славе и прославе добијају своју величину рада, несумњиво, од ваљда тог најславнијег дела, његових линија, према којим, како то примећује савремен мислилац, цитирајући познатог физичара, „једино може да се црта“. Ово сагледање је резултат сусрета психологије и историје, односно њихово јединство.

У оквиру онда овог „јединства“ треба да размотримо и питање „Средњег века у новијој српској поезији, музици и сликарству“, подручја језика, времена и простора, **једна тројична реалност** која једино може да се разуме у оквиру оне „теорије“ или учења на основу којег се и развија и код нас, у нашем средњем веку, језик, музика и сликарство. Тај је развој био положен, свуда, па и код нас, као што добро знамо, на том учењу чија је централна догма догма будућности. Није потребно исто тако да кажемо да смо појединачно и колективно, као народ, од свог стања пред — личности кроз ту догму се развили у **личност** једног народа, кроз коју онда разумемо и своју, појединост као лица, али и смисао универзалности историје, у целини, а што значи и будућности, на прво месту. То је и питање односа, не само јединства и слободе, или кохезије у слободном друштву, већ на првом месту односа **почетности** и **безпочетности**, или колико нам уверење о „почетности“, без универзалности „безпочетности“, као ослонца, омогућава и одговарајуће разумевање присутности будућности; а што је и питање односа „пред — личности“ и „личности“; вечног рабања, беспо-

четности и почетности; јер само **ЛИЧНОСТ** може да ступи или разуме **ЈЕДИНСТВО**; а то је и веома наглашено у нашој „средње-вековној поезији, музици и сликарству“.

Због тога наш сусрет са тим што мислимо да је „старо“ или како га, обично, као таквог разумемо, са позиција опет нашег става, за који мислимо или верујемо да је нешто „ново“, мора да буде сусрет дијалога равноправности — да једно друго прихвата кроз један однос равноправности или једнакости, поштовања, као што то захтева достојанство личности односа **ЈА** и **ТИ**; уколико није тако онда увек једна страна, која не улази у тај сусрет са том равноправношћу, стоји према оној другој, за ту другу, као „пред — личност“, или као она која још нема визију пуноће значења личности. Због тога и питање односа предности „економског“ и „културно-духовног“, мора имати ону равнотежу **према начину мишљења „логике вечног рабања“**, односно односа „почетности према беспочетности“, а што значи апсолутне хармоније једновременог развоја на мосту сусрета који је то што је **САДА**.

У том **САДА** манифестује се израз „сусрета“ психологије и историје; или тог што је садашње стање, садашња потреба, садашња условљеност потребе и историје, или тога што је било, што је прошлост или **старо**. Из историје, као науке, која нам чува и указује на документа из прошлости, запажамо и то да су се највећа дела уметности, или стваралаштва уопште, рађала само уколико је овај сусрет „старог“ и „новог“, сусрет историје и психологије, био сусрет на мосту, уском мосту, равнотеже, према логици „почетности — беспочетности“, „вечног рабања“, пуне равноправности **јединства у слободи** а што значи да не можемо да дајемо предност било јединству или слободи, јер у том случају осиромашавамо било једно или друго.

Чини нам се, према томе, да је овај скептицизам, (када је у питању однос психологије и историје, било да је непосредан, или унапред већ заузет, или увек у уверењу да је само „веома непоуздан“, без обзира који метод био у питању, јер је условљен, такође, увек, „психо-историјским местом „истраживача“) најлакше одстранити као скептицизам ако га изложимо логици догматике Цркве, односно појму „бепочетности — почетности“, јер идеја „бесмртности“, као што видимо, присуствује у

разноликим облицима у историји, као чињеница; историја никада, никада није без тог стања свести, без обзира у ком облику, али увек сведочи о том инстинкту. Само то постојање овог инстинкта, без обзира опет у какве се он симболе сублимирао, сведочи заиста о „венчању психологије и историје“. Питање опет ортодоксности ове „сублимације“, коначно, лако закључујемо остаје ствар оне коначне, највише сазнајне наше моћи, коју, видимо да и филозоф Мартин Бубер назива ВЕРОМ! На супрот вери стоји као једино могућ други став — скептицизам.

Богослов увек мора да наглашава да природа ове „вере“ није исто што и знање наше обичајене предметне стварности или сусрета са њом, већ, то је питање највишег сазнање, које су сублимира у сазнање ЦЕЛИНЕ. А то је сусрет који заиста прати скептицизам и утврђује веру. Ово „утврђивање“, или процес утврђивања, налази свој израз на мосту сусрета са ВЕРОМ, због чега је онда Она и извор највишим делима уметности, или рада човековог стваралаштва, било да је реч о научницима физичарима, или њиховом цртању, или уметницима, и њиховом цртању. Што значи полази се од чулно датог, и то је напор уздизања, продужавања, усавршавања, али опет, коначно, налази свој израз у делима чулно датим, само при том се остварује дело вере које је симбол превазилажења чулно дате предметне стварности; једна несливеност и нераздељеност, беспочетност у односу почетности, или почетности према беспочетности; нешто што се изражава и у догматском ставу Цркве да је човек тек човек ако је душа и тело, које такође у односу једно према другом стоје у овој логици, такође, несливености али и нераздељености, односно почетности-беспочетности, или беспочетности-почетности, јер се појам о хришћанској бесмртности изражава у овом јединству-јединству тела и душе. Том „јединству“ се знањем не можемо да приближимо нити ма каквим експериментом, али у спонтаности сусрета то има свој израз у делима стваралаштва, а што је и потврда јеванђељске одредбе да „вера“ без „добрих дела“ не значи ништа; (Јак. 2,2); у таквој једној изјави да се „црта према линијама које је Бог повукао“ изражава се на једној страни вера, а на другој дело стварања; то „дело стварања“,

било научника или уметника, увек је прилог основи развоја и „материјалне основе“, или економског развоја, једног друштва; али у овој логици, онда ту не можемо да не приметимо суштински значај вере као дужно присутног елемента развоја, наше материјалне основе живота.

