

Омладина и њена Црква

I

Када су наши млади образовани људи по повратку кући са студија по европским земљама прегли на посао буђења и код нас интелектуалне, технолошке, економске и социјалне револуције били су принуђени да заузму и свој став према цркви. Како свуда тако и код нас овом великом замаху за бржи напредак предходи и буђење националне свести, која је код нас опет имала један посебан, интензиван карактер, услед специфичности политичких прилика у овом делу света. По ослобођењу дела по дела наше земље све смо брже и брже стизали општи ток развоја модерног света, са којим истина никада нисмо губили контакт, јер његове основе и наше биле су исте. При испитивању те основе заједничком напретку врло брзо откривамо, са научном тачношћу, колико му је припрема извршена у дубокој прошлости, у човековом образовању на основу хришћанског погледа на свет или схватања историје на основу догматике Цркве.

Необично је интересантно да у моменту када је ова интелектуална револуција достигла у једном погледу и своју зрелост и почела да показује изврсне плодове човековог рада и залагања, да се тада, у једном парадоксу, поставља и питање „будућности безверја” као услова даљег напретка. Развој овог гледишта запљуснуо је и нас пуном својом жестином, преко наших младих људи који одлазе у европске земље на студије. Често се ова идеја чини веома привлачним баш скоро најталентованијим студентима природних наука, али и студентима културе, нарочито књижевности. Коначно, уколико ова идеја о „будућности безверја” као услова напретка и неће остати идеја најталентованијих оно, сигурно, неутрализоваће њихове погледе на Цркву, и у свом раду и „умножавању талената” биће према њој више индиферентни. Наравно биће и оних који ће ову идеју узети скоро као мото свога рада. Ми смо већ прилично обавештени о томе. Истина ми немамо исцрпних студија о сусрету ове идеје и одговора Цркве, али смо већ до детаља обавештени о овом развоју, и студија о њему у ствари и јесте и историја нашег друштва, његове културе и развоја, као и историје Цркве од времена Јована Рајића и Доситеја Обрадовића. Али се ова идеја о „будућности безверја” код нас тек сасвим јасно и интелектуално веома оштро поставила почетком ово века и то преко књижевне или уметничке критике, питања

естетике, питања књижевности, која је несумњиво увек била популаран медијум израза интелектуалног расположења у културном стваралаштву. Добија се утисак, мада се то не би могло и потврдити, да „наш Век просвећености” тек тада почиње, јер ми тек тада постављамо питање о религиозној настави или верском образовању деце — колико нам је то даље потребно? Истина то су били први захтеви, захтеви оних „гњевних” на социјалне неправде, а сматрали су да је обавезно да у оквир свог револта и своје побуњености укључе и побуну против верског васпитања или образовања младих. Истина, тај захтев има свуда по свету, тако и код нас, своју еволуцију, своју логику, свој неуспех и негде и успех. Ми смо и сада у току решавања овог питања. Јер ово питање које се сасвим одређено поставља у Веку просвећености, тада још није добило свој одређен или зрео одговор. Дискусија се продужила, захватила је и наше младе људе који одлазе на техничко али и књижевно, уметничко, образовање у земље у којим се ова дискусија повела још, сасвим одређено, са свим аргументима, којим се углавном и данас служимо, средином 18 века, када и излази прва, научно уређена, свеска познате Енциклопедије. То је било 1751. године. Време једне посебне заинтересованости, или покушаја једног новог погледа као основе за успелије организовање развоја науке и технологије, покушај који прати, као што добро знамо, и нека врста нове уметничке критике, романа, ликовне уметности, драме, али и, што је било оправданије, критике социјалне организације једног друштва коме су биле нужно потребне корените реформе. Изнесени поступци црквене јерархије у том времену изазвали су и оштар познати „анти-клерикални” став. Али, он је имао и свој дубљи корен у „филозофском уверењу” — да „нема Бога”, или да „ми не можемо сазнати да ли постоји или не”. Међутим, овај покрет атеистичког расположења није био сигуран у потпуности колико је у оквиру истине. Јер, се у кабинетима и салонима филозофа, на пример баш издавача Енциклопедије, у којој се наглашавала „светлост научног метода која долази из Разума... и која треба да ликвидира непросвећеност” ипак закључивало и давала упутства да „пред послугом не треба говорити да нема Бога”. Случај који се баш приписује издавачу Енциклопедије Дидроу. Познат нам је и сличан став Волтера. Међутим, не само са практичне већ и са филозофске стране ова несигурност прати овај Век просвећености или Век просвећеног деспотизма. Истина он ће имати и своје моменте **сигурности**, али то су већ и дани „великог терора” за време француске револуције око године 1793.; углавном до данас то је предмет разговора и дискусије.

У нашој данашњој ситуацији, када сасвим оправдано са гледишта нужности даљег нашег организовања и решавања оних проблема који се пред нас постављају, и које смо дужни да решимо, ово питање религиозне наставе или наставе вере у Бога, као што знамо поново обнављамо, што је добро јер је и нужно. Због тога је онда потребно да обратимо и пажњу на историју развоја ових разговора, на искуства која су стечена у том погледу. У том интересовању, у неопходном интересовању за искуства захтева за обезбеђењем „будућности безверја” као услова напретка, дужни смо са отвореним умом да приступимо овом питању, као и да сагледамо заиста и низ илузија које су пратиле мислиоце око те књиге која у неку руку

симболише покрет „будућности безверја”, као што је Енциклопедија Дидроа.

Присељини смо међутим мудрошћу, пратећи општи развој, у којем и ми са успехом учествујемо, да „тај век”, са свим његовим илузијама, савладамо, наравно задржавајући оно што у њему налазимо као добро и потребно за добар живот. Ми смо у Веку просвећености поверовали у апсолутну моћ сазнања и прогреса, науке и организације друштва. Данас, међутим, баш са тих подручја, где се у толико поверовало, а где је учињен и ванредан напредак у науци и организацији друштва, добијамо све дубље и потпуније извештаје, кроз литературу, уметност, дела филозофа, колико нам искуство свакодневног живота потврђује, да ипак коначно човек није у могућности да избегне сусрет са „амбисом незнања и своје немоћи”, или колико је немоћан да се уздигне изнад тога. Ово је такође једно искуство као сазнање, и једно, за које се такође тврди, да је од највећих научних открића нашег времена, и поред свег нашег успеха у залета према звездама.

Искуство је у томе да баш у том и таквом сазнању, у овом положају, треба да будемо опет ангажовани у „тражењу да живимо активно кроз сазнање своје сопствене ограничености” пред амбисом простора и времена, са којим када се суочавамо наше моћи сазнања се исцрпљују, мада кроз то тражење откривамо сву лепоту интелектуалног живота кроз радост решавања задатака, у оквиру којих лежи и питање рационалности живота, његове основе, његовог смисла, што је и вечити и племенити предмет људског интересовања. Ово илуструје и чињеница да и данас немамо ни једно веће научно дело, уметничко, ликовно, музичко, а пре свега научно-филозофско, да није на овај или онај начин везано и за питање које изражава реч „смисао”, мада су њене асоцијације веома широке и упућују на реч о апсурдности живота и његову несавладљивост, нешто што изазива забуну, често и злоупотребу, а док је појам смисао ствар рада и остварења са поверењем у усвојени циљ кроз веру. Овде онда поново долази до израза систем хришћанске догматике, и њене концепције слободе и достојанства човека, његовог права да верује у оно што не може да докаже. Једна потреба, сведочи о томе цела историја човечанства, историја свих друштава и свих покушаја цивилизација, која не престаје да интересује човека, којом се он тихо и мирно интересује, али и веома интензивно с друге стране. Ово се оправдава и научно.

Можемо лако да видимо из савремене културне историје, кроз праћење развоја природних наука, како смо на првом месту дошли поново до потпунијих или научнијих извештаја о могућности метафизике, то јест до таквих извештаја, рационално веома проанализираних, да и она питања која нису директно подложна анализи и научном експерименту, експерименту методологије природних наука, да имају своје оправдање и да су нужна као решења за целину човековог развоја.

У оквиру овог разматрања поставља се и питање религиозне наставе по школама, једно чисто социјално или научно питање. При чему се онда несумњиво одмах и поставља питање шта је религија и колико нам је она уопште потребна. Антрополози и социолози учествују све више у разматрању овог питања. Њихова завршна реч

данас је већ сагласна са искуством истакнутих филозофа, а на првом месту саме Цркве и њене улоге у човековом усавршавању. У том погледу можемо да откривамо колико и сама природна наука потпомаже богословске погледе исто тако. Јер питања о природи рада ума, утицаја идеја на наше акције и организовање рада, питања око оног „тајанственог флуида који излази из нашег ума у виду идеја а који има толики утицај на наше тело и цео материјални свет, јесте нешто што се као проблематика поставља али у којој се научници, физичари, хемичари, биолози итд. веома тешко сналазе”, тако, да и научним радницима не остаје поново ништа друго до да низ својих питања предаду поверењу у постојање једне опште рационалности којој се коначно ипак можемо приближити само вером. Јер то је питање односа тела и духа, појаве материје „из ничега”, питања за које наука зна да не може да одговори, јер њени принципи рада пружају се до границе онога „што нам је само дато”, што је „ту”, а шта је било пре остаје ствар вере. Али и ствар вере не може да буде нешто што није ништа. Ствар вере предпоставља такође егзистенцију, постојање, постајање, чињенично стање.

