

Етичко и идеолошко писање историје

Овај есеј има за циљ да осветли један наш проблем који се на извештајан начин бар поставља као такав да му је потребно и образложење кроз методологију филозофије коју иначе и гајимо са уверењем да је практична наука. То је питање тражења, по могућству, једног новог става када је у питању писање историје; јер у великим променама у којима се сада налазимо, са значајним резултатима када је у питању економска или материјална основа нашег живота, поставило се питање једне нове анализе нашег културног наслеђа, прошлости свих наших одлука, напора у развоју према свему ономе што смо дубоко веровали да је добро. То је захтев о потреби једног тоталног преиспитивања досадашњих свих судова који су већ дати када је у питању и наша средњовековна као и најновија историја. Делимично, у фрагментима, о неким питањима из појединих периода наше историје, дати су и нови судови; али се обично увек брзо реаговало на њих са извесном сумњом колико је и тај нов став или суд и заиста научан, који се може прихватити према новим погледима и новим захтевима. У сваком случају ово питање у целини даље остаје отворено; јер питање водећих културних принципа као и водећих духовних оријентација нашег националног живота у његовој целини у поднебљу је једног великог експеримента. Овде само можемо да се подсетимо на писца романа „Рат и мир“, Толстоја, када нас опомиње да одлу-

ке које се доносе, као историјске одлуке, никада не можемо да сагледамо у њиховом значају у самом времену када их доносимо — свој значај тек добијају доцније. Нажалост, као што знамо, ни сам Толстој није много ни самог себе послушао, што данас видимо, када су у питању његови појмови о учењу Цркве. Није то у ствари лако питање до које се мере може бити радикалан у преиспитивању ставова, а опет ствари се не смеју ни остављати без увек нових анализа и нових осветљавања. Ово је сада и наш проблем.

Због тога може се и бранити гледиште, унеколико, да није ни потребно постављати захтев за новим разматрањем наших досадашњих вредности, принципа и оријентација; нема се поверење у то, јер се том разматрању већ приступа са једним унапред заузетим ставом. Брани се и друго гледиште да су оцене наших историјских догађаја углавном доста исцрпно и тачно дате и да сада само треба да идемо даље у истраживању докумената и попуњавању оних празнина којих још има доста између познатих догађаја или епоха наше националне историје. Међутим, овај захтев за „преиспитивањем“ је и оправдан, јер прошлост и поред тога што је прошлост жива је, што значи да догађаји који су се одиграли, и који се више не могу поновити, на свој начин даље присуствују у нама, добијају у значају, и због тога научни став у писању историје био би не само у томе да се открије један документ, да се утвр-

ди један догађај како се десио, већ се захтева и један посебан напор да му се одреди значај, смисао, место у целини, а што је опет и ствар имажинације историчара. Овде се онда јављају тешкоће. Због тога ми већ две деценије стално обнављамо позив о потреби преиспитивања прошлости; али са покушајима да се ово прихвати наилази се на тешкоће које ово питање држе даље отвореним.

Тешкоћа је несумњиво у томе, а што се већ може да закључи и из самог наслова овог есеја, што питање како уопште писати историју и поред тога што изгледа да је решено у историји „као науци“, увек носи у себи извесне нејасноће које сваки историчар када приступа послу писања историје, разматрања докумената, оцењивања значаја догађаја, осећа као проблем. Знамо то из саме праксе да када један суд доноси мо о нечему да то увек чинимо из извесне позиције, става заузетог на основу нашег уверења или разумевања свега оног шта се и како се око нас догађа. Према томе то је и питање „организовања нашег ума“, како видимо овај свет, како га доживљавамо, каква су наша уверења о њему, све што опет зависи од извесног „основног веровања“, погледа, става. Али, исто тако разумевање себе и своје околине често изражавамо на основу извесних уверења којих много нисмо ни сами свесни, већ тврдимо да је то објективан суд донет на основу чињеница или ствари узетих или утврђених онако какве јесу или како су се одиграле. Практично никада нисмо сигурни колико је то тако. Свакодневно се то потврђује у пракси, потврђују их дискусије које водимо.

Леополд Ранке и Вук Караџић као писци историје

Из свега произилази да је веома тешко доћи до једног сигурног става када је реч о писању историје. Отуда произилази и то да повремено увек обнављамо своја незадовољства са досадашњим написаним историјама, оцењеним догађајима, тражећи поново испитивање и нове судове. При томе увек наглашавамо да истину треба утврдити без обзира каква су наша предубеђења и веровања, већ напор треба усредсредити према научном ставу који би се опет састојао у томе да „историји не треба приписивати некакву функцију суђења о прошлости ради појке

савременицима због користи за будућност,... већ једноставно утврдити или показати ствари онако како су се десиле“. То је теоретски став познатог немачког историчара и писца „Српске револуције“ Леополда Ранкеа. Овај свој покушај о научном ставу писања историје изложио је описујући са Вуком Караџићем наш Први српски устанак. Према овом Ранкеовом ставу, као што добро знамо, формирана је и наша историјска школа чији су ученици углавном описали нашу националну историју.

Али написане историје према оваквом разумевању историје нису задовољиле. Могу у много чему и сами православни богослови да буду незадовољни са овом школом; јер улога Цркве у развоју наше историје често није тачно уочена. Истину наши ученици ове школе учинили су много у откривању самог материјала. Али, то је пола посла, јер се намећу процене, траже се, а тек онда знамо, када се тај захтев задовољи да је једна историја заиста написана. Тако да у овом Ранкеовом ставу не налазимо све оне потребне елементе за одговарајућу методологију у писању историје; због тога је он доведен у питање не само у нашем културном и политичком поднебљу, већ, широм света; из много практичних разлога и искуства оглашује се као недовољан. Једном речју, у пракси се осетило да утврдити чињенице, показати их, открити, или приказати их онако како су се и догодиле, није могуће како би се то желело. Пре свега није могуће због тога што оне саме по себи, као чињенице, као догађаји историје, нешто говоре и затим подстичу или изискују наш став, додиривују наша уверења, веровања, од којих нико није слободан. Свесно или несвесно због тога увек тражимо и њихова преиспитивања. То је опет став дебате, анализе, сукоба погледа.

С друге стране историчари или теоретичари историје приметили су и то да овај Ранкеов став није могуће у потпуности прихватити и због тога што из извесних периода историје имамо обилно документа и није проблем ни њиховог открића а ни утврђивања њихове аутентичности; лако закључујемо да нам долазе као извештаји из прве руке. Само, такви периоди историје су ретки који нам могу пружити довољно потребних докумената о себи. Знамо, на пример, да у појединим деловима

света има перисда који су нам потпуно неприступачни, у њима не налазимо никаквих докумената, никаквих археолошких података, а и уколико нешто пронађемо веома је непоуздано. Празнине су каткад велике, и често, због уверења да о том периоду историје, или подручју света, не можемо имати икаквих информација, последице могу да буду трагичне.

Не можемо да останемо при томе, не дозвољава нам то ни сам наш научни дух који треба да нас руководи у писању историје. Због тога хтели или не принуђени смо да, као и на сваком другом пољу науке, правимо претпоставке, да доносимо закључке на основу догађаја који су се догодили раније, као и оних који су дошли доцније, а онда да постојећу празнину попуњавамо нагађањем. Само у оваквој ситуацији морамо да употребимо и нашу имажинацију, при чему опет долазе до израза наша уверења, веровања, често и предубеђења, било да смо свесни свега тога или не.

Ово су нам већ добро познате критике, о њима смо обавештени, тако да се овај захтев за „чисто научним писањем историје“, како се овде та реч схвата, већ напушта, и чине се други покушаји и траже друга решења како би се што више сазнало од истине, егзактно, слично научном утврђивању чињеница или закона природе. Међутим, огромне су промене и у научној методологији природних наука. То има свој велики значај и за само разматрање проблема сада и у начину писања историје. Отуда и наш захтев за „преиспитивањем“ наше националне историје, наше тражење историчара који би тај посао учинили и који би нас коначно задовољио, није само ствар нашег културног поднебља већ и питање о којем се дискутује широм света, свуда где се негује историја као наука; расправе о најбољем начину њеног писања несумњиво да морају да интересују и православног богослова, јер досадашња методологија, као и све теоретске расправе о писању историје, ствар су разматрања поднебља у којем се развијала једна и нешто отуђена теологија, затим и филозофија, онда и наука, од моралног и интелектуалног подручја Православне цркве; једна историјска чињеница коју ус-

ловљује, као што знамо, трагична, тако звана, „деоба Цркве“.