Није нам онда тешко да разумемо како психологија и историја иду заједно. Исто тако да је и логичније разумети, или је тачније рећи, да „средњи век у новијој српској поезији и музици“, или сликарству, значи присуство будућности у садашњости као и прошлости. Сасвим лако онда и разумемо однос идеја и личности, као и жеља маса, однос „психе великих људи“ и „колективних осећања“. Јер у историји, може да се потврди у „садржају колективних осећања маса“ никада се не налази само „економски моменат“ или човекова потреба само за материјалним потребама.

Прелазни периоди у том погледу не би требало да нас збуњују, јер наша „нова технолошка околина“ несумњиво да уз све благодети, ако се једнострано прихвати, други су то већ искусили, носи у себи и веома „деструктивне капацитете“. Јер не постоји ниједан велики човек историје који је успео да указујући на „нове циљеве“ негира универзалност таквих психолошких захтева кроз које су у историји створена и таква дела, као што су дела чије слике или цртеже на пример, има Галерија фресака у Београду, или у било којем другом месту или земљи; или дела научника према којим раде, опет, на пример, све научне установе у Београду, или било где у којем граду или којој земљи. Ако би се неко позвао на научнике који се јавно декларишу као они који се осећају да не „цртају према линијама које је Бог повукао“, као на пример, Фројд или Бертам Расел, није ли то само прилика за богослова да укаже на пример где „психологија и историја“ нису стигли у потпуности да постигну своје јединство или венчање логике саморазумевања односа „вере и стваралаштва“, јер ако се ради о великим научницима, они то „венчање“ ипак потврђују, а да то често и не знају: на пример, Фројд у ванредном запажању да је „пророк Мојсеј... подигао Јевреје на један виши ниво духовности, највише посред-

ством... дематеријализације појма Бога и забрањивањем обожавања ма чега као Бога што има видљиву форму"; а Б. Расел, да „није могуће образовати модерну државу без идеализма Блаженог Августина”.

Ово нам само потврђује колико је у праву психоисторичар када опи сује савременог човека као „протестантски тип” човека, човека разних једињења. Јер и сви они који би хтели да изађу из овог нашег поднебља, поднебља наших „једињења”, најрадикалнији у том погледу, видимо да то не могу, већ потврђују баш оно што је суштинско у формули нашег васпитања да би се одржала кохезија у слободном друштву, или разумео однос између јединства и слободе.

Осврнувши смо се на социологе који нам подвлаче да су ово најважнија питања нашег времена, али само запазили да савим сигурно решења ових питања зависе од оног разумевања идеје бесмртности, на шта нас опомиње психоисторичар, јер нам, да поновимо ту мисао још једном, ова идеја служи:

као веза појединца са општом човековом прошлошћу и будућношћу, као што је и унутрашњи доживљај наше ангажованости са свим тим што називамо историјским процесом. Јер се највећи део људске историје састоји у борби да се достигне, одржи

и потврди заједничко или колективно разумевање бесмртности под стално променљивим психичким и материјалним условима живота...

Ако мало јаче покушамо са интелектуалним продором у стваралаштво песника, које он постиже „кроз речи”, које смо чули овог вечера у Галерији фреска, или стваралаштво „кроз звук” композитора које смо такође чули овог вечера, или у стваралаштво, исто тако, кроз „боје и линије” које смо видели ово вече, нисмо ли били тада у једном веома повољном положају да разумемо зависност, свесну или несвесну, вере и дела, а што значи да смо били у могућности да доспемо до једног још реалнијег разумевања идеје — идеје као што је БЕСМРТНОСТ, која се не може разумети никаквим средствима који бих се латили како бисмо је разумели у оквиру каквог „научног рада”. Не сумњиво, да је у сусрету човека са светом његово дело уколико значајније уколико је и његова вера присутнија. То се такође тако лепо изражавало овог вечера, уз наравно, реминисценције и аналогije са сличним деловима светске, опште, људскости. Једно велико вече, несумњиво! Опомена, такође, велика опомена, подухватима нашег стваралаштва. Опомена исто тако, истовремено, и у чему је смисао стваралаштва!

L I T E R A T U R A

- 1) John and Mavis Biesanz, INTRODUCTION TO SOCIOLOGY, Englewood Cliffs; Prentice Hall, 1969.
- 2) Robert Jan Lifton, PSYCHOHISTORY, „Partisan Review”, vol. 1, 1970, New York.
- 3) Martin Rubber, The KNOWLEDGE OF MAN, Ed. with an Introduction by Maurice Friedman, New York, 1965.