У оквиру науке или студија природних наука, технологије, уопште, неопходно је ради целине развоја, интегритета личности као научног радника, да наши млади људи буду обавештени и о свим оним научним дисциплинама које су традиционално биле везане за религију и које се не могу студирати без студије религије.

У оквиру дискусија о питању религије, без обзира какав се став заузима, има нешто што му предходи као разумевање — то је услов предходног развоја човека, развоја од младости са упућеношћу у једну проблематику која тражи лагано усвајање и још лакше сазревање. Потребно нам је широко образовање у које се укључује и религиозно васпитање, можемо да га назовемо и васпитање за „отворени ум”, васпитање у којем настава о Богу, религији, има исто толики значај колико и све друго што се укључује у питање школовања, културног развоја, високог образовања, без којег технологија остаје упадљиво недовољна.

У образложењу овог гледишта богослов је дужан да укаже на извесне ставове или разговоре који се воде а из којих се може извући закључак о оправданости искуства Цркве колико је потребна човеку у развијању његовог ума, образовања, а што значи и усавршавања. При чему се не тражи да свештенство треба да буде неки организаторски медијум свих установа, свих социјалних послова, све и сва у питањима технолошког или културног развоја друштва. Веома је богослов далеко од помисли да препоручи тако што. Његов је задатак да тражи услове за успешну наставу о Богу, о Откривењу, а кроз коју се рађа и таква личност која не мора увек да остане „верник”, члан Цркве, али ће кроз своје образовање у које је укључена и настава о Богу, бити шири у својим погледима, или другојачије прилазити питањима развоја, а што је најважније, структура његовог ума биће далеко организованија за шире прихватање живота у којем се очекује радост живљења.

Богослов би према томе био принуђен да пре свега крене са гледиштем да ако указујемо на то да метафизика није наука, да је њен предмет питања БИЋА ствар само разматрања логике, онда лако запажамо како и колико само порицање метафизике иде у правцу опет метафизике да метафизичким путем доказујемо немо-

гућност метафизике, што није логично уколико се толико против метафизике позивамо на логику.

Задржали бисмо се овде на неколико основних мисли проф. Ј. В. Hawkins-а који баш ово и подвлачи, односно скреће нам пажњу на сву потребну обазривост разматрања овог питања; јер, прво што логичар мора да тврди у овој анализи о БИЋУ са покушајем негирања метафизике јесте да потврђује постојање БИЋА као егзистенције, а што значи да при томе указује на нешто што је у исто време и чињеничко стање. Супротио је немогуће или нелогично. Немогуће је, јер ако нема ничега онда не би било нечега чему би могли да применимо саму логику или логичко разматрање, а то је већ пут ка метафизици, пошто само **ништа** као појам предпоставља биће као одређеност. Због чега тврђење да БИЋЕ није предикат већ **чињеничко стање** има једино смисла као метафизичко тврђење. Негирање БИЋА према томе води негирању света. То је већ нашло свој најбољи израз у филозофији и Канта, који и то утврђује. Ово наслеђујемо из Века просвећености, у којем се већ озбиљно, са научном претензијом, почиње да указује и на немогућност метафизике у исто време, а тим и немогућност доказивања Бога или разговора о њему. Само еволуција ове идеје води нас, као што то и чини проф. Ј. В. Hawkins логичком закључивању, да је БИЋЕ нешто слично оном појму који можемо да опишемо као „крајње”, оно што постоји као „први или крајњи субјект” који је „иза свих других субјеката”, а док су ствари само детерминисане варијанте те основне или фундаменталне енергије БИЋА које их условљује.¹⁾ У том погледу онда заиста и можемо да говоримо о томе како „анти-метафизика” или антиметафизички принципи у свом развоју доказивања о немогућности метафизике преображавају се у метафизику, или како се од неверовама иде веровању, при чему се принцип негирања претвара у оно што се негира.

Према томе једну је толико важну ствар утврдио Век просвећености: егзистенција није постулат, већ стварност, а где је стварност ту је суштина, према томе покушај Века просвећености да се одрекне вере учинио је баш супротно, потврдио је логичност вере, што опет води томе да Бог није наш постулат, нешто што је ствар човека, ствар појма о Богу на основу човекове потребе, већ ствар питања суштине или односа суштине и егзистенције, што је опет питање вере. Вера према томе не може да за свој предмет има „празнину” или „ништа” већ субјект као БИЋЕ.

Овакав начин прилажења питањима БИЋА, а о чему образован човек који је одговоран за развој друштва мора да мисли, опет мора да буде и предмет наставе, предмет изучавања, анализе. То захтева и достојанство нашег интелекта; радост живота, лепота коју откривамо кроз стварање, кроз дела рада, уметност, тражење осмишљености тога рада, итд. условљена је разматрањем свих питања. Просветне установе, школе, универзитети, развијали су се кроз развој дискусије о овим питањима. Напредак или материјални прогрес који је у нашим данима можда већи него икад, што је једно успешно реализовање и идеја Века просвећености, условљује међутим и интензивније постављање питања о БИЋУ или НИЧЕМУ, што је не само ствар вере, предмет њеног веровања, већ је и ствар логики и њене могућности у оквиру њеног развоја и става дијалектичког детерминизма у дијалектичком смислу.

Питање дијалектичког детерминизма у ствари је и питање планирања наше будућности. То је једна противуречност да баш и у оквиру овог „детерминизма” признајемо могућност свога планирања будућности. То опет зависи од тога шта верујемо да је живот. У оквиру тога детерминизма ми верујемо у технологију или науку. Али је искуство оних који живе на развијенијим подручјима, где су историјске околности омогућиле бржи развој у планирању будућности, где су проблеми индустрије, пољопривреде, здравствене службе, развоја културе или васпитања, урбанизације, у оквиру економских и социјалних питања, успелије решени него на другим подручјима где постојеће околности то нису дозволиле, да је нужно веома озбиљно поставити и питање, и тражити упорно решење, какве све последице „на човекову психу, његову свест, имају све ове драстичне промене које савремена технологија уноси у организовање друштва, његов однос према природи, човека према човеку, јер све већи материјални напредак још акутније поставља питање стварања нових личних вредности, њихових откривања, акутне потребе да се човек окреће од материјалног ка естетском и моралном. Што је опет питање циљева”. Проф. Роберт Морис са Корнел универзитета, САД, указује на ово. Он каже да је све ово и ствар школе, васпитања, наставе, да треба да смо пробуђени пред овим питањима и да планирамо свој рад у светлости овог искуства. Проф. Морис нарочито подвлачи потребу неговања „личног укуса и осећања”, јер од тога зависи и одабирање циљева. Али је према овом изврсном запажању највећа опасност у томе за будућност човека што кроз велику примену научне методологије у раду губимо поверење у своја лична осећања, достојанство свога личног мишљења, при чему, у школи, само учимо како да успешно одабирамо средства за рад али не и да знамо да одабирамо циљеве који су одговарајући. Настаје нека врста пометње, јер када губимо поверење у свој лични став, своја лична осећања, губимо поверење и у осећања или ставове других:

Ако опет имамо такав школски систем у којем се негују принципи колективног васпитања, на пример при којем долази у питање колективно одлучивање у погледу естетских вредности, не сумњамо да се при томе доводи у питање самопоуздање у личном одлучивању, што делује и на доживљавање естетских вредности, јер престаје сваки њихов унутрашњи доживљај. Ово опет има своје даље социјалне последице, о чему посебно мора да се води рачуна... као и да у питања која се решавају у физици, биологији, хемији, економици, социологији, не спадају и питања о човеку као целини, о томе шта о човеку као целини треба да се зна... при чему се открива један парадокс који сазнајемо кроз сав данашњи прогрес науке и технологије... да није неизбежно, а сигурно ни пожељно, да чинимо све оно што можемо, ... да у избору крајња или суштинска основа не треба да буде естетско (пored све неопходности естетског); већ да морамо да имамо веру да је најздравија основа естетског процењивања култивисање најбољег што је познато или о чему се мислило”.²⁾

У оквиру овог искуства несумњиво да се онда као прво поставља питање таквог планирања васпитања у којем би било укљу-

чено све оно што је као најбоље створено кроз човеков рад. Богослов онда мора да подвуче од колике је важности у овом запажању истицање чињенице „естетског” али са ограничењем да оно није оно пресудно, већ да зависи од целине човековог духа, од онога што је он знао или о чему је мислио кроз сву своју историју. Међу свим установама Црква је једна од таквих која је у свом богатом искуству сачувала све најбоље што је човек сазнао и о чему је мислио, односно она је и била свега доброг морална и интегрална инспирација. Ми смо већ о томе обавештени.

