

Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје (крај)

X

Када указујемо на неопходност непрекидног одржавања отворености нашег ума пред искуством историје, подвлачимо у ствари колико је процес историје активност која изражава један сасвим сигуран морални смисао. Али, с друге стране, знамо да се у разматрањима историје често и одриче икакво постојање историје као процеса са одређеним смислом. Добро смо већ упознати о дискусији о смислу историје; већ смо доста исцрпили ту тему, доста заморну, и као да остајемо збуњени пред низом веома контрадикторних ставова који су дати. Добро нам је познато на пример мишљење Берђајева колико је човеково историјско искуство „један сталан неуспех, и да ништа боље не можемо очекивати ни у будућности... јер, нисмо решили, изма које историјске епохе, ниједан проблем, нити циљеве постигли, ни наде реализовали...”. На ову се мисао ослања и Херберт Ј. Малер опомињући револуционаре да буду трезвенији у својем уверењу да увек знају решења свим нашим проблемима, а опомиње такође и традиционалисте да буду обазриви када се осврћу у прошлост, враћајући се „старим верама”, да би решили нова питања, јер на крају све се показује као неуспех, било када су у питању нова револуционарна решења или стара.

Добија се такав утисак пред напором човековог интелекта да нешто разуме од свега шта се збива у историји, па било да се тражи њен смисао у вечности, као што то чине извесни мислиоци, на пример Берђајев, а било и да се храбро стаје пред чињеницу њеног бесмисла, што је несавладиво, јер нема шта да се савлада.

Међутим, изгледа да је сувише драстично посматрати историју у границама ова два екстрема, као гледишта једино могућа. Берђајев је, на пример, формирао своје погледе у времену када је његова земља доживела такве револуционарне промене, и страдања у тим променама, да једино што му је остало јесте слично, Бл. Августину да се окрене небу; што је био само један скок вером за који није свако сваког момента спреман да га предузме; јер је вера и ствар назидавања, а што значи и развоја, еволуције, и поред тога што је дар или благодат: мора се развијати, хтећи, и тек онда је могуће и примати је, као дар или благодат. То једном речју значи да и приступ историји има свој еволутивни карактер, да се не може разумети лако; или, што смо већ нагласили, подвргнути извесним законима. Због тога наилазимо често на оне који се не слажу са таквим ставом као што је Бл. Августина, или Берђајева, и низом других сличних

мислилаца чији се погледи ослањају на хришћанско Откривење. Њима је потребна вера, ње се одричу, указујући при томе, као што то добро знамо, да и само хришћанство као појава у историји јесте један велики неуспех.

Међутим, ми овде пробамо да приђемо овом питању са једног другог става, верујући у нове логичаре који нам скрећу пажњу на то да је погрешан приступ научном испитивању било да је у питању дедуктиван или индуктиван метод рада. Ми знамо опет да се и питању самог Откривења често прилазило, методолошки, било са једног или другог става, дедуктивног или индуктивног, а чега опет увек нисмо ни били свесни. Наравно као што знамо резултати су били веома неодређени, а скоро никада потпуно задовољавајући. Уколико се то сада потврђује и у самим природним наукама, утолико више запажамо колико се то лакше види и у самој богословској проблематици. Према томе ако се толико строго приступа и овом питању колико је Откривење тачан одговор на питање о смислу историје, било да му прилазимо индуктивно или дедуктивно, одговор није задовољавајући. Али уколико се историја посматра као целина, као процес у којем смо ангажовани са својим потребама, а које опет налазе свој израз у низу чињеница, у сукцесији догађаја, чији почетак најчешће обележава сам крај који се очекује, што опет не избија увек само из појединачних потреба, идеала, појединачца, већ на извештан начин је ствар слагања целине, онда несумњиво да се у целини овог процеса открива постојање извесних циљева везаних за једну Основу, који траже слагање или привлаче себи. Када је у питању историја, или решење питања смисла историје, онда би се од нас тражило само да будемо са једним моралним ставом пред њом, а то опет значи да смо увек отворени пред активностима које се у њој одигравају, тако да сама та активност сведочи о смислу историје, о смислу борби у њој. То не бисмо могли да кажемо ни да је индуктиван метод приступа овом питању, мада се садржи у овом ставу, али да није ни дедуктиван метод такође, мада и њега осећамо ипак присутног у оваквом ставу тражења разумевања живота у којем смо.

Наше историјско искуство у том погледу је нека врста школског примера за приступ овој проблематици.

Ако се поставља питање колико је историја само једно „кретање кроз које се ништа не остварује, сем усмена које остају и које са нама изчезавају?“ онда одговор који би потражили у нашој историјској реалности, као целини, али не у једном апстрактном смислу, већ у оној њеној активности коју можемо да пратимо кроз векове, био би одговор тесно везан за смисао и вредност хришћанског Откривења, и то једино у вези са њим.

Према томе најближи смо одговору уколико се задржимо на поменутом ТРИ облика активности нашег историјског континуитета, на вредностима на које се указује кроз ове три активности, изражаване кроз нашу ликовну уметност, кроз нашу народну поезију или књижевност или кроз напоре борбе за слободу. У овим облицима активности откривамо у ствари практичну примену једног васпитања чији је ОСНОВ само у Цркви.

Према догматским ставовима цркве целокупно Њено учење тесно је везано за саме или непосредне потребе људске природе, човека као појаве у историји, а што условљује и појаву Цркве. Њена појава постаје центар кроз који се коначно може историја и да разуме. Са својим учењем постаје тако и ОСНОВ новог развоја; Она се очекивала, а што условљује и крај историје. Због чега ми можемо да говоримо о томе колико су Њени догмати били нешто што је постављено „испред“ за усвајање, али у исто време колико су ти исти догмати Цркве, као истине, непосредно били већ у самој човековој природи и условљавали њен развој и онда и само усвајање формулисаних догми. Процес који је скоро непрекидан и који и данас још траје, али и који ће увек бити присутан у историји.

Кроз усвајање учења Цркве колико је то људска несавршеност дозвољавала и колико и данас дозвољава, развијају се у историји и нове активности. Коначно сама ова активност, учење Цркве, постаје или јесте и људска активност. У поднебљу слободе, колико то дозвољава људска ограниченост, уколико јача наша активност јача и учење Цркве међу нама; што има извештан карактер кибернетичке спреге. Црква одговара онолико на позив људских потреба колико се оне наглашавају у оквиру опет људске слободе. Тако и сва логика развоја наше националне

историје јесте у овој непосредности; при чему се ипак не може спорити да идеали Цркве, догме, нису на извештан начин ишле испред нас, али не може се порицати ни та сама непосредност потребе, што опет указује на то да те догме нису биле, као што нису ни сада, апстракције, које тек треба да се усвоје.

Уколико би могли да говоримо о томе да Црква није била једини организациони фактор наше менталне структуре, наших облика васпитања кроз векове, уколико би могли то да доказујемо, ако би и било икаквих наговештаја за такву једну могућност, из тога би се само потврђивало да Црква није била некакав спољни административни фактор тог подухвата нашег обликовања, или развоја наше моралне имажинације, већ само сигуран непосредни васпитач наших акција и одлука. Она на свој начин, веома тихо и мирно, кроз празничне литургије и опште хришћанске симболе, присуствује у нашој активности, све више наглашавајући се кроз наша ТРИ поменућа стваралачка израза.

Истина, таквог материјала о присуствовању Цркве у нашој активности, о размимоилажењу између Њеног учења и наших потреба, уколико немамо у нашој вековној историји, имамо га у најновијим деценијама; али у једном посебном смислу. Не као размимоилажење између учења Цркве и потреба наше природе, већ у једном теоретском смислу, пренетом код нас са других подручја, где се Црква у извесном погледу, кроз процес расцепа, још од 1054. године, отуђила до извесног степена од своје ОСНОВЕ и прихватила се извесне праксе која није била у потпуности сагласна било са одлукама васељенских сабора или саме праксе Цркве из периода њеног формирања као ТЕЛА са својом универзалном мисијом у човековом космосу. То је као што је добро познато и условило извесна реаговања, разочарења, ојачало снај увек присутан елеменат човековог расположења, у оквиру његовог ума, који је израз и слободе а налази га у облику сумње у вредности које смо добили у ОТКРИВЕЊУ, а које треба да се усвоје вером. Природа наше вере је, као што знамо, таква да се имплицитно у њој садржи и сумња, али ту је и потреба за рационализацијом тога што се усваја.

У оквиру људске несавршености и праксе високи идеали Откривења

учинили су се неприменљиви и као такви коначно за интелект и неприхватљиви или непрактични. То је био резултат једног сувише великог анализирања или размишљања око ових идеала, или догми, а што је и довело до таквог закључивања. То постаје став све „модернијег човека“. Више у свом теоретском образложењу него практичном овај се став и код нас пренео и почео усвајати почетком прошлог века. Има своју линију развоја или свој дух успона у овим данима.

Психолози нам указују на то да је најбољи пут разумевања једног друштва кроз разумевање његових симбола. Нама није тешко да разумемо ово.

Није нам тешко због тога што од самог почетка организовања свога друштва, прво, у саставу једне шире заједнице, као несамосталан и несавршен њен део, а онда и када због свог бржег или успелијег развијања, и ојачања својих индивидуалних захтева, на свом језичном подручју, организујемо и своје слободно у политичком смислу друштво са ослонцем на симболе Цркве; при чему није потребно да кажемо колико доследно задржавамо и даље усвајамо облике и садржаје симбола свога матичног друштва. Кроз векове остаје то једна важна црта наше заједнице, оданост овим симболима. Тако да у целини, сасвим слободно можемо да кажемо, у свом напору свој социјални поредак одржали смо суштински кроз хришћанске симболе. Пад почиње кроз почетак развоја нашег грађанског друштва.

Према томе, већ смо подвукли, да уколико данас под притиском једног теоретског става, извесног принципа, више наученог из књига, налазимо за потребно да заменимо, или потпуно одбајемо, ове своје „вековне симболе“ кроз које смо као социјалну снагу одржавали свој социјални поредак, несумњиво да се у том случају ради о експериментисању у циљу мењања ОСНОВЕ основе своје историјске егзистенције, својих особина, приподе или мењања самог себе као своју обичајену моралност, своје разликовање добра и зла, добре особине са којима смо изражавали своје морално и интелектуално расположење, а што је добило снажан израз у споменућа три облика активности нашег историјског континуитета. Опасност је утолико већа што су наши историјски симболи у питању, јер „за шта стоје“, као симболи нашег исто-

ријског искуства, представљају и наше учешће у универзалности разумевања света историје, које се у исто време и показало као руководеће у светском развоју општег стваралаштва. Према ранијем искуству напада на ове симболе и садашњи напад, који је делом ствар сумње, а највећим делом такође, напад са једног теоретског става или принципа, исто тако представља једно снажно насиље и велико искушење.

Због тога питање је онда колико нови симболи кроз које организујемо своје нове погледе на свет и живот, а који су у исто време и симболи нашег самоодржања, или ојачавања нашег живота, заиста имају карактер универзалности, у смислу задовољавања свих човекових потреба, и економских али и оних које би описали као метафизичке? У ком смислу нови симболи треба да нам дају нови правац развоја? Али, рекли смо већ овај експеримент истраживања у нашој садашњици већ је и прошлост; јер уколико смо и поставили питање корена тога нашег новог захвата за новим симболима, утолико смо више осетили и своју потребу или реалност, и теоретски и практично, за оном ОСНОВОМ на којој смо се вековима развијали, која суштински и не може да буде доведена у питање због своје свеобухватности или ширине, али су могућа дубока узнемирења, и непотребна патња. То није питање, како се оно доста погрешно осећа и исто тако и поставља, „колико је Црква и сада социјална снага, или колико је бројно Њено чланство“, што има призив, семантички, колико свештенство има политичке моћи? У нашем историјском искуству то се не може ни да поставља као питање! Већ се питање поставља око тога да уколико се лишавамо једне филозофије живота, пред метафизичким потребама човекове природе, да утолико оном делу наше мисаоности, која је активна када се осећа потреба доживљаја целине живота, недостаје питање о вредностима које човековом раду треба да пруже коначне дубине радости сазнања да је рад само средства за стварање виших реалности, као и у чему се састоје. Колико је човек срећнији уколико има све могућности за буђење пред тим реалностима или за развој према њима? Налазимо их у највећим делима или остварењима књижевно-филозофске, ликовне и музичке културе.

Да бисмо боље разумели овај свој положај осврнућемо се на извесна искуства и запажања до којих се дошло у једном више универзалном погледу, не само када је у питању развој и одржавање нашег друштва, његових вредности, већ уопште, узимајући, у обзир људску природу у било којем делу света. При чему неће бити речи о нашој „оданости“ овим или оним савременим теоријама или принципима, а тога има много, већ само више у смислу извесних напомена у којем правцу треба наше разматрање да се оријентише у овој „нашој садашњици“ тражења најбољих услова за најуспелије ојачавање социјалног живота, управо не само његове економске стране, већ у целини културе, и њене техничке и духовне или хуманистичке стране.

Истина, знамо, апсолутна истина у оквирима људске активности истраживања није доступна, али је истраживање, као напор воље, што је и напор усавршавања, од првенственог значаја; јер и кроз став тражења или истраживања, најшире отворености у том погледу, једино можемо, онолико колико је то потребно, да увиђамо сву истинитост и самог Откривења и као перспективе у одржавању самог друштва и свег разумевања због чега нам је потребан рад или у чему је значај стваралаштва.

Потребна нам је храброст пред открићима; храброст да испитујемо своје већ усвојене принципе и ставове, као што нам је исто тако потребна храброст да те усвојене принципе и ставове мењамо.

Опомињу нас они који далеко дубље мисле о целинама ствари него што то ми уобичајено чинимо ангажовани око производње потребних нам ствари само за задовољавање наших уобичајених свакодневних потреба, заборављајући да су само средства за могућност развоја односа према нечем што је више, ширим целинама, и коначно Целини уопште, или највишим вредностима, које су изнад оног што је уобичајено или свакодневно као потреба. Због чега,

вероватно, заборављамо, и опомене, као на пример филозофа Лавцаја, да нам је у нашем раду и залагању потребна: „Не самоувереност, већ обазривост, и поново образивност и увек обазривост”. А ова опомена је од толике важности када су у питању и ови наши салашњи напори који коначно из сфере економских односа улазе све више у сферу питања оних виших вредности према којим економске стоје као уже вредности и само увек као средство. Ова обазривост нам је такође посебно потребна и због оне опомене Лава Николајевића Толстоја да никада нисмо сигурни у све последице онога што сада чинимо, јер „не разумемо своје акције, своја дела, онда када их чинимо пошто плодови долазе тек доцније”. Ми у сваком случају знамо да оно што сада чинимо резултат је наших потреба, али самоувереност да су то можда једине потребе, или све од истине, ствар је коју не можемо да прихватимо са става природне логике, с обзиром да смо наследници људске природе а не и њени творци. У том погледу нам је потребно искуство историје наших „ратова и мира”, искуство одбране обичајене или природне моралности, коју каткад водимо у себи, или са собом, али и у свом друштву, као и са свим оним који га нападају, споља, са другим „идеалима”.

То је и питање организовања ума, колико смо заједно одговорни за то, као и колико је то у суштини такође једна морална акција или ствар одбране моралног поретка света; који не може да буде ствар извесног реда који ми стварамо према нашим идејама или идеалима, већ онај који мора да се слаже са универзалношћу светског моралног поретка, чије усавршавање колико је део наше одговорности исто толико је и ствар једне природне законитости која је изван наше доћи, али са којом смо ми често такође у неспоразуму око реда. Јер РЕД коначно није ствар наших личних предубеђења, већ везан или условљен универзалношћу моралног поретка који је свуда исти, у сваком историјском моменту историје и у макојем делу света; што опет не може да буде ствар наших игри, већ ствар отворености пред ОСНОВОМ,

веза за њене дубине, у које уколико дубље продиремо, уколико дубље и боље или снажније разумемо и појам слободе, као и појам добра, или уметност организовања како се обезбеђује тријумф те стварне слободе или добра. Несумњиво да нам је потребна јасност у том погледу; отуда и неопходност студије историје.

Потребна нам је та јасност када је у питању на првом месту наше национално искуство, јер оно је доведено у питање. Историјске аналогije су нам неопходне. Напори да мењамо ствари су неопходни, и заиста често морају да буду веома радикални. Хришћани знају за заповест усавршавања; без промена нема ни усавршавања, и то веома радикалних промена, али, опет, неопходност обазривости мора да буде у првом плану.

Убрзавање нашег усавршавања тражи заиста радикалне експерименте са ојачањем нашег економског развоја. Огромне резултате у том погледу смо постигли у оквиру општег светског напретка, као и развоја технологије. Али тај процес није почео од нас, већ је резултат напора за усавршавање предходних генерација. Средства за производњу смо од њих наследили. Усавршавамо их у оквиру општег напретка светске науке. Они који долазе после нас умножаваће оно што ми данас радимо. Пећински човек није могао одједном да осети потребу за свим оним вредностима које ми данас знамо, нити је имао организационе способности за то, као и средства за производњу која ми имамо. Познат нам је дуг процес развоја. У току тога развоја значајан корак напред учињен је пре две хиљаде година, када смо дошли до једног јединственог организационог фактора своје металне активности, који нас је револуционарно повео новијим облицима друштвене организације — процес у којем смо. Шта значи Црква је на том еволутивном путу и у нашој националној историји — о томе смо већ добро оба-

вештени. И из нашег искуства видимо колико њене пропозиције, њене догме, нису само апстракције метафизичког карактера, већ непосредно толико практичног да целокупна историја нашег народа јесте у исто

време, како је то већ добро наглашено, и сама историја Цркве. У савременом „антиметафизичком расположењу“ у нашем друштву морали бисмо да о овоме водимо рачуна — о метафизици искуства.х)

*) О таквеј једној метафизици искуства кам говори и филозоф Д. Х. Паркер (De Witt H. Parker). Његова запажања о структури нашег ЈА, као и историје, осветљавају веома много и наш проблем историје, или наших покушаја експериментисањем са својом ОСНОВОМ. Према Паркеру наше ЈА или ЕГО конструктивни је фактор сваког центра нашег искуства; а тих центара има више, каже овај филозоф. На пример, у једном таквом центру дајемо смисао стварима, а у другом је какав лабораторији нашег опажања, итд.; то су разни центри, као кругови, и сваки са својом функцијом. Ове „центре“ Паркер назива и „целинама“, монадама, слични круговима који никада нису концентрични или концидентни, никада не леже потпуно један у другом, али могу да буду тангентни, или да леже један над другим, мада ипак коначно конституишу или локализују „основу“ чија је суштина „активност воље“; то је рад нашег ЈА, које има два своја ЛИЦА, једно неутврђено, увек управљено према нечему у остварењу жеље, и друго, утврђено, са својом матрицом, као сталношћу, или које је сталан фактор у искуству испуњења интенција, намера или потреба; ова страна нашег ЈА „конзервира искуство“, тако да је ИСКУСТВО процес НАГОМИЛАВАЊА и ТРВЕЊА око једне централне „суштине“ која може да показује знаке релативности али остаје суштински НЕПРОМЕНЉИВА; то је извесан „духовни монадизам оријентисан према реализацији вредности“, а целокупна „реалност је један динамичан процес кооперативно произведен жељама монада“. То што суштински остаје „непроменљиво“, та страна нашег ЈА, јесте у ствари извесан СЛОЈ у којем су наталожена искуства са низом ступњева, нивоа, и то да сваки ступањ детерминише ступањ испод њега; најнижи опет ступањ, коначно, који нема ништа испод себе, и није детерминисан ничим другим, овај филозоф назива „Омега система“. Он је вечан. Према свему пролазном, свим стварима, животима, системима идеја, „само Омега систем физичког света јесте такав ступањ или одјек који није познат као пролазни или променљиви“, јер свака промена претпоставља нешто што се не мења.

Али у оквиру ове филозофије „физичко“ се не појављује коначно да је у суштини своје природе нешто „материјално“; јер социолошко се ослања на психолошко, психолошко на биолошко, биолошко на физичко, макроскопско физичко на микроскопско физичко; а што у овом систему, једном радикалном емпиризму, није основа, као физичко, јер се кроз то најмање — микроскопско — сагледа ЗЛО И ЉУБАВ, при чему се указује и постојање „егзистенције највише и трајне вредности“. ОМЕГА СИСТЕМ у целини, о оквиру ове филозофије, јесте Божанска воља која лежи као ОСНОВА свега физичког, и која гарантује тријумф. Добра над злом, али ЗЛО је ипак неискорењиво из света. Постојање ЗЛА, које је очигледно, условљује потребу религије; религија ојачава човека, његове мотиве у борби за злом; једном речју она му гарантује успех; једино „добар живот“ преовлађује кроз борбу, напор; циљ је хармонија; али се овај филозоф овде налази у положају да указује на то без усвајања нечега што би било Откривење, јер не указује на ништа друго до на свој радикални емпиризам — да човек најзад мора да дође до извесне хармоније или измирења и са злом, при чему свако коначно налази решење за себе у својој вери, у ВРЕДНОСТИ кроз коју постиже своју „победу“, и налази свој мир, нешто што је толико лично да је мистично, али и та победа може да буде и комична, управо да верујемо да је то победа, али смо само — обманути, јер не видимо ДА ЈЕ ПРЕВАРА.

(A. Reck, Recent American Philosophy, New York, 1963., str. 181—207).

Ова разматрања филозофа Паркера, као што лако закључујемо, наводе нас на разматрање шта је у нашој историји то што остаје непроменљиво, као утврђено, као ЛИЦЕ које се не мења, а шта опет што је стално у промени, у усавршавању; јер нешто мора да КОНЗЕРВИРА и наше искуство, и да у томе осећамо нешто као свој „духовни монадизам“, као слој или ступањ који треба да детерминише сваки други, на који се сви коначно ослањају, као и у биолошком развоју. Можемо онда да говоримо у извесном смислу, ради бољег „разумевања своје историје и о свом „Омега систему“, као делу свесветског ОМЕГА СИСТЕМА, несумњиво да је тада реч о ОТКРИВЕЊУ, као нашој метафизичкој основи кроз коју прихватамо своју историју или своју борбу за морални поредак света.

Уколико према филозофији искуства, или метафизици искуства, радикалног емпиризма, филозофа Д. Х. Паркера, можемо да говоримо о извесним „целинама“ или „монадама“ нашег ЈА, свака са одговарајућом функцијом, нека са центром процењивања вредности, нека са функцијама опажања, ове или оне врсте, уколико исто могли бисмо да говоримо и о низу целина или монада које постоје и у самом ЈА једног друштва. Тако да се у центру једне целине, међу многим целинама у једном друштву, развијају економске вредности, а у другим друге. Исто тако, као што нам каже Паркер, те целине не морају да буду ни концентричне, ни коинцидентне, али могу да буду тангентне, при чему уколико су ипак у једној заједници, свесно или несвесно ствар су коначно вољне активности чији је задатак развој све бољих и бољих услова за живот заједнице. Јер радикални емпиризам, ма колико био радикалан, не може да негира у својој радикалности постојања појмова добра и зла, појам Љубави.

Можемо према томе да говоримо колико и како из ове филозофије метафизице искуства или радикалног емпиризма, кроз коју се толико радикално потврђује постојање добра и зла, чињеница Љубави, и сама филозофија Откривења јесте једна таква радикалност која се појављује пред реалношћу Зла, које је и по догматици Цркве, као и метафизици радикалног емпиризма, неискорењиво у овом свету; а што, као што знамо, претпоставља и сталан напор борбе, или смисао борбе, са Злом. С обзиром да се Зло тек коначно савлађује у односу према вечности то онда није изненађујуће да се у поднебљу садашњег интелектуалног анализирања нашег положаја констатује, као и у овој метафизици радикалног емпиризма, да је „за највећи број људи крајња вредност извесна трагична или комична победа која налази свој израз у расположењу резигнације, пораза, вере, или хумора, слично каквој мелодији Моцарта или Бетовена“, управо са трагичним призвуком пролазности свега. При чему заиста јасно осећамо сву језу оваквог једног поднебља, трудећи се са одговарајућим напором или хуманизмом да му дамо сву потребну помоћ, свим његовим члановима, наравно укључујући и економске вредности, како бисмо се што више или успелије пробали ка што савршенијим облицима живота а са што

мање расположења резигнације или пораза, обмане или какве комичне победе.

Због тога се онда гласификују кроз нашу историју они хероји који чине све што је најбоље у организационом погледу да не дође до таквих „резигнација“ или пораза, или „победа“. Због тога су скоро сви наши средњевековни владари и светитељи. У оквиру радикалног искуства, то није само ствар Цркве, већ целине друштва, у којем Она има своје одговарајуће место, не некакво политичко, већ оно на којем се може добити одговарајуће обавештење у целини свих целина. Обавештење које се коначно усваја веома лично, „толико дубоко лично да је и мистично“, али, у исто време и није лично уколико средина не разуме вредност појма слободе и одговарајућег става пред том „личном“ одлуком“ које се мора неговати, заједно, такође. Али, појам о релативности историје; што и сама наша воља не полноси, није коначно решење које нам је потребно, или које задовољава. И према разумевању извесног радикалног емпиризма само одабирање вредности је увек несавршен рад, јер увек остаје у поднебљу „сознања постојања највишег добра“, или остаје увек ствар напора да се то добро досегне. То опет претпоставља неговање свега оног што чини крајње услове постојања и самог појма слободе или искуства постојања добра и зла, и Љубави, и тога што то није. При чему се не ради о томе да неко у друштву проповеда о овим највишим вредностима, а други да процењују колико су ти проповедници у праву или колико нису. Већ је све то ствар свих, заједничке отворености пред овим питањима, а не борбе међу „целичма“ и њиховим центрима које бољи, што се своди на тужну борбу „обавештених и необавештених“ о добру и злу. Нешто као игра кроз коју се у сваком случају ништа не учи о добру.

Одржавање подручја мира истраживања у оквирима искуства хуманности, познавања природе овог питања, сагледања постојања целина или центара, који уколико и не координирају чине ипак једну целину, јер су делови Целине живота чији је општи смер развој усавршавања, или напор воље рада у том правцу. Тријумф је одбране моралног поретка света. То је рад, усавршавање, савлађивање пораза, резигнација, комичног и трагичног, а не њиховог орга-

низовања, у утакмици која је „целина“ или монада „савршенија“.

Наравно решења која се „интимно“ доносе могу бити веома чудна, веома зла, веома против моралног поретка као Основе света. Огромно је искуство које смо стекли у том погледу у нашој националној историји. Водили смо вековима борбу против оних који су нашли своје решење, на свој сопствен начин, као „највишу вредност живота“ у „власти над другим“, у поробљавању других друштава у уништавању њихових вредности, у ометању развоја појма слободе, развоја у миру вере, недозвољавања развоја радости која се добија или до које се долази кроз разумевање, већ наметање других појмова, некаквих других појмова, исковањих, за потребе интенција поробљавања, као појмова добра и зла. Наша историја и није ништа друго до историја борбе за могућност развоја у миру и вери мира. Ратне војне банде долазиле су нам и са Истока и са Запада са таквим појмовима добра и зла који се нису слагали са оном нашом матрицом или непроменљивом суштином о појму добра и зла, као и Љубави. Отуда, на пример, „српска револуција“ коју су описали Вук Караџић и Леополд Ранке, има и нечег „мистичног у себи“, када је у питању борба око „централне суштине“ чији изрази могу често да показују и знаке релативности, али целокупно нагомилавање историје око Ње и сва трвења око Ње показују колико је Она кроз векове у нашој историји остајала непроменљива. То је питање нашег обичајног морала или владања и понашања које у целини никада није изневерило моралну Основу света, већ је било на њеном бранику. Уколико би могло оваквом једном тврђењу да се пребаци нешто као „романтичарски поглед на свет“ и своју националну историју, не може се пак порећи напор и све оно што је поднето до последњег рата или последњих борби које су вођене за тријумф моралног добра у светској савременој историји у оквиру овог погледа. Тај процес „нагомилавања“ или „трвења“ и даље траје. Али сагледање, међутим, вредности „непроменљиве суштине“ око које се нагомилава живот, и сва трвења или све борбе, ствар је метафизике искуства, а то значи једног непосредног сазнања које као целина избија из чињеница: из континуитета наше националне историје.

На ту „непроменљиву суштину“ богослов указује као на највишу вредност не у смислу да је он пројоведа већ у смислу да је ствар нечег као заједничког, и да је потребна крајња обазривост када је у питању наша самоувереност колико почињемо да верујемо да та „непроменљива суштина“ није све као Основ наше историје, колико је могуће заменити је са нечим што налазимо да је „основније“, темељније, поузданије итд. То је ствар у исто време и дубоког унутрашњег сазревања, буђења пред тим сазнањем, сазнањем тога што увек остаје непроменљиво у нашој историји, кроз све промене за које се иначе морамо да залажемо и да их организујемо, јер је то и процес усавршавања.

Када нас Толстој опомиње да не разумемо своје акције, своја дела, онда када их чинимо, јер плодови тога да нам тек доцније долазе, онда заиста оно што често верујемо да су наше победе, уколико нису тесно везане за корене Основе, показују се и као „комичне победе“. Због чега нам је увек неопходно непрекидно сагледање, у слободи, као целине нашег Ја, тако и целине наше националне историје, са свим њеним посебностима, или целинама, монадама, али и већим скуповима, молекулама. То је опет ствар разматрања у оквиру аналитичке филозофије историје. Аналитика проф. Дантоа о нашем „постављању у средиште тачки промена“, или о сведочанствима чињеница, или о томе шта се очекује, шта хоће, а што је и израз потребе, ванредна је опомена када су у питању и комичне победе, опрезност да не дође до њих. Јер, из аналитичке филозофије историје ипак видимо извесну могућност предочавања будућности; али и то да оно што је већ ту да се то не може више да измени. Највећа је опет опасност у томе, као што може да буде и благослов, што догађаји тек добијају свој значај кроз будућност. Исто, када се ради и о комичним победама, не знамо их као такве већ сада, о томе ће тек донети суд они који то буду видели, а то је ствар будућности. Ми само морамо да будемо опрезни и да учинимо све да до тога не дође. Критеријум или ослонац, као поуздање, једино остаје само као консултовање са токовима историје, са сопственим искуством, метафизиком тог искуства у оквиру сазнања о непроменљивој суштини која као Основ лежи у нашој националној активнос-

ти. Јер, као што и у сваком нашем Ја има нечег непроменљивог, тако и у свакој „целини“ једне заједнице постоји она њена страна која се мења али и она која се не мења, која остаје као увек стална непроменљива суштина.

Указали смо већ на то у чему је значај праћења континуитета активности која се развија кроз векове у нашој националној историји; активност коју можемо да пратимо од чињенице до чињенице, а празнине да попуњавамо, у оквиру природне логике овог редоследа, оним што се морало збити у логици овог континуитета као потреба или оно што се очекивало или хтелo, а што се опет види из тока целине.

Није потребно да се каже да су све битке које смо наводно „губили“ у својој борби за морални поредак света, у ствари лобиијене битке, а да су биле за оне који су их наводно „добили“ и коначно „комичне победе“. Није само реч о војним биткама, може да буде речи и о победи рационализма, видели смо, који коначно сам себе заборавља, у своје сопствене рационалистичке принципе, што је такође једна од „комичних победа“. Искуство би онда било да је најбољи пут или најуспелије средство да ниједно друштво или заједница не падне у такву врсту победе, као и појединачно, интимно, појединци као чланови своје заједнице, која може да их зароби својом „комичном победом“, и уведе или их непрекидно уводи, у низ „комичних победа“, јесте отвореност ума, отвореност пред буљношћу, а што значи и отвореност пред пројекцијом, а што је и највећа гаранција за развој према стварној победи, која је колико увек лична толико исто и колективна, саборна, хумана, у једном отвореном широком поднебљу васпитања. Једном речју, можемо и да у потпуности и не разумемо шта је суштина наше „непроменљиве суштине“ али сама активност, као национална активност, са свим тенденцијама, лако откривамо како је и колико у ствари активност већ утврђене моралности, кроз коју се еволутивно открива; што је и ствар поверења.

У облицима активности нашег историјског континуитета, кроз које су изражавали своје победе, као што је облик ликовне уметности, или народна књижевност, или организација устанка за слободу, а што су у ствари и ТРИ основна облика преко којих смо вековима изражавали и

своје разумевање смисла историје, прошлости као увек значајне за искуство у времену у којем смо. Али у исто време, сасвим слободно можемо да кажемо, са својим симболима носили су у себи сва ТРИ облика и дубине тачног пророштва, нечег што се очекивало и што се и дочекивало. У генези ова три облика, у њиховим темелима, не можемо ништа друго да откријемо до само као израз наше међусобне комуникације кроз симболе Цркве. Кажу нам антрополози да „друштво постоји и наставља да постоји кроз комуникацију својих значајних симбола“. Ми смо вековима комуницирали једни с другим кроз ове симболе; били смо им одани због искуства њихове вредности. Никада нисмо осетили да смо кроз њих освајали „комичне победе“; напротив делимично на основу искуства, а и делимично кроз једно унутрашње интуитивно поверење, брзо смо осетили сав значај ових симбола, као потребних вредности, за одржавањем наше заједнице, њене слободе, која као таква треба да нам помаже да ојачавамо своје личне животе кроз усвајање таквих вредности које нас не би водиле превари; када нам социолози и антрополози указују на то да „функција симбола значи стварање једног социјалног поретка... да је комуникација кроз симболе суштински део динамизма друштва...“ онда напад на ове симболе значи у исто време и напад на универзалне симболе кроз које смо живели вековима и остварили вредности кроз које смо живели вековима и остварили вредности, интернационалног значаја, као што су ТРИ поменути облика.

Беома је лако осетити, на пример, колико у нашој савременој књижевности, или уметничком стварању, у којем се нападају ови симболи, нема оне интернационалне вредности, јер нема оног потребног универзализма, па онда ни значаја било као средства за пренос „смисла прошлости који је вредан за садашњост и стваралачки за велике покрете будућности“, како би се то изразио Џон Дјуи. Такву литературу, већ сада на основу аналитичке филозофије историје, као и метафизике искуства, лако можемо да сврстамо у поднебље „комичних победа“.

Питање комичних победа није само ствар богослова и његовог напора, то је ствар читавог друштва, свих, при чему богослов не протведа неке „више вредности“, „највише

идеале" који се тешко остварују, већ указују на искуство, на нагомила-ност чињеница, као и тврђења „око суштине" наше националне историје, које сведоче о могућностима развоја, пуног доживљаја живота у радости, и упућеност ка „одлукама" које коначно воде стварној победи, која се води у ствари целог живота, стално, као увек присутна борба, а задатак је свих да је учинимо и чинимо стално што лакшом и увек у радости рада..

Због тога наше залагање за ствар Цркве, за континуитет Њене егзистенције, јесте ствар и поверења. Ми можемо и да не разумемо своје садашње акције са којим, рецимо, не разумемо све од њеног учења, или не можемо све да усвојимо од њеног учења, према аналитичкој филозофији историје, значај тога доћи ће доцније. Због тога, исто тако, а ово желимо посебно да истакнемо, употреба речи, симбола, кроз које Црква комуницира са својим члановима, могу да указују на тако високе идеале који такође могу да изгледају нереалистични и у нашој употреби онда неискрени, или шта више, лажни, али значај тога према аналитичкој филозофији историје долази доцније, јер доцније разумевамо последице својих садашњих акција. Према томе комуникација са симболима Цркве има и своју страну поверења, које је опет и ствар искуства. Због тога, опет, а то води и закључку целе ове анализе, ми имамо право на речи или идеале који изгледају нереалистични у моменту када их употребљавамо, изговарамо, или указујемо на њих. Нема нико право да тада иког укорева за интелектуалну неискреност, или, шта више, лаж. То је оно интимно, а што је и ствар победе, а која опет према приколи Цркве, која указује на свој „саборски" карактер, није ни ЛИЧНА ствар, већ ствар опште моралне активности, а што је и ствар оног „утврђеног" дела нашег ЈА, или једног друштва, ствар „обичајног морала", оне матрице која је и основа опште моралне активности. Направно ако део или она страна нашег ЈА, неутврђена, она која је стално у промени, проширује своју природу, или своје захтеве, и на ту која је непроменљива, да и њу мења, онда се појам власти показује све неопходнијим. Међутим, морална акција власти се састоји да доводи у хармонију, или мир, променљиву страну једне „целине" са оном непроменљивом, њена је функција да ту промен-

љиву подпомаже у њеном раду или моралној активности, а то значи и рад власти у сагласности са општим моралним поретком, који има свој универзални карактер, и који је извор наше моралне имажинације. Без консултације, ако тако можемо да се изразимо, „власти" са метафизичким искуством једне „целине", или покушаји разбијања оног обичајеног морала или моралне активности, у име „нових идеала", условљује све већу и већу потребу власти, која коначно мора да постаје сама себи сврха, јер се отуђује од једне универзалности или таквих вредности које су кроз векове биле иманентне као морална активност једног подручја када су у питању основни појмови праведности или слободе. Рушење метафизичких основа те моралне активности, експериментисање са њима, или на сртај са новим идеалима води само још већој потреби употребе власти. Несумњиво да се власт опет показује као неопходна прво због постојања оне „неутврђене" стране једне „целине", а онда због извесне природне тежње те неутврђене стране да се прошири или развије и на утврђењу, а која у ствари јесте и основа те која је у процесу развоја или испитивања, неопходна, због развоја појма слободе и у њеном оквиру појма савршенства.

Потребно је да се на овом питању још више задржимо.

Х

Међу проблемима са којима се суочавамо тражећи што хитнија и што успелија решења несумњиво да се истиче и код нас проблем односа неколико наслеђа која чине своје посебне целине, да се опет на њих вратимо, са њиховим историјским центрима. У нашем поднебљу, а можемо да кажемо и у многобројним деловима света, ове целине као животињи облици са својом активношћу и организацијом указују на право егзистенције на основу позитивности свога служења у ојачавању живота човека, помажући развој тражења и усвајања што ортодокснијих вредности које би водиле стварним победама над светским несавршеностима. Неки су од ових центара у свом вероисповелном облику или целини веома стари, а неки су тек недавно обликовани.

Свака „целина" са својим центром има свој програм, вредности на које указује као на „лијеве према којим наши напори треба да теку". А овај напор активности јесте рад у ствара-

њу што реалнијих услова за што успелије усавршавање, што потпунију пуноћу живота, што стварније обећање слободе или њено разумевање. Међутим, и на нашем подручју често ове целине не само да нису координантне или коинцидентне, и не само да нису ни тангентне, што би по географском положају морале да буду, већ су и у сукобу и, често, у таквом међусобном разумевању које условљује и антагонизам, неповерење до мере сукоба; и тако потврђујући историјске сукобе, њихов континуитет, условљује оправдање постојања циља унапређења јединства. С друге стране циљ опстанка ових целина" био би у реалности моралне активности; а то опет значи да би тај морални фактор морао да буде онај конститутивни фактор јединства који се тражи, или што је и служење моралном поретку света. Таква морална активност или помоћ треба да буде не само помоћ свом друштву већ светској заједници народа, њихових целина, оплеменавању њихових искустава у борби за мир.

Пригодно је да се овде осврнемо и на већ сада класичан есеј и проф. Окшота у којем нам указује на сукоб, или већ сталан сукоб у свет-

ској култури, две врсте моралности — обичајне моралности која преовлађује у нашој култури са коренима у појави хришћанства, и, друге, тежње да се кроз мисаону активност дође, кроз анализирање о моралним идеалима, до научне моралности, чију опет генезу можемо да пратимо још од антике. Ове две стране савремене слике питања моралности имају и своје природне тежње ка екстремности, међусобног потпуног искључивања, али се и мешају. Ми заиста и у нашем друштву можемо да пратимо, данас посебно, како се и колико хришћански идеали, који ипак преовлађујуће формирају поднебље нашег обичајног владања и понашања, мешају са другим моралним идеологијама, при чему остаје да увек доминира већ формирани „обичајни морал“, а његова хришћанска морална идеологија да даље остане само ствар мањине која о томе размишља; а чини неку врсту целине" коју нападају, или јој се супротстављају, друге целине са својим центрима или „моралним идеологијама“, а то су и идеологије експериментисања са моралном активношћу у циљу достизања такве врсте моралности која би имала чист научни карактер.**)

**) Треба да се осврнемо на овај заиста већ класичан есеј проф. Окшота „ВАВИЛОНСКА КУЛА“, пре него што би га добили у целини у преводу. Веома је пригодан за проблематику нашег интелектуалног и моралног поднебља, али у исто време веома је универзалан, јер разматра „пројектовање" НАЈКРАЋИ ПУТА ПРЕМА НЕБУ; питање старо, како се то овде подвлачи, колико и људска раса. Налазимо га у митологијама разних народа. Никада није сматран као безвредан покушај, али је зато сматран као непобожан подухват. Библијска прича о зидању Вавилонске Куле то илуструје. Човек је претрпео казну због тог покушаја. Суштински то је морално питање, ни најмање лако. Јер питање напора усавршавања са ослонцем само на себе, за „најкраћи пут ка небу", носи собом и казну, било изолацију од друштва или пак казну самог неуспеха у том подухвату; казна пак за друштво као целину јесте „пад у хаос сукобљавајућих идеала, узнемиравање општег живота. . . . итд. То је Прометејски подухват. Јер, морални живот, како то подвлачи проф. Окшот, јесте начин нашег владања и понашања, а не врста, мишљења, то је живот према традицији у којој смо васпитани, без неког посебног размишљања о томе, без мисаоног усвајања те традиције. Али, из каквог васпитања долази овај први облик моралног живота? Стичемо га кроз правила и упутства оних са којима живимо, владајући се и понашајући се према њима. Није нам тешко разумети ову врсту васпитања. Оно нам даје снагу да деламо одговарајуће, без оклеветања и сумњи, али без објашњења својих поступака апстрактним нормама или принципима. То није оданост извесном идеалу или правили понашања, већ ствар осећања да уколико деламо изван обичајног владања да у том случају умањујемо своју личност, потребно поштовање. Реч је овде у ствари о „непосредној моралности" која даје стабилност моралном животу са тачке гледишта било друштва или личности. Појединци могу и не успети у поднебљу ове врсте моралности, али тај неуспех не повлачи пад целине. То је једном речју, каже проф. Окшот, обичај владања и понашања, а обичај НИЈЕ СЛЕП. Истина, на свој начин је слеп, али слично слепом мишу (који непосредно осећа опасност, без да је види). Промена у овој врсти моралног живота слична је променама у језику; структура језика остаје, тешко се мења, али се у целини језик ипак мења, само веома лагано, без револуционарних промена, јер он никада није миран. Језик никада није потпуно формиран, као и морал, или никада потпуно фиксиран. Увек остаје еволуција према моралној самокритици тако да верност традицији садржи у себи и слободу и инвентивност. „Морална ексцентричност у оваквом поднебљу се цени, али се не следује, изазива дивљење али се не копира".

Уколико заиста са једном одговарајућом пажњом разматрамо ток наше историје у оквиру једне аналитике, на коју смо се већ осврнули, ми заиста брзо и сигурно закључујемо колико се кроз развој историје, кроз активност у напорима одржавања живота и његовог усавршавања, развијала таква моралност која је

постојала све дубље и све одређеније један школски пример „обичајне моралности“ која се залаже за морални поредак света, и како никада није започињала, и у најмањем, поред поретка искуства рада према универзалности разумевања шта је добро; то мора бити предмет наше студије.

Насупрот овом моралном облику стоји личност чију активност детерминише не обичај понашања, „мисаона примена једног моралног критеријума“. И ово понашање је ствар васпитања, али које тражи од личности да буде филозофски расположена; а то је морални живот самоанализе. То је васпитање према одређеном идеалу, „уметност или знање како применити идеале теже је од њиховог учења или проповедања“. То је владање према одређеним идеалима у односу према извесној визији усавршавања. Тако да је сваки морални идеал потенцијално и извесна опсесија, која може да прелази и у идолотрију, када се извесни објекти прихватају као богови. Овај облик моралног живота, каже проф. Оксшот, опасан је за појединца и кобан за друштво.

Овде имамо два облика морала један који је сав „обичај“ и други који је сав „мисаона активност“. То су два екстрема. Уколико мешамо ова два ЕКСТРЕМА и при томе задоминира први случај „обичајни морал“ онда нема неспоразума у погледу успајања или владања према идеалу који се поставља. Спекулација око њега остаје ствар мањине, најшире масе владају се према уобичајеном моралу, без „рефлексije“. Другима речима ту има „теологије“; јер се указује на „идеал“, теологију, али коју познаје само мањина, при чему ипак, „обичајна моралност“ не губи своју снагу или карактер да је „стварни начин живота“ већине. Међутим, када задоминира други „екстрем“ или мисаоно разматрање усвојеног идеала, примена и рефлексija, наступа узнемирење, један сталан сукоб између његових саставних делова, што је и стална борба сукобљавајућих идеала. Ти су идеали у рукама цензора и инспектора, а култивисање „моралног живота“ има мало услова као и култивисање њиве када се земљорадник збуњује саветима академских критика и политичких руководиоца. То је у ствари питања преношења једног идеала у стварни живот, у стварну егзистенцију. Проф. Оксшот мисли, и на то указује, да не постоји извесан идеал испред „моралног живота“, који треба да се усвоји да би се морално живело.

Морални живот је ствар активности, људске практичне активности; која се затим апстрахује у речи као идеал, или правило владања, и мисао то преноси у ток идеја. Међутим, „несумњиво да и „обичајни морал“, морал владања и понашања у којем нема много „разумевања“, које „мисао толико не анализира“, има своје недостатке, али и овај „рефлексивни морал“, морал идеала који се постављају „испред“ владања и захтева њихово усвајање, нема ону снагу како то иначе изгледа да има, а што значи да је то нешто што не може да опстане на својим сопственим ногама“. Овај „рефлексивни морал“, морал интелекта“ има снагу да нас избавља од празноверја, али не и да успостави „начин владања“, или „обичајни морал“, већ је увек изложен опасности изненадног и срамног пада, што за појединца не треба да буде фатално, али за друштво највероватније је да је овај пад „непоправљив“.

Како то види проф. Оксшот, морална енергија наше цивилизације у току већ више векова ангажована је у изградњи Вавилоске Куле. Истина, није она сва ангажована само у том циљу, али то преовлађује; због чега смо стално у немиру и вртоглавици борбе сукобљавајућих идеала. У недостатку „обичајног морала“ падамо натраг на „морална мишљеница“, на разматрање моралних идеала, што чини наш живот „морално несигурним“. Јер је у нашем животу преовладао овај екстрем, екстрем „рефлексивног морала“, мисаоног, мада ми и нисмо без „обичајног морала“, али наше следовање моралних идеала, „дискусија и самоанализа око тога, спречава нас да њим живимо и у њему се радујемо“.

Проф. Оксшот нам затим скреће пажњу на лако уочљиву чињеницу да нам савремена западна европска моралност долази из доста далеке прошлости. То је оно време када је виталност грчко-римског света почела да опада и када се појављује хришћанство. Истина, то није било једино семе, али његове карактеристике су преобладали. Јер и грчко-римски свет је имао своје идеале, на које је указивао, као и хришћански. Био је то сукоб идеала; али преовлађује хришћански начин живота. Проф. Оксшот онда жали да је затим овај „начин живота“, обичајни хришћански начин живота, добио сувише јако разрађену теологију или филозофију морала, што је почело да изазива нове сукобе; али, ипак, каже нам, хришћански начин живота никада није потпуно изчезао; само је, „обухваћен хришћанском моралном идеологијом, а сагледање поетског сагледања карактера људског владања било је изгубљено“. Међутим, овде у овом ванредном есеју, са којим се можда пећемо у свему сложити, ипак се наглашава да „морално наслеђе Европе, било са стране класичне моралности античког света, или са стране хришћанства, није дар „моралности обичајног владања“ већ „моралне идеологије“. Као што је истика, каже проф. Оксшот, даље, да је овај „облик моралности на извесан начин се преобразио у обичајно морално владање“; и оно што је

Указали смо на ТРИ наша запажена облика разумевања појма Добра или Слободе, а што је у исто време и израз или илустрација разумевања суштине моралне активности као служења светском поретку мира и реда — кроз ликовну средњовековну уметност, затим књижевност и поезију, и онда стварну борбу за одбрану слободе, што све у континуитету има и свој хиљадугодишњи историјски ток.

У овој анализи ми можемо да говоримо о томе да ти наши симболи, кроз које смо се развијали и организовали, никада нису били, а нити и данас, они идеали који су прелазили у „теолошку идеологију“, већ

само у начин живота; јер сигурни смо у томе да никада најшире масе нашег друштва нису увек биле дубоко богословски образоване“ у обичном смислу ове речи, или са оним највишим знањем веома компликованог догматског система Цркве; сетимо се само догме о Св. Тројици. Али се имало поверење у Цркву, то је нешто друго. Са тим се увек живело. То је оно што је суштина живота и рада Цркве, једна доследност.

Ми, међутим, морамо да признамо да и поред тога што људско владање и понашање има своју непосредност развоја њему ипак предходи извесно мисаоно разматрање правила или разматрање усвајања идеала или

најпажљивије, или најпрвокласније у овом есеју, јесте увиђање да сви напади који су долазили или били упућивани на хришћанство, на пример од Ничеа, каже проф. Окшот, нису били упућивани на „обичајно морално владање“ које је проистекло из хришћанства, већ на поједине идеале хришћанства који се никада нису довољно реализовали или унели у праксу, или нису постали „обичајно морално владање“. Према томе, извлачи се овде закључак, да је историја европске моралности део историје одржавања и ширења моралности чији је облик почетка задоминиран „усвајањем моралних идеала“. Уколико је то непожељан облик моралности, сада га не можемо избећи, и онда погрешно је то и жалити, већ учинити што је најбоље у једној неповољној ситуацији. Јер оно што је од највећег значаја за савремену европску моралност није у томе да је то облик у којем је задоминирало самосвесно следење идеала, већ да се о овом облику моралности мисли да је најбољи и најсавршенији од свих других; а моралност обичајног владања да је примитивна и застарела, с обзиром да усвајање или следење моралним идеалима (маколико се могло незадовољно бити са њима) идентификује се са моралном просвећеношћу... као и могућношћу да ће из ње бити и постигнут „научни морал“... али морамо се плашити да лако можемо да будемо обманути било његовом појавом као „просвећеношћу“ или „научношћу“, јер се показало да следење моралним идеалима није поуздан облик моралности, нити је извор „практичног“ нити „научног“ моралног живота.

Према томе закључак проф. Окшота јесте у овој његовој мисли:

Стање морала у Западној Европи, како га видим, састоји се у томе да нашим моралним животом доминира захтев за усвајање моралних идеала, а што је и доминација рушења обичајног начина владања; и друго, сматрамо да је ова „доминација“ добра и на чему треба да будемо захвални, јер је то једино достигнуће са којим треба да будемо поносни. А једина сврха овог испитивања нашег положаја има за циљ да разоткрије нашу застрањену савест, наше самообмањивање које нас мири са овим нашим несрећним положајем. (Michael Oakeshott, *The Tower of Babel*, из збирке есеја *„Rationalism in Politics“*, Лондон, 1967; стр. 59—79).

Међутим, ипак, сасвим лако осећамо баш из саме ове изврсне анализе проф. Окшота, колико је нашој „обичајној моралности“ предходило учење Цркве, колико је испред нас увек стајала Њена догматика. Показује се онда да је једино Црква знала уметност како да своје учење претвори у непосредност владања да оно постане „обичајна моралност“, а све друго да се појављује као „морална идеологија“ којој је потребна подршка власти да буде реализована. Исто тако као што смо видели сасвим је могуће и рушење обичајне моралности, на основу извесне „идеологије“, уместо њено утврђивање. Али та доминација „организовања“ у крајњем, додао би богослов, уколико може да сруши нешто појединачно не може опште поднебље, као потребу, обичајне моралности, јер је она коначно и ствар саме природе човека, којој опет најбоље одговара учење које се садржи у догматици Цркве, ствар добре воље, васпитања, реализма љубави, најбољих покушаја пре сваке друге одлуке, извесне строге одлуке; на пример, случај приче о Спаситељевом поступку у храму према оним који су га повредили. Закључак би био богослова да не треба да супротстављамо учење Цркве, као нешто „друго“ другим погледима који се залажу за оно што би било НАЈБОЉЕ, јер то је, или може да буде, и израз ОБИЧАЈНЕ МОРАЛНОСТИ, израз оног најбољег у људској природи, са чим се толико слаже учење догматике Цркве, али исто је тако катастрофално „организовати“ неуспех Цркве и њеног учења, њених чланова, да би се показало „друго“ као боље; а то се организује кроз „монополизам“ само једног погледа на свет или учења, а може да буде и израз скривеног или нескривеног расположења, тог што није љубав.

погледа на живот кроз које се потом и мења само владање и понашање, или сам однос међу људима. И за то можемо да будемо сигурни само када је у питању наше хришћанско поднебље. Видимо то и из излагања проф. Оксошта; јер можемо да говоримо о томе колико су хришћанске норме или, „идеали“ блиски самој природи човека и колико одговарају универзалности људске природе, да је и сама природа човека „по себи“ хришћанска, и због чега је оправдано питање колико су ови „идеали“ стварно и предходни организовању нашег новог поднебља, наше нове моралности али и колико они само потврђују оно већ хришћанско у човеку. Проф. Оксошт ипак уочава „почетак“ или рађање нашег новог света са новим погледима кроз које се рађа наша нова непосредност, обичајна моралност коју везује за појаву хришћанства. У том поднебљу су се заиста и јављале „ексцентричне личности“, са великим захтевима и указивањем на велике идеале хришћанског расположења, и увек су, како то запажа проф. Оксошт, радо дочекиване, поштоване, али су се у том екстремном расположењу веома ретко следовале, јер су то били светитељски захвати; али су опет на свој начин, као духовни хероји, имали своју функцију у даљем утврђивању већ заложеног развоја новог погледа на свет у којем се садржи и догма о човековој слободи али и несавршености, као и само разумевање слабости човекове природе да би се у потпуности увек могло да живи према највишим идеалима Откривења: а што се према истинама самог Откривења и не изражава као заповест, или не чини захтев у нашем уобичајеном смислу речи — захтева. у Јеванђељу пише — моје је бreme лако; познате су те речи, или то је свштинска мисао Христове поруке; у њима се на првом месту садржи и појам слободе, слободе усвајања поруке Откривења. Само се минимизам супротставља овој поруци изазива игре, бори се, у свој упуности, како би се што више организовало нечега што би ову поруку Јеванђеља претворило у нешто што „разара“.

Аналогија на коју смо се већ осврнули сасвим је могућа; управо да као што се и живот једне личности дели, или као што се и наше јединствено Ја унутар себе бори са разноликим тенденцијама и одлукама јер има и своје центре емоција, интелекта и воље, или своје центре

кроз које осећа, мисли, жели, или своје центре опажања, суђења, усвајања, одлучивања, центри који често могу бити и независни једни од других, или да се само додирују, али су ипак пуноћа или интегритет Личности, и сви као посебности хармонично функционишу под руководством једне унутрашње срећене личности; нешто што није тако лако постићи и што предпоставља добар рад и одговарајуће васпитање; или што предпоставља ону непосредност која се стиче кроз sazревање личности уз сав утицај непосредне околине. Сукоби су опет и међу овим центрима сасвим природни с обзиром на човеково несавршенство, а траже огроман напор за достизање одговарајућег јединства.

Ова су делења, како у самој личности тако и у друштву, као резултат нашег несавршенства, а и тајне слободе, предмет једног посебног разматрања у оквиру психологије као науке, али исто толико и антропологије св. ап. Павла. У сваком случају, прагматистички, сва та делења су увек присутна опомена рада за јединство или условљавају неопходност борбе за морални поредак у свету.

Када на нашем језичном подручју констатујемо овакве поделе, аналогија је неопходна према сукобима појединих центара и у самој човековој личности. Тако да наша лична делења можемо да пратимо како се и колико одражавају у делењима или сукобима које постоје и у самом друштву, ширем у светској заједници, али и ужем, на једном језичном подручју, или, опет, нешто, ширем, у једном комплексу језичних или националних разноликости, а које историјски, географски, привредни, културни, или који други фактори, исто толико колико условљавају као сукобе толико исто траже и напор за њихово савлађивање; јер неопходност одржавања и усавршавања живота, и као јединства јесте исто толико једна спољна принуда, колико и унутрашња морална обавеза: то је морални захтев који треба да буде праћен одговарајућом моралном акцијом. Сви добро знамо колико ово питање условљује наш развој, мир и, оно што се зове, добар живот.

Наше је друштво заиста двогодишње поднебље утврђеног уобичајеног владања и понашања, али које прати у последње време и оно дуго расположење, став истраживања и испитивања идеала који би нас нај-

краћим путем довели до неба, управо оног што одабирамо као најсавршеније или најпотребније за што савршенији живот.

Из Старог завета, који са Новим, а у заједници или јединству са Св. Предањем, чини Основу органске целине Цркве, знамо за пример подухвата зидања Вавилонске Куле. Овај пример је у Св. писму веома наглашен, јер је као подухват стално присутан међу нама; или, увек нас прати уз непрекидно искуство његовог неуспеха; то је симбол Божије интервенције, могли бисмо тако да се изразимо, да не дође до какве „комичне победе“; мада тај подухват са људске стране или тежње има и своје оправдање. Али, он изазива сукобе, размимоилажења када је у питању тај „најбржи пут до неба“, до савршенства само са ослоном на наше напоре; те напоре прате, као што знамо, наши ратови и револуције, сведоче о томе веома јасно, сасвим одређено; а што увек изазива, или одржава ово питање и стално присутним, увек актуелним.

Укључује се у то и питање национализма; питање толико одлучујуће и нашег подручја, и ствар и наше метафизике искуства. Због чега нам је и сагледање наше историје у проблематици аналитичке филозофије историје веома драгоцено; једно разматрање које нас и веома збуњује, јер у једном погледу последице и значај многобројних наших садашњих одлука нисмо у стању да сагледамо.

Испитивачи национализма дају нам такве опомене које богослов веома лако може да прихвати као оне које у ствари и несвесно долазе из самог моралног поднебља хришћанске догматике. на пример, проф. В. С. Shafer изражава сумњу колико знамо о „генези људског социјалног груписања које би нам као знање помогло да постигнемо дефинитивне закључке у погледу формирања нације или национализма“. Јер, једино што знамо, каже, нам, јесте да „национализам“ припада природи наше културе, она се тако формирала, и као таква постоји, јер постоји кроз постојање нације и национализма; али, с друге стране ми видимо у тој истој нашој култури и такав развој науке чији су домети опет такви да се не могу упоређивати са иједним другим поднебљем, или центром културе, изван хришћанског поднебља. А на ту се науку проф. В. С. Shafer баш и позива, указујући на резулта-

те историјских, биолошких и психолошких истраживања, да нам не пружају уопште икакву подршку да би поверовали да је национализам нешто што као стално мора да остане у људској заједници, да ће нас увек пратити кроз историју; јер, коначно, људи су ипак више слични него различити, или, лако запажамо колико испод свих националних различности откривамо једну и исту природу, један и исти основ јединства.

У оваквој једној анализи научног истраживања богослов лако осећа стварну победу хришћанског гледишта, а што је и тријумф гледишта о истим правима свих народа због једног и истог Очинства; а што је и морална обавеза рада да се то што више увиђа и према том увиђању и успостављају односи међу људима. Али, човек увек долази на свет несавршен, и остаје увек довољно неусавршен, и отуда увек су међу људима и присутне последице сталног напора у изградњи Вавилонске Куле, и увек онда и последице тога греха „изградње“ делују на наше деобе. То је питање оплеменавања оног грубог индивидуализма, себичности, питање тежње за влашћу, или питање селам смртних грехова, што се увек пробија кроз људске међуодnose без обзира колико ми мењали своју социјалну структуру, и увек покушавали да остваримо нешто савршеније. Напор племенит, у сваком случају; али нас не мимоилази и у том напору ни опасност од комичних победа, то је сасвим очигледно.

То значи да нас стално прати обичајни морал Откривења, али и стално испитивање, прво, колико је то истина, као и колико је оправдано то истраживање нових путева за што бржи „долазак до неба“. Прате нас тако и наслеђа ранијих такмичења и неуспелих покушаја у ранијим историјским епохама да постигнемо тај циљ. Остаци нас прате; њихова присутност изазива, стално, старе сукобе и стара делања, али то изазива и нова експериментисања, нова тражења нових путева како би се стари неуспеси заменили нечим савршенијим, а што опет и поново условава нове сукобе и нове потребе за плаћање јединства, а што се опет појављује као нека врста изградње Вавилонске Куле. С једне стране то је израз и слободе, а с друге и болно сведочанство да се старе заблуде, старе комичне победе, нису савладале, да се ништа није узело у обзир пред јед-

ним радикалним искуством, метафизиком искуства, већ се гаје носталгије и непожељне успомене, када се „тријумфовало“, али се још не осећа да је то био тријумф „комичне победе“. Суштински према томе то је морално питање, на првом месту, питање односа према „тим односима“ њиховим покушајима или носталгијама. То је и опште стање, наш светски положај, како у целини тако и у својим деловима: а ми не можемо да да избегнемо такође ту чињеницу да смо део „светског положаја“; и што морамо да чинимо јесте да се залажемо за Јединство према тенденцијама метафизике искуства наше националне активности.

У оквиру структуре своје националне вековне активности и сада у овом нашем новонасталом поднебљу, нових захтева, као последица толико немиких и скорашњих насртаја на рушење моралног поретка света, насртаја да се сломи његов континуитет, принуђени смо да дамо своја нова решења. Што и чинимо. То је наша морална обавеза. Неопходна, која поново избија из живота као гвоздена нужност. Али у том погледу ми већ имамо своје искуство: Јер се само на своје радикално искуство можемо ослонити, на метафизику његовог континуитета.

Да бисмо то учинили довољно јасним морамо да се опоменемо питања, које нас уосталом стално стално мора да интересује. Шта је то што нас је довело до постојања као народа, као и зашто смо такви како смо се и развили, и зашто смо кроз историју поступали тако као што смо и поступали? наравно другог одговора нема до да указујемо на „светосавски национализам“, чији континуитет можемо да пратимо кроз поменути ТРИ облика нашег историјског развоја, као што су дела радости изражавања кроз ликовну уметност, кроз књижевност и борбу за слободу. Ни у једној од ове три активности не видимо да утврђујемо ништа **уско национално** до само истицање идеја и симбола који имају најширу примену универзализација највиших људских вредности.

У ликовној уметности су истакнути симболи универзалности Цркве, у народној књижевности симболи универзалности људских врлина храбрости, праведности, истинитољубивости, и у борби за слободу универзалност напора за утврђивање појма добра и слободе.

Не потврђују ли то и савремени испитивачи национализма када наглашавају, као јединствен пример, колико је Први српски устанак 1804. год. био израз једне гајене универзалности, и колико је сам као појава у једном историјском моменту ништа друго до пример те универзалности, чега нису били свесни ни најбољи описивачи овог Устанка, Вук Караџић и Леополд Ранке.

Овај наш Устанак несумњиво да је израз једног непосредног напора, израз наше „обичајне моралности“, непосредности, акције самих токова живота када се ниједног момента није преиспитивао морални карактер те борбе, већ непосредно деловало, а у чему и лежи његов универзални карактер, што његови носиоци или борци нису ни могли да интелектуализирају, или још пре нису то ни хтели, нити им је то било потребно; они су се само позивали на свуда — присутност Божје правде, а што је већ и значило и присуство у њиховој акцији једне универзалности; јер све што се тој универзалности супротстављало и кроз нашу националну историју коначно је добијало и карактер своје „комичне победе“; то је и порука нашег радикалног искуства или наше метафизике искуства.

Светосавље онда значи утврђивање универзалности моралног поднебља Цркве, јер да хришћанство верује у национализам онда оно не би могло ни да буде то што јесте — универзална религија; због тога се онда у Православној цркви и истиче да Црква није систем, како ми обично ову реч разумемо, већ поднебље активности савлађивања људске несавршености ради што успелијег уздицања човека на што савршенију лествицу разумевања целине живота, а што треба да утиче и на његово владање и понашање, управо што је већ његова обичајна моралност, или свуда присутност једне потребе, и као таква једна природа супер-структура, са којом се често толико природно живи да се и то и не зна.

Онла се тек то подручје воли, њему припада, за њега ради, само онда уколико се осећа као своје, уколико у њему сваки члан сагледа део своје прирде, део својих потреба које може да задовољи, било да су ствар вере, метафизичке природе или економске, где има наје за то, а што значи да у том подручју види део своје универзалности, у томе што је као опште само по себи и једно универзално добро. Уколико се тако не

осећа онда се човек ослобођава законитости тога подручја, његовог у ствари формализма, јер се не осећа као код куће, а што је опет питање тражења тог „другог“ у којем ће се тако осећати, а што опет изазива и сукоб око питања „најбржег пута до неба“; то је питање слагања обичајног моралног поднебља са његовим основним оријентацијама ка усавршавању на усавршавању, или експериментисању са другим; то је питање усавршавања тога што имамо, чињења оног што је најбоље да се то даље унапређује, или што је експериментисање са новим „таблицама морала“, када се постојеће поднебље са његовом ОСНОВОМ одбацује и зида, или покушава, нова Кула. У спасавању суштине „обичајне моралности“ хришћани су тада слободни и на акцију, на поступке, који са гледишта „формалне законитости“ могу изгледати и незаконито, Овде је извор онога што се зове „легалитет“, а коначно и бирократија.

Наравно, нова моралност треба то да оправда и онда покаже да старо није успело. Али и у оквиру обичајне моралности, која није пре свега систем, даје се необично много слободе за изградњу новог. Шта више „ново“ је ту увек и веома пожељно, јер је резултат активности постојеће моралности, с обзиром да је основно у обичајној моралности рад на одржавању и усавршавању поима слободе. То је суштина ОСНОВЕ од које се и пошло у нов „рескир“ слободе и хуманости. Једно поверење које је имало непосредни карактер верификације, управо у непосредности саме активности. Уколико није тако, уколико у свом експериментисању негирамо ОСНОВУ, односно основна начела праведности, кувјући нова, поставља се питање колико онда само старим несавршеностима додајемо нова; јер занети својим техничким успехом развоја, самоуверени у свој рад и заслуге, остајемо необавештени олакше је он добио свој механизован погон и суштинска средства, у материјалном и интелектуалном погледу, производње. Тако да се као ново сада у нашим данима показује парадокс отуђивања све вишег развоја технологије од њене ОСНОВЕ; дистанца је све већа, а прем, аналитичкој филозофији историје, питање је колико је то рескир за буљивост која долази.

Према томе да ли је „радикални подухват“ мењање ОСНОВЕ стварно део радикалног искуства са којим

се живело вековима, да ли имамо бар неке податке у погледу резултата таквог става? Уколико имамо то је само искуство античког света, управо његов неуспех када се та Основа није још ни поседовала. А то искуство је далеко, дуже, хиљадугодишње, десетине хиљада ако не и стотине хиљада — када се ништа није постигло. Исто тако, нужно се намеће питање — колико је тај став и научан, када се већ тим духом **научности** толико поносимо? У сваком случају ако се ради о отуђењу тог „духа научности“ од ОСНОВЕ, доводи нас само у забуду и неизвесност. Оставља нас без искуства.

У том смислу онда можемо да говоримо колико идеали Цркве, Њено, Откривење иду испред нас; али, природа тог ОТКРИВЕЊА се састоји и у томе да се оно очекивало, и као такво онда има свој непосредни карактер, карактер обичајне моралности, нешто што не стоји „испред“ већ је „ту“ као активност. Отуђења опет која су могућа ствар су саме суштине тог Откривења, Његове слободе.

Ми онда можемо на основу аналитичке филозофије историје да говоримо о томе колико је наше морално подручје спајања обичајне моралности и „теоретског“, или идеала на које се указује да су у садржају ОТКРИВЕЊА, а које је увек било и ствар тумачења извесне мањине којој то ставља у дужност сама Црква. Према томе све, дотле док се поштује или води рачуна о тој ОСНОВИ, сваки наш рад свако наше експериментисање или истраживање, јесте позитиван рад или молитва Богу, како би се то опет могли да изразимо језиком нашег обичајног моралног поднебља: А што значи и истраживање у својем моралном оквиру има и своју гаранцију, и своје обавезе према природи човека и његовим потребама у целини, или њеној универзалности. На пример, не може се експериментисати са вером, моралним законима, то води њиховом уништењу, а то је дато човеку да се радује кроз веру или своје моралне акције, своје усавршавање и своје средине; борба које бољи, чије моралне таблице, води само комичним победама и ништа друго; већ је рационалан став у нашој тешњи за бољим кроз отвореност рада и помоћи у томе; са моралним таблицама или таблицама вере се не можемо играти или експериментисати. Неуспеси појединаца нису доказ неуспеха целине, али и целина има своје обавезе према по-

јединцу у оквирима слободе — то је несумњиво еволутивни процес и тражи разумевање онога за шта се залажемо.

Огроман број студија, напора, већ имамо кроз шта се опет жалимо да смо толико усавршени у једном погледу да тим својим организационим способностима у свему успевамо али и не у томе да човек може да ужива у радости свог усавршавања, моралним облицима природног универзалног уобичајеног моралног стања, већ се организационо избацујемо из њега, свесни да се то дешава али беспомоћни да нешто у томе погледу учинимо. А то се претвара у рат свих против свих, као и да се тек онда свако осећа безбедан уколико „има власт“, или се за њу бори. Тако онда ратују и национализми. Јер, појам национализма је веома широк и зависи од тога шта ми у њега уносимо, чиме га обележавамо кроз своје личне потребе, залагање, каже нам Б. С. Шафер; што значи да зависи од наше природе, као и у ствари од постојећег уобичајеног права или морала који постоје у поднебљу у којем живимо. Под „моралом“, у крајњем значењу те речи мора да се разуме „поглед на свет“ из којег он и проистиче под нормалним условима. Поднебље у којем живимо може бити издељено или се наћи у таквом временском периоду историје, које изискује нове јаче напоре за новим јединством. Али из „метафизике искуства“ сигурно уочавамо да се не можемо одрицати својих великих вредности које се потврђивају као универзалне, у име извесног јединства које нам је потребно; јер трајност ЈЕДИНСТВА зависи колико је блиско дубини моралних корена моралности светског поретка; а не зависи од моменталног нашег разумевања шта је јединство и како да га обезбедимо као ствар нашег става, реда који ми правимо, према извесном свом усвојеном идеалу, који је увек као такав и ствар једне мањине која треба да покаже своју моралну вредност у борби „око изградње Вавилонске Куле“. Овде опет реба да се сетимо филозофа који нас опомиње на опрезност, и опрезност и опрезност. Јер, ми „не можемо одмах да разумемо своје акције које данас прелазимо, већ се плодови тек доцније показују“. Али неко искуство ипак имамо у погледу оданости моралном пометку света и одбрани тог пометка. Тај морални поредак у својој метафизичкој природи није често лако уочљив,

али није ни толико помућен да се не може распознати и за њега се залагати. Када посматрамо историју света лако онда уочавамо битке које су се водиле око њега. Можемо да говоримо о суду над нацијама или народима, као што судимо и појединцима. Постоје и грешења читавих народа или целина; то су они моменти када уобичајени или онај природни момент моралне активности затаји, и наметне се какав идеал који није близак моралном поретку света. То је питање ратова и мирова, као и све наше одговорности за то. Најидеалнија је она „структура“ у једној целини народа, као и појединаца, која је најближа самој моралној структури света, јер ако наш свет има икаквог смисла што постоји, онда несумњиво да он мора да има и своју моралну структуру, кроз коју и ми сви своје. Рад се састоји у довођењу слагања између ових структура, оне не могу да буду аутоматизоване у том слагању; изгубили би у том случају своју слободу; због тога и мора да буде речи о моралној активности али која је ствар слободног усвајања. Структура под којом се живи исто тако.

Нама је у ствари сада потребна, целом свету у ствари, као јединству његових мањих целина, као и нашој целини, једна „супер-структура“ Јединства. Као визија та супер-структура лежи данас испред човечанства као услов његове будућности. Значајне студије већ постоје о овом предмету. Али свако подручје има и своје искуство о томе, или изграђује своје искуство, или опет експериментира са њим. У сваком случају кроз све идеје или све предлоге о тој супер-структури, који често имају карактер норми које се као идеали унапред постављају, а који онда треба да се следе, и поред тога што смо се већ осврнули на то да није најбољи или најуспешнији пут ка јединству, ипак он садржи у себи нечега доброг, оно бар као искуства, а најчешће како више не можемо радити.

Када се осврнемо на наше ТРИ националне активности, и као наше изразе следовања једне моралности, моралности која је коначно већ давно постала наше „обичајно морално разумевање света“, па према томе и наша „обичајна моралност“, онда видимо заиста једно искуство, искуство развоја једне непосредне моралности која се утврђивала кроз саму акцију или активност живота, тако да сама наша активност, у поднебљу

моралности која је нашла свој спољни израз у нашем ликовном стваралаштву, било у народној књижевности, или ратовима за слободу, а била је у исто време и наша суперструктура која нас је уједињавала. Кроз векове ми нисмо о њој мислили теоретски, нисмо је интелектуално обрађивали, једноставно смо кроз њу живели, предајући се токовима живота који нас је скоро аутоматски увек водио ономе што је најбоље, увек сигурни да ћемо да извојујемо победу која заиста не би била комична, већ стварна победа, сагласна са универзалношћу добра. Та наша суперструктура имала је своју суштину, коју је утврђивала једна елита, управо она мањина која је била ношена извесним погледом на свет који се универзално слагао са општим потребама људске природе, а што је значило да сваки члан друштва који је био део те активности, који је припадао или био ношен њеним токовима, био је део те елите која је коначно утврђена као „обичајна моралност“, и добила своје масовне народне димензије.

Ми данас међутим, живимо у времену снажних промена, а узрок тим променама, могли бисмо да кажемо јесте и једна нешто више појачана активност у изградњи и Вавилонске Куле, при чему долази онда и до јаких сукоба различитих гледишта, а то је питање и језика или појмова, норми, с којима дискутујемо као најбржег пута „ка небу“.

Несумњиво то је унело и узнемирење и у оно расположење, ону моралност, коју смо по једној традицији изражавали кроз, полазећи од средњег века, своју ликовну уметност, народну књижевност и борбу за слободу, на врлине које смо изражавали кроз ове три наше националне активности, извршен је снажан напад, постављени су нови идеали или нове норме „испред“ које треба да буду следоване, на путу ка јединству, а што значи дата је у виду једне нове **НОРМЕ** или нових **ИДЕАЛА**, и једна нова суперструктура која треба све да покрије, све целине нашег подручја у одговарајуће потребно јединство. Али према том „идеалу“, да би он успео, према структурно тога идеала, или његове норме, потребно је дезинтегрирати све постојеће целине, и створити „нову интеграцију“, не водећи рачуна о моралној страни тих целина или њиховој природи, без испитивања или резултата које можемо да добијемо кроз студије

аналитичке филозофске историје, или ослоња на метафизику искуства. По стратегији, на пример, такве једне суперструктуре која би се предложила у којем делу свега, или на којем подручју, мора прво да се дезинтегрира она целина која је са најачом обичајном моралном активношћу; јер према „норми“ новог „предлога“ све је дезинтегрирано, и то треба показати, у то треба све уверити, а на првом месту сама мањина као носилац нове структуре треба да у то увери саму себе. На разним деловима света имамо интересантне експерименте у овом погледу. Разнолика проблематика у разноликим деловима света условљује и појаву идеја или идеала који треба да буду „основа“ нове структуре као суперструктуре; што је и пут истраживања, од подручја до подручја, и такве једне будуће суперструктуре која треба да обухвата цео свет и омогући му у његовом плурализму потребно јединство.

Када је у питању наше подручје, с обзиром на његову економску неразвијеност, условљену географским положајем, или положајем једног граничног подручја које је вековима морало да води борбу са ратним војним бандама које су надирале из Азије, али каткад и са сличним војним организацијама које су долазиле и са Запада, суперструктура која се предлаже има углавном свој акценат, веома оправдан у једном погледу, на економској структури. Носилац углавном економских вредности она треба да обухвати све наше целине, и све њихове функције. Међутим, не показује ли се она као екстрем у том свом захвату и захтеву, према својим „идеалима“ који се постављају **испред** нас. Јер питање је да ли она може да задовољи све оне опет човекове „целине“, које су такође разнолике и које такође имају своје разнолике функције и потребе. При чему се не умањује значај потребе економске „целине“ у човеку, али да ли је та „целина“ све од **ОСНОВЕ** човеку? Врло брзо смо осетили да није. То је један ваљда од најпозитивнијих потеза у нашем подручју које се такође нашло са свим карактеристикама општег светског немира, експериментисања са идеалима и идејама, као и ратовима који су следовали за њима, јер је, као што смо већ рекли, општа карактеристика нашег времена, истурање „унапред“ идеја и идеала које треба онда да следујемо.

Међутим, ипак не можемо да кажемо да смо сасвим сигурни шта је у својој суштини „супер-структура“ како у нашем „моралном поднебљу“ тако исто и широм света. Никада у општој историји света после појаве хришћанства није се том питању више обратила пажња него данас, јер никада људска техника комуникација није условљавала неопходност једног света.

Према томе питање шта та „супер-структура“ у својој суштини треба да буде није само наше питање, питање нашег подручја, већ опште светско питање, али свако подручје има своје искуство у том погледу које се мора узети у обзир у општем експериментисању са идеалима и њиховим истурањем НАПРЕД, а онда захтевом да се следује.

На првом месту ми лако сагледамо шта чини суштину, или шта је то што је учвршћивало нашу „обичајену моралност“, шта је то што је учинило њу толико иманентном са целокупном нашом моралном вековном активношћу! При томе лако дочавамо и то колико је ту исту непосредну моралну активност пратила и наша „мисаона активност“, нека врста богословске аналитике, увек присутне у токовима те моралности, или вођења рачуна о ортодосности учења. Када је онда у питању потребна нам структура јединства, када су нам потребни научни елементи, па и када би била реч о научној моралности, не смемо ништа истурати НАПРЕД а да предходно целом питању онда и научно не приступимо. Можемо онда једино да се задржимо, као потребној помоћи одакле треба да је добијемо, на аналитичкој филозофији; а што је и следовање става филозофа који нас позива на **опрезност**.

У аналитичкој филозофији историје можемо заиста да добијемо потребан одговор о природи суперструктуре која нам је потребна, као и каква? Јер има нечег несигурног у оној које се ми данас домишљамо а што је тотално супротно свему ономе што се открива као вредност од универзалног значаја кроз праћење чињеница вековних токова у нашој историји, а које су се нагомилавале или сукобљавале са центром средишта наших промена. Једном речју теоретски, више на основу књига, онда експериментисањем или притисцима ове или оне врсте, у појединачним случајевима, закључили смо да треба да се издвојимо или напустимо своје „средиште промена“, или **ОСНОВУ**

наше егзистенције кроз коју смо делали — спољни изразе те делатности, рекли смо да су она ТРИ облика наше националне активности. Али, на основу баш аналитичке филозофије историје ми можемо да будемо сигурни шта можемо да очекујемо у будућности, као и то да унеколико предвидимо и последице својих садашњих акција, или колико нам прети опасност од комичне победе. Јер, опет да то поновимо, економски или материјални део човека није све од човека. Али ово може да буде реторичан израз, чиста реторика, као и сви савремени разговори о „јединству“ уколико не сагледамо шта се као потребно очекивало кроз векове, зашта смо се залагали кроз векове, какву је сталну или непрекидну потребу наш народ изражавао и за коју се борио да је што потпуније задовољи, једном речју шта смо хтели, што је било стално присутно у нашој активности, као морална активност? Несумњиво да је онај део наше „целине“, који се као „целина“ концентрише око потребе нашег економског развоја, добило увек сву потребну пажњу, и био важан део нашег ЈА, али никада не био у потпуности задовољан а да није имао поред себе, макар само и у тангентном положају, и друге целине око других центара наших потреба. Због чега се онда и поставља питање да ли структура, или супер структура, коју сада тражимо и истурамо НАПРЕД, има у себи све што нам треба или све што иманентно припада човековој природи, непосредно у његовој акцији. Сигурно, да не! Онда несумњиво да су нам потребне радикалне нове мисли око њене изградње, када смо се већ довели у такав положај да мислимо о својој активности, када смо учинили све да пригужимо онај њен вековни непосредни карактер, и када нам је потребна морална идеологија.

Једно је несумњиво, уколико се теоретски и експериментално организујемо у напору нашег одсецања од те непосредности, токова активности моралности коју смо изразили кроз поменуте ТРИ националне активности, уколико чинимо своје сопствено подручје „страним“ и потребна нам је онда вештачка или научна моралност, односно употреба силе и за потребно нам јединство.

Тако се крећемо у једном несретном кругу, увећавајући се да нам није потребна или да више нема шта од вредности да нам пружи тради-

ционална морална активност, као и њен организациони фактор, и да нам је потребно нешто друго испред нас да нас води у нове моралне акције; опет, подвлачимо да то није само наш проблем; при чему се самоуверено понашамо, без довољног знања или познавања појма добра, већ у једном механизму, да смо у праву, условљавајући тако све више и потребу за „научном моралношћу“ — сигуран пут „комичној победи“: јер резултат „научне моралности“ мора да буде исти као и оно савршенство које се захтева или које се критикује у оквиру могућности, али и еволутивног развоја, кроз већ постојећу моралну активност изражену у помечутим традиционалним нашим активностима, које немају у себи ничег уско националног већ широко универзалног. Али огромно искуство једне нове целине чији је центар задовољавања наших материјалних или економских потреба, један нов ступањ у нашем еволутивном развоју, јесте и благослов историје епохе у којој смо се ми нашли и чији смо сарадници; утолико би пак ова „целина“ прогласила себе све од целине питање би заиста било о комичној победи које ми наравно не бисмо ни били свесни, већ о томе би знале тек будуће генерације и посматрали нас са одговарајућим расположењем сете или хумора са којим се и посматрају „комичне победе“.

Ми не можемо на основу овог или оног примера, на основу овог или оног експеримента, на основу појединачних неуспеха „обичајне моралности“ учинити све да она нестане, са сигурним расположењем да није успела. Данас знамо сасвим добро, то нам већ толико подвлаче логичари као и теоретичари науке, као и најистакнутији научници, да је подједнако погрешна како индукција тако и дедукција као научног метода. То је стара логика. Нова логика је логика целине, то је аналитика целине. Због тога у заносу за некаквом новом, научном моралношћу, претварајући живот у мучно живљење, уз обилну материјалну негу, све изједначујемо, под лупом извесне научне објективности, рушећи врлине експериментишћу са њима.

Међутим, усавршавати, дато, пример активности који је нашао израз у националном нашем стваралаштву у облицима ликовног стваралаштва, народне књижевности и борбе за слободу, јесу универзалне вредности којима уколико пружамо све потреб-

не услове за даљу непосредну активност значи у исто време унапређење светског процеса развоја. Други не морају да кроз исте форме изражавају своју оданост или непосредност добру, али могу их следовати уколико учине потребан напор у откривању у свом културном наслеђу онога што је најплеменитије и најбоље, уз одрицање свога несавршенства; али се то не може постићи кроз „научну објективност“ некакве ураниловке, да се мало послужимо једним термином из целине око економских потреба. То је напор усавршавања, активности чије искуство почетка лежи у далекој прошлости, али увек може да се пође напред; нешто што може да звучи као „постављање идеала“, опет на шта нам указује и метафизика искуства, или ствар научне дисциплине, на коју се данас толико позивамо, али то је једино што можемо да учинимо или да чинимо у не тако лакој положају у којем смо се нашли, а опет да сачувамо радост живота. Несумњиво да се тада непосредно укида и борба свих против свих, већ напор у чињењу добра, а практично изискује организовање слободе, или уочавање закључака аналитичке филозофије историје — шта свет хоће, шта очекује, у чему је пуноћа мира и спокојство, радости, и осмишљања вредности да смо у животу, а што опет може да нас поведе „најкомичнијим победама“.

Оправдано је да морамо данас да дискутујемо и о универзализацији својих најновијих остварених вредности, било када су у питању научни успеси, или нова искуства у економској организацији друштва, али је неоправдано да у извесном заносу, или опијености том својом победом у техничком напретку, прекидано континуитет са моралним поретком кроз који смо себи и омогућили постојећи успех. С друге стране усавршена је и организација и организовања личности, кроз коју се лако упада у комичне победе; а будућност је увек на страни онога који ради уз напор слагања са метафизичким искуством целине, а то значи и у хармонији са моралним поретком света, из чијих корена оно што долази има пуно „законско“ право на универзализацију, јер је морални поредак света у свштини његова „суперструктура“, која је и нека врста природне логике, неопходне за реализовање све виших ступњева моралне активности, која никада не може би-

ти дело само личности, већ заједничког напора савлађивања човекове несавршености. Та „Власт“ има онда будућност, јер се прошлост векова коначно процењује на основу метафизичког искуства, колико се делало у континуитету са моралном активношћу ЦЕЛИНЕ, онога што се осећало као потреба људске природе у њеном тоталитету, како се то кадтад такође каже.

Исто као што појединац, или једно јединство ЈА, кроз своје акције усавршава и своје „целине“, и њихове функције, тако исто и на једном подручју, или читавом свету, народи, као заједнице, као целине, кроз своју активност развијају се и усавршавају. Извесни услови, при чему игра улогу појам слободе, делују да искуства свих народа или заједница нису иста, као и указују се примери народа који у много чему иду напред, служећи за пример својим искуством. Али при томе се не можемо служити само формалном логиком, и све ствари видети строго издељене на поларитету добра и зла, као да нам ти појмови служе или стоје на нашем располагању за употребу, за истурање напред, за организовање према једној строго повученој линији нашег одабирања. То није могуће, због човекове несавршености, и онда због постојања „прелазних зона“ између добра и зла, што условљује потребу на првом месту активности по могућности што отворенијег захвата, у неговању те отворености. Из чињеница онда, из тога што следује, из те сукцесије рада, избија и структура која нам је потребна, њу ствара живот као потребу која у саморазвоју све мање изискује потребу „власти“ уколико се све више следују сами захтеви људске природе, природна логика, међу којима и тај за слободно васпитање у решавању или доношењу одлука о крајњим питањима човекове судбине и назначења, као и тога колико је свет у својој целини један морални поредак, једна структура мисли, од чега зависи и наше владање и понашање, које уколико је непосредније утолико је и савршеније; тако да сама структура света, структура моралног поретка, савлађује човекову несавршеност? и то једним делом, а другим због иманентности појма слободе у тој структури, у тој активности учествовања, мора да учествује, и сам човек природом своје воље. Али све мора да има свој карактер отворености, јер га ус-

ловљује сама морална структура света, конститутивно присуство у њему појма слободе.

XII

Из свега што смо до сада рекли, на крају, намеће се закључак о огромној одговорности потребе разматрања прошлости као и постављања извесних идеала у вези будућности, или колико је све то, као и сама историја у целини, једна морална драма чија је иманентна порука одговорност живљења, унапређивања, или метода рада када су у питању услови у којима се живи. То је питање давања предности „целинама“, којој, са њиховим одговарајућим функцијама; колико је све то ствар одговорности слободе а колико опет саме нужности. То је већ добро позната тема, тема историје као драме; колико је све у њој што се дешава, и што је резултат наше моралне активности, у сагласности, а колико не, са Божијим законом или природним законима, према вери оног који посматра историјске токове. Колико свака генерација покушава да у оквирима свога разумевања слободе изграђује своје погледе на историју, колико осећа као потребу да према извесним својим идеалима, или програмима, врши ревизију, или поново пише, историју: колико је из тог увек новог и новог покушаја могуће искључити своје време и нова преиспитивања и доћи заиста до извесног сигурног закључка шта је стварно историја, чему сви догађаји и због чега се за њих интересујемо.

Колико је то ствар једног чисто механичког развоја, извесне дијалектике живота, условљене механичким законима кретања кроз које се ипак пројављују појмови о добру и злу, о истини, о праву, што у различитим варијантама још од античког времена па до данас чине извешан поглед на свет, као Демокритов, или Хобсов, или извесног броја филозофа Века просвећености, и низа савремених, који чине целину, познату, материјалистичке филозофије, са свим њеним импликацијама.

Или, с друге стране колико је истина историје ствар истине Откривења, учења Цркве, да је она само један прелаз из Божије мисли љубави у Његово царство љубави, у оквиру појма слободе и средстава која имамо да ту слободу на што је могуће слободнији начин остварујемо кроз свој рад; једно учење које у

хришћанској епохи има своје ортодоксне и мање ортодоксна усвајања и тумачења. Колико на њих може да се указује да имају предност над погледом на историју као процесом чисто механичког развоја, чији је плод мисао, и онда и сама историја?

Одговор на ово питање ми смо већ дали наводећи пример тока наше националне историје, нашег залагања за појам слободе, разумевања живота у оквиру појма Добра, или љубави, односно Бога. Наша национална историја у целини јесте израз схватања о присуству мисли Божије у свету, на коју смо се позивали у својој борби за развој слободе, и онда што бољих материјалних услова који би нам пружили опет што боље услове за испуњавање задатака усавршавања. Навели смо ТРИ облика, наше националне активности, као илустрацију нашег става. Подвукли смо да је то била једна иманентна активност, непосредна, којој је ипак у своје, давно време, предходила активност Цркве и њено учење. Чињеница за чињеницом из наше историје о томе сведочи. Сведочи колико је то учење ОСНОВА наше историје, или разлог за напоре које смо улагали због свог напретка. Овај став може изгледати у неким тумачењима историје и као став „романтизма“, а писање историје као „ро-

мантична уметност“, уколико се овако сагледа.***)

Међутим, уколико обратимо пажњу на све напоре које смо чинили кроз нашу историју у борби за одржавањем и развојем појма слободе као вредности реализације, онда не сумњиво да и толико наглашен момент, било у нашој ликовној уметности, или самој књижевности, односно народној поезији, као и стварној борби за слободу, — да је свет у својој целини један морални поредак којим Бог контролише, онда се не би могло говорити о романтизму, како ми ову реч обично разумемо, у нашој историји, или када се пише, о послу историчара као „романтичној уметности“. Сукцесија догађаја из те историје, без икаквог романтизма, како се изражава и поменуће наше ТРИ националне активности, сведочи о тој вери, вери у историју као моралног поретка, за који мора да се залаже, да се улаже напор уколико се осећа потреба за одржавањем појма слободе. Чињенице пак историје, на нашем језичном подручју, сведоче о тој потреби већ толико јасно да то излази из оквира потребе и откривања, као самог закључка, историчара када сређује чињенице историје, или утврђује њихов ред.

Оне међутим сведоче, редослед тих чињеница, још једну необично

***) Леп је пример групе америчких историчара из прошлог века на које се осврће Давид Левин, као на романтичаре, и њихово писање историје као „романтичарску уметност“. На пример, према погледима једног од ових романтичара, Бакфорта, историја је једно „динамично Провиђење“ чија је безгранична мудрост установила законе моралног света и контролише правац историје, Јер је тај морални свет обухваћен општим законима, сваки у хармонији са свим другим, а да догађаји следе догађаје према њиховом утицају . . . сваки изражавајући неки од утврђених закона . . . без контрадикције, јер истина не може бити у супротности са другом, а што указује на суштинску хармонију између појединих догађаја у историји Историја је развој једног огромног Божијег плана, а закони моралног света су везе између епоха, формирајући руководећи принцип цивилизације, који сређује сукобљавајуће догађаје према одговарајућим местима, као и раздвојене групе у један јасан и хармоничан поредак. Што значи да је дидактична дужност историчара да сређује очигледно разбацијене догађаје у њихов одговарајући поредак. Јер чињенице, како се то Маколи изразио, нису ништа друго до отпатци историје, а историчар не може одговарајуће испуњати своју дужност сређивања историјских чињеница уколико не своди „историјску истину“ на науку упоређење документа са документом у каквом односу стоје према општим законима јер сваки нетачан извештај садржи извесну контрадикцију . . . а само истина носи у себи хармонију. Историчар уколико постави себе у хармонију са Божанским разумом кроз консултовање са општим законима моралног света може тек рећи за себе да је објективан . . . ослобођен себичних страсти своје организационе групе или партије. Када је Леополд Ранке изјавио да је „Балкрофтова историја“ најбоље написана историја „са демократске тачке гледишта“, Бакфорт је био увређен, каже Давид Левин, јер „демократија у његовој историји није субјективна, казао је, већ објективна“. (D. Levin History as Romantic Art, Stanford university Press, 1959, str. 26).

Међутим, ова дискусија о субјективности и објективности у историји, још траје, и све више је и више актуелна. А. Тојнби јој посвећује последњи том своје монументалне „Студије историје“, потврђујући „историјску релативност“, а опет у недавно објављеној студији о социјалним променама проф. Колумбија универзитета Амитал Етциони, указује и на то да „свака генерација играјуће свој појам о демократији“, као и на обнављање кроз савремене партијске организације и нових феудалних групација, (Amital Etzioni, studies in Social Change, New York, 1966).

важну ствар када су у питању наши савремени напори разумевања живота и његових потреба, односно када је поново у питању вредност религије, колико нам је потребна, и у овом нашем времену када је све „наука“, или када све треба да буде размотрено методолошким поступком природних наука. На шта опет указује познати биолог Јулијан Хаксли, на потребу научнијег приступа испитивања појма религије, њене универзалности, а чију универзалност коначно ипак констатује. Али како се биолошка еволуција наставља на психосоцијалну то је онда питање циљева еволуције услов нашег владања или понашања. Због тога се и признаје неопходност религије. При чему се поставља питање шта је еволутивно у религији а шта није, јер нам овај велики биолог потврђује да биолошки механизам одабирања увек остаје, исти, да је сталан, што по извесној и самој научној логици указује на неопходност нечег сталног и у психосоцијалној еволуцији. Уколико онда следује научни поступак или метод рада морамо се онда осврнути на дуг еволутивни ход човекове психосоцијалне еволуције да бисмо утврдили нешто од истине која нас интересује, као што се и сам Хаксли морао да осврне на дуг ход биолошке еволуције и дође до

закључка о непроменљивости биолошког селективног механизма.****) У овом случају остаје нам као искуство наша национална историја. Шта је у њој променљиво а шта није када су у питању циљеви везани за проблем човекове судбине. Закључак није тежак, а сведочанство о њему имамо у поменутом ТРИ облика наше националне активности; било када је реч о појму слободе, јер у крајњем тај појам увек остаје исти без обзира колико га ми дубље сагледали, и откривали успелија можда средства за његову реализацију, али нико не може да сумња у то да не разуме шта тај појам значи, што не помућује јасноћу слике о њему уколико указујемо на то да у извесним фазама нашег развоја не постоје сви потребни услови за потпуну слободу, али тај појам постоји као стварност и на свој начин иманентно лежи у активностима које предузимамо ради остварења живота као пуноће, или испуњења; исто то имамо изражено и у нашој народној књижевности када су у питању појмови љубави, истине или зла, као и у ликовној уметности кроз коју смо илустрирали усвојено Откривење као ОСНОВУ нашем психосоцијалном развоју у оквиру крајњег назначења човекове судбине према појму најсаврше-

****) Овај познати природњак указује на потребу религије на свој посебан начин. Јер у процесу еволуције човек коначно избија на површину тога процеса са одговорношћу за будућност ове планете, јер „само“ у и „кроз“ човека даљи напредак може бити постигнут“. Биолошка се еволуција наставља у психо-социјалној а која је на првом месту КУЛТУРНА. Тако да у процесу културне еволуције играју улогу како машине, дела уметности, васпитни системи, пољопривредни методи рада, али исто тако и религија. Јер подизање и пад империја и култура јесте природни феномен, који човек може да објасни само религијом, као и своју појаву као човека. Јер се она појављује као универзална функција у давању одговора на само човеково питање о његовој судбини, судбини друштва народа, људске врсте као целине. Због чега религије имају и свој интелектуални и идеолошки оквир, било да је то мит или теолошка доктрина. Али, примећује овај истакнути научник, ако еволуција идеолошког објекта религије не држи корак са стварним развојем знања, са социјалним променама и током догађаја, религија ће полако престати да задовољава оне бројне масе која траже уверење о својој судбини, и постојаће све мање ефикасна као социјални орган. Хаксли види потребу религије и поред тога што у свом научном заносу указује и на то да „људска судбина није више ствар нада и страха, већ у принципу, рационално може да буде објашњена на основу научног сазнања, и рационално испитивана научним методама“. Међутим, ипак остаје питање циљева, проблема правца еволуције уопште, као и питање идеје еволутивног напретка или прогреса као ПОСЕБНОСТИ у тој општој еволуцији. Али, уколико Хаксли признаје да је кроз нашу биолошку еволуцију селективни механизам остајао непромењен, дотле је психосоцијални селективни механизам у сталној промени, јер овај психосоцијални механизам јесте инструмент истраживања циљева, који се мењају, каже Хаксли, према слици света коју човек мења према напретку свог знања. (Julian Huxley, ESSAYS of a HUMANIST, Pelican Book, str. 37—8) 1966.).

Богослов овас види само једну потврду неопходности Откривења, јер уколико је био нужен један непроменљив селективни механизам за биолошку еволуцију, исти тако указао се и један нужен ОСНОВ, као што је примљено Откривање, за могућност психосоцијалне еволуције. Може да се дискутује о томе да је овај закључак нужен баш на основу оног истог научног принципа на основу којег Хаксли изводи и нужност непроменљивости биолошког механизма одабирања.

нјиег лика који је дат или показан у историји.

Уколико би пак поверовали да са напретком нашег знања треба да мењамо и слику о свету, шта би смо могли савршеније да имамо од појма вечности кроз појам догматских одређења везаних за живот и рад Исуса Христа, несумњиво да и овде морамо да се сетимо опомене филозофа Лавцоја о обазривости, ако желимо да мењамо своју Основу, јер ништа савршеније још не знамо; међутим, ми практично поступамо као да смо то сазнали, а нисмо; једно чисто веровање без откривења, слепо поверење чисто митског карактера; а што је опет дубоко ненаучан став. Ми у ствари и не знамо тачно шта је и наука, каже нам на пример и Карл Јаспрес; модеран човек, каже нам овај познати мислилац, стварно никада није ни доживео у искуству тачно оно што га тера да ради на њој; једноставно научници само следеју, несвесно, рад на открићима која су већ раније, пре њих започета.

Истина, ми знамо да нам низ значајних открића помаже усавршавање нашег економског живота, или материјалних потреба, али то није све од живота; шта више то се увек и сматрало, кроз целу историју, као нешто што је уже по вредности, или само као средство. Сведоче нам и у нашој историји о томе и поменуте наше ТРИ националне активности. У општој културној историји света исто откривамо: култура предходи у једном погледу цивилизацији, или начин живота техничкој страни нашег развоја. Будуће ће генерације дискутовати о томе колико смо ми дозволили, с једне стране у оправданом заносу за техничким развојем, да уже вредности загосподаре ширим или вишим вредностима, колико је то била, и да ли нужна цена коју плаћамо за технички развој. Уколико ми данас опет посматрамо рад предходних генерација, с погледом на исту проблематику, онда лако можемо да антиципирамо суд генерација које долазе о нама и нашем раду. Наћиће несумњиво да смо били одговорни, усред свег нашег веома племенитог заноса за рад, и свих успеха у раду, да су нас извесни принципи ометали у томе, или деловали на то да смо уже циљеве, уже вредности, средства, ставили изнад виших, ширих. И у том погледу наше искуство ће им бити драгоцено, што опет не условљује, с друге стране,

рад на производњи средстава за производњу материјалних ствари које су нам такође неопходне за напор рада у усавршавању човека у његовој целини. Неправедно је, каже и Берђајев, да све предходне генерације служе својим радом само за ону последњу на врху историје, уколико слика тога врха може да се има као појам, баш и у оквиру појма хришћанске етике, рада, рада за другог. Мада он није увек толико изразит, као рад за друге, како због саме човекове несавршености, тако исто и због опште условљености логике рада и његове расподеле, или талента.

Широм света, као и код нас, констатује се да модернизација живота тражи низ радикалних промена, а ми у тој радикалности илемо толико далско да желимо, као што смо то већ рекли, све да изменимо, и саму основу живота, или то на шта смо се ослањали у свим својим подухватима за бољим облицима живота. Али, само мало дубље испитивање промена у којима живимо, које се одигравају широм света, као и код нас, јасно открива чињеницу да су те промене само резултат оног вековног борбеног става и расположења за бољим или савршенијим. Коначно смо ушли у своје савремене облике живота све јаче потпомогани развојем технологије, а што је опет резултат хришћанске организације ума.

То има и извешан свој не само карактер отуђења о којем смо говорили већ и такве захвкталости, да све више толико постајемо једностранни верујући да је наш револт против неуспеле моралности у ствари револт против обичајне моралности коју утврђује вековима међу нама сама Црква; а у суштини то је револт против оне „грађанске моралности“ која се прва почиње да отуђује од обичајне моралности кроз „идеје просвећености“ које код нас почињу лагано до наилазе из европског 18. века. Као што знамо тај Век и његове идеје условљује „опште стање“ у интелектуалном и моралном поднебљу Европе, чије интелектуалне и моралне борбе, религиозни ратови, условљују и оно експериментисање са новим идеалима или организационим подухватима, са кореном кроз деобу Цркве, односно кроз отуђење једног, западног Њеног дела; што условљавају низ леоба и интелектуалних проблема. У том делу Цркве, западном, нова и нова делења кала је у питању догматика Црк-

ве условљавају нова и нова делења када је у питању и сама моралност, појмови о моралној активности. У Православној цркви, која остаје да чува јединство учења Цркве, тих делења нема, али не остаје ни Она у потребном миру, с обзиром да добија изазивача свог подручја обичајне моралности у ратним војним бандама које нападају споља.

Савремени технолошки напредак, што је и она благодетна страна истраживања и експериментисања, видимо да има и ту непожељну страну да се све више верује, широм света, да је „економско“ све од човека и све што му треба. То на неки начин почиње да преовлађује, бар практично се према том ставу живи. То условљује и појаву „грађанског друштва“: као и код нас. Револт и против тог и таквог грађанског друштва био је несумњиво оправдан, мада је и оно било резултат једне тежње или једног континуитета борбе за савршенијим. Добро су нам познате све несавршености и овог друштва, које уобичајено тако и називамо „грађанско“, а посебно, што је већ веома подвучено, његово наивно или нереално разумевање слободе. Тако да ми и поред тога што смо у револту против његових несавршености у много чему смо у пуном континуитету неговања међу собом његових основних вредности; све више постаје очигледно да смо само у револту против спољних облика његове несавршености. Тако да наше отуђење од обичајне моралности суштински се развија кроз наше отуђење од догматског учења Цркве. „Целина“ тог отуђења јесте појава „грађанског друштва“, а наш револт, савремени револт против њега, не знамо у ствари да и није ништа друго до само револт против тог самог отуђења, отуђења од Цркве, које и условљује као појаву грађанско друштво, а револт на њега јесте носталгија или борба за повратак на непосредност обичајне или природне моралности, враћање обичајној моралности: што може да буде унеколико и непразумљиво као процес, јер је он уобичајено добио друге формалне облике развоја и декласирања, односно друге јавне изјаве. Али из аналитике филозофије историје суштински би ствари овакво стајале.

Напочито се то јасно види када је у питању сам појам слободе. Знамо колико се баци у поднебљу грађанског друштва развија и једно наивно или како ми то данас каже-

мо „старомодно“ разумевање слободе. Револт и на такво погрешно разумевање слободе суштински је револт против и самог отуђења од Цркве, јер се рађање овог „старомодног“ разумевања слободе развија кроз само отуђење од Цркве и њено реално учење о човеку и његовој несавршености. Реч је у ствари о недовољном позитивању човекове природе, а што је условило да сви организациони покушаји грађанског друштва буду без успеха или, основно, његов либерализам.

Међутим, у реализму учења Цркве о човековој несавршености, као и у реализму организовања прве хришћанске државе, напоредо уз сав радна организовања најбољих услова за сам развој Цркве, и њеног реалног учења, неговала се и дисциплина самог „самодржавља“, јер Црква благосиља ауторитет власти или њено самодржавље: наравно без идентификације са Државом. С друге стране Црква је веома активна у свом догматском учењу да би се постигла што савршенија слобода личности, а што је само по себи укидало и појам тог „самодржавља“ којег Она и благосиља, али не у смислу у којем га ми разумемо, као појма неслободе, или неправедности „феудалног поретка“, већ као друштво отворено за увек савршенији облик. Али, није потребно да указујемо на то, јер је то толико очигледно, колико се све то обнавља и данас, стално и увек, и као самодржавље, или у којим другим облицима извесног „неофеудализма“; само са великом разликом што у поднебљу где Црква има одговарајуће услове за рад, најбоље могуће, постоји и велика нада, или где може да се живи са надом, за достизање све савршенијих облика живота, односно без „феудалних“ или којих других импликација које се рађају из „самодржавља“.

Знамо такође, или лако то можемо да проверимо, да у поднебљу прве хришћанске државе немамо појаве формулисања, или програме, утопија. О програмима како треба уредити друштво није се много дискутовало, већ о могућностима човековог усавршавања, како савладати реализам несавршености, или, како се то често тада подвлачило, породни грех Утописти или утопије појављиву се много касније, а нема их у времену када Црква формира своје догме и међу њима наглашава и догму о човековој несавршености. Утопије се појављују као програми

уређења друштва тек у времену када се доводе у питање и саме догме Цркве, или када се у једном делу Цркве почињу рационализирати Њено учење, а при чему се доводи у питање и сама равнотежа између економских и духовних потреба човека.

Лако је такође осетити колико уз све већу наглашеност да је „економско“ све од човека, на неки начин је све веће и осећање о губитку саме слободе. С друге стране све невоље, на првом месту, сиромаштва, нужно условљују овај процес губитака слободе. Долази чак до једног, опет изгледа, сасвим хуманог мирења, да би се ослободили тих невоља, или свих зала од сиромаштва, да треба да се миримо и са тим губитком слободе. Данас, када се опет жалимо да нам тај недостатак слободе умањује и елан рада на умножавању економских добара, онда ова противуречност условљује или позива на студију првог хришћанског друштва где је ова равнотежа била посебно наглашена. Огроман број молитава за добро здравље, за добар род, за спасење од елементарних непогода, сведоче уколико су то „економско“ као и „духовно“ били „само две стране једног и истог појма — појма савршенијег живота.

Симболично је да су из српских свештеничких кућа, на пример, изашли они наши научни радници који су дали такве прилоге светској науци без којих се она не може ни да замисли; а онда ни савремена технолошка револуција чији је резултат наш економски стандард живота, резултат једне еволуције рада и искуства организације рада, у уметности организације; а исто тако универзалност нашег устанка из 1804., у одбрану моралног поретка света, као принцип и напор, тврдо је уткан у данашњој Повељи Уједињених Нација, у којој је и принцип слободе религије; што је у ствари санкционисање највиших вредности наглашених у већ поменутих ТРИМА нашим националним активностима.

Према томе био би то један од највећих парадокса, записан у историји, уколико би поверавали да тај принцип сада треба да умањујемо, или укривамо вредности наше вековне националне активности, да бисмо постигли **јединство** које нам је потребно, као и целом свету. То би био један погрешан правац који као да нам се на неки начин „реално“ намеће.