Св. апостол Лука као писац историје

О свему што је најглавније, или основно у овој проблематици, ви сте већ могли да се обавестите у нашој стручној богословској штампи. Задатак нам је овде да вас само мало више подсетимо на ова питања, јер је ово питање заједничко свима нама на првом месту због љубави према прошлости и свим напорима оних кроз чији рад и старање и разумевање живота ми смо добили и свој живот у којем смо, као и друштво у којем живимо; али исто тако, и у исто време, и због оданости истини и радости коју имамо када знамо, или када смо сигурни, да смо о њој довољно обавештени.

У сваком случају баш нама православним преиспитивање историје је нужно и тај захтев за њеним преиспитивањем нам долази и као благослов. Уверићемо се у то уколико и направимо један мали резиме, више само као подсетник, из једног великог броја теорија које постоје о овом питању.

Могли би углавном да их сведемо на три погледа, бар тако једном богослову то може да изгледа, било преко обавештења која има на основу литературе или опет на основу и самог искуства, јер је и наше интелектуално поднебље веома живо када је у питању ова дискусија, бар сведочи о томе и овај захтев за „новим историчарем“, или новим ставом пред нашим културним наслеђем. Веома је позитивно да се то одржава, бар, као важно питање и у нашој средини.

Међутим, ово нас питање упућује, када тражимо његово решење, на једну књигу која је као литература доста занемарена у овом нашем новом времену у којем смо и у потрази за новим историчарем.

Ја намерно спомињем у овој расправи реч богослов; и може изгледати „ненаучно“ мешати богословско образовање са једним оваквим питањем, бар опет у нашој средини то тако може да изгледа. Заиста у једном погледу богословско образовање је усмерено у другом правцу и према другим циљевима; у сваком случају богослов признаје да је његово ангажовање око овог питања његова активност другостепеног значаја. Али, када се у једној средини

занемарују извесне чињенице, веома научног карактера, он је позван да своје друштво опомене на то. Тако и ово питање око писања историје, већ је и решено у научним круговима који се баве овом проблематиком. Писали смо о томе и у нашој црквеној штампи како је и због чега св. ап. и јеванђелист Лука прихваћен као отац модерне историографије. Према томе дужност је богослова да скрене пажњу на чињеницу да књига као што је Св. Писмо, данас доста код нас занемарена као литература, у ствари садржи баш тај докуменат из којег можемо да се у потпуности обавестимо како треба писати историју; не само практично, кроз читање библијског начина описа историјских догађаја, већ и теоретски, јер се у овој књизи Св. писму садржи овај податак.

Пре свега једно време се сматрало у научним круговима да су оци савременог или новог начина писања историје грчки историчари Херодот и Тукидид, јер се код њих, како налазимо, на пример, и наш проф. др Милош Бурић, садрже сви потребни елементи који указују на ове античке историчаре да су творци модерне историографије. Али, ови антички историчари када сами говоре о себи и свом начину писања историје подвлаче следеће, на пример Тукидид.... „како се мени чинило....оно што је било најподесније....тако сам казао...“, а када наилази на тешкоће, на недостатак информација, он тада каже, такође: „Моје је правило да прикажем оно што ми је изгледало као најтачније“. У истом духу је писао и један историчар са Милета, њихов савременик, који такође изјављује: „Пишем следеће како изгледа мени да се стварно десило“. У том истом духу пише и Херодот. Међутим, историчар В. ден Боер данас нам скреће пажњу да овакво писање историје није довољно да би се прихватило као научно писање историје. Јер ма колико се овде осећа изванредан корак напред ка научном, критичком, писању историје, с обзиром да се одваја од митологизираних, оног безличних, начина писања, уз наглашавање „личног става“, ипак то није довољно; колико то није довољно посебно долази до израза ако се ове изјаве античких историчара упореде са теоретским ставом самог ап. Луке; добро су нам познате већ ове класичне речи са којим Апостол почиње своје Јеванђеље:

Како су многи покушали да опишу догађаје који су се збили међу нама, као што нам их предадоше први самовици и слуге речи, намислих и ја, пошто сам добро испитао од почетка да ти то, честити Теофиле, по реду напишем, да видиш да су истините речи што си их чуо" (Лук. 1, 1—4).

У истом духу пише, потврђују нов теоретски став у описивању историјских догађаја и сам св. Јован Богослов, када изјављује у својој Првој посланици (1,3): „.....што чујемо, што видемо очима својим, што расмотрисмо и руке наше опипаше....то јављамо“.

Није нам тешко да у овом и оваквом начину писања историје заиста увидимо све оне елементе који су нам потребни за најбоље могућ начин приближења једној историјској истини или научном објективном писању историје — овде код апостола се указује на потребу испитивања, на позивање на сведоке, на извештаје из прве руке, како би се то могло да каже. У овом ставу апостола нема оне грубе индивидуалности која још није пресуђена за одговарајући однос своје обавезе и дужности према другој индивидуалности, а што опет значи и да није индивидуалност у правом смислу речи како је ми данас разумемо — као индивидуалност ослобођена грубог егоизма и самоцентрираности, због чега ту и не може да буде речи о одговарајућој субјективности која може да распозна објективно истину коју процењује у односу према највишем добру за све.

Субјективност је ствар развоја хришћанског периода историје; она је ствар открића хришћанства, морамо то да признамо, каже један истакнут марксиста. Нико боље опет не сведочи о томе до сами апостоли који подносећи извештаје непосредно наглашавају и своју самодговорност — да пишу о ономе што се „чуло, видело и опипало“.

Према томе за антички став у теоретском разматрању писања историје могли бисмо да кажемо да је став грубог, примитивног индивидуализма, и да нас као такав води уверењу релативности истине; што нас уосталом и не изненађује јер је овај став у односу према истини, или ова релативност, и била основна карактеристика дохришћанског или античког периода историје. Истина не постоји, коначно се тада закључива-

ло", а уколико би постајала не би могла бити ни откривена, а уколико би је и открили не бисмо је могли ни изразити"; тако су учили антички софисти; и изјаве Тукида и Херодота лако осећамо да долазе из овог поднебља. Подсећамо се и на то како се из овог и оваквог релативистичког расположења прешло и у нихилистичко, којег теоретски такође образлаже филозоф Хипија, духовни праотац данашњих хипика.

Знамо исто тако да се у поднебљу оваквог релативизма и његове сенке нихилизма није могло да остане; по својој природи човек тежи реду, поретку. Јер, човек је, тада се такође то осећало и наглашавало, социјална животиња. Међутим, поредак мора да има свој облик, своју законитост, кроз коју се одржава, а што је опет ствар договора, слагања, интелектуалног напора да се дође до какве интелектуалне одређености, става, идеје, коју би усвојили као најближу реалности или природи ствари, кроз коју би коначно и најбоље изражавали своју енергију или упућеност према највишем Добру, или дошли до Његовог најбољег разумевања.

Знамо исто тако да у овом времену домишљања или тражења какве најрационалније форме за сређива односа међу људима, за успостављање најбоље могућег реда, кроз који би се могли да изражавају најпожељније уређени односи међу људима, и када је почело да изгледа да се до таквог поретка не може доћи, већ да је свака нова организација унапред осуђена на неуспех, да се тада јавља и такав један облик учења који познајемо као Откривење; које се брзо прихвата као потребан облик са свим елементима који најреалније указују на могућност остварења и мира међу људима, и успелијег и бржег развоја, са много више и трајнијег присуства радости, успелијег рада у задовољењу наших и материјалних и метафизичких потреба. Уз све то добили смо и откриће како се пише и историја.

Да бисмо опет боље разумевали ово питање које нас овде интересује треба да се подсетимо такође да је то било и време или поднебље Римске империје, за коју знамо да је и имала извесну своју идеологију која ју је бранила. Била је то стоичка филозофија која је тражила оправдање својим погледима у самој природи, у њеним законима, у природи човека и његовој судбини,

са веровањем да је живот према природи истинит живот; једна филозофија која се у пракси завршавала песимизмом, и што је условило и пад овог друштва, али се оно дуго опирало свом паду развијањем законитости, са чијим легалитетом хришћанство долази у сукоб.

Ма колико да се у овој Империји од њене службене филозофије наглашавало да се истина састоји у управљању живота према природи, Закон се у овом интелектуалном и моралном поднебљу коначно показао да је нешто спољње, притисак, без универзалности, јер није давао иста права свим; неки су били само слободни. Остао је онда само **Закон** као средство да би се груби, еготистични, примитивни индивидуализам, колико толико, дисциплиновао, да би бар неки ред био могућ. Закон је нешто спољње и **наметао** се као такав силом.

О свему овоме смо већ добро обавештени. Али, од значаја је да се на ово и осврнемо, и из педагошких разлога, као и због питања које нас интересује када је у питању историја као наука. Важно је да пре свега имамо на уму то да се у овом периоду историје, са оваквим поднебљем, манифестује једна ванредна логика — управо да у времену када се осећа све већа потреба за законитошћу, када Закон, као спољни облик остаје једино средство за одржавањем поретка, да се баш тада и открива то што хришћани знају као Откривење.

Може нама данас изгледати вера у „васкрсење Христово“ ствар потпуно неисторијска, мит међу митовима, али ако узмемо у обзир историјску чињеницу да се кроз ту веру почиње снажно, револуционарно, да развија и човекова субјективност у савременом смислу речи, одговорног човека са развијеним својим унутрашњим животом, чији појам слободе на првом месту значи „слобода за све“, онда тај фактор као што је вера у Васкрсење Христово не може да изгледа као мит, јер други митови нису успели да пробуде или развију у реалне односе човеков унутрашњи живот са његовом околином и омогуће му стварни живот према природи. Лако онда разумемо како и у ком смислу је порука Христова била и ослобођење од закона.

Од највећег је значаја међутим да хришћанство у целини са својим учењем, ни тада а никада ни доцније, није проповедало ову или ону

револуцију, устанак, против постојећег Закона; шта више хришћани као да га сматрају нужним, и као да су толерантни према њему. Али, с друге стране чини се напор на усавршавању, личном усавршавању, резултат чега треба да буде и савршене друштво са што мањег притиска „споља“ или од Закона.

Појмови „добар“, „рђав“, „праведан“, „истинит суд“, сада у овом новом духовном расположењу, према новом Откривењу, ако треба да се примене према нечему, не примењују се под притиском Закона, споља, већ према унутрашњој слободи, одлучи или расположењу, само таквог унутрашњег карактера да то одговара највишем добру које **личност** **распознаје** као такво. Једном речју праведно или истинито суђење и понашање није ствар спољњег закона, већ једног унутрашњег просвећења, и, како су хришћани веровали, благодати, која иако се приме споља, ствар је унутрашњег живота, наше отворености према оном што је највише, најсавршеније, што превазилази наше моћи, али нам се открива буђењем или усавршењем нашег унутрашњег живота, чију сагласност са тим што је највише називамо савест, а што је и вера да је **цела историја упућена према Добру, савршенству**; а отвореност према том Савршенству ствар је таквог начина живота који називамо моралним, а, опет, што се у исто време и слаже са самом нашом природом, јер јој најбоље одговара.

Ако се сада из овог времена, његове дијалектике „спољњег“ и „унутрашњег“ човека, на које сам вас само подсетио, вратимо поново у наше **време, у ово наше поднебље, у којем је такође проблем Закона, или спољњег човека, и проблем ослобођења од закона, или унутрашњег човека,** исто тако актуелан као и увек свуда, онда лако запажамо да уколико се тај, назвали смо га, унутрашњи човек, губи, ако га све мање има у једној околини, ако његова снага отворености недостаје његовој средини, као неопходно се појачава и потреба за Законом и онда и тим и таквим човеком који мора више да живи спољним животом, живестом организације у којој његова личност има све мањи значај, јер што пише или што говори мора да то чини под притиском „споља“, организације.

Ми овде не кажемо ништа ново. Ступци наше дневне штампе пунни су текстова са оваквим мислима или

жалбама; да побегнемо из тога, као што то добро знамо, предузели смо кораке ка самоуправном друштву. Како пак добро знамо из психологије да је „психа“ човеков самоуправљач, то је онда питање организовања психе суштинско питање. Када смо пред тим проблемом морамо се при томе опет вратити историји развоја хришћанства и погледати шта нам оно открива као своју највишу вредност на коју указује — то смо већ рекли — то је откриће личности, субјективности.

Уколико хришћанство значи за нас и за нашу историју откриће личности, субјективности, а јоно то и значи, јер богато унутрашње развијеној личности Закон није потребан, и уколико исто тако занемарујемо у свом животу то што нам хришћанско учење доноси, сасвим логично да се уколико појачава и потреба за законом да би се некако живог као поредак одржао; али како је Закон опет ствар више људског договора, то лако онда закључујемо и нужност појављивања идеологије, односно веровања или окупљања око извесних идеја за које предпостављамо да су научно у искуству оправдане. Али, то је опет питање релативизма, и његове сенке нихилизма, поднебља из којег смо изашли са догађајима које нам описују апостоли, као св. Лука, са наглашавањем да пишу о ономе што се чуло, видело, опипало, са позивањем на сведоке и испитивањем „од почетка“.

Нужност идеологије у недостатку хришћанског веровања

У правним наукама се то потврђује, а што је и сасвим очигледно, да је Закон ствар договора. Али, опет из искуства знамо да се никада не може да постигне таква сагласност да би се усвојио свуда један и исти Закон који би нас водио остварењу једног централизованог светског друштва; делења су неизбежна, размислимажења, дебате, дискусије, условљује их како сам појам слободе тако и исто и сама несавршена људска природа пред којом стоји увек задатак усавршавања. Али, ова разноликост у свом интелектуалном развоју условљује и појаву идеологија, јер пре свега сама људска природа није у могућности да оствари такво савршенство, такву богату унутрашњост, да би светско друштво, или поједини његови делови били потпуно слободни од потребе за законом; оту-

да опет и потреба за договарањем, али и за, као што ћемо видети, идеологијама; идеалније је друштво оно које има што мању потребу за идеологијом.

Потреба за идеологијама је израз потребе за законом, за договарањем о закону; то опет води дискусији и разноликим погледима, сукобима — које је мишљење или који водећи принцип спасавајући. То захтева опет напор пропаганде, захтев за ре-визијом постојећег уређења, поретка; указује се потреба за новим оријентацијама, али све у таквом интензитету, све више, уколико је унутрашње развијен човек слабији и онај спољни јачи уколико је и јача потреба за „организовањем“. Овде појам идеологије узимамо у његовом најширем значењу. Можда нам је најбољу дефиницију идеологије дао социолог Хенри Дејвид Ејкен; разумемо је у одредбама наших, чистих, људских домишљених пропозиција:

- 1) пропозиција постављених циљева, идеала, мерила или норми оправдања, принципа законитости, процењивања вредности и потврђивања, а што бисмо све могли да назовемо „идеолошким водећим принципима“; а затим, и:
- 2) пропозиција које бисмо могли да назовемо и „основним веровањима“, јер дају подршку садржају наших уверења и веровања која се односе на природу света, човековог места у свету, природе и положаја самог човека, његове историје и институција, и, исто тако, оних главних и интерпретативних категорија кроз које се одржавају различити облици мишљења и израза састављајући се и постављајући се у своје односе, а што бисмо могли све да назовемо „идеолошким принципима оријентације“.

Када је реч о овим „идеолошким водећим принципима“ и „идеолошким принципима оријентације“, уколико можемо да правимо јасну разлику међу њима, реч је у сваком случају о „принципима“ који се уздижу изнад човека, изнад личности; једном речју су закон за њу, и то спољни закон.

Треба да се овде потсетимо такође на то да се обично 19. век назива и „Век идеологије“, и да му

предходи Век просвећености; али исто тако и тога да је ово доба, ова два века, и време када се утицај Цркве тек најозбиљније у Њеној историји почиње да доводи у питање, бар тако изгледа, после векова њеног развоја и деловања на развој. Али треба да се подсетимо и на то да су ови векови, Просвећености и Идеологије, у исто време и време великог оптимизма када је у питању наука и вера да ћемо кроз њу добити све што нам треба, или коначно задовољити све своје потребе.

То је опет посебно питање како и због чега долази до овог и оваквог неповерења у Цркву коју треба да замени вера у човека науке али и организације. Треба да имамо на уму само то да се све ово одиграва на територији западног дела Цркве, и да ће утицај овог Века, са својим веровањима у науку код нас доћи сто година касније, као и за њим Век идеологије, још сто година касније. Да све то буде прихваћено и код нас исти су услови као и свуда, као што је коначно и људска природа свуда иста; питање је само географске условљености и делимично различитих историјских услова развоја. Једно само остаје као јасно — да се потреба за идеологијама показује уколико више уколико је утицај Цркве слабији; шта све и колико доприноси томе то је опет посебно питање.

Оно што се као очигледно показује јесте да уколико је све мање у друштву његових чланова са богато развијеном личношћу, снажно духовно развијеном субјективношћу у отворености према Највишем као Добру, Љубави, уколико се тај вакум све више испуњава егоизмом суровог примитивизма, непробуђености према Савршенијем, Вишем, а што је све као појава претња да у том и таквом друштву преовладају најнегативније тенденције, а од чега се друштво мора да заклања и спасава појавом снажнијих група, са својим пропозицијама или основним веровањима, око којих су се споразумели или ујединили, а што је у ствари и питање идеологије. Све је ово тако очигледно као и то да се у оваквом друштву појачава и потреба за законом; то је потреба за коју смо рекли да се увек показује као нужна, неопходна, јер је условљује како ми то богослови кажемо, првородни грех или људска несавршеност.

Због тога волели ми то или не, слагали се ми са тим или не, идео-

логије се тако појављују као нужне, као спасавајуће. Наравно, у једном одговарајућем смислу речи, у смислу корекције, у једном скоро парадоксу са идеолошким истицањем о потреби „краја идеологије“, или о ослобођењу од нужности организације, једном речју, понавља се потреба о ослобођењу од Закона, уз признање његове садашње нужности.

Теза о ликвидацији религије кроз развој самоуправног друштва

Тешкоћа је у томе што ова потреба за ојачавањем идеолошког става, односно наглашавања потребе за извесним идеолошким водећим принципима, или извесним идеолошким принципима оријентације, не води миру већ условљује и ратове, револуције, сукобе разних врста. Јер различити захтеви, различите пропозиције, услови који појачавају потребе за њима, неминовно воде и деленима у расположењима и гледиштима, што све лако прелази у немир. Ова тешкоћа не може да ми молиће и саме хришћанске вероисповести: пропозиције, или нова „основна веровања“ која се сада јављају, на место истина Откривења, чисто су људске пропозиције; али се јављају са захтевом и траже целог човека; у таквом положају онда поједине вероисповести, сходно својим догматским одредбама, принуђене су да појачавају одбрану својих догмата, и да се при томе служе такође извесним пропозицијама, да интелектуализирају своје ставове, што их често отуђује од самих догмата Цркве; јер и богословски напор да укаже на рационалне основе своје вере, у неким случајевима може да добије и карактер идеологије; бар тако можемо да разумемо и таква запажања или изјаве да постоји и римокатоличка идеологија, или протестанска; наравно, увек може да се говори о идеологијама тамо где се не ради о отворености кроз веру пред универзалношћу Откривења, или појма Најсавршенијег, већ се приступа рационализацији догмата, и то таквог интелектуалног интензитета, при чему као да се добија утисак да ту више нема речи о отворености пред Универзалним или Највишим, Најсавршенијим, као појмова Добра, Љубави, већ се скоро несвесно упада у такву затвореност, својих сопствених људских премиса, сопствених категорија логике, са врло ограниченим циљем да се сачува своја група, своја вероисповест, јер је нападнута.

Ситуација ипак није тако тешка како би то могло да изгледа. На првом месту о томе сведоче и сами идеолози који у име своје идеологије указују на неопходност „краја идеологије“. Сам Маркс је подвукао да није „марксист“ и говорио о крају идеологије. Говори се о томе и у нашем друштву и то подвлаче и наши марксисти.

Потребно је и то истаћи, мада нам је то свима врло добро познато, да постоје огромне разлике и међу идеологијама, има их рђавих, мање рђавих, као и оних које кроз сукобе потврђују своју конструктивност, дају своје конструктивне прилоге како за развој свог друштва тако и за учвршћење што конструктивнијег мира у свету; дајући исто тако најбоља уверења за оријентацију према што савршенијем друштву.

У поднебљу такве идеологије, као например у нашем друштву, често такође чујемо захтев и за ослобођењем од сувишне организованости, захтев за још већом слободом, које, како такође изјављујемо, никада није довољно; једном речју инсистирамо на самоуправном друштву. Али, уз све то ипак чујемо и идеолошке гласове, што је један став контрадикције, о изчезавању, расточавању, или нестанку религије и религиозних потреба, кроз тај овој развој према реализацији самоуправног друштва.

Међутим, да ли је потребно, из свега што смо до сада рекли, да и овде поново извлачимо закључак о потреби развоја или васпитања човека, унутрашњег човека, развијенијег, савршенијег, објективно субјективнијег, човека који може и уме сам собом да управља и руководи, да би се остварило самоуправно друштво. Посебно када, на пример, један истакнути француски марксист изјављује или признаје да је субјективност хришћанско откриће, онда можемо ли се ми надати, а што тако често данас истичемо, у својој дневној штампи, да ћемо кроз појачан идеолошки рад остварити самоуправно друштво, а што значи и укидање саме идеологије, јер то појам самог самоуправног друштва и тражи; али при томе, опет, у једном парадоксу гајити и даље идеолошку пропозицију о укидању и религије. Овај захтев или ову реторику ћемо нешто боље разумети уколико се опет мало дубље замислимо о овом питању.

Овај план за прелаз ка једном савршенијем друштву, друштву које

се више ослања на личност а не на идеолошку организацију, друштву које улаже напоре да се што реалније и што успелије ослободи сувиш не спољне организованости, мора да има своју подлогу, не у идеологији, већ у савршенијем човеку. Тај особинац, кажемо, јесте човек, и то развијена личност, развијена субјективност. Али она се не рађа одједном. Рад на васпитању маса народа процес је који траје не деценијама већ вековима. И уколико ми данас сагледамо у својим визијама једно такво друштво, а можемо то са радом да констатујемо да га сагледамо и да му се упућујемо, онда заслугу морамо да тражимо за то у једном историјски старијем фактору — јер у ствари оно што ми данас чинимо, и није ништа друго до само даљи рад на једном већ постојећем открићу — открићу субјективности.

Због тога морамо онда да се без романтизма поново враћамо у своју прошлост, да испитујемо рад наше Цркве. Колики је њен успех у том погледу видимо у својим прилозима развоју светске историје. Више истичу то страни историчари, неги наши који су прошли или су ученици Ранкеове историјске школе, да било када се ради о нашој одбрани појма слободе, моралног поретка у свету, нашим научним или уметничким достигнућима, све у целини, према бројној величини наше језичне групе, равно је прилозима свих других народа света. Али то није почело од пре неку деценију. То је далеко дужи процес. Због тога онда и тај захтев за новим и новим анализама историје нашег развоја је и веома позитиван, придружјују му се и богослови, који често и нису задовољни са многим извештајима Ранкеових ученика код нас, јер, као што смо видели, карактеристика је те школе у томе да су умели добро да описују догађаје али да „не знају шта описују“.

Задатак историчара није у томе да „добро описује догађаје“ а да при томе не зна шта описује

Исто снако као што научник да би дошао до својих закључака мора да пође од својих опажања физичких објеката, као што и морални филозоф мора да пође од општих, универзалних, принципа владања и понашања, јер других датости нема, тако се тврди, оправдано, тако исто и један историчар мора да пође од чињеница које су ту, које от-

крива и утврђује да су се стварно десиле, које потврђује документима и другим материјалом сведочећи о људском раду и одлукама. Али и као научник, или морални филозоф, и историчар мора да прикупљени материјал изложи у извесном реду да би га учинио јасним. При томе се лако примећује, када за то постоје документа, како се историјски догађаји развијају један из другог, да се сливају један у други, у један континуитет, потврђујући се на извештај начин да се развијају у извесном систему, у оквиру једне мисаоне активности. Често изгледа да у том континуитету има пуно догађаја који су случајни, којим не можемо одмах да откријемо, неки значај. Међутим, он се тек доцније сам открије.

Због тога као што смо видели није довољан онај индивидуализам апстрактног времена у писању историје, када историчар указује на то да пише само како је то њему изгледало, исто тако није довољан ни научни, на пример Леополд Ранкеа став, који сматра да је задатак историчара да само „утврди и покаже ствари онако како су се десиле“. Најбољи пример за то је његова студија нашег Првог устанка, у којој је и изложио први пут овај свој веома познати став; али огроман и научни неуспех овог начина писања историје видимо на пример из примедбе савременог историчара и теоретичара историје Ханс Кона коју чини Ранкеу ка да примећује да и он, Ранке, и српски националиста Вук Караџић, нису знали шта су описали, а што су описали иначе тако добро, управо да Српски устанак 1804. под Караборбом представља једну значајну појаву универзалног карактера, јер тај догађај из 1804. превазилази уске националне границе, тле на којем се одиграо, и има моралну вредност светског значаја. Ученици Ранкеа код нас често не виде сав значај улоге Цркве у формирању наше историје.

Према томе уколико се задржимо на ставу да је довољно само указати на чињенице како су се догодиле, открили их, то би био посао историчара али тек на пола довршен, или мање од тога. Морамо у исто време чути о том догађају у оквиру целине, колико је то могуће, јер он увек добије нешто у будућности; али, ипак, од значаја је да се и о томе од почетка води много рачуна. Јер то питање — значаја једног историјског догађаја само се по себи

намеће, на извешан начин сама логика нашег ума или закључивања то тражи.

Према тој потреби се онда јављају и теорије. Чине се покушаји да се одреди тај значај у оквиру чисто једне механичке одредбе, у оквиру теорије законитости материјалистичког или чисто економског развоја историје, на шта би могла да нас наведе каква научна претпоставка, око које би се развила и извесна идеја о развоју историје, као пропозиције; овај нам је случај познат и у оквиру њега се развијају и идеологије. Не можемо тада а да не водимо и дискусије о идеолошким водећим принципима, или о идеолошким принципима оријентације у научном писању историје, али при свему ипак остаје неодређено **шта је то?**

Једном речју ако нам историја сама по себи открива један велики принцип, како каже и Емери Неф, да ништа у „њој не значи само за себе, већ је све у исто време и средство и циљ“ онда у захтеву за писањем историје и преиспитивањем своје прошлости, а опет и на основу свега оног што већ знамо о њој, да ли бисмо могли да откријемо да би тај наш принцип, који би био у исто време и средство и циљ, баш се открио као „економски фактор“, или бар само као економски фактор; као што би то према извесном идеолошком ставу морало тако да буде. На овај став несумњиво да би се одмах могао да постави други са примедбом, на првом месту, да би се у том случају радило о једном тоталном осиромашењу културне прошлости, а што би у исто време имало и своје огромне последице на будућност, ако би се тако што прихватило као „основно веровање“. Без обзира колико би се и на ово могло да одговори да је култура ствар сублимације наших анималних прохтева и потреба, ипак уколико би се кренуло у преиспитивање прошлости са већ једним унапред заузетим ставом, то опет не би било сагласно са ставом, који најнаучније звучи: „... утврдити ствари онако како су се десиле“, али ако се опет само задржимо на њему, као што смо видели, завршићемо школу доброд писца историје, али при томе тај који пише неће знати о чему пише.

Етички начин писања историје

Из свих напомена које смо до сада учинили лако закључујемо да пре свега није само проблем у етичком

или идеолошком писању историје, већ је и питање етичког и идеолошког стварања историје. Ово је такође велико питање у светској историји — место етике, питања система моралног владања и понашања људи, односно друштва или народа. Ово питање није тешко да разумемо у вези и са питањем етичког и идеолошког писања историје; ова два питања су тесно везана.

На пример; није потребно историчару да улаже неки посебан напор па да открије да у току више од хиљаду година у нашој националној историји, као и у општој историји света, религиозни фактор игра не само велику улогу већ и одлучујућу; онда историчар пада у један без излазан положај уколико је идеолог своје идеологије следећи свој идеолошки став, пропозицију своје идеологије, или њеног „основног веровања“, да је религиозни став „не научан“, „заблуда“, а примећујући с друге стране огромну и конструктивну улогу религије у развоју друштва које испитује. Према свом ставу он мора да одбаци целу ту прошлост са уверењем да одговарајући поредак и ред почиње од времена појаве или утврђења „основног веровања“ његове групе. Али читенице историје, везане једна за другу, као и са својим скоковима, у целини ипак казују једну причу, историју једне потребе, потребе отворености према нечем Вишем, Узвишенијем, потребу за једним Вишим појмом Добра и Љубави; казују о томе како се са том вером живело, на првом месту са вером да испод свих збивања, свег спољнег нереда, свих неправедности, свег природног, непосредног, напора борбе за поредак, да ипак лежи један темељнији, дубоко снажан, као Основ, морални поредак света, као и да је то план у којем ми имамо своје место и своје право на радост рада и разумевања појаве живота.

Историчар лако запажа да у оквиру појаве живота њега стално прате изрази радости при чему огромну улогу игра како његово религиозно расположење тако и потреба за лепотом. Преисторијски човек који је живео на овом тлу Београда оставио нам је хиљаде малих скулптура, престава богова од печене глине, али и обилну грнчарију за коју се упорно трудио да је што лепше обликује и обоји. Наши данашњи храмови по нашим улицама и радње са шареним тканинама и посуђем сведоче и данас такође о тој хиљадугодишњој конститутивној метафи-

зичкој као и естетској потреби човека. Али, први записи сведоче и о човековој потреби којој је он увек давао и поетски карактер. Уколико би те најстарије епове, поезију, одсранили као документацију нашег напора да продремо што дубље у историју, своје знање би сигурно толико осиромашили да не бисмо знали скоро ништа о својим предцима.

Сведоче ти епове на првом месту о томе колико је човек фасциниран лепотом појаве живота, његовим по четком, драмом очекивања његовог краја, борбом да га испуни радом и смислом. Не можемо све то свести на један једностран фактор, морамо бити отворени пред тим историјским токовима и његовим еповима који се и данас пишу јер и данас прослављамо дане победа. Уколико се све то сведе на почетак само, од нас, од наших победа, затварамо се пред историјом и осиромашавамо се тако радикално, да је сва срећа, лична срећа оних који за узимају тај став, да се последице тога одмах не осећају; сетимо се овде опомене Лава Николајевића Толстоја, који нас на то опомиње описујући један велики еп свог народа, један велики период „рата и мира“ човековог. Сведочи о томе и наши епови, наша поезија, народна песма, која је толико важан сведок развоја наше националне историје, а која се пише, као што је добро познато, са једног става, једног система етике. То опет значи да писање историје мора да има и свој поетски карактер; а како је опет садржај те наше поезије, редовно, и вера у одбрану моралног поретка света, вера која је надахњава и инспирише, то онда, сасвим сигурно, морамо то да знамо да се она мора да пише и са моралном имажинацијом, јер се она и ствара кроз њу — кроз сукоб љубави и мржње, а што је и садржај историје.

Према томе била би то ненаучна дилема да ли ћемо да пишемо историју са теоретског става Ранкеа — показати ствари или догађаје онако како су се стварно одиграле; што смо видели да практично није могуће; што опет изискује овај други став, став — како мени изгледа, што је у ствари став једне, коначно, пропозиције, што води релативизму у писању историје; већ је научан став теоретски став св. ап. и јеванђелисте Луке који се ослања на сведоке, који испитује ствари од почетка, и пише историју, као и сви други писци Св. Писма, у једној теоретској

одређености саопштавања онога што се „чуло, видело, опипало“, али у исто време са указивањем на значај свега тога. Јер цела та драма, свега што се чује, види и могло да опипа, јесте драма са значајем, која се опет у овој сублимацији показује и као поезија. О томе, такође, сведоче сами текстови Св. Писма, чија мисао не само да задовољава човекове метафизичке потребе већ и потребе за лепотом, јер су инспирација највишим уметничким метима човековог стваралаштва.

Отвореност пред историјом и организованост нашег ума да прихвати то што она казује — задатак васпитања

Ми заиста морамо да останемо збуњени пред филозофско-историјским судом, који нам даје историчар Ханс Кон када каже да Леополд Ранке и Вук Караџић нису знали „шта су описали“, а што су „иначе описали тако лепо“. Према томе нема ту научног писања историје, ако се нешто и лепо описује а не зна шта се описује. Није потребно да кажемо колико је то један озбиљан научни недостатак, недостатак чије последице такође могу да буду веома трагичне; јер историја у својој целини, подвлаче нам и то историчари, и није ништа друго до сукоб љубави и мржње; залагање за победу моралног поретка у ствари и није ништа друго до напор љубави; а љубав је опет универзална ствар, општа људска која увек мора да води борбу са тим што није љубав. С друге стране, ако неко пише историју како то само њему изгледа то није гаранција да се она пише са оданошћу отворености према истини, јер се неминовно тада мора да затвара својим сопственим пропозицијама.

Чињенице историје причају саме по себи, указују саме по себи на свој значај, или на оно што лежи иза њих. То је тачно, али видимо да увек прети опасност да им свако према свом веровању одређује значај, према својим пропозицијама или одабраном основном веровању.

Овде се ради о сукобу етичког и идеолошког писања историје. С једне стране чињенице историје говоре саме по себи, указују на нешто, израз су нечег. Етичко писање историје се онда састоји у томе да се дозволи отворен став пред њима, да се заиста пусти да оне саме причају о чему сведоче. Али историчар то

мора да запази; то условљује васпитање, организовање ума, али тако да је његова основна пропозиција отвореност према ономе што види, чује или може да опита.

Рекли смо већ да је огроман број историјских докумената изгубљен. Празнине се могу погледати, опет, само моралном имагинацијом, као и песничком, у рационалности своје отворености или следовања тока, по четка, смера, према крају којем опажемо да се креће. Ту онда игра огромну улогу морална имагинација историчара, његово морално осећање, његова отвореност пред моралним поретком света. Овде је опет реч о васпитању и организовању за ту отвореност. Остати тврда, са својим пропозицијама, тако звану хладан научник, пун својих принципа, оријентација, „научног карактера“, сигуран је положај у којем ће такав историчар бити заведен према неистини а да сам то не осећа, већ остаје дубоко уверен да само утврђује чињенице и да их открива онакве какве су биле. То даље даје повода механистичком писању историје, ставу да су историјски догађаји строго условљени закључцима, према погледима материјалистичких тенденција природних наука.

Међутим, такво једнострано писање историје са тачке гледишта извесне идеологије која обично своју историју на један одређен фактор којим је тумачи, мора да се подвргне такође преиспитивању, јер и сама методологија природних наука је значајно данас измењена.

Метафизичке тенденције у савременој методологији природних наука и са своје стране траже да нас приврженски теоретско ставу св. Луке у писању историје

Данас већ знамо да су принципи Њутнове физике, у једном строго условљеном универзуму, који је иначе и по вери Њутна у Божијем плану рада, доста кориговани или више хришћанизовани, односно више оправослављени; јер је Њутн био склон ка једној више монотеистичкој идеји Бога, субординирајући Бога Сина Богу Оцу, на тај је начин показивао извесну склоност ка Аријевој јереси, за коју се иначе и сам интересовао; једна тенденција опасна и за науку као и богословље; у богословљу је осуђена као јерес а сада се извесни Њутнови ставови коригују и када је у питању само физика; јер то је тенден-

ција ка једном строго монолитном свету, веома строго механички постављеном, став који доводи у питање и сам највећи дар Бога човеку — појам слободе. Централизам такве једне монотеистичке идеје опасан је и у развоју друштва, такође, на то се жалимо и, као што добро знамо, улажемо велике напоре да га тачно разумемо уз одговарајућу примену юртовскијег погледа. Све није и не сме строго да буде механички условљено; то се потврђује у савременој социологији, као и физици, а свему томе предходи борба Православне цркве, прво против Аријеве јереси, а онда и папског примата. Јер се открива то и у савременој физици да свет није стриктно механички условљен, већ пре ствар слободе, јединства, славања, саборна ствар.

Историчар и теоретичар историје Еверс Неф опомиње историчаре да у свом писању историје морају да воде рачуна о овој промени методологије рада и на пољу природних наука. Нова физика са својом теоријом кванта, а што значи да еволуција у природи није строго механизована, већ да се све развија у таквом једном реду који ми увек не можемо да опазимо да је ред, јер постоје и ококови, кванти, зрачења, која се не могу предвидети; међутим, то опет не значи да у природи влада хаос, напротив, поредак је очигледан, али у крајњим дубинама остаје то предмет нашег поверења у рационалност тог поретка; једно уверење, које само остаје вера, али које једино и омогућава бављење науком или испитивањем поретка света.

Све је ово од посебног значаја за историчара, и што условљује потребу за новим начином писања историје, за новим историчарем, који мора да запази, како то изгледа Еверсу Нефу, поетски карактер историје; мора да узме у разматрање епове историје, њену поезију, посебно структуру развоја језика, израза, јер је све то борба његове мисли, човекове мисли у развоју. Међутим, и овај историчар, који иначе осећа поетску страну живота, историје, бескрајност увек нових могућности, нових свежина, није у могућности, или није уложио довољно напора за пажања, да запази да у свему том „поетском“ има нечега од рада који има значај, мисаон значај, план. Историја према овом погледу испада са својим поетским карактером више као нека забавна мелодија, игра.

Корени људским радостима су ипак дубљи, као и реалности и лепоти поезије, њеној инспирацији. Св. Лука пише историју са ослонцем на веру са којом мора да ради и један физичар којег нуклеарног института. То је радост истраживања кроз коју се потврђује поредак света са својим моралним значајем, који не оправдава Закон већ лепота слободе развоја. Истина, у јеванђељском описивању историје не занемарује се и радост човека коју доживљава кроз своја чула; сетимо се описа свадбе у Кани Галилејској, опис једне радости која има како свој поетски карактер, јер је реч о свадби, али и морални, јер се цео тај догађај ставља у оквир једне целине, целине јеванђељске приче о човеку и његовом назначењу.

Због тога се морамо осврнути на запажања и таквих теоретичара историје, као на пример и Артур Дантоа, који нам саветује да обратимо пажњу на саме чињенице историје шта нам казују, јер оне указују на нешто, и наш је задатак да то прихватимо, а то не можемо уколико ни смо отворени пред тим чињеницама; на то нам скрећу пажњу и низ етичара, на пример, проф. Окшот; или проф. Роберт О. Јохан који у разматрању односа праведности и љубави подвлачи да праведност у својим крајњим дубинама не може никада да буде ствар строге условљености механичког интелектуализирања људских односа; праведност коначно мора да буде и ствар реализма љубави, а која се реализује у нашој отворености пред Бићем оне Мисли чији смо ми део, са којом морамо да сарађујемо у свом развоју; о потреби те отворености за коначно разумевање и самог појма Бога говори нам један велики број савремених филозофа.

Уколико примећујемо да сви ми живимо са једном својом иманентном потребом, или са поверењем, да све што се чини, све што организујемо и све за шта се залажемо, да је све управљено према добру, јер реагујемо уколико непосредно осећамо да није тако, онда историја је сведок, сама по себи, једног развоја. Њене чињенице саме причају о том развоју, али и о сукобу љубави и тога што љубав није, говоре нам о догађајима који извиру из тог сукоба; једном речју историја сведочи о моралном поретку света; чија моралност није строго механички условљена, већ ствар слободе, рада на слободи, васпитања, усавршавања; покушаји да се дође до једне науч-

не строго механизоване моралности, приметило се да успоравају односно, коначно, одстрањују појам слободе, а њен највиши израз јесте опет став религије, или однос према томе што се открива као Највише, Најсавршеније — појам савршенства који смо ми реално добили у лицу Спаситеља Христа.

Теоретски став св. ап. и јеванђелиста Луке — решење нашег питања

Надамо се да смо из свега што смо рекли већ јасно сагледали наш проблем — с једне стране то је тражење решења питања односа према нашем културном наслеђу, као и питање да ли треба, и колико би то био конструктиван став, подржати тезу о ликвидирању религије кроз развој самоуправног друштва. Односно, да ли је то логично или могуће?

Практично се ово изражава у томе да ако бисмо посматрали са тачке гледишта какве идеологије, која није идеологија садашњег нашег културног и политичког поднебља, све оно што се код нас дешава у току последњих две и по деценије развоја, онда бисмо морали да то време на неки начин отпишемо из наше историје, или просто напросто да га занемаримо; а исто тако ако бисмо са истом строгишћу идеолошког става, идеологије данашњег нашег културног и политичког поднебља, кренули, а што се често и тражи, у преиспитивање више од хиљаду година наше националне историје, све до последњег рата, морали бисмо тај миленијум да или потпуно одбацимо или шта више да у потпуности осудимо као назадан, управо његов одлучујући фактор развоја, што опет не би био научан став, јер би се не играла једна истинита историјска чињеница. Међутим, из нашег излагања можемо да видимо да ниједан историјски догађај не може да постоји изоловано, сам за себе, издвојен у својој екстремности, већ да по рационалности уређења ствари, како нам то и логичари кажу, постоје зоне прелаза, зоне сумрака, везе; њихово сагледање веза међу догађајима, условљености њихових појава, ствар је одговорности оног који посматра, исто онолико колико и оног који дела и својом делатношћу условљује историјске догађаје и појаве. Јер не пише историју само онај ко седне за сто са писаљком у руци да је пише, пише је свако од

нас било са етичке тачке гледишта када дела, а што значи са отворености према оном универзалном највишем Добру које као такво човек осећа према својој пробужености, зрелости, или развијености, самоиницијативно или самоодговорно; или са идеолошке позиције када је условљен у овојом ставовима пропозицијама своје групе, договора у својој групи за коју се залаже и у чију авангардност верује; при чему нико не пориче могућност конструктивних прилога те идеологије. Али, то конструктивно, са тачке гледишта неке друге идеологије, у пракси се тешко сагледа или признаје.

Ово је у ствари наша дилема, наше питање, које тражи решење. Без икаквог двоумљења са највише рационалне одговорности осећамо да нам најбоље решење нуди св. Лука. Јер, његов етички став, она субјективност која се рађа и развија кроз отвореност према животу, кроз веру у Васкрсење Христово, приморава нас да видимо сасвим објективно све оно што је конструктивно, све оно што служи највишем Добру, а што је урађено, на пример, за ове две и по деценије доминације једне идеологије која опет сужава наше погледе, када је у питању наш научан продор у дубине прошлости и откриће и потврђивање онот фактора кроз који смо дошли у време у којем смо и на који се ослањамо у даљем нашем раду а да то и не разумемо, или признајемо. Тако падамо у један апсурдан положај, да треба да кренемо на један рад, али у исто време својим погледима себе спречавамо да кренемо.

То је морално питање. На пример, ако се неки будући историчар лати посла, а биће их огроман број, описивања наших дана, а када ће имати обиље докумената или извештаја о збивањима која су се одиграла пре нас као и о оним после нас, пратећи еволуцију развоја и нашег појма слободе, као и средстава за производњу и саму производњу, слушајући шта саме чињенице историје говоре, тражећи оправдање, на пример, са моралне тачке гледишта, због чега смо занемарили један дан победе, као што је на пример Видовдан, симбол једног дугот континуитета моралне одбране моралног поретка у свету, уз прослављање једне нове победе; за тог историчара ће овај наш став данашњег делења истине, моралне победе, појма слободе, на тако драстичне половине, екстреме, бити, несумњиво,

во, сасвим сигурно морално осуђен; истина је увек једна, као и један појам о слободи, њега процењује човекова субјективност окренута према највишем Добру, а што је и ствар искуства, које се не може стећи за две деценије.

Због тога у нашем културном поднебљу да би се баш сагледао и сав конструктиван рад, објективно, неопходно је гајити уз ову потребу и нужност Закона, због наше несавршености, у исто време и теоретски став св. Луке, на пример у истраживању истине; а који се ослањао на **једној посебној вери**; у интересу је онда нашег културног поднебља улагати даље сву најбољу вољу, са свим најбољим средствима, за унапређење услова за развој те вере; најбоље нам је искуство у том погледу рад св. цара Константина, за којег постоји једна лепа традиција казивања, а коју данас сагледамо да има свој велики историјски значај, да је дао сву слободу хришћанима, да се старао о њиховим саборима, а да при томе још сам није био хришћанин.

Православни богослов према томе нема ништа друго да каже већ да са радошћу подвуче да је захтев за преиспитивањем наше прошлости веома користан, и да је при томе сигуран да ће у поднебљу става св. Луке, отворености и испитивања „од почетка“, сваки историчар рећи на крају, као што је то већ и учинио један: „Не аплаудирајте ми, то нисам ја који вам говорим, већ историја говори кроз моја уста“.

Једном речју у интересу је и конструктивне идеологије да подржимо овај изврсни теоретски став св. Луке у писању историје, у оквиру појма слободе, хришћанске субјективности, а што опет значи и потребе за законом, али све мање уколико је појам слободе све већи; тај развој не унапређује једнообразност погледа, у томе смо најсигурнији, и о томе сведоче чињенице историје, онако како произлазе једна из друге, сливајући се у једно јединство, јединство историје, чију структуру чини сукоб љубави и мржње, од чега није слободна ни хришћанска субјективност, као ни стварање идеолошких пропозиција. Јер само учење Цркве о првородном преху, или о несавршености човековој, о чему постоји и догма, условљује питање постојања Закона, као и дискусија о њему, а на тај начин и питање идеологије, пропозиција, водећих прин-

цила и оријентација; то је питање и слободе. Имамо дубок утисак да бисмо најуспелије сагледали и своје пропусте и несавршенства у прошлости, као и данашња, а исто тако и све добро и унапређујуће што смо постигли у прошлости и све што постижемо и сада, у овим данима, када и обнављамо захтев за преиспитивањем свог културног наслеђа и рада уопште, уколико се рукujemo у овом ставу теоретским

ставом, и вером св. Луке, да је овај свет дело савета, јединства, једна велика „саборност“ чији је највиши симбол савршенство и јединство Св. Тројице, нешто што најуспелије разумемо кроз своју отвореност пред животом, а то значи кроз веру у Васкрсење Христово, једна чињеница коју апостоли потврђују као историјску чињеницу, откривајући нам и један теоретски став — како треба писати историју.

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

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

Када потврђујемо колико је за хришћанску мисао догма о Св. Тројици основно учење на које се ослања сваки други став хришћанске догматике у питањима разумевања живота, тада у ствари потврђујемо и једну филозофску мисао, као тумачење, једино могућег пута разумевања смисла целине. Из искуства знамо да се коначно свако човеково размишљање или истраживање завршава са овим питањем. Митологија као и религиозни системи, као и филозофски или научни, кроз непосредну човекову активност рада, сведоче колико се о овоме морамо да интересујемо у оквиру свог еволутивног развоја.

То разумевање опет преба да буде ствар слободног усвајања, а што значи и ствар анализе своје сопствене активности, јер можемо да говоримо и о свом „јединственом Ја“, с обзиром да се задржавамо на распознавању у њему и таквих активности које уобичајено називамо и интелектом, или логиком, затим осећањем или расположењима, а што све заједно има и трећу страну коју распознајемо опет као посебност — вољу, покретачку снагу дељања. Постављамо и питање да ли се може дати предност некој од ових посебности. Али смо отишли у томе толико далеко, у овом деле-

њу, да су нужна, и реаговања, која већ постоје; тако се тврди да не можемо ни да говоримо о посебности воље, осећања или интелекта, наше Ја је једна јединствена активност.

Сада смо пред задатком да у даљем образложењу ове своје потребе за разумевањем Целине, или пред питањем шта се коначно кроз појам о Целини указује, у исто време упознамо и природу ове поделе **наше свести** која несумњиво и јесте, првенствено, Јединство. Ово се „јединство“ у богословљу назива — душом, нешто што постоји као посебна реалност, као дух или живот кроз којег мислимо, осећамо и желимо, али и у сваком посебном случају као квалитет — шта се мисли, шта осећа и шта жели.

Познате су нам већ опширне дискусије, које контролишемо искуством, колико је наш ум само „аналитичан“, а што значи да није у могућности да нас задовољи када је у питању сазнање Целине, Јединства, Слободе, Почетка. Како се то питање ипак поставља — откуд нешто а не ништа — као што видимо да се и поставља, онда разматрамо питање и другог дела нашег ума — практичног, који и поставља ова питања која не можемо да занемаримо јер видимо да постоје; а осе-

ћамо да се на извештан начин, при нормалним условима развоја, не може разумно ни да живи без одговора на њих односно бар без њиховог постављања. Међутим, пред овим питањима сви наши напори интелекта или логике посустају. Докази о постојању бића Божијег коначно се показују да нису довољно уверљиви; када их је, на пример, Кант одбацивао, изјављивао је да тим указује на потребу вере. У историји опет видимо да питања која нисмо могли да решимо својим „чистим умом“, као ни да дођемо, одговарајуће, практичним умом до потребних одговора, јер практични ум осећа само потребу за њима, тада смо добили Откривење. Чистом, аналитичном, уму то није било потребно, али практичном јесте; то је потреба, али узимајући у обзир њену универзалност закључујемо да је она „конститутивна природи човска“ а не лична човекова пројекција.

Како је пак ово сазнање Целине ствар нашег практичног ума, или наше практичне стране живота, а што значи слободе, моралне одговорности, то је и ствар васпитања, рада у слободи за достизање задатка пуноће свог назначења, или тога што је ствар слободе усавршавања, лепоте рада, ствар искуства или праксе, сазнања одговорности у разумевању смисла рада у оквиру појаве живота, а што значи Целине. Може се остати у „суморној лењости“, како би могли да се изразимо према једном песнику, пред овом потребом практичног ума чију снагу реалности познаје филозоф, односно свако ко озбиљније стаје пред појавом живота.

Обавештени смо о томе колико логика, као наука, као другостепена наша активност, када је у питању задовољење ове наше потребе, при довољној нашој развијености или пробудености, није у могућности да нас помogne у оквиру своје активности према разумевању Целине. Логика нам само образлаже границу, или немогућност човековог интелекта да обухвати или у потпуности разуме то што бисмо назвали Целина. Човек је у својим моћима, то разумемо и то наглашавамо, ограничен. Због тога му достизање или разумевање овог појма Целине измиче као предметна стварност. Видели смо само како нам та наша активност, коју називамо логиком, тумачи тај наш положај, откривамо колико нам иначе није поуздана када су у питању коначне истине,

јер се појављује, као наука, кроз коју можемо да пратимо само своју ограниченост.

Једном речју у напору разумевања целине, или обухватања свесвега, морамо да прихватимо тај свој положај ограничености, који логика као наша другостепена активност, то коначно и образлаже, што у ствари и није ништа друго до активност нашег мишљења о себи као мишљењу, или разматрање граница наше могућности продора у подручје реалности живота. Овде смо онда и запазили сву реалност става савремене или „нове логике“ која потврђујући то, и у самим оквирима савремених тенденција тако званог „научног начина“ мишљења, потврђује у исто време и сву реалност или неопходност Откривења према учењу Цркве.

То опет значи да сама наша првостепена активност, само непосредно мишљење у свом развоју задовољавања наших такође непосредних потреба, у оквиру своје природне тежње за разумевањем Целине, „логички“ се упућује појму Откривења о којем учи Црква. Ово Откривење може да се појављује у неким својим облицима или изразима и као да има карактер нечег „неприродног“ када су у питању појмови нашег уобичајеног разумевања појма „природног“. Али, то је питање само односа нашег „аналитичког“ и „практичног“ ума, када је у питању наша свакодневна активност разумевања односа ствари, када у свом еволутивном развоју још нисмо достигли оне границе до којих обично долазимо у свом нормалном развоју, природном, када осећамо потребу за разумевањем целине. Јер када је у историји и дошло до појаве Откривења, ми лако можемо данас да видимо из студије историје, да су га људи примали као најсавршенији облик сазнања; данас, опет, кроз студију историје, такође, можемо да дискутујемо са дубоким образложењем и потврдом, прагматистички, колико је облик културе формиран овим Откривањем коначно и руководећи облик светског културног развоја. То је питање развоја или слагања оног природног или унутрашњег у човеку, његових потреба, и тог што му је дато као спољни руководећи облик — откривење; историјски успела је само ова синтеза која носи у себи исчет толико непосредног као активности да је често тешко распознавати ове две стране, човека и откривање, као две стране,

суштински иначе израз једне и исте активности.

Када говоримо о тој непосредној активности, мислећи на укупност наше непосредности делања, наилазимо на тешкоће разумевања овог делења; јер у једном и истом моменту несумњиво да сама мисао не може да буде доследна себи, адекватна, уколико је ангажована, на пример, да образлаже то што се дешава и у исто време издвојена из целине непосредности да узима на себе право да одређује циљеве саме активности без јединства са непосредношћу целине. То би био пут отуђења, и у пракси га запажамо у томе што се изражава као неразумеваше оне непосредне делатности у развојним тенденцијама културне историје човека везане, тесно, за тај израз нашег живота који тумачимо појмом религиозности.

Остаје међутим да је то једна од најзначајнијих чињеница да смо заиста оспособљени, у тајни живота, да продирамо у његове корене у разумевању његовог прихватања; чињеница која се коначно тумачи појмом човекове религиозности.

Како разумевање Целине, или живота у његовом тоталитету, кажу нам најистакнутији психолози, не може да буде само ствар мишљења, већ целе човекове психе, јер њу не сачињава само мишљење, то онда не само да нас мора да интересује логика као наука већ такође и психологија као наука, за коју иначе кажемо да је наука о души или психичким процесима. Али, опет у најновије време се појављује и једно наглашено гледиште да није могуће издвајати интелект или коју другу психичку активност као посебност, већ само да једини можемо да говоримо о целини наше активности као „непосредности“ у којој нема делења. Тако су се у пракси појавили опромни неспоразуми и на пољу психологије као и логике, због чега је богослов принуђен да укаже на све оне **преваре** које нас вребају када су у питању и резултати психологије као науке, као и у случају логике као науке.

Овде на првом месту богослова интересује предмет „испитивања“ и онда разумевања наших концепција или престава о Богу — јер је посебно у нашем времену дошло до највеће злоупотребе концепције појма о „искуству Бога у нашој сопственој души“.

Обавезни смо пред овим питањем, јер се најпре у највишим думетима

људског стваралаштва појам о Богу, или престава Бога, појављује као „реалност“, наравно у нормалној интелектуалној и емотивној активности у еволутивном развоју човекове стваралачке способности, при нормалним природним условима човековог телесног и духовног неговања и васпитања; то је питање разматрања могућности или праница што обухватијет сазнања пре свега, ако тако можемо да се изразимо, а што је тесно везано и за ону страну наше активности коју називамо и научном.

Сам дух ове „научности“ тражи у једном погледу и разматрање односа између догме о Св. Тројици и психологије као науке. Онако како Црква учи о овој догми, како је образлаже кроз овоју догматику, то има и свој чисто филозофски или научни карактер. Морамо онда да пођемо од основног става, који се наглашава у овој новој науци о души, да тоталитет психе, као што се то запажа и у науци о правилном мишљењу, логици, никада не може да буде исцрпљен или обухваћен само интелектом, с обзиром да психологијама, како нам каже и Карл Јунг, ако задовољава само интелект не може да буде практична. Јунг то посебно подвлачи да се при стицању нашег сазнања „не можемо обраћати само уској интелектуалној или научној тачки погледа, већ се морамо обратити и тачки погледа и осећања и свега другог што стварно чини психу“, јер у „пракси не обрађујемо психу као нешто опште, већ психу појединих људских бића са мноштвом њихових проблема који их притискују“ (75). Као што видимо и Карл Јунг признаје наше делење, распознавајући различите изразе човекове духовне активности као што су интелект и осећање.

Многобројни су примери, навели смо неколико, прво, колико се наша мисаона активност у свом првостепеном изразу, било када мисли о самој себи, или када се уклапа у какав облик, механизам одређености некоег погледа, као научног на пример, и кроз њега непосредно, несвесно, развија, да тада и нужно мора да се дели. Ово делење има свој тројичан облик — интелект, осећање и вољу; у самом интелекту, налазимо опет — појам суда и закључак, итд.; али исто тако и у процесима наше другостепене активности, у методологији наука, скоро увек опет налазимо тројичне облике или моделе, које или покривамо законом дија-

лектике или, једноставно, где год је реч о синтези претпостављају се тројични облици кроз које се она изводи; само, посебно је карактеристично да се ови модели или облици у свом природном процесу укључују у све шире и обухватније системе, при чему смо присиљени да у крајњем резултату овог истраживања прикрива и законитошћу или система енергије кроз коју се крећемо, живимо и јесмо; у последње време у науци се ово поље истраживања прикрива и законитошћу или принципима кибернетике, једне нове научне дисциплине.

Наша интелектуална активност, било да се развија кроз законитост толико обухватног принципа као што је дијалектика или кибернетика, коначно се ипак зауставља, као логика истраживања; исцрпљује се и стаје. Али у целини наша практична активност се не зауставља, она се развија даље са новим питањима о крајним дубинама те Енергије, шта је у својој суштини, где јој је крајњи Основ, „одакле Она а не ништа“; то питање Извора и Увира ствар је како наше имажинације и инспиратор развоја поезије, али и науке. Али, као што нам логика, као наука, указује на границе могућности овог истраживања, указује нам на те исте границе и сама психологија као наука. У овом и оваквом положају ипак се наша мисао не задовољава, и поред тога што осећа сву своју беспомоћност пред свим тим проблемима простора и времена; поред нас је Црква са својим учењем и Откривењем. Међутим, како смо навикли да све излажемо испитивању, по једној унутрашњој потреби, то смо и Откривење, и истине које су нам кроз Њега саопштене, такође подвргли било логичким или психолошким анализима. С једне стране ове нам анализе и чине само Откривење неопходним, а с друге, ако желимо да ове своје непосредне, практичне потребе, у вези постављања питања задовољимо и „практично“, у смислу „научно“, онда нам и све истине Откривења измичу опажању; ми само можемо да откривамо колико се све то сублимира у једну потребу — доћи до једног пра-облика, основног облика као система, или кључа, преко којег би могли да задовољимо своју радозналост или нагон за сазнањем; то је један, могли би да кажемо дијалектички процес, у којем се „знање“ негира кроз потребу вере, и кроз веру онда враћа тек у задовољавајућем облику; у прак-

си се тако коначно и показује круг нашег развоја или наше духовне активности. Овај се „пра-облик“ показује као „нужан“, може и да се не појављује, увек, код појединаца у одговарајућем облику развијености потребе, али га ипак откривамо како се у целини појављује у општој активности, али у толико појединачних случајева да то има карактер универзалности.

Према томе антиципирајући став Цркве можемо да кажемо да у највишој сублимираности ове човекове потребе за разумно, логички и психолошки, у данашњем смислу ових појмова, срећеним светом, као поретком, човеку се даје могућност да коначно разуме своје место у простору и времену, после свих његових личних неуспелих напора, и то кроз Откривење, у догми о Св. Тројици; оно што се суштински истиче у Њој јесте карактер Светости, јер се увек подвлачи и истиче као Света Тројица. То одмах натовештава да је крајња реалност свега у својој суштини нешто као Добро; тако да нужно, логички и психолошки, разматрање питања Целине води овом појму Добра, на који Црква указује кроз своје учење о овој централној догми која се најбоље разуме као „јединство љубави“.

Ми овај став цркве сада треба да сагледамо у оквиру нове психологије, као што смо и видели како се и на који начин ова догма показује и као нужна према новој логици.

Пре свега мисао у целини наше духовне активности кроз коју се развијамо, као и сазнање о самој реалности нашег постојања, имплицитно носи у себи и задатак савршавања, што претпоставља и различитост, