

Светосавски храм на Врачару, питање „старих и нових“, о ауторитету, на подручју „потресања темеља“

Када се залажемо за то да широм наше земље обнављамо старе храмове, да зидамо нове, подстичемо често и питање зашто смо чланови своје Цркве коју познајемо и прослављамо као ПРАВОСЛАВНУ. То питање повлачи и друго — у каквом односу стоје истине које сазнајемо кроз Цркву према савременим најнаглашенијим интелектуалним струјањима? Да ли су наше савремене најистакнутије идеје изван традиционалног учења Цркве? Популарно се верује да јесу. Модерно је данас да се говори и о интелектуалној искрености — па се у поднебљу те „искрености“ и поставља питање колико можемо интелектуално да бранимо своје основно веровање, које заснивамо на догматици Цркве, и поред тога што сама вера није само ствар интелекта, којим се иначе тако благодетно служимо у решавању задатака нашег свакодневног, практичног, искуства. Често се верује да нисмо. Међутим, ствар стоји сасвим супротно.

Запажамо да широм света, кроз векове, у развијенијим или мање развијеним земљама, увек према материјалним могућностима, народи подижу себи храмове, веће или мање, богатије украшене или скромније, али не налазимо земљу где их нема. Подизање храмова, њихово украшавање, у исто време значи и постављање питања, увек на нов начин, увек са извесном новом снагом свежине, о потреби религије, питања која подстичу и друга питања филозофије и метафизике, та се

питања увек кроз векове сматрају равна по важности и свим другим питањима материјалног развоја, јер подједнако доприносе лепоти и здрављу живота. Тако се ради кроз векове, или ова се чињеница појављује као нешто што бисмо могли да назовемо „општим расположењем“.

Због тога када се опомињемо овог „општег тока“ човековог расположења, потребе зидања храмова уз подизање нових, осветлијих насеља са више удобности, треба да се подсетимо и тога да се Црква појављује у времену када стари антички свет, са својом животном филозофијом са којом се бранио, није успео. Као што је добро познато завршавао се тај стари период историје са релативистичким тенденцијама екстремности стоичке и епикурејске филозофије. Ако онда пођемо од тога да се хиљадама година живело без неког нарочитог напретка, задовољење потребе за срећношћу, за једном одређеном структуром, тек се постиже појавом Цркве — и затим ту је и почетак стварног напретка.

Емпиријски, онда, појава Цркве, хришћанског откривења, филозофије или учења св. отаца, коначно се потврђује у поднебљу човекове мисаоне активности у таквом обиљу дарова — да хришћани с правом Цркву прихватају и разумеју као БЛАГОДАТ. Почиње развој једног новог искуства. Због тога, емпиријски исто тако, запазило се, нарочито у оним подручјима где матери-

јални развој није више потребно да буде прва или најнужнија преокупација човека, да много позитивнију улогу има „традиционална религија“, или облик вероисповедања, међу низом нових покушаја са новим експерименталним облицима религиозности, или сектама, баш због огромног искуства и критичности које тај традиционални облик вероисповедања стиче вековима. Јер знамо да искуство прошлости има свој највиши утицај на чињеницу како свет данас посматрамо.

У том огромном искуству истиче се посебно искуство реалности религије као посебног подручја искуства, уметности као такође посебног подручја и науке исто тако, али да су ипак сва три ова подручја у одговарајућој вези јединства, са једним кореном људског напора у учењу у животу.

Ова потреба за подручјем религије, и утврђеним истинама у том простору развоја човековог духа, утолико је већа уколико више примећујемо данас да експериментирамо на пољу наука, уз стално преиспитивања достигнутих резултата, у онда и несвесној тежњи за што утврђенијим системима, било на пољу физике, хемије, биологије, или било које друге. Када то имамо на уму онда боље разумемо због чега се осетила потреба још од првих дана појаве Цркве да утврди своје учење. Тако и почиње развој хришћанске филозофије. То је период васељенских сабора Цркве. То је историја првих осам векова црквене историје.

Да све то још боље разумемо, потсетимо се, на пример, садашњих наших напора око студије језика. Запажа се да постоји основна структура језика, као и логике, као и математике. У Цркви су то Њене догме, апсолутне истине, непроменљиве.

Црква која чува једном за увек ове одређене истине, догме, постаје то што знамо или описујемо као Православна црква. Ово утолико више разумемо уколико опет обратимо више пажње на наш савремен свет и сву његову проблематику, његове развијене, посебно интелектуалне, преокупације и интересовања. Јер, осећамо да живимо у једном великом експерименталном времену, где је све у питању и све у одбијању, све у анализи преиспитивања. Колико нам је ипак у таквом времену потребно да имамо нешто као „основно веровање“, као основац у том свом захукталом време-

ну одбијања многобројних досадашњих налаза или покушаних „система“ кроз које смо увек изнова покушавали што ближе упознавање истина природе, сведочи нам случај „савременог модернизма“ као и утицај технологије на наше владање и понашање, у смислу изјаве познатог физичара — историја сваке епохе јесте историја њених инструмената, али како се и рефлектује у стањима било уметности или нашим захтевима за савршенијим социјалним облицима живота. Једном речју о томе нам сведочи однос „старих“ и „нових“ како тај однос види познати критичар уметности Франк Кермоде. На чему ћемо се прво задржати.

Наравно ово није полемика са овим јавним радником, познатим по свом добром запажању одлучујућих односа у савременом интелектуалном животу, или у питањима културе уопште, већ уз захвалност коришћење тог његовог запажања за један богословски проблем, или за нешто шире разматрање питања или и те већ познате истине због чега „традиционална религија“, или облик вероисповедања, има предност над низом нових експеримената у тражењу нових облика религиозности — који се увек завршавају у ентропији секти.

Франк Кермоде нас на првом месту опомиње, у овој својој анализи односа „старих“ и „нових“ на чињеницу познатог револта или одбијања прихватања све наглашенијих последица „пост-ренесансног света“. То је неповерење у Декарта или Локеа или Њутна, Хакслија, Дарвина, што налази своје изразе неповерења у разум, интелект, позитивизам у науци. Запазио се дисконтинуитет са прошлошћу, на то се узреаговало, са уверењем да смо преко Ренесанса зашли у један „прекинут, мртав, бездухован свет“. Овај револт против прекида, даље нас Кермоде опомиње, нашао је свој израз у револуционарним променама у филозофији, психологији, сликарству, роману. Тако да ни „модернизам“ није ништа друго до „револуционарни покрет рестаурације оног што је изгубљено“. У оквиру овог „модернизма“ нашао се „неохришћански“ покрет једне генерације као што је Т. С. Елиотова. Затим, треба да имамо на уму и захват тог радикалног „модернизма“ као што је био ДАДА, који прелази у надреализам — једно потпуно одбацавање постојећег поретка и свих његових вредности, до најекстремнијег

излагања подсмеху или ругања свему постојећем. Овај последњи облик „модернизма“ треба да разумемо у оквиру његовог времена, страха и свега ружног што се јавља у току ратних година око 1916.

Међутим, овај „револт“ против „старих“ не можемо да прихватимо само на овом нивоу, или у овом аспект. Наше време има и своју другу страну, или посебну карактеристику, то је технологија и утицај технологије на наше владање и понашање. Тај утицај се пре свега изразио у томе што се целокупан протест или револт претворио у „инструмент“.

У овом ванредном запажању ово нас посебно интересује. Проф. Кермоде нам каже да се ради о померању од „стварног живота“, од околине, од своје средине, ка инструменту, а што се најбоље изражава у уметности. На пример, у писању романа, када се више не обраћа пажња, или не сматра да је суштинско у роману хронолошко причање, или приказивање „дубине“ лица романа, итд. већ се усавршава форма, као средство довољно само себи, или све то што се прво сматрало као суштинско у роману, сада је само себи циљ. У питању је облик или усавршавање облика, без обзира у ком облику, већ баш у том у којем је. Исто тако и у сликарству, лагано у процесу „слика“ постаје, као и роман, не израз **сређивања света**, већ слика сама себи довољна; када на крају постаје, евентуално и без фигуративних елемената, слика без предмета, као и музика у којој изчезава дијатонска структура коначно, сам звук. Када настаје, како каже Кермоде „збрка разликовања објеката уметности од ругања или шале“. Тако настаје збрка или пометња не само када су у питању норме у уметности, већ и норме у погледу нашег владања и понашања. Све се „инструментализује“, „усавршава као инструмент“, као ствар сама себи довољна; или, свака посебност постаје сама себи довољна, а што је и процес издавања, затим даље, или коначно, према ономе како даље добро примећује Кермоде, што је и стање или процес ентропије. Према аналозији како се ствари дешавају и у физици и технологији.

На пример, исто тако, некад најреволуционарнији захвати негирања свега старог, прекид са прошлошћу, као што је био дадаизам, сви његови изрази сада постају нека врста стања довољног самом себи, не симбол „неслагања са старим“, јер то више

није порука већ инструмент, стање, ствар која постоји као таква, без неког симболизма или значења. На пример, „дуга коса“ или „аљкаво одевање“. У тој фази револта, који се зачиње из обиља живота, али када то коначно негујемо као инструмент без значења, то је већ исцрпљеност обиља, и потврда стања ентропије, јер што год је „мање обиља снаге изражавања, то је све већа ентропија“, а знак све мање снаге обиља јесте баш инструментализација револта или тог стања које називамо модернизам. У том изразу онда модернизам је ентропија. У том смислу онда **дадаизам** је ентропија, или све то у шта он прелази или покушава да пређе, јер се инструментализује, постоје само себи сврха, само себи циљ, издвојеност, секта.

Међутим, нико нема „империјално право над културом“, каже нам Ф. Кермоде такође, већ само право на дискусију да оно што одабирамо да је вредно чињења. Ово право се дозвољава свакоме.

Најновији револт младих, или студената по универзитетима широм света, овако морамо да разумемо. Морамо да то разумемо у садашњем нашем стању разумевања својих историјских грешака које сам навео, каже нам овај аналитичар културе, — међу којима је баш то неприхватање старог света, али што је у процесу развоја добило облик инструментализације, јер је изгубило сврху, постало само себи циљ. У том смислу онда, каже Кермоде, ми старији морамо да продужимо да учимо млађе, и у том погледу они имају шта од нас да науче. То је искуство. То је у ствари однос између оних „који имају више искуства, коју су више зрели, и боље информисани, и оних који су без довољно искуства, мање зрели и слабије информисани“. Због тога, пометња која је настала између оног који учи и оног који се учи настала је због те историјске наше потрешке, нас старијих, или како каже, средњовековних, који нисмо одмах историјски схватили шта се догађа, због чега је и ауторитет учитеља доведен у питање. Уколико пак ову своју грешку не сагледамо онда сами свој ауторитет морамо да задржимо на онај стари начин на који се и узреаговало, а то значи његово поновно институционализирање, да постане предметом, инструментом, нешто као ствар, без природног ауторитета. Јер, испада, уколико то не видимо да студенти

или млађи знају много више о свету него ми, који треба да их учимо. Међутим, закључује овај професор:

Ауторитет који нам је потребан преба да буде такав да је природан и једноставан, који не садржи у себи привилегију, већ једноставно да произлази из стварног живота којег интелигентан, да не кажемо цивилизован, однос не може да игнорише.

Уз овај закључак следује и мисао да револт или побуна иначе може да буде радикална, али не може да пориче саму основу живота, оно на чему се стоји да би се изражавало неслагање. Шта више и код самих дадаиста, Даде, било је знакова да је могућ нов живот из њиховог протеста.

Са своје стране ми се овде можемо да сетимо да је у Цириху међу првим дадаистима, или побуњеницима, био и један Православац „који се најмање ругао животу“ у општем револту који је гајен међу овим „побуњеницима“, како нам се то саопштава у једној историји овог револта.

Ма колико ово изгледало да је питање само када су пред нашим погледима подручја уметности и науке, лако осећамо колико је то и религиозно питање, или подручје изложено и религиозним погледима. Одмах нам, међутим, долази на ум и опомена низа истакнутих испитивача и религије и уметности и науке да не можемо, и поред свет јединства између ова три подручја, принципе једног подручја у потпуности преносити и са њима се служити на другом подручју; на пример, са подручја науке да закључујемо о религији или уметности, или само са подручја уметности да закључујемо о религији или науци.

Међутим, појављује се ипак нешто као потреба за сталношћу или за ослоњцем, или основним веровањем, за сва три ова подручја, уколико не би и сва три била под притиском закона ентропије.

Познато нам је на првом месту да оно што карактерише религију јесте баш то — да је она подручје које је изван овог закона. Јер када је реч о религији реч је о Трансцендентном које не улази у оквир разматрања према законима физике. Али, с друге стране, не можемо да избегнемо а да све ово не везујемо и са проблемима религије, јер усвајање или неусвајање нашег света, колико се усваја или колико излаже

криптици, зависи од религиозних расположења, веровања, облика вероисповести у којем се као извесној „теорији“ неко развија и у оквиру тог развоја тумачи историју или свет у којем живи. Поготово што је питање Ауторитета ствар веровања, у крајњем резултату, на шта нам указује један од савремених познатих стручњака проф. Џон Шаар, када је у питању овај „проблем ауторитета“; са опоменом, већ добро познатој, да је „оснивач једног народа увек бог или гласник бога, посредник између богова и људи“, управо „стваралачки моменат у рабању једне нације јесте рођење религије“. У дохришћанским временима тако је заиста било. Допунио би богослов овакво једно гледиште, уз такође добру познату истину да су сви покрети, као и религиозни системи, коначно на свој начин дошли и до свог стања ентропије у овом времену, како бисмо могли да се изразимо.

Ово се надовезује опет и на познати револт непримања пост — ренесанског света, жалбе на дисконтинуитет, дислокацију, од основе, итд. као и покрет Модернизма ради рестаурације тога што се изгубило. Затим, притисак технологије, развијене иначе у поднебљу хришћанског појмовног система, да се инструментализира један свет отуђен опет од своје основе. Покрети, шизме, реформације, све заједно носи у себи и тенденције ка хипостатизирању свог револта, своје реформације, свог напора као коначног циља самог по себи за себе и одржавања себе или свог отуђења. То су велики покрети, прво велике дискусије кроз које се у пуноћи или обиљу енергије Духа дискутује о јединству једног света који се развија кроз нову религију кроз коју се тај свет, или наш свет и раба. Из обиља или пуноће његове енергије ту су онда и даље историјске распре и дискусије, нова делења; или прво једна велика шизма, 1054. год, а затим и друга 1517, као и низ других. Садашњи покрети за јединством, савремено екуменско расположење, израз је даље само пуноћа обиља енергије овог света.

Међутим, у овим делењима, у овим упорностима, издавањима, у којим не осећамо ово екуменско расположење за јединством, осећамо и такво отуђење у којем и инструментализацију тог одвајања, то је секташтво.

Карактеристика диседената, отпадника, отуђених, „контра-културе“,

против религиозног система кроз који је постао наш модерни свет, као што видимо из ванредне анализе проф. Франк Кермоде, на првом месту се изражава у томе што нужно, на свој начин, постаје „ствар“ сама себи довољна, техницизира се, „усавршава“ у својој издвојености ради саме себе, и у том „егоизму“ издвојености, затим и мржње, према Основи, постаје то што је и нужно да постане, без пуноће, стање ентропије. Могли бисмо онда да кажемо секте су према томе ентропија религиозности.

Отуда лечење великих шизми и раздвајања, Римокатоличанство, Лутеранство, Калвинство, Англиканство, и друге вероисповести које предузимају снажне захвате екуменског напора контра су покрети ентропији, и у толико више уколико више сагледају, као што и чине, сву пуноћу саборности Православља, с обзиром да покрет Екуменизма то и изначи — пуноћа Цркве, чију Пуноћу чини појам саборности, где не може да буде ентропије јер нема издвојености. Пун или ортодоксни ЛЕГИТИМИТЕТ се и садржи у стању овести или добровољном усвајању Целине, која као Целина може да се разуме кроз појам слободе у којем нема ентропије. Легитимитет који се одржава без добровољности или не усваја у слободи, сигурни смо, то је велико историјско искуство, јесте као такав већ и стање ентропије.

Те врсте легитимета погресују кроз векове основе наше културе; наше националне културе исто тако.

Велике шизме, и реформације 1054. год. и 1517—19. год. или познати „тридесетогодишњи ратови“, велике револуције у борби за „парламентаризам“, или против „апсолутизма“, злоупотребе такође ових револуција, реаговања на „пост — ренесансни свет, Век посвећености као реаговање на све постојеће не-савршености, реаговање затим и на саме затражености Века просвећености, затим Хегел, Маркс, Ниче, све у некој синтези, све, доприре и до нас, до наших националних темеља и његове ортодоксне универзалности, потреса нас — кроз те потресе, а одмах после ослобођења од средње-вековног нашег напора да ту своју универзалност или опште људско — појам слободе — сачувамо, што је такође било озбиљно доведено у питање, постаје и наша нова држава, „секуларизована“, са покушајима „хуманизма Века просвећености“ и његовог односа према Цркви; поку-

шаји којима увек прети ентропија уколико се јаче или снажније негира Црква, јер је основа универзалности човековог развоја ка сазнању — као и свега оног што се сазнало и што се гаји или инсистира да усвоји као идеал мислилаца баш из самог Века просвећености — чији је студент тако одличан био и Хегел и Маркс, међу многим другим који данас доприносе захватима садашњег развоја.

Ентропија, брзо смо осетили опасност од ње, сада се субзија кроз сазнање нужности баш екуменског расположења или јачег интернационалног расположења у којем се осећа сва негативност дисидената који верују у своје сопствено усавршавање без усавршавања у Целини. Негативност секташа, а што значи уколико у својој критици постојећег, у свом одбијању да прихвате Основу одакле смо се почели развијати, иде дотле далеко да је желе и уништити, или се боре бар колико могу да учине све за њено спутавање у нормалном животу и раду. Уколико кроз свој систем васпитања васпитање развијамо као инструмент такође у овом правцу — овог рушења, охрабљивања секташтва, које постаје само себи циљ као инструмент, коначно, рушења Основе, онда је то ствар „рушења НАС као Целине“.

Недавно је вођена једна интересантна дискусија о начину нашег сазнања Бога, о смислу и вредности самих разговора о Богу, о односу човека и Бога, са истицањем да филозофске тешкоће које се јављају у том погледу, на пример, када је у питању проблем „мисаоног сазнања Бога“ за разлику од емотивног, евокативног, или експресивног, а што све има своје последице на питања, филозофска питања, колико више није питање Бога, његово потврђивање, емпиријским тестовима религиозних израза, суштина овог питања, већ само да реч мора да буде о континуитету смисла разговора или речи, термина, који се употребљавају у том погледу, односно колико их разуме или не разуме више средина у којој се ти изрази употребљавају. Проф. В. П. Алстон, према дискусији на коју се осврће проф. Џејмс Ф. Рос, наглашава да „религиозни термини као мудар, добар, личност, када се примењују на Бога могу се применити само уколико се употребљавају у ок-

виру активности речи као што су **радити, стварати, производити, знати, опраштати**, итд. али у смислу такве употребе која се разликује од уобичајене употребе ових речи у нашем свакодневном искуству. Међутим, на крају ми их морамо да употребимо као речи, каже Алстон, када је реч и о Богу. Других речи немамо сем тих из нашег свакодневног искуства, али у употреби када губе своје првобитно значење, или литерарно значење, из нашег свакодневног искуства.

Када су нам потребне на пољу теологије ради се према томе о вађењу речи из њихове „епистемолошке средине“, из подручја где су настале, за богословске потребе или коришћење у богословљу.

О томе се води дискусија и то сада интересује филозофе. У разматрању ових питања несумњиво да је нужан филозофски напор, или апологетски. Јер, на пример, овде видимо потребу једног сасвим научног разматрања односа ових двеју „околина“ или подручја — интелектуалног и моралног простора богословске мисли и природне средине самот друштва, које човек чини кроз своје уједињавање и рад, у свом свакодневном искуству рада и задовољавања потреба. Једном речју, уколико се ове две околне или средине слажу — утолико, онда, лакше разумемо и употребу речи које преносимо из једног подручја у друго. Али, долази до отуђења једне средине од друге, и онда језика који се употребљава у једној околини од језика који се употребљава у другој околини.

Позната нам је и теза протестанског богослова Барта о „дисконтинуитета“, која представља у поднебљу Протестантизма покрет „нове ортодоксије“. По овој теорији или тези „дисконтинуитета“ не постоје „епистемолошка стаза од света који ми познајемо ка свету сазнања Бога“. Ту човек не може ништа да уради својим језиком или својим моћима. Човек је сувише слаб да нешто може учинити у том погледу. То је Божија ствар.

Ми се нећемо овде задржавати на овој тези или хипотези дисконтинуитета. Али се можемо осврнути на то да тако изгледа заиста у времену у којем се једно подручје, које се развијало кроз основу Цркве, кроз Њено учење, у смислу историјског запажања — да је стваралачки моменат рабања једног народа (или друштва) рођење једне религије, сада то подручје почиње да отуђује

од Основе свог рођења. Ми знамо место и рођење своје религије, сви европски народи такође. Знамо да је то данас руководећи облик културе у свету или светског развоја. Знамо опет колико смо одговорни за тај развој као и сву проблематику — колико припадамо или не припадамо том свом Рођењу, колико од тога зависи даљи наш развој или опстанак.

Овде онда можемо да поставимо и питање разумевања или неразумевања језика једне генерације, или једне средине од друге — све зависи колико су те средине или генерације везане у континуитету. Уколико нису, несумњиво да је реч о дисконтинуитету и да тада можемо да говоримо о томе колико је немогуће за човека да изађе на „епистемолошку стазу од света који ми познајемо ка свету сазнања Бога“. У Православној се Цркви верује у БЛАГОДАТ, и све што човек има јесте БЛАГОДАТ, али то није нешто што се аутоматски излива, већ ствар слободе и човекове воље да то прими или одбије. Значи мора да буде речи и о сарадњи, о напору кроз који се стиче заслуга, припрема стаза за примање Благодати. Човек је одговоран у том погледу. У оквиру те његове одговорности лежи и његов мисаон напор да све то разуме, образложи, учини што јаснијим за своју опет сопствену мисао. Према томе филозофија је део те човекове мисаоности или напора, припремање „епистемолошке стазе од света који познајемо ка свету сазнања Бога“. Ово тако треба да схватимо.

Уколико пратимо развој историјских епоха, њихово смењивање, раздвајања епоха једне од друге, али и једне генерације од друге, старих и нових, тада, сасвим разумљиво, нове генерације, може да се деси, да не разумеју старе. Међутим, ово неразумевање може да има и дубље последице — револт нових против старих. Овај револт, у својој дубини и није ништа друго до само револт, несвестан, баш на чињеницу овог неразумевања. Студентски немири широм света које имају у овом неспоразуму. Неспоразум је широк и обухвата све аспекте живота. Прекид са Основом изазива низ других немира, има то и свој однос према економском уређивању живота, без обзира колико се то више не ради о друштву сиромаштва, већ баш обротно о друштву обиља.

Историјска је погрешка старих што нису на време осетили значај овог раздвајања, или су у једном

процесу развоја баш и учествовали у њему, доприносили му. Пометња која се створила несумњиво да се одражава на првом месту и на ста-зу коју смо назвали „епистемолош-ка стаза“ света који познајемо ка свету сазнања Бога. Револт опет који се јавља из ове пометње, на пример, студентски немири широм света, у току не само ове деценије, већ и раније, одвојени од своје Основе претварају се у немире који постају, видимо сами себи сврха, инструмен-тализирани се, одвајају се од своје средине, од Општег, једном речју постају инструменти, у свом сопстве-ном простору који као ствар заузи-мају, а што је коначно, то се тако сигурно приметило, стаза која води ентропији, јер нема основе одакле се храни у својим захватима, одно-сно губи извор енергије, исушује се. У физици се то тумачи законом ен-тропије, као што нам је то добро познато. Прети нам према томе опа-сност ентропије уколико даље поку-шавамо са напором да изађемо из своје „епистемолошке колевке“ или да се одвојимо од своје Основе. Уколико се све више од ње отуђује-мо утолико више смо само инстру-менти, издвојени једни од других, у заједници само рада кроз механизам односа инструмената.

Због тога онда не разумемо више ни речи које морамо да користимо или вадимо из те своје „епистемоло-шке колевке“, или средине, у којој су и настале и које морамо да ко-ристимо, јер других немамо, када су у питању и истине Откривења, учи-њена Цркве, догматике. Ми их кори-стимо, али само као инструменте и када се односе на Бога, или задово-љење тих наших потреба када су у питању синтезе о свету које једино можемо да задовољимо, у оној крај-њој дубини интересовања и потребе, уколико усвојимо догму о Светој Тројици. Питања која немају знача-ја само за оне, као што смо то већ рекли, који не желе да виде у њима значаја“, а човечанство се њима ин-тересује вековима. Континуитет ин-тересовања у нашој националној историји о овим питањима јесте у исто време и сама наша национална историја. Процес раздвајања у на-шој интелектуалној или националној историји, историји наше културе, између наше „епистемолошке колев-ке“ и новог образовања које све више постаје „инструментализација“ без стварног или суштинског разу-мевања „светске синтезе“, одиграва се у нашој историји културе као процес који траје већ два века, ско-

ро се тачно поклапа и са истим вре-менским процесом широм света, од-носно у простору културе која је руководећа у свету.

У том смислу онда ми морамо да говоримо о реконструкцији овог раздвајања — како не би дошло и код нас до коначне ентропије, а она прети уколико се одсечемо од изво-ра енергије кроз коју се рађамо. Јер се врше покушаји да се овај расцеп образложи и нагомиланошћу нашег новог знања које не може више да прихвати стару религију. Један ра-зумљив став када се већ у процесу раздвајања изгубила веза и са, поно-во то подвучимо, својом колевком, због чега онда и језик споразуме-вања. Због тога се онда поставља пи-тање и у нашем културном поднеб-љу измирења традиционалног веро-вања са ново стеченим знањима, а што захтева као први услов конти-нуитет језика или смисла појмова. Потреба за овом реконструкцијом није нешто што је само карактери-стично за наше време. То је процес који се увек као потреба обнавља. Јер у напору свог сазнања, један оправдана напор човека ка што са-вршенијим облицима живота које прате и потребе за синтезама, свет-ском синтезом, човек је увек у иску-шењу да то своје знање претвори у инструмент, у средство само себи довољно, ради усавршавања само средстава, као ствари због самих њих, нешто што води издавању и аутоматизирању, удаљавању од оне првобитне или покретачке снаге ка синтезама или коначно светској син-тези. То смо већ рекли, али због тога се увек и показује потреба са реконструкцијом традиционалног ве-ровања и нагомиланог знања, јер „нагомилано знање“ видимо коначно да нас не води „светској синтези“, већ баш обратно издавању, и ко-начно ЕНТРОПИЈИ. Једна велика са-времена опасност.

Због тога увек кроз историју по-крети ка реконструкцији вере и зна-ња су нужни и нису само локална ствар или ствар само једног нацио-налног подручја. На то нас на при-мер опомиње о Џон Дјуи, који баш и ствара, овај ванредан термин — реконструкција филозофије, приме-ћујући колико се те реконструкције кроз историју обнављају, и нужно обнављају, увек после периода оту-ђења или издавања. То је у ствари мирење интелекта и сензибилитета, о чему нам скреће пажњу и наш научник Јован Цвијић, јер сам интелект није довољан за научан рад. Дјуи нам говори у оквиру своје фи-

лозофије искуства колико је религија или вера цвет и једног друштва, једне средине, цвет без чијег се присуства или мириса не може да замисли један развој или свет као целина. У том смислу онда се и осврћемо у прошлост да бисмо користили стара искуства старих, како бисмо конструисали боља или новија времена, бољу будућност.

У том осврту оно што се показује као прво или полазно јесте чињеница да не можемо да напустимо своју „епистемолошку колевку“ и када бисмо то хтели. Овде, смо у рукама нечег вишег, у простору „светске синтезе“ која сама по себи то не дозвољава.

У ком смислу? У смислу нужности једног веровања да „историја није једна безпланска сукцесија, бесмислена, контломерација догађаја, већ један интелектуално разумљив процес којим руководи један унутрашњи закон или трансцендентни план Божанске интелигенције“ који се како каже Ханс Мејерхоф можда и не примећивати тако отворено у светској историји, али се открива у „светој историји“, а што значи, ако узмемо у обзир нашу националну историју, у оном континуитету веровања, одржавања присуства Цркве у нашој свеопштој историјској активности, нешто што само није део наше националне историје већ рефлектује историју као целину. То није само ствар једне епохе или једне генерације, већ генерација у континуитету. Могући су и скокови, или прескакања, могућ је и појам, у тајни слободе, и „прескочене генерације“, али то оставља своје ожиљке на стваралаштво, на инвензивност. Отуда, свесно или несвесно, и неспоразуми — пометња око језика; затим, и револти, сукоб старих и нових, и „нових“ који врло брзо постају стари и изазивају нове револте, нових. Али, сигурност развоја се осећа само уколико се не разори сасвим Основа са које се и предузимају кораци револта или тражења савршенијих облика живота. Интелект се лако отуђује. Мора се слушати и сензибилитет.

У последње време све се више истиче значај за разумевање људске мисли, историје, филозофије или мисаоне човекове активности, и значај поезије. Због тога нам је потребно васпитање у којем се негује такође историјско осећање. Овде игра огромну улогу народна поезија, уметност, све то што се кроз дубине развоја једног народа ствара — једно раћање којег нема без раћања ре-

лигије. Уколико је обратно, мисао се исцрпљује, и видели смо да нам прети опасност ентропије, исцрпљености, коначног престанка стварања.

У том смислу онда можемо да говоримо колико и на пољу филозофије, као и уметности, човек као филозоф је „крај нерва свог народа“, колико само сређује његову мисао или његову активност. Тај глас филозоф мора да слуша, а не да он прописује норме владања и понашања. Јер то прописивање уколико је ствар само филозофа ствар је издвојености, а није Опште, а један од најистакнутијих филозофа, Хегел, већ је рекао, оно што се доноси као одлука или мисао у изолованости није мисао, реална мисао, већ маштарија једног или неколицине.

У том смислу онда ми морамо радити и на реконструкцији наше филозофије — да то не буде маштарија једног или неколицине већ следовање опште активности. Због тога се у поднебљу савремених дискусија о филозофији и њеном значају и истиче да се задатак филозофије не састоји у томе да прописује норме нашег владања и понашања, да се не састоји ни у томе да доказује постојање Божије, већ више да рашчишћава све оно што се дешава, да констатује изразе људских потреба, развоја, мишљења, да указује на то како човек може да мисли о вери у Бога као и због чега се интересује тим питањима. То је све другостепена активност.

Када посматрамо историју српске филозофије нисмо много одушевљени шта је све створено на том пољу, односно колико је образложено то што треба да буде образложено. Кроз последња два века њен је развој био све једностранiji, све једностранiji, јер све се више наша филозофија раздвајала од своје епистемолошке колевке, и улази у фазу такве једностраности да је то већ отворена истина колико јој прети ентропија — уколико се не реконструише.

Реконструкција као снажан контра — сукоб просецу ентропије није нам тешко да распознамо као једино могућу у оквиру тог простора у којем сазнајемо интелектом, такође, колико је тај исти интелект неспособан да доспе до потребне „светске синтезе“ — нешто што је условило и дар Откривења. У том смислу онда треба да разумемо савременог великог песника који каже да се традиција не наслеђује или излива на нас аутоматски, потребан је те-

жак и напоран рад да се она задо-
бије или одржава. Она не долази
сама, не гура сама себе из прошло-
сти — у ствари више се увек откри-
ва из будућности, јер наш Символ
вере не завршавамо речима да оче-
кујемо живот у „прошлости“ већ у
свету који долази, у будућем веку.

Због тога свако издајање, свако
маштање у издвојености, секташка
је ствар, и прети ентропијом. То
баш и карактерише секте и секташ-
ки живот — издвојеност из Целине.
А у оквиру пак Целине има довољно
простора за одлуке у слободи, у
размишљању, које увек не може
бити само себи циљ или сврха, ин-
струмент који дотерујемо, ради тог
самог инструмента, као што запажа-
мо у животу облика вероисповедања
који прелазе у секту, издвојеност, и
у оквиру те издвојености, претвара-
ња баш самог тог чина издвојено-
сти, у циљ за себе који се „дотеру-
је“ у некој својој посебности
савршенства, ослоња на своје разу-
мевање љубави, срца, као мерила
истине. То је заиста секта, пут
ентропији. То је више маштање.
Тврда шија, како каже Хепел, која
коначно изчезава као дим, или како
може да каже физичар — у стање
ентропије.

Карактеристично је, и није то
сасвим случајно, да баш данас има-
мо толико случајева издајања, сек-
ти, баш у оквиру и савремених пу-
них знакова колико нам прети
опасност на пољу наше филозофије
од потпуне ентропије, као последице
издвојености — а издвојеност значи
лишеност извора енергије живота.

Ово је питање ауторитета, осло-
ња на ауторитет. Он се не ствара
кроз рад или мисао неколицине, већ
је то природна ствар — то што из-
бија из живота, а не може да буде
инструмент који се обликује у оту-
ђивању, то није ауторитет; као ин-
струмент ауторитет мора да се
институционализира и одржава другим
средствима а не природним.

Због тога се мора слушати „нерв
поезије народа“. Композитор Глинка
је баш то и изјавио да композитор
не даје ништа ново, већ само да
сређује оно што је народ компоно-
вао, према томе само је на крају у
„нерву народа“. Ово би могли да
уопштимо да се односи на све, сву
уметност, али и сву науку и конач-
но саму вредност потребе религије,
јер „нерв поезије народа“ и није
ништа друго до то што је опште и
наше следовање општем. Сви велики
мислиоци, или најистакнутији јавни
радници, кроз векове свих друшта-

ва, као и нашег, следовали су то
опште, тај глас народа, јер су били
сам тај народ, то опште. Филозоф
није филозоф ако није отворен пред
том истинном; уколико је затворен,
његова филозофија је ствар његовог
личног маштања а маштање није
филозофија. Филозофија је ствар
једног срећеног става, срећивање ак-
тивности, напор да се дође до среће-
ности, да се учини јаснијим све што
се дешава, да се прати активност
живота, слушају његове потребе. У
том смислу онда уколико речи до-
бар, или љубав или било која друга,
стварање, рад, треба да се из свако-
дневног искуства пренесу на поље
религије у разговору о човековој
активности која се концентрише и
око питања образложења схватања
Бога самом нашом мисаоном актив-
ношћу, онда треба да се средствима
која нам стоје на расположењу, а
која углавном као документа доби-
јамо из историје, потпомогнемо у
циљу измирења двају подручја но-
вијег и старог. Али у ствари то
ново већ је старо и изазива проте-
сте тражећи инстинктом живота из-
воре енергије — које уколико изгу-
бимо утолико смо све више свесни
стања исцрпљености стварања.

У том смислу нам је онда неоп-
ходна филозофија као активност
која нам образлаже све то што се
дешава. Ми верујемо у живот и он
је као систем јачи од наше воље
или наших лутања. Али, напредак је
бржи уколико то сами откривамо,
а то је тајна слободе и наше сарадње
са изворима живота, нешто што је
природно и што као такво онда и је-
сте ауторитет. Ту је и снага Цркве
кроз векове у том природном ауто-
ритету.

Свака наша реконструкција онда
може бити без опасности да ће се
инструментализирати, постати сред-
ство, довољно само себи, уколико
се развија са ослоњем на природни
ауторитет који се кроз историју
одржава кроз слободно усвајање,
добровољно усвајање. Црква је тако
задобила свет. То је природан аутори-
тет. Знамо шта је Спаситељ рекао
св. Петру када се машио мача, јед-
ном речју — да ауторитет није у
њему.

Ауторитет једне филозофије пре-
ма томе може то бити само уколико
се развија уз природан процес сле-
довања Општем, једино то Опште не
може се претворити у средство само
себи довољно, јер је Целина, а као
целина није ствар маштања већ ре-
алног, рационалности.

То је оно о чему морамо да водимо рачуна када је реч и о филозофији, која нам је као што видимо неопходна. Због тога је нису ни одбацили свети оци, и због тога је у ствари до данас у развоју, и увек на крају велика помоћ богословском простору да се учини јасним откуда или због чега нужност Откривења.

Филозофи који доказују Бога, како то нама изгледа да га доказују, у ствари само мисле једну општу мисао, или следују то што је Опште. Може да изгледа да се они често у том свом размишљању и издавају од догматике Цркве, што у ствари често и чине, али то су само напори интелекта колико може да разуме то што је Опште. Секташтво би било када се све то издава у коначност усавршавања као неке врсте личног откривења, а за шта ниједан филозоф нема времена да то учини у свом личном времену, већ то често чине други који то продужавају, на свој сопствени „ризик срца“, са упорношћу дотеривања једног става као ствари у изолованости саме себи довољне. Али, тада се секташтво показује и као ентропија религије. Нужност реконструкције је природна потреба следовања. Општег, основног нерва народа или нерва човека. Није реч при томе о терору једне истине, или опасности од терора једне истине, јер је потребан напор да се усвоји истина. Сам тај напор претпоставља избор, а то је ствар вере и слободе.

Ми у оквиру појма васпитања практично погрешно разумемо појам плурализма и неговања различитости. Сам живот доноси у свом поднебљу несавршености раздвајања или издавања, разноликости. Све то мора да има своју границу. Уколико то нема своју природну границу у појму јединства, онда смо принуђени да и појам слободе, односно, разноликости погрешно разумемо као услов јединства. Рђаво, историјски, охрабљивање „раздвајања“ условљује у таквој логици ситуације нужност употребе неодговарајућих средстава за борбу у остварењу опет погрешног јединства.

Наша се филозофија у Србији, у последњих два века, развијала у парадоксима мисли Века просвећености и свих његових противуречности према религији и Цркви. Тако да се никада није отишло у довољне дубине, јер и није могло, с обзиром да је и само филозофија Века просвећености, као што је добро познато била веома непродубљена као филозофија, једно само спољње реагова-

ње на постојеће несавршености и неправде које су се нагомилале и што је несумњиво било нужно да се одстрани.

Ми смо развијали нашу филозофију у том поднебљу, једну мање више енциклопедијску филозофију, без неког посебног система, продубљивања проблема, заузети више технологијом и претварањем свега у инструмент верујући у излазак из своје кризе кроз инструментализацију тог протеста Века просвећености. Тако смо се и одвојили од свог „епистемолошког поднебља“ или колевке, основе, можемо се изразити на више начина, али увек са истим запажањем да је дошло до неразумевача између генерација, једно неразумеваче које траје.

То потреса наше темеље, нашу епистемолошку колевку. Постоје покрети „контра — културе“, или против културе до које смо дошли кроз свој напор неговања свог рођења из колевке једног општег светског универзалног друштва, али сада се рађају у немирима револта на све парадоксе тог контра — културног револта нови контра — културни револти на те старе који су у своје време сматрани као нови, а старо се затим наглашава као ново јер целокупан савремен покрет модернизма у ствари и није ништа друго, то је већ добро познато, него ресторација или реконструкција тога што је изгубљено. У томе и јесте величина и сав значај традиционалног облика религиозности — у њему је то за чим се трага као изгубљеним. Јер ако се нешто тражи што је изгубљено — мора да постоји подручје у које се верује да се ту налази то што је изгубљено. Једино подручје онда остаје — то је мисаони простор првих хришћанских филозофа, оних кроз чији се напор мишљења обликују истине Откривења у одговарајуће речи, да би те истине могле да комуницирају светом. То је основа и дужност је православног богослова или филозофа, да укаже на то — једна истина која не тражи неки сувиле компликован систем филозофије па да буде откривена, она је ту као реалност истине. Добра воља, или отвореност пред истином, сигуран су пут или стаза ка њој. Наравно, потребно је васпитање и рад на васпитању у том правцу.

Подсетимо се педагога Џорџа Пикеринга када нам каже:

Васпитање је можда најважнији проблем данашњег света;

добро коришћено учиниће друштво бољим, рђаво коришћење о разориће нас. Ово је због тога јер је васпитање инструмент формирања друштвом ради обликовања следеће генерације; за овај циљ то је један ефективан инструмент и скоро једини.

Међутим, васпитање заиста постаје само инструмент, јер само говоримо о васпитању, стварамо само формалне услове за његово усавршавање. Колико смо сигурни да то усавршава и самог човека, или колико делујемо на њега да разуме свој положај и потребу да следује оно што је природан ауторитет који се рађа из живота, а који је увек исти као живот, са истим потребама или појмом о добру или слободи, или раду, са свим тим са чим смо се развијали из своје епистемолошке колевке, за шта имамо речи, а што сведочи и о реалности тих речи односно појмова међу којима и о самом појму Бога, Цркве, Откривења. Нешто што је ствар мислилаца или филозофа да узму у разматрање када размишљају о активности нашег владања и понашања кроз историју, у целини, у континуитету.

Оно што међутим, недостаје у нашем коришћењу васпитања, које претварамо у инструментализам, јесте несумњиво одговарајуће разумевање религије, појма Трасцендентног, како би то назвали филозофи, што је Опште, јер је извор истине о СВЕТСКОЈ СИНТЕЗИ, нешто што иначе не можемо да разумемо или да до тога дођемо својим напором, као што смо то већ рекли — а наш ум осећа потребу за том Синтезом. **Ту нема филозофије где се спречава отвореност према овој Синтези.** То што спречава показује се као инструмент, сам себи довољан, и коначно што је и ствар ентропије. Јер једино вера у Трасцендентно, у то што је изнад НАС, као извор енергије, нешто чега смо ми део у својој мисаоној активности са којом превазилазимо законитост материје или физике, а што значи, ентропије, спасавамо се исцрпљености у свом револту на несавршености нашег света и увек имамо или добијамо потребну енергију за даље усавршавање — које укључује у себе и револт на старо, а што значи на одбацивање несавршеног.

У напору своје реконструкције српска филозофска мисао мора да развија себе због тога у поднебљу своје колевке рођења што је било и стваралаштво рођења Цркве, и да

избегне или изађе из противуречности или парадокса Века просвећености кроз коју се углавном развијала у току ова два последња века, јер револт овог века је већ веома стар, и све више прелази у стање инструментализације, а што значи ентропије.

Треба ли да се подсетимо тога да за ова два века још нисмо дали свету на пољу филозофије онај прилог који смо иначе дали филозофијом своје народне поезије — која се стварала у далеко сиромашнијим условима живота, у ропству, у врло суморним данима живота, али тај је филозоф био тада „крај нерва свог народа“. Са том смо филозофијом били граничари за европско подручје да би се на њему могла да развија мисао и прати филозофијом активност човека у потврђивању потребе његовог Ума за „светском синтезом“. Сада смо у бољим условима, кроз Цркву смо спасени, и њену филозофију, из свог мрачног доба, једно искуство да ћемо се и кроз ту филозофију извући из савремених противуречности Века просвећености и његове филозофије. Јер идеали се овог Века као што видимо завршавају у инструментализацији свега што су подстакли.

Револт на то, одбијање таквог стања ствари, рађа опет такву једну филозофију, или тенденцију у савременој филозофији, који у дубинама свог обликовања потврђују дубине основа филозофије или начин мишљења који вековима гаји и подстиче кроз систем своје догматике Православна црква. О овоме морамо да водимо рачуна, јер велики догађаји, у науци или развоју људске мисли ослањају се на предходне мање догађаје или изуме. Сва технолошка открића, подвлаче то историчари, резултат су еволуције или прогресивних корака, иде се од једног до другог, онда богослов може да укаже на то како и колико и сама догматска мисао, у поднебљу слободе људске мисли, прогресивно, без насиља, кроз векове, указује генерацијама на истине које човек увек тражи. Потребан је напор мисли у том погледу да се то само запази. Филозофија је део тог напора. У том смислу онда морамо учинити нешто и у свом српском друштву, а кроз то би се и реконструисала српска филозофија — једна реконструкција која би нас још снажније повела општем хришћанском универзализму — чије стваралачко раћање јесте и почетак нашег новог света, у којем је тај универзализам његов руково-

дећи део, као појмовни систем кроз који сређујемо сирови материјал који примамо из природе преко наших чула.

Кроз овај „појмовни систем“ који међу нама организује Црква ми смо вековима сређивали свој национални живот или целокупну своју историју. Кроз своје сватање појма слободе, кроз стварност борбе да се тај појам одбрани и усаврши, кроз своју средњовековну културу, књижевност, архитектуру, сликарство, музику посебно народну поезију, изражавали смо своју филозофију, била је то једна добро коначно утврвена „епистемолошка стаза“ од света човека ка сазнању света Бога, уколико данас примећујемо и знаке дисконтинуитета, уколико шта више радимо на том дисконтинуитету, није ли то сигуран знак наше ентропије, јер се одсецамо од корена из којих се рађа свет савремене културе, односно онога што се у њој најбоље мислило и урадио — остварило.

Када коначно говоримо о томе да и филозоф мора да буде негде на „крају народног нерва“, народног расположења, да изражава то, једном речју што је Опште, мислимо под тим то — задатак је филозофа да отвори себе пред људском природом, да слуша то што се као рационалност потврђује у њој, што се тако увек и стално наглашава кроз историју, да уме да осети „својим нервом то што је од значаја, а што опет значи да његов нерв мора бити у логици нерва Општег, људског, то не сме бити усамљен или издвојен нерв који машта у издвојености; и утолико горе када онда снагом неприродног ауторитета жели да то буде просветни систем једног поднебља које се такође, на тај начин, усамљује, издаваја од универзалног, општег, и у свакодневном животу и раду, онда и од интернационалног.

Није потребно да кажемо да у том случају то је сигуран пут ка стању које није филозофско, у смислу, како ми ту реч заиста и разумемо, и како и јесте, стању у коме нема мудрости, а филозофски — рационалности. То опет што није рационално није ни стварно. Када је у питању стварност или границе стварности онда је у питању живот или његова вредност, све оно што је најлепше у њему, све радости, које га чине вредним усвајањем. Стаза том стању је еволутивна као и обратно, то су прогресивни кораци. Јер наша активност, човекова активност, у тајни слободе, садржи у себи стране добра и зла. Филозофи-

ја је и осврт на заузети став, анализа тог става, део је активности која када се рефлектује као мисао изражава се као филозофија. Наш општи садашњи напор ка бољим или савршенијим облицима живота могућ је само кроз реконструкцију и наше филозофске активности — о којој је овде реч.

Када је онда реч о мисаоном поимању Бога, о дискусијама кроз које покушавамо да утврдимо могућност што јаснијег мисаоног поимања Бога, за разлику од емотивног, евокативног, или експресивног, могли бисмо да закључимо да смо се кроз отуђење од своје епистемолошке основе или колевке, у којој смо рођени са својим појмовним системом отуђили и од језика, од првобитног значења речи, које смо претворили у чисте инструменте само за свакодневни живот наших механизованих или физичких потреба, и због чега смо онда неспособни за коришћење тог језика на том основном подручју које је заједничко и за потребе тела и духа, односно ума у изразу његове потребе за „светском синтезом“, појмом о томе, кроз одговарајућу употребу речи.

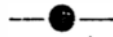
Филозофија онда може да нам помогне у овој ситуацији. У ствари то је активност нашег ума који сагледа свој полсжај и по природи саме своје активности, својом логиком, предузима следеће кораке самокориговања. Сам смисао овог разговора о овом питању јесте баш израз те корекције. Јер кроз издавање од своје, да то поновимо или подвучемо, колевке, појмовног система или из контекста еволуције развоја нашег сазнања, отуђујемо се и од свог језика. Јер, са ослоном на догматски систем Цркве, како широм света тако и код нас, почели смо да развијамо своје сазнање, а што је био само предуслов за научна питања или развој науке, ортодоксне науке са којом се данас толико поносимо уз и такво забављање да у својим домовима посматрамо шетње људи по Месецу. Са посебним акцентом кажем „забављање“, јер и то као успех може да се претвори у инструмент ове или оне врсте издвојености, саме себи као сврхе, без везе или изван контекста „светске синтезе“ којој као што нас на то опомиње логичар не можемо да приђемо само са ослоном на логику нашег ума, што значи ума, такође издвојеног из светске синтезе.

За наш језик, језик изражен, на пример, кроз такав медиум који данас називамо народном књижевнош-

ћу, народном песмом, могли бисмо да кажемо за песника те књижевности исто што и Жорж Штајнер за Шекспира — свуда око себе слушао је суштину сваке речи у њеном тоталитету горњих и доњих тонова, веза и одјека, јер је за њега свака поједина реч била нуклеус опкољен пољем целине енергије. Не можемо ли ми да то исто кажемо за језик наше народне књижевности у којем је реч БОГ, или речи: стваралаштво, васкрсење, живот, свака у својој посебности у исто време била и симбол једног тоталита, веза и одјека, у поднебљу целине једне енергије, једне снаге која се прихватила вером и сама као енергија била та ВЕРА. Неопходан нам је континуитет са том енергијом.

Реч Бог према томе има своје значење, има снагу свог значења, нема за оног који том значењу не придаје никакав значај. Али, уколико му се не придаје значај није ли то стање издвојености из општег тога развоја мисли, отуђење или излазак у изолованост из СВЕТСКЕ СИНТЕЗЕ, а то је пут стању ентропије, јер се одсецамо од Основе, извора. Појам „светске синтезе“, без које наш ум не може да одговарајуће ради, или одговарајуће да организује друштво своје ближе или даље околине, није јасан или нема извор енергије знања без енергије речи БОГ. О снагу ове речи, коју смо изговарали кроз векове, ове оне дисидентске снаге које су потресале темељ или основу наше епистемолошке колевке одбијале су се, баш кроз снагу речи Бог, добар, искупљење, васкрсење, итд. Због чега не можемо онда да говоримо, хипостатизирајући то, да је епистемолошка стаза од света човека ка свету Бога један дисконтинуитет — наше разматрање овог питања указује на нашу одговорност уколико се ради о овом дисконтинуитету. Кроз векове континуитет снаге језика увек је био у нашој националној историји израз снаге моралног поретка, у који смо веровали. Из тог поретка смо и долазили до својих речи чији смо употребу користили у контексту тог моралног поретка и што је налазило снагу израза кроз наш језик. А што значи, да још једном поновимо ту ванредну мисао, да „историја није једна безпланска сукцесија, бесми-

слена, конгломерација догађаја, већ један интелектуално разумљив процес којим руководи један унутрашњи закон или трансцедентни план Божанске интелигенције“, који уколико се не открива толико отворено у световној историји открива се у „светој историји Цркве.



Наша је религија Православна црква. Када говоримо о потреби зидања храмова по нашим селима и градовима, новим насељима, као и о храму Светог Саве на Врачару, у ствари изражавамо један симбол историје, свог разумевања историје. У тој историји нисмо се борили само против ове или оне дисидентске религије, у тој или таквој једној борби, и место у Београду као што је Врачар постаје симбол развоја појма слободе. Али, то постаје сада један виши симбол, од једног само детаља историје, симбол или огроман симбол за рад на унапређењу борбе за универзалност појма слободе и његово усавршавање.

Морамо се сетити, на пример, да у тој истој деценији када Врачар постаје симбол једне борбе да се тада завршава један Тридесетогодишњи рат, познати рат између римокатолика и протестаната, рат који је донео толико драгоцену искуство неопходности слободе, мирне сарадње или разговора кроз употребу језика из исте епистемолошке колевке. То је познати закон или Нански едикт, доцније покушаван да буде негиран, али, на различите начине обнављан. Због тога неопходност искуства обнове, сталне обнове екуменског расположења, а што је и рад против ентропије. Огромно је искуство у том погледу — ко год мисли на живот — баш то искуство економског залагања, нешто о чему сви дисиденти морају да мисле, уколико су у могућности да мисле о својој историјској погрешци. Уколико не, продужавају у тој својој историјској погрешци, претварајући своје издавајање, не ради кориговања или сређивања живота, већ у борби за власт, у непрекидном напору „усавршавања свог инструмента“, тог чина дисидентства, или одвајања, а што коначно води и његовој ен-

тропији. Јер, кроз само неразумевање своје историјске погрешке дисидентства нужно се рађа и егоизам власти кроз коју се не рађа природан ауторитет добровољног усвајања заузетог дисидентног става, већ се мора да брани, бар колико се може, неодговарајућим средствима пред ентропију. Због тога на подручју на којем се потресају темељи, вековима

брањени, као на нашем, све је светлије искуство, колико је АУТОРИТЕТ НЕШТО ШТО ДОЛАЗИ ИЗ СТВАРНОГ ЖИВОТА, НЕШТО ШТО МОРА ДА БУДЕ ПРИРОДНА СТВАР, ИНСТРУМЕНТ КОЈИ СЕ ОБЛИКУЈЕ У ОТУБЕЊУ НИЈЕ АУТОРИТЕТ СА ОНИМ СВОЈСТВИМА ШТО ПОЈАМ АУТОРИТЕТА ЗНАЧИ.