Истина је у обратном путу — хуманизам се јединства постиже, на основу наше метафизике искуства, вековима потврђивано, кроз стварну и објективну слободу, рада, прво признање несавршености а онда заједничког рада кроз пут отворености васпитања према оријентацији оне моралне активности која навире из историјских токова кроз које смо ишли и дошли у време у којем смо. То је у ствари пут слагања са моралним поретком света, а што је и пут признања несавршености кроз пуну љубав човека према човеку, без игри чија је моралност боља, које целине или које од историјског наслеђа; јер у оквиру оног НАСЛЕЂА које је вековима издржавало борбу рада за остварење слободе садржи и такав реализам поимања слободе који „зна“ добро, јер је оно његова вековна морална активност и према њему поступа, а што је и рад обичајне моралности. Нема чињеница које би указивале да је плод те моралне активности икад узимао смер против универзалног светског моралног поретка, све чињенице говоре о напорима или прилозима нашег рада за његово чување. На основу аналитичке филозофије историје сасвим јасно можемо да сагледамо да уколико би задржали свој став потискивања наших вековних симбола борбе за савршеније облике живота да се тада поново охрабљују оне снаге које су баш и рушиле морални поредак света. Реч мора онда само да буде о поправљању несавршености извесних „целина“, а у самом појму слободе о којем сведоче токови наше националне активности садржи се љубав за поправљање онога што треба да се поправи, нешто што као процес мора да буде сагласно са самим моралним поретком који лежи као основа у дубинама историје. Овде није реч о романтичарском погледу на свет, већ о моралном погледу на свет.

Није тешко такође онда извући закључак да уколико не радимо тако, или уколико занемарујемо колективно метафизичко искуство векова наше историје, које је налазило израз у споменутих наше ТРИ националне активности, аполигирамо оне негативне стране историје, које условљују **постављање** питања развоја појма слободе, које условљују напор борбе за одбрану моралног поретка света: иако та апологија није јасно видљива сада у овим данима, јер формалне вербалне изјаве упућују

нас у другом правцу; ипак уколико се осврнемо студији овог питања кроз аналитичку филозофију историје јасно сагледамо све последице садашњих наших многобројних поступака или одлука у оквиру структуре целе наше историје, и поред тога што, као што знамо, нисмо увек у могућности да разумемо оно што сада радимо, јер последице тога долазе тек доцније. Због тога можемо и да користимо аналитичку филозофију историје и учинимо нешто за своју будућност, као што су они који су делали пре нас учинили толико многи за нас. То не би било фалсификовање историје, већ у оквиру њених токова наша сарадња са њеним моралним поднебљем које као такво постоји и изван нас, или је независно од наше воље. То је питање токова заједничке моралне активности. Јер све оно што налазимо као добро у својој садашњости ствар је само тенденција које леже у нашем народном карактеру, обичајној моралности. Колико имамо право да то мењамо, и да ли воопште то можемо и да чинимо? Можемо да покушавамо, то је ствар слободе. Али човек није апсолутно слободан, он је ограничено биће!

Према томе оно најбоље зашто се боримо, ране победе које у том погледу очекујемо ствар је „тенденција“ једног континуитета; изван тог континуитета, као што видимо, и сасвим јасно можемо да закључимо на основу аналитичке филозофије историје, поставља се питање колико би будуће генерације могле наше победе да посматрају као стварне победе, могамо се плашити да нас не буду посматрали, уколико не волимо рачуна о свој метафизички искуства, као извојеване „комичних победа“? Ми можемо све да учинимо да не дође до тога. Јер то је опасност кроз коју пролази свака генерација, сада кроз њу пролазимо и ми! Потребан је само напор за што већим одржавањем и гајењем отворености нашег ума.

Постоји потреба кажу нам социолози, за објашњењем порекла друштва. Споменику на првом месту, као сведочанство о томе, постојање толико многобројних митова. Сетим се митова о Ромулу и Рему. То је заиста једна сасвим природа потреба. Када на пример ми размишљамо о свом пореклу, најчешће се задржавамо на делу Св. Саве.

Болослов заиста скреће пажњу на ово питање као неопходно пита-

ње за разматрање. Јер из тога што ми откривамо да лежи у почетку, на пример, нашег друштва видимо колико то на првом месту карактерише визије његове будућности, његове историјске одлуке и залагање. У хришћанском периоду историје коначно видимо колико је, како у свему тако и у овој проблематици нађено једно далеко успешније решење. Не само да су дате визије већ и средства, веома хумана, за реализовање тих визија. У питању је организациони принцип уз сагледање човекове несавршености, која је увек присутна. Међутим, у Цркви је истакнут и принцип еволуције, као најважније, то је принцип **назидавања** у вери, или принцип усавршавања; што обухвата и, рекли смо, нужност економског развоја, уметност организације и све веће производње. Јеванђељска је мисао, односно Христова, да је дошао да донесе „живот и изобиље“.

Када говоримо о свом економском развоју, када све чинимо што је најбоље за његов развој, што је и једна велика молитва Богу такође, или испуњење мисли толиког броја хришћанских молитава за свако добро човека, а на првом месту о чему сведочи симбол речи молитве за „хлеб који нам је потребан“, како се то каже у молитви Господњој, онда се морамо сетити индустријске револуције, као и свег оног интелектуалног и моралног организовања и напора који јој предходе, а чега је резултат и целокупна наша савремена технолошка револуција. Све савршенија и масовнија производња и расподела добра резултат је успелије организације ума. Почетак свега тога лежи у мало даљој прошлости, у оним вековима када се почиње утврђивати и „обичајна моралност“. У сваком случају већ је много учињено, и очекујемо најбоље и у будућности. То очекивање је сасвим реално, како би се то могло да каже. Али остаје и као реална човекова потреба да задржи и свој поглед на живот на **основу** којег је и дошао до свје индустријске или технолошке револуције, а то је потреба да задржи свој поглед на живот, као целину, јер економско је само један део човека. То је нешто што не може да буде спорно, али ми као да то не осећамо да на једној гвозденој условљености даљи развој лежи на основу погледа на живот на којем смо као **ОСНОВИ** и започели развој и довели себе у положај у којем смо и обиље које имамо. Наравно узимајући у обзир

принцип слободе, ова гвоздена нужност не бисмо могли да кажемо да нам се мора да намеће аутоматски у оквиру једног гвозденог механизма. То је ствар разумевања кроз слободну делатност. Историја српског народа у проблематици аналитичке историје нуди једно решење. То није решење или искуство једног човека, или једне групе људи и њихове филозофије, већ искуство читавог једног народа, које се такође мора да прати универзалним критеријума појма добра и слободе. Ми сви признајемо да сва најбоља решења за економску добробит човека не решавају у исто време и све остало што је човеку потребно. Према томе тражи се доследност том ставу, а што опет значи да морамо бити отворени према том свом признању. Једном речју када то признајемо морамо онда и да тако деламо.

То је у основи проблем односа **ужих и ширих вредности**; колико је целисходно, на пример, ради успешнијег економског развоја сужавати филозофију или погледа на живот у такву једну **затвореност**, у такво једно **заробљеништво**, из којег излаза нема, према усвојеном принципу, ка најузвишенијим вредностима савршенства кроз које се све дубље сазнаје **целина живота**, ма колико ипак осећали да је то коначно недоступно нашем уму. Највиша научна достигнућа као и уметничка остварења постигнута су захваљујући тој **отворености**, а иза које лежи подстрек религиозне догме. Откривење. Узмимо само на пример поменуте наше **ТРИ националне активности** — основа су и свим нашим садашњим највишим достигнућима, било у науци, или уметности, али остају и као основа за филозофију живота, као одговор нашим метафизичким потребама, које ћемо осећати утолико више уколико више умножавамо своја материјална добра; јер ћемо реалније осећати да су она само средства, ма колико била нужна сама по себи, ипак остају само средства — а што значи за **више** опет треба да се старамо; то је опет питање других центара или целина где их можемо да откријемо.

Оно са чим сада експериментирамо јесте питање **дисконтинуитета**, питање радикалног пресецања оних токова кроз које смо ушли у своје време или овај период историје. Тог дисконтинуитета није било ни у оптим нашим најљућим или најтежним напорима у борби за морални поредак света; али данас имамо то

као новину у нашој историји; то је **напад једне нове филозофије**, за нас нове, или нових погледа на живот, не када су у питању наше економске потребе, како се обично мисли а што је веома погрешно, већ само разумевање живота и стварање потребних услова за његово одговарајуће разумевање, за одговарајуће васпитање. Први пут у нашој историји почиње да се ствара или организује психичка дистанца између организационог фактора са којем смо се до сада развијали, неговали појам слободе, утврђивали појмове о добру и злу, борили за одбрану моралног поретка света, и самог тога историје, и самог времена у којем живимо, самог разумевања живота у којем треба да откријемо или непрекидно откривамо његову моралну суштину. „Економски фактор“ као вредност овде се компромитује, јер се на извешан начин користи за организовање ове „психичке дистанце“ која постаје све већа; то је у ствари дистанца између наше **ОСНОВЕ** и нечег „новог“ као вредности али чија се суштина не зна; уколико се пак осврнемо на метафизику искуства наше историје, потпомогнути аналитичком филозофијом историје, сигурни смо у правац развоја кроз који смо се развијали да је обележен појмом **најсавршенијег** до којег је могао човек да дође. Ако се интересујемо својим почетком, онда лако запажамо колико је тај појам **НАЈСАВРШЕНИЈЕГ** лежао као појам у самом нашем **ПОЧЕТКУ** који нас је непрекидно водио овом „крају“ у којем смо данас. Колико тај појам **Најсавршенијег** можемо сада да заменимо нечим још савршенијим, новим откривањем? Према аналитичкој филозофији историје то се показује као апсурдно, јер се не зна! А остварује се оно што се жели, хоће. Можемо онда да поставимо питање о последицама тога идеја од „десног“, од тог што знамо ка нечему што не знамо, колико се могу да контролицу у времену када се појави потреба за то, јер наше одлуке и збивања добијају свој значај тек кроз време у будућности, а што се сазнаје тек онда када је то већ прошлост и када више ништа не можемо да утврдимо за њу, јер је ту.

Уколико би коначно наша историја узела тај смер било би то нешто изван оквира наше националне историје, и у исто време изван опште универзалне историје света, и сви успеси на том путу биле би „комичне победе“, а историјски ток чак ни

тих победа није дуг, то је већ питање враћања у дохришћански период, међу изчезле цивилизације, које су се спасавале, безуспешно, са својим митовима, са објашњењем свога порекла кроз своје Ромуле и Реме, са својим боговима које су легије проглашавале за богове; али то је изван искуства наше историје, и на основу студије аналитичке филозофије историје сасвим лако сагледамо немогућност тога пута, мада у оквиру наше слободе извесна затварања су могућа. А то је опет предмет филозофије Ничеа, о „вечном враћању свих ствари“, и о „смрти Бога“; старе теме једне филозофије у чијем се поднебљу појављује Откривење, појам Цркве, као неопходност, као потреба.

Огромне су промене у којима данас живимо. Мења се и начин религиозне активности; потребан је необично снажан рад, рад богослова у откривању присутности истина Откривења како у нашој савременој научној активности тако исто и уметничкој; али исто тако и у томе да Јединство за које се залажемо није само себи циљ, ствар успеха неке „целине“, ради њеног моралног права на опстанак, већ Јединство које треба да ојачава живот, да обезбеђује мир чији је резултат добра воља, прихватање живота. То је смисао Јединства за које се хришћани залажу, односно треба да залажу. Тако Јединство је могуће остварити само уколико се омогућава или ради на што већој отворености, на ослањање на метафизику искуства у моралној активности у одбрани моралног поретка света; уколико се сузбијају ти симболи или ти организациони фактори, онда је јединство став силе, формално је по свом карактеру, и не служи ојачавању живота, појма слободе и појма добра. А ти опет појмови били су увек колико и ствар непосредности у нашој историји, ствар обичајне моралности, толико исто ипак и ствар васпитања којим је Црква руководила и у чему је на нашем језичком подручју доста успела. То је њен прилог светској историји; тамо где се није успело, у оквиру тајне слободе, ствар је помоћи и напора свих да се ради на успеху; принцип насиља „изједначења“, да би се постигло „јединство“ пут је несагласан са метафизичком историје, који условљује увек неопходност „силе“ да би се живело у „миру“ или јединству.

Из аналитичке филозофије историје, на основу радикалног искуства,

сасвим јасно закључујемо колико је опет свака победа „силе“ у ствари комична победа. Значај тога се увек тек разуме у будућности, али када постане прошлост у тој будућности, а која је само за нас сада будућност, а што опет значи када постане доцкан да се нешто за њу учини да то не буде комична победа. У тајни опет слободе то су изрази несавршенства са последицима бола, а опет задатак је усавршавање.

Због тога сав наш садашњи огроман замах за усавршавањем, када оправдано поклањам толико велику пажњу развоју економских добара, бољој или савршенијој организацији производње као и расподеле, на основу аналитичке филозофије историје, а то значи најбоље могућег научног става, морамо да закључимо о неопходности присуства Цркве, њеног догматског учења, у филозофији живота; јер коначно човек довршава себе кроз могућност, и мир, изградње свог става, разумевања, погледа на живот; наша историја у целини сведочи о томе; уколико пак верујемо да смо се толико променили, за неколико деценија, да више у погледу наших метафизичких потреба Црква нема ништа да каже, онда то би смо веровање морали да подржимо резултатима наука као што је биологија и антропологија; а према овим наукама такво једно гледиште било би аспурно, јер толико радикално човек се није променио за последњих неколико десетина хиљада година, а према аналитичкој филозофији историје, као и нашем метафизичком националном искуству, таква промена није уопште и могућа сем уколико не би наступала таква револуција да човек више не био то што јесте, човек, како учи догматика Цркве, и као тело и као дух, и са својим економским и метафизичким потребама.

Наши напори и опредељења кроз векове, до два последња светска рата, сва помоћ и прилог светском моралном поретку за његово учвршћење, прилог победи здравијим погледима на свет и историју, у поднебљу људске несавршености, не смеју бити окарактерисани покушајима у ма шта друго према ма каквим теоријама, до само у пример који треба да се следује, уколико не, израз је такав став љубоморе или следовање оног расположења која није љубав.

Присуство Цркве у нашој националној историји, њен успех међу нама у тајни слободе, заиста је и

благослов за нас; али и обавеза као помоћ за разумевање људске несавршености и рада, свега што је најбоље, за реализовање потребног Мира и Јединства, а што је ствар васпитања, и рада, а не утакмице, или борбе чији је „рад“ или „поредак“ бољи; ко има више право на егзистенцију и „историјску славу“ победе; пред судом историје стајаће и народи; према учењу Цркве одговорни смо и за савршенство, и помоћ у усавршавању, свога ближњег, а исто тако као народи одговорни смо једни за друге, у реализму љубави; јер морални поредак света, због човеко-

ве несавршености, увек мора да се брани; то је тајна слободе и смисао јеванђељске приче о талентима. Јер уношење нечег новог у једно већ утврђено поднебље које се већ развија у оквиру универзалних вредности стварне слободе, несумњиво да треба да мења постојећи поредак, да делује на његов развој, али не у смислу да га уништи; у том случају, са таквим ставом, ни само то НОВО не би се као такво ни могло појавити и онда и одржати — као ВРЕДНОСТ која делује као фактор напретка.

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици (VII)

— Стара и нова логика и догма о Св. Тројици —

Констатовали смо размимоилажења или делења која постоје у научном раду или разним научним дисциплинама, као и у хришћанском свету, или у култури, политици, у свему где присуствује људски рад и залагање за организовање. Али запажамо исто тако да и поред свег тог немира и свих делења, деоба, постоји извесно унутрашње јединство света, законитост, поредак, јаче од наше несавршености и склоности за делењем. Да јединство постоји, да је јаче, указали смо и на то што и поред свег хаоса, како се то види на површини, извесно унутрашње јединство омогућава нам развој ка све вишим и одређенијим сазнањима кроз која задовољавамо како своју интелектуалну радозналост тако и своје материјалне потребе, обезбеђујући на тај начин и боље услове за своје лично интелектуално и морално усавршавање.

У целокупном досадашњем прегледу Основе кроз коју се развијамо, или постојимо на садашњем свом цивилизаторском слупњу, намеће нам се увек и структура тројичног принципа, као метафизичка структура, на којој лежи сав живот. Запажајући то истакли смо значај догме Св. Тројице као обрасца најшире или једне апсолутне генерације кроз коју коначно разумевамо значај појаве живота; а исто тако у структури логике ове догме откривамо такође и логику, или најопштији принцип,

самог рада, структуру рада и мишљења. Она се показује и уколико се осврнемо на историју развоја природних наука, такође, у оном истом значењу у којем је види и како на Њу указује и сама догматика Цркве — као на Основ кроз који „достоймо, крећемо се или јесмо“; Основ који као такав није могао „открити или измислити ни индивидуални ум ма ког човека, нити колективни ум васцелог човечанства, јер неизмерно премаша све људске способности сазнања и стваралаштва“ како то читамо у догматици наше Цркве.

Када све ово имамо на уму онда сасвим јасније разумемо шта то значи када се у догматици Цркве такође подвлачи да „светлост Свете Тројице озарава наше просветљавање постепеним додавањем, узлажењем, напредовањем из славе у славу“ (52). Тим истим поступком ова нам је догма и откривена. Тим истим поступком онда у разматрању нашег „узлажења“, „напредовања“ и у научном раду „из славе у славу“, откривамо и како радимо, или како заиста постојимо или „јесмо“ у свом животу, у оквиру структуре ове догме. Овде смо онда и пред напоменама и у ком погледу можемо да сагледамо сав значај ове Догме и на пољу појаве нових развојних тенденција у новој логици, за разлику од традиционалне или формалне логике, дохришћанске, или Аристотелове и његових средњовековних следбеника.

За целокупну хришћанску мисао Св. Тројица јесте живот, свеукупан оквир, Основ, само којем се не можемо приближити нашом уобичајеном формалном логиком, дедуктивним или индуктивном методом.

Тројична структура ове догме има свој формални карактер такође, као што и структура наше логике у својој законитости јесте такође ТРОЈИНА; али та „тројичност“ у свом формалном карактеру није тројичност посебних издвојених облика живота или ствари, већ јединство, „несливено али и нераздељено“; то нису „појединачности“ у својим сопственим затвореним границама, већ у јединству једнога Духа живота, са својим међусобним односима, прелазним зонама, везаностима и импликацијама, које наша логика, и када су у питању ствари нашег свакодневног искуства, не може да прати до дна како стоје у свим њиховим многоструким односима, последицама које примају, условљавају и дају. Зато се у **новој логици**, која се јавља као метода рада и анализе тек у хришћанској епохи, када се наш ум упознао са откривеном структуром догме о Св. Тројици, истиче и даље значај формалне логике, али са ограничењем, као што и са ограничењем примамо сва друга искуства културе дохришћанског времена која су за нас само била припрема, позитивна и негативна, за дочек Откривања у „пуноћи времена“; или, када смо логиком коначно разумели сву узалудност свих покушаја коначне рационализације живота ради његовог потпуног интелектуалног разумевања. Као што знамо дохришћанска, или како се и данас назива, традиционална логика Аристотела, дегенерисала се у празне рационалистичке форме и као таква отуђила од живота. Нова логика се у овим нашим данима све више наглашава као логика структуре хришћанске догматике, у којој се истина указује на тројичне облике Основе живота, али у Јединству значење односа, Перспективе.

Сада смо пред задатком да овде размотримо у каквом односу стоји данашња, названа, „нова логика“ према догми о Св. Тројици, а што је и питање Основе нашег развоја, организовања, Перспективе, или, једном речју Основе света у којем живимо.

Без обзира какве све примедбе можемо да ставимо овом свету у којем смо, колико смо незадовољни са својим поднебљем у којем смо, било када су у питању економски, култур-

ни или политички проблеми, у сваком случају овај свет који је НАШ стоји према свом развоју и перспективама, уколико га упоређујемо са предходним временима, далеко изнад њих. При таквој једној аналогiji ми можемо да говоримо о свом успеху развоја и да анализирамо његове корене. Истина, можемо да говоримо и о томе колико је све то и у опасности, сав наш успех што повлачи и питање моралне одговорности како и у ком циљу користимо све што имамо, све до чега смо дошли; та је одговорност везана и за питање наше будућности, као и за само време у којем живимо, што опет зависи и од тога како разуме-мо и прошлост из које смо наследили живот.

У овом даљем испитивању основа нашег рада долазимо пред питање о условима и самог нашег сазнања, о менталној или умној активности која зависи од наше умне или менталне структуре, а што је и питање организације ума. То је и питање слободе личног мира у тој слободи као средства за лични интелектуални и морални развој. У развоју то нас лагано доводи и пред питања која обележавамо као „крајња“ или „последња“, када је у питању „целина“ и наша радост у разумевању целине, живота и историје; што све изискује рад.

Када је у питању та страна нашег живота, његово разумевање и радост разумевања, која је несумњиво тесно везана, као што смо већ подвукли, и за ту страну нашег напретка, за економске или материјалне основе нашег живота, онда можемо да се запитамо и говоримо о томе колико смо у „напретку“, или колико можда и заостајемо, и поред успеха у материјалном или економском богаћењу, пред предходним генерацијама; можемо ли да говоримо да и у том погледу стојимо изнад њих? Јер уколико је култура начин живота једног друштва, а цивилизација техничка страна те културе, често онда технички развој може да има и свој чисто механички карактер, успех који је задужен извесном својом унутрашњом аутоматизованом природом, а при чему, при свем том успеху материјалног развоја, да нам сам квалитет разумевања живота опада, а често и да буде потпуно одсутан. То је питање колико смо сигурни или несигурни у погледу оријентације према вредностима, њиховог усвајања, процењивања. А затим, можемо да постављамо са сигурношћу колико

даљи наш материјални развој зависи од тог чисто духовног, тог питања усвајања или процењивања вредности, као што и целокупном садашњем нашем цивилизаторском подухвату и успеху, целокупној нашој садашњој материјалној култури, техничкој култури, предходи или је прати као подстрекач, баш тај религиозни моменат — питање оријентације у усвајању и процењивању вредности а што је и питање перспектива. Даље, можемо онда коначно да видимо колико је све то и питање односа старе и нове логике; јер позитивна страна савременог нашег живота јесте и да све више „нова логика“, хрићанска логика, долази до свог и интелектуалног образложења или одређења, и поред тога што кроз њу, или њен начин мишљења, већ одавно мислимо али да то скоро и не знамо. Али и поред тога што је стари дохрићански свет савладан, као и његова логика; ипак та стара логика се увек на свој начин појављује са својим тенденцијама, јер у свему, као што ћемо видети, па тако и у односу ове две логике, не постоји једна потпуно јасно повучена линија разлике, већ смо увек и у зони сумрака, између и ове две логике.

Задатак је богослова да својим радом то уочава и развија оне тенденције које су ствар заиста нове логике или новог начина мишљења које се организује кроз догматске принципе Цркве. Међутим, и поред тога што све може да буде у питању, запажамо и то да сама природа живота, законитост живота, његова логика, не допушта оно што бисмо назвали тоталном дезинтеграцијом живота, потпуном моралном дезоријентацијом. У својим дубинама живот је један поредак независан од наше воље, и он носи са собом своје сопствене принципе усавршавања. Ми треба да будемо сарадници тих процеса. Уколико нисмо губимо битку.

С друге стране на површини живота ствари изгледају другојачије. Епохе се смењују, у некој преовлађује механичка моралност, а у некој социјална, а између ове две моралности, као два избора, стојимо и боримо се за своју личну слободу, за своје лично усавршавање, за трећи, најсавршенији ступањ, личну моралност, што је и ступањ, што лако осећамо, на којем тек и упознајемо сву реалност своје личности. Истина, јасну граничну линију између и ова три ступња моралности није увек лако повући; јер „лична моралност“

мора да носи у себи и „социјалну моралност“, а где су ове две моралности ту је и трећи ступањ, сам облик моралности, који мора да има и своју механичку страну, али је празан ако је само то, или ако је само и „социјална моралност“ као што и лична моралност не може да постоји и без ова два ступња.

Уколико онда вршимо аналогije уз логичне анализе услова бржег или споријег напретка, кроз историјске студије, као и психологију, сасвим сигурно изводимо закључак о нашем успеху, успеху једне „двехиљадугодишње културе“, или логике, у њеном развоју. Када пак говоримо о фантастичним резултатима које смо постигли несумњиво да морамо да говоримо и о логици која лежи као структура испод наше менталне активности кроз коју смо све постигли што имамо; као што при томе запажамо и све оно што је недостајало ранијим хиљадугодишњим културама.

Због тога онда не можемо да разматрамо и проблем који нас интересује — две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици — уколико не обратимо пажњу и на питање природе „нове логике“ у односу према „традиционалној“, формалној, Аристотеловој и његових средњовековних следбеника; јер нова логика, хрићанска логика, услов је појаве и новог света, са његовом како техничком тако исто и хуманистичком културом; а савремене тенденције у развоју логике као науке, треба да видимо како и поред низа неслагања у ставовима, ипак суштински све више одређују или интелектуално образлажу хрићанску логику, која се у савременом филозофском поднебљу и назива — нова логика.

Логичари нам, као и психолози, скрећу пажњу на чињеницу да је правилно мишљење могуће само под повољним „физиолошким, васпитним и моралним условима“, али богослови морају да скрену пажњу логичарима и психолозима и на чињеницу да и једно поднебље у својој целини, у свом поретку, као могућност развоја повољних физиолошких, васпитних и моралних услова, зависи од правилног мишљења. Стварање или организовање ових најбољих услова несумњиво онда да се појављује као прво питање, јер указивање на ову потребу, потребу ових повољних услова, ствар је „правилног мишљења“. У овом случају заиста нема недоумице, или није питање шта је прво постало кокошка или

јаје, јер лако откривамо кроз историјске студије сву промену која настаје кроз појаву онога облика мишљења који се у хришћанској догматици назива Откривање. У његовој логици откривамо почетак нашег „правилног мишљења“. Сада нам је овде задатак да на то укажемо. Треба онда да се задржимо ако не на свим анализама које се данас предузимају о логици, то је доста опширан предмет, оно бар на најосновније, ради бољег или прецизнијег упознавања односа тенденција у савременој науци и начина мишљења према хришћанској догматици; али при чему откривамо необично за богослове интересантну чињеницу да и сами најистакнутији савремени логичари и филозофи, кроз чије се напор размишљања и све јасније формулише „нова логика“ и њена проблематика, не запажају очигледну чињеницу колико је опет и само њихово мишљење, чега они нису свесни, у једном дубоком смислу има у свом залеђу хришћанску логику, и поред тога што је каткад формално, и не признају или се на њу и не осврћу, а уколико се и осврћу то чине са непознавањем колико баш кроз њу и мисле.

То је процес еволуције у сваком случају, напредовање „из славе у славу“, и није нам тешко да видимо како се и у ком смислу та еволуција почиње да развија и у оквиру поднебља прве хришћанске организације друштва, које наслеђује и замењује преображавајући све до тада покушане културе или начине живота који, као што знамо, у свом подухвату културе нису успели.

У току тог еволутивног процеса данас смо на ступњу када далеко успелије, него што је то било могуће у вековима који су остали иза нас, можемо да судимо о овим питањима, да их разматрамо. То је такође део успеха развоја нашег правилног мишљења, све повољнијих „физиолошких, васпитних и моралних услова“. У том је поднебљу и већ толико значајно развијен појам логике као науке, што нам је од велике помоћи у савлађивању низа даљих препрека у стварању што бољих или савршенијих услова за што бипре или што масовније „правилно мишљење“.

Доста смо напредовали у сваком погледу, тако да данас далеко јасније можемо да сагледамо и организацију или рад свог ума, шта је он у својој структури, шта можемо о њему да знамо, у чему заиста далеко стојимо такође испред својих

предходних генерација. Задржаћемо се и на томе, на разматрањима или студијама рада нашег ума као активности, чији карактер зависи од његове структуре; то је у ствари питање колико „менталне структуре“ зависи од принципа организације, од „оног који дела“, јер се открива и наглашава и то да је „мисао активност којом владају или управљају ипак одређена правила“. Ми ћемо овде само више скренути пажњу на ове научне анализе, доводећи их у везу са хришћанским догматиком и ставом који је у њој изражен, јер до сада се богослови овим питањем нису интересовали, с обзиром да ни сама наука, логика и психологија, нису ни били на том ступњу свога развоја на којем су данас, осветљавајући све потпуније своја истраживања и закључке, а што опет приморава богослова да то сагледа у светлости догматике, или њеног познатог става када су у питању односи између разума и догме, или истине, реда. Знамо опет да је предмет логике и психологије питање реда или поретка организације човековог ума, као што је и предмет природних наука ред или поредак у самој природи или животу уопште.

Овај принцип „организације“ данас се посебно наглашава и има извештај, као питање, нов облик и нов значај; истина и поред тога што смо кроз њега вековима делали, али да га нисмо испред себе постављали као предмет студије. Знамо, опет, да је то и био предмет студије најистакнутијих мислилаца, али тек у најновије време, проналаском, како се то каже, неевклидовских елемената, или открићем да „аксиоми традиционалне геометрије“, старе евклидовске геометрије, дохришћанске, нису априорни нужни облици наше мисли и опажања, већ само „погодне, одговарајуће претпоставке“, што је већ данас посебан предмет разматрања у логици, али и у читавој математици.

Логичар Морис Рафел Коен 53) нам скреће пажњу на успелији пут студије логике уколико је идентификујемо са предметом чисте математике, нешто до чега је дошло тек, како нам каже, у 19 веку „открићем неевклидовске геометрије“; јер оно што називамо „формалном логиком“ није ништа друго до најопштији лео чисте математике“; једно откриће, како нам наводи овај логичар, које је збунило низ филозофа и један број математичара. Међутим, с обзиром да геометрија, као део чисте математике, која је заинтересована

за проблем логичког доказивања — ако су извесне пропозиције или аксиоми истинити да ли морају и друге из њих изведене пропозиције да буду такође истините — мора да конструише извешан ланац доказивања при чему користи основне појмове логике, који се користе у класификацијама и одређивању односа. Јер у „чистој геометрији пропозиције о тачкама и линијама замењују се пропозицијама класификација о неограниченостима и односима међу њима, што у градацији развоја, подвлачи Коен, иде према метафизици; ово запажање у студији логике познатог филозофа је од посебног значаја за разумевање његовог става према логици и улози логике у животу човека а што је опет од посебног значаја за ставове богослова.

У својој студији увода у логику Коен подвлачи овај метафизички моменат односа логике и математике; на пример, потврђује нам да у оквиру геометрије нема никакве разлике у форми и следовању наших пропозиција уколико оно што није могуће ограничити, бескрајност тачки, замењујемо комплексним бројевима; што је и подручје метафизике исто толико и математике, али и логике. Или, како то Коен додаје, у једној духовитој аналогiji, као и ако би се „дистанца између тачки заченила разликама светости једној мулти-димензионалној серији светитеља“ (54). Један пример веома изразит за став „нове логике“ која указује на ширину генерализација које превазилазе формалну логику. Сасвим је онда пригодан овај пример с обзиром на појам светости као појам бескрајности, или недокучивости као граничног појма у својим границама; али као појам ипак има своје ступњеве савршенства, као извесне одређености према појму бескрајно савршеног Бога, чије савршенство, без обзира колико опет било недокучиво нашем поимању има извесну одређеност у самом акту Отелотворења, у појави Христа, у којем се појмови бескрајности и одређености, који се иначе искључују, овде налазе у Јединству, а које је изражено у систему догматике Цркве.

Стара или формална логика међутим оперише са појединачним стварима, у њиховим сопственим границама, као посебностима, које нам стоје на располагању, без сагледавања свих оних њихових особина, или последица, које се обухватају у значењу целине.

Коен нам такође указује да између примеса и закључака несумњиво да постоји један сасвим одређен однос, тако да на основу правила логике закључујемо како су нам извесне примесе потребне или нужне за извесне закључке, или како извесни закључци нужно следују из извесних премиса. Све је ово од посебне важности, што нам овај логичар истиче, а што се обично не узима у обзир или предвиђа, као на пример да „категоричне потврде било примеса или закључака обухватају и нешто више од саме логике“, односно, потврђује Коен, „ако су закони логике правила комбиновања, онда ништа не може бити изведено из њих изузев самих комбинација логичких правила“. Једном речју живот је далеко шири да би био или могао да буде обухваћен логиком нашег дохвата (55). Због чега се онда нужно и поставља питање улоге логике као науке у нашем сазнању; у новој логици, како се сагледа, а што се у овој анализи потврђује, логика нема онај значај који је по некој традицији држала; јер из чисте логике не можемо извести ни физичке ни психолошке истине, као што није могуће саградити и кућу само законима архитектуре. Али, свет није без своје структуре, или поретка, јер:

Изјавити исто тако да у ма којој логички и математички развијеној грани науке нема ничега изузев што се садржи у њихови чињеницама, датостима, значило би да у постојању једне зграде нема ничега изузев цигли, малтера и другог материјала, ... међутим: ... облик или структура једне куће конституисана је системом односа материјала од којег је направљена, као што су облици или структура које испитује логика систем односа који се између свих могућих објеката могу средити у један систем ... (56)

Са овим разматрањем Коен нас уводи у испитивање колико наше сазнање не може да буде поуздано било да се служимо индуктивном или дедуктивном методом испитивања, јер нам сазнање не долази само из искуства, управо није индуктивно, али није само ни дедуктивно, не долази само из правила нашег мишљења, или да односи између премиса и закључака леже само у нашем уму; то је питање односа између два света, ствари чињеница, на једној страни и све-

та односа, облика, на другој; али то је питање које, као и свако, које изискује све обухватније генерализације, а које коначно, превазилазе логику и уводе нас у метафизику.

Ово нас опет наводи на размагњање и „Принципа психологије“ Вилема Џемса, дело на чији последњи одељак нам филозоф Џон Ласмор скреће пажњу да је „чувен по свом значају“, а у којем овај познати прагматиста говори да емпиричар „мора да тумачи логичке и математичке принципе као „генерализације из искуства“, али да исто тако и логика и математика имају за свој предмет изучавања „однос идеја“, што је независно од искуства, мада су саме идеје продукт искуства“.⁵⁷⁾

Да ли је лако повући јасно одређену линију између ова два света, света ствари и света односа, света искуства и света рационалних облика сазнања, у облицима нашег сазнања, или света, коначно логике и метафизике? За решење овог питања Коен нас упуђује на једно треће поднебље између ова два — на зону сумрака⁵⁸⁾, или с не неодређености, када још не знамо „да ли се већ дан извршио и ноћ почела“. Та се „зона“ осећа у свему, у поларитету добра и зла, истине и неистине, јер има момената када истина под извесним условима људских односа и разумевања то и престаје да буде, односно када се не распознаје да ли је истина или то није; шта је истина? Ово нас уводи и у подручје вредности савремених теорија релативитета, као и теорија вероватноће, статистичке евиденције итд.; што опет све у свом развоју коначно упуђује на метафизику, у подручје значења, процењивања вредности, према покушаним оријентацијама и усвојеним перспективама.

Уколико пратимо ове уводне анализе савремене „нове логике“ све лакше заиста откривамо у њеном залеђу ставове догматике Цркве, у којој се већ толико снажно подвлачи, пре свега, сва релативност човекове логике или његовог личног напора у откривању свега онога што чини предмет његовог сазнања и потребе за сазнањем. У догматици то се на првом месту истиче у систему њене догме о првородном греху, о људској несавршености, човековом паду али и могућности његовог спасења, односно уздизања, усавршавања, рационализације, наравно у одговарајућем смислу ове речи. У хришћан-

ској се догми посебно истиче то што изражава наше искуство — потребу за усавршавањем; али тачну границу добра према греху сваки хришћанин зна да није могуће одредити увек на исти начин и у свим приликама; има момената када се у зони сумрака о овоме треба да донесе одлука, али веома тешко, или доста неодређено; једна математички или логичка прецизност ту не постоји. Због тога, из поднебља међуљудских односа и сазнања, према логици хришћанске догматике, коначно се „истина“, и поред захтева за наш напор и указивања на нашу одговорност, предаје Општем суду Божијем. Овај есхатолошки моменат у хришћанској догматици, неопходност његове логике, данас се потврђује и логичким анализама оних који почињу да се залажу за „нову логику“, указујући на сву недовољност формалних облика нашег мишљења као носиоца истине. Наравно у хришћанској се догматици подвлачи огромна одговорност сваког појединца, сваке појединачне одлуке или избора, захтева се напор и указује на његов морални значај, а што је и захтев савремене логике — непрекидно истраживања, сталан напор у откривању истине, при чему се не можемо увек и стално руководити једним и истим искуством, али се не сме ни искуство занемарити, што је и та хришћанска заповест о усавршавању, а има свој одговарајући однос како према техничкој култури друштва тако исто и хуманистичкој.

Аристотелова се логика, као резиме целокупног дохришћанског искуства и начина мишљења, показала недовољном. Она је имала и своје ренесансе и у хришћанском поднебљу, често веома усвајана од најистакнутијих богослова Цркве у њеном „западном делу“. Познато нам је реаговање на ту чињеницу. Карактеристично је, међутим, да нас и то да човекова мисао све више у свом слободном истраживању, и немајући то за циљ, потврђује и филозофски то објашњава, колико су били у праву они богослови Цркве када су узели у заштиту хришћанску догматику од повреда до којих долази кроз оживљавање Аристотелове логике: све су многобројнији гласови који то чине; али се све то олигђава по једној унутрашњој ~~неуспеху~~ ^{неуспеху} метафизици, јер највећем броју савремених логичара и није то циљ, бар као намера или план; међутим,

слеђујући отворено свој пут истраживања долазе до те потврде о истинитом ставу православних богослова. С једне стране природи вере та потврда савремене логике није потребна, али је дужност православних богослова да укажу на ту чињеницу, јер је део развоја истине. Једном речју, све више долази до израза погрешан став Аристотелове логике и његових средњовековних следбеника, нееластичност или једностраност формалне логике. А то се огледа, како нам и на то скреће пажњу Кoen, у самом раду или методологији наука, увиђајући да се не можемо ограничити искључиво или само на „подручје стварног, актуалног или само историјске егзистенције“, с обзиром, како нам даље каже, да научно истраживање значи студију „карактера или особине ствари у свим њиховим границама, без обзира да ли су стварне или могуће“⁵⁹).

Могли би смо да уочавамо како се све више развијају једностране последице на подручју хришћанске доктрине уколико се она све више подчињава преко извесних богослова Аристотеловој формалној логици. У извесним епохама то је веома изразито. Оштро реаговање на ту једностраност, или борба око те једностраности, односно захтев за више слободе или еластичности, био је и позитиван у једном погледу — долази до велике менталне револуције, како се негде назива, у ствари до убрзаног развоја природних наука. Међутим, уколико прихватамо науку у тако суженом облику, са ограниченим назначењем само за „подручје „реалног“ . . . односно само за подручје историјске егзистенције“, одвајамо је од њеног хришћанског корена, а што опет има своје веома непожељне последице. Суштина нове логике и јесте у томе да и саму стварност, или актуалност која је доступна нашим чулима, схватимо или разумевамо у њеном тоталитету, у целини, у плану све-свега. Јер је и циљ науке исто тако, каже нам опет Кoen, као и уметности, да нас ослобођава „од кућног затвора овог стварног света“ омогућавајући нам кроз то ослобођење „продор у подручја која су иза могућег“.⁶⁰) Кoen нас упућује у ствари на то шта је или у чему је прави значај науке, да лако осећамо да нам прети опасност од развоја у сасвим супрот-

ном правцу, у још тешње затварање кућног затвора. То је био резултат формалне логике или резултат рада њених следбеника. Међутим, искуство је сасвим у другом правцу — у отворености. Тај пут „отворености“ указан је свету у оном историјском моменту када је саопштено и Откривање, или када се „формална логика“ дефитивно показала као неприменљива у откривању законитости нашег мишљења. Према томе то је време рађања „нове логике“, које је и време саопштавања Откривања, одмах по неуспеху старе логике коју формулише или на свој начин научно образлаже Аристотел, и има своја прва реаговања, или изданке, у крајностима било стоичке или епикурејске логике. Међутим, како тада тако и данас није могуће „повући јасну развојну линију између индукције као метода открића и дедукције као метода излагања“, а о чему се ради када је у питању формална логика. Јер како нам такође каже Кoen, „дедуктивна логика и чиста математика уобичајено обрађују односе између пропозиција, а сазнање тих односа несумњиво да је један од најважнијих инструмената научног истраживања“. Али то је пут ка све вишим и вишим, или све општијим генерализацијама, што коначно превазилази сваку могућност примене логике као науке у њеним традиционалним облицима. Тако се у нашем времену, а што је од посебног значаја, све више запажа и све више истиче ограничен значај логике. Своди се, како нам то подвлачи Кoen, на то да нас учи толеранности или поштовању туђег мишљења, веровања, истраживања, и, коначно, произлази из тога, утврђује нас у нашој оданости слободи.⁶¹)

Велике су дилеме данас у овом погледу; али се све више увиђа, када је у питању научно истраживање, као и филозофско разматрање, да је „исправније и да више одговара ако слеђујемо само природне токове предмета који испитујемо без обзира на формалне облике логике“, који нас често заводе. У овој критици логике иде се данас толико далеко да се за њу каже да „није ни наука а ни уметност, већ само превара“.⁶²) Скреће нам на то пажњу, на пример и Џон Пасмор, у свом приказу развоја новије филозофије. Можда има у овоме нешто од претераности, али

у сваком случају основна је истина ту, посебно када је у питању начин привржености формалној логици у средњем веку. Православни богослов може сасвим слободно да укаже на то да свесно или несвесно, скривено или не, али присуство ове „старе логики“ у Цркви, у својој развојној линији одговорно је за најтрагичнији догађај у Цркви, за њену деобу.

Тако је условљена и појава облика хришћанског вероисповедања ка рационализацији догме и протеста на ту рационализацију кроз ново заузет став потребе сталног испитивања, сталног протеста, а што условљује и експериментисање, на неки начин са вером. Лако закључујемо да су развојне тенденције првог става рационализације, формализма тих тенденција, нашле свој највиши израз у римокатоличком облику вероисповедања, а реаговање на ту рационализацију да је условило протест протестаната; протест који се коначно обликује и у саму одређену вероисповест, вероисповест протестантизма.

Уколико онда ствар просуђујемо са става више **природне логики**, управо не формалне, није изненађујуће да се сав значај логици данас углавном даје, као што смо то већ споменули — у оквиру научног испитивања значаја логики — само томе да се више научнимо толератности, поштовању туђег мишљења; јер смо кроз „формалну логику“ изгубили Јединство, а кроз нову једино разумевамо пут да Га повратимо. Јер су свети оци сагледајући све недостатке старе формалне логики Аристотела закључили неопходност Откривења, и изложили га у оквирима догмата, али веома обазриво да се нигде не иде у такве „логичке спекулације“ рационализације, већ се увек оставља предмет неприступачан логици да буде прихваћен вером. Лако осећамо у разматрању постанака хришћанске догме на васељенским саборима да се није у формулисању догми користио било индуктивни било дедуктивни метод већ метод природне логики, када се противуречности формалне логики решавају вером, надом, и коначно разумевањем кроз љубав; на пример, шта је свет у својој суштини, где му је порекло, а где опет крај, одакле појава човекове културе и свега онога што га интересује?

Једном речју ова проблематика дисциплине ума, односа индуктивног и дедуктивног као метода рада,

што је ствар или питање природних наука, тесно је везано за догматска разматрања или логику хришћанске догме, као става у организовању човековог ума — који онда ради онако какав јесте. Јер је хришћанска догматика најбољи пример запажања колико је тешко повући граничну линију између индуктивног и дедуктивног излагања.

Истина, традиционална логика, за коју историчари логики кажу да је развијенија од Аристотелове и његових средњовековних следбеника, као систем има још свог значаја. Само њој се стављају такве примедбе да се она ипак не може да одржи, као метод научног рада, пред истраживањима или анализама животних процеса, јер се све више увиђа да **поредак света** и та традиционална логика нису два адекватна света, а та адекватност се мора да одржава, или одговарајући однос између наших облика мишљења и поредак света, с обзиром да је „циљ логики да открива толико колико је то могуће опште принципе резоновања“. А што значи и њихово слагање са светом. При чему су логичари онда принуђени да кроз студију апстрахују ове принципе и изграђују одређене Системе закључивања кроз које се опет излажу њихови међусобни односи. При чему је ипак немогуће, примећује се, учинити тачан избор и изјавити овај је систем очигледно тачан, истинит, а овај није, каже нам такође Питер Александар са нагласком у својим уводним разматрањима логики указујући на њу као на нашу другостепену активност.

Усвајање логики као другостепене активности такође је важно за став богослова, посебно православног богослова. Јер се у овом ставу о њеном другостепеном значају прво истиче само резоновање, и то је оно што је прво; то резоновање је прва активност, подвлачи нам и логичар Александер. Истина, логици је задатак, каже нам овај логичар, да нам открије, колико је то могуће, опште принципе резоновања, како би нам аргументи које користимо били што одређенији, што јаснији, а што значи да бисмо имали основу за одговарајуће разматрање аргумената или закључака. Али, логичар Александер нам исто тако скреће пажњу да и наше само резоновање није то што би нас уводило у контрадикције, и поред тога што нас у

ствари води закључцима; он нам изрично каже: „оно што нас уводи у контрадикције јесте нешто друго, с обзиром да смо увек изван оквира логике када процењујемо или усвајамо вредности, па због чега је онда логика одговорна за то а не само резоновање“. Посебно нас овај логичар опомиње на то да исто тако као што је циљ научника у свом раду да што више феномена подведе под неколико општих закона, тако је исто и циљ логичара да што већи број закључака или аргумената подведе под исте опште принципе, при чему мора бити веома обазрив да у том свом ентузијазму за „генерализацијом“ не оштећује или деформише карактер или природу аргумената у покушају да их смести или утисне у извештај принцип. При чему, јасно разумемо како је и у ком смислу резоновање, размишљање, доношење закључака, првостепена активност, логика другостепена. Наравно не треба да се опет иде у другу крајност, каже нам и овај логичар, и не признавати логици да може да има и свој нормативни карактер. Али, треба имати на уму на пример и значај поезије, а опет и то да се „песничка логика“ не слаже са логиком и правилима мишљења логичара у управљању могућностима ради доношења овог или оног закључка. Тада игра огромну улогу и распоред речи, њихово слагање или правила како се слажу, што је и систем или логика тројичног односа: реченице, тврђења и пропозиције; што значи да је функција језика у систему логике такође један од основних проблема. Управо, то је питање симболизације аргумената и отклањање оних нужних неодређености и непрецизности, када се поставља у одговорност и сам смисао **кључне речи** у једној реченици, или тврђењу или пропозицији, а при чему је исто тако веома тешко повући граничну линију међу овим облицима или формама саопштавања нашег резоновања, односно што је и његов саставни део; јер то је и питање када је реченица само реченица којом се ништа не тврди, која је неутрална, или она којом се нешто потврђује али и не плаћа ништа, и оне која изражава и план у оквиру система; а све ово приморава извесне логичаре да покушавају да студирају принципе резоновања независно од језика на којем размишљају или резонују; јер изјаве треба да се

односе на чињенице, да су истините уколико се слажу са њима, а да нису уколико не. Овде се поставља и питање смисла извесних изјава али и истине, или када су у питању реченице, које, у погледу граматике или синтаксе могу да буду тачне, али не и по смислу, као што и имају или могу да имају различит смисао у односу на истину, што опет зависи од друштвених конвенција, када уопште не игра улогу облик или логика, правила, у употреби изјаве, већ њен садржај у односу према перспективи, а кад формални елеменат не игра при томе никакву улогу, али може да и заведе. Ово морамо да имамо на уму када говоримо и томе колико извесне изјаве имају свој смисао или немају и колико од тога зависи сама истина, или слагање речи, изјава, са чињеницама, са актуалношћу. Због тога заиста када усвајамо вредности логика је увек другостепена активност, а што не значи да је тада и наше правилно мишљење „другостепена активност“.

У поднебљу нове логике доведена је у питање традиционална логика Аристотеа и његових средњовековних следбеника, на првом месту баш због тога што се у традиционалној логици, њени силогизми, премисе и закључци, коначно показују са недостатком целине, а циљ је нове логике да обухвати што је могуће више све од целине. Постиге се тако више одговарајућа оштрина аргумента, његов садржај је целовитији и унутрашња вредност очигледнија. С друге стране имајући на уму да су наше могућности пресуде у тајну егзистенције веома ограничене, ми губимо поверење у рационализацију наших метода рада, јер смо принуђени све више да оперишемо са теоријама као што су релативитета, вероватности, и да развијамо теорије симболизма. У самим логичким и математичким, филозофским, као уопште, научним, анализама све нам се више намећу потребе за што већим и општијим генерализацијама, нешто што не може да буде обухваћено принципима старе или формалне логике Аристотела; према којој је немогуће, коначно, пратити једно питање у његовом природном стању и развоју, а аргументи морају да се деформишу да би се сместили у калупе или форме „логичког суђења“. На то нам указују преставници нове логике; подвлачећи колико принципи опет старе логике

ограничавају сам рад човековог ума или следовање оној природној његовој потреби отворености истраживања, наводећи нас тако, често на дубоке погрешне ставове, који су опет у својим дубинама сасвим супротни стварном току ствари, и поред, често, на изглед спољњег слагања. Тада долазимо у положај да морамо да се боримо са хаотичним ставовима и погледима, да их савлађујемо, али ометани сопственим препрекама које сами себи постављамо.

У том се онда погледу стављају примедбе Аристотеловој логици и следбеницима те логике. На пример, православни богослов има дубоког разлога да се заинтересује за истраживања која се чине на пољу нове логике, и шта више да открије у том истраживању одбрану свог вековног става и залагања за истинитост и непроменљивост догмата Цркве; а док је баш Аристотелова формална логика и навела на један погрешан закључак који се коначно показао и толико трагичан; то видимо на пример из овог силогизма, у који уколико утискујемо догму о Св. Тројици, долази до њене деформације:

ДУХ СВЕТИ ИСХОДИ ОД ОЦА
(Јн. 15, 26)

ЈА (Син) и ОТАЦ ЈЕДНО СМО
(Јн. 16, 17)

ДУХ СВЕТИ ИСХОДИ ОД ОЦА
И СИНА

Према формалној традиционалној логици овај се закључак наметнуо као учење једном делу Цркве, која је више следовала принцип оне рационалности која се поводи за формалним учењем када се искључију други могући ставови који нас успелије воде значењу или истини целине. На пример, у наведеном примеру силогизма, појам Оца, као што ова реч у нашем језику на то указује, значи **животодавно** начело, а појам Сина **рођеност**, као што то и сама и ова реч такође у нашој језичној или логичној одређености то и значи. Али у горњем силогизму разумемо, према другој премиси да се и појму Сина, као посебности, придолаје и појам начела животодавности, онда се из њега начело принципа пађања потпуно мора да искључи, престаје да буде Син, јер је и животодавичи принцип, односно појављује се тако у свету двојни принцип животодав-

ности, а што је у супротности са основним нашим веровањем, веровањем у једнога Бога, као једног животодавца. Овакво једно погрешно закључивање имало је ту логичну последицу, у трагичном догађају раздвајања или разбијања јединства Цркве. Откривења, као истине, као онова вера; а као што добро знамо, Основ нам је сигурности потребан за став пред животом и онда и за сам рад. Из наведеног примера погрешног закључивања очигледно видимо пример како није то резонување или размишљање, као првостелена активност, која може да нас доведе до погрешног закључивања, већ нешто друго, на шта нам скреће пажњу логичар Питер Александер;⁶³⁾ или како логика може да буде превара, на шта указују такође и други савремени логичари, на које се осврће и филозоф Џон Паспор.⁶⁴⁾

Логичар Кеон опет са своје стране у анализи функције логике у нашем животу подвлачи неопходност Основе, који се намеће као „метафизички постулат“. На пример, одређени закони природе или физике непрекидно су изложени променама, што условљује и напредак науке, али што је и једино могуће, опет, подвлачи Кеон, уколико те промене сагледамо, или стоје, у односу према нечем што се не мења, што је констативно, с обзиром да се суштина рада на науци и састоји у развоју тога односа променљивог и непроменљивог.

Међутим, ова потреба за непроменљивошћу није тако јасно уочљива у нашем свакодневном искуству. Ту тешкоћу осећамо и кроз саму анализу овог логичара; јер када он сагледа сву неопходност непрекидног истраживања, што условљује наше неизменично ослањање како на своје дедуктивно тако исто и индуктивно закључивање, у једној непрекидној отворености према будућности, нисмо на пример сигурни колико је у праву када упоређује Њутнову механику и Евклидову геометрију са хришћанском етиком, ⁶⁵⁾ као примерама колико се не можемо ослонити на то да постоје апсолутне истине које треба да усвојимо, у оквиру једног подручја „апсолутне логичне нужности“; или, што богослов може да примети, колико заиста у том подручју апсолутне логичне нужности се баш само Откривање, са својом етиком, појављује као тај нужан Основ, за којим се осећа потребе и када је реч о на-

претку науке, чији успех условљује однос променљивог и непроменљивог.

У овом оквиру нашег указивања колико савремена логичка истраживања указују на сву „логичност“ хришћанске логике треба баш овде да се задржимо са напоменом колико хришћанство као Откривење указује на свој апсолутни истинити карактер, онда у ком смислу и како и на своје етичке норме као апсолутне истине; јер тај став хришћанске догматике о апсолутној истинитости етичких норми нашег владања и понашања морамо на првом месту да сагледамо у оквиру и саме догме Цркве о првородном греху, односно о човековој несавршености, а што даље значи и о немогућности човековог потпуног савршенства или савршено доследног усвајања откривених етичких норми нашег владања и понашања. Хришћанска етика је иманентна етика, унутрашња вредност, која се мери логиком ситуације, како се поступа и зашто, према даном моменту и околностима, као и колико се тада зна како треба поступити. То је и питање степена савршенства, али и развијености околине; то је условљеност јединства, а није формална игра у оквирима формалне логике добра и зла, истине и неистине. У том погледу онда истине хришћанске етике имају исти карактер као и остале истине које треба истраживати према променљивим околностима или општем положају могућности било рада или сазнања. Јер сам Коен нам скреће пажњу и на то да су „чињенице бесмислене уколико нису део неког система“, а што према овом филозофу даље значи, и што он то толико снажно подвлачи, да је наука могућа и применљива у стварности „искључиво због тога што се стварни свет састоји од облика који се могу понављати“, а што опет пружа могућност „апстраховања тих облика и њихово везивање према извесним непроменљивим односима“.

Нема ту никакве противуречности са хришћанском логиком или ставом савремене логике и истраживања уколико се намеће и питање извесне „зоне сумрака“, или јасне граничне линије између добра и зла, истине или неистине, као подручје неодређености, на које нам скреће пажњу Коен, указујући и на то да „логичка анализа“ и није ништа друго до наше „испитивање поља могућности“, нешто што условљује, скренуто би на то пажњу богослов, сама природа човека, његов статус

несавршености. Због чега је човек у положају да увек мора, ради свог усавршавања да стално испитује, да сагледа до које је само мере тачна или емпирички применљива Њутнова механика, колико је у потпуности данас неприхватљива дохришћанска геометрија Евклида али и колико са тим несигурним научним теоријама можемо или не можемо да упоређујемо апсолутне етичке норме нашег владања према учењу Цркве. У том погледу онда свако је испитавање емпиричко, и као такво се појављује да је заиста „могућност сређивања или трансформирања елемената стварног света“, а што је и процес развоја према „непроменљивим односима“. Овај логички став о неопходности или потреби за **непроменљивим** од посебног је интереса за богослова. Јер то потврђује, а што филозоф и логичар Коен, на пример, са низом најистакнутијих мислалаца, анализира као неопходност постојања светског поретка са својим логичким јединством, „јединством у различитости“; то је нужност постојања поретка са одговарајућом законитошћу или логиком, у чијем је поднебљу могуће говорити о идентитету између различитих ствари, али само уколико постоји **различитост**, иначе идентитет није могућ или нема свога смисла уколико нема у свету ни различитости. Овај став је међутим, као што је добро познато, веома јасно истакнут у логици или структури догме о Св. Тројици, принцип „несливености али и не раздјељености“; наравно то је највиши принцип Јединства, које као образац стоји испред нас и према којем се у нашим међуљудским односима треба да односимо као према примеру савршенства. Због тога онда можемо да говоримо о нашем принципу, који се показује као потреба, **јединства у различитости**, као о принципу који и није ништа друго до „секуларизација“ једне догматске одредбе, или учења Цркве. То је у ствари и структура свеукупне логике уколико под логиком овде разумемо саму законитост поретка или развој света, значај његове појаве.

Истина, овај принцип, или нужност законитости поретка, о „јединству у различитости“, кроз који се поставља и питање идентитета, захтева опет доказивање егзистенције објеката, а што у развоју, или на крају, води у домен који је изван логике, или наше могућности да о томе донесемо свој закључак, соп-

ственим облицима наше мисли, у смислу наше анализе или испитивања поља могућности. Међутим, уколико, на пример, не можемо да докажујемо egzистенцију простих бројева, то нас не спречава да испитујемо предпостављање једног света у којем можемо да запажамо и откривамо системе, скупове, њихове везе. То нас води и постављању теорија, које се јављају као потреба због наше ограничености, и због тога по својој су природи ставови упрошћавања, а због чега су онда увек и непотпуне, редовно ствар недокривљености или израз тога. Али за циљ продора у дубине живота, да бисмо и испуњавали и заповест о „овладавању земљом“, ми других средстава немамо. Може онда научник који се бави испитивањем поретка у природи да прихвати и догматско учење Цркве, као једну теорију, у низу других, многи су то пробали, и били потпомогнути веома много у свом научном раду, што се не сме схватити као „пропаганда“ богослова, већ став савремених логичких испитивања и указивања на потребу непрекидног одржавања „отворености нашег ума“ пред животним могућностима нашег сазнања.

Ту је и велики недостатак, да се опет вратимо на то, традиционалне логике, према којој би се могли сви дедуктивни аргументи да покажу, очигледно или прикривено, силогистички, с обзиром да је циљ логике „да генерализује, све облике, толико много колико би то било могуће, извесног логичког дедуктивног аргумента“. Али, указујући на то, логичар П. Александар, нам скреће пажњу да многи логичари погрешно мисле да је могуће све дедуктивне аргументе размотри у силогистичком облику. Са своје стране православни богослов може да наведе пример догме о Св. Тројици и начин њене повреде баш због оваквог једног става. Нова логика, међутим, иде за тим или тражи више слободе у конструисању логичких система: конструише се један систем и онда се предузимају нови кораци ради испитивања колико тај систем „одржава закључке које стварно користимо, а не ради испитивања ових закључака када од њих апстрахујемо и саму основу нашег система“, а о чему је реч у формалној логици. Насупрот, у новој логици се захтева уз један систем постојање и једног још ширег система, који би био у могућности да обухвати и све друге облике аргумената. У нашем примеру, који

смо навели о догми о Св. Тројици, видимо како се и колико дошло до погрешног закључка, и практично врло трагичног, услед следовања принципа старе логике Аристотела. Појава хришћанске догматике, као система, указује и условљава један истинитији или адекватнији став пред животом и нашим задатком испитивања и усавршавања живота који нам је дат. Јер, као што смо видели, наведени силогизми искључују **основно** из „кључне речи“ прве премисе, онај њен основни, један, животодабни принцип, који може само да припада појму оца у односу према појму сина. Али, заведени облицима формалне логике кренуло се у испитивање закључака, или дедуктивних ставова, постављених у премисама наведеног примера и отишло се у такво апстраховање које пружа разлог за указивање на логику као на превару, што она у овом случају и јесте. Међутим, колико се „нова логика“, како се она разуме у савременим филозофским анализама, критикујући „стару логику“, нужно приближава логици или догматици православне филозофије истине, можемо да видимо на пример из овог места у тексту Догматике:

Стога Јединица која је у почетку кренула у двојство зауставила се у Тројству. Савршена Јединица у Тројици и савршена Тројица у Јединици, — то је сав Бог и сва истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком — један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетног, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одељује се од Беспочетног: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу. И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочетноме је Отац. Почетку — Син, Ономе што је са Почетком — Дух Свети, а природа у Трима је једна — Бог. Јединство је Отац, од кога и ка коме се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздељују међу собом ни временом, ни вољом, ни силом. 66)

Наравно, ово се не може подвести под силогизам, већ разматрати у једној анализи која превазилази наше уобичајено разумевање логике. Споменули смо и подршке које логичари дају ставу да није могуће чистом логиком утврдити ни само постојање ствари, саму егзистенцију живота. Коен то подвлачи такође; на пример, наводећи став Кантове трансценденталне филозофије према којем се ипак доказује:

да пре него што ми откривамо поредак у свету поредак већ мора бити ту, што је и довољно за све практичне циљеве науке и делатности... Или, када наш ум самом својом природом уједињује и наша опажања у одговарајуће целине и предмете, следује да то није само мој ум или твој који ствара или може да створи једну светску синтезу, синтезу о свету, мада свако од нас може својом студијом помоћи себи разумевање света, већ ум који је створио поредак у свету створио је и наше предке, са којима заједно учествујемо у тој синтези, а ствар не мења ништа да ли ми тај светски поредак називали Богом или „светским поретком“ (67).

Исто тако, каже нам Коен, да ли постоји неки план у овом свету, или не, да ли нашу свест уништава смрт или не, питања су за која не можемо дати логичке одговоре, или доказивати логиком... Али, ко сме рећи опет да су ово бесмислена питања са којима се човечанство већ толико и стално интересује пре него што су се и почела постављати и научна питања. Истина ова „питања немају значаја за оне који не желе да виде у њима значаја“ (68).

Исто тако онда лако разумемо и филозофију православне догматике или немогућности приближења нашем логиком свим тим питањима која човека опет законитошћу његове егзистенције интересују. Ми само можемо да констатујемо да живот и његове потребе превазилазе могућности анализе наше логике, али не и размишљања, резонувања. У свом опет уводу у логику Коен подвлачи нашу склоност брзоплетог одбацивања метафизичких проблема, цитирајући и Канта, са напоменом да је један од највећих метафизичара нашег времена, који истина доказује да ми „не можемо имати икаквог сазнања изван опсега могућег искуства“, али, додаје Коен, „овај став

оставља питање неодређеним где су границе подручја могућег искуства“, јер ми нисмо у могућности да докажујемо неистинитост иједне доктрине „у погледу коначног смисла постојања свега а да у исто време нисмо обухваћени неком метафизичком теоријом“, или доказивањем да нема ништа друго у свету до света материје или физике, такође је један метафизички став који изискује употребу доказивања метафизичких принципа. Једном речју: „Подручје смисла или значења далеко је шире од подручја верификације“ јер ни какво сазнање не може изцрпсти стварну посебност или особине једне ствари. То би био бескрајан ланац који нас води у недокућиве дубине живота; напомиње овај логичар такође.

У томе и јесте слабост старе или формалне логике. Њене недостатке су прво почели да откривају велики мислиоци хришћанског поднебља — Лајбинац и Хегел, а који су, као што добро знамо, били веома заинтересовани да сачувају, или толико колико је то њима изгледало могуће, да оправдају пред нашим разумевањем логику хришћанског веровања. У развојној линији њихово реаговање на формалну логику Аристотела довело је и до појаве „нове логике“, или савремене критике формалне логике; или, што је и пут којим се дошло до ове нове логике и тако и далеко обухватнијег испитивања, далеко дубљег истраживања, уз коришћење, такође, формалних ступњева развоја, али у једном новом односу кроз који треба да се више истиче питање смисла и значења нечега у оквиру његовог постојања са свим његовим импликацијама у што широј целини, ради што прецизнијег сазнања шта је тај предмет.

У поднебљу нове логике се онда и сама питања која одређује хришћанска догматика, на која она указује као на истине, сасвим другојачије оцењују и њима приступа, према ставу који се заузимао са позиција старе или формалне логике, логике Аристотела и њихових следбеника. У новој логици се догматске истине више третирају као питања значења за оне који верују, колико њихова вера ојачава њихов живот, колико се њихови погледи на живот разликују од других и колико њихово владање и понашање у том погледу има своје предности, а посебно као и то да се сва та питања и не могу подврћи оним врстама верификације којима и све друго са подручја природних

наука; што поставља и питање колико они који би и кренули и таква истраживања разумеју шта вера уопште и значи, јер, на овом подручју пропес верификације има и своје дубоке нехумане карактеристике, с обзиром да је природа вере таква да уколико се претвара у знање престаје и да буде вера. Према ставу нове логике предмет као што је вера, веровање у Бога, најмање се може утискивати у калупе и шаблоне, форме, испитивања којима смо склони и које би једино могли да оправдамо и што и чинимо принципима старе логике.

Аристотел, отац формале логике, веровао је у логику као науку, веровао је у то да нам она може послужити и као инструмент анализе нашег резонувања како се мисли о реалности, како се мисли о томе шта су ствари и због чега су такве какве јесу; чему нам служи језик, као инструмент, да изрази или формулише и нашу научну мисао или истине које су у питању. То је логика, наука о резонувању о односу језика и резонувања према реалности. Основни елеменат о овом резонувању јесте облик као што је силогизам, доктрина о њему, о постављеним или израженим судовима из којих нужно следује нови суд који у предходним није изражен. Аристотел је веровао да је у том систему постављања двеју пропозиција, првих премиса, и извлачењу треће нашао и одговор за питања о истраживању истине. Али и ако су следбеници ове старе логике увиђали могућности и наводили примере за то о „погрешном или лажном закључивању“, на које нас силогизам може да навуче, и наводили су примере како би то избегли, ипак, као што смо навели ми свој пример, пример догме о Св. Тројици, у овом начину мишљења, погрешан закључак није могао да буде избегнут и поред свих обавештења о структури и примерима силогизма а да нас не наведе на превару.

Лајбниц је већ са чисто хришћанских позиција лако осетио сав недостатак ове логике, подвлачећи, да могућност нашег сазнања лежи само у могућности што обухватнијег сазнања о једној ствари, али које није завршено и не може ни да буде; јер треба сазнати све предикате једног предмета, све његове особине, све последице које те особине могу да уславе и изазову, што опет претпоставља и такву једну ширину или

такво једно широко бухватање за које човск коначно остаје неспособан. То значи, на пример, да уколико више познајемо једног човека да утолско лакше можемо да предвидимо његово владање и понашање, али то је један дуг ланац условљен толиким мноштвом чињеница особина човека и његове околине да је такво једно сазнање у апсолутном смислу и немогуће, али је до извесне границе и могуће. Лајбниц подвлачи да то зна само Бог⁶⁹). Али нам напомиње и то да се у човековом уму ипак садрже извесне истине, које су му урођене, или само-очигледне, које уз раст детета постају и све израженије, очигледније, или све јасније постају уз све већу и зрелост детета. Међутим, никада не постају и толико очигледне колико би се то очекивало.

Хегел је опет на свој начин продужио ову критику, такође са добрим оптимизмом у погледу могућности нашег сазнања. Насупрот Аристотеловој „празној рационалности“ Хегел је истицао идентитет рационалног и реалног, реалност мисли која лежи у њеној рационалности. Њена је структура тројична, кроз коју се мире појединачности и у својим облицима супротности. Свет има свој јединствен поредак слободе, у којем „тврди“ вратови“, упорности у поднебљу своје појединачности, да остану то, „изчежавају као дим“. Јер се свет сазнаје, у слободи, постепено, корак по корак, у развоју кроз ред, уклањајући на том путу самоконтрадикције. Хегел прихвата на тај начин у оквиру своје демитологизације методолошки еволутивни пут усавршавања на који су нам указали свети оци Цркве кроз одредбе васељенских сабора.

Хегел отвара пут новој логици у савременим филозофским студијама кроз принцип организованости свога ума хришћанском догматиком. Он одбија Аристотелов став да се из једног универзалног, општег, бића не може извући појам нечег другог, другог бића. Јер универзални општи облик, Биће, без садржаја у исто време и није Биће, или то је кретање Бића према својој антитези, или томе што је Ништа, што не постоји; али процес Постојања јесте резултат баш овог кретања од Бића ка Ништа; нешто за шта сам Хегел признаје да је један од најтежих ствари коју мисао треба да схвати. Јер се постајање развија или рађа кроз овај однос тезе и антитезе, од Бића ка Ништа, односно од Ништа ка

Бићу, јер појам Ништа у оквиру Хегелове дијалектике лако води мисао натраг ка појму Бића, с обзиром да као појам и можда постоји само у односу према појму Ништа. А то је Нешто, како нам каже Хегел, што може да буде и у исто време и да не буде, како? Тако што у исто време и постаје. Ово сасвим лако осећамо колико се не слаже са Аристотеловом логиком, али опет и колико и није ништа друго до разматрања вечног постојања и вечног рабања бића које се коначно јавља са својом тројичном структуром, а што опет и није ништа друго до хришћански облик мишљења, који Хегел примењује, у оквиру опет свог разумевања потребе да помири хришћанску мисао са већ довољно рационализованим начином нашег мишљења у поднебљу или под устицајем старе логике, при чему је принуђен да са своје стране „демитологизира“, како он то налази за потребно, хришћанску догматику, њено учење о стварању света из Ничега, или вечног рабању и вечног испохођењу Бога Сина и Бога Духа Светог из Бога Оца, који нису три бога већ један Бог. То је хришћанска дијалектика, вечног рабања, што значи да никада није било Тога што се вечно раба, али да га није било наводи појам рабања, само када је реч о рабању ипак мора да буде речи и о почетку, што опет искључује и појам Вечности.

Ова дијалектика може да се разуме као дијалектика постајања, можемо да о њој и резонујемо, да размишљамо, али и да закључујемо колико она превазилази облике или форме нашег мишљења или логике. Међутим, с друге стране не можемо да због тога негирамо ни њен значај. На то смо се опет осврнули. Јер уколико опет разматрамо корене новој логици, заинтересованости у њеном поднебљу више за значењем него за облицима мишљења, онда несумњиво да корен тој новој логици лежи баш у овој поставци логике изложеној у догматици Цркве. Јер када се данас већ толико запажа, било Лајбницова тежња, или осећање човекове немоћи, да обухвати једну ствар у што већем или ширем опсегу, општости, тоталитету, целокупности, са свим њеним особинама, узроцима и последицама тих особина, или Хегелов принцип кретања, дијалектички, непрекидног и све ширег обухватања Целине, при чему се открива истина уколико више сазнајемо односе

према Целини. У свему томе не видимо ништа друго до пут дијалектички пут, човековог развоја са вером у разумевање Целине, јер се њен појам једино исцрпљује кроз могућност вере. Ми можемо да предочавамо Целину, откривајући извесне облике кроз које мислимо, али у крајним дубинама тајна мишљења остаје тајна, јер односи у системима или скуповима, које сазнајемо или одређујемо, коначно се показују недоступни у облику Целине; али се према њој морамо односити, у чему је и онда сав значај вере.

Целина као појам нужан је и за развој науке; на том појму изграђујемо и своје уверење у законитости света; знамо то је принцип природних наука — да су појединачне ствари ирационалне уколико нису делови целине. Али то је и став хришћанске догматике, који подвлачи и Хегел, истичући и примарност мисли, или рационалност реалности, Целине.

Из свега овога ми онда даље лако пратимо како се заиста из поднебља хришћанске догматике развија савремена нова логика, која показује за наш практичан живот и рад далеко веће перспективе или нуди значајније ставове за разумевање рада природе и наше појаве у њој, или општег значења свега.

Ми смо међутим сигурни у томе да смо ми већ одавно, преовлађујуће, на том путу нове логике, али га тек сада теоретски образлажемо. Према томе заиста је логика другостепена активност. Уколико је више теоретски упознајемо уколико је више осећамо као заиста свој облик мишљења чији је корен у светоотачкој филозофији, у одлукама васељенских сабора; на пример:

Опет ме питај и опет ћу то одговорити. Кад је Син рођен? Када не беше рођен. Кад је Дух произашао? Када Син бејаше, не произашао него рођен ван времена и несхватљиво, ма да ми не можемо замислити оно што је изнад времена ако чак избегнемо, као што желимо, сваки израз који означава време. Јер изрази: када, пре, после, испрва, не искључује време, ма како се ми напрезали у томе. На питање који то отац није почео бити оцем? Свети Григорије одговара: „Онај чије постојање нема почетка... Бог Отац не постаде Оцем касни-

је, него што је почео постојати, јер његово постојање нема почетка....⁷⁰⁾

Из овог цитата из Догматике исто тако лако видимо колико појам Оца у односу према појму Сина и исхођењу Св. Духа заиста не подлеже логици, колико то опет не умањује значај смисла целе ове мисли о „вечном рађању и вечном исхођењу“, са којом смо у могућности једино да се опет најрационалније приближимо ДНУ ствари или Основи свега. „Не буди сувише радознао, каже св. Григорије Богослов, да се с тобом не би десило оно што се дешава са оком које пиљи у сунчеву светлост“. То се слично понавља и данас у поднебуљу нове логике, односно то исто увиђа, овај исти став који има и овај свети отац, када Витгенштај, на пример, изјављује — оно о чему се не може да говори треба ћутати; али уз ову изјаву овај велики мислилац нашег времена не одриче постојање тога што остаје „неисказано“. С друге стране, као и свети оци, и савремени логичари и филозофи не забрањују истраживање, већ обратно то захтевају као нужност, само истичу потребу дисциплине истраживања у границама наших моћи разумевања и ограничења. То је опет ствар процеса или еволуције, а што је и процес усавршавања, који има и своју јеванђелску поруку, да будемо савршени као што је савршен Отац наш небески, што је и појам највишег савршенства, маколико недостижног, али који се даје као упут, као неопходност живота, као његов смисао, да би се могла да испуњава и друга заповест Откривења, да овладамо светом у којем се рађамо.

Највећа помоћ у извршавању овога задатка, који је и јеванђелска заповест усавршавања, јесте и математика, чији основни ставови су и ставови логике, а то значи и догматике хришћанске мисли или начина мишљења.

Због тога онда треба узети у разматрање и нова схватања о математици, чији задатак није да „демонстрира истине“, већ да буде „анализа импликација“, веза, односа. У старој дохришћанској математици, код Платона, и његовог развоја према његовом теоретском разумевању математике, математика треба да буде „скуп или поставка истине о „идеалним објектима“, њихов однос као „идеала“ према чињеницама „свакодневног искуства“. Али у математици која се рађа у хришћанском периоду

историје, у поднебуљу логике или начина мишљења према структури догме о Св. Тр. или „Јединице у Тројици и Тројице у Јединици“, не зна се ништа у погледу истине“, у емпиричком смислу те речи, већ је предмет математике само, тако се сада увиђа, да открива оно што следује из извесних постулата, поставки“, а што нас упућује да узмемо у обзир и све оно о чему се говори у хришћанској догматици и разматрамо то према овом принципу. Наравно предмет вере према овој догматици није постулат, али у извесном расположењу и потреби може тако да се приђе предмету вере, када се ради о оним случајевима где се она не осећа или није изражена као одређеност, разматра онда у својим импликацијама, али ово би био само пут њеног успелијег разумевања као „постулата“, или успелијег нашег приближења овом предмету као предмету студије.

Шта је све учињено, на пример, у поднебуљу у којем се појављује у извесној догматској одређености овај постулат о „Тројици у Јединици и Јединице у Тројици“, као постулат једног новог значења о смислу Целине. Наравно за оне који су га „постављали“ то није био постулат већ само израз у речима или бројевима једног стања, једног Откривења, или сазнања. Међутим, у оквиру савремених отуђених облика мишљења ми би ипак могли онда да и овакво поставимо ово питање, шта је све учињено или шта се постигло кроз тај постулат, колико је живот у целини био ојачан и какве су све промене наишле или остварене у целини историје; то можемо да испитујемо логиком и математичким анализама, и поред тога што се догматски став да је „Божанство кренуло из Јединице због богатства... и ограничило се Тројством због савршенства...“ не може да утисне у премисе формалне логике или наших уобичајених облика мишљења за које верујемо да смо открили као форме како мислимо. Ми само видимо, или запажамо, како се из овог „постулата“ „тројичног система“ рађа нови што је само по себи и једна емпиричка чињеница.

Како бројеви према изјавама математичара у оквиру оријентације нове логике и математике, по својој природи „нису ни просторни, ни физички, ни субјективни, слично идејама, већ „несензибилни и објективни“, који се могу применити „појмовима“, али не схваћени као идеја, или као слика у нечијем уму, већ као „објект разума“, када се „појам“ јавља и као

„објект“, стварност, јер се бројеви показују као констатности „испод којих се ништа не налази“, већ су основ сами себи, због чега и служе само за „откриће онога што следује из извесних постулата“, али у исто време и да су „објект Разума“, стварност, као што је то и Разум, онда као такви су искоришћени, као симболи или знаци, и за примену појму Бога у његовој Тројичној природи, Јединице у Тројици и Тројице у Јединици. Наравно, као што се не доказује постојање основних бројева не доказује се ни ово Тројство већ на њега само указује а ми у својим анализама то тројство на свој начин откривамо, односно разумемо све импликације, све везе и односе, што све следује из овог „постулата“. Коначно, испод бројева се не налази ништа на шта би указали да би разумели бројеве; не указујемо, такође, на нешто што би лежало испод овог појма о Тројичном Богу а што би нам открило јасније сам тај појам; ми једино на шта можемо да укажемо јесте историјско отелотворење овог појма, његово присуство кроз Цркву, као „Тело“, у значењу историје, кроз које је и разумемо. То је Основ одакле се полази. Не значи ништа, у једном погледу, уколико то неко схвати и као „постулат“ у оквиру логичке анализе, на коју смо се осврнули; а да као Постулат није безмислен, ствар је историјске анализе, јер, опет, да се осврнемо на логичара, „бесмислене групе речи немају последице, већ само оно, што има свој смисао има и своје последице“, али, каже нам Коен исто тако да „морамо да извлачимо последице и из неистинитих пропозиција да бисмо доказали да су лажне“. У овом случају, све у свему, долао би бослов, треба да имамо на уму чињеницу да се у свим нашим дискусијама о дијалектици и законима владања и понашања, студијама, на ма ком пољу науке, у усвајању, на пример, кибернетике, без обзира какво крајње значење и намену она има, и како ми то разумемо, свуда коначно запажамо један ТРОЈИЧАН СИСТЕМ постојања или кретања.

У природним наукама такође нам каже Коен не можемо да доказујемо да је једна научна хипотеза апсолутно тачна, већ само да је боља од других на свом пољу, тако да се у науци и не полази од апсолутно тачних хипотеза, и да уколико би полазили, у том случају не бисмо далеко отишли, већ и „као, на пољу метафизике, историје и многобројних других наука, верификација се врши индирект-

но, пре него директно“. Али, с друге стране знамо и то да увек тежимо и увек осећамо потребу са „непроменљивим“, за сталним, као условом за одговарајући успех науке. У свему овоме ми генезу налазимо у принципима хришћанске мисли, њених догмата. Једино нам и остаје да догматику хришћанског учења на овај начин и разматрамо; јер, историја је у целини један индиректан доказ о оној снази коју је човечанство добило баш кроз догматику Цркве, кроз ПЕРСПЕКТИВУ на коју указује Њено учење. Немогућа је студија савремених тенденција у философији и логици а да се увек не присећамо самог учења Цркве или њених догмата, њене философије, тако и када читамо овај део из увода у логику Мориза Рафаела Коена:

Запажамо обавезно да су предмети истинитих пропозиција везани тако да чине неку врсту једног света. Сада се у метафизици или општој философији покушава да формулише такав један поглед којим би се обухватио цео свет, уз коришћење општих принципа који нам омогућавају да интегрисамо целокупно наше сазнање. Међутим, метафизичке истине или истине опште философије у крајњем резултату не могу се испитивати неким посебним, појединачним, експериментом, а најмање чисто физичким; Јер су МЕТАФИЗИЧКЕ ПРОПОЗИЦИЈЕ ПЕРСПЕКТИВЕ. Помоћу њих се одређују тачке погледа помоћу којих се све људско искуство или све наше науке или антиципације могу да координирају Сигурно је да човек који верује да је Бог тај који управља светом да на другачији начин види догађаје у људској историји од онога који верује да у свету владају искључиво механички закони ... (71).

Нама није тешко да овде укажемо на то колико је и како мисао догме о Св. Тројици унела такву једну Перспективу у људску историју да сада тек помоћу ње се, као као траженог и добијеног Основа, организује један потпуно нов подухват културе. Као што видимо, хтели то или не, за овом Перспективом стално се трага кроз сав научни рад, кроз све испитивање, јер се „структура једне куће не садржи само од материјала од којег је направљена“, већ као предмет, као кућа, коришћења од човека стоји у систему човечких потреба, као и његовог владања и понашања, што води опет ке-

начно питању Основе света, мисли и структуре те мисли.

Лако онда откривамо колико је догма о Св. Тројици једна природна логика, јер „уколико је логика наука“, као другостепена наша активност, која „испитује системе односа између свих могућих предмета“ који се могу срећивати у све већи и све опширнији систем, кроз све шире и све шире скупове, генерализације, онда је она нужна и сама такав један систем или метод рада који показује и саму структуру рада наше мисли која је тројична, на свој начин, али, при чему залажамо да систем односа овог принципа „тројичности“ лежи у оквиру појма слободе, према којем се мора да управља и свака наша другостепена активност, па и логика као наука; а видимо да је човечанство стварно кренуло напред, у такве анализе и испитивања која су имала испред себе Перспективу на коју се указује кроз природну логику догме о Св. Тројици, а што условљује и појаву једне нове менталне структуре кроз коју се све више и више појављују и облици рада нове логике и нове математике, што данас и теоретски утврђујемо.

Дохришћански свет са својим тенденцијама или потребом да открије Основ или структуру света у његовом природном облику и логици, знамо из историје, како је и колико лутао у том истраживању. У том лутању за нечим вишим, узвишенијим значењем живота, често су се не само људи проглашавали за богове, као симболи највишега, већ су проглашаване и животиње, бикови, птице, мајке, крокодили. Са том се „логицом“ ипак увидело да се не може да опстане. У хришћанској се догматици указује на то да до тог „вишег“, или више одговарајуће, више природне логике, која више одговара, не може да дође напором само „човекове логике“. Логички ред облика односа, негација и могућности, били су далеко компликованији да би човек могао да их среди својим само напором у једну коначно најлогичнију Перспективу са одговарајућим системом који би обухватао целокупну стварност, да буде ТАЧКА ПОГЛЕДА помоћу које би били у могућности да крпимо све своје искуство, све антиципације, сав смисао и значај, све наде, или све што спада у оквир живота. Подухват људске цивилизације је онда дефинитивно кренуо напред када се дошло до тог Открића. Ми можемо да видимо сав значај тог Открића посебно уколико

правимо анализу тог времена и његовог тражења, када смо и дошли до очекиване или тражене Перспективе, видимо колико логичари, филозофи и научници, непрекидно указују на потребу такве једне логике, управо погледа на свет којим би био обухваћен у целини, уз коришћење „општих принципа који нам омогућавају да интегрисамо целокупно наше сазнање“, а што је као потреба приморало и савременог човека, мислиоца или научника, да трага за оним најфундаменталнијим, или најосновнијим, облицима искуства, у смислу система, одакле се кренуло; што је и последица отуђености савременог човека од својих корена, или Основе, и што је он то коначно и увидео. Покушај је учињен са такозваним позитивистичким или натуралистичким ставом, са обнављањем стоичке или епикурејске логике, управо да светом искључиво владају „механички закони“. Проба се са тим да се обнови дохришћански свет и његов интелектуални став — да је темељ света један механизам кретања тежих и лакших атома, а не структура слободе изражене у појму Тројичног Бога. Али се и кроз тај натуралистички или позитивистички став поново открива тројична структура или законитост „темеља света“ па и у схватању да је све само слепо кретање, механичко, у свету, и што се формулисало познатим законом дијалектике, законом дијалектичког материјализма. Међутим, слепо кретање тежих и лакших атома, по овом гледишту, случајношћу развоја морало је ипак да произведе извештајан ред, поредак, јер без њега ипак нема опстанка живота. Али се све више увиђа да се овај закон механичког кретања све више манифестује у извесним новим законима, законима вероватности, којима ми не можемо да приђемо, коначно, својим математичким и логичким анализама, већ остаје само, вера или поверење да иза „темеља света“, који ми видимо у чулима доступној материјалној реалности, лежи као стварни темељ Мисао, поредак мисли, рад реда, за којим ми осећамо природну потребу.

Према томе на основу најновијих напора рада и истраживања долазимо до таквих нових сазнања која подстићу нове тенденције како у разумевању саме математике у служби човека, тако исто и логике. Напуштамо натуралистички и позитивистички став као „наиван и догматски“ трагајући понова за оним основним, оним за којим смо трагали, позитив-

но и негативно, у временима дохришћанства. Увиђа се све више неопходност настављања започетог захвата културе према самој природној потреби разумевања живота, потреба која је сама собом савладала све оне негативне покушаје да се дође до таквог једног принципа, а на првом месту таквих „формалних облика сазнања“ које смо само делимично могли да искористимо у одржавању живота, или који су нам само делимично могли да помотну у разумевању „система односа материјала“ од којег је овај свет састављен, да само са једним мањим процентом могућности дођемо до једне врло ниске границе упознавања појма ЦЕЛИНЕ.

Покушај са тим облицима, или облицима логике Аристотела, дегенерисао се или ограничио коначно у празне логичке рационализације. Јер том логиком нисмо могли да пратимо логику целине **нижих и виших** активности, с обзиром да се лако запажа да „ако поричемо постојање нечег вишег, изнад природе (као система мисли) како можемо онда да покажемо (или да се ослонимо) да се логичко може да везује са биолошким у процесу непрекидног развоја“, поставља као питање проф. М. Тарбер, осврћући се на Џон Дјуа и његову природну логику развоја. Један организам се одржава у животу, каже Џон Дјуа, посредством своје околине, у њеном систему, али не само „једном“. Проф. М. Тарбер, подвлачи ово запажање Дјуа и са њим указује на то да је наша „рационалност“ сувише „хипостатизирана“. Дјуа са своје стране подвлачи да научни метод рада не зависи од „логичких облика“ који стоје изван испитивања или да предходе испитивању; јер не постоје за овог филозофа извесни склопови или схеме за закључивање, који су формулисани као правила или принципи **нужни** за успешно закључивање или доношење суда. Али ти принципи или правила се ипак показују као потребни, али не, како каже Дјуа, као „примисе закључивања“ већ као „услови који треба да буду задовољени“, јер су се у прошлости показали као поуздани за одређивање значајних закључака; они су „операционално априори“ у погледу према даљем истраживању, с обзиром да Дјуа одриче нашем разуму способност да „интуитивно схвати априорне трајне прве принципе који су у основи појмовних научних метода“. За Дјуа је „логика социјална дисциплина“ у оквиру које даје већу предност „доказној потврди“ него „веровању“ или „знању“, потврђују-

ћи тако, како каже проф. М. Тарбер, своју историјску мисију давања правца једној „универзалној емпиричкој методи“ правца рада или истраживања.⁷²⁾

Међутим, колико је Дјуа или уопште овај „универзални метод истраживања“ на „емпиричкој основи“ оправдан у оном погледу када критикује „формалну логику“ он исто тако том својом методом рада не дозвољава да ни сам овај метод буде „хипостатизиран“ до те мере да заиста може да буде баш у тој хипостатизацији универзалан, јер се кроз овај метод рада показује да у „егзистенцијалној матрици испитивања“ откривамо **тројични принцип**, на основу којег су постављена значајна одређења или закључивања. Кроз историју се показао овај Тројични принцип и као Основ за низ других правила и принципа која опет траже да буду задовољена у научном раду, да би био успешан. То несумњиво опет предпоставља „поредак“ у којем постоји континуитет између онога што је постигнуто и онога што треба да се постигне. То су **правила** или **принципи**, која треба да буду задовољена и према емпиризму, природној логици, да би се дошло до одговарајућих решења или потребних закључака; што предпоставља извесну логику слагања између развоја и извесних принципа, предпоставља систем, околину, везу између околине и предмета у којем се развија или служи развоју. Јер, кућа се не састоји само од материјала од којег је направљен, већ и од логике система кроз који се материјал држи. При чему се емпиризам, као што смо то већ нагласили, показује као недовољан; јер ма колико је кућа, као предмет, и са својим планом или унутрашњим распоредом, положајем, такође ствар искуства, она ипак није само то, предмет, већ „део“ система са извесном сврхом службе онима који живе у њој са перспективама које изискују опет све обухватније или више системе у оквиру **нужно** крајње Перспективе, а не само физичког одржања живота; а што је и питање Система до којег човек сам није могао да дође у свом развоју и својим моћима, својом логиком, већ се показало као **нужно** да заиста добије **ОТКРИВЕЊЕ**; које се показује и као „сазнање“ које можемо да потврђујемо као Истину у историји кроз логику слагања развоја, или развоја и поретка.

Тако се у логици испитивања показује „Тројица у Јединици и Јединица у Тројици“ и као најопштија

Генерализација, али и као „егзистенцијална матрица испитивања“, али и као Перспектива која нам је дата или откривена. Уколико опет наши формални облици логике ово не могу да усвоје, онда опет морамо да побегемо од те потребе да се баш у оквиру испитивања или истраживања, које се заиста показује као универзално, увек осврћемо као за потребом, за нечим „сталним“, за перспективом Целине, неком врстом њене формуле. За онога који верује да „светом владају само механички закони“ онда кључ развоја би био пронађен, или је већ пронађен, у закону дијалектике; што води једном механизму који, по извесној логици, искључује и појам истраживања, у његовој универзалности, јер се „механизам“ сазнао а, што даље значи, Перспектива затворила. С друге стране, стално истраживање без оквира, односно Основе, ствар је вечите безобличности, испитивања које нема одређеног става због чега се и предузима.

Ово има свој утицај, или се утицаји мешају, и када је у питању сама богословска наука. Јер у овом истом духу треба да расмотримо и однос Православља, Римокатоличанства и Протестантизма — или однос тенденција ка једном увек теоретском ставу признања Тајне света; или тенденција ка рационализацији, што у развојној линији негира Тајну; или опет тенденција ка непрекидном протесту на ову рационализацију, непрекидном истраживању, што је и став безобличности вере, која ипак треба да буде одређеност када је у питању разумевање живота у оним његовим дубинама у које наша логика не може да продре. Из историје видимо како тенденције рационализације у развојној линији воде ка формализму, а принципи протеста на тај „формализам“, који такође постају нека врста догме — догме о сталном протесту, да воде ка безобличности. Међутим, реаговање на формализам, као и право на протест, право на истраживање, ствар су природне логике; али без Основе нема одређености било протеста или истраживања, јер се према Њој резултати срећују. Она је принцип уједињавања. Није потребно да се задржавамо на томе, на указивање о ограниčenости наше логике, да помоћу ње не можемо да доспемо до потребних генерализација, оних са којима би све обухватили, што је опет природна тенденција наше логике. При чему се онда ради о једној веома нужној, али и веома деликатној равнотежи, између основе и испитивања, што све има и сво-

ју моралну страну. Православни богослов осећа колико се заиста успело у успостављању ове деликатне равнотеже на весељенским саборима.

Огромна предност, према томе, логике догме о Св. Тројици, као система, јесте у томе што нам је у њој у исто време откривена Истина, као истина Тројице у Јединици и Јединице у Тројици, али и као формула света, његов систем, али не у обичајеном смислу логике ове речи, већ у једном посебном, као систем вере, што је и предмет одређености, али и слободе да се кроз веру разуме и кроз њу прими, усвоји као систем. У ствари ова догма нам је тако дата, као систем, да задовољава и нашу природну логику, с обзиром на нашу потребу за поретком, али и тако да не укида Тајну, или универзалност истраживања. Показује се онда и као логика социјалне дисциплине, јер се у хришћанској догматици указује и на то да ова Догма остаје за наш ум и нашу логику Тајна над тајнама, али указује се и на то да остаје и као апсолутна Перспектива свеукупног процеса историје у њеној универзалности јединства виших и нижих активности у поднебљу Тајне слободе, коју делимично разумемо кроз принцип усавршавања и залагања за одржавањем моралног поретка света према логици социјалне дисциплине. У суштини ове догме изражена је и дисциплина учења али и појам слободе; јер се у њеном „систему“ садржи Тајна, да уколико истражујемо природу ствари увек откривамо нешто у тој природи што нас обавезује да је видимо кроз извештан „тројичан систем“, а исто тако увек имамо у нашој свести и Основу, као крајњу Перспективу разлога појаве живота, што се опет испитивањем не може да разуме управо не логиком, већ помоћу нечега што је превазилази — у ту сврху смо и примили Откривање.

У исто време, међутим, намеће се и тај закључак, да без математике и логике, а које су основа у једном погледу развоја наука које зовемо природним, не бисмо могли ни да осетимо сву реалност Откривања. Због чега је нужно гајење ових дисциплина, али опет у границама отворености и признања шта можемо и шта не. Уколико нас ове дисциплине заробе у свој формализам, а што као могућност увек прети, онда сва сврха „научног рада“ губи свој смисао, јер научни рад није сам себи циљ, већ средство служења, открића, која се морају да уносе у морални поредак света, и њему да служе, без обзира

колико тај „морални поредак“ увек остајао негде у својим дубинама као Тајна.

Тајна као логички појам има и своју естетску вредност, своју логику уметности, своју страну поезије. А логика песника, споменули смо, није логика која може да се слаже са формалним облицима мишљења. Искуство је такође о огромној улози уметности у светском процесу историје. Јер религија, наука и уметност имају своју логику јединства, своју несливеност, али и неподељеност, нераздељеност, своју тајну јединства једном речју.

Можемо овде да се опет подсетимо на изјаву филозофа Абрахама Каплана да се диви математичким анализама, али ако треба да прихвати извесну пронађену формулу света или да остане са ТАЈНОМ о свету, он, као што знамо, изјављује, да више воли ТАЈНУ. Ту лепоту ТАЈНЕ догма о Св. Тројици није уништила, већ само потврдила на један опет коначно логичан начин, као Тајну, али која није ни „ограничена“ као тајна, као што није ни разливена у „бесконачност“, она има своју ЛОГИКУ, а тим и лепоту као ОБЈЕКТ мисли; једна логика која није апстрактна, није формална, већ са својим реалним импликацијама и значењем, у једном свету који је изменила или мења, усавршава; о чему сведочи или што верификује сам наш рад; али која опет није ни чист утилитаризам, јер има своју лепоту, као филозофска мисао, кроз коју задовољавамо и своју радост или своје разумевање живота, трагање за Тајном али и „страх“ да је не пронађемо; ова логика нас сдржава на овом „међупростору“, или зони „између“; што спет најбоље одговара значењу појаве живота у извесном личном расположењу. Кажемо „страх“, али у смислу једног потпуног разумевања да нам наша логика и не дозвољава такву једну могућност потпуног исцрпљења „појма тајне“, јер у том случају свет би био откривен само као један механизам са својим анималним системом вредности живота; то само откривамо уколико допиремо до дна, односно ако мислимо да смо близу тога дна. Али наша мисао, наше сазнавање и суђење о стварима помислу појмова далеко је од тога да може да продре до њега, то је закључак и „нове логике“, и када је разумемо као савремену логику. С друге стране лако разумемо и то колико овај „закључак“ није препрека већ

указивање на пут истраживања, или на сав значај тога пута.

Ствар је такође и искуства да усвајање овог пута, развој на њему, или на стази истраживања, никада не може да буде потпуно, јер ништа у ствари и није потпуно или савршено, као ни сам човек, већ је све један сталан развој или рад на развоју, који има своју Перспективу постојања у „несливености али и нераздељености“ вечног трагања и проишхођења, у тој логици, Тројичне догме; јер све у овом свету је део нечега и као такво је за себе и увек непотпуно.

Пригодно је да се овде осврнемо и на једног од највећих критичара формалне логике Брадлеја, када каже:

Сваки садржај који наш ум прихвата као целину, без обзира колико био велики и колико мали, без обзира колико био једноставан или сложен, јесте једна идеја, и мислоструки односи ове идеје обухваћени су јединством.

Став овог логичара сасвим сигурно видимо колико је у исто време и став хришћанске догматике, јер је то логика јединства — нераздељивости али и не сливености. Једну ствар познајемо утолико боље уколико је пратимо кроз њене односе са свим другим стварима, са којима и стоји у свом јединству, систему, који је у оквиру опет других система, или у јединству са њима; а што значи да кроз све шире и шире генерализације упућујемо се ка једном јединству, једној Идеји, кроз коју ствар која је у питању једино и можемо да разумемо.

Дубина или ширина ових генерализација је неисцрпна, уколико слеђемо ову логику, али, с друге стране, тек онда и осећамо сву логику Откривења, јер једино у филозофији о Св. Тројици откривамо неопходност и ограниченост тих генерализација, али и њихову бескрајност.

Њено порицање је, према „новој логици“, паразитска ствар, јер од Ње и зависи, уколико не би и била откривена, не бисмо је могли ни порицати; или без Ње није могућа ни њена негација.

Размогримо однос између А и Б као и однос између Б и С; у том разматрању организујемо једну идеалну групу која вједињава А, Б и С на основу извесног принципа. Ми примећујемо, на пример, да је $A = B$ и $B = C$; затим комбинујемо А, Б и С у једну целину вједињену квантитивним идентитетом. Кроз овај

поступак затим разумемо однос између А и С. Не постоје правила или модели који би руководили овим односом или који би били имитирани ... Човек кроз могућност да резонује схвата тачке овог јединства у оквиру његових премиса... потребно је добро око, јер не постоје правила која ти могу рећи како то да разумеш.⁷³) Свакоме ко се задржи на и овој

критици формалне логике, како је излаже и овај њен изврсни критичар и мислилац, као што је и Брэдлеј, онда лако разумемо православну догму, као и разлог због чега смо као православни толико упорни у чувању њене истине; јер догма о Св. Тројици је повређена кроз једну логику, формалну логику, односно, кроз, на изврстан начин, оживљавање оне законитости мишљења, или формалне логике, из дохришћанског периода, која је савладана, коначно, кроз појаву Откривења, али која се још на свој начин пробија, или присуствује, у нашем хришћанском периоду историје. Тако да под притиском тог формализма или те старе логике, и несвесно, и они богослови, који су реаговали на тај формализам, на тенденције ка рационализацији, из протестанске вероисповести, нису успели да разумеју став догматике Православне цркве, јер ће се осврнути каткад на њу као на „негацију“, или на целу нашу догматику, богословље, као на нешто што се формира кроз негирање нетачног учења, а што треба да значи без рационалног оправдања. При чему се ради о неразумевању догматике Православне цркве чије су догме опште истине са могућношћу усвајања кроз такву врсту резоновања у оквиру једне веома деликатно однеговане равнотеже између тенденција ка рационализацији и недозвољавања да та рационализација добије своју предност над оним делом наше логике у којем се разуме да наша логика није све од наше способности или дара сазнања.

Прма томе критика „православне догме“ као „негације“ опет није ништа друго до такође критика са позиција старе логике или дохришћанског начина мишљења, када се тек очекивало Откривење. Као што је први случај став једног сувише наглашеног „рационализма“, а други став једног протеста на тај рационализам који се развио коначно са претерано развијеним емпиризмом, упутивши се експериментисању кроз које се не утврђује ништа, већ само

уништава то што хоће да испитује. Осећа се само, било у првом или другом ставу, да се жели ићи до Дна, при чему развојне тенденције, свесно или несвесно, желе да преобрате веру у знање, уништавајући је тако у њеној основи или датој природи, а сами свесни тога, онда је спасавају легалитетом. Наравно, када ове тенденције узму свој неодговарајући замах, јер су нам нужне и тенденције ка рационализацији својих ставова, али исто тако и њихово стално преиспитивање.

Када се у православној догматици наглашава немогућност разумевања догматских одредаба према уобичајеној потреби нашег разумевања, онда се тим наглашава и сузбијање свим природних тенденција коначне рационализације света или пак стално испитивање; али, ако нам опет те догме изгледају само као „негације“, и ако покушавамо њихову анализу, разбијајући њихов негаторски карактер, доводимо у питање и саму логику вере, желећи тако свесно или несвесно да је претворимо у знање, а тим, као што смо то већ подвукли, уништавамо или спречавамо сам развој вере излажући је експерименту. Јер и тенденције „нове логике“ упућују се ка својој нелогичности уколико би се желело да потврди или открије да нема „правила у овом свету“; тенденције које заиста постоје у новој логици, како је данас разумемо; али противуречност је овде у томе што се баш у овој новој оријентацији истраживања природе логике потврђује како без поуздања у „сталност“ нема ни мерила за мењање. Због чега се ни у овој новој оријентацији, или новом поднебљу истраживања око логике, формална логика увек не одбацује, као ни индуктиван или дедуктиван метод рада, већ се све само подчињава истини, јер се истина увек сама по себи намеће као нужност; а логика је наука о реду, поретку. Међутим, поредак ствари и живота има такве дубине које се не могу да следују до краја нашим утврђеним правилима реда, или нашим аутоматизованим поступцима испитивања. Што значи да се мора поштовати живот и логика његове потребе, а што се увек не слаже са нашим претпоставкама логике.

У сваком случају богослов мора да буде фатална, и то није ни најмање противуречно целокупној његовој филозофији, већ је и потврђује, да живот са овојим токовима и својим променама условљује и промене низа наших веровања и нада, низа на-

ших ставова; то делује, као што добро знамо и на промену научних ставова и теорија, делује то онда и на промену логики. Откривамо према томе да у ставу било верника или научника лежи један и исти увек основни став. На пример, Философ Дјуи нам каже да научника не смеју да збуњују контрадиције на које nailази у свом раду; на против, они их разматра у њиховом односу и иде даље у свом истраживању, јер су му противуречности подстрек за истраживање. То је и став верника, исто тако, који верује у истину и вером је открива; вера му је као и научнику подстрек рада у границама у којима зна шта је вера, а шта знање које може да буде анализирано и логички ставовима, законима мишљења, са вером у закон реда који упознајемо и у којем учествујемо. Аналитичари, теоретичари науке, или научници уопште, као што то и Дјуи то подвлачи, знају да се не дозвољава свуда, у свакој прилици, употреба исте експерименталне методе, а још мање када је у питању вера, или коначно разумевање целине, што превазилази сваку логику.

Указујући на све ово богослову није задатак да по сваку цену доводи у помирење савремене облике нашег сазнања са хришћанском догматиком. Пробни облици човековог истраживања никада не могу бити хипостатизирани као подршка хришћанској догматици. Али из овог случаја, или развојних тенденција у савременој филозофији и логици, видимо колико се те тенденције ипак боре за устој као оним највишим активностима људске мисли које су увек имале подстицај кроз рад Цркве. У поднебљу смо ипак неизбежно само Њене логики. Са мало више пажње лако можемо да запазимо како се оно што разумемо као нужност активности нашег интелекта, у напору разумевања света, у сукобу са коначно неизбежним неуспехом овог нашег интелектуалног подухвата, најзад једино може да реши кроз хришћанску догматику. Познато нам је из историје филозофије да се већ међу првим емпиричким филозофским анализама, међу филозофима емпиричарима, истиче да решење овог питања, тежње ка разумевању и неуспеха у томе, припада само Откривењу; а да је наш задатак само да испуњавамо јеванђељску заповест о овладавању својом физичком околином. Али тај пут, пут испуњења тога задатка, са ступња на ступањ, ипак нас води границама подручја које је ви-

ше ствар метафизике а не физике. А што је и ствар разматрања „нове логики“ и нове математике“, или разматрања односа ове савршенијих и савршенијих облика, било да су у питању логички облици или математички — коначно свој завршетак имају у тројичном облику **Јединице у Тројници и Тројице у Јединици**. Тако да се коначно догма Цркве показује и као савршенство облика, најсавршенији облик кроз који сазнајемо свој свет — пут том сазнању је сложен, али га логичар може пратити на свој начин, према природи ствари, према поретку у природи, као и према природи свога ума, а математичар опет кроз своје облике. Међутим, све мора да има свој коначни или савршени облик Мисли, као и све свој израз или облик. Коначно облик „делине“ је ипак морао да буде откривен. Због тога логика облика Мисли. „Јединице у Тројници и Тројице у Јединици“ јесте образац у којем се науспелије исцрпљује и наша тежња за системом, за што савршенијим односима, али и наша тежња за истинитим чињеницама, за чињеницама које се верификују у искуству; што је опет процес еволуције, еволуције усвајања, као што је и резултат тог еволутивног процеса било и саопштење Откривења и његове централне догме.

Оно се показује као сасвим логично, у најпопуларнијем мислу ове речи — логично, како га разуме, и потпуно се уклапа у све наше савремене анализе рада човековог ума, као и најбољих услова за његове најбоље одлуке. Јер нам „логика“ Откривења — догма о Св. Тројници — коначно једино може да послужи као оно што остаје најнужније — нешто преко чега можемо све што нам остаје непознато да сведемо на познато. Остаје за нашу логику, на коју се тако често позивамо, ова Догма последње уточиште за објашњење Целине, и онда као таква је и израз и саме рационалности свега. Јер ако могућност науке видимо у могућности тумачења и објашњења света, онда је свет рационалан. Ако је опет рационалан он је онда у структури једног плана — подручје вредности.

Због чега се толико много у православном богословљу инсистира на филозофији догме о св. Тројници савремен свет научника, социолога, филозофа, логичара, уметника, богослова других вероисповести, открива, односно може да открије сасвим лако у својим савременим закључцима у анализи односа између науке и све-

та, два подручја између којих се налази људска природа, а што указује на то, како то истиче и проф. Ф. Р. Тенант, да живот није теорија већ чињеница и да се не може свести на механизам кретања, јер је у целини план;

а скоро емпирачки осећамо колико један интеграциони Ум управља тим планом... свет и човек формирају космос и подручје вредности... крајње конституанте света су вредности... и ми их разпознајемо... свет је рационалан у смислу да га можемо тумачити, објашњавати... а што гарантује и реализацију наших моралних и религиозних аспирација... али свет ипак није коначно доступан нашем интелектуалном разумевању... јер уколико би био религија би била непотребна... а потреба за религијом остаје јер се свет не може сав свести на научне законе... може ли се испитати свака појава кроз коју се свет манифестује?... али, с друге стране реалност се света огледа коначно у томе што је он ипак и доступан нашем разумевању... уколико не, онда је темељ света ирационалан... што значи да тада није могућа ни наука... а ни религија... 74)

Из оваквог једног излагања ми лако осећамо колико је заиста логика Откривања, логика догме о Св. Тројици „рационални основ“ света, његова могућност, односно за нас и коначно објашњење његовог постојања, или колико су његове крајње конституанте суштински питање вредности које Црква каналише кроз вредности својих установљених седам светих тајни; при чему се, као што опет видимо, не уништава Тајна света али не одриче ни његова рационалност — једна дијалектика која се једино може да коначно реши у дијалектици логике догме о Св. Тројици. Како се савремени интелектуални свет све више и више, следујући једну природну логику, враћа том нужном ставу емпирички потребе за Једним интеграционим Умом, то онда као филозофија живота систем православне догматике, и ако не у обичајеном смислу ове речи — систем — како је употребљавамо, показује се и као интеграциона филозофија у историји филозофије, а што је и разлог да се друга и није развијала на њеној територији, где је преовлађивала као усвојен поглед на свет и живот, или као усвојен мир интелекта и његових тежњи за разумевањем. Али, као што видимо била су на свој начин, у оквиру људске несавршености, нужна и отуђења ради тог сазнања.

— Наставиће се —

L I T E R A T U R A

- 52) Др. Јустин Поповић, ДОГМАТИКА, I, Београд, 1932., стр. 131—132.
- 53) Morris Raphael Cohen, A PREFACE TO LOGIC, New York (deseto izdanje) 1967., str. 23.
- 54) Ibid. 25.
- 55) Ibid. 27.
- 56) Ibid. 28.
- 57) John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, 1968., str. 144.
- 58) M. R. Cohen, op. cit. 30—93.
- 59) Ibid. 168.
- 60) Ibid.
- 61) Ibid. 197—200.
- 62) John Passmore, op. cit. 120.
- 63) Peter Alexander, An Introduction to Logic, London 1969., mstr. 5.
- 64) John Passmore, op. cit. 120—156.
- 65) M. R. Cohen, 35.
- 66) Др. Ј. Поповић, цит. дело, стр. 162.
- 67) M. R. Cohen, 196.
- 68) Ibid. 197.
- 69) Samuel E. Simph, A History of Philozofu, New York, 1966., str. 88, 276, 333.
- 70) Др. Ј. Поповић, цит. дело, стр. 166.
- 71) M. R. Cohen, op. cit. 75.
- 72) M. Tarher, The Idea of a Naturalistic Logic, »The Philolophy and Phenomenological Research«, June, 1969., No. 4, str. 598—601
- 73) John Passmore, op. cit. 162.
- 74) F. R. Tennant, Philozophical Theology, Cambridge, 1968., II, str. 51—77.

ПРВО ИЗДАЊЕ 1930.

Напомена за беседу о студентским немирима и о социјалној критици старозаветног пророка Амоса

У много чему не можемо да се жалимо на време у којем живимо, и поред низа недостатака које откривамо у себи и међу собом, али у сваком случају сасвим слободно можемо да кажемо да смо толико напредовали према прошлости, да оправдано сматрамо да смо срећније генерације од оних које су нам претходиле. Истина, то повлачи и низ моралних питања, а на првом месту разматрање колико имамо право да то изјавимо или колико смо ми лично заслужни за тај свој положај, а колико опет рад оних који су нам претходили. Унеколико се морално оправдавамо прел овим питањем кроз одговорност коју осећамо, свесно или несвесно, пред будућим генерацијама, да смо одговорни својим радом за њих као што су прошле генерације својим радом и напорима омогућили нам да имамо што данас користимо за усавршавање живота. Несумњиво је да су скоро сва данашња средства производње резултат напора претходних генерација, времена мање савршеног од нашег, на које се често веома неправедно осврћемо са осудом, критиком, а у једном неразумевању да су и те генерације учиниле оно што су могле у свом времену као што и ми то чинимо у свом. Места критици несумњиво да је било увек, у

сваком времену, као што јој има места и данас и коју чујемо, и шта више и коју и тражимо, са великим подвлачењем да нам је потребна, да је оправдана.

Када се ми данас са критичношћу осврћемо на прошлост, по неопходности логике и природе етике самог живота, осврћу се са истом критиком на наш рад и они који тек ступају у живот али без оног потребног искуства, због младости, да прихвате сам развој живота.

То је онај природан еволутивни процес који можемо да пратимо како кроз биолошке облике развоја тако исто и моралне, кроз развој самоодговорности и самокритичности. То је онај процес који је тако добро објаснио и један од протагониста идеје еволуције Св. Василије Велики када нас опомиње на неопходност васпитања, на неопходност учења, на огромну улогу и одговорност васпитача пред несавршеношћу човека и неопходности да се уводи у истину, да се васпитно обликује. Васпитач је сличан уметнику који од свога васпитаника обликује оно што има као циљ или намеру. Ми се морамо осврнути на овог великој и значајног богослова Цркве као на оног који је заиста протагониста идеје еволуције, јер нам открива како и на који начин нас Ар-

хитекта нашег спасења уводи у светлост истине, ипак, јер добро познаје нашу несавршеност. Тако да пре него нам открије своју истину он нас лагано прво њој прилагођава, открива нам је постепено. Тражи прво од нас да гледамо одблесак сунца у води па тек онда да гледамо у сунце. Јер уколико би одједном се окренули истини, због нашег несавршенства, били би њом толико заслепљени да не бисмо је могли ни да примимо. Због тога смо прво добили Закон и пророке који су нам предочавали истину, и лагано расли према њој у мудрости која је скривена у тајни. Ова мисао Св. Василија Великог се, као што добро знамо, често истиче од православних догматичара. Заиста, ако се осврнемо на наше проблеме у којима смо данас, на наше немире, усред свег нашег напретка, морамо да се осврнемо и на ову мисао Св. Василија као заиста ортодоксну мисао нашег времена и наших потреба. А те потребе или проблеми нису мали, осећамо их из дана у дан, уз сав свој еволутивни материјални развој, све актуелнијим. Није изненађујуће да онда широм света један огроман број најбољих умова се осећа одговоран да овом питању, питању васпитања, образовања, низа недостатака којих смо све више и више свесни, а на првом месту питању циљева и средстава за постизање тих циљева, посвећује највећу пажњу.

Исто то се дешава и у нашем друштву, и водимо о томе значајне и већ доста дуге дискусије. Јер и у нашем поднебљу напретка ово се питање поставља као све одговорније. На њега нас и код нас опомињу најмлађи, оправдано, са инстинктом младости, указујући нам на несумњиве недостатке који се све више наглашавају и у нашем друштву и у нашем заносу за боље организованом заједницом, показујући, на тај начин, неопходност васпитања и захтев за отворенијим животом, више наглашеним или отворенијим циљевима организовања живота или његовим вредностима.

У овим годинама у којима смо, кажемо годинама у којима можемо да се поносимо са низом остварења, јесмо у исто време и у годинама у којима залажамо још више све своје недостатке; тако да мењајући низ облика или начин свога досадашњег живота, што нам омогућава развој савремене науке, резултат усавршавања или неговања човековог интелекта, већ вековима кроз дисциплину хришћанског ума, данас посебно

посвећујемо пажњу, поново, самој тактици усавршавања. Управо, широм света, немир студената, или омладине, њихови захтеви, скрећу пажњу баш на овај проблем. Тако су данашњи немири и захтеви студената изазвали широм света необично значјну анализу једне проблематике, проблематике васпитања, широм света, тако исто и код нас.

Осврнућемо се овде на неколико мисли из неколико значајних анализа овог проблема, који уколико се мало дубље сагледа, са оним потребним продором у његове корене, открива се да није ни најмање нов, већ увек присутан проблем, по времену трајања стар колико и сама човекова природа или његова потреба за савршенијим животом. Ту је потребу човек увек осећао као своју прву потребу, хтео он то или не, његова природа, захтев за слободом, приморавали су га на то. На пример, Натхан Глазер, професор васпитања и социјалне структуре из Харварда, подвлачећи снагу или потребу радикалног мишљења у решавању овог проблема који стоји у вези са „студентском политиком и универзитетом“, наводно расцепом између либерално и радикално настројеним мислиоцима, истиче питање тактике рада у васпитању, која се намеће и поред тога што несумњиво испред ње стоји као питање циљ саме вредности, или циљ васпитања, али ипак остаје да као питање доминира „тактично коришћење промене васпитања“, а што опет значи да се као прво морају сачувати саме основе могућности васпитања, поредак и све оно кроз шта се васпитање или знање преносило, — једном речју сама функција универзитета — да васпитава, остаје као основни проблем, јер студенти су они који су ту да буду васпитавани; неуспех у том погледу је ствар недостатака самог универзитета, оних који су одговорни за његов рад, што захтева процес непрекидног поправљања али универзитет као део друштва, само са својим посебним карактеристикама и функцијом служења друштву, јесте место где се учи, преноси знање, знање и о друштву, његовом развоју; како спречавати погрешке и чињење зла у процесу живота. Универзитет није место за развој мржње према поретку друштва, његовим основама, већ место учења савлађивања свега онога што они који још довољно нису развијени могу да носе у својим захтевима: „оданост неостварљивим циљевима“, ирационалност и низ нелогичности,

све што треба савладати кроз васпитање, па тек омогућити радикалност захтева. При чему неуспех или спорост у давању одговора изазива захтеве студената о којима се мора дискутовати, што условљује опет слободни универзитет. „Из овога што нам овај познати професор каже лако закључујемо колико овај процес, који може да се примени на сваку земљу или свако друштво, процес одговорности универзитета у његовој функцији васпитања оних ради којих и постоји, изазива низ питања или захтева, оштријих уколико његова функција слаби, али и питање тактике одабране логике рада, основе васпитања, на основу које је и само васпитање тек могуће; то не може да буде ствар мржње, насиља, нити ствар, у том компликованом односу универзитет, друштво, држава, сталне и непрекидне конфронтације „радикалних“ са „реакционарним“, или либерално настројених који се слажу са „радикално настројеним у њиховим циљевима али не и са њиховом тактиком; један процес сукоба који води ерозији саме основе или могућности рада на учењу или развоју, васпитању, усавршавању. Одбрана од овога, како налази академик Н. Глазер, тражи оживљавање „оних делова нашег ума који већ дуго леже у миру или нису били у употреби“.

Из ове веома интересантне и толико стимулативне анализе која се може, као што смо напоменули, разумети и у односу на ма које друго друштво и његову проблематику односа универзитет — друштво — држава, ми опет лако закључујемо да ако живот сам по себи, самом својом несавршености у поднебљу човекове активности, доноси ове проблеме подељености, деобе, питање тактике, питање радикално и либерално настројених, несумњиво да се намеће питање рада као јединства или следовања једне опште заједничке потребе, као заједничке одговорности, у дијалектици универзитет, друштво, држава, којој су одани и либерали и радикали у својим захтевима. То је опет питање оних корена или оне основе одакле се креће у акцију рада, кроз коју и сам универзитет треба да испуњава своју функцију — функцију васпитања, што је и основа друштва, а и основа његовог организовања, администрације, државе; један спонтан, истовремен, трајан процес развоја, који представља еволуцију разумевања појма слободе.

То заиста није лак посао разумевања. Јер у последње време на универзитетима се не предаје само знање, већ они постају мешавина и много чега другог уз своју традиционалну функцију. На то се жале на пример професори Елејн и Леонард Рајпинг са Питсбург Универзитета, подвлачећи колико је данас „интелектуални живот духовно мртав“, слично појму Бога код теисте. Због чега је питање учења и васпитања питање „стварног живота“, који се као такав неће одржати у учионицама уколико се не уздигне до извесног ступња резоновања, апстраховања, моралног издвајања, што није извор зла, већ пре извесно средство за одговарајући однос према њему што претпоставља и идентификацију са њим, да бисмо знали шта је! На тај начин смо, кажу нам ова два професора, литературе и економике:

„добро свесни мрачних сила ирационалности која нас напада изнутра и споља, чак и када пишемо“, јер је „уметност то према чему се управља живот“, а што значи у уметности, или кроз литературу, снабдевамо се митовима, метафорама, које онда учимо како да са њима савлађујемо хаос догађаја, како би им дали људски значај, ако је тако онда студија литературе треба да буде испитивање рада поетских и митских способности, како су откривене у структуралним и тематским елементима, формалним правилима и начину рада, што одваја стриктно имажинативну литературу од излагачке прозе... Јер је још и Сократ веровао да постоји нешто што је изнад хаоса субјективних импресија, указујући својим студентима на рационални метод како да то открију... Што значи да истина, знање, или смисао, није нека суштинска реалност коју откривамо у спољњем свету, већ је то нешто што сами стварамо, пошто се садржи унутра и избија из нашег сопственог процеса испитивања... што опет значи знање постаје начин мишљења, а не извесна мисао... Из чега произилази да корисна ствар коју учитељ треба да чини јесте не да комуницира са својим ученицима кроз низове чињеница и формула, или кроз „тачан смисао неке песме, већ кроз извештај интелектуални метод или стил схватања или разумевања света... што опет значи у васпитању метод је порука...

што опет захтева да се учитељ треба да држи изван сопствених интереса, предубеђења, жеља да би био слободан од свега онога што му његова личност, друштво и култура налаже... а што захтева исто тако да буде скептичан према усвојеним мишљењима и прихваћеним вредностима, и опрезан према процесима који постепено преображавају истину и искреност у клише и обману... то је моралност научника... оданост истини, без обзира на пројекте политичких или финансијских циљева... због чега је необично важно да ми, као интелектуалци, подсетимо се колико је наша традиционална активност изменила свет, и колико је наш начин живота успоставио један морални пример.

Ове су анализе и мисли изазване, ако можемо тако да кажемо, студентским немирима. Ми заиста у њима откривамо, према запажању поменутог истакнутог академика Н. Глазера, много нереалног, много нелогичног, јер су студенти они млади људи који треба да уче, али с друге стране откривамо и то, као што смо видели и из ове анализе, да оно што је најважније јесте питање шта се може научити и „шта је вредно учења“, а што захтева као „нужан пререквизит свакој интелектуалној активности... извесно издавајање од живота, да би се осетио његов смисао“, али једно издавајање које не сме бити толико велико да би се сам живот уништио или опустео. Професор Рејпинг наводи у том погледу и пример самог Достојевског, чија је лична патња била толика колико му је то дозволило да пише, уколико би била јача интерес за живот би можда и престао или био потпуно онемогућен. Онда и извесни студентски испади, отуђења, издавајања из живота и његове стварности су природни пут у њиховом напору откривања вредности и смисла живота. Али то се исто може да односи и за оне који су учитељи, јер се и они увек уче, што претпоставља увек и њихово отуђење од функције универзитета, оне која је суштинска његова функција.

Академик Н. Глазер указује на опасност толиког издавајања, које прате нелогичности или елементи који уништавају и сам процес или корен развоја кроз који је и добијена могућност самог демократског процеса разматрања оваквог једног сложеног

питања. Због чега коначно студенти морају да задрже свој статус студента, онога који још стиче знање, који се учи. Али, његов револт је оправдан, јер у дубинам свог положаја он осећа све недостатке свог времена и свог стања.

Из овог разматрања видимо да је отуђење до извесне мере и нужно и потребно, али показало би се као некорисно уколико се не би разумео или одговарајуће проценио сам морални положај отуђења. И студенти и професори у том моралном положају уче то да оно што је најважније јесте „следовање истини“, пре свега. Богослов има поверење у то да уколико се **истина** заиста истражује методом отворености, методом самог живота, она се мора да открије или стекне. Сав савремен рад на науци, који нам данас омогућава толико успешне социјалне или хумане промене и није ништа друго до само процес следовања истини, без обзира, као што знамо из низа случајева или биографије научника, на политичке или финансијске интересе момента. На тим темељима је постављена наука, метод рада. То је онај метод разумевања живота који изискује отвореност истраживања. Из историје развоја науке, из историје методологије науке, исто тако откривамо како је и колико задужена, према признању најистакнутијих научника, хришћанском организацијом ума, следовању истини и истраживању истине. То је био еволутивни пут, пут ка истини, на који нас опомиње Св. Василије Велики, потврђујући колико се он коначно показује као пут истине разумевања живота у Христовом учењу, Његовом тражењу следовању истини, када су нам дата и средства за то; то је пут васпитања; лаганог развоја у поднебљу истине.

Може то изгледати да је апстракција тај „пут Христоов“, али не сазнајемо ли, баш сада, у овим данима наших немира и интензивнијег тражења истине, неопходност „апстраховања“, издавајања, да бисмо измакнути од живота, његовог хаоса, на позитиван или негативан начин, коначно и сазнали његову вредност, или како се ми то изражавамо, смисао.

Сигурно, да ћемо ову истину још боље сазнати ако се подсетимо на њену интелектуалну традицију, на њену колевку, на оно на шта нас опомиње Св. Василије Велики, да нам је откривена постепено, прво кроз Закон и пророке, док нисмо дошли до Откривења.

Тако је постављена академска основа света. Кроз ту еволуцију. Уколико се на пример осврнемо баш на почетак те еволуције у Откривењу, на пророке и њихов рад, њихово инсистирање на утврђивању моралне основе света, моралног поретка света, нећемо наћи ништа ново у свим нашим данашњим захтевима и немирима. Студенти у својој младости носе несумњиво оне инстинкте за вредностима живота о којима се већ толико дискутује у еволутивном развоју човека као највишим вредностима, процес у којем се увек нађу најмлађе генерације „као почетак“, као „када је и Израил био млад“. На пример, ове речи пророка Амоса:

„Тражите добро а не зло, да бисте били живи; и тако ће Господ над војскама бити с вама, како рекосте. Мрзите на зло и љубите добро, и поставите на вратима суд, не би ли се Господ Бог над војском смисловао на остатак Јосифов“ (Амос, 5, 14—15).

Цела књига пророка Амоса указује или позива на ово — тежњу ка добру, једно упорно изобличавање свега онога што није ваљало у друштву времена пророка Амоса, једно упорно указивање на неопходност утврђивања добра као највишег појма или вредности живота. И када се данас залажемо за решење својих проблема, несумњиво да у њиховом корену леже ове истине, социјална критика пророка Амоса и његов позив на пут према добру. Тако се почело, кроз ове мисли, кроз ову критику, која потврђује стално присуство у историји људске несавршености и потребе да се она савлада. Реалност живота јесте баш у овом сведочанству. Отуда еволутивни пут ка Откривењу, или коначном сазнању Истине, јесте једна реалност, јер је видимо као потребу које се човек не може да одрекне, без обзира колико је увек несавршен. То је непрекидан процес сазнања. У том процесу, у оквиру појма слободе, као дара човеку, логична су и отуђења, или нужна, кроз која опет и коначно сазнајемо то што је Истина, увек у сумњи или скептички, у оквиру своје слободе и несавршености, али и увек на Њеној основи као могућности самог разматрања шта је истина, или шта је васпитање, шта се може да научи, и шта треба да се учи, једно огромно искуство у том погледу већ постоји. Можемо да га пратимо од времена пророка Амоса, веома јасно и као потребу и као

метод решавања. Али уколико он познаје клише, а затим обмана, или недоследност циљева добра, које прокламујемо, онда се нужно поставља и питање револта или немира, а што условљује и све појаве нелогичности и нереалности захтева, које нужно прате сав овај немир или потребу за учвршћењем добра. Ми можемо да говоримо о старозаветним пророцима као оним првим интелектуалцима који „постављају један морални пример“, и уколико треба да се подсетимо на традиционалну активност интелектуалаца, треба да се подсетимо сваких мисли, као што је пророка Амоса или низа других. На које нас подсећа и Св. Василије Велики, као и низ других светих отаца, примера савршенства у оквирима наше људске несавршености. И ако се тражи „буђење или оживљавање“ ових делова нашег ума „који већ дуго леже у миру или нису у употреби“ несумњиво да морамо ићи ка коренима свога интелектуалног живота. Али, такође, не у једном нереалном захтеву, или идеалу, већ у оквирима људске несавршености, еволутивно, у развоју кроз заједнички напор тројичне структуре савременог друштва — универзитета — друштва — државе; или васпитања, заједничког рада и управљања, што све претпоставља савршенију и савршенију личност. а колико год не може да буде само наша лична ствар, не може да буде ни ствар само друштва, односно државе. Морамо се осврнути на значајне савремене антрополошке студије које нам сведоче о овоме; јер у првим цртежима пејинског човека изражава се потреба за васпитањем, као и за животом у заједници, а несумњиво и о неопходности управљања.

Љубав према добру несумњиво да је пут, који претпоставља урођеност разумевања добра, без обзира колико то било незнатно или спутано, ка откривању истине, то је сталан процес, сумње и сазнања; напора исто тако, али и разумевања слободе. У сваком случају то је напор рада и поверења да у интелектуалној традицији човековог рада лежи једно искуство које у вечном мењању свега остаје као непромењиво — то је оно што прво треба научити, метод разумевања живота; и када нам академичари указују на богату традицију тога искуства, несумњиво да га откривамо у реалности оних потреба које су забележене у Библији, њени текстови су у исто време и она прва уметност према којој се живот развија, или кроз коју ми савлађу-

јемо „хаос догађаја“ дајући му људски значај и смисао.

Можемо ми то описати и као нашу способност стварања митова, као уметничких облика, кроз које налажемо мир или поредак хаосу догађаја, али у исто време, кроз искуство, сазнајемо колико је баш тај „мит“, како је изложен у Библији, уметност кроз коју је живот добијао свој рад као срећеност, као поредак са значајем, тако да он и није, видимо из искуства, неки мит, један међу митовима, већ законитост или поредак, који превазилази појам мита у нашем уобичајеном смислу разумевања ове речи; због чега онда немамо потребе ни да говоримо о демигологизацији Библије, већ само о поверењу у њену „уметност“, јер уколико се разочаравамо у њу као уметност која нема оне потребне или довољне снаге да намеће ред у животу и историји, увек се ипак у реалности живота поново њој враћамо као потреби живота, потреби да будемо одани добру. Само грешење претпоставља слободу, али и да су корени живота добро, јер и пророк Амос, као и Осија, а и други, већ осећају то и изражавају кроз појам љубави, или „самилости“ Господа Бога „над војскама“ према „остатку Јосифовом“. Једна, може да изгледа пророчка апстракција, рационализација историје, као интелектуална конструкција налажења смисла историје или давања значаја хаосу догађаја кроз нашу способност да стварамо уметност или митове, али не можемо порећи да овај појам добра и потреба да се тежи добру није у корену нашег живота, отуда увек и стално или непрекидно истраживање, сумња, али и напор ка добру, о чему сведоче и савремени студентски немирци, ако и сви који су претходили овим, још од времена када је Амос био студент, кад се учио из једне традиције, пророчке, или, ако би се изразили савременим језиком, академске. Они су почели са ослоном на „појам добра“, ми тај појам данас замењујемо појмом процеса демократизације, што успелијег сазнања или

разумевања појма слободе, у чијој суштини лежи појам добра или љубави. Али то се такође учи. Треба почети од младости. Библијске су приче због тога заиста реалност живота. Слажу се са коренима живота. У оквиру слободе ми их онда користимо ради савлађивања раздвајања, јер се живот дели, нужно, сведочећи о свом корену слободе али и појму добра као својим коренима. Може се сумњати у то, али је „академичари“ морају бранити, односно откривати кроз своју увек брзу спремност да дају потребне одговоре „на стално постављање питања о добру и истини“.

Ми можемо да говоримо о свом напретку, и о томе да смо заиста далеко срећније генерације од претходних, али можемо да поставимо питање колико смо испунили дужност или испуњавамо у погледу питања оданости моралном поретку света, појму добра, јер појам организовања поставља појам добра као појам слободе, појам суђења, који никада није у нашим оквирима несавршености сигуран, већ је ствар искуства које превазилази лично разумевање појма добра. То је ствар велике обазривости, јер наше утврђивање истине, условљавање да буде то истина, ствар је суда, али не садашњег момента, већ континуитета једне традиције развоја појма добра, који је исти како у времену пророка Амоса као и данас, због чега се она мора наглашавати.

Пример Амоса је значајан и у томе што он показује младим људима да се истина не може само одредити или дефинисати аргументима већ искуством живота, његовим потребама и човековим учењем да увек држи себе отвореним пред проблемима живота, при чему се увек открива неопходност добра, а што је и пут сазнању истине. Можемо се и стубљивати од тог појма али нас живот непрекидно њему враћа. Увек из рушевина историје тај појам ко нов намеће и тражи нове напоре и нова залагања кроз која тријумфује.

Ционистичка идеологија и традиционални јудаизам

Природно је то заиста за свакога, а посебно за млађег човека, да одбацује сваку идеологију када се суочава са проблемима своје сопствене егзистенције, или када треба да одреди свој став према свом народу и целом човечанству. Стаће пред проблеме далеко отвореније уколико се не скрива у плитке и одбрамбене ровове идеологије; јер је најбоље да према мери свог сопственог интегритета и интелектуалне зрелости, колико му дозвољавају, истражује свој сопствени интелектуални и емоционални став. Због тога за онога ко се стварно задржава у размишљању о овим проблемима, политика или национална идеологија не постоји. Овај термин, идеологија, није ништа друго до гробље личних и колективних аспирација и вредности, а има снаге само за то да помрачује сваки покушај независног или слободног размишљања. Човек заиста види у свим облицима јавних декларација опште знаке многобројних националних аспирација. Ове декларације, међутим, нису ништа друго до пачичкани облици, добро затворених одељака сачуваних вредности, чије су визије и жар већ одавно угашени. Треба да додамо да појмовни садржаји идеологија, како се јавно саопштавају или формулишу у штампи и обнављају од политичара, не претстављају ништа. Стварни садржај идеологија обично је замагљен оним једностраним паролама у којима је затворен. Ово би био општи суд омладине о овом питању на Западу у XX веку. Исто тако ово оцењивање о празнини идео-

логије примењује се како у ционизму, нарочито како се конституише данас, тако исто и у арапском националном покрету.

У суштини ционистички покрет није резултат какве интелектуалне теорије. Његов постанак је пре условљен једном посебном практичном потребом која се јавља као резултат извесног историјског укрштавања које настаје у животу јеврејског народа. Појављује се у исто време и као резултат развоја који се одигравао у XX веку у Европи: жеља многих народа да дођу до своје самодетерминације и истих права. Једна мањина, прогоњена генерацијама, тражила је избављење. Било је само природно да такав један циљ буде уткан у зграду оног вековног јеврејског начина мишљења, мада је расцеп између овог начина мишљења и ционизма огроман.

Ционизам је углавном светован покрет чије рабање је омогућило интегрисање два фактора: 1) одјека француске револуције који се продужавају кроз цео XIX век, и 2) постепене секуларизације јеврејског народа, која се одигравала у овом истом времену и била у вези са општим утицајем европске просвећености и роматичарског покрета.

Ционизам добија свој животни облик у времену кад традиционални јудаизам са својим очекивањем Месијеиног доласка слаби и бледи. Јевреји одлучују да постану своје сопствене месије, да прихвате своју судбину у своје сопствене руке, да пронађу за себе свој јеврејски дом, једно уточиште од гоњења. У овом

моменту када живи и традиционални јудаизам опада, рађа се ционизам. Ипак, ционизам нужно обухвата, бар на једном површном нивоу, све вредности и појмове јеврејске религије и његове сачуване наде избављења. „ЕРЕТЗ Израел“ (ЗЕМЉА Израел) санкционише ционизам постајући његова главна и незаменљива идеја. Јеврејско васпитање, традиционални сентименти, политичке жолности крајем XIX века и почетком XX (међународни односи Турске, Русије и Британије), као и визија Херцела, фактори су који доприносе реализацији ове идеје. Мада се традиционална јеврејска концепција искупљења, на крају времена од Месије, све више заћуткује и одбацује у узбурканом и узнемиреном ционизму, ипак она суштински још наставља — чак и изван свесног признања — као формативни елемент јеврејског начина мишљења и делања. Уз то, ми који смо религиозни Јевреји чврсто верујемо да је Свемогући утврдио све ствари, од почетка до краја времена, и да Он једино даје смисао догађајима историје. Због тога, ционизам, као и сваки други покрет, није ништа друго до један од многих посуда које стоје Богу на располагању. Улазак ционизма у токове историје води коначно крају времена.

Ционизам у границама његовог сопственог само-разумевања данас не може да резервише једино право за себе о поновном подизању јеврејског народа, с обзиром да смо принуђени да указујемо на то да не постоји неки стварни однос између основне препозиције ционизма — да ће Јевреји подићи и засновати свој национални дом — и стварних резултата ционистичког покрета. Сведоци смо да ционизам није могао нити у својим најдубљим надама, нити опет у својим најекспанзивнијим сновима, да замисли поновно рађање народа Израела у свом националном суверенитету, како се то већ данас догодило. У последњој деценији сведоци смо историјских процеса огромних размера чије очигледне манифестације и несумњиве резултате навикли смо да накнадно приписујемо нашим сопственим предвиђањима. Међутим, у суштини појавна оштрина таквог предвиђања и визије није ништа друго до искоришћавање самог појма избављења.

Ционистички покрет се од самог свог почетка припремао да настани у свом националном дому; али на нашу највећу срећу наша кратковидна историјска очекивања су изчезла.

Страни британски „просвећени“ режим више нас не задвољава. Гушио нас је и ми смо морали да га се ослободимо. После тога смо се нашли у крилу Уједињених Нација, њених одлука о деоби од 1947. године, и били смо спремни да те одлуке усвојимо уколико историјске снаге остану у равнотежи. Међутим, да смо нашли свој идеал и друго што смо тражили, ми бисмо сигурно упутили на решавање и наше друге идеале истом месту које је део нашег религиозног појма искупљења; али, супротне снаге историје (у овом случају инвазија Арапске армије на основану државу Израел) нису ишле на стишавање, и поново су се срушиле границе које су нам дате, а ми смо се затим нашли пред ширим погледима. Ове контра снаге историје саме су се онда показале одговорним за поновно васкрсавање наших увелих снова, а показале су се исто тако и као снаге које су нас понеле ка новим одређењима која нису била предвиђена, или планирана, од наших ционистичких отаца. Почели смо онда да тврдимо да у овим снагама откривамо, слично чуду са неба, да све ово што се догађа и није ништа друго до оно што је предвиђено од старих у плану ционистичког покрета. Али, не обманујмо себе. Првобитна ционистичка визија и програм одавно је изложен искушењима историјских догађаја. Историјске промене у овој последњој деценији биле су у исто време застрашујуће, обилне, и неочекивано изнад икаквог контемплирања ционизма и Владе Израела.

Према томе може да буде озбиљног разлога да се запитамо да ли ми Јевреји заиста нисмо „доминирајући“ народ као што је Де Гол изјавио; да ли из самог нашег веровања да смо изабрани од Бога не искључујемо унапред могућност мира. Може ли Јеврејин истинито жудети за миром док гаји идеју Божијег провиђења у управљању историјом? Да ли он стварно верује да је крај времена у исто време и дан када ће „дом нашег Господа бити постављен на највишој планини којем ће потећи сви народи“ а што ће и бити дан када ће народи расточити своје мачеве у плугове и своја копља у српове“?

Као што сам већ раније рекао — идеја о „изабраности“ данас више не карактерише народ Израела. Јер у току дугог изгнанства Израела такав један појам (изабраност) није могао да унесе у Јевреје осећање супериорности пошто је од времена

изгнанства осиромашени положај Јеврејског народа само изазивао презир и ругање од нејевреја. Идеја изабраности, заиста дубоко укорениена у свести Јевреја, у суштини означава обавезу народа Израела према свом Творцу. Јер је то само Бог који је изабрао Израел између свих народа; своје обавезе према свом Творцу Израел се може ослободити само на један начин: кроз праксу и испуњење библијских заповести. Народ Израела никада није видео у својој изабраности дозволу за војним освајањем других народа. Никада нисмо жудели за једном политичком империјом која би обухватила широка пространства. Резултат испуњења библијских заповести једино се може састојати у непрекидном спречавању проливања крви, или поробљавања другог. Љубав према другом и поштовање сваког човека су истините мере закона Израела на плану људских односа. Обичан просечан Јеврејин никада није опседнут идеологијом победе и силе. Две су могућности из којих проистиче приписивање све идеологије јеврејском народу: жалостан недостатак разумевања идеје изабраности и његове идентификације са сатанском манифестацијом идеологије у XX веку, или слепог анти-семитизма облика који је изражен у „Протоколима сионских мудраца“ (један широко распрострањен антисемитски трактат који се појавио прво у Русији почетком XX века у којем се говори о плану вођа Сиона о збацивању свих влада и њиховог предлога о организовању једне јеврејске светске империје).

У ствари, појмовна дијалектика изабраности и његово отелотворење у историји нема места у свести или интересу ове израелске врсте Јеврејина, као што он нема интереса за ционистичку идеологију. Све је то за њега само — чиста идеологија. Израелац ће се борити за своју територију и земљу, пре свега и после свега, јер је рођен овде, и друго, јер нема друге земље. Он верује са

дубоком искреношћу да ако није победник, он и његова браћа ће изчезнути. Он не носи са собом циљеве и жудње за територијалном експанзијом, већ ће се борити за такву ситуацију кроз коју ће спасти своју егзистенцију од канџи сталне несигурности. Луксуз експанзивних снова је дисквалификован. Заиста, израелска спремност за мир није маска за аспирације победе већ искрена декларација једне елементарне потребе.

На националном плану палестински Арапин има право да живи у својој отаџбини као и свако друго лице рођено на једној територији. У ствари, Израел никада није порицао ово елементарно право. Међутим, оба народа која живе овде, Јевреји и Арапи, предвидели су да политички пораз једног или другог води директном сукобу. Арапи гледају на Јевреје, и са њихове тачке гледишта оправдано, као на страни елемент. Овом гледишту дат је активан израз почињући са догађајима 1928—1929. (Арапска опозиција јеврејском насељавању у ово време довела је до снажних устанака против Јевреја у Хеброну, Тсефаду и Јерусалиму). Јевреји са своје стране виде у Еретз Израелу (Земљи Израел) једино свој природан дом. Они се враћају у тај дом и не би дозволили да границе буду затворене за усељавање.

Рат 1948—1949., који је следовао проглашење Државе, није дошао као изненађење у оваквим околностима. Питање које се сада поставља пред нас јесте ово: може ли се пронаћи решење које би компензирало Арапима губитак живота, својине и части — резултат сваког рата — и што би убедило Израел да Арапи не намеравају наше уништење или истеривање?

Постизање мира једино може да буде резултат равнотеже и умерености. Уколико се успостави једна шира основа за компромис, за заједничко разматрање и поштовање, уколико је већи изглед за стварни мир.*)

*) Писац овог малог есеја, Yitzhak Goldstein, студент је социологије и историје Израела на Бар Илан Универзитету. Он је такође и представник Студентске организације овог Универзитета у Тел Авиву. Гледишта која је овде изложио актуелна су и за савремене екуменске разговоре. Објављени су у познатом часопису „Student World“, No. 1, 1969., Geneva, уз низ других чланака посвећених овој теми. У наредном броју нашег часописа донећемо и гледиште хришћанских студената о овом питању које је од значаја и за теологију Цркве; већ имамо аналитичке студије овог проблема са наглашавањем „елемента за нову теологију о Израелу“, а што све несумњиво мора да интересује и православног богослова. Овај есеј студента Голдштајна синтеза је овог сложеног питања које се сада појављује пред светом и тражи своје одговарајуће решење, јер се јавља у једном новом историјском оквиру а што поставља и одређену проблематику за богослове свих вероисповести.

„Речи Библије“ на позоришној сцени и питање „поретка“

— Поводом представе „Речи Библије“ у Народном музеју у Београду —

Београђани су имали прилику да у оном веома аутентичном античком амбијенту атриума Народног музеја чују „Речи Библије“, у адаптацији Драгована Јовановића и у режији Мате Милошевића, уз пратњу музике Ерика Јосифа, а у извођењу наших истакнутих глумаца, чланова Југословенског драмског позоришта у Београду. Премијера је изведена 18. маја 1969. године.

Реч је у ствари о одабраним текстовима из Књиге о Јестири, Књиге проповедника и Књиге песме над песмама, из Старог завета, који се кажују у оквиру ове представе наизменично, у претплету, тако да слушаоци гледају три слике истовремено као једну слику, а што указује, суштински, и на јединствену и само једну основну мисао Библије: прво, свет је у целини морални поредак; друго, уколико не разумемо да тим поретком управља мисао Божија све је таштина, и треће, таштина се савлађује кроз дар љубави, у реализму те љубави.

Ове три теме су једна Тема Библије или Светога Писма. Изнета нам је на позоришну сцену у веома мисаоној адаптацији, што потврђује да одабрани стихови из ове три библијске књиге нису случајна већ једна веома успела дијалектичка целина, која нас упућује резимеу Библије. У склопу те дијалектичке мисаоности такође је од значаја да стихове из ових књига Старог завета слушамо

у атриуму Народног Музеја када имамо прилику исто тако, у исто време, слушајући ове текстове, да гледамо и једну другу уметност, скулптуре „једног покушаног поретка“ који се показује за нас, данас, заиста само као један од низа покушаних у човековој тежњи за редом. За универзалну мисао Библије, за ред који је као став пред животом у њој изложен, овај антички поредак се појављује само као „неки поредак“, у низу покушаних, са својим неуспелим хуманизмом.

Треба да видимо како, или због чега, можемо да библијски поредак, било у моралном погледу или као филозофији живота, потврдимо, или на њега укажемо, као на аутентичан, и који заиста изражавају текстови Св. писма.

Тема књиге о Јестири драма је из времена персијског цара који се у Библији назива Асвир, из V века пре рођења Христовог. То је прича о Јеврејци Јестири која је спасла свој народ од покоља који се спремао у организовању једног царског доглавника. Драма је истинити догађај и симбол је победе моралног поретка над другим који то није; драма је симбол триумфа закона над онима који су се спремали, верујући у своју апсолутну власт, или силу, да постојећи ред потврде као заиста свој задовољавајући на тај начин своју тежњу за влашћу.

У исто време када слушамо о овом догађају слушамо и проповедника, „сина Давидова цара у Јерусалиму“, да је „све таштина“, да човек нема никакве користи од свога труда, да један нараштај замењује други, „да нема ништа ново под сунцем, јер „што је било то ће бити, што се чинило то ће се чинити“, а свако уживање добара, сва власт, слава, све наше уверење да смо мудри, све је коначно ништа друго „до мукa дyхy“ и таштина али само уколико се свет не прими или не сагледа као „дело Божије“. Проповедник такође изражава и овде уверење о моралном поретку света и историје, дајући нам савете зашто је потребно да се слажемо са тим поветком: нешто што можемо само да постигнемо кроз страх Божији, водећи рачуна о његовим законима реда. Али при чему опет да „не будемо сувише праведни ни сувише мудри“, јер „зашто би себе упропастили“, као „ни сувише безбожни ни луди“, јер „зашто да умиремо пре времена“, а све ће бити добро, па и за „грешника који сто пута чини зло уколико се боји Бога“. Низ је овде савета сличних овом, што нам је већ добро познато из ове дивне Књиге, а кроз њих нам се опет само потврђује постојање моралног покрета света; у оквиру тога поретка, проповедник нас опомиње такође да „смо прах и да се као прах враћамо у земљу“ али и да смо „дух који се враћа Богу“. Тако да коначан исход судбине човека услед све таштине није таштина, већ гаранција радости чију слику или симбол имамо у „Песми над песмама“ краља Соломола. Несумњиво, било је то веома потресно и пријатно савшати ове речи и на позоришној сцени.

Текстове прве и друге књиге, прве о борби у историји за праведност, за њен морални поредак, друге, о еволутивном развоју кроз историју, кроз све веће и дубље разумевање вредности живота и његове природе, кроз стицање мудрости, у сазнању Бога, прате и текстови треће Књиге, Песме над песмама, у којим се даје слика узвишене љубави, антиципација Тајне брака, љубави у браку, рађања и васпитања деце за потврду моралног поретка света, чији је узор светост Цркве.

Знамо да су књиге Старог завета биле „позитивна припрема“ за дочек, или долазак Новог, у којем се и установљавају Св. Тајне у оквиру Цркве, у којој је опет дат најсавршени-

ји пример љубави, оданости, Христа за своју Цркву, жениха невести, као образац за љубав истине која у суштини својој остаје тајна, јер се не може напором самог човековог разума да свет довољно интелектуализира за разумевање; али постоји средство, посредник савршенства, дат у историји кроз Цркву, у којој се и исцрпљује смисао историје, кроз свете тајне које нам црква дели.

Адаптирање религиозне литературе за сценско дело није лако. Познате су нам тешкоће у том погледу; али овде се ипак успело бар утолико, а што је и довољно, да се слушаалац ових текстова, и гледалац слика кроз коју се саопштавају ови текстови, наводи на размишљање о свему што нам је кроз Библију или Свето писмо дато као Откривење, а и како и колико то све има и данас значаја, за развој и лепоту живота.

Низ је питања која нам се у једној ванредној логици намеће приликом слушања ових речи из Библије на „позоришној сцени“. На првом месту се лако уверавамо колико ове речи имају свој дух „модерности“, односно питамо се о томе, колико су ове речи савремене, колико наше „модерно време“ и модернизам у уметности може да их прихвати у свом поднебљу истраживања све новијих и новијих облика човековог стваралаштва; једном речју колико и као облик и као садржај представљају вредност новог? Питамо се у каквом односу стоје ове речи као мисао, као искуство, и када се слушају на сцени неког позоришта, према свим нашим савременим напорима да разумемо своје садашње покушаје прекида са прошлoшћу“, а затим да разумемо и своју данашњу „оданост Новом“, оданост низу револуција за које верујемо да унапређују живот, али и у уметности, на пример „револуције у поезији, сликарству, архитектури, музици, ... са свим њиховим радикалним променама које изазивају“ у савременом животу, и које обично или често обележавамо и речју „модернизам“: али се питамо и колико све ове наше револуције заиста траже од нас прекид са прошлoшћу“? Колико је опет то и могуће, или колико је рационалан или оправдан тај прекид, колико нам заиста помаже да боље разумемо напоре рада и стварања; коначно у оквиру чега? С друге стране питамо се исто тако колико испод свих наших данашњих „радикалних промена“, или ре-

волуција, и даље живе, неизгезле, оне сурове, себичне, злобне, властољубиве душе, са свим њиховим жудањима и страстима? Што је и омиљена тема античке драме. Али, знамо у исто време да су све ово и теме савремених позоришних писаца, који у поднебљу савременог експериментисања, и не знајући то, у највећем броју случајева, решавају ову исту проблематику коју и писац Књиге проповедника, односно питање смисла моралног поретка света и човекове снаге да се у томе поретку одржи.

Колико сам поредк помаже човеку да се одржи, и колико опет сам човек потпомаже развој и утврђење тог поретка? Колико је живот коначно и поредак слободе и рада, али и ствар благодати, што значи да није случајност, јер је свет у целини и борба, и доброг и рђавог, или савршеног и несавршеног? Колико испод свега коначно увек откривамо и моралну структуру слободе и неопходности, која се кроз саму слободу сазнаје, у оквиру и нашег рада и наше ограничености и личне одговорности? Став који се добија, опет, као могућност и експериментисање са бесмислом као „трајањем“, као животом који има свој поредак без поретка; положај који опет изискује и напор изградње „неког поретка, с обзиром да се људи деле и по томе што неки улажу напор супротстављања хаосу а други га прихватају као поредак, или га користе као разлог за изградњу неког свог поретка, више израз хаоса, и поред спољњег реда, или површног реда у њему, и праведности као легалитета, без суштине тога појма. То је и питање облика живота, али и у уметности, колико је она израз живота; али колико она и не може да буде сам живот, већ нешто изван њега, или колико је опет сам живот важнији од уметности, и да ли у животу и његовим случајностима суштински откривамо да је без облика, односно да испод свег његовог површинског слоја реда лежи поредак без поретка и колико се то може да пренесе у уметност; али и колико уметност треба да савлађује хаос?

Све су то теме које нас необично много интере сују и ствар су веома озбиљних и дубоких разматрања како критичара уметности, толико исто и филозофа или социолога, као и самих научника на подручју природних наука. Јер се и у току њиховог продора у тајну живота, до граница

до којих могу да добу, намеће питање колико је живот који нам је дат у својим коренима ствар заиста утврђеног реда, мисли, у свом универзалном карактеру; док у сумњи ипак сигурно откривају да само у томе што је дато, на чему раде или што могу да испитају, могућ њихов стварни научни рад, управо само уколико је то поредак, ред, законитост.

Ове теме су и предмет интересовања исто тако, и у последње време веома много, и позоришних радника и критичара. Све ово наравно мора да интересује и богослова, а нарочито када и сами позоришни критичари и писци осећају, и то изјављују, колико су по својој суштини или тематици најуспелије увек оне драме и преставе у позоришној уметности, ако су тесно везане за разматрање реда, дубина поретка живота, а што је садржајем тесно везано и за теме писаца Старог или Новог завета.

Неопходно је, на пример, осврнути се на запажање једног позоришног критичара, као што је Уго Бети, који указује и на то да смо поново у времену са већим афинитетима према средњевековним страстима, више него према времену „брилијантног и толерантног Ренесанса“; јер смо данас веома заинтересовани за „утврђивање универзалних система“, не да живимо у њима већ да се боримо за њих; то је борба за све што верујемо да је „универзално и апсолутно: једном речју религиозно“. Несумњиво да су сви који то на сличан начин потврђују, ту нашу потребу за универзалношћу, за поретком, за редом који мора да има неки свој коначан значај, позитивно „религиозни“, ако је реч о слободи, а о чему мора да буде речи, јер мора да буде речи и о универзалности добра или љубави.

Пригодно је да се овде задржимо и на разматрању и проф. Франк Кермоде, са Универзитета у Ливерпулу, на његовом ставу у питању „модернизма и традиције“, или неомодернизма и палеомодернизма, а што је у ствари, питање о „неком поретку“ и поретку чија је природа универзална, или она што носи опште у себи.

Како се све то и колико опажа, колико то можемо да запазимо и треба да запазимо у нашим данима анализе „модерног у Модерном“ или „новог у Новом, наших побуна против поретка? Питања која поставља овај професор литературе су необич-

но актуелна за нас. На првом месту када „облици уметности постају крути и ограничено апсурдни“, психолошки изживљени, које више не можемо да користимо у саопштењу истина на које у истраживању наилазимо? И исто тако и питање које нас посебно интересује када разматрамо текстове Библије, заједно и са освртом на њихову уметничко литерарну страну, колико се можемо сложити да изгледа да садашње наше „ново раскидање са поретком није сасвим иста ствар као и раскидање старијих са гледиштем и ставовима њихових предходника, њихових облика прихватања живота“? Колико је наш захват радикалнији?

Несумњиво да је ово морално питање. То је питање става пред животом, заносом за поретком или хаосом, случајношћу, како се можемо такође да изразимо. Проф. Кермоде се задржава на овом питању кроз

разматрање односа „палеомодернизма“ и „неомодернизма“, или сједне стране заноса за редом, поретком, и с друге стране, заноса за хаосом, случајношћу, управо заносом за толико интензивним експериментисањем са свим и свачим, пошто нема, према ставу неомодерниста **утврђености**, које не може ни да буде, јер је нема ни у животу, у којем је **све случајност**. С друге стране и палеомодернисти се у својој интензивној борби истраживања реда, његовог утврђења, налазе у немиру истраживања, експериментисања у тражењу новог; само се овде у случају палеомодерниста ради са ослонцем или уверењем да ред постоји, да се ствара, што изискује и нашу оданост његовом утврђивању.¹⁾

Када смо довели себе у тај необично интересантан положај да запамимо колико и најфантастичнији приврженици „случајности“ или „бес-

Л И Т Е Р А Т У Р А

Проф. Frank Kermode у својој студији савремене књижевности, критике или уметности уопште: *CONTINUITIES*, New York, 1968. (прво издање 1962), даје нам један ванредан преглед овог питања. Између осталог скреће нам пажњу на ту развојну линију модернизма, или покушај отуђења неомодерниста, нешто што у својој суштини и није могуће, како и закључујемо из ове његове студије. Неомодернисти, на пример, изјављују, као Раушенберг: „Сматрам да сам успео у ономе што радим само уколико ме подсећа на недостатак поретка који опадам“. То је више нападање поретка и већа приврженост анти-интелектуалним циљевима, кроз једну фантастичну оданост бесциљности, несталности и случајности; али једна оданост, како каже проф. Ф. Кермоде, која није успела; само се ипак показала као снажан напад на ред. Јер тако неомодернисти виде живот, живот као случајност, као хаос, нешто без поретка; тако композитор Кенд изјављује да уметност и није одвојена од живота, већ му је само подчињена, а због свог положаја инфериорности уметност не може ни да изрази сву сложеност и непредвидљивост животних облика или рада. Због тога су приврженици ове уметности и анти-формалисти, јер сам живот нема утврђених форми, а онда ни уметност. Све је бесциљна игра, онда и уметност. Музика, на пример, свака је врста природног звука; због чега, каже Кенд, како га цитира проф. Кермоде, хармонију треба заменити само трајањем, јер је она идеолошки везана за идеју поретка или реда, као што и случајни дисонантни удари треба да замене мелодију. Тако је у „овој дивљој логици“, како се то даље напомиње у овој студији, све остављено случајности. Међутим, и свака случајност има неки свој ред, на пример, просуте коцкице из торбе изражавају неки ред, ред извесне случајности, што у једном погледу и није поредак, али је неки поредак.

Према томе разлика између неомодерниста и палеомодерниста, како се то овде потврђује, у томе је што је за неомодернисте ред случајност а за палеомодернисте ствар рада, сређивања, потребе за редом и поретком који постоји и који треба потврдити. Неомодернисти, са своје стране, свесно, презиру **НОРМЕ**, а палеомодернисти их само усвајају утолико уколико им помажу у изграђивању реда, а што опет предпоставља стварање све новијих и новијих облика или форми; уколико ствари не показују довољно снаге или могућности да изразе или утврде ред, природом ми смо му ипак одани. Овде се међутим поставља једно ново питање, то 'е питање **ПОСРЕДНИШТВА** између **ПОРЕТКА** и **НЕКОГ ПОРЕТКА**. Јер било да се усваја један став или други, оданост реду или случајности, ствар је става, а то значи васпитања, сазнања... Јер и Кендова уметност или музика није чиста случајност, већ предпоставља „неки ред“, избор који се намеће без обзира колико га он избегава, као и просута торбица коцкица, које се морају сложити у неком реду, тако да ни овај познати композитор не може а да не истакне да „дело уметности јесте оно што посматрач опажа у ономе што је утврђено извесном културом као посматрачев простор“. У суштини овог става имамо протест против „решина уметности“, против форме која се види или опажа, а што предпоставља, како напомиње филозоф Дакто, којег цитира Кермоде, „теоретски простор“, јер видети нешто као „уметност захтева опет нешто што само око не може да створи гледањем, а што значи да се захтева извесна атмосфера уметничке теорије, или знање уметности: уметнички свет“, као посредника.

циљности поретка света као реда", ипак коначно да не могу, хтели или не, а да не усвоје неки ред, онда нам се несумњиво поставља питање да ли постоји ред као апсолутна истина, јер се појављује и онда када се негира или одбацује. То је и тема библијских текстова, — прво питање поретка, оправдање тога поретка, затим као друго, питање смисла, оправдања значаја појаве живота, и као треће, да живот није таштина, сведочи присуство реалности љубави у свету, потреба за њом.

Једном речју, без поретка није могуће ни усвојити и сам став као теорију непрекидног експериментисања или потврђивања живота као нечег што нема реда или света без поретка у осмишљености своје ситуације.

Потврђивање овог става или теорије, као и одбацивање, ангажовано-

сти око овог питања, једна ангажованост кроз сам притисак живота, или саме потребе као универзалне, по својој природи, ствар је једног почетка који коначно досија своју теорију или своје норме, догме. То је време поставка библијских текстова, време када се рационализам једне потребе коначно утврђује. Заиста, може богослов да на то укаже, то је један почетак који има све карактеристике „модернизма“ у савременом смислу ове речи. Али то је почетак чији корен није и не може да буде, као што смо видели, ни у времену између Ренесанса и почетка „модернизма“, или „критичне интелигенције Века преосвећености“ и „испитујуће сензибилности Романтичара“, време када се појављују један за другим Бодлер, Маларме, Дебиси, Џојс, Вирџинија Вулф, Бекет и други, на које нам скреће пажњу такође проф. Кер-

И тако, немодернисти, који су против НОРМИ, каже нам Кермоде, ипак морају да је усвоје. На пример, немодернисти се често осврћу на период између Ренесанса и почетка Модернизма као на СВОЈЕ ВРЕМЕ у којем је заузет или изражен њихов став, став О СЛУЧАЈНОСТИ У УМЕТНОСТИ, при чему се подвлачи несталност и нужност експеримента. Међутим, то је већ ствар „норме“ ствар теорије, једно разумевање које мора да се оправдава, а што већ наглашава и „неки поредак“, извесан став, тумачење. Према томе, овде се оправдано закључује како је само „одбацивање форме по својој суштини такође напор који има своју форму“. Познато нам је да су модернисти створили низ теорија, истина све слабијих и слабијих, али су их стварали. Оне се према томе показују као ПОСРЕДНИК између РЕДА и НЕКОГ РЕДА. Тако се напор да се дође до става „безобличности“ у уметности, у приказивању уметничког дела без облика, показао као веома лажан; проф. Кермоде, шта више каже, оштро, да је тај „став превара“, јер се изразио само као „привремен став, пошто се временом ОРГАНИЗАЦИЈА почиње да показује и кроз најхаотичнију површину или што значи: „одбацивање литерарне или уметничке форме не може се извршити или утврдити без напора који је суштински формалан, а то значи не може се постићи без литерарних средстава.“ Закључак је према томе да „у модернизму“ нема ничег револуционарно новог, и због чега не можемо говорити о немодернизму. Можемо, утолико када га сагледамо као континуитет чији је крај у хумору, шали, фарси. Проф. Кермоде цитира Маркса када изјављује да је „фрса завршна форма једне акције у ситуацији када је неостварљива“; или, како нам даље проф. Кермоде подвлачи да је то она ситуација Бекетових јунака: „Када не можемо да одемо а морамо да идемо са неког места“, што је коначно ситуација апсурда. Једном речју, немодернисти су нам „показали да Уметност не може да превазиђе саму себе“, да модернизам није ништа ново, већ нам је показао само још више забуне, хумора, али не и револуције, а још мање талента. Истина показао нам је шта уствари РЕЧ МОДЕРНИЗАМ значи, јер се у почетку почео откривати као нешто стварно ново; међутим, ипак, можемо да кажемо да и у ПАЛЕОМОДЕРНИЗМУ и НЕОМОДЕРНИЗМУ лежи један и исти корен, због чега заједно и чине једну и исту револуцију, модернистичку револуцију, која се одавно одиграла. При чему нам проф. Кермоде, скреће пажњу на Т. С. Елиота, такође, колико је био у праву када је изјавио:

Појава новог начина писања дочекује се обично са презиром и исмејавањем; тада се говори о томе да је традиција напуштена и да наступа хаос. После извесног времена појављује се да овај нов начин писања није деструктиван већ рекреативан. Није реч о томе да као упорни непријатељи новог поретка, или његови слепи приврженици, занемарујемо прошлост, већ је реч о проширивању, преко новог, наше концепције прошлости и да у светлости овог што је ново видимо прошлост у једном новом облику“.

При чему из овог ванредног есеја проф. Кермода закључујемо такође колико „модернизам“, који иначе делује на „опадање“ облика или „прошлости“, у ствари делује да се спречи пропадање прошлости и тако омогућава њен континуитет, да делује у будућности. Богослов би овде онда рекао да у том смислу стоји Нови завет према Старом; или, да није реч о уништењу већ о испуњењу; према томе и свако „модерно“, модернизам уопште, као што видимо делује на чување прошлости, као што Нови завет чува Стари.

моде; већ му је корен, може на то да укаже богослов, далеко дубљи, и ми заиста можемо да га откривамо како се све више и више наглашава у времену када се писала књига о Јестири, или Проповедника или Песма над песмама; јер проблематика, која се тада јавља у свом одређеном рационализовано или интелектуално обликованом облику, било када је реч о смислу или постојању моралног поретка, или проблема живота као таштине, муке духа, враћања духа Богу или доживљаја живота као таштине, без сврхе, већ само као случајности, јесте нешто што се једино, видимо кроз искуство, савлађује и може да савлада кроз љубав, о чему опет сведочи симболизам књиге „Песме над песмама“. Кроз ове три књиге се указује на дијалектичку основу света, као на појаву вредности живота.

Према томе, несумњиво, да се наглашава као прва потреба наш рад на утврђивању реда, моралног поретка, рад који има свој смисао уколико се тај поредак брани. То је оно што бисмо могли да опишемо и као „палеомодернистичку“ проблематику. Морамо да кажемо „утврђивање“, јер се ради о суштини тога поретка као света слободе, а што изискује или тражи наш напор и наше залагање за редом, што је или треба да буде наш занос за оним редом, **не неким**, већ оним чија се природа слаже са универзалном природом људских потреба, а што је и на првом месту ствар сигурности слободе, одбране моралног поретка, или борбе за њега. То је затим и развој и у усвајању истина живота које сведоче да он није таштина, већ да има свој корен који је опет, коначно, љубав.

Овај поредак, са својим моралним значењем, као универзалност, може изгледати неким и као **један међу неким**, али његова је придора таква да у себе апсорбује, у своју универзалност, и сва друга експериментисања, јер његово „теоретско подручје или простор“ јесте хришћанска догматика, као посредник, чија је суштина дијалектика слободе, универзалност слободе, али мира слободе, не притиска, дијалектичко материјалистичких игри, психоаналитичких студија, које се „научно“ намећу, снагом „неког става“ или разумевања, већ оног мира или радости коју изражавају текстови Библије.

Има неке симболике и у томе што се палеомодернисти у овом раду и свом заносу за изградњом „поретка

света“, у својој жудњи за редом, осврћући се на „архаичне облике“, или што значи на најдубља искуства рада или потребе човекове природе у њеној универзалности, посебно се задржавају на „византијској уметности“, као потврди поретка света који има и своје прецизно одређене норме, односно догме.

Ово обраћање уметности Православне цркве може изгледати, и проф. Кермоду, и као „романтизам“, али остаје чињеница да је кроз ту уметност изражен већ један поредак света, једна жудња за редом, која има свој универзални карактер јер се јавља одмах после искуства неуспеха низа поредака у њиховом напору за хуманизмом. Тако на капији новог света црква се појављује као посредник која упућује на нов начин рада, а и као чувар истина Откривења, библијских текстова, њихов тумач. Ко се, на пример, може усудити да каже да је текст „Песме над песмама“ ствар романтичног расположења; или да тврди да то није и сама основа живота, у свој њеној лепоти и симболици.

Због тога ова „представа“, приказивање „речи Библије“ на позоришној сцени сасвим је један веома данас логичан напор, оправдан напор у времену када се све више осећа потреба за једном универзалношћу која одговара интересима свих људи и свих народа којима је Библија и упућена. Зато треба да се подвуче од коликог је значаја ова мала представа у античком амбијенту Народног Музеја у Београду. Значајна и по томе што оправдава ову лепоту позоришне уметности и све оно поштовање које ова уметност заслужује. У поднебљу се ове уметностим „неомодернизам“, како га ми данас схватамо, још највише и задржава.

Значајно је и то да су „речи Библије“ изговорене и на сцени, јер нигде као у овој уметности, позоришној, немамо боље изражену истину да се могу говорити велике и лепе речи, узвишене мисли, да се оне могу волети и желети, бити у заносу за њима, и поред тога што се не могу доследно никада усвојити, јер то не дозвољава сама несавршеност људске природе, о чему такође сведоче библијски текстови, или догма о првородном греху; због чега нам је Библија и потребна. Због тога онда не можемо пребацивати овом ставу, ставу палеомодерниста — расположење романтизма. Јер која је револу-

ција доследно реализовала своје декларације, своје норме или догме, која није и „романтична“? Али- може да буде речи о доприносу свих револуција, под којим условима и моралним нормама, помажу утврђење моралног поретка у свету, развоју човека и његовом усавршавању. Јер може да се говори и о томе колико револуције у својим сукцесивним појавама еволуције живота поправљају једна другу. На пример, „немодернизам“ у свом оправданом реаговању, или у свом „анти-интелектуализму“, на онај рационализам Века просвећености, на интелектуализам или интелектуализирање живота, у патологији тога интелектуализирања, показује само колико смо се почели згражавати над тим поретком, **неким**, који све више узима извесне застрањености, на пример, Ренесанса, за своје норме или догме. То је онда и питање „тоталног расцепа“ са прошлошћу, и када смо почели да изграђујемо **ново** у оквирима потпуне занемарености људске природе; или, не водећи рачуна о томе шта је **опште**. Свако такво **НОВО** показује се веома брзо да то није, и траже се опет нови облици које прате нови неимри, што је и **Ствар немодерниста**; али напор **палеомодерниста** да у истраживању новог воде рачуна о „архаичним облицима“ живота, управо о његовој основи, о универзалним потребама човекове природе, са овим ставом нам гарантују стварну новину, ствар-

не **нове облике** живота, нову **свежину**.

Морамо да одамо велико признање нашим **палеомодернистима** у које заиста можемо да уврстимо и ове наше уметнике кроз чији смор чупли и видели тако једно добро дело — Речи Библије, које у својој целини, како су пред нас изнете, дело су несумњиве једне необичне fine уметничке анализе **потребе** савременог човека. Исто тако и само извођење ове преставе у амбијенту Народног Музеја, међу делима уметности, антике, грчко-римског модернизма, симболично је, и дало је још једну већу подвученост лепоти ове преставе. Мирни и тихи тонови музике који прате рецитовање ових текстова, из поменутих три библијске књиге, антиципација су оне радости пастира и њиховом поздраву доласка мира и радости међу људе са објавом Откривења свима народима света: то су тонови који траже ред, који изражавају нашу оданост реду, поретку, неопходност реда, усред свег истраживања сумњи и неповерења, јер се само у поднебљу реда може одавати поштовање природи човека, и са оданошћу реду борити за морални поредак света, за савлађивање таштине, за основу света која је љубав; а на супрот томе свету је свет експериментисања случајности, трикова, и уметности, што нема карактер трајности или новог.

Светосавски храм на Врачару и идеје под којима живимо

Када говоримо о Светосавском храму на Врачару тада мислимо о свим нашим храмовима, које имамо, које одржавамо, али у исто време и о низу других које тек треба да саградимо, широм земље, по новим предграђима наших градова и новим насељима која образујемо према потребама савременог развика. Када говоримо о томе несумњиво да тада имамо на уму нешто као потребу, једног става пред животом, потребу извесне духовне атмосфере, као и интелектуалне, са тврђењем или образложењем да та потреба оправдава себе и због тога јер смо кроз историју, у поднебљу тих „светосавских храмова“, омогућили себи такав поредак у којем је увек било загарантовано да ће у утакмици слободе најбоље идеје, најкорисније, добити своје право опстанка, право развоја, право слободе. У том искуству се и данас залажемо за зидањем храмова у оквиру светосавских на које смо се ослањали, све сигурније и сигурније, пролазећи кроз своје векове борбе и залагања за своје место у свету, у оквиру поретка идеја које сведоче о моралном поретку света: а то значи живота вредног усвајања и живљења. Све промене на које смо наилазили у току векова разумевали смо у поднебљу својих светосавских храмова, као и нове идеје које смо прихватили прихватили смо кроз призму идеја које смо слушали у овим храмовима. Тако смо дошли и у ово ново доба, које као и свако има своје доминирајуће тенденције, принципе, у окви-

ру постојећих потреба, као и ново насталих могућности да своје потребе брже задовољимо.

Нашли смо се тако и ми са својим интелектуалним и моралним поднебљем, својим поретком идеја, гајењем кроз светосавске храмове у широком светском подручју којим данас доминирају такође извесне идеје са којима венчавамо и наше, своју традицију, кроз коју смо испливали, ако тако можемо да кажемо, у ово модерно доба. Сусрет са њима није био никакво изненађење; све што нам је дошло као ново и свеже, као тежња за бољим, све смо то одмах препознали као своје, као своје идеје и идеале са којима већ живимо вековима, од првих својих почетака, од времена или могућности да своје језично подручје прекријемо гушћом мрежом светосавских храмова.

Када нам на пример данас историчари и филозофи историје скрећу пажњу да су доминирајуће тенденције нашег времена и скоро сваког језичког подручја, Запада, а затим ширењем, читавог света, прво Индустријски систем економије, и друго, нешто, доста компликован, али ипак јасан као појам, систем Демократије, тада, такође, осећамо да било идеја индустријализације или идеја слободе, односно демократије, нису ништа друго до оне идеје или они идеали које смо почели да гајимо између себе кроз мрежу светосавских храмова, сасвим одређено,

У том развоју индустријализације као и идеје скупштинске, на-

ционалне или како се то још каже — суверене државе, са идејом саморазвија, и ми чинимо што је најбоље за усавршавање свог технолошког и културног поднебља. Међутим, наишле су и оне последице и код нас, последице индустријализације, о којима морамо да водимо рачуна када је у питању рад Цркве и у нашем модерном друштву са свим његовим карактеристикама.

Осврнимо се онда на нешто од анализе општег светског поднебља када су у питању ови проблеми, или идеје и принципи под којима се развијамо и планирамо будућност. Те су анализе нужне и имамо их веома исцрпних и толико спасоносних. Део су наше озбиљности у разумевању живота и тражењу најбољих услова када су у питању наши планови рада и организовања. Узмемо овде неколико мисли, на пример, филозофа А. Тојнбија, нарочито када је у питању његово филозофско разматрање „Индустријског система“ под којим се развијамо и његов „људски аспект“ када је у питању „подела рада“, а и његов исто тако „нељудски аспект“, када је у питању „примена модерне научне мисли у самој физичкој околини човека“. И један и други аспект има своје дубоке последице на наш савремен живот уз све оно што као добро или толико благословено доноси човеку савремен Индустријски систем.

Већ су нам добро познате те анализе о утицају индустријализације на живот човека, али овде се на првом месту истиче и то да смо престали да доживљавамо целокупан живот човечанства као „једну јединствену имагинативну целину“, а посебно како смо и кроз нашу „патолошку претераност индустријског духа“ прешли и на „индустријализацију саме историјске мисли“, што значи „фабрикујемо историјске чланке“ у оквиру „опште поделе рада“ и на пољу историје; ради се само према појединим областима из културе, економије, политике, или које друге области, али без синтезе целине. Трчи се за историјским материјалом по државним архивима и фабрикују чланци и студије према локалним изворима, на које нализимо, према локалним потребама времена и места. Тако да оно што је научнику на пољу природних наука „лабораторијум“ то је историчару „семинар“. Међутим, и поред тога што у уму историчара још постоји његова природна потреба за разумевањем и прихватањем живота, у ње-

говој целини, и његов органски и неоргански део, као доживљај живота у целини, под утицајем савременог „Индустријског система“, дошло се до поделе рада и у раду историчара, управо искључује се или изолирају делови живота и иде се према „сировом материјалу по архивама“, а тамо где њега нема то се подручје и занемарује и за то имамо мање интереса, што оставља иза себе и своју празнину, а што опет има и свој удео у занемаривању синтезе или доживљаја живота као целине. Ова механизација рада историчара последица је опште механизације или нашег индустријског система. Историчари би подigli побуну против ове тираније „индустријализације“, јер са инстинктима остају одани својој потреби рада за синтезама, да није једног другог фактора који се развија у нашем поднебљу, који то смета, то је национализам. Тако да ми у ствари више живимо под идејама индустријализације и национализма уместо демократије а то опет значи без визија целине или визије опште слободе или сазнања њене природе... При чему се „Дух национализма“ појављује, како каже Тојнби, као „кисели фермент новог вина демократије у старим боцама племенштине“.

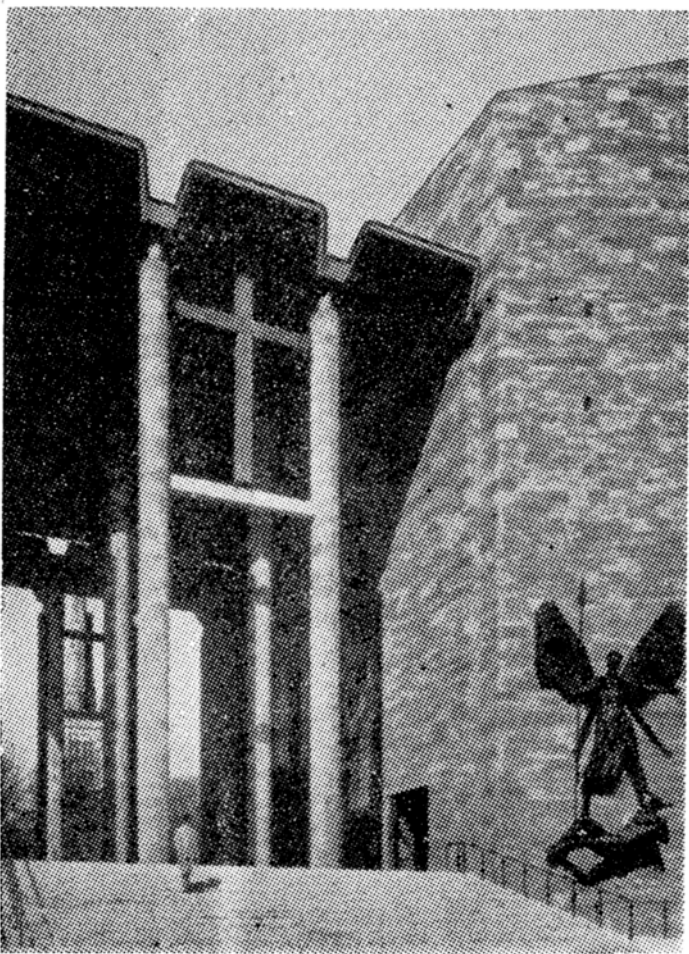
У овој анализи филозофа историје наилазимо и на то запажање о утицају индустријализације и национализма на поновно образовање појма „великих сила“, као посебних јединица, сваке са својим прилозима „животу целине светског друштва“, нешто што јој даје уверење о себи као центру развоја светског друштва. Ово „стање ума“, о централности, великих сила преноси се онда и на стање ума мањих сила које их копирају. Све ово опет условљује садашње постојање система „националних суверених држава“ мањих или већих, у савременом светском друштву. Међутим, онај импулс за доживљајем света као целине, који је природан код човека, сада се преноси на целину само свог локалног друштва, његовог националног суверенитета, народа у којем живи, тако да само њега, или само свој народ, доживљава као целину.

У овом поднебљу „национализма“ онда историчари немају никакве могућности да раде са визијом према сватању историје као „Универзалне историје“. „Светлост за широку светску панораму им недостаје“. С друге стране, искуство је све јаче да и овакав рад у изолацији није могућ. Зараза малих до копирају



Св. арх. Михаил брани Цариград од Сарацена Ман. Лесново 1341.

Св. арх. Михаил гони грешнике у пакао. Ман. Дечани, 1348-50.



Нови Београд; у својој лепоти и свежини новог био би далеко више улепшан и освежен православном катедром, као и сви нови и стари градови целог света.

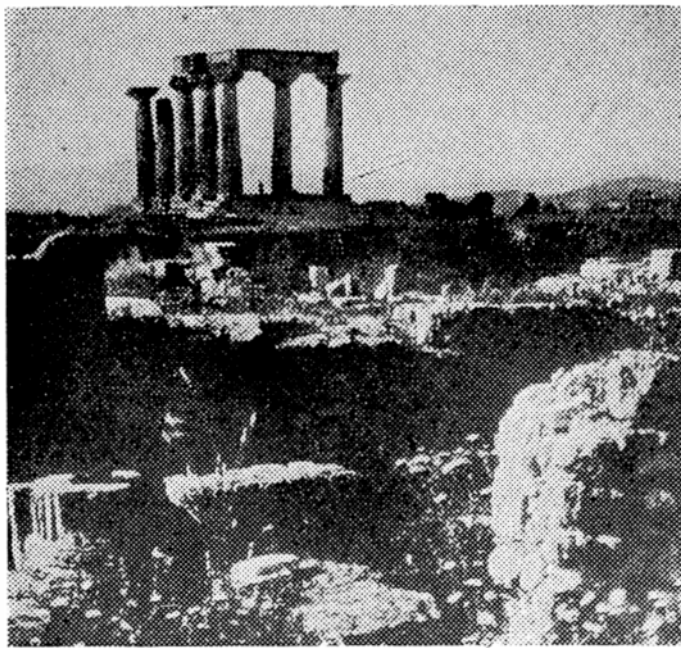
После овог последњег рата низ тешко разорених градова у свету обнавља се и са симболом подизања величанствених катедрала. Овде видимо такву једну катедралу са скулптуром св. арх. Михаила; тема победа над злом; рад једног од најистакнутијих савремених скулптора Епштајна.



Пали анђео тера и остале у пакао (Илустрација за Милтонов „Изгубљен рај“ за издање из 1688., када је и завршена револуција у земљи овог великог песника)



„Махање заставом“, рад познатог америчког сликара Ж. Гросца; што може да буде и симбол „комичне победе“.



Срушен антички храм; Ниче је учио о „вечном повраћају свих ствари“...

Симбол покушаног поретка који није успео ни на пољу природних наука, ни на пољу правног уређења, хуманизма, ни на пољу уметности; замењен је новим поретком у „пunoћи времена“, са једном новом логиком или новом организацијом ума. Али повремене ерупције овог „старог поретка“ су могуће; често су носталгични за њим извесни мислиоци . . . позната нам је Ничеова носталгија за антиком . . .



Резултат напада „Ничеове филозофије“ на европске градове...

„велике“ у смислу да је могућа студија њихове историје као „посебне целине“ не може свуда и увек да се прихвати или примени на пољу историјских студија, или не може уопште. На пример, у оквиру Аустроугарске могу се студирати народи који су сачињавали ову империју, али не и посебно; историје низа мањих народа у овој империји немају своје посебне целине, због тога ни могућност посебних студија као посебних јединица. Али с друге стране, у другим случајевима, ствари стоје другојачије. На пример, историја српског народа се мора студирати у оквиру студије Византије или доцније Отоманске империје, али, каже Тојнби, има периода историје српског народа који се могу студирати као делови једне посебне целине, односно извући из „њеног контекста“ и разматрати у изолованости.

Међутим, уколико се кроз индустријализацију и дух национализма све више развијао и дух посебности, било великих или малих сила, ипак потреба за целином се није потпуно занемарила. Она се опет осећа као потреба и не престаје да постоји. Познат нам је идеал, указује на то Тојнби, који се у нашој „Западној демократији састоји у примени у практичној политици хришћанске интуиције братства целокупног човечанства“. То данас осећамо и у савременим тенденцијама да се враћамо целинама које смо већ имали или осећали потребу за њима још у средњем веку — једно васпитање у светлости „Универзалне историје“.

Коначно питање које овај филозоф у овој анализи поставља састојало би се у томе: колико историчар треба да призна да док је могуће за њега да распознаје морфологију или облик свога ума кроз анализу утицаја самог друштва на њега у којем живи, дотле колико у исто време сазнаје да за њега опет није могуће да открије саму структуру било свог друштва или других друштава у којим су други историчари и друга људска бића живела у различитим временима и местима“, што поставља и питање, које овај филозоф историје потврђује, о релативности историјског суда, управо „да није могуће за сада поставити један сталан и апсолутан објект историјске мисли иза ње“.

Као што видимо ово је једна веома интересантна и стимулативна проблематика од великог значаја за разумевање положаја у којем се налазимо, или нашег садашњег вре-

мена и места у којем живимо. Јер смо у поднебљу ових идеја које нам сам живот даје; то је неопходност сагледања колико индустријализација и национализам имају свој утицај на идеје или учење која смо вековима слушали у светосавским храмовима, у мрежи тих храмова широм земље. Од одлучујећег интереса је да узмемо у разматрање ову проблематику јер се данас суочавамо прво са последицама индустријализације као аутоматизације или бирократизације, а онда демократизације, кроз дух национализма, на шта се такође жалимо. Могли би онда сасвим слободно да кажемо да су последице, и једног и другог феномена, у нашем савременом друштву, последице занемаривања оне визије „историје као целине“, као „универзалне историје“ коју смо почели да гајимо кроз делатност у светосавским храмовима.

Уколико пак данас не сагледамо смисао и значај мреже светосавских храмова разасутих по нашем језичном подручју, српском, откривамо да утолико више не поседујемо „иза својих студија историје“ у савременом друштву панораму целине, управо „тај сталан и апсолутан објект историјске мисли“; али сазнајемо само и то да смо занемарили једну потребу, баш ту потребу, за „универзалношћу“, коју смо тако успешно неговали кроз светосавске храмове. Доживљавамо и ми у искуству да уколико више јуримо по архивама за „сировим материјалом“ који нас вуче, занемарујемо на изванредан начин све оно што је можда од веће важности, и поред тога што често о њему има далеко мање материјала, због чега онда и мислимо да то и није од толике важности.

На пример, спаљивање тела Св. Саве на Врачару 1595. године јесте симбол једне универзалне борбе за један универзални морални поредак у светлости једне универзалности за коју се свет почео интересовати још од времена када је пароксијализам градова држава, античког времена, њихове племеништине, био разорен римским легијама, али које опет нису носиле са собом и једно универзално учење који би заменило пароксијализам срушених градова држава, или покорених народа, већ су такође утврђивали силом други један пароксијализам; без обзира колико су били за оно време једна велика сила, посебност, били су ипак са веома уским централизмом или егоизмом; због чега ова Империја и

пропада; јер су своју власт над сруше-
ним светом римске легије и админи-
страција морали силом да одржава-
ју.

У таквом поднебљу, усред свег
неуспеха, знамо да из једног племе-
на, једне „мале парохије“, из Израи-
ла, почиње се са радом и развојем
„интуиције братства за цело чове-
чанство“, када и почиње стварна бор-
ба за савлађивање национализма
или племеништине, јер је тек сада, у
личности Христовој“, дата је чове-
чанству „светлост учења за сагледа-
ње панорама целине“. Због тога уко-
лико не сагледамо свој данашњи по-
ложај у овој светлости, већ у „по-
дели рада историчара“ који раде без
могућности да виде „значај целине“
или осете потребу за сагледавањем
целине, што је резултат као што смо
rekli последица „индустријализаци-
је“ и неонационализма који се раз-
вио из ње, у потреби за „сировим
материјалом“ уз посматрање себе
као центра, као окоснице светске ис-
торије.

Наша најуспелија борба против
„национализма“, таквог на који се
жалимо, и који нам зајста смета у
развоју, најбоље што ћемо учини-
ти јесте да још више обратимо паж-
њу на обнову светосавских храмова,
на учење које из њих добијамо. Ми
као да поступимо сасвим супротно,
верујући да ћемо се успешно борити
против национализма уколико зане-
маримо учење или обнову мреже
светосавских храмова. Истина је са-
свим супротна, успешна борба про-
тив национализма може се развија-
ти само кроз рад на развоју „инту-
иције братства целог човечанства“
а што је био и вековни рад Св. Са-
ве; јер у своје време борећи се про-
тив „византијског“ парохијализма,
боримо се и исто време и против
римског, а за истиниту универзалност
учења Православне цркве. Спаљива-
ње тела Св. Саве на Врачару био је
такође симбол његове даље борбе
за развој или унапређење слободе у
свету, не само за слободу свог језич-
ног подручја, већ моралног поретка
у свету уопште, или за ону културу
која ће се све више наглашавати
као светски доминирајућа, са једном
и истом интуицијом за једно и ис-
то братство целог човечанства.

Храм Св. Саве на Врачару биће
симбол тога напора, симбол награ-
де за успех, у исто време то је сим-
бол вредности могућности студије
појединих поглавља историје срп-
ског народа као посебности, а што

значи оне развијености за могућ-
ност посебног прилога, самократич-
ног и самосвесног, у утврђивању
универзалности моралног закона ши-
ром света као универзалног порет-
ка братства међу народима, а што
и није била борба за интерес неког
туђег национализма. У исто време
то је и потврда постојања „једног
сталног апсолутног објекта историј-
ске мисли“ или стварне истине об-
јектине и важеће за све, универзал-
не истине, а не ове или оне, овог
или оног времена и места, за потре-
бе неких посебних интереса или на-
гона за влашћу, као посебних прин-
ципа у заносу проглашења својих
истина општим или универзалним, а
што је и био случај са неким од
светских империја. При чему треба
да буде речи о принципима који се
морају саглашавати према потреба-
ма људске природе у целини, а не
„подељене природе“, или подељених
народа. То опет морамо да разуме-
мо у омислу залагања и контроле да
принципи неких не постану принци-
пи свих под притиском, већ да кроз
искуство сазнајемо о принципима
који преовлађују као такви широм
света или историје, као оно што од-
говара људској природи уопште.

Мрежа светосавских храмова ши-
ром наше земље сведочи колико
хришћанско учење као универзално
учење о истини одговара људској
природи, а што је и историја три-
јумфа хришћанства, тријумфа вас-
питања за посебност која служи
као индивидуално обликована лич-
ост ствари целине, моралној актив-
ности свеукупног процеса историје,
или победи идеје универзалности
слободе; а не на пример победи ин-
тереса неке појединачне групе или
„велике силе“. Светосавље је опет
искуство да се није чекало да таква
извесна појединачност, као „вели-
ка сила“ буде савладана, већ је све-
док напора да она буде савладана.
То оправдава постојање **посебно-**
сти када служи тријумфу ЦЕЛИНЕ,
општем братству свих народа у под-
небљу слободе.

Исто тако спаљивање тела Св. Саве на Врачару и симбол је могућности студије наше историје и изван контекста опште историје, већ историје као посебности са својим прилозима моралној активности која се развија и развија у оквиру опште историје.

Можемо онда да говоримо од коликог је значаја присуство на пример храма Св. Саве на Врачару као симбола овог напора и ове могућ-

ности — конструктивног развоја у поднебљу светске историје и прилога да у њој преовладавају позитивне снаге.

Из рада Св. Саве немамо податке о томе да је он развијао или неговао наш „национализам“, већ само да је унатређивао и организовао рад као помоћ усавршавању човека на нашем језичном подручју у поднебљу универзалности вредности људског живота.

Умањивање значаја „светосавља“ није прилог борбе против национализма, већ баш обратно.

Православна црква у ропству и Њена универзалност

STEVAN RUNCIMAM, THE GREAT CHURCH IN CAPTIVITY, CAMBRIDGE,
1968. STR. 455

Све је веће интересовање за Православну цркву. Томе несумњиво доприноси савремено екуменско расположење. Међутим, и поред посебног значаја за упознавање Православне цркве кроз савремену активност у оквиру Екуменског покрета или Светског Савета Цркава, низ је и других необично важних фактора који томе доприносе. На првом месту можемо да укажемо на опште стање савременог света, његово све веће савлађивање „парохијализма“, изолованости, брзе комуникационе везе, општа индустријализација, као и немири, социјални и политички, који приморавају на велике миграције становништва; али исто тако и због појачаног интереса за културно наслеђе прошлости, свих цивилизација и свих религија; због свега тога појам о Православној цркви, или вероисповести, добија све више своје одређеније место и све више долази до израза као историјска чињеница о којој се није до сада довољно водило рачуна, скоро као да није припадала оном облику културе са којим се данас рачуна као руководећем у свету. Све значајније студије о природи, о условима њеног развоја културе коренима, принуђава све већи број историчара и социолога, као и филозофа историје и културе, да се за-

интересују за историјски развој и егзистенцију Православне цркве. Желимо овде да се осврнемо на такву једну студију о нашој Цркви. Са своје стране имамо такође пуно разлога да пратимо развој овог интересовања за Православну цркву, посебно у нашем друштву. Јер данас када нешто више наглашавамо него уобичајено да испитујемо рационалне изворе свему ономе што желимо да потврдимо као корисно за усвајање, задржавамо се на првом месту на интересовању и у свом друштву око питања религије, а нарочито Православне цркве која је вековима била наш ослонац егзистенције. Међутим, добија се утисак као да смо у свом друштву о томе већ донели одлуку пред „судом разума“. Понашамо се као да Црква више нема у чему да нас помогне у освајању нових вредности које су нам потребне за прихватање живота као радости, са смислом и значајем. Јер, уколико би у свом истраживачком раду и наишли на историју Цркве, читамо је у неком другом смислу а не са оним интересовањем или отвореношћу нашег ума, или поверењем, кроз шта бисмо могли да разумемо како су прошле генерације у Њеном учењу налазиле разумевање за свој рад и оправдање напора и залагања које живот тра-

жи; а данас за нас као да то више не значи ништа.

Овде желимо да прикажемо једну историју чији нас садржај подстиче на размишљање колико је оправдан савремен наш став према Цркви, а опет с друге стране колико нас још разумеју или не разумеју они који се интересују за Цркву, а нису њени чланови, прилазећи је са љубављу или без, јер негде и у дубинама свог разумевања, ма колико то још јасно не изражавају, осећају вредност Православне цркве, која има далеко већи значај од оног само на свом традиционалном подручју, подручју „Источне Православне цркве”.

У исто време, исто тако, ова историја, као и све друге које би смо читали о нашој Цркви, подстиче нас да пре испитамо такав један став неприхватања Цркве, који као да свакодневно потврђујемо, веома уверени у његову доследност и рационалност, као и да смо оправдано занемарили Њено учење, јер смо доследни, наводно, суду разума, и нашој контроли развоја, с пажњом да се не удаљавамо од „тог спасоносног судије човека” разума, верујући у законитост његовог рада или урођену му способност да нам може да увек саопшти све од истине; при чему смо наравно принуђени да занемарујемо дубине искуства, или свега оног што тече кроз живот као тајна, а што наш разум не може све тако лако да схвати или протумачи, како нас све интересује у низу веома корисних промена, да са сигурношћу поставимо и свој став према Цркви. Ту смо још несигурни.

То је питање од капиталног значаја за наш будући развој, ми се налазимо пред тим проблемом. Богослови су прилично узнемирени једино утолико уколико се осећају одговорни да ли су довољно пожурили да у ново насталом поднебљу наших општих промена поставе и то питање, али и са спремношћу да пруже одговарајући одговор — у којем случају више бежимо од разума, да ли када занемарујемо рад и учење Цркве, или обратно када отварамо свој ум за Њено учење?

Сигурни смо само у томе да је свака генерација тражила и налазила смисао и значај своме раду, својим залагањима, и оправдању својих одлука; да је то било нужно за сваку генерацију, или да је свака генерација имала нешто као основно за шта се ангажовала, да се увек заносила овом или оном идејом, као дужности.

неопходном, јер је то условљавало њено прихватање живота као вредности; а опет уколико не бисмо били свесни овога не бисмо имали ни саму могућност преиспитивања својих традиционалних напора у свом раду, као и данашње извођење свега пред суд разума.

Свесни ове чињенице богослову је онда несумњиво дужност да указује увек у свом времену како се и колико у историји Цркве открива континуитет рационалности, или шта се то налази у Цркви да су генерације и генерације, у једном непрекидном ланцу, од Њеног оснивања, налазили у Њој као вредно за усвајање ради разумевања смисла и значаја вредности живота као дара радости. Јер, морамо то да подвучемо, био би то несумњиво наш велики очигледно ненаучан став, уколико би у поднебљу садашњих напора или потврђивања значаја нашег рада или смисла рада, занемарили искуство претходних генерација, њихово искуство како су они то питање решавали — колико су били у томе у заблуди и колико ми опет имамо право да то „пред судом разума” и тврдимо, и истакнемо да смо ми та срећна генерација која је коначно успела да се извуче из свих заблуда које прате човека од његове земљорадничке револуције, када је почео да живи у насељу, и да гради храмове и приноси жртве богу или боговима; јер од тога времена, од пре седам до осам хиљада година пре рођења Христовог, можемо сасвим лако да пратимо човеков напор у решавању проблема значаја своје појаве у историји кроз вредност религије; или, колико је опет, после дужег лутања, од више хиљада година, човек добио у хрипћанству рационалну религију која га је коначно повела времену и начину живота који ми данас организујемо и за који се залажемо да усавршавамо; или, колико смо ми опет, и да ли, пронашли нешто ново, ослободивши се најтежих заблуда или самообмањивања када су у питању проблеми значаја и разумевања рада, залагања, наде или љубави?

У сваком случају се морамо сложити у томе да исто онако као што смо принуђени да будемо отворени према будућности, морамо исто тако да будемо отворени и према прошлости у којој су догађаји у свом континуитету били за генерације које су следовале једна другу и догађаји бу-

Према томе морамо да се интересујемо овим питањима, а несумњиво да напор у обезбеђивању нашег што развијенијег, или што боље организованог економског просперитета, има за циљ то достојанство човека, или уздизање човека на тај ступањ достојанства да осећа потребу да размишља о овим питањима да се за њих залаже и интересује, јер то значи и интересовање за значај, за идеје, за смисао ангажовања, или разумевања живота.

Међу путевима, један од најуспелијих да приђемо овим питањима, јесте и интересовање за историју Цркве. Због тога свака појава научног рада из области историје, или историје једног од њених периода, из које видимо сав значај и смисао служења Цркве човеку, од посебног је значаја за унапређење наших погледа на живот или сопствену појаву у општој историји. Због тога и појава ове историје, познатог византолога проф. Рансимена, историје наше Православне Цркве, у којој се говори највише о Њеном паду у ропство, и Њеним напорима да га издржи, после оног Њеног снажног замаха или успелог постављања ОСНОВЕ новом свету, успелијем напретку или развоју, доследнијем разумевању појаве живота у вредности и смисла развоја појма слободе у тумачењу Цркве као „православне“, оне која се залаже за вредност једног учења, његову логику, као апсолутне истине, нечег непроменљивог, слично математичким или геометријским константама, али без повреде слободе, управо кроз чување или усвајање слободе.

Са овим уводним мислима желимо да скренемо пажњу на ову историју, једно ново дело о историји Православне цркве, написано са искреним покушајем да се разуме, јер је писано од хришћанина који припада протестантској традицији, или традицији револта и протеста, који је био условљен историјски, као реаговање на низ уношења у живот Цркве нечег што Њој није могло да припада.

Баш из те традиције протеста све више и више имамо добрих и веома искрених напора да се разуме Црква која опет са највећим напорима жели да одржи своју универзалност Цркве, своје догме, у оном облику и оној традицији који су поставили апостоли, према учењу Спаситеља, а продужили свети оци, а

што је и напор једне традиције који успостављава и само име наше Цркве ПРАВОСЛАВНА.

Несумњиво да историјске студије о Православној цркви, којих има сада далеко више, од значаја су као нови кораци у приближавању, ако тако можемо да кажемо, неправославног света, истинама наше Цркве. Велики прилог том разумевању дају и савремени византолози, који истина не говоре само о Православној цркви, већ, о једној цивилизацији која је била под интелектуалном и моралном инспирацијом Православне цркве, тако да се у византолошким студијама ово друштво често назива, не само византијска цивилизација, већ и „православна цивилизација“. Али то носи изванредан карактер сужавања моралне активности Православне цркве. Међутим, из тих свих студија видимо сасвим нешто друго; управо из чињеница, идући од једне до друге, од века у век, избија из историје ове цивилизације једно друго сведочанство или општа истина, колико је Црква истинита или оно унутрашње уверење ума, које пред судом разума оправдава оданост и залагање њених чланова за све оно о чему Она учи, а што нема ниуком случају локални карактер већ указује на универзалност истине, као општу потребу човекове природе или његовог ума. То се види и из ове нове историје, историје о данима ропства Православне цркве, или, посебно, више, Грчке православне цркве, прецизније опет Васељенске патријаршије Константинопоља, а која се по извесној традицији назива и „Великом Црквом“. Међутим, ма колико се ова студија локализује око пада у ропство само „Васељенске патријаршије Константинопоља“ није тешко видети колико је то ропство у ствари ропство и саме Цркве у Њеном универзалном карактеру. Можда, и поред тога што то писац ове историје није имао намеру да каже, то снажно избија из чињеница свих догађаја, који су везани за ово ропство које почиње, као што добро знамо са догађајима пред „пад Цариграда 1453“, као и свега што настаје у току неколико векова после овог догађаја. Несумњиво то је један од веома болних периода Цркве уопште, и толико важан део историје Цркве.

Тешко је несумњиво историчару ма колико били његови високи квалитети научника, да буде исцрпан све-

док оваквог једног догађаја, сведок или приказивач једног таквог ропства, које је један део света дубоко и дуго задржавао и успоравао у развоју напретка, у радости живота.

Ми имамо поверење у историчара или писца ове историје, више можда него у многе друге који су заинтересовани за овај толико важан догађај светске историје. Јер је сер Стивен Рансимен, историчар византолог, већ добро познат и на нашем језичном подручју; једно његово добро дело из области православне цивилизације већ и преведено на наш језик. Из ове области дао је низ значајних студија. Позната је и широм света његова исцрпна студија о крсташким ратовима. Надамо се да ћемо и ово његово дело, које приказујемо, „Велика Црква у ропству“, превести и на наш језик. Истина, православни читалац се неће сложити са низом његових ставова, али оно што је лако осетити јесте да је проф. Рансимен ову историју написао са љубављу према Православној цркви, чије учење често не разуме и поред тога што ми верујемо у његову љубав.

Свака се написана историја о ма којем историјском догађају несумњиво лако може изложити критици. Сам писац ове студије је свестан те одговорности. Тешкоће су увек пред историчарем велике. Због тога као историчар и једног периода историје Православне цркве, он жели да се оправда за евентуалне пропусте, правдајући пре свега сам позив историчара, па нам у уводу ове студије каже:

Институције хришћанства ма колико да су под Божанском инспирацијом, ипак су организоване и управљање људима због чега и носе на себи знак временских, привремених, догађаја којима је човек изложен. Чланке вере, и поред њихове трансценденталне вредности, човек је тај који разноси широм света, због тога и њихово распрострањавање носи на себи последице погледа и промена светских прилика. Можемо да се питамо колико се човек непрекидно освежава порукама које прима од Онога што је више од њега, као и да историјом Бог управља, али несумњиво је то да је историчар смртан, спутан временским ограничењима; и да у скромности са знаје своје ограничености. Његов је задатак да исприча историју

једног догађаја, и да га учини, на најбоље могућ начин, колико то може, разумљивим човечанству,

Са овим речима и ми ћемо се такође опоменути колико можемо да идем у овом тражењу разумевања од једног историчара Православне цркве који није Њен члан. Али осећамо да на сваку нашу примедбу можемо да запазимо најбоље намере овог ученика да нам осветли у синтези један историјски догађај као што је „пад у ропство Велике Цркве“, уз догађаје који непосредно предходе овом догађају, као и уз низ других који га прате, све од 1453. до грчког устанка 1821. Међутим, оно што је за нас најважније, и што се намеће као закључак из ове студије, јесте чињеница самог значаја или свега оног што ће се открити кроз овај догађај ропства, а то је сам универзални карактер Цркве. Јер се у овој историји Православне цркве покрећу и осветљавају извесна питања о којима до сада нисмо мислили. Пре свега сам проф. Рансимен подвлачи да ову историју пише са тачке гледишта савремених екуменских расположења. Због чега је ова историја и историја наше генерације, носи знаке нашег времена, када смо свесни потребе бржег савлађивања низа противречности прошлости, свега што се наноси у историју кроз човекову несавршеност, али и дар слободе кроз коју треба да се развијамо и оправдавамо, да разумемо своје место у историји.

Значај овог дела огледа се такође и у томе што је ово нова студија о Православној цркви за светску јавност, за научне кругове и све који се интересују историјом Цркве; као што смо подвукли, модерна времена све више и више условљавају пажњу савременог човека у овом правцу: испитивање искуства предходних генерација, у чему су оне налазиле решење питања значаја или смисла пада и живота ствар је и добре будућности. Јер ова студија није слика само ропства Православне цркве под Турцима, већ и свега што се збивало у вези одбране истине православних догмата када су у питању и везе са другим хришћанима, римокатоличке вероисповести као и протестантских.

У сваком случају ово је слика пута универзалности напора Православне цркве да се сачувају догматске истине Цркве, да се сведочи о њима; последње речи у овој историји, као

наглашена мисао, као закључак, говоре о томе:

Основно што православни виде у истинама своје вере јесте то да су то вечни истине... Не мењају их за икакву земаљску корист. У историји Православне Патријаршије у времену дугога ропства православни нису примали аплаузе за херојство. Њени руководиоци налазили су да је мудрије да избегавају јавни публицитет и спољни блесак и велике потезе... Али велико достигнуће ове Патријаршије било је у томе што је она упркос понижености и сиромаштва и презира Цркве издржала и издржава као велика духовна сила... Светлост још пламти, пламти, светлије. Врата Адова неће преовладати”.

У сваком случају ово није само историја већ и студија о православној теологији, сагледана кроз разумевање једног не само историчара већ и доброг познаваоца богословља протестантске традиције, који осећа да је за разумевање „православне вере Источног хришћанства” потребан „један интуитивни дар” јер је то „вероисповест која је увек подозрива за покушаје свођења религије близини филозофског система и која више нагињека езотеричности, унутрашње тајанственој, и неписаној традицији, да је то више „апопатична религија”, негативна, у смислу да не потврђује истине учења, већ негира неправославно учење, истичући да због тога у Православној цркви нема Томе Аквинског, или „још нема Сума теологије. Међутим, несумњиво да би православни богослови одмах ставили веома озбиљне примедбе таквом једном суду или разумевању нашег православног исповедања; али се слажемо да је разумевање Православља и ствар заиста једног „интуитивног дара”, што опет не значи да оно није и један веома прецизан богословски систем догматског учења са богатом традицијом која се налази записана у светоотачкој литератури. Оваквих примедби могли бисмо овом делу да доста ставимо. Али, уверени смо да у целини ова историја и студија Цркве „неправославном свету” ипак доста открива истине о самом „православном напору” да сачува догму Истине Цркве; и уз то добар је прилог даљем ширењу и разумевању историје и учења наше Црк-

ве, јер за сада немамо потребан број научних радова у светској литератури о историји и учењу Православне цркве. Због тога се православни оваквим прилозима, добронамерним, од срца радују.

Ово није само студија за широку публику различитих хришћанских вероисповести већ и студија, догматско-историјска, у којој се третирају не само догађаји историје већ и веома много и само учење Цркве. На првом месту дата су добра поглавља о разлици учења и догматско-дисциплинском спору између православних и римокатолика, а затим о односу Православне цркве и Лутеривог учења, као и Калвиновог. Значајна су овде исто тако и разматрања односа грчког и руског православља, како то писац ове студије види. Несумњиво, има ту значајних запажања о којима православни морају озбиљно да размишљају, и поред тога што налазе да опажања нису век дата са оним „православним” познавањем ствари које је потребно да се овај однос коначно тачно упозна. То је спољне посматрање, али често веома драгоцено, на чему чланови Православне цркве, а посебно богослови, морају аутору овог дела да буду веома благодарни.

На пример, необично су интересантни подаци о студијама православних богослова у Западној Европи кроз године ропства под Турцима, или посебно, када нам проф. Рансимен, уз низ исцрпних података напомиње да је то историјска иронија да Венеција која је „највише учинила за пад Константинопоља” доцније, у година његовог ропства, опет највише учини да се сачува културно благо Византије, и да Бизантија преко Венеције продужи свој даљи утицај на развој светске културе; исто тако при томе је необично много учинила и за школовање православних богослова по универзитетима Италије, нарочито у Падови. Податке о овим студентима Православне цркве који су студирали и по Паризу и Оксфорду, наводи проф. Рансимен, са циљем да нам пружи што исцрпнију слику наше Цркве у данима Њеног ропства.

Ова историја је тако и студија као израз савременог екуменског расположења, и показује да ми данас ништа друго не радимо до продужавамо напоре који већ вековима трају, још од времена и самог расцепа у Цркви 1054. године, а они

су непрекидни, јер трају и од самот почетка формирања Цркве. Једно само можемо да закључимо да уколико се све јаче развијају тенденције све дубљих расцепа, и формирања све већег броја, различитих хришћанских вероисповести, да уколико у исто време јача и дух екуменског расположења. У том погледу је ова историја такође значајна. Вредни су подаци о односу Англиканске цркве и Православне, такође; о чему је већ и доста речено, али овде и о овом питању као и о низу других има много нових података и нове свежине.

Међутим, главни циљ ове студије јесте испитивање последица отоманске скупације на грчку црквену историју и религиозни живот уопште. Материјал је за овај циљ одабран са једном добром пажњом, и сам, или без ауторевих закључака, указује на драгоцене ствари. У томе би била највећа вредност овог дела, (необично велика. Писац нас води кроз своје излагање необично драгоценим закључцима. Али, да би то омогућио он је био принуђен да прави своја поређења, како у погледу учења Православне цркве, Римокатоличке вероисповести, Калвино или Лутерове, тако исто и да указује на ону тиху али дубоку снагу учења Православне цркве, оног уверења њених чланова у Њену истину, са трудом овог научника да разумс ову Цркву, при чему се наравно осећа разматрање целе ове историје и овог учења да се предузима из „поднебља западног хришћанства“, али опет не и у оном традиционалном смислу речи, како је то често до сада бивало, да се указује на Православље као на један чудан облик хришћанске вероисповести, већ вероисповести која и поред тога, како то писац често наглашава, што више инсистира на негирању нетачног учења, и кроз то Негирање формулише своје, ипак је, по његовом признању, вероисповест са својом традицијом учења истина које носе у себи ботато наслеђе учења Цркве, Њено велико искуство, један велики благослов у поднебљу човекове несавршености и свих ограничења којима је човек изложен; како можемо да закључујемо из свега што нам је проф. Рансимен рекао у овој својој историји.

Проф. Рансимен осећа велики демократски карактер православља, јер је сваки епископ овде слободан да изрази своје уверење па и када

се не слаже са патријархом или другим епископом. Међутим, то опет не нарушава јединство са свима у пуној традицији учења Цркве. На то их све обавезују одлуке васељенских сабора.

Овде заиста има дубоко научних запажања које скрећу пажњу православног читаоца; на пример, да оно што је давало снагу Православној цркви кроз векове Њеног постојања и служења, као и у другим годинама ропства, јесу две особине које проф. Рансимен истиче — дубоко дивљење за то што се може да разуме као СВЕТОСТ, и друго, исто тако, најдубља приврженост ЛИТУРГИЈИ. Затим, када нам проф. Рансимен скреће пажњу на демократски дух у Православној цркви, он подвлачи и учешће световних људи, лаика, у формирању Њеног учења. Занимљиво је да овде наилазимо и на запажање о огромном интересовању чланова Православне цркве за Њено учење при чему само никада није дошло до оних великих „антиклерикалних покрета“ или оних сличних „валдежанима“ или протестанским протестима, који су нам добро познати у западном хришћанству. Исто тако читамо у овој студији и то да „православне свештенике и монахе кроз векове карактерише увек велика радна активност“. Када се овде такође разматра однос између Цркве и Државе, од значаја је за наш данашњи проблем тражења решења овог питања. У много чему проф. Рансимен коригује нека гледишта о овом питању. Није истина, каже нам, да је Црква ту била „подржављена“, већ је Она јасно издвојена као „посебност“ у Држави. Тако да овде на једној страни имамо Цркву, као Божанску уставу, а на другој Државу, као административно управљање, и на трећој, сам народ: једна тројична хармонија, али свака страна са својом посебношћу. „И ако је тачно да је глас народа Глас Божији, у Византији Глас Божији се чуо кроз уста скромних слугу Његове Цркве“, подвлачи нам аутор ове студије; истичући, такође, велики пример јединства народа и Цркве на овом подручју, нешто што никада није било нарушено, или што се никада није могло да доведе у питање. То је била таква једна интимна веза да се опет не може да говори и о некој разлици између свештенства и народа, јер никада није долазило да једна страна занемари другу. Свештеник

је живео са народом, каже као закључак проф. Рансимен. То је била његова служба, и у том погледу опет свештеник није био ништа „посебно“. То није било постигнуто само у ропству, наглашава се ове, већ и у времену највеће слободе када се Црква развијала, у времену васељенских сабора и императора који су се старали о њима, када су се утврђивале истине „суб специје етернитатис“.

Занимљива су ова истицања која нам долазе у времену када су на свој начин и поново актуелна, јер поново обнављамо низ питања која су много Цркву интересовала још од самог почетка. У том погледу ово је значајна историја и студија о Православљу. На пример, овакав један суд тражи даље истраживање, али упућује и на истину, ма колико она у самом суду није дата у потпуности, као овом: „Православни су склони да избегавају догматск дефиниције све дотле док их није опасност од јереси учинила нужним“; при чему цитира проф. Расимен и св. Григорија из Назианса када каже: „Питај ме о происхођењу Св. Духа. Кажи ми прво шта је то нерођеност Оца, и онда ћу ти објаснити природу, рађања Сина и исхођење Духа; и оба ћемо бити запрепашћени лудошћу покушаја продора у тајну Бога“. То је „византијски став“ каже проф. Рансимен. Латини су међутим са својим легалистичким умом инсистирали на продору у ову тајну и на објашњењу происхођењу Св. Духа; објашњење које их је задовољило изазвало је један додатак „светом и усвојеном симболу вере“ за који знамо да је одиграо толико одлучујућу улогу у расцепу у Цркви. Истина, и поред ове примедбе, проф. Рансимен није сигуран да потврди тачност учења овог великог догмата о Св. Тројици, према учењу наше Цркве. Исто тако могли бисмо да скренемо пажњу и на значај анализе у овој историји о односу Цркве и филозофа, односно „византијских интелектуалаца“; при чему се овде поставља и једно од најинтересантнијих питања — колико је Црква у Византији била приморана да у положају у којем се нашла коначно усвоји „националан став“ да би се сачувала, као и колико је због тога „појам о овој Екуменској Хришћанској Империји“ коначно постао нереалан, али то је појам са којим се и почела да организује. Овде се поставља

питање да ли је Православље, односно Грчка црква, напустило свој екуменски дух? То се питање мора да постави, јер проф. Рансимен примећује да од „15 века највећи број византијских интелектуалаца наглашава свој хеленизам“.

Одговор на ово питање можемо да нађемо опет у низу чињеница на које се у овој студији указује. На пример, ропство које настаје после 1453. године, а које је за многе делове „Екуменске Хришћанске Империје“ почело под Турцима далеко раније, а што је опет хиљаде и хиљаде православних приморавало да не виде више у императору у Константинопољу свога владара и заштитника, мада опет то не престају да виде у Патријарху који је у Константинопољу. Међутим, коначно, пад целе ове Хришћанске Империје у ропство приморава Цркву, како то каже проф. Рансимен, „хтела не хтела“ да се нађе „у једном националистичком свету“, да усвоји „национализам“. Истина, анализа устанка против Турака 1821., како је дошло до њега, показује да и поред тога што је у њему мученички настрадао тадашњи цариградски патријарх са два митрополита и дванаест епископа и већим бројем свештенства, Црква ипак није била уско националистички оријентисана, али је била условљена самим својим положајем и доктрином, да ради за слободу, да је инспирише. Несумњиво ово је једно велико морално питање које се посебно наглашава и у овој студији, можда и без жеље аутора да га истакне. У ствари, проф. Рансимен га дотиче, али и не доводи до краја, оног који би се очекивао. У сваком случају ми примећујемо да и у ропству Православље постаје све универзалније.

То је можда и оно што бисмо рекли да је и најважније у оваквој једној студији или опису „пада у ропство Велике Цркве“. То су питања колико је Црква у „Екуменској Хришћанској Империји“ била и препада већ „хеленизирана“, или колико је коначно добила свој узак националистички карактер, а што је стварно још веома рано почело да узнемирава и омета Њен дух развоја као Екуменске Цркве? То је заиста једно посебно питање. За то се питање опет везује и ново — колико се Она овог „хеленистичког духа“ ослобођавала у вековима свог ропства, или колико је опет у тим условима ропства била принуђена да

се још и више национализира? Наравно, одговор на ова питања није лак и захтева велику пажњу и посебну студију.

Ми само знамо да је Црква све до пада у ропство истицала свој екуменски или васељенски карактер. Осећајући то дубоко у својим коренима ова Империја је и поднела све оне жртве да изгуби низ својих територија, у борби против разних јереси које су биле осуђене на васељенским саборима. Овој Екуменској Хришћанској Империји било је више стало до јединства Цркве, до тачности Њеног учења, него до територија или политичког империјализма. Како су се ствари развијале у току ропства, било када је у питању национализам, или опет сам екуменизам Цркве, чињенице се сукобљавају и проблем остаје као посебно питање које тражи далеко више напора и социолошке анализе.

То су утолико интересантнија питања уколико узмемо у обзир и запажања проф. Ранцимена да не можемо много осуђивати Грке за корупцију и интриге, јер морамо, вели, имати на уму да су такви им били и њихови господари, Турци; или, још више корумпирани и од самих Грка. Међутим проф. Расимен као да налази и извесно разумевање за Турке као освајаче, јер као такве, не можемо осудити за бруталност и тиранију... У сваком случају, проф. Рансимен констатује да је... Хеленизам преживео своје ропство, хеленизам је неговала Црква уз сталну наду и планирање Грка како ће повратити своју слободу. С друге стране, каже нам проф. Рансимен, „Турци не могу бити осуђивани за то ако су их такве аспирације подстицале на сурове против акције”.

Ову врсту „пацифизма” православни не могу да разумеју; на пример, када нам проф. Рансимен каже да „нећемо доћи до ничега ако кренемо са осуђивањем Грка због целожалности и Турака као дивљака”, као што не можемо да разумемо, рекли би православни, да се експериментисањем вером може вера утврдити. То припада поднебљу најтужнијих догађаја у историји, тријумфу, привременом, насиља. У колективном сећању свих православних пад Велике Цркве у ропство остаје као резултат продора ратних војних банди у Европу, с једне стране; и с друге, да је напад Млечана или Венеције у Четвртом крсташком рату

био како сам каже проф. Рансимен, катастрофалан по Византију, што такође, исто тако, православни разумеју да је био резултат извесног грубог индивидуализма и дубоке моралне неразвијености извесних народа, што је веома помогло паду Велике Цркве. Ови се напади, било с једне стране или друге, не могу да правдају некаквом унутрашњом социјалном дезинтеграцијом православног хришћанског друштва. Уколико је оно било слабо, било је тада на свој начин дезинтегрирано целокупно хришћанско друштво. На пример, сетимо се само колико су се српски државници пред Маричку битку 1371. ангажовали тражећи помоћ од европских владара, од Папе, за одбрану територија које су се већ снажно почеле развијати за добробит целокупне светске културе. Ту помоћ нису добили али нису ни повукли своју одлуку да се жртвују за одбрану моралног поретка чији ће симболи слободе постати симболи слободе данас доминирајућег облика културе у свету.

За тај се морални поредак водила борба вековима. Она има свој екуменски карактер. У логици овог поднебља у нашим социјално-политичко-филозофским разматрањима овог сукоба ми не можемо да налазимо никаквог оправдања за насртај на појам слободе или на љубав која је гајена у филозофији Цркве према човечанству на територији Екуменске Хришћанске Империје. Ми можемо само данас да имамо сажаљење према онима који нису имали разумевање, или тих срећних околности да буду одговарајуће васпитани или довољно морално развијени, да разумеју шта значи морална вредност слободе, већ су пробали задовољство у сили власти као срећни живота; нешто што данас видимо да је била лажна или комична победа, лажан извор радости, што је изчезло као велика и тужна људска заблуда, осуђена данас од свих морално развијених нација. Ми морамо да одржавамо ову своју борбу у сећању, у колективном сећању, као искуство да се тако што не би могло да понови, а што нам намеће и као обавезу напор васпитања или помоћи свим у оквиру савременог екуменског расположења, тамо где је то потребно. У реализму љубави императори прве хришћанске државе умели су са пуно моралне одговорности да на употребу си-

ле одговоре потребном одбраном, чувајући ову империју, док остали европски народи, како опет каже наш истакнути византолог, нису били духовно сазрели да приме културне тековине ове империје у своје духовно наслеђе.

С друге стране, уколико можемо да назиремо план Божијег управљања историјом, а унеколико нам се то такође открива, онда можемо да видимо колико се после свих тешкоћа и вековног ропства Константинопољ није опоравио у свом „историјском смислу“ али у екуменском јесте.

Проф. Рансимен нам сам каже да уколико је данас паства Васељенског патријарха у самом Константинопољу или Инстамбулу веома мала, велика је пак широм света, у Јужној и Северној Америци, у Аустралији, постаје све већа и у Африци као и западној Европи. „Светлост која пламти и даље“, како то каже такође проф. Рансимен.

Ова судија проф. Рансимена води православног богослова веома значајном закључивању. Због тога смо му веома захвални. На првом месту оваквом једном закључивању:

У Божијем управљању светом, или у његовој „економији“, Васељенски дух његове Цркве на путу универзалности пролази кроз жртве и прилоге појединих народа, кроз њихове националистичке захвате и заносе за слободом, пред задатком у тајни слободе остваривања моралног поретка света и учвршћивања у њему адекватног појма слободе; при чему се Црква у исто време ослобођава и ускости национализма, уколико се он као такав и појављује, а често и мора да појави према логици ситуације.

Ову исту законитост развоја можемо да пратимо и у низу нових догађаја који настају на подручјима народа који су остали носиоци и чувари Православне цркве; кроз савремене социјалне немире и револуције Православна црква све више добија у својој универзалности. Православље није монопол Грка или Словена, или којег другог народа, али је резултат огромних жртава и напора и Грка, и Словена, и других народа ове Цркве. Ту заставу Православља примају сада и многобројни грађани других народа. О томе сведочи и ова студија проф. Рансимена.

„Златни Рог“ у Константинопољу или цркве музеји по Москви изази-

вају „сету“ само код оних који можда тако желе да их виде, или како их виде због недовољног разумевања смисла историје, моралне законитости; простори истине Православне цркве нису везани топографски ни за „Златни Рог“ нити пак Москву, већ за цео свет. То је процес развоја као и земљорадничке револуције из времена неолита.

Истина, да се пође од таквог запљња и могућности да се то потврди, у таквој једној студији као што је ова, изгледа да је морало да се прође и кроз такве капије кроз које је Црква прошла да би њен пут универзалности био сведок њене истине. Генерације су на том путу налазиле у Њој значај свога рада, својих напора, али и своје радости, без обзира колико то нама данас изгледа да те радости вековима и није било, или (није могло ни бити у ропству.

Из филозофије историје, како нам то саопштавају филозофи, и мислиоци, који истражују законитости развоја историје, видимо да своју универзалност једна култура достиже увек тек после „свог пада“. Римска империја је створена над рушевинама „низа градова држава“, што је и био пут припреме универзалности појаве Цркве. Из тога пада низа империја, над њиховим рушевинама, подигла се и Црква као дух универзалности или екуменизма над једним већ срушеним светом. Та универзалност није сама себи циљ већ средство кроз коју добијамо потребну ширину и одговарајуће комуникације, боље услове за успелији одговарајући развој и разумевање своје појаве у историји, свог стварања и назначења.

Када видимо или сагледамо ПРАВОСЛАВЉЕ у оваквом поднебљу, у поднебљу савременог екуменизма и технологије, и њене универзалности, не можемо а да га не видимо у социјалним и културним комбинацијама општег универзализма у који се утачу све цивилизације; али, из једне историје Православне цркве, не осећамо ли при томе тако јасно колико све то има свој корен у идејама и идеалима „Екуменско Хришћанске Империје“. Тако да све оно што изгледа да сада инспирише развој савременог универзализма, његовог интернационализма, и није ништа друго до развој оних идеја које се постављају као идеали човека са појавом хришћанске догматике, учења Цркве, о значају човека, о сми-

слу његовог рада, нешто што је не достајало старом свету.

У сваком случају једно само можемо да видимо као искуство у паду Православне цркве у ропство — да политика, како ми ту реч данас разумемо, није никада директно интересовала православне богослове, већ су се ангажовали за нешто друго, на првом месту питањима разумевања живота као целине. То је била дубока ангажованост за истине, за догме, а не само за једнострану ангажованост око делова, већ за разумевање целине. Тек кроз ту и такву ангажованост стварају се дела културе, о чему сведочи и ова студија. Међутим, када данас пак испитујемо рационалност досадашњих усвајања вредности или значаја разумевања рада и појаве живота, ми се морамо да запитамо због чега су генерације и генерације са толико жара и толико спремности налазили пред „судом разума“ оправдања тој својој ангажованости и оданости Цркви, било у миру или кроз векове и ропства; није нам тешко да запазимо да се ту радило о одбрани истина „са тачке гледишта вечности“; због чега су онда у својој радној активности свештеници и монаси ове Цркве били принуђени и да се „баве политиком“, ако је то било потребно, уколико су истине биле у питању, односно њихова одбрана.

У сваком случају у овој студији проф. Рансимена видимо све оне капије кроз које, по извесној законитости, морамо да прођемо, на све снажнијем свом утврђењу у универзалности истине учења Православне цркве, као заиста ПРАВОСЛАВНЕ; јер, с једне стране, уколико је они који су изван Ње, као и проф. Рансимен, виде више као „негирање“ у свом учењу, или да у свом учењу не иде до „краја“, тумачећи сваку истину до потребног ступања одговарајуће јасности, православни апологирају тај свој положај, како неким погрешно, као и проф. Рансиму, изгледа, тиме што указују да уколико би се даље ишло у рационализацији учења Цркве прелазило би се у системе ове или оне врсте рационализма, система, или „сума теологије“, а што опет изазива, о чему је такође веома добро проф. Рансимен обавештен, у реаговање протест, који негира ту рационализацију, те системе. До те мере да се онда „укрцавамо на брод без компаса и отискујемо на мора без ма-

па“. Као што се то веома добро и у овој студији примећује — православни верују у истинитост свог вероисповедања. Верујемо у ствари, према својој догматици, да онолико колико нам је то потребно да смо толико и примили од истине, одређених као догмате или истине вере

Ако поводом ове историје указујемо на сву важност или неопходност потребе изучавања историје Православне цркве, чинимо то због тога што тим указујемо колико се рационалност универзалности, која се почиње да негује у Екуменској Хришћанској Империји, огледа на првом месту у развоју добре наде у вредност живота, у вредност слободе, што је и пример такве наде која је данас темељ развоја најразвијенијим друштвима света. Због тога признато или не целокупно светско друштво у својим социјалним и културним комбинацијама мора да негује идеале и идеје св. цара Константиана, његов Декрет о слободи, што је и једино могућ пут развоја и савремене светске историје; без будућности је све што оспорава тај пут. О томе сведочи и ова студија, њен писац то не мора ни да истиче, о томе причају сами догађаји које описује или износи пред нас.

Православни су свој пад у ропство могли да виде и као последицу људског греха и злоупотребе слободе, јер Бог који влада историјом је не укида да не би лишио човека свог највећег дара као што је слобода; али интервенише када се долази до границе кретање потпуног уништења; међутим, овај пад у ропство све више потврђује и значај сазнања или снаге универзалности, Њене истине. Једном речју, у границама могућности сазнања истине или смисла историјског збивања, и пад у ропство једног толико важног дела Цркве, када су јој били наметнути тешки услови рада у мисији усавршавања човека, данас сагледамо ту трагедију у нешто светлијим визијама, или кроз један парадокс, да је та трагедија губљења слободе Цркве у Њеној делатности и сведок, у једном парадоксу разумевања, такође и Њене делатности и сведок, у једном парадоксу разумевања, такође и Њене универзалности, њеног моралног значаја, као сведока постојања моралног основа света.

Дијалектика вере као замена за рат—поводом Извештаја са Гвоздене Планине

REPORT FROM IRON MOUNTAIN ON THE POSSIBILITY AND
DESIRABILITY OF PEACE, PENGUIN BOOKS, 1968.

Проблем рата и мира, питање о најбољим условима за могућност мира, сигурни смо да је као предмет разматрања непрекидно на дневном реду, али скоро да се добија утисак да нема могућности његовог решења. Ниједна генерација није слободна ове одговорности, јер је мир стално у опасности, а рат се шта више показује често и као нека врста човековог пратиоца у развоју и напретку. У сваком случају ово је питање увек пред нама, уз непрекидно међусобно опомињање да му треба прићи далеко отвореније, са више реализма и доследности, а опште је искуство да нам је мир неопходан и да су његове благодати далеко веће од сваког немира или рата. Међутим, реалност присиљава филозофе историје да укажу на извесну врсту законитости човековог развоја кроз циклусе рата и мира, а што опет на неки свој начин као да потврђује закључак о неопходности рата за ствар напретка. Низ студија већ имамо о томе. Можемо овде са своје стране да се сетимо и Достојевског који, такође, као да апологира рат као потребу према извесним условима положаја човека или његове несавршености.

У оквиру ове теме дошли смо најзад и до ове студије. Једне заис-

та необично интересантне студије, веома посебне када је у питању рат и мир, веома радикалне по свом ставу јер се овде указује на неопходност рата под садашњим условима организованости света, али се такође ипак изражава и нада у могућност мира „без последица“, односно без заустављања напретка, производње, културног развоја; то би се могло извести као закључак из овог Извештаја.

Ова студија у ствари то и јесте — Извештај једне комисије, или групе мисаоних и практичних људи, чији је задатак био да овом питању приђу са извесног новог могућег става који би био далеко радикалнији у прилажењу овом проблему од свих досадашњих; знамо да су све сви покушаји чињени до сада за ствар коначног утврђења мира показали сасвим неуспели. Та чињеница несумњиво да изазива потребу опет за новим напорима, за новим мислима, што све заиста мора бити веома ново, сасвим различито од свих досадашњих покушаја. Тако се наглашава, на првом месту, да нам је потребна и сама „нова метода анализе“. Да би се пак ова потреба што више истакла, једна толико посебна метода рада, спомиње се шта више и метод „византијска“, без агониза-

ције над културним и религиозним вредностима“.

Наравно ова студија или извештај није дело богослова; у њеном састављању они нису учествовали; али богослове она мора да интересује јер је ово суштински студија предмета испитивања могућности мира, могућности преласка светском миру. Овде се у ствари решава питање таквог организовања светског друштва како би оно заиста било упућено стварном остваривању мира. Међутим, како сада ствари стоје не може се рачунати са миром, јер живимо у свету у којем су руководећа друштва тако организована и постављена да је рат неминован по самој природи ствари садашње организације света. И не само да је рат као појам неопходан, већ, а што је толико драстично истакнуто у овој студији, тако усавршен, или тако организован, да без рата његов опстанак није могућ, његово одржавање развоја и прогреса.

У толико чудној и толико великој противречности садашње неопходности рата, али и нужности мира развија се мисао ове студије која има облик извештаја који су поднели својој Влади једна група јавних радника из САД.

На првом месту овде се истиче да мир у свету није теоретски немогућ, али да је вероватно неостварљив; међутим, то не спречава истраживање услова мира; то се овде такође подвлачи. Ова студија је занимљива, односно од велике је важности и због тога што се из ње види да питању „преласка миру“ не можемо прићи без песимизма, али не искључује се ни оптимизам да мир можемо организовати, у то се верује и поред тога што се не могу за то дати сви потребно уверљиви аргументи.

Истина, извесни ставови у овом Извештају су такви да смо склони да одбацимо икакву наду у могућност мира, а с друге стране сасвим реално се указује на познату истину да уколико до мира не дође да је и само човечанство у питању; збуњује опет и тврђење, што је и један од највећих парадокса за који се може чути у разматрању овог проблема, да при садашњем стању ствари, у овом поднебљу у којем сада живимо, у којем су друштва од почетка свога постанка тако организована, „као рату оријентисана друштва“, да ако би се и нашло нешто као решење, односно као замена за

рат, да би то била већа опасност за човечанство и од самог рата“.

Суштински ипак ово је студија о миру; али се ради о једном посебном начину третирања овог питања, мада коначно решење преласка ка миру није овде дато. Дат нам је само низ сугестија или мисли које подстичу тражење тог толико нужног реалног пута преласку организовању таквог друштва које треба тек самом својом природом да услови мир. Једном речју, задржавамо се на овој ситуацији баш због тога што она није уобичајена студија из области савремене политике у којој се дају савети одговорним преставницима у управљању друштва какве би директне кораке могли да предузму у својим земљама да би се дошло до вечито траженог мира. Ова студија није те врсте, већ су овде дате такве анализе које само успешно подстичу на нова тражења, на нове мисли, ради реализације нечега за шта се залажемо вероватно од времена првих својих покушаја организовања реда у свету.

Због тога је и подстрек богословима; јер се овде на првом месту тражи једна потпуно нова оријентација а не нова реорганизација, већ потпуно нова оријентација света са свим својим установама у правцу мира, а досадашње установе и организације, које данас постоје, све су постале и као такве рале у оквиру организације свог поднебља „ратом оријентисаних држава“.

До низа веома екстремних и заплашајућих закључака долази се у овој анализи при разматрању садашњег светског поднебља; у логици тога поднебља, на пример, предвиђа се застрашујуће, и поновна потреба „установе ропства“; тако да се читајући овај Извештај читалац збуњује до те мере да се пита колико се оведе ради о једној нормалној људској логици. На жалост, Извештај је рађен у оквиру једног необичног снажног интелектуалног напора и са свом потребном дубином логичног размишљања да је то један реалан извештај. Јер, испод свих у њему истакнутих ескремних ставова, открива се и снажан, истина неуобичајен, али веома реалистичан, у исто време, и дубоко хуман и логичан напор да се некако нађе пут стварном светском миру. Због тога што се и ради о напору оријентације мисли у организовању друштва ка стварном миру, богослов мора да са

посебном пажњом разматра све што је у овој студији речено. Има у њој и веома много дубоке богословске скромности; јер иако је ово веома обухватан проблем, са огромним претензијама пошто се ради о миру, његови састављачи на крају веома скромно напомињу да не желе ништа друго са овим „Извештајем са Гвоздене Планине“ до да подстакну јавну, што ширу, дискусију о елементима рата и проблемима мира.

Основна мисао која се истиче у овој студији јесте, као што смо већ поменули, анализа те сасвим парадоксалне чињенице, да уколико би се данас, при оваквом стању ствари, при постојању садашњих институција, начина производње, дистрибуције добара, успоставио светски мир, настале би такве промене у социјалној структури нација света, које се не би могле упоређивати ни са једним досадашњим револуционарним захватом. А то би било катастрофално по човечанство. Јер би то изазвало такву ревизију свега постојећег, и не да би то биле само економске последице општег разоружања, већ у једном ланчаном систему све би било подвргнуто промени до таквог степена, подвлачи се у овом Извештају, да све досадашње промене, за последњих педесет година, биле би безначајне према променама које би настале.

То би биле промене и политичке природе, и социолошке, и културне, и еколошке и било које друге, све би имало своје далекосежне последице. Закључак је подносиоца овог Извештаја да је свет у целини за такве промене неприпремљен. Другим речима, оно што се овде предлаже јесте нешто сасвим друго, али и сасвим реалније — пут миру неће се постићи кроз разговоре или дискусије непосредно о миру, већ пут миру је кроз попуно или најрадикалније мењање свих наших досадашњих економских, политичких, социолошких, културних, еколошких, начина решавања проблема о друштву; пошто су наша друштва „од свог постанка“ оријентисана по структури ка рату, потребна нам је тотално нова оријентација ка миру; то се може постићи са новим мислима, кроз нову организацију свега; јер треба условити могућност реализације мира без опасности по човечанство, иначе, уколико би нешто већ сада, одмах, нашли као замену за рат, више пута се овде подвлачи свет би био пред већом опасношћу и од

самог мира због свих последица које би наишле на светско друштво. То чудно звучи, али овде се даје анализа ове могућности. Једном речју свет није припремљен за мир. Мора се поћи од тога.

На чему се инситира у овој студији? На првом месту да рат као установа има и своје немилитаристичке функције. Рат може да буде окончан, мир може да буде закључен, али се онда поставља питање ко ће или шта ће да предузме „немилитаристичке функције рата“?

Са овим питањима писци ове студије крећу у разматрање „преласка ка миру“. Они посебно истичу да пре него се предузме икакав корак „у прелазу ка миру“ постоји низ других питања која се морају пажљиво простудирати. Важна је напомена која је овде учињена, да се у прилазу решавању овог питања не прејудуцирају „вредносни судови“, да ли је мир сам по себи добар или рђав, као и вредности које су везане за „положај мира“, — важност људског живота, супериорност демократских установа, највеће добро за највећи број људи, достојанство личности, или низ други „аксиоматичних вредности и неопходних за оправдање студије мировних проблема“. Овде се подвлачи да се кроз разматрање свих ових **вредности** практично није ништа успело. Међутим, и поред тога што се овде „игноришу вредносни судови, ... естетски и морални“, и „примењује стандард физике за начин мишљења“, ипак се каже од колике су важности за питање рата и мира извесни „нормативни ставови“, као и колико је само питање рата и мира тесно везано за „унутрашњу политичку организацију друштва“, „за социолошке односе њених чланова“, „за њихове психолошке мотиве“, „еколошке процесе“, као и „културне вредности“. Али сва ова питања зависе од природе самог друштва, да ли је према рату или миру оријентисано; а како су друштва данас по својој природи према рату оријентисана онда се само кроз рат или пред претњом рата могу и одржати. Шта више овде се каже да уколико се рат и не појављује на видiku, уколико нам не прети непосредна опасност од рата, он мора да се измисли, о њему мора да се говори, мора да буде претња, увек опасност.

То је такође један парадокс нашег времена, парадокс саме природе стабилности која нам је данас потребна, јер се верује да мир зависи од „унутрашње стабилности друштва“, али да се та стабилност може одржати само кроз претњу рата или опасност од рата:

Потребан је непријатељ, спољни, унутрашњи, класни, расни — он мора да постоји да би се могла да консолидује унутрашња снага и јединство друштва; да би се савладали његови опоненти, диседенти, или решили низ других проблема... Што значи да ратови нису у крајњој линији своје природе „резултат међународног сукоба интереса“, већ да до сукоба долази због саме природе друштва које је тако организовано... да захтева рат да би се одржало... Према томе „прелаз миру“ није ствар извесне процедуре, нагађања, или често механичка ствар, ствар организације, већ нешто далеко дубље, далеко радикалније је потребно да би се прешло могућности мира. Једном речју потребна нам је нова оријентација, нова мисао, да би човечанство било у могућности да без своје катастрофе постигне светски мир и настави са прогресом и развојем науке, да ствара дела културе и радости.

Ова толико немилосрдна слика садашњег нашег положаја несумњиво да мора да постигне богослова на размишљање о коренима оваковог стања ствари, ових парадокса, нечег толико неподношљивог у сваком случају ако је тако, а на жалост из ове студије видимо да има много разлога да верује у истину ове слике.

Богослови широм света могу да се осећају одговорни за овакво стање ствари. Колико нису успели у свом раду? Знамо за религиозне ратове, немуре, који су били изазвани због спорова око догми Цркве. Толико их је пуно! Међутим, знамо и за то да је баш то стање ствари, низ ратова који су на неки начин били изазвани споровима око догми Цркве, или бар им је дата формална страна тумачења да су резултат спорова око догматских истина, у сваком случају били су разлог за дубока разочарења која су водила широким нерасположењима против Цркве,

одбијању да се прихвати као Устава која може нешто да учини за ствар самог мира у свету, као што је то и био разлог и за само ојачавање атеизма, и у сваком другом погледу разлог за одбијање да се прими хришћанско учење као „спасавајуће“. Све је то водило и томе, што данас често, такође, констатујемо као своје садашње стање — секуларизацији друштва, или таквом стању друштва у којем Црква више нема потребне моћи за ојачавање човека у одлучијувим питањима живота, било да је у питању тражење његовог смисла, или пак успостављање стабилности. Тај процес „секуларизације“ као што знамо почиње већ за време Ренесанса, ојачава кроз „велику менталну револуцију“ у 17 веку, појачава се још више у 18 веку, у Веку просвећености, и још више у току Индустријске револуције, нарочито после француске револуције, и траје све до данас. Констатује се ојачавање једном речју таквог једног расположења према којем Црква све мање има моћи и утицаја у светском друштву. Тако да можемо да говоримо о томе да савремено поднебље у којем живимо далеко је више под утицајем тога расположења неприхватања Цркве у решавању светских питања, него у налажењу рационалног расположења за прихватање Њеног учења. Међутим, Црква и хришћани присуствују у свету и после Ренесанса; њихова улога је нарочито велика у развоју науке и технологије, уметности и философије, због чега ипак нису ни потпуно ослобођени одговорности за овакву једну збуњујућу слику или стање у којем се налазимо. Али, читајући овакав један извештај, као овај са „Гвоздене Планине“, лако запажамо колико је слика савременог света коначно и резултат једне упорне борбе за излазак изван поднебља, Св. Писма, или Откривања, на основу извесних ново домишљених теорија или нових таблица морала, и онда у одбијању да се Оно задржи као даљи фактор усавршавања. Игнорисање традиције Откривења, или познате песме анђела о слави Божијој и миру међу људима, видимо да све више условљује даљи развој светског друштва као „ратом оријентисаног друштва“, мада је један огроман светски апарат реторике активиран у акцији за мир.

Најбоље сведочи о томе баш наша сама савремена борба за мир која се показује толико парадоксна, јер се поставља питање шта би заменило „немилитаристичке функције рата“ које су бројне и сада корисне; шта више према садашњем стању ствари и толико нужне да прети катастрофа уколико би се одједном обезбедио светски мир, јер се сада ратови показују и као подстицај развоја, вршећи огромне немилитаристичке функције кроз своју милитаристичку природу.

Те немилитаристичке функције рата су бројне на пољу економије, запослености и потрошње, јер су стабилизатор модерног друштва, политички, подстичу утврђење националног суверенитета, подстичу национална осећања, а што онда испада да је спољни непријатељ и потребан; овде се у овом Извештају наводи и низ других примера, на пример, рат се показује и као стабилизатор у еколошком смислу речи, када је у питању природна околина очвека и прилив становништва, а онда рат се показује и као инспиратор научног и уметничког стварања; позната су нам велика дела литературе и уметности уопште која су постала у току неког рата. Рат је несумњиво непожељан, то се каже и у овом Извештају, али у оваквој природи друштва, у поднебљу у којем смо, које је „ратом оријентисано“, рат оправдава себе; јер и ако **непожељан гост** показује се као „општи социјални фактор ослобођења унутрашњих снага друштва“, као идеолошки пречистач“, као потреба, или и као подршка „психолошке функције владавине старијих над млађим“, а исто тако и као средство за боље разумевање међународних односа.

Наводе се овде и сви они покушаји било на економском, политичком, социјалном, еколошком, културно научно, који треба да замене све немилитаристичке функције рата, које иначе подстичу развој друштва, јавне радове, велике пројекте у испитивању васионе, масовне организације здравствене службе, и низ других значајних пројеката, као и свих других стимулативних напора за развој науке и уметности. Али се исто тако овде износе и сви примери неуспеха свих тих покушаја да се замени рат и пређе трајном миру. Цена мира, каже се овде, далеко је скупља, тражи далеко веће напоре. То

је мисао ове студије; управо да је прелаз миру далеко дубљи проблем, да су нам потребни далеко радикалнији потези. Потребне су нам потпуно нове мисли, али се оне, каже се овде, на жалост тешко усвајају, на њих се тешко прилагођавамо. Према овој студији налазимо се у таквом парадоксу да и поред тога што би приоритет припадао тражењу могућности за „један општи живи мир“, нажалост, приоритет за сада мора да буде дат, по нужности, даљој важности успешног континуитета ратног система.

Међутим, ово је студија о миру, јер се суштински у њој анализира могућност „пажљивог наставка рада за мир“, који нам се може ипак открити као стварни мир, без обзира да ли смо или не припремни да га дочекамо. Али, с друге стране овде опет видимо од колике је суштинске важности за опстанак светског друштва планирање рационализације и увећавање ратног система. Прелаз миру мора да име једну необично пажљиву припрему, иначе би последице како се то овде подвлачи биле катастрофалне.

Читаоцу ове студије намеће се питање, а то је и њен циљ, о оном фактору који би коначно био најпожељнији као стабилизатор мира или фактор чија би активност преобратила, савремено ратом оријентисано друштво“ према оријентацији ка стварном миру.

У овој студијској групи која је потписала овај Извештај не налазимо занимање богослова. Али и поред тога овај Извештај носи у себи такве радикалне елементе који веома јасно указују на неопходност присуства богослова у оваквој једној проблематици.

Пре свега колико је хришћанство, једном речју, одговорно за овај и овакав наш положај пун толико парадокса да остајемо збуњени и скоро без одговора као и пред питање да ли је наш Универзум отворен или затворен, да ли је број тачака у простору ограничен или није. Ми често чујемо, као у неком „победничком“ заносу да Црква више нема оног утицаја који је некада имала, да Она више није снага која „моделира ум модерног човека“. Има ту и истине. Али, присуство и таквих питања, као о Универзуму и месту човека у њему, као и ово о миру и свим парадоксима мира и рата, чине стално и нужно даље Цркву неопходно присутном у светском друштву.

На првом месту познато нам је колико Црква, хришћани широм света, носе у својој мисији и напор рада за успостављање мира међу народима. Хришћани су присутни на свим скуповима где се решава о овом питању; управо они се залажу за то.

Ова студија са својом тезом о новој оријентацији светског друштва, а не реорганизацији, ипак подсећа богослова на то да захтева од својих суграђана да се у мислима враћају у она времена када се Црква појављивала са својим учењем у једном свету које је заиста било ратом оријентисано, и то толико сурово да је у себи истакнуто гајило и правну апологију робовласничког поретка.

Огромно је то за нас искуство, данас исто тако као и увек, да се Црква у том друштву појављује без тражења „промене организације владе“, без предлога „реформисања државних установа“, самог „социјалног система друштва“; напротив, Црква на свој начин је веома легална према њему, и поред тога што га не усваја, али се и не бори против њега на уобичајени начин када се изражава револт против нечега што се не може да усвоји. То је већ врло добро познато, као и то да у ствари Црква тражи у то време нешто сасвим друго — нову оријентацију, нов поглед на свет, оно што треба да буде услов за улазак у једно ново поднебље а које би онда само по себи, снагом свог духа развоја мењало према најбољем све што треба да се промени у циљу да буде савршеније. На првом месту радило се о једном сигурном погледу или уверењу о вредности појаве човека у свету и историји, нечега што тада није било, и што је условљавало сву збуњеност и несигурност тадашњег интелектуалног и моралног поднебља. Потреба се осећала за таквим једним погледом, који се тражио, и који је коначно био и ОТКРИВЕН.

Једном речју Црква се појављује са једном новом концепцијом или једним новим погледом о човеку и његовој слободи. При чему се, пре свега у том новом погледу на свет и човека, није постављало питање реконструкције друштва, а то се међутим, питање баш и постављало у интелектуалном и моралном поднебљу антике, а Црква само поставља питање нове оријентације човековог погледа у разумевању саме вредности живота, о истини-

тости његовог погледа на смисао и вредност егзистенције свега, историје и човековог места у њој. То је била нова оријентација.

Од појаве Цркве та „нова оријентација“ има своју еволуцију. У једном погледу може да се пребацује Њеном раду да је спора, како би то неком површном посматрачу изгледало. Али рад Цркве или еволуција Њеног рада има један сасвим други смисао од уобичајеног нашег поимања еволуције или прогреса.

Међутим, уколико узмемо у обзир старост светских империја, њихових милитаристичких машина, толико „ратом оријентисаних друштава“, као што су била сумеранска, акађанска, египћанска, вавилонска, асирска, персијска, индијска, кинеска, итд., лако закључујемо како и колико садашња наша теза о друштву „миром оријентисаног“ почиње да се гаји у једном малом народу Израиљу, у којем се и једино тада вршила и позитивна припрема за дочек Мира, Спаситеља, Кнеза Мира; нешто што налази своју дефинитивну и пуну реализацију у „појму Цркве“, као „појму мира“, као „појму друштва“ које је најрадикалније, колико се то може човековим способностима опажања разумети, оријентисано према миру, са једном потпуно новом концепцијом слободе.

Истина, проимедба се несумњиво намеће да рат ни до данас није острањен. Али тај захтев за оријентацијом према миру није учињен преко „утврђивања ратног система“, а по нужности несавршенства људске природе рат се продужава. Сваки нов члан светског друштва рађа се са истом природом као и увек, као и у времену појаве Цркве. Шта више, знамо и то колико су „теме Цркве“ биле искоришћене као **разлози за рат** од деструктивне или морално необликоване људске природе. То је у ствари континуитет оне „негативне припреме рода људског за дочек Спаситеља, Кнеза Мира; или, то је питање недовољног продора хришћанске идеје „нове оријентације“ ка миру.

С друге стране уколико узмемо у разматрање старост античког света, старих империја и њихових друштава, њиховог постојања, од више од пет хиљада година до појаве Цркве, наше хришћанско друштво, са непуних две хиљаде година, учинило је огроман напредак у оријентацији према миру, и поред

тога што оно ни најмање није реализовано, не само колико треба, већ ни најмање уколико се упореди са ратовима античком света. Ратови и даље трају. Али, разлика је у томе што ми говоримо о томе, познајемо тај проблем, осећамо његову реалност — то потврђујемо својим залагањем и дискусијама о победи добра, о победи идеје моралног поретка, одбране слободе. Не верујемо у победу најјачег већ најбољег, оног које најближе моралном поретку суштине света.

На свој начин нам то потврђује и овај „Извештај са Гвоздене Планине“. Стање је то нашег ума, хришћанске оријентације, тај реализам, или то сазнање; како треба да се припремамо за светски мир; он је могућ, али уз признање своје несавршености, и због чега потврђујемо потребу за развојем „ратног система“, док се не доспе до услова за прелаз ка миру. Видели смо да се потврђује да он може да буде и изненадан, нешто што би богослов рекао — као благодат. Због тога нам је потребно и искуство забележено у Светом писму, то је искуство „позитивног припремања за дочек Спаситеља“, или мира. Тај „позитиван став“ према светском миру се осећа као реалност или као могућност, то није мир или утопија — ми сасвим јасно сагледамо сву његову реалност и могућност.

Може да се укаже на то, ма колико то било „нереално“ колико ми то знамо, да је мир ипак могућ уз све сумње, на основу теза или доктрине Цркве, њеног Откривања. Тај пут на свој начин постоји у нашој подсвести, он се гаји вековима, као нада, као вера, као љубав.

У филозофији се историје већ и дискутује о томе, на основу и савремене науке, физике или психологије, колико је наш универзум ипак нешто срећено, веома утврђено, коначно ван домашаја наше контроле, али у шта имамо поверење, наду, веру и према чему гајимо љубав, односно прихватимо као радост, што је и радост живота. Ми имамо илеју мира.

Све то лежи на неки начин у нашој подсвести, као и у основи нашег универзума. Међутим, површински слој наше свести, наше спољне и интелектуалне као и револуционарне акције, нису још довољно јаке да успоставе и спољни ред колико то зависи од развијености у нама појма слободе, или

наше приправности да тај појам разумемо и реализујемо; сазнање које значи и ствар оријентације миру. Не само у психологији већ и у историји, или филозофији историје, може да се дискутује, што филозофи и чине, о пробијању доњих слојева наше свести, слојева реда, у горње, у којим још није успостављен ред. Али се доњи слојеви свести у историји осећају присутним и у горњим слојевима, у присутности међу нама и саме идеје Мира; нешто што у тој реалности није постојало у античком времену.

Овом питању исто тако можемо да пређемо и са друге стране; кроз анализу како су и на који начин огромне милитаристичке машине старог света замењене „првом хришћанском државом“ која излази на светску позорницу историје са најмањом милитаристичком посадом која се могла у том времену замислити, уколико се упореди са војним машинама империја Египта, Вавилонa, Асираца, Персијанаца, итд., међу којима идеје Мира у данашњем смислу речи уопште и није било.

Песма анђела „Слава Богу на висини а међу људима мир и добра воља“, приликом рођења Господа Исуса Христа, може многим изгледати као „нешто романтично“, једна сентименталност, без стварног утицаја, без оне прагматистичке снаге да делује на оријентацију људи. Али баш та чињеница да се после рођења Христа нагло смањује функција милитаристичке организације, бар у првој хришћанској држави св. цара Константина, Теодосија или Јустинијана, организатора весељенских сабора Цркве. Прва хришћанска држава је оаза мира међу дотадашњим империјама света. Њена милитаристичка снага јесте одбранбена снага, и за тај циљ се и усавршава, такође, и као „ратом оријентисано друштво“; оно усавршава свој „ратни систем“, али и омогућава развој једног друштва које постаје основа савременом свету у културном погледу, са објашњењем на првом месту „значаја појаве човека у историји“. То је једно ново светско друштво које сведочи о могућности оријентације према миру.

Затим можемо да пратимо кроз историју нових циклуса рата и мира ту чињеницу да уколико се утицај Цркве у светском друштву јаче прихвата, милитаристичке организације су мање, уколико тај

утицај опада оне су веће. Век просвећености са својим идејама нам доноси и организацију Наполеонове армије, „дотода невиђене у Европи“, али и уверење које предходи овом наполеоновском подухвату да Црква нема много реалног да пружи човеку у циљу његове оријентације ка бољем друштву. На том уверењу на пример појавиће се и филозофија Ничеа и све последице нечеовске идеје о моћи што претходи новим милитаристичким, познатим, подухватима. Даље можемо да пратимо са пуно доследног реализма статистичких и прагматистичких података; да уколико теме Цркве све слабије интересују модерног човека, да се уколико и више показује нужност утврђивања „ратних система“, и шта више прети нам опасност од „мира“, јер нисмо припремљени, као што смо то споменули, да га дочекамо или се њему преоријентишемо; јер такав мир може да буде и већа опасност и од самог рата. Заиста то је један од највећих парадокса који можемо да откријемо међу нама. То није фантазија зла. Другим речима сви наши разговори о миру у овом нашем оваквом поднебљу у којем смо, у поднебљу „наше просвећености“, у „друштву још ратом оријентисаним“ које се не интересује за питање „значаја појаве човека“, и верује да Црква није „реална“, и шта више гаји антагонизам против Њених погледа на живот; онда ти и такви разговори заиста се показују само као празни, реторика, израз једног хуманизма који то није.

С једне стране ми имамо хришћанску поруку о миру, **Песму анбела**, коју смо усвојили у своје време као чињеницу реалног разумевања потребе за једним новим погледом на свет, од оног који је гајем у културама дохришћанским — милитаристички оријентисаних империја, „ратом оријентисаних друштава“; то усвајање је била једна реална потреба, потреба за једним новим светом, оријентисаним према другим идеалима од оних који су постојали у робовласничким империјама. То се усвајање лагано кроз делатност Цркве спушта, могли би да кажемо, у најдубље слојеве наше свести, у којој хришћанска дијалектика вере, њене догме, организују мир.

Данас исто тако, притиснути стварном потребом за миром, јер је у опасности цео свет и његов опста-

нак, тако се каже на једном месту и у овом **Извештају са Гвоздене Планине**, присиљени смо да тражимо, или истражујемо, онај фактор који би деловао на најдубље дубине наше свести или нашег друштва на једној његовој новој оријентацији према поднебљу у којем би се могла да изврши трансформација од „ратом оријентисаног друштва“ ка „миру оријентисаног друштва“. То је реална потреба. У то се не сумња, али се сумња у морални фактор који то треба да изврши, који за то има снаге. Ко треба да нам каже шта треба да учинимо. Односно ко треба да нам да потребну снагу да учинимо што треба?

Богослов верује у то да ће то бити сам живот, сама потреба, уколико то људи сами не осете и не прихвате, не чекајући последњи моменат када према вери хришћанина, сам Бог интервенише, уколико људи не учине сами нешто као превентивно, као израз њихове слободе, или дара који имају у појму слободе и разумевања моралног поретка света. Али, из историје видимо и то да када долази моменат да се „гине у моралном злу“, да хришћанска нада у љубав, у Бога, увек доживљава као искуство интевенције; прва таква била је на граници античког времена, времена које се обележава и као „пуноћа времена“, као долазак **БЛАГОДАТИ**; овај хришћански термин налази свој израз у процесима историје у оним спољним акцијама, које имају израз слободне људске интелектуалне активности, али које се не могу да разумеју откуда да се догоде баш тада и у том времену. Изгледају као поклон, дар, нешто што се деси да спречи катастрофу. Може да има и облик каквог научног открића, или често и изненадно закљученог мира, под веома изненадним околностима. У једној реченици се и у овом Извештају предвиђа таква једна могућност — долазак мира и када ми нисмо за њега припремни. Али морални поредак света тражи човекову активност као моралног агента једног универзума који у својим основама носи концепцију појма Добра или Љубави; на крају око чега се и сви појмови везују, за слободу личности, за праведност, за прогрес, за могућност васпитања према појмовима добра.

Вером у те и такве основе света, у његове метафизичке основе добра,

у Мисао љубави из које се рађа свет, може се нешто трајније учинити за ствар оријентације светског друштва према миру. Јер мирољубивост је ипак ствар унутрашње развијеног човека, његовог разумевања смисла историје. То није ствар утакмице ко ће нешто више да „уради за мир“ ради оправдања својих погледа на свет, њихове потврде и победе, та дијалектика условљује рат, већ је то ствар организовања саме природе друштва у једној отворености рада, које би као такво условљавало и оријентацију ка миру. То је ствар унутрашње развијеног човека у хуманизму љубави дијалектике вере, продирања ка метафизичким коренима добра, у метафизици искуства љубави. Реализам искуства ове дијалектике рађа ће услове за оријентацију према миру.

Социолог Фром, који иначе није религиозан у хришћанском смислу те речи, каже да је религија ипак нужна човеку, уколико се разуме као „известан систем мисли и акције групе која даје појединцу оквир оријентације и циљ оданости“. Наравно овде је опет питање која то религија треба да буде, о каквом се систему ради и о каквим циљевима. У сваком случају верује се у правду и у љубав, о којима се дискутује. Али све се те дискусије о вредносним системима, о оценама вредности показују и као переалне. Јер се реално опет увиђа недовољност свих наших судова о вредностима са којима бисмо се успешно могли да заложимо за друштво миру оријентисано, већ смо принуђени да се залажемо за друштво ратних система, уз сву осуду рата; један парадокс, могли бисмо да кажемо, који има свој извор у сукобу наше свести и подсвести, оне свести која је средила хаос доњих слојева свести, али који још нема снаге да нађе израз у спољним интелектуалним или вољним акцијама, као и оне свести која је свесно усвојила или усваја идеју мира, али која још није допрла до најдубљих слојева наше свести; ова подељеност је ствар људске несавршености, или како богослови то кажу, ствар првородног греха; откривамо је у свакој појединачној свести, као пут од „доле на горе“, али и од „горе ка доле“, нешто што можемо да откријемо и као борбу међу члановима и самог друштва. Или, још и даље и као борбу међу народима; јер то је питање јединства, или и шта ће да преовлада — хаос или ред, било у

једном појединцу, или целом народу, или у свету међу народима; у међу времену се морамо залагати за ред, кроз рад и на усавршавању „ратних система“, који нам обезбеђују мир кроз међусобно негирање ратних система. То је нужност; али исто тако осећамо и нужност створног мира за који морамо да радимо. За њега и радимо. На пример овај Извештај у свој његовој реалности јесте рад за мир, јер сагледа сву реалност овог питања. Он тражи истраживање, као што је и сам резултат тога.

Али ми се налазимо у једном свету, у једном космосу, у којем такође све јури једном својом страном ка хаосу; то је онај закон ентропије, смрти света. С друге стране све тежи у свету моралне свести човека ка савлађивању хаоса; улаже се напор да се уздигнемо изнад хаоса, то је етички напор да се уреди свет и да му се обезбеди будућност, да се он поправи, са том наодом се живи. У оквиру те наде, у пркос научних саопштења, да предстоји крај света, човек живи са вером, наодом и љубављу, да ће победити не оно што је најаче, већ оно што је етички најбоље, не милитаристичко расположење већ морално, појам добра. Тим се потврђује и вера у човечанство. То је пут ка „горе“, пробијање ка реду, поретку, из средишта реда у којем смо савладали хаос и коначно верујемо у постојање моралног поретка, за чије се одржавање старамо, у који верујемо; то је вера да ће оно што је етички најбоље да ће то победити. Наше организације „добра“ и „зла“, наша испитивања добра и зла, падају пред Законом добра који се коначно показује и као фактор који детерминише свет и његов развој. Нама једино остаје да у слободи сарађујемо са Њим. Можемо му се одупирати, не усвајати га, али коначно га морамо усвојити, јер је то и наша коначна потреба, с обзиром да је то и Закон кроз који се једино свет и може да одржи, као свет реда са извесним моралним циљем. Наше истраживање у том погледу јесте наша слобода. Уколико то истраживање пратимо са напором крајње искрености, долазимо, као што видимо и из овог Извештаја, до таквог парадокса који не можемо да решимо изузев што се међусобно позивамо да га решавамо, и што је морална обавеза да то и чинимо. Зато што верујемо у логику моралног поретка света, морамо да верујемо и у његову будућност, као и у могућност преласка ка „миром организованог дру-

штва". У том погледу имамо искуство краја античког времена и појаве у историји оног момента који се обележава и као „пуноћа времена” када су анђели запевали и своју песму „мира и добре воље”.

Међутим, ипак морамо да се питамо шта стварно да предузмемо у парадоксу положаја у којем се налазимо у којем осећамо и разумемо једну ПОТРЕБУ, али коју не можемо да следимо на позитиван начин, већ више негативан, али са вером у могућност достигнућа онога што нам је потребно? Богослов има само један одговор — бити отворен као сарадник Моралног поретка света, а то значи следовати појам слободе! У ком смислу? Усавршавати своје друштво, и поред тога што је као и свако друго „ратом оријентисано”, са свим његовим установама, које на у ствари и ограничавају слободу, али у условима наше несавршености и дају, обезбеђују. Под тим „усавршавањем” разумемо на првом месту слободну интелектуалну активност усвајања тема Цркве, Њене слободе да говори о тим темама, о темама своје догматике, дијалектике вере. Укључи ти то у план слободне дискусије, која у једној дијалектици нужно богати личност човека, значи заинтересованост за стварне проблеме живота, за парадокс пута хаоса али и уздицања ка поретку у којем влада Закон добра. Стварно уношење ове проблематике у свест човека, у његов интелектуални живот, у његову активност, значи и сређивање личности, његово богаћење до границе када не осећа потребу за „влашћу”, а то значи за ратом; већ за развојем ка радости разумевања значаја живота. Нешто што је ван категорије икаквог експериментисања, већ један од најузвишенијих циљева слободе истраживања услова мира, а у шта се укључује и сам проблем дијалектике вере, веровања и неверовања, али у миру или радости поднебља добре воље о којем су певали анђели. Тај рад или сазнање „богослов то жели да истакне, јесте први услов ка оријентацији према друштву које је „миром оријентисано”. Јер само празна свест, свест без садржаја, без тражења разумевања живота, свест чија је интелектуална активност сведена само на спољну активност, на рад без вере, тражи власт, односно рат; као што је и „вера без добрих дела”, или без рада празна. То је ствар еволуције, наде, да ће, а искуство то потврђује, остати у животу.

не оно што је најјаче, већ оно што је најбоље. То најбоље биће она фактор или чинилац, односно медијум посредник, преко којег ће се извршити прелаз ка друштву „миром оријентисаног”. То је активност, то је пут на „горе”. Тим путем се пошло кроз прву хришћанску државу, кроз мир тражења и истраживања значаја живота. Радост тога истраживања Црква одржава кроз мир, мир симбола седам светих тајни Цркве.

Да ли је потребно онда да кажемо да само један дубоко унутрашње развијен човек, необично богат са усвојеним вредностима разумевања живота, са дубоко развијеном хуманостићу, као и укусом мира и разумевања развоја дијалектике вере, разумевања живота као духовно-културне вредности, са правом на мир и радост истраживања, да је он најсигурнији сведок преласка од друштва ратом оријентисаног ка миру оријентисаног; несумњиво да један тако богато развијен човек, самом својом природом, неће бити обузет таквим површинским интелектуалним акцијама које условљавају потребу за доживљајем живота као вредности кроз појам власти, односно рата. Али, овде се открива и тај парадокс да развој личности, њено усавршавање, мора да буде и део система власти, а што значи организовање услова за развој према бољем. То је дијалектика развоја у коју се укључује и дијалектика вере, а то значи слободе истраживања у поднебљу мира и добре воље. Јер друге гаранције нема од те, да кроз васпитање за дубоку заинтересованост за значај дара живота, кроз откривање његових моралних дубина, кроз мир љубави и међусобне помоћи народа народу, или човека човеку, а што треба да гарантује и усавршавање власти која треба да служи организовању најбољих могућности слободног истраживања. Због чега онда та власт мора да постоји. због човекове несавршености; као што мора да постоји и усавршавање „ратних система”, или друштва ратом оријентисаног” уколико се доди стално у питање то што је основно — право на слободно истраживање, у миру и радости, заштиту од несавршености, од мржње; заштиту моралног поретка који је миру оријентисан; тако да у овом поднебљу садашње наше несавршености можемо се надати да ће усавршавање ратног система, у дијалектици сукоба, остати само као „усавршавање” које

ће негирати и сам рат кроз успех своје функције чувања моралне активности стварног усавршавања чији ће коначан резултат наћи свој израз у једном светском миру, којем се приближавамо и од њега удаљавамо, све зависи колико стварно усвајамо поднебље песме анђела о миру и доброј вољи; која уколико не изгледа реална, реално је онда присуство потребе рата, или страха од рата, за постизање потребне унутрашње стабилности, једна реалност која указује на реалност „песме анђела“.

Само у том случају се онда можемо надати, а о чему имамо такође

богато искуство из историје развоја науке и уметности, да тај и такав човек са великом тематиком истине, о којима учи Црква, може да ствара и велика дела науке и уметности, кроз своју дубоку инспирацију и занос у истраживању великих истина о појави живота и његовог значаја. Рат нам тада није потребан, али уколико се живи једним малим и „сетним животом“ само-интересовања за једнудимензионалност живота, у тој једностраности, рат је неопходан као реалност кроз коју се открива реалност ЦЕЛИНЕ.

Српски национални симболи и заставе у југословенској књижевности

— Поводом романа Мирослава Крлеже ЗАСТАВЕ; издање „Зоре”,
Загреб, 1967 —

Уметност није сама себи циљ, она је дакле једно средство којим се могу постићи позитивни и негативни резултати, она дакле има своје социјалне последице, своју позитивну или негативну социјалну функцију.... (Марко Ристић: КРЛЕЖА).

Када су у питању емпирички основи наших вредности са којима смо се вековима развијали и одржали у животу ми морамо тада да говоримо и о нашим симболима и заставама под којима смо војевали своју борбу за одржавањем кроз усвојене вредности; јер емпирички основи су искуство, а искуство је коначно ствар разматрања вредности, које опет нужно морају да имају и своје симболе. Наравно овде сада не можемо дискутовати о значају симбола и њиховој функцији, али, како се вековна функција наших симбола сада доводи у питање, односно вредности за које ти симболи стоје, потребно је ово напоменути као уводну мисао за овај приказ, односно више осврт поводом једног дела.

У питању је континуитет нашег развоја, јер се сада у њега уносе новине са таквом снагом расположења да су оне једино могуће уколико се тај континуитет прекине. Због тога

је онда неопходно и у оквиру хришћанске критике осврнути се на дело Мирослава Крлеже, југословенског иначе познатог књижевника и јавног радника. Овде нас посебно интересује његов последњи роман „Заставе” у којем ангажованост да нас обавести о свим нашим недостацима и потврди сва наша незадовољства као да долази до свог највишег израза. Истина, критика кроз књижевност као врста ангажованости у нашој култури није нова; шта више у том погледу имамо већ једну добру традицију. То је традиција критике која је дошла до извесног свог врха развоја, посебно, у нашој књижевној реалистичкој епохи. Већ из дела Јаше Игњатовића почели смо да јаче уочавамо недостатке свог новог друштва које у историји наше културе обично називимо грађанским, а које се и код нас развијало са свим својим добрим и негативним особинама. Тако да уколико је развој природних наука и технологије у свету омогућавао и бржи развој средстава за производњу и убрзавао развој самих материјалних добара уколико се све више осећала и потреба за оштријом критиком или самокритиком постојећег друштва широм света, тако и код нас. Та се критика брзо прихвата од наших ис-

такнутих књижевника и социјалних радника, гаји се успешно уз и низ других врста критике које долазе од социјалних и политичких радника. Индустијски развој широм света носи собом и све добре али и често веома зле последице. Осећамо то заиста и у свом друштву. Налази то свој израз и у развоју наше уметности, а посебно књижевности. На пример, из дела Јаше Игњатовића већ видимо да нисмо индиферентни када је у питању наш развој уз који се јављају и низ негативних особина које као да све јаче ометају да преовладавају оне добре. Милован Глишић нам скреће пажњу исто тако на слична зла, на бирократију и зеленаштво. Сличне невоље описује и Иво Ђипико. Светлик Ранковић указује на корене и све јачег развоја криминала. Лаза Лазаревић истиче да све ново не мора да буде и све добро. Случај Јанка Веселиновића је опомена да уз највиши оптимизам увек прети и разочарење и указује нам на све веће невоље и узроке тих невоља које сналазе наше село. Исто тако Светозар Ђоровић као и Бора Станковић сликају једно прелазно доба, подвлаче његове болове, застрањене менталитете, а посебно притисак тражења виших вредности, нужност дубљег размишљања о животу. Сима Матавуљ нам даје исто тако слику присуства примитивне и некултивисане човекове природе у питањима и вредностима односа религије и друштва. Традицију ове критике пратимо све до данас, а откривамо је такође и у делима свештеника Доситеја Обрадовића или Лукијана Мушицког; која опет има свој корен у нашем средњовековном књижевном стваралаштву, у организовању рада и раду пећких патријарха, средњовековних књижевника владара, као и њихових биографа, све натраг до Св. Саве; и полазећи од њега, који прво критикује себе, оптужујући се за „љеност“, уз истицање људске несавршености; и тако критику и самокритику свога развоја гајимо до данас. Показује се као неопходна и можемо да је пратимо увек или стално присутном кроз све време наших напора за савршенијим облицима живота, доко је нашег интелектуалног расположења и националне егзистенције. Налазимо је иначе у сваком друштву и у свим временима. Кроз дисциплину љубави према Богу, човеку, друштву, нужно и плодно настављамо је до данас.

Ако пратимо њену генезу откривамо је у светоотачкој књижевности

у којој се толико много наглашава људска несавршеност, грех, а толико опет уздиже и захтева дисциплина љубави и кроз њу мудрост разумевања у помоћи један другом у послу савршавања. То је као што видимо један веома дуг континуитет.

Опомињемо се овог континуитета нарочито онда када читамо књижевна уметничка дела у којем је социјална критика друштва посебно наглашена. Због тога се и сврћемо на овај последњи роман Мирослава Крлеже, који по својим наглашеним интенцијама треба да буде у оквиру богате светске књижевне традиције традиције задатка књижевника да нам скрећу пажњу на наша несавршенства, да нам разоткрију реалност и истичу све оно што треба да боље уочимо као непожељно и као такво да одбацимо, али исто тако да истакну и све оно што треба да задржимо, да гајимо и чувамо, као Основ даљем напретку, даљој могућности савршавања. У оквиру онда оваквих задатака нужно се намеће да у раду уметника тражимо на првом месту љубав кроз коју треба да нам указује на људска отуђења а и да у оквиру свог талентованијег или јачег запажања открива и вредности са којима би прихватили живот у љубави и даље га носили, као што су то чинили и сви они који су живели пре нас. Јер морамо признати да те вредности постоје, као што постоји и љубав која се не мења, и да су универзалне по свом карактеру, с обзиром да нам све што се дешавало у историји сведочи да се живот увек прихватао са радошћу, без обзира на тешкоће, а које су као што добро знамо у прошлости биле далеко теже, оштрије, немилосрдније, али што није ипак уништило живот, већ се живело са надом. Сlike свега тога дате су нам такође и у књижевности. Због тога и подвлачимо колико треба да волимо ову врсту уметности.

Међутим, како и књижевност као стваралачки облик носи и знаке наше несавршености, несавршености писца или уметника који је ствара. морамо онда да се ослањамо и на критику кроз коју се једно дело процењује, јер често можемо да будемо и преварени. Могу на то да нас опомену књижевни критичари, а што није тешко и самом читаоцу да открије. Јер често какво дело које има претензије да буде уметничко дело, са наглашеном социјалном критиком, може да послужи и нечем другом, не у оквиру дисциплине љуба-

ви, већ у оквиру нечег другог, неком другом циљу, и критика у њему да буде насилничка, ирационална, апстрактна, егоистична, ствар мита или личног нерасположења према нечем које гаји онај који пише, према његовим личним побудама које су га занеле, нечег што се скрива али са извесном „историјском вером“ у оправданост тога што се скрива, односно у оправдању извесног већ учињеног греха или злог чињења. Знамо, уметнога што једно уметничко дело може да послужи и као средство, и поред тога што једно уметничко дело може да буде на првом месту само себи циљ, створено да га процењујемо и усвајамо према његовим унутрашњим вредностима, незаинтересовано, како то већ можемо да чујемо у дискусијама о уметности од познатих филозофа и књижевних радника, критичара.

Међу лепим уметностима књижевност као род уметности у том погледу може да буде најочигледнија. Јер нигде као у овој уметности, скрећућим пажњу на то такође књижевни критичари, не налазимо сведочанства о могућности толико успешног продора у живот кроз посматрање. При чему је то и морална игра запажања и суђења према усвојеном погледу. Знамо из искуства, такође, да уколико је посматрање искреније, уколико је продор у дубине живота дубљи, упркос наше ограничености, упркос разних искушења и недостатка. Велики уметник то мара да ради он је непосредно ангажован за тај циљ, често га и није свестан, следећући једну ангажованост неангажовано.

Уколико смо сведоци данас толико значајних промена у свом друштву, несумњиво да због тога са посебном радошћу поздрављамо или очекујемо појаву сваког већег дела, романа, поеме, приповетке, песме, са пажњом, као непосредног, неангажованог, сведока једног новог искуства, новијих свеснијих сагледања дубина живота, јачег продора међу оне његове снаге које га носе и обликују јачег продора у дубине његове рационалности кроз коју живимо и кроз коју се радујемо животу.

У таквом расположењу примили смо и овај велики роман „Заставе“. Примили смо га са оним интересовањем које нас стално подстиче на увек нова истраживања дубина историје, али са увек новим искуством колико су те дубине ипак неприступачне. Међутим, и поред тог богатог

сазнања наше достојанство, интелектуална радост, и радозналост, налаже нам да их истражујемо. Прихватамо тада и уметност као неку врсту моралног неутралног судију, шта више и као лекара, уз њене и друге вредности, на првом месту као доколицу, као забаву кроз коју се такође срећујемо и поправљамо. Неисцрпни су прилози и осветљавања у том погледу; живот их је толико неисцрпан.

У сваком новом делу, посебно оном које је већ толико похваљено, очекујемо саопштавање нових запажања кроз која треба да будемо на свој начин ближи истини када је у питању и свако друго а не само наше интелектуално и морално поднебље. Јер се очекује да писац кроз свако своје ново дело треба да буде што универзалнији да коригује своја ранија искуства и несавршености, или да их на један нов начин потврди, све збуњености и недостатке, све што чини сметњу његовој искрености на путу ка успелијој слици једне целине у проблематици која нам се намеће са свим својим заплетима и боловима, чега свуда па и код нас има толико много. Уколико је интензитет тих болова и заплета јачи уколико нам је потребна већа снага искрености и ослобођености; ослобођености од своје сопствене збуњености, несавршености, предубеђења, знања; ово подвлачимо јер нам књижевни критичари кажу да се не можемо ослонити на једног писца као на увек сигурног вођу; али потврђују при томе да уметник уколико заиста ствара велику уметност уколико више мора да потврђује и своју „безличност“, своју предају делу на којем ради, своје одрицање, одрицање своје личности, у циљу свог развоја према узвишенијем, ка универзалности истине, сведочећи колико је њен несебични трагалац.

Због тога када је у питању разоткривање нашег поднебља Мирослав Крлежа нас је заинтересовао; знамо и не само наше језично подручје већ и низ других. Има пуно разлога због чега онда он мора да заинтересује и богослова. То је веома хваљен писац који се често, често сувише оштро, осврће и на хришћанске симболе, а исто тако, често, у оквиру своје сатире, и на симболе Православне цркве, посебно Српске православне цркве, на заставе и симболе српске националне историје; што све долази до израза, као неке врсте завршетка, у развојној линији, и овом последњем роману у којем је реч

барјацима или заставама балканске и средњоевропске проблематике, политичке, националистичке. Сведоци смо те проблематике у сваком мину-ту и садашњег живота и рада.

Уколико се похвале нашем књижевнику све више и више упућују а оне су заиста све наглашеније, онда утолико је и његова одговорност већа, а још више и саме књижевне критике у задатку своје историјске савести. Богослов исто тако, у оквиру једне сасвим могуће хришћанске књижевне критике, у „општем сле-довању истинитом суду“, мора да се задржи на овом делу. Јер је за овог књижевника већ толико пута речено да је створио читаву једну епоху у нашој књижевности, кроз свој „не-милосрдан... али конструктиван став... критичар је свугде изрекао своју моћну реч“. Али како се та реч често односи и на српске националне симболе, као и Српске православне цркве, то опет подвлачимо да се за ово дело мора да интересује и православни богослов. Посебно због тога што се у нашој југословенској књижевној критици каже такође колико је „Крлежа негатор свега безживотног и нечовечног у структури грађанске сфере и мишљења...“, као и колико се то његово дело „одржава на чврстој позадини историјског третирања... јужнословенских, наших, националних магистрала...“, или, како то опет још један наш професор књижевности подвлачи, колико „...пуних 20 година... Крлежа са жестином и снагом код нас дотле непознатом, води битку против свих лажи: грађанских и малограђанских, хрватских и српских, европских и балканских, политичких и културних, старих и нових“. То су већ познате похвале, похвале у оквиру којих се даље тврди, на пример, да је „његова реч окренута звездама...“, са „највишим литерарно естетско програмским и идејним ставовима“, са највишим „осветљењима човјека и повјести“, итд., итд. Међутим, како се у визијама овог књижевника симболи и заставе наше националне историје, са којима се живи у српском народу већ више од једног милениума, идентификују са „грађанским и малограђанским лажима“, европским или балканским, то православни богослов мора да приђе овом толико хваљеном јавном раднику са питањем колико се заиста у једној смелости може тако што тврдити. То је једна веома озбиљна тема јер наш књижевник на томе инсистира, на тој идентификацији, да то често и

прелази у његову главну тему, уколико то она у суштини већ и није.

Књижевни критичари нас упућују да ~~применом~~ једног романа на првом месту морамо да обратимо пажњу тражењу шта је у њему основна концепција, која је то тема кроз коју живи цео роман, или једно уметничко дело, сви његови делови; то је питање локализације центра уметничког дела, јер без откривања те локализације, указују нам на то логичари као и естетичари, није могуће доћи до комуникације са уметничким делом.

Према томе се на првом месту поставља питање, због честог осврта југословенског књижевника на наш православни свет, да ли је он тај свет могао да упозна толико добро да толико запажања узима из њега за грађу свога дела; јер тај православни свет, с обзиром на свој гранични положај у европској историји, тражи далеко дубљу анализу од оне која се илуструје у овом делу као његова суштина. Ту суштину наш књижевник обрађује на извештајном свој посебан начин; бар верује да је то могуће, кроз стављање акцената на извесне речи, у његовим сопственим асоцијацијама, играјући се речима које су у ствари симболи природе српског православног поднебља, речи које употребљава у свом посебном контексту ироније, на које кроз такву употребу, у посебним језичним творевинама, треба да имају етички односно неетички смисао. То је једно изузетно осветљавање наших симбола, заиста никада до сада не покушано у том интензитету; појављује се као један важан део овог романа.

Са овом малом апологијом, због чега се осврћемо на овај роман, приступамо у ствари са најбољом намером једној нужној анализи; јер и у колико се не бисмо сложили са тим да „уметност није сама себи циљ“, с обзиром да се она у неким својим изразима егзистенције показује да је заиста сама себи циљ, ипак, без обзира на то, морамо се сложити са свима оним који тврде да она има своје позитивне и негативне социјалне последице. Сведочи о томе и овај роман нашег књижевника.

Не значи опет да православни богослов неће одобрити критику савременог друштва и свих његових заблуда, сукоба и противуречности. Напротив, њему је критика блиска; али она мора да има своју логику и своју доследност.

Сетимо се само тога колико је хришћанство у данима своје појаве, у времену организовања Цркве, било једно као појава веома радикално тело реформе, једна од највећих побуна, икад подузетих, против свих нагомиланих последица човекове не-савршености и збуњености. Са темама Цркве због тога се везују сви велики побуњеници-уметници, велики мислиоци-критичари, а који су заиста кроз свој револт и побуну задужили не само развој књижевности већ у исто време разоткрили и саме вредности Цркве, њено учење, помажу и тако Њену функцију у усавршавању људског друштва. При томе су потврдили исто тако колико је књижевност велико огледало човекових напора и револуционарних подухвата, или колико теме Цркве чине књижевност значајним фактором, увек свежим, у животу човека. Речено је већ доста о томе и у историји књижевности али и филозофији. Продужавамо да дискутујемо о њеној функцији, као и о задатку књижевне критике, о реализму у књижевности, о Флоберу, Балзаку, Достојевском, Ничеу, Марксу. Питамо се нарочито у последње време колико је једно уметничко дело „само то што уметник створи“, у оквиру свога уметничког напора, колико је одањо реалности, колико је само средство, или опет колико је то само нешто за себе, свет за себе, натопљен ограничењима самог уметника, његовим сопственим страстима, предубеђењима, страхом, његовим историјским и моралним осећањем, колико је оно циљ сам за себе; али исто тако колико то дело треба да буде „изван историје“, једна истина у њеном универзалном карактеру, истина за сва времена, у сваком моменту историје неусловљена заблудама и неискреностима; али и колико је често ствар домишљања у оквиру својих интереса, интереса једног друштва, културе и времена, дело из „једне пећине“ резултат неког личног и моралног и интелектуалног престижа? У сваком случају једно уметничко дело не можемо да примимо као нешто што је изоловано, само за себе; упоређења су неопходна, традиција се у њему на неки начин потврђује, његова концепција или централна тема зависи од низа фактора, од актуелности тема времена; али, писац не може бити непогрешан у свом ставу и свом раду, како се то већ потврђује, јер не може да буде потпуно слободан како од свог времена тако и од

себе, али се мора развијати за ту слободу. Усвајати то као потребу.

Овакав роман, као што су „Заставе“, несумњиво да нам је у оквиру своје формалне концепције или замисли и неопходан. И друга друштва, друштва економски развијенија, културно и национално срећенија имају своје „саге“, историје својих „ратова и мировања“, своје „сатире епских размера“, које су потребне и нама и то веома потребне, било када је у питању богатији доживљај самог живота, или наш сам бржи економски развој, а било и као расветљавање наших прилика ради устелијег сређивања својих културних и националних питања, било опет за поуку или разоноду.

Те „саге“ увек имају и своју идеју, своју моралну интенцију, јер уколико се рађају кроз дисциплину љубави то морају да носе у себи. Оне су везане за анализирање природе моралног и интелектуалног здравља једног друштва. Резултат су једног веома осетљивог и веома осетљивог и веома активног критичара. Али оне губе своју намену, па иако служе само разоноди, уколико су дела једног већ толико експлоатисаног клишеа, јер се један и исти клише не може свуда и увек употребити, на све појаве, на све што желимо да кажемо.

Не доводи се при томе у питање да ли су нам потребне норме, оне су нам потребне, већ су у питању наши ставови, постављање онога што се верује да види, када се одабирају у ствари норме према којима треба нешто да се суди. Тада улазе у игру наши митови, наша предубеђења, наша личност. У највишим врховима савремене књижевне критике подвлачи се колико због тога писац мора да буде онај који потискује своју личност у раду. Уколико личност писца доминира својим радом, рад је само средство једне интенције, средство писца.

Када у једном делу можемо да пратимо не подчињавање његовог ствараоца самом делу, већ развој који сведочи о сталној и непрекидној присутности писца у свом делу, његових митова и веровања, неопходно се поставља питање где је центар наших судова о вредностима кроз које треба да усвајамо радост живота, његове моралне таблице? Добија се утисак да утврђености у том погледу уопште и нема, већ да свака генерација одлучује за себе шта је добро а шта зло, шта је истина а шта није; једном речју нема традиције кроз коју би могли да пратимо по-

стојање извесне универзалности истине, универзалности добра, лепоте, истине, сигурности једног здравља када су у питању средства за наше поправљање и развој!

Нисмо ли принуђени да баш о овим питањима мислимо када, на пример, на страницама овог романа наилазимо на имена наших националних симбола, или „застава“, у контексту ироније која треба да потврди безвредност наших великих тема, као што су, Косово, иконостаси, православље, светосавље; или, када се траже и налазе такве диспаратне речи, које се стављају једне поред других, да би се дошла до неких нових појмова, без икаквог искуства, али које у имажинацији овог уметника треба да послуже његовој централној теми, онда чујемо и ово: „грчко-православље шишмиш“, „онанија козовских удовица“, „калуђерисање, калуђерштина најобичнија, и то она од калуђерштине до најкалуђерскија...“, „блебетање о лазарском православљу“, интегралне расне видовиданске мегаломанске премисе“, „видовдански танго...“, „Солунци са својим политичким срамотама и криминалом“, затим, на једној страници и светитељи на фрескама испадају да су криминалци огрнути одежама; а исто тако, када према причи овог романа његов главни јунак долази на Косово, у нашем ослободилачком рату 1912, где наилази на одреде српске војске коју назива „косовском“, вероватно опет у духу своје приче или свога мита, јер има времена да тада слуша и запажа како ту и „цврчи младо печење и клокоће клековача“, али чујемо и савет да нам неће помоћи „десетерац“, већ да су нам „потребне нове савремене формуле...“ Сличан савет који је већ познат у југословенској књижевности, у делу Иве Андрића, када млади дипломата „просвећене Европе“ даје једном Босанцу, уз непосредни догађај описивања, парадокса, како ти исти представници Века просвећености честитају турском паши за масакр православне латије и угушењу првог српског устанка из 1804 године.

Намеће се утисак приликом читања овог романа „Заставе“ колико ове „речи“ у континуитету једне ироније, заиста „епске величине“, нису узгредне у нетрпељивости према националним симболима и вредностима једног народа, већ да је то став са дубоким интенцијама, који има свој центар, извесно своје средиште, којем се ставља у службу списатељ-

ска техника овог писца. То се открива кроз парадокс који избија из овог дела, парадокс идентификовања наших ослободилачких симбола, који су и заставе моралног поретка у свету, са оним симболима или оним заставама које су тај поредак рушиле.

Треба да се поздравчи напор сваког уметника који осећа потребу да обликује једну историјску епоху у уметничко дело, нешто што може саввим лепо да се развија уз историју једне породице чије се чланови, старији више служе политичким опортунизмом, а млађи револуционарим истраживањем, за слободу свог народа. Али, при томе мора да се постави питање у какве се заиста морале релације поставља таква једна прича, колико је она озбиљна према стварности, колико нормално људска, одана моралном поретку света кроз који свет и постоји и једино и може да постоји, од којег практично и зависи слобода света и развој његове економске основе.

Међутим, тешко се отимамо утиску приликом читања овог дела а да се не питамо колико је ово дело, замишљено као драма приказа једног времена, у ствари једна мелодрама, у смислу ове речи како би је аутор овог романа употребио, са једним изразито романтичарским расположењем, написаним у циљу стварања читалачке публике у оним слојевима једног народа који треба да се национално, емотивно, ојача према извесној потреби, коме треба дати интелектуални став или образложење, да има за нешто образложење. И поред тога што се вербално такав романтизам у роману осуђује. Али то је прича о младим људима и њиховим заносима, књижевној борби, средствима те борбе, динамит, бомбе, које се стављају на коловозе, железничке станице; то је казивање о младим људима, као добрим, и старим који више не ваљају, о девојкама које умиру, и младићима који их воле, као и о једној „љубави на одру“. Све се то прича уз историју борбе за слободу, за њен развој, за истраживање пута да се до ње дође. Парадокс ове приче је у томе што се при томе нема разумевања или радости за успех у остваривању слободе под симболима који не одговарају мигу аутора који се, шта више, у контексту ове приче излажу и иронији, базвредности, подсмеху. Један од највећих парадокса који се може наћи у једном интелектуалном расположењу.

То је онда питање избора веровања, питање службе једног писца, или могућности те службе, изван традиције општег следовања људског моралног расположења у развоју универзалности истине кроз дисциплину љубави.

У оваквом једном роману може онда да се сасвим лако постави питање разлике између једне интенције, свесно брањене, и онога што расте из дубине пишчевог личног „центра живота“, којег можда и није толико свестан колико га открива, то је у ствари разлика између онога што јавно изјављује за шта се залаже и онога што је његов свет који у оквиру своје митологије треба да брани. Колико се овде у ствари ради о једном враћању у не тако далеку прошлост у којој онда треба да се антиципира одбрана једне будућности, оно што ће да дође, и за што треба дати апологију?

Веома познати књижевни критичар, Ф. Ливис, исто тако истиче колико наши судови, да би били израз општег следовања истинитом суђењу, морају да долазе из „оног центра у нама који је безличан“, а што значи да је књижевност поље моралне неутралности, уколико заиста треба да буде прихваћена као дело умет

ности, корисно, прилог напретку човековог света.

Потребно је да се овде осврнемо на извештај број веома добрих запажања савремених књижевних критичара, да укажемо на проблематику књижевне критике, као и књижевности¹⁾. То нам је потребно због тога да бисмо указали на највећу добронамерност и једне окваке критике у вези једног романа којег је наша критика поздравила и поздравила као велико дело књижевности.

Пре свега мора да се постави питање колико аутор једног дела, у којем се приказује људска драма једне епохе, може да тражи да се сложимо са њим у његовом процењивању вредности, процењивање које иначе дубоко стоји у противуречности са нашим етичким нормама или расположењем. Несумњиво да и сам тај аутор зна да на то нема право и поред тога што он тај покушај чини. Али, уколико он то тражи, заклањајући се за извесне револуционарне системе, тада ствар има нешто озбиљнији карактер, јер доводи у питање моралне вредности и самог тог система у који он утискује свој лични свет, свет својих потреба. Несумњиво, исто тако, да је и књижевна критика тога система дужна да ка-

1) Познати књижевни критичар Хелен Гарднер потврђује колико то заиста није лака проблематика. Из наше анализе књижевне критике видимо од колике је важности ово разматрање. Постоје велика размимолажења код најстакнутијих књижевних критичара о овим питањима. Али питање функције књижевне критике у истом је поднебљу у којем и питање функције саме књижевности — она треба да служи заиста у разоткривању реалности. Како то и Ернест Каснер подвлачи; или да је „више бакља него скиптар“, јер јој је задатак да разгрће препреке у погледу социјалне функције једног дела, али само до извесне границе, јер наилази моменат када обавезно мора да се читалац остави сам са делом које чита“. А оно мора имати своју „изван-историјску реалност“, да „његов значај, лепота и смисао у његовом сопственом времену, има исти такав значај, лепоту и смисао сада“. А студија тога дела помаже нам у схватању и разумевању живота. Морамо због тога да откријемо ЦЕНТАР ДЕЛА, „извор живота свим његовим деловима“. Ту игра важну улогу лична историја самог писца, која је и „контекст дела“, „сличан притиску доба у којем је живео“. Али, једно велико дело није „само дело доба у којем је постало“, већ „дело свих времена“, за сва времена, што предпоставља људску природу да је увек суштински иста, а исто тако и да постоји „универзална морална истина“. Међутим, постојање „вечне моралне истине“ ипак условљује на свој начин и питање, према овој критици, „шкољки демодираних веровања“, као и то колико је ипак „слабо уметничко дело историјски условљено, да би разумели песника морамо разумети његово доба“, при чему нам прети опасност да „конкретно тумачимо апстрактним, а посебно општим...“. А када се поставља и питање „откривања неке врсте највишег општег фактора савременог веровања и ставова“ поставља се и питање колико би у том случају били опет сигурни у веровању појединаца. На пример шта је Шекспир веровао. Овај књижевни критичар закључује да ова као и сва друга питања не можемо решити само историјским истраживањем, али да нас она могу ипак помоћи да дођемо до потребног одговора. Важно је да се осврнемо и на запажање Х. Гарднер да велики писци „опажају оно што је само упола опажено од њихових савременика и непотпуно изражено“, али и то да писац као појединац није непогрешив ум, нарочито када је реч о његовој „централној концепцији“, коју обично треба да има, и која је извор живота делу. Снага „истинитог суда критике“ лежи у откривању ове „пишчеве концепције“; писац може да буде и агент мржње, али Хелен Гарднер истиче вредност „дисциплине љубави“ која је извор мудрости у раду на једном уметничком делу. (Helen Gardener, *The BUSINESS of CRITICISM*, Olford University Press, 1963).

же своју реч о том подухвату. А овде, са своје стране, православни богослов, у оквиру једне сасвим могуће хришћанске књижевне критике, мора да се заложи за то колико такво једно дело мора да буде стављено на платформу испитивања критике уопште, а посебно хришћанске, која се такође развија, као помоћ модерном човеку у његовом развоју, у савлађавању свих оних противуречности на које човек увек мора да наилази у остваривању својих увек нових или модерних времена, и која су увек савршенија, несумњиво, од предходних. То је питање које долази у обзир у вези питања шта је од стварног интереса у савлађивању наших проблема и противречности? Јер у савременој књижевној критици се снажно подвлачи и колико „једна велика уметничка савест треба да буде на један дубок начин репрезентна и никад неусловљена својим добом и културом којој уметник припада“ (Ф. Р. Leavis). Писац који о томе не би могао да води рачуна излаже сумњи своје интелектуално, морално и социјално образовање.

Нас овде поводом романа нашег књижевника мора да интересује и низ других погледа када је у питању књижевна критика, и како се све то односи на ову и овакву врсту књижевности која се, несумњиво ради необавештености о функцији књижевне критике, код нас шта више и веома срдечно поздравља, рекло би се у оквиру једног клишеа, да тамо где се вербално изјављује оданост једном систему, или већ постављеној критици, да у њеном оквиру све може да се поздрави као корак напред ка савршенијем друштву. Међутим, познате су и могућности уз тај корак напред и два корака назад.

Задатак богослова у оваквој једној критици, у богословском оквиру, поводом овог дела Мирослава Крлеже, на првом месту ће бити истакнут у питању колико заустављање развоја, успоравање савлађивања наших несавршености, дугујемо утицају наших сопствених дана, како би се то на пример осврнуо и теоретичар историје проф. Ј. Х. Хекстер; када се показујемо сувише слаби у самокритичности чувања од неучињања наших савремених предубеђења и вредносних система у реконструкцију прошлости коју желимо да разумемо, јер се „дужност историчара не састоји у томе да разуме прошлост у границама свога времена“, већ прош-

лост „... граница, што није тако лак посао с обзиром да историчар не живи у прошлости, која се испитује, већ у свом времену, својој садашњости...“ које и посматра прошлост. Међутим, заблуда је утолико већа уколико се сама садашњост у којој се живи посматра из својих сопствених предубеђења, претпоставки и ограничења; али проф. Хекстер на неки начин и то правда јер каже:

Све сазнање у макојем времену очигледно је ограничено средствима стицања знања свог времена; и историчар је тако у истом броду у којем и сви остали чији је задатак стицање сазнања и обавештења“.

Може према томе да изгледа сасвим безнадежно када је у питању истина, да ли уопште можемо до ње да дођемо; до таквог једног поднебља у којем можемо ипак бити задовољни уз све признање своје ограничености. Јер генерације до нас несумњиво да су живе истинама које су усвајале и у њих веровале, кроз њих се одржавале и положили на свој начин и оснoв нашем развоју, нашим радостима прихватања живота, нашој могућности живота. У Крлежином роману „Заставе“ тај основ не постоји. Ту као да влада једна збуњеност негирања свих вредности, и покушај, бар тако се формално аутор изражава, и то наглашава, указивање на један нов свет вредности који тек треба да се оствари. Међутим, уколико се у оквиру принципа тога новог света или вредносног система запитамо за ставове аутора свог романа, онда смо заиста збуњени око питања „граница средстава стицања знања“ када је у питању организовање живота, његово унапређење.

Крајем друге деценије овог века, баш када је наш књижевник почео са својим првим значајнијим радима да алармира нашу југословенску јавност на све недостатке новог друштва које се рађало, тада је такође, данас већ веома познати књижевни критичар, Конрад Ајкен, постављао своје анализе у оквиру критике са питањем — у кога можемо имати поверење? Ко ће нам рећи шта треба да волимо, ко ће нам рећи, што је лажно, ово истинито, ово рђаво, ово добро? Одговор је да тај човек не постоји. Међутим, ми се ипак морамо интересовати истином, шта је лажно, шта добро, шта рђаво, и поред тога што из самог искуства видимо да Ајкен несумњиво има веома много оправдања за своје тврђење.

Ми лако према томе запажамо од колике је важности критика за разумевање једног дела, за упознавање његових „позитивних или негативних последица“, или, колико се не можемо ослонити на једног писца и његово дело¹⁾. Међутим, ипак остаје питање, а шта је то на шта се ипак можемо ослонити, јер тај ослонац тражи наша логика, логика разумевања, еволуција те логике?

Филозоф Сантајана је такође поклањао пажњу овом питању. У том погледу он нема много поверења у поезију, која је као и уметност уопште, израз човековог „инстинкта за животом и лепотом у њему“. Само како налази овај филозоф у поезији има лажи, јер се у њој увек „јасно не зна шта је истина а шта неистина“, јер се у њој увек изнова експериментише са решеним питањима, што значи да у њеним дубинама влада хаос, а док се у прози постиже „споразум“, спољном контролом, кроз испитивање, успоставља ред, споразум, поредак и мир. Али, неоткривамо ли у једном формално прозном делу толико много поезије, хаоса, без снаге једне концепције као спољнег фактора који тај хаос треба да доведе у ред и успостави споразум?

Ако даље следујемо ово испитивање онда можемо да се запитамо како ипак да дођемо до тог поузданог спољнег фактора који треба да нам помогне у сређивању хаоса, да

бисмо дошли до јединства „разноликних и несагласних слика“. Песник и књижевни критичар Т. С. Елиот указује на традицију у једном посебном и веома оригиналном смислу, коју би могли да разумемо код Елиота да се појављује као тај спољни фактор; која за њега има иначе један веома широк значај и толико луђујући. Традиција се не наслеђује у нашем уобичајеном смислу речи, већ за њу треба напорно радити, да би се дозвала. У оквиру је процеса „концентрације“ код једног уметника, али опет у једном посебном поимању ове речи код овог песника²⁾.

То је „процес концентрације“ могли би да кажемо и у духу Хелен Гарденер запажања о концептрацији „дисциплине љубави“ или „концепцији“ дела, посебно наглашавамо овај појам **концепције**, који такође долази до израза код Елиота у његовом разматрању односа „традиције и индивидуалног талента“ у потврђивању рађања једног новог дела кроз комбинацију „позитивних и негативних емоција: једне интензивне јаке привлачности према лепоти и подједнако интензивне фасцинације ружноћом која јој се супроставља и разара је“.

У тој дијалектици односа између традиције, универзалности, безличности истине, апсолутне будућности, и „индивидуалног талента“ који треба да је открије кроз рад којем се стално подчинијава, и у току којег „изла-

2) Шта то значи за овог великог песника? Целокупна књижевност, или уметност уопште, јесте у својој целини савремена. Од Хомера до наших дана, каже Елиот, она има „своју симултану егзистенцију и чини извешан симултани поредак“; колико је с једне стране изван времена, исто толико је и у времену, или свом добу. Због тога песник или уметник нема значаја уколико се издвоји и издвојено чита или цени. Морамо га сагледати у контрасту, у упоређењу, јер делује на сва друга дела, у вези је са њима; што значи да садашњост треба да мења прошлост, али и да прошлост даје правац садашњости“. Огромну одговорност онда носи песник, он је осећа; јер кроз себе он и развија прошлост, на неки начин но мора да је „добави“. Да би то постигао песник мора да успе у својој деперсонализацији, да доспе до ступња безличности, а што је и ступањ универзалности. То опет значи, како Елиот наглашава, да песнички ум личи на неку врсту магацина у којем се смештају безбројна осећања, слике, које се могу уједињавати и онда показати као нешто ново. При чему се не ради о интензитету емоција, делова, већ о интензитету концентрације уметничког процеса, под којим се одиграва сажимање. То опет треба да значи да „песник не тражи нека ретка запажања или импресије, шта више, оне емоције које су у самом песничком искуству сасвим безвредне овде могу да постану веома важне“. То опет даље значи да оно што је пресудно јесте процес концентрације, при чему задатак песника није у изражавању своје личности већ је само нека врста посредника. Ову „концентрацију“ Елиот у једном погледу везује за „метафизичку теорију супстанционалног јединства душе“, а што опет даље значи да се у томе и садржи тај дијалектички процес песничког одвајања од своје личности, што опет постиже кроз „подчињавање свом раду или делу на којем ради“.

(T. S. Eliot, Tradition and the Individual Talent; iz izdanja »Great English Essays«, ed. by James Reeves, London 1961.) У оквиру овог нашег приказа намеће се онда питање колико је наш књижевник Милослав Крлежа успео у свом роману „да се подчини свом делу“, а што се као што видимо у књижевној критици назива и „деперсонализација“. Наравно, не у једном доследном смислу ове речи, како би се она можда могла да разуме, већ у смислу доследности или нужне отворености пред историјом?

зи из своје личности“ да би опет лично и сазнао истинитост предмета пред којим је, ми морамо да сагледамо и толико хваљено дело, нашег књижевника.

У његовом делу процес иде супротним правцем; прошлост ту више није жива, она се у садашњости толико негира до негације и саме негације; личним предубеђењима и импресијама у овом се делу даје таква емоционалност да се личност писца уздиже до „портрета херојске величине“, јер је овде у његовом делу прошлост математички сведена, у оквиру једне формуле, до такве негације у којој се више не даје ни могућност дијалектике. Пример је оне упорности негације, о којој и Хетел говори, и која према овом филозофу коначно у дијалектичком процесу „изчезава као дим“. Јер, овде као да нема оне привлачности лепотом и фасцинирања ружноћом, у једном дијалектичком развоју, већ једностраност која може, овде онде у делу нашег књижевника, да се објасни и самим његовим текстовима; када у једном свом есеју, на пример, каже: „...и тек у рату спознаје ... да човек не живи потпуно осамљен, него да постоји у многим људима мржња против свега што је у животу негативно, ружно, бесмислено. У том идентитету мржње открио је ... нов осјећај, осјећај солидарности ...“. Али, постајући агенти мржње у једној солидарности према свему снومه што наш књижевник жели да подвуче као „негативно“, дајући један несвакидашњи дијалог универзалности негативног, у шта је могао да уврсти и наше националне симболе слободе и истине, симболе универзалности појма слободе који су запажени као такви у општој историји развоја слободе, а посебно признатих и од носилаца и револуционара Октобарске револуције. Ко има храбрости да каже, пита се на пример и истакнути књижевни критичар Конрад Ајкен: „Мој укусу је бољи од вашег, и ја имам разлога за то ...?“ Наш књижевник је нашао ту храброст; али без храбрости да нам каже и у каквој се „врсти света човек нашао и какав крајњи значај има у њему“. Нешто што не може да буде изложено експерименту; а уколико се покуша оставља само збуњеност иза себе, јер је то питање у оквиру појма добра и стварне дисциплине љубави, заједничког рада и еволуције развоја појма добра.

Ма колико ово питање већ можемо сматрати коначно одбаченим, као

резултат експериментисања у савременом интелектуалном расположењу, бар тако се верује, оно ипак има своју традицију, и увек је савремено у великим делима велике уметности. Та велика традиција има и своје симболе који су тако доследно служили, већ вековима, у нашем разумевању живота и нашег места у појави живота. И не само то већ, у једној анализи лако откривамо, колико ти симболи имају и своју универзалност или колико се слажу, у својој суштини, са симболима других, са истим значењем или истим тумачењем живота, и поред тога што нису често адекватни у својим спољним изразима; али сведоче о једној и истој слици целине без које се не може живот у својој целини ни да разуме.

Због тога је богослов и принуђен да се осврне на ово дело које је иначе толико већ потврђено у оквиру наше социјалне критике, политике, као велико дело; међутим у оквиру једног отвореног метафизичког дијалога, богослов је дубоко уверен, да оно има један сасвим други карактер и да је сведок једне друге истине, нама толико потребне као признања; а на првом месту морамо да истакнемо да овом делу недостаје „**вредност дисциплине љубави**“, за коју, књижевни критичар Хелен Гарденер изјављује, са толико првокласног запажања, „да је извор мудрости у раду на једном уметничком делу“.

У оквиру хришћанске књижевне критике, која се намеће у оваквој једној анализи, као, нека врста „дијалектичке метафизике“, оправдано је тврђење колико „визије најистакнутијих писаца морају да буду на свој начин супростављено-уравнотежене у једном поднебљу хришћанско-хуманистичког дијалога, социјалног искупљења и хришћанских трансцендентних назначења“. Тако да је пут истини несумњиво у једном живом или активном односу баш тог социјалног искупљења и хришћанског назначења.

Књижевни критичар Валтер Стејн у оквиру свог система хришћанске књижевне критике подвлачи колико се „марксистичко тражење једног аутентичног, хуманог, одговора на човекову трагичну ситуацију“, или положеј, не може лако одбацити или негирати једним већ унапред спремљеним либералним или хришћанским примедбама“. Већ је то ствар више једног дијалектичког развоја, коначно ствар метафизичке дијалектике у поднебљу метафизичког дијалога. При чему радикални хришћански хуманизам не инсистира на томе да се

будућност може прорицати, већ само на томе „да је историја један осмишљен процес, подвргнут божанским сдоређеним циљевима“. Што опет значи да хришћански радикални хуманизам укључује у себе и све друге оријентације и њихова испитивања, њихову отвореност у једном дијалектичком испитивању „човековог положаја“, што у ствари и није ништа друго до једно опште заједничко, хумано, људско испитивање, опште следовање људске ангажованости разумевања „људске судбине“, њене трагике или дара живота као радости. Валтер Стејн нас подсећа на стих песника Јетса: „мада је много разноврсног лишћа, корен је један ...“; или на Киргерада: „Док је филозофија пуна проблема, живот је пун избора“. Према томе реч мора да буде о „једној озбиљној метафизичкој склоности, или расположењу, о истинитој спремности стати пред последња питања“.

Сигурни смо опет да се та питања не могу отклонити, нити пак решити, иронијом, подсмехом, према једном унапред утврђеном или постављеном клишеу, тражењем ретких речи, толико изван употребе због њихове вулгарности, а у склопу чисто језичне творевине, налагањем диспаратних слика, ради некаквог ефекта, који треба да увреди, да умањи, или разбије веру оних који су се вековима борили за што стварнији појам слободе, за морални поредак, против војних ратних банди које долазе са Истока а каткад и са Запада.

Добар роман, добро литерарно дело, сигурни смо да нам може у овој дијалектици необично много помоћи. Сетимо се Јозефа Конрада, Достоевског, Толстоја, Фокнера, Пастернака, као и низа других великих савремених писаца, које увек у једној интелектуалној радости и задовољству можемо да супростављамо својим најскептичнијим ставовима, у радости једног мирног истраживања и разоткривања живота, морално ојачавајући се. Јер се генијалност великих писаца и потврђује у њиховом откривању „најтајнијих или најзагонетнијих места живота“, кроз комбиновање свакодневних или сасвим обичних утицаја. Колико ће се у таквом једном живом супростављању указати хришћанство као истина, зависи од следовања нашег интимног метафизичког дијалога, који коначно остаје само наш, личан, којег нема нико право да узнемирава својим експериментима или насртајима, или насилничком критиком, јер остаје

ствар веровања. Отуда се као прво у оквиру организације друштва тражи и законитост поштовања слободе личности, без чега и нема могућности личности. Човек онда и открива универзалност истине, коначно кроз свој дијалог, али, природа личности јесте и у томе да она постоји у друштву у којем је већ и остварила своју интелектуалну и културну традицију; јер је такође и продукт традиције. Ствар је рада личности да је открива, с обзиром да је прошлост, односно традиција, ствар рада оних који више нису овде, али према којим ми развијамо свој рад, управо свој не можемо ни да замислимо без њиховог рада, који је традиција за нас. У тој традицији централно место заузима борба или рад за развој слободе, кроз коју разумевамо и значај живота. У том погледу је људска природа, увек иста; отуда и неопходност традиције и искуства њеног хуманизма. То има своју универзалност, као и истина, као и морални поредак света.

У одбрану ове традиције стварно хришћанство брани највиши појам развоја слободе саме личности. То је ствар јединства у отворености метафизичког изражавања. То је ствар метафизике искуства. То је ствар рада; при чему ће се коначно открити, сваком, у чему је, како се изражава, Валтер Стајн, значај живота. У том погледу ми имамо своју позитивну културну традицију. Знамо, једном речју, сасвим тачно, када треба да одстранимо из живота све оно што се у њега наноси нашом несавршеношћу. Морамо да захвалимо нашој Цркви, вековима њеног рада, великом успеху у том раду, да никада нисмо дозволити експлозију какве мржње, љубоморе на своје суседе, ближе или даље, према успесима које су постигли у раду и развоју, у неговању слободе и одбране моралног поретка у свету. Већ смо педагошки били упућени на то да тражимо сарадњу и склапамо савезе са свим оним који су такође гајили исте назоре и развијали се за исте циљеве у усавршавању универзалности добра. Педагошки Црква је успела у томе не кроз утврђивање међу нама некаквих националних вредности и симбола, већ кроз рад што је уносила у наш национални дух, на наше језично подручје, универзалне симболе свога учења о значају живота као универзалног дара. Због тога што је уносила међу нас „ту универзалност“ волели смо Цркву као своју „националну Цркву“. У сваком случају лако откривамо у дубинама на-

шег националног, природног, духа у универзалну суштину разумевања значаја живота као моралног подручја слободе и рада, усавршавања или савлађивања природне несавршености. Појављује се то онда као, један од највећих парадокса који се може замислити и изразити, са претензијом извесног уметничког обликовања, ако се тражи да се одстрани из живота та суштина, та упућеност на метафизичко истраживање у чему је значај живота. То се као питање може негирати у овој или оној личности, али не може као традиција, јер је пратимо као истраживање код највећих или најталентованијих. То је и ствар науке а не само уметности. Сетимо се Ајнштајна када је изјавио да није познавао ниједног озбиљног научника а да није био религиозан.

Ако литература значи „ангажованост само-разумевање“, хришћанин је сигуран да ће то „само-разумевање“ увек наћи своје слагање кроз дисциплину љубави са оном универзалношћу истине која се следује већ вековима и која је подстакла реализовање највиших остварења у уметности и науци. У том погледу онда смо сигурни да је та универзалност у исто време и хришћанска традиција. Уколико има недоследности код појединаца, то је питање несавршенства због чега појам о савршенству и постоји.

У тој општој традицији наша национална традиција има своје место и своје симболе, са локалним означањима, а чија је суштина универзална. То је питање језика, јер свако је од нас и његов заробљеник. Језик је знамо систем симбола, он има своју социјалну функцију помажући нас да будемо „заједно“, ради заједничког следовања, општих људских потреба у тајни слободе живота. Он има своје законе како се организује као средство израза, своју синтаксу; као што имамо и закон нашег владања и понашања. Тако смо у току свог развоја дошли и до симбола своје ангажованости за развој појма слободе, који се кроз векове развијају и добијају у свом значењу. Носе у себи сведочанство једне драме, борбе, за савршеније облике живота. Ти симболи су и велике теме једног националног живота, а онда и појединачног. Ове симболе, симболе великих тема живота, људи не праве као остале своје ствари, јер симболи расту са историјом, са човековом потребом да разуме своје место у животу, они му постају знаци, сигурност, према којим се управља у лабиринту, у суђењу, шта је добро,

а шта није. Симболи су онај који иначе не постоји међу нама у казивању што је ЛЕПО. Они су ствар контемпације, резултат једног метафизичког дијалога. Превазилазе коначно сам језик, и добијају у снази да помоћу њих, а уз припомоћ језика, разумемо слику целине, сав живот, његов центар. Симболи тако присуствују у нашим чулима и нашој имагиназији, кроз њих струји, како то каже и Едвин Беван, цео живот, или „симболизам на тај начин тече кроз целину живота“ симболи су израз нашег општег искуства, научног, уметничког, а на првом месту и последњем, религиозног; симболи се кроз историју тесно преплићу, разоткривајући суштину живота; а у највишим својим изразима они су знаци сређивања живота, савлађивање хаоса, кроз успостављање система идеја.

Када је пак реч о роману поводом којег и пишемо ову критику, улазећи у подручје књижевне критике, њене филозофије, потврђујући заиста њену историјску савест, и како то подвлаче књижевни критичари, димензију, онда постављамо питање дијалектике развоја, у заједничком задатку, откривању средишта значаја живота, које се не може решити кроз употребу речи у оквиру једне ироније, већ у метафизичком дијалогу у озбиљности оданости реалности живота, прошлости, која, без обзира колико ми то знали да није савршена, као традиција боји нашу садашњост, условљава је, јер у оквиру њене универзалности, и једне и исте људске природе, а то значи једне и исте људске традиције, имамо могућност живота и сазнање вредности појма слободе. Та традиција има своје сведочанство у уметности. Подвукли смо већ колико у њој имамо сведочанство наше могућности продора у живот. То је такође једна традиција. Најистакнутији писци сведоче о томе. Писци Старог и Новог завета. Низ светих отаца. Сетимо се на пример и Блаженог Августина, или Шекспира, или Гетеа, или Милтона, или Достојевског, или Његоша. Без њиховог метафизичког дијалога, оданости лепоти и сусрета „са ружноћом која је разара“, да ли бисмо имали њихова дела? Њихове теме јесу теме ПОЈМА или Концепције живота, једне универзалности, која на нашем локалном језичном подручју се реализује и у ПОЈМУ СВЕТОСАВЉА.

„Поезија је нужна — ако би само знао због чега“, у овим речима Жан Коктоа Ернст Фишер, у свом

марксистичком ставу према уметности, види њену „нужност“, цитирајући и сликара Модриана који предвиђа и могућност „изчезавања уметности“, јер је она замена за „мир, равнотежу која недостаје данашњој реалности, што значи: „Уметност ће изчезнути, уколико живот стекне више равнотеже“. Али, без обзира како разумели појам дијалектике, нико не може предвидети такву равнотежу у свету која би учинила уметност излишном, јер се човек не рађа ка потова морално обликована личност. Он ће увек морати да се занима питањем средишта значења живота, или његовим вредностима; то предпоставља избор, односно слободу, чији развој условљује и човекова несавршеност, а то већ условљује дијалектику односа човекових најбољих интенција и његових, како се то такође запажа, и подвлачи, најрђавијих интереса, таквих интереса који налазе свој израз и у облику насилничке критике, критике имагинативне, лишене свог односа са стварним животом, а лишене онда и своје уметности; а што је и нека врста дијалектике која негира могућност дијалектике уопште. У овом последњем роману Мирослава Крлеже овај сукоб интенција и интереса налази свој израз у једном парадоксу негирања оних симбола који су на једном националном подручју били вековима симболи слободе; а концепција слободе треба да буде, као призната интенција у овом роману, главна тема; међутим, у контексту једног другог интереса, којег ни сам писац можда није свестан да га изражава, негирају се симболи слободе; тако је један писац, са намерама критике, пао у парадокс **нерадовања развоју тога за шта изјављује да се залаже**. То је морално питање, јер несумњиво да у том случају сваки песник постаје, или уметник, агент оне снаге која је изван дисциплине љубави, изван традиције која је извор мудрости; видели смо то у ком смислу. Знамо исто тако да смо вековима неговали критику, да је то наша традиција, и лако можемо да је пратимо кроз целокупан развој свога друштва, од почетка кроз развој усвајања симбола кроз које смо се развијали и остварили своја највећа достигнућа, достигнућа која су у исто време и првокласни примерци израза и општег светског напретка.

И практично и теоретски развој наше самокритике полази од Св. Саве, који се у тој својој критици ослања на морални поредак света на који указују свети оци; пратимо је кроз

све наше епохе, све до наших дана. Њена врлина јесте у њеном континуитету реалне критике у дисциплини љубави; а критика насилничка, апстрактна, ирационална, према личним или егоистичним циљевима, није реална критика и нема јој места у универзалним токовима светског поретка у којем увек, коначно, после сваке битке, преовлађују оне снаге које су се залагале за универзалне вредности у чијем смо савезништву увек били, савез ради слободе, чији је последњи симбол био стваран, слобода за све у оквиру разумевања значаја суштине живота у реалности љубави.

У роману „Заставе“ лако је открити свега тога што не може да буде прихваћено у смислу да као **ново** улази у токове постојећег поретка, које делује на његове промене, које делује да целокупан наш досадашњи уметнички или књижевни развој добија нешто заиста ново, што га унапређује и кроз шта треба да боље разумемо смисао потребе за променом ка новим думетима савршенијег живота. У нашем **поретку целине**, у његовој дијалектици, оваквом једном раду у којем се излажу подсмеху метафизичко искуство „супстанцијног јединства душе“ наше националне егзистенције, не само да нема места већ се оно само по себи као такво излаже сопственом подсмеху и иронији, залаже се за такву **победу** која већ у свом самом почетку садржи елементе да буде коначно **комична**. Јер, једном речју, у овом роману лако је открити веома много „поезије“ у Санатајанином смислу речи, наравно опет у једној веома рђавој асоцијацији; али, у оквиру хришћанске критике морамо изразити и **наду**; роман није завршен; а како је намењен оним најширим слојевима публике, озбиљно се поставља питање његових социјалних последица, с обзиром да роман има дубоке претензије извесне историје конструисане и као оправдање али и као циљ; а што поставља и питање у каквом односу стоји овај циљ према најављеним потребама или жељама писца. То је опет морално питање, и оно нас овде не интересује у смислу свђења већ откривања чињеница које саме као такве говоре.

У оквиру „нове критике“, савремене нове књижевне критике, у којој ништа друго не откривамо до наглазак на оном што бисмо могли да кажемо да је ствар **симболизма и симболичке акције** моралног поретка света чији су корени у нашој националној историји у делу Св. Саве; јер

у његовом делу не откривамо првенствено „естетски нагласак“ већ симболизам и симболичку акцију, а што и карактерише заинтересованост савремене нове критике, на шта нам скреће пажњу књижевни критичар и књижевни историчар Willard Thorp: управо, да се у поднебљу савремене „нове критике“ истиче да „моралне преокупације стоје изнад естетских судова“, а што опет у првом плану стоји у вези са „практичним критицизмом“ као и нужношћу „семантичке функције“ књижевног стварања — што опет захтева „ближе читање“, управо строжије, продорније.

Када је у питању овај роман „Заставе“, као и српски национални симболи и заставе, а што значи када је у питању наше друштво у целини и оно што треба да буде циљ овог уметничког дела, јер се у његовом поднебљу ти наши симболи и заставе идентификују са свим и свачим, и оним „заставама“ које су нападале морални поредак света, вређајући га, онда колико ово дело може да буде у служби оног задатка који се традиционално предпоставља да је задатак једног уметника у оквиру његове моралне функције у друштву које је део светског друштва и свих његових најпрогресивнијих снага. Вређати те симболе који су стајали као симболи слободе вековима у одбрани моралног поретка света не значили у исто време и вређати сам тај морални поредак. У оквиру „циља“ овог романа, може се сасвим слободно рећи, најснажнији је акценат директно управљен према нашим симболима кроз које смо постали као друштво и кроз које смо вековима комуницирали и настављамо да комуницирамо. Уколико те симболе доводимо у питање, или излажемо иронији и подсмеху, доводимо у питање целокупно искуство кроз које смо постали и држали се у својој борби за опстанак против оних који нису били довољно још морално развијени у сазнању вредности моралног поретка света.

Смемо ли ми усвојити такав један став индиферентности пред излагањем иронији Основа своје историјске егзистенције, јер је то питање да ли смемо, или можемо да се одрекнемо свог националног искуства. А добро знамо да наша „националност“ није ништа друго до једна суштински универзална вредност, усвојена на једном језичном подручју, која се

оправдава вековима кроз своју активност. А све ново и добро што уносимо у свој фонд искуства не значи да из њега треба да избацимо ову своју националност“, њене симболе, да бисмо били у могућности да учесемо нешто ново, унапређујуће. Ствар је сасвим обратна, тек у оквиру тих симбола садашњи наши заноси рада и изградње имају свој смисао јер су у најдубљем смислу само реализација онога што се вековима у то веровало и надало — достигнуће што реалније слободе. Јер наша **визија** и наши снови о савршенијем одавно је већ садржај наше свести, сада смо само у ступњевима развоја, и достижемо заиста такве за које се можемо веома надати да су такође основа још савршенијим. То су у исто време и општи или универзални ступњеви напретка; иронија и подсмех израз су немоћи, или лутања, недостатка дисциплине љубави.

Према томе, знајући да оно што даје сву вредност и сав значај једном делу јесте његова **доследност**, из које извире и све оно друго што треба да га чини заиста **вредним**, морамо онда да са посебном пажњом усвојимо савет „нове књижевне критике“ и читамо ово дело **више из близа** да бисмо више пришли свему ономе што хоће да каже иза онога што каже; јер овај роман није код нас оцењем са тог и таквог става за који се залаже савремена нова критика, а коју откривамо у дубинама наше традиције критике и све борбе за реализацију оне визије света која се сада све потпуније и потпуније остварује, а што опет не значи да није потребна опрезност, а нарочито када не **распознајемо** симболе и заставе о којима пишемо. А оне се могу распознати тек ако се прилази студији историје заиста кроз дисциплину љубави, и само у том случају. Јер оне највише вредности, за које би се предпостављено залагао писац „Застава“, налазе се толико очигледно присутне у нашој националној егзистенцији, откривају их и на њих указују како наши историчари и научни радници тако исто и страни, да коначно један откривајући то повлачи универзални карак-

тер вредности наше националне егзистенције, њених напора и залагања као авангардних за универзалну историју. Ми знамо институције и симболе који су давали облик тој моралној активности, или који су је каналисали; били су једном речју суштина те активности. Можда је вредан студије тај парадокс: излагати иронији и подсмеху поредак вредности за које опет вербално изјављујемо да се залажемо као највише што треба реализовати. Једна очигледна недоследност, а што је и први услов квалитету једног дела. Истина, извесна „доследност“ ту мо-

же да се открије и она постоји, али се она не показује јер је изван поредка за који се роман вербално залаже. То се открива кроз критику „ближег читања“, али то је ипак у суштини и питање доследности, јер се раде о жртвовању истине у име своје сопствене митологије, својих митова, у име које се одабирају чињенице, домишљају и слажу, односно даје им се нагласак према „миту“ у који се верује. Или, да се сетимо овде и Сартра када нам у једном свом есеју каже да „треба потражити иза сваког романа извесну скривену метафизику“!

САДРЖАЈ

БЛАДАН ПОПОВИЋ:

Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — 177

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици 208

ПРОТОПРЕЗВИТЕР ИЛИЈА:

Напомене за беседу о студентским немирима и о социјалној критички старозаветног пророка Амоса — — — — — 232

YITZNAK GOLDSTEIN:

Ционистичка идеологија и традиционални јудаизам — — — — — 238

ЈЕРЕЈ ЛАЗАР:

„Речи Библије” на позоришној сцени и питање „поретка” — — — 241

ЈЕРЕЈ АТАНАСИЈЕ:

Светосавски храм на Врачару и идеје под којима живимо — — — 248

ЈЕРЕЈ ЈОВАН:

Православна црква у ропству и Њена универзалност — — — — 255

ЈЕРЕЈ ЛУКА:

Дијалектика вере као замена за рат — поводом Извештаја са Гвоздене Планине — — — — — 265

ИГУМАН ИСАИЈЕ:

Српски национални симболи и заставе у југословенској књижевности — — — — — 276

ИСПРАВКЕ:

У прошлом броју овог часописа омашком учињене су следеће штампарске грешке:
у 18 реду одозго на страни 128. стоји — повређено, а треба — потврђено;
на страни 150. иза трећег реда одозго треба да стоји ред слога који се на овој страни налази као осми ред.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

МАЈ – АВГУСТ 1989. ГОД.

ГОДИНА 2

БРОЈ 3 – 4

БЕОГРАД



**Историја српског народа у
проблематици аналитичке
филозофије историје (крај)**

**Две културе и питање треће у
светлости истине догме о
Светој Тројици (VII)**

**Напомене за беседу о
студентским немирима и о
социјалној критици
старозаветног пророка Амоса**

**Ционистичка идеологија и
традиционални јудаизам**

**„Речи Библије“ на позоришној
сцени и питање „поретка“**

**Светосавски храм на Врачару
и идеје под којима живимо**

**Православна црква у ропству
и Њена универзалност**

**Дијалектика вере као замена
за рат – поводом Извештаја
са Гвоздене Планине**

**Српски национални симболи
и заставе у југословенској
књижевности**

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

**ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС**

Година 2. Број 3 — 4 — Београд, мај — август 1969.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

архиепископа пећког

митрополита београдско карловачког

и

патријарха српског

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

„Теолошке погледе“ уређује Уређивачки одбор који сачињавају: архимандрит Доментијан, професор, архимандрит Милутин, ректор Карловачке богословије, јеромонах др Данило Крстић, професор и Богољуб Бирковић, професор Богословског факултета.

Штампа „Глас“ — Београд, Влајковићева број 8.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 2. Број 3 — 4 — Београд, мај — август 1969.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

архиепископа пећког

митрополита београдско карловачког

и

патријарха српског

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

„Теолошке погледе“ уређује Уређивачки одбор који сачињавају: архимандрит Доментијан, професор, архимандрит Милутин, ректор Карловачке богословије, јеромонах др Данило Крстић, професор и Богољуб Ђирковић, професор Богословског факултета.

Штампа „Глас“ — Београд, Влајковићева број 8.