Због тога у планирању нашег развоја, његове културе, васпитног система, мора да уђе у обзир све оно што смо створили кроз богато искуство историје, а то значи и оно што је било инспирација у том развоју и остварењу. Од драгоценог је значаја баш то искуство, које налазимо и код проф. Мориса, да колико год нам је потребно, као неопходно, откривање „нових личних вредности” да нам је баш због тога потребно у овом нашем новом добу и реорганизовање старих вредности, естетских, моралних, јер садашња наша толико популарно или толико широко пробужена свест о важности науке за нашу цивилизацију у неком погледу, како то овај социолог и са своје стране потврђује, ово питање „реорганизовања старих вредности јесте и питање самих основа наше цивилизације”.

Ми нећемо овде дискутовати поново где су корени те цивилизације. Али када је у питању школа, или васпитање, због тога што нас овде школа интересује на првом месту, онда сетимо се, на шта нас опомиње и историчар Г. Г. Култон, да је порекло школе које данас имамо, у парохiji. Од парохijske школе дошло се до универзитета, или од те мале у почетку изгледало је толико незнатне установе, скоро приватне, у којој је свештеник давао часове из катихизиса свима који су то желели, старим и младим, рађао се нови свет. Један интересантан распис кружио је средњовековном Европом, а који нам сведочи као докуменат како су и настале школе из којих се рађао овај наш модерни свет. О том документу знамо преко једне писмене наредбе, издате од Синода Цркве у Енглеској негде око 994. год. у којој се даје упуство да „свештеници морају одржавати школе по селима и учити у њима младе без икакве новчане награде, да у својим кућама обучавају и саме учитеље, управо да излазе у сусрет оним својим верницима који желе да њихови млади буду образовани као учитељи, да их примају и са њима да љубазно поступају”. Исто ово упуство налазимо у нешто измењеном облику да кружи по скоро свим европским земљама. Испитивањем је утврђено, како нам то саопштава Култон, да је основ овом документу у једној врло сличној наредби из 682. год. издате у Константиновољу, у Византији, друштву, за које овај историчар каже да тада „није било додирнуто варварским инвазијама”. Сви се историчари који разматрају развој европског школства, европских универзитета, задржавају на овом моменту, на улози Цркве, парохije, у развоју највишег образовања, затим преко њега и свега оног што данас познајемо као науку. То је већ добро познато, није потребно да се ни наглашава. Али када данас говоримо опет о систему образовања, када правимо планове, не смемо заборавити ову установу која је била највише пробужена или најодговорнија за буђење људске свести за образовањем у правцу који нас је довео у данашње доба технике. Ако тражимо све оно што смо као најбоље сазнали и о томе ми-

слили онда Црква представља један фонд или резервоар најдрагоценијег искуства.

У низу парадокса историје појављује се онда и овај да баш кроз развој школства, преко универзитета које Црква организује, у 18 веку се јавља и захтев који доводи у питање верску наставу. Али овај парадокс, ако тако можемо да се изразимо, негира један други, који се из њега и рађа, а који се појављује као искуство свих последица овог захтева из 18 века, то је ново освежено искуство потребе за највеће обраћање пажње верској настави, настави вере у Бога. Прво се поверовало, на основу недовољно научно проверених података, да је религија коначно ствар примитивних, примитивне свести, и да напретком науке и образовања широких народних маса религија нам више неће бити потребна, нити уопште икакав систем вере у Бога. Поверовало се у то уз процват науке, уз могућност остваривања, као и најудаљенијим или најзабаченијим пределима Азије и Африке. Почеле су да ничу различите теорије о постанку религије, као и објашњењем потребе примитивне свести за магијом и култовима. То су нама данас већ добро познате анимистичке теорије, обожавања предака, вишег бића пред којим примитивни ум стоји беспомоћан, у немоћи пред природним силама, ветром, муњом, буром, кишом; или оним теоријама о потреби за храном, успеха у лову; или у збуњености пред појавом живота, тајном рођења и тајном смрти, што налази израз и у култу лобање итд. итд. Међутим, сва ова испитивања, ма колико често, као што то видимо, нису водила истини, ипак била су позитивна и доста су допринела да се утврди и једна основна истина — да нигде не постоји ниједно племе, народ или друштво, а да није без неког облика религије, као и то да увек у сваком том облику доминира једна основна црта — идеја монотеизма, идеја о једном Богу. Тако се кроз овај рад научно потврдило и то што смо већ знали из самог Откривења, Св. писма и Св. предања, из дела светих отаца — религија је конститутивни део човека. У тој констатацији научно се почиње да потврђује или открива све више тај сам рационални моменат који такође лежи у веру у Бога. Наравно овде је потребна опрезност, јер богослови указују да вера у Бога мора суштински остати вера, да коначно зависи од Откривења, и да се у основи не може оправдати неком врстом методологије природних наука и као таква нам се предати.

Кроз ову анализу у сваком случају дошли смо до јаснијих појмова са научне тачке гледишта о религији, њеној улози у човековим пословима, где је њен почетак, и у чему је њена коначна функција у животу човека? Уколико се она открива, као што то примећују социолози, психолози и антрополози, у интеграционој снази окупљања човековог живота око извесне идеје као структуре која служи опет као темељ развоја, смисла рада, лепоте и радости усвајања живота, онда у чему је коначан циљ те интеграције која је и основ или суштина радости учествовања у појави живота?

Посебно кроз компаративну студију религија овај одговор нам је, опет са научне тачке гледишта све јаснији, или све очигледнији, а при чему на првом месту долази до израза, као прва карактеристика, она човекова непрекидна тежња за нечим надприродним и вечним што му свакодневни живот у овом свету не може да пружи. У непрекидној промени свега и пролазности имали нечег сталног? То је у ствари тежња за „светошћу”, јер човек осећа да је његов размак времена који има да проживи између рођења и смрти ипак сувише кратак, и

због чега је заинтересован, како то примећује историчар религије А. Џ. Буке, како да га проведе на најбоље могућ начин или најзадовољније.⁴⁾ Несумњиво да се у овоме и крије вредност човековог рада и стварања, произвођења. У ограниченим условима у којима живи човек заиста осећа потребу за савршеним. Ту тежњу он најлакше или најуспелије ипак изражава кроз наду. Ту су и дела уметности као и његове мисаоне активности да се досегне колико је то њему могуће до тога што би му изгледало као највише. Томе се иде и кроз откривање научних истина. Несумњиво да је овде и питање еволуције основно питање. Из историје религије заиста видимо или можемо да пратимо тај развој. У историји не можемо да видимо ниједно друштво а да није имало извештај свој облик „свога погледа на свет”, а то значи нема друштва или народа без „религије као система веровања”, у којем човек налази себе или своје место у свету. То утиче и на његов рад или производњу. Остаје историјска чињеница да је „хришћански поглед” омогућио најуспелије подухвате човекове цивилизације. То је такође историјска очигледност да у оквиру те религије или система веровања живот се појављује на најбоље могућ начин вредан живљења, у којем се човек осетио најзадовољнији било да је у питању његов смицао у духовном погледу било опет и у материјалном; све то видимо када су у питању средства производње и акумулација материјалних добара. Својим првим верницима Оснивач Цркве је то објаснио речима да је дошао да донесе „живот и изобиље”. Због тога ако је потребно да размишљамо о ономе што смо као најбоље сазнали као и о ономе о чему смо као најбољем мислили због неговања потребних осећања у циљу одговарајућег процењивања вредности када су у питању средства и остварење циљева, односно одабирања циљева, заиста ми се не можемо одвојити од својих основа одакле смо пошли, а пошли смо кроз рад, на првом месту, да формирамо свој поглед на живот, тај је поглед нашао свој најпотпунији израз у догматици Цркве, коју чине одлуке првих седам васељенских сабора. Св. Јован Дамаскин написао је и први уџбеник ове догматике под врло симболичним насловом — Извор знања. То је било у 8 веку. Овај ће уџбеник постати и основа целокупном систему средњевековне филозофије и на Истоку и на Западу када је у питању хришћанско поднебље, које у осталом и постаје најпрогресивнији подстицај стварања кроз светску историју. Овај наставни уџбеник постаје практичан основ прогресивном развоју свега најбољег што човек остварује или о чему мисли.

Знамо и то да због човекове несавршености али и дара слободе и овај иначе јединствени поглед на свет и живот изделиће се такође. Прво, кроз једну шизму, 1054. год. а онда још кроз неколико. Тако ће се формирати у оквиру једног „погледа” неколико других погледа са неколико више друштава, али која ће остати са једном својом основном природом, или првом, хришћанском, али и са неколико других, које ће изграђивати на основу те своје прве. Тако се остварују и историјски облици, или појмови о њима, православне, римокатоличке и протестантске вероисповести. То је тројични облик европске културе. Подручје на којем ове вероисповести реализују своје духовне дарове постаје у светској историји центар око којег се она развија. Уз овај „тројични облик” тумачења доктрине цветају и развијају се људске вредности наше цивилизације. Нуклеус је у првом хришћанском

друштву и поднебљу где се формирао и основ учењу хришћанском погледу, односно где је само Откривење, у речима, добило свој тачан израз.

Кроз однос ових трију историјских реалности, што је у суштини и интелектуална снага хришћанског погледа на свет, светска се историја убрзаније креће од ступња ка ступњу у оквиру смисла развоја или циља самог Откривења и заповести о усавршавању. Када данас чинимо захтев, или поново, у једном још свежијем смислу, осећамо сав значај за човеков живот филозофије, уметности и религије, ми морамо да имамо у првом плану ове ступњеве свог развоја опште историје света — одакле смо почели, како смо се развијали и који су ступњеве или историјски моменти били и одлучујући у том развоју, у којем смо данас. Ту је одговор на питање шта нам је потребно у будућности. У свему томе заиста осећамо колико су уметност, филозофија и религија, „нормалне активности човековог ума”, управо колико су нам неизбежни услови активности. „Уметност је увек ишла, како нам скреће пажњу на то Колингвуд, руку под руку са религијом, а религија руку под руку са филозофијом”:

Уметност је подчињена религији, али је кроз то религија стекла један интензиван уметнички карактер; филозофија је очигледно подчињена вери, али овим није само филозофија обојена религијом, већ и религија филозофијом. Религија је тако обојена уметношћу и филозофијом као што су уметност и филозофија обојене религијом... При чему уметност, религија и филозофија нису исто; постоје разлике међу њима.⁵⁾

Несумњиво да онда морамо тражити оно што је најбоље када су у питању дела људске мисли, што се сазнало и о чему се мислило, кроз овај однос или у оквиру и овог тројства. Свака активност је овде посебна, као посебно лице. Религија је основа, из ње се рађа филозофија, али на неки начин стално постоји или се увек рађа из религије; из религије произлази и уметност, али на неки начин стално произлази. Не бисмо могли да кажемо да уметност произлази и из филозофије, јер је филозофија нешто посебно, али без уметности не бисмо имали јединства између филозофије и религије. Најбоља уметничка дела несумњиво да су створена као и филозофска кроз ово јединство, али да при томе оно што је религија остане као религија, а оно што је уметност као уметност, а оно што је филозофија као филозофија. Филозофија у свом отелотворењу јесте и наука, природне науке исто тако.

Због тога је неопходно у свом трагању за оним што смо као најбоље сазнали и о чему смо као најбољем мислили да се непрекидно интересујемо анализом својих ступњева развоја, анализом дијалектичког развоја — религије — филозофије — уметности — нашег поднебља или стваралаштва у њему. Несумњиво да по појави Божанске институције Цркве, кроз њено утврђење, њене догме, одпочиње то што бисмо назвали, или како то већ и зовемо, свет наше ере, или нашег периода историје. Али је несумњиво и то да делење које настаје у том поднебљу има и свој велики утицај и на развој филозофије, односно науке, и уметности.

Кроз нов облик догматског тумачења откривења рађа се и нов систем филозофије — схоластика; али из те нове религиозно догмат-

ске одређености, или западне теологије произлази и један нов облик уметности; то је она више натуралистичка уметност Ренесанса. Али се лако запажа како је том новом средњовековном систему филозофије — схоластици — недостајао „онај суштински елеменат савршене филозофије, да се потпуно примени научно испитивање њеним сопственим основним тврђењима”, како то запажа, на пример Г. Г. Култон. Мада се овде не упуштамо у то колико је овај познати историчар „средњовековне панораме европског историје” у праву у деталасању због чега је то тако, или због чега средњовековни систем филозофије, као што је схоластика, није успео и због чега је морало да дође до реаговања. До реаговања је дошло, и када је у питању уметност овог времена, скоро одмах. Први је то учинио познати сликар, популарно назван, Ел Греко. Он је долазио са територије где се строго чувало православље изложено коначно у резимеу св. Јована Дамаскина. Уметност коју је Ел Греко видео, а која се рађала из једног нешто отуђеног догматског става од учења Цркве, приметио је да то и није религиозна уметност, као што нам је то добро познато, већ, да ликови и фигуре светитеља по најпознатијим капелама и црквама где се развијала и схоластика, подсећају на атлете или спортисте, а не светитеље.

Од посебног је значаја за православног богослова анализа ове ситуације, или односа религије, филозофије и уметности, поменутог енглеског филозофа Р. Г. Колингвуда. Он види Ренесанс као израз негативне слободе. Јер слобода која је извојевана кроз Ренесанс плаћена је губитком мира; долази Реформација, кроз њу се одбацује уметност, шта више она се разара. Јавља се „пуританизам” који чини религију „ружном”, контра-реформација, такође није тешко запазити, носи собом сличну последицу. Долази до деобе између религије и уметности. Религија постаје самосталнија, у неком смислу и јача, а уметност „објављује такође своју независност” враћајући се паганизму. „Истина у њој се не верује у наганизам”, примећује Колингвуд, али се користи за изражавање новостечене слободе. Постаје „дефинитивно” аreligious. Појављује се тако кроз овај сукоб и један добар број уметника. Свештеници, уметници, фелозофи, управо научници, више „не живе у миру”, настаје „рат свих против свих”, уметност објављује рат филозофији, а и филозофија и уметност заједно религији. Међутим, овај изврсни филозоф примећује да религија не може да живи без уметности и филозофије — тако смо данас дошли и пред питање коришћења модерне уметности од религије, као и религије од модерне уметности. То је плод Ренесанса, вели Колингвуд — где у развојној линији, коначно, и сам уметник губи додир са друштвом, као и филозоф исто тако. Овде се тражи решење. То питање и поставља овај изврсни мислилац. Потребно је наћи пут из ове невоље. Несумњиво да се као прво питање поставља питање поновног јединства религије, филозофије и уметности. При чему оно што се као прво поставља, тако би изгледало, јесте захтев да Ренесанс остане недовршен, а што значи враћање у средњи век, што опет не може да буде решење; јер напредак од средњег века ка Ренесансу значи заиста један напредак, а повратак назад значио би одлазак детињству. Овде смо онда пред једним посебно вредним моментом запажања, јер Колингвуд налази решење овом питању опет у Цркви; јер Дух Свети не живи у овом човеку или оном, већ на првом месту у Цркви „као

јединству верних". Појединац у Цркви, закључује овај филозоф на основу догматике, баш због тога што носи као појединац у себи апсолутну вредност, не значи сам ништа без својих ближњих. Због тога решењу овог питања јединства, или поновног јединства, религије, филозофије и уметности, и овај филозоф налази у хришћанском принципу „да је живот вредан живљења само ако је то живот целог човека, свих његових способности тела и душе уједињене у једно органско јединство". Према томе не можемо говорити о повратку у средњи век већ радити на остварењу развоја „пуног живота једног Тицијана, једног Лутера, једног Декарта, потпуно достигнутог у границама једног јединственог отелотвореног ума толико заиста уједињеног као што је то било у средњем веку". Јер се покушај повратка у Ренесансу „паганизму" показао заиста као илузија.⁶⁾

У оквиру овог доста уопштег Колингвудовог изврсног запажања нашег положаја и актуелног питања о даљем развоју филозофије или науке и уметности а у оквиру религије, управо осмишљености развоја, ми несумњиво лако онда разумемо и сав проблем религиозног васпитања омладине који се први пут и поставио тек онда када је ово раздвајање добило своју пуну реалност или стварност. Знамо да је то био рационалистички расположен 18 век, у којем заиста можемо да видимо како религија, филозофија (наука) и уметност покушавају да живе свака за свој посебни циљ, без помоћи друге. Религија се претвара, кроз ову деобу, у религију разума, уметност у лажно приказивање или копирање природе, а филозофија или наука у негирање религије. Историчари онда сасвим јасно и оправдано сматрају да тек у 18 веку хришћанство запада у своју најоштрију кризу, када се сасвим оштро поставило питање потпуног одбацивања Крста, самог Откривења, или веровања у могућност човековог додира са Богом, или, како то каже и историчар Пол Хазард, када се поверовало да будућим генерацијама неће бити потребно ради њихове среће веровање у хришћанско Откривење, у тражење смисла живота, његовог циља.⁷⁾ Ми опет осећамо, несумњиво да пун развој овог погледа ми тек сада имамо као остварену пуну историјску стварност. Али, у исто време осећамо да смо потпуно свесни ове разлике између човекових активности и тежњи, унутрашњих сукоба кроз које пролазимо или у којим се налазимо, колико смо притиснути логиком, као никада до сада, да заиста тражимо ради пуноће живота, његове лепоте, и пуно логично јединство својих интелектуалних, емоционалних и волуционалних процеса свога ЈА. Што практично значи, постизање оне пуне унутрашње слободе, слободе од страха на пример да сваки погрешан покрет, или реч, јер је издвојена као облик и мисао од целине, носи и тешке последице, јер нема органског јединства или слагања кроз шта се исправља несавршеност, а оно што је супротно љубави се добро дочекује, у злурадости, а што и налази свој израз у делима савремене уметности, књижевности, као и филозофије, односно науке и свим оним опасностима које неодговарајућа употреба технологије може да донесе.

Због чега се онда сасвим рационално, као рационалан захтев поставља и питање религиозног образовања омладине или младих, генерација које увек као нове треба да прихвате живот и понесу даље. Притиснути логиком развоја онеће морати да исправљају наше погрешке, али утолико је више потребно да и ми сами увидимо своје недостатке или недостатке ранијих генерација, као што, сигурни смо, неће ни будуће бити поштеђене својих погрешака. Само, несумњиво,

убрзавамо развој уколико смо више свесни недостатака своје сопствене несавршености.

Најбољи доказ да нам је потребно далеко више обратити пажњу на то што бисмо могли да назовемо „религиозном наставом”, јесте ситуација коју данас имамо на пољу уметности и саме филозофије, односно науке. Без, религиозне наставе, то желимо да подвучемо, ми у ствари и нисмо у могућности да разумемо најбоља достигнућа баш на пољу уметности, било оној која се стварала у средњем веку, било ону која се стварала кроз период схоластике, кроз излет у барок, кроз Реформацију, али и Век просвећености са његовим резултатом развоја уметности у данашњи интелектуализам којим се чини покушај да негира једнострану рационализам 18 века, било на пољу уметности или и саме науке односно филозофије. Али на првом месту највиша достигнућа савремене науке нисмо у могућности да разумемо такође без религије.

Ми смо у ствари на ивици једне опасности, јер ми нисмо у могућности да у потпуности сагледамо своје искуство каква би нам била будућност без религије. Лако закључујемо, из искуства прошлости, да нам је она потребна, али би то био веома опасан експеримент да сачекамо или уђемо у будућност потпуно без религије, уколико би то и било могуће. У једном погледу ми можемо да будемо оптимисти, јер тако нешто и не може да се искуси, јер без тих облика религиозности, кроз које човек мисли од свога постанка, и кроз шта ствара и своја дела филозофије (науке) као и уметности, на основу савремене науке, резултата испитивања антрополога и социолога, као и психолога, будућност се не може замислити без религиозног система. Он је основ стваралаштву. Видимо то из искуства и сопственог друштва и онога што је најбоље у њему створено или што смо у њему сазнали и о чему мислили.

Овде смо пред једним врло интересантним феноменом да чак и код оних научника који тешко примећују улогу хришћанске догме у развоју науке ипак, с друге стране, примећују да и поред свег свог развоја савремене науке, резултати модерне физике, више присиљавају човека на песимизам него на оптимизам. На пример, то изрично тврди познати физичар атомистике Роберт Опенхајмер запажањем да је онај традиционални оптимизам у прогрес, који карактерише Западну цивилизацију од Ренесанса, сада у питању. Оно што је присилило овог физичара да осети да „наука није све од живота разума, већ само један његов део”, а што даље значи, и на шта нам овај познати светски научник скреће пажњу, кроз његово разматрање положаја „физике у модерном свету”, да морамо откривати и култивисати у нама и она друга подручја која нису само то што припада науци. Овај велики физичар, и не желећи или и незнајући, да поступа хришћански, заиста то чини када закључује своје разматрање указивањем да нам је потребан „отворен ум”, да једино остаје да „волимо једни друге”, као једини излаз из положаја у којем смо, а у који смо доведени некритичним развојем духа „научности” и поверења у ту научност као једини услов развоја или осмишљености прогреса. То је закључак овог великог физичара савремене атомистике.

Када нам овај велики физичар каже да на низ питања на која тражимо данас одговоре још не можемо да одговоримо, јер их нисмо још нашли, али да ћемо их наћи верујемо, у будућности, несумњиво да предпоставља коришћење целокупног искуства, у шта несумњиво

улази и оно које је стечено пре Ренесанса, као и оног пре периода који предходи или условљава појаву Ренесанса. То опет предпоставља испитивање чињенице о којој је реч када осуђујемо своју застрањеност или извесне илузије које гајимо или одпочињемо да гајимо кроз тај период који називамо Ренесанс, што опет предпоставља питање колико и у чему смо се отуђили, као и шта је деловало или проузроковало то отуђење, које ће се отелотворити у „веру у разум” са свим опет илузијама те вере у чијим плодовима, добрим и непожељним, данас живимо са разматрањем баш тога, што чини овај велики физичар, где је „узрок сумњи у оптимизам са којим почињемо да се развијамо кроз Ренесанс”. Јер и Опенхајмер изврсно примећује да израз те сумње јесте и чињеница да „и научник није више у друштву, као и уметник или филозоф”. Ова отуђеност је чињеница и поред тога што нас „наука данас може да снабде, по први пут у историји, средствима којим можемо произвести довољно хране за свакога у макојем делу света”. Према томе наука је заиста део оне људске активности који не може ићи натраг. Она се развија и у свом односу према човеком животу, и данас је „богатија, садржајнија, више одговара човеку и његовом достојанству” како се изражава Опенхајмер, него што је то био случај са науком у доба Века просвећености, том „чудном времену, пуном наде али и површном”, али и хуманом”. Због тога Опенхајмер тражи, као услов нашег опстанка, сасвим изврсни захтев, захтев за „отвореним умом”, али он тај захтев чини кроз указивање на сву противуречност нашег положаја у тражењу смисла развоја, циља науке у последњем резултату, али што као питање не треба да буде религиозно, хришћанско, само, међутим, видимо да и то јесте; јер, се са развојем науке и њеним новим односом према човеком животу, ослобођавамо и оне површности Века просвећености, чија је прва карактеристика била, као што смо и навели мишљење историчара или филозофа испитивача развоја идеја, на које се позива или им указује поверење и овај велики физичар, да је „развој могућ или да је услов погреса ослобођење од Откривења или утицаја Цркве на човеков живот”, један став у овом „чудном времену” Века захтева за интензивнијем просвећењем за који осећамо данас да је ипак био „површан” у низу својих погледа и чије опет „површне” последице можемо да пратимо и у нашим данима. Али се овај став коригује, коригује се на првом месту баш у погледу односа према Цркви или њеном утицају на васпитање. Тај нови став или кориговање једног става и враћање на старо искуство „потребе Цркве”, опет можемо да пратимо у његовом толико **добром резултату** који запажамо међу нама, у модерном друштву и његовом развоју. Тај добар резултат се осећа на првом месту у томе што живот у модерном друштву није само богатији у својим материјалним средствима која може да пружи човеку, већ и на првом месту и у духовној његовој делатности, у делима филозофије и науке, уметности, у ширини или масовном доживљавању лепоте дела човекове активности. Међутим, то је само могућност. Противуречност нашег положаја јесте у томе што смо и даље у „површности” ставова „чудног Века просвећености”. То другим речима значи наш је задатак истраживања и испитивања или активности кроз коју треба да сагледамо свој положај и „отвореним умом” доносимо оне одлуке које ће баш тај захтев за „отвореним умом” реализовати. „Плурализам” захтева основ а који не може бити ништа друго до захтев, рационалним процењивањем и самог „разума”, шта он може а шта

не може, а то је питање слободе, а затим и онога што Опенхајмер каже: „ми можемо да волимо један другог”. Велики научник овде несумњиво да не сентименталише, већ и он на свој начин чини захтев за остваривањем једне пријатељске средине, у којој ће се наш разум осећати код куће, а то значи „отвореним”. Занимљиво је да се при овоме захтеву за „отвореним умом” овај, као и низ других научника, мало разуме хришћанску догму о усавршавању, јер та хришћанска догма о усавршавању, као једном вечном недовршеном процесу, који се не може завршити а што значи ни уништити, јесте и догма о „отвореном уму”. Само, овај процес је управљен према једном одређеном циљу, у оваквом ставу о усавршавању откривамо противуречност која се изражава у хришћанској догми о човековом прародитељском греху, или несавршености, у чему је и смисао заповести о усавршавању. Треба само сагледати ову противуречност догматске одредбе, што значи — ограничавање, или затварање, али како се та догматска одредба односи на **усавршавање** то опет значи да се ту ради о сталној или непрекидној нужности одржавања „ума отвореним”. Само се у оквиру ове хришћанске догме и може говорити о „држању ума отвореним”.

На првом месту онда не можемо држати „заворен свој ум” пред искуствима до којих смо дошли и решења која смо поставили од почетка, од дана када смо се у борби идеја коначно определили за систем религиозности који нам је понуђен кроз Откривење, кроз Цркву. У центру тога система, знамо јесте и филозофија догме о Св. Тројици; симболично, њена повреда значила је и раздвајање, које је нашло свој израз и у средњовековном систему филозофије као што је схоластика, или и у излету у „барок”, као и у Век просвећености што је некако било нужно, али је и потребно да се држимо у свом развоју основног или почетног тока који је упутила Црква као целина. Ми данас дискутујемо и о јединству, или о враћању, односно о **проналажењу јединства** које постоји или које није прекинуто. Несумњиво да ово искуство раздвајања јесте искуство рада, искуство активности; огромних подухвата и сведочења хришћанске доктрине у облицима који се реализују као посебности, као посебне вероисповести, при чему увек одржавамо и дискусију о јединству, али и у манифестовању племенитости рада у оквиру своје вероисповести, или онога за чим осећа потребу и велики физичар као услов даљег напретка науке „да можемо да волимо један другог”. Јер је велики научник несумњиво осетио сву илузију примене научне методологије на однос човека према човеку, према механичком принципу, што не може да се манифестује у ниучему другом до у непожељним експериментима иза којих је обично природа оних који не осећају потребу онога за чим упућује свој апел овај велики научни радник, апел да „можемо да волимо један другог, као услов баш напретка или прогреса у самој науци, атомистици”.

Ако је нешто унето кроз Ренесанс, ако је нешто унето у нашу историју кроз Век просвећености, а што данас треба да исправимо, или да то савладамо, да бисмо ишли даље или спречили довођење у опасност свега што смо у том процесу унели као добро у свој начин живота, онда несумњиво да је потребно, у оквиру искуства, а и захтева да откривамо све најбоље што смо створили и о чему смо мислили као услов баш савлађивања непожељног које се рађа кроз развој савремене технологије, да се окренемо и оном подручју које је расло на другој традицији, која се стварала или развијала на првом месту у захтеву

чувања догме, коју је утврдила цела Црква, од њене повреде. То је у ствари филозофија „православне филозофије истине“, она непосредност како је она чувана или доживљавана; у разматрању у чему се та непосредност састоји, као искуство, као знање, као најбоље оно о чему се мислило, слобода без легалитета, нешто што заиста стоји као највећи идеал будућности.

Због тога ми и тражимо, због искуства будућих дарова, могућност религиозног васпитања у пуноћи истинитости те речи — васпитање. Јер традиција Православне Цркве несумњиво да носи у себи она решења која су донета на основу потребе људске природе, када је стари свет у свом подухвату цивилизације показао свој неуспех. Наравно то је било детињско доба. Ми данас чинимо захтев за пуноћом пуног развоја или доживљаја живота једног Декарта, једног Лутера, итд. њиховог протеста, али и праћења тога развоја са извесним критеријумом, са извесног утврђеног поретка хуманости и лепоте. Ако ми живимо данас у „веку протеста“, као што и живимо, као што то и показујемо у својим облицима организовања живота, што изражавамо кроз дела и свога духовног стварања, културе, протествујемо у ствари против илузија, на пример, као што смо и рекли „Века просвећености“, његове површности. Само сасвим лако запажамо колико је тај Век просвећености био само легитимни наследник развоја Ренесанса за који опет знамо како израста из „хуманизма“, или покушаја, наравно узалудног, да се обнови паганизам. Ту идемо даље, години 1054. Али, Хришћански ум био је јачи. Он у извесним својим отуђењима од своје основе, своје већ утврђене доктрине или догме, у неком погледу условљава тај покушај, који иначе сасвим добро знамо из историје да означава и напредак, заиста прогрес, и као такав се показује и као неизбежан, само уз наш задатак да контролишемо тај развој, што и чинимо, али и да протествујемо тамо где је то потребно. То данас и чинимо. То смо увек и чинили.

У том проецсу развоја ми смо још у „еху“ трагичних речи Ничеа „да је Бог мртав, да га је убила модерна наука“, ми осећамо да је то ехо једног рационализма или површности једног **Века разума**, култа разума, и да је овај ехо легитимни наследник тог рационализма чије корене откривамо у далекој прошлости, или у покушају обнове паганизма. Дошло је само снажно реаговање. Изврсни богослови било римокатоличке вероисповести, било низа протестанских, узпротествовали су снажно на ову констатацију обнављајући **схоластику**, у једном новом руху, познату као „нео-схоластика“, а протестанти свој протест у облику „нео-ортодоксије“ новог православља. Овај поклич да је „Бог мртав... да га је убила модерна наука“ показао се као виталан за један део света у коме реаговање на њега толико је живо, да је овај поклич о „смрти Бога“ у свом еху, у једном дијалектичком смислу, био само протест једне виталности која је тражила више живота у једној вери на којој је положен основ нашој цивилизацији.

Један изврстан савремени хришћански апологета, свештеник Џек Мол, види нешто у овој ситуацији, када се делимо по питању колико је „Бог заиста мртав“, сасвим позитивног, нечег виталног, што потврђује да је Бог заиста толико жив, да је он заиста **Васкрсење** у којем нема „смрти“. Пре свега овај „поклич“ о „смрти Бога“ изазивао је једне да још интимније прихвате „светост живота“ а друге „његове још ниже материјалне облике“, али то су ретки појединци, према ог-

ромној маси која остаје између. Веома духовито, са добрим запажањем, али са научном тачношћу једног изврсног социолога такође, свештеник Џек Мол указује да између једних и других, тих који су изабрали „вишу духовну стазу живота” и других који су изабрали материјалну „нижу стазу живота” лежи једно широко подручје **м а ш т а**, или оних који су на том подручју које називамо „профаним”, световним, али чије инспирације и тежње обележавају будућност једној новој филозофији богословља, или интимнијој вери. То је подручје културе и стварања, чији изрази су модерна књижевност, драма, сликарство, филм, музика, игра. То је свет између „цркве” у коју идемо недељом, с једне стране, и канцеларије или фабрике, где радимо, с друге. У овом свету између Цркве и фабрике, јесте ово ново подручје на којем се комуницира великим савременим средствима комуникације, штампа, радио, телевизија. То су техничка средства преко којих нам се саопштавају уметнички програми који су најинтимније везани за човеков свет маште и мисли, његових жеља, радости, љубави, мржње, хумора, забаве. То је најинтимнији свет садашњице, каже свештеник Џек Мол, у којем се на извештан начин историја показује као мртва а будућности нема. Али садашњост је веза међу њима, пре свега веза између људи, кроз њихов однос, из чега произлази да је историја **народ, човек**. Тај човек у историји види историју, и другојачије не може да је види, као „народ али и као проваљеност, као једну рупу, кроз коју се пада, као да у историји нема темеља” нема дна. Због тога је човек кроз целу историју покушавао, и стално покушава, да реши питање тог свог неизбежног **пада кроз ту рупу**. То је чинио, јер му друго није ништа остало, кроз ослонац на своју машту. Отуда и митови којих има толико много у историји, и које и данас гајимо; кроз њих смо покушавали да решимо то питање **темеља**. Због тога овај свештеник, као и целокупно савремено свештенство Цркве Христове, уопште, види и даље сву неопходност свога рада, да заиста богослови имају још много и доста да кажу, и да су потребни као што су били и до сада. Само, овај свештеник, напомиње ми то морамо урадити „прихватајући човека као историју”, да смо пуни осећања историје, и у том раду показати, или у њега уложити довољно маште, мисли, њене игре и лепоте. Отуда нам је „потребна компаративна студија историје и мита човека”, што би била нека нова врста богословља која нам је данас **необходна**.⁸⁾

Овде и лежи онда сав значај религиозног васпитања младих у Православној цркви, јер се баш на територији на којој се она формира, на којој се формирају основне њене догме, решава кроз њено оснивање и питање човекових митова пред тајном објашњења појаве живота. Митови нису успели. Због тога је човек и осећао потребу за Откривењем које је и добио. Уколико се удаљавамо од тога Откривења утолико се показује нужно и обнављање митова што се и дешава; чак када је реч и о **миту разума**, нешто што се, као што добро знамо, покушало у јакобинском коначном довршењу идеја Века просвећености у току француске револуције.

У нашем данашњем протесту против тога мита, протест који налазимо у разноликим облицима рада наше маште, у модерној књижевности, драми, сликарству, филозофији, у ствари је израз живе виталности човекове потребе за вером, оне исте религије којој омогућава да добије свој пун систем, као тачно и јасно формулисану истину, св. цар Константин, који је интелигентно и надахнуто толико до-

бро осетио сав неуспех старих митова, и прихватио Откривење као темељ кроз који се не може пропасти, у коме нема амбиса ничега. Занимљиво је да баш у свим савременим анализама модерне књижевности, поезије, сликарства, драме, тога нашег света маште, свуда се истиче да иза свега тога лежи **ништа, ништа** и само **ништа**. Али благослов зна да је из **ништа** створен свет, и да се из тог **ништа** у свету наше маште и модерних митова сигурно рађа поново вера или се поново рађа потреба за **Откривењем као темељем**. Јер Бог стоји као основ, а што значи да **ништа** и није ништа друго до предикат. Отуда је неопходно религиозно васпитање наше омладине, баш због тога што ми данас толико много дискутујемо о култури и проблемима културе, о **потрошњи културе**. Неопходно је религиозно васпитање, јер без њега не можемо и разумети ни једну нову ствар, драму, роман, све оно богато стварање које решава питање **темеља**. Без религиозног васпитања целокупно наше модерно стваралаштво, свет те наше маште, јесте **досада**, нешто без смисла, и што је још најгоре, када се присиљавамо да све то гледамо или слушамо, јер се тражи да следујемо или пратимо или трошимо своје културно стваралаштво, да „будемо културни“, онда тај свет маште постаје и свет у којем се мучимо, свет страха, непријатност, свет неких болесних психоанализа у којима не откривамо ништа што би нас повело стваралачком елану прихватања живота. Онда бежимо, реалнијим стварима, или јефтинијим, коначно и шунду, како обично називамо своју јефтину или површну литературу. Међутим, уколико смо постављени на једном систему схватања живота, таквом на пример, који формулише Црква кроз своју догматику, са којим је савладан свет „античке драме“, свет митова Бала, Озириса, Аримана, некаквих Едипових комплекса, итд., дела данашњег света културе, маште, тек онда разумемо и прихватамо и као радост, и као забаву, и као оно, коначно, што нас још више учвршћује у том систему религиозности са којим одпочиње наш свет модерне културе, у којем ерупције старих митова само учвршћују тај систем или поглед са којим је и превазиђен неуспели подухват развоја. Отуда ми немамо потребу да се враћамо у прошлост, већ само једну започету младост да гајимо и развијамо. Отуђења од ње само су израз слободе а која је опет и благослов Божији кроз који растемо, али нам је у том погледу потребно искуство, и наша отуђења су то искуство. То је логичан израз људске несавршености. Али и захтев да у потпуности развијамо своје „православље“, своју младост.

Због тога ми не бисмо могли да уђемо у целокупну савремену проблематику изврсних дискусија о науци, уметности, о мисионарењу ка вишим вредностима, о еволуцији либералних реформи, научном прогресу, хуманизму, социјалној једнакости под којим условима, о свему томе за шта се каже да спада под широки појам културе, а без стварне заинтересованости и солидног обавештења шта је религија, у чему се састоји смисао Откровења, како се развијала историја Цркве, шта је у тој историји оно суштинско без чега не можемо да замислимо и целокупан ток опште историје од рођења Исуса Христа као и оног који му предходи а који је био и припремни нашем. Отуда неопходност религиозне наставе, наставе о вери у Бога — шта она значи!

Ми не престајемо да се интересујемо „загонетком историје“, да овај „живот стварно постоји“, о вредносним судовима, о описивању и испитивању основних питања о „бићу“, о могућности метафизике, о природи човека, света, историје, као феноменолошког проблема, о ди-

мензијама искуства уметности, о месту интелекта у разумевању уметности, о „разлици између посматрања”, шта је „процес сазнања и разумевања”, али што нам у исто време пружа могућност процењивања односно доживљаја, а што је и питање спољњег и унутрашњег естетског искуства;⁹⁾ само ми не бисмо заиста били у могућности да у потпуности разумемо сва ова питања „унутрашње развијеног” човека, без религиозне димензије његове продуховљености, оног осећања прављења разлике, коју тако изврсно поставља ап. Павле, о односу спољњег и унутрашњег човека. Нешто што се код овог апостола у његовој филозофији тако лако разуме и прима, са мало добре воље и напора; иначе, без тога се на неки механички начин јавља потреба за **продубљивањем** човекове унутрашњости, али што више представља досаду, мучење, уз непријатне духовне и моралне последице, а опет без стварног резултата, и шта више и супротног, ако се тим желело добро.

Сведочи о томе и рат који су повели модерни или савремени уметници, као протест, против „деперсонализације”, изласка ка ничему, јер је иза свега „ништа, ништа и ништа”, и онда наравно, револт зашто је то тако, због чега је то тако.¹⁰⁾ Међутим, ако пажљиво разматрамо оне једноставне библијске приче, почев од стварања света, према Мојсијевом бележењу, па преко случаја Јосифа и његове браће, милостивог Самарјанина, преласка преко Црвеног мора, добијања „десет Божјих заповести”, социјалних идеја старозаветних пророка, затим Беседе на гори, догађај Васкрсења, Вазнесења, смисао празника Св. Тројице, видели бисмо заиста сав значај и смисао ове историје, историје ових догађаја како се садржи у самом смислу историје, у разумевању природе, свих савремених питања „само-анализе” као и моралне одговорности или неодговорности психоаналитичких експеримената у савременом друштву преко „уметности”, у тражењу „унутрашњег света” о човеку, колико је то испитивање морално одговорније или неодговорније од испитивања површине Месеца, или где је одговорност да велике и хуманистичке идеје, велики савремени социјални покрети, долазе у руке оних за извршење који су склони или носе у себи нечег урођеног ка несавршенству, тиранији, о чему се такође данас већ толико дискутује, а опомиње да се води рачуна да добре идеје „не поверавамо” „таквим” са „таквим урођеним склоностима”, које иначе њима лако одлазе у руке, што налази толико добрих израза, такође и у савременим добрим књижевним делима, модерној драми нарочито, у којим се и постављају питања: шта је добро, шта праведно, шта смо ми овде, можемо ли сањати о апсолутној праведности, о апсолутној истини, да ли поред овог нашег постоји један други поредак простора, времена, свести итд. итд.¹¹⁾ Сасвим је један мали брј оних који су заиста данас заинтересовани за ову врсту уметности, књижевности, или за начин како се ова проблематика саопштава човеку у нашем модерном друштву. Од тога се шта више оправдано бежи и ако нам се тако упорно намеће преко јавних масовних комуникација штампе, радија или телевизије. Она мучи или изазива досаду, и поред тога да је намена најплеменитија, пробудити „унутрашњег човека”, а шта више та се унутрашњост и не разуме, што је најчешћи случај. У сваком случају она нема ону масовност коју је успело религиозно васпитање или начин на који је деловала Црква преко своје уметности, свог начина обрађивања ових тема и свог утицаја на развој уметности као средства за развој човека. Ту се није бежало од „непријатног” или „досадног”, али се радило и данас ради

кроз религиозно васпитање о далеко хуманијем поступку „напада на људску свест”, у циљу њеног развоја. Међутим, ми можемо да говоримо о томе да тек пред „потрошачем” ове нове врсте уметности, који је религиозно образован, који је кроз своје опште образовање прошао и кроз наставу „вере у Бога”, ова „нова уметност” има свога смисла, можемо да разумемо где је место интелекту у њеном разумевању, као и њеном доживљају као естетске вредности, иначе она је „болесна” ствар, израз „декаденције”, или нечег сличног. Религиозно васпитање предпоставља еволуцију развоја, еволуцију разумевања појаве живота, еволуцију усвајања живота, еволуцију да се дође до одговора, који „траже савремени драмски писци, „зашто смо ми овде” или „зашто ми морамо да одемо из овог живота”. Има нечег нехуманог у притиску како они постављају ово питање, у страху о коме говоре и како хоће да га реше, има нечег нехуманог у целој тој „новој уметности”, ако њу не прати хуманост оног тихог и мирног религиозног васпитања кроз оне, како нама изгледа „дечјих причица” из Библије, где се не говори о „изласку из живота” већ о његовој вредности. Немамо онда право да то одузимамо најмлађим, јер само кроз пуну слободу, и хуман тих и миран развој свести, о чему има највеће искуство Црква, можемо онда прихватити и на изванредан начин заиста пријатно и конструктивно „трошити” дела савремене културе, чија је намена ипак коначно дата за радост живота, због чега је заиста и Црква као установа и добила своје место у историји тако да се и данас не можемо замислити без њеног рада.

Не само то, већ и у проблематици савремене филозофије, у оном њеном основном питању „о могућности метафизике”, о односу између логике и метафизике, питања без којих се не може замислити радост и лепота интелектуалног живота, јер та питања такође избијају и кроз савремену ликовну уметност, и кроз поезију, и прозу, и драму, и музику, и филм, и све то не можемо ни прихватити као „робу” за „потрошњу” уколико нисмо развијени као „потрошачи” да ценимо њен естетски садржај као и опрему, облик, форму. Јер је:

основни предмет метафизичара, као што је то основни предмет мисли уопште, стварност у смислу постојеће или егзистентне појединачности. Размишљање о егзистенцијалном суду условљује појаву метафизике и открива разлику између метафизике и логике. Логичар је заинтересован за појмове и, индиректно, за њихово могуће постојање као предметне и појединачне стварности; метафизичар је заинтересован за **биће** и облике које оно има, или за ограничења под којима се појављује, у овој или оној ствари. Разлика појмова обавезно не обухвата и стварну разлику; постоји стварна разлика и стварни однос само тамо где постоји разлика бића а не само израз једног и истог стварног фактора. Посао метафизичара се састоји у испитивању структуре чињенице у критичном односу према структури мишљења. Шта у ствари тачно одржава представе о потенцијалном и актуалном, супстанцији и атрибуту, узроку и последици, када се оне своде на онотолошку објективност. Овде је и разлог зашто је немогуће бити анти-метафизичар без метафизике. Разлика између антиметафизичара и метафизичара се састоји само у томе што антиметафизичар даје негативне одговоре. Хјум и Кант нису могли ништа мање избећи метафизичка питања од Аристотела и Аквинског.¹²⁾

У овој изврсној анализи логичне неопходности метафизике филозоф D. J. B. Hawkins такође указује и на тешкоће у погледу коришћења језика када су у питању метафизички проблеми, јер ми користимо језик односно речи, које извлачимо из стварног искуства, односно из материјалног света, спољњег света, тако да у примењивању језика на непосредна ментална или умна искуства могуће је за аналогију само тамо где постоји „стварна аналогичност између умне и физичке активности”. Када је пак у питању Бог наш језик неизбежно мора да прави ове аналогичности, на пример, када говоримо о „безграничности” и „апсолутном”, али у пуноћи њиховог значења, не оног које је изведено из искуства јер то неминовно води ограничењу, већ у смислу да су преставе које ове речи означавају изван наше моћи поимања. Због тога:

оно што је дало „природној теологији” рђаво име јесте утисак који су направили тумачи кроз своје објашњење када они говоре о Богу као **мудром** и **добром** да је то сасвим јасно и схватљиво. Али метафизичари имају задатак да нас спрече не само од подцењивања већ такође и од прецењивања филозофског са знања о Богу.

Другим речима проф. Hawkins жели да каже да је врло тешко кроз употребу речи имати јасну слику о ономе што хоћемо да кажемо о Богу, али да ми то опет речима морамо да кажемо. Због тога он указује на задатак филозофије да је у једном „систематском излагању проблема бића на чисто емпиричкој основи”. Помоћ за то налазимо у историје филозофије, уз овај изврстан закључак:

антиметафизичке тенденције у модерној филозофији нису протест искуства у његовој чистоти, прецизности, против неодређености а п р и о р н о г, већ резултат осиромашења опсега и снаге људског искуства и мишљења.¹³⁾

Заиста онда у оним подручјима нашег модерног света, где је интелектуална, технолошка, економска и социјална револуција развоја, потпомогнута стицајем веома разноликих и срећних околности, пожуњела највише успеха, долази и тај захтев да даљи наш развитац условљава и развој наших естетских судова или процењивања онога што стварамо, али да ти судови опет нису нешто чисто естетско већ да су резултат или да иза њих стоји све оно што је најбоље створено, или речено, или о чему се мислило. Није онда изненађујуће да баш у тим подручјима где се и најоштрије постављају питања изазову људске маште, о човековом положају, месту и улози његове интелигенције, о новој уметности, о музици као облику кроз који треба да кажемо „оно што нема шта да кажемо”, о толико снажном експериментисању са „облицима акстрактног експресионизма”, што опет налази израз и у необично новим облицима драмског стварања, да баш у тим подручјима наилазимо и на необично снажно интересовање за религиозне проблеме, проблеме Цркве, религије, и обавезне наставе за омладину о вери у Бога, нешто што долази као природан израз оне снажне имажинативне енергије која пробија кроз необичне, фантастичне, или друге облике човековог духовног стваралаштва.

У нашем културном стваралаштву, нажалост, ми само често копирамо спољне облике овог експресионизма, имагинативну енергију већ уобличену у већ дате облике стваралаштва других, али не и стварну унутрашњу заинтересованост за проблеме живота које нам може само дати религиозно васпитање или онај тих и миран развој маште уз оне нежне, благе, библијске приче, старозаветне и новозаветне, из те књиге чија литерарна вредност стоји као инспирација најлепшим остварењима баш на пољу и уметности, а онда и филозофије, односно науке. Отуда заиста опомена нашем културном стваралаштву састојала би се и у томе да обратимо пажњу и на ту страну нашег културног стварања — на оно што је најлепше речено и о чему се мислило у Цркви, када тражимо основ за то што нам је неизбежно — да процењујемо и квалификујемо своје стваралаштво, свој рад, на основу критеријума, за који можемо да кажемо да је нешто естетско, али што свој извор има у оном што лежи иза њега, одакле произлази, систем вере, религију, из које се рађа и мисаоност, која у отелотворењу јесте филозофија, односно наука.

Како се у Веку просвећености, чији врх представља и мисаоност или филозофија Хјума и Канта, и поставило питање религиозне наставе, уз протест на низ отуђења до којих се дошло кроз развој Века хуманизма, затим Века ренесанса, или средњовековног система филозофије, кроз који се у тумачењу Божјих атрибута тачно поверовало да саме речи могу јасно да означавају то на шта указују. Али кроз тврде или уске схоластичке облике почиње осиромашавање маште, што изазива реакцију или протест, јер се на тај начин доводи у питање и могућност саме метафизике. Та реакција или протест не долази само споља већ и изнутра самог схоластичког система. У том „западном делу“ хришћанског света међутим, низ је разнородних као и плименитих других токова мисли; та разноврсност као да је била потребна, Реформација и Контра-реформација, видимо из опште историје да су кроз болове своје појаве условиле и низ појава прекрасних прилога развоју човековог друштва, убрзали су, на свој начин, уз низ противуречности, нашу интелектуалну, технолошку, економску и социјалну револуцију. Сведочи о томе чињеница да данас, кроз мисионарски рад, било прегаоца римокатоличке вероисповести или протестантске, у макојем делу света на сваких сто становника, у пределима Африке и Азије, бар два су домородца, који исповедају Христа као Бога и Спаситеља, усвојили ту веру слободно и без икакве принуде. Наравно томе се придружује рад Православне цркве, у Кини, Јапану, међу Ескимима, итд.

То је огромна нада будућности за даљу и бржу интелектуалну, економску, технолошку и социјалну револуцију широм света. Али, како социолози, као што смо видели, указују на неопходност естетског суда као процењивања резултата те вишеструке благословене револуције, иза које нужно мора да стоји све оно што је најбоље речено и о чему се мислило кроз историју, управо што се не сме заборавити, указује се у једној новој снази и сва вредност духовних дарова или свега онога као и искуства што је постигнуто кроз Православну цркву од времена њеног формирања, кроз искуство рада св. цара Константина и његове борбе у савлађивању митова дохришћанског света, који није успео у свом подухвату цивилизације, па све до оних векова када је Источна православна цивилизација постала од-

бранбени зид од насртаја мање развијених на територију на којој се развијао рад Цркве, примала ударе или шокове ратних војних банди, а тим омогућавајући развитак као и унутрашње сукобе хришћанског света, али и највиша достигнућа хришћанског друштва, како то већ лако примећују и констатују историчари. Због тога морамо нужно, у оквиру свих наших толико позитивних разговора и у нашем друштву, о култури, о потрошачу културних вредности, морамо обратити пажњу и на религиозно васпитање омладине у Православној цркви. С друге стране, у савременом Екуменском покрету, у раду свих хришћана на што бољем и јачем међусобном упознавању, широм света, ова се чињеница искуства Православне цркве толико поздравља и прима кроз ону добродошлицу кроз коју се православне цркве примају у оквир овог рада за јединство, као што је и наша Српска православна црква са највећом радошћу примљена за чланицу овог покрета и на којем она ради. Али она ће тај рад испунити на првом месту кроз свој рад у свом друштву, а то опет значи, на првом месту, кроз религиозно васпитање своје омладине, о чему је дужност да мисли цело друштво, сви који су заинтересовани за његов напредак и развој у оквиру светске заједнице народа у раду на миру и борби за боље услове живота.

— Крај у следећем броју —

LITERATURA

- 1) D. J. B. Hawkins, **»Towards the restoration of metaphysics«**. — Iz zbirke radova: **Prospect for metaphysics**, edited by Jan Ramsey, London, 1961, str. 112—113.
- 2) Robert Moris, **»Education for environmental concerns«**, **DAEDALUS**, Harvard University, SAD, 1967, str. 1210—1223.
- 3) G. G. Coulton, **Medieval Panorama**, London, 1961, str. 8.
- 4) A. C. Bouquet, **Comparativ Religion**, Penguin Books, 1967, str. 38.
- 5) R. G. Collingwood, **Speculum Mentis**, Oxford, 1924, str. 27, 29, 31.
- 6) Isto, 33—36.
- 7) Paul Hazard, **European Thought in the Eighteenth Century**, London, 1965, str. 8.
- 8) The Rev. Jack Mole, **After the Death of God**, *The Listener*, May 11, 1967, London, str. 614—616.
- 9) Matthew Lipman, **What Happens in Art**, New York, 1967.
- 10) Edward Luicie-Smith, **»Nothing, Nothing, Nothing«**, *New Statesman*, 15. III. 1968, London, str. 353.
- 11) Julian Mitschell, **»Bathyscope«**, *New Statesman*, 29. III. 1968, London, str. 418.
- 12) D. J. B. Hawkins, cit. delo, 119—120.
- 13) Isto, 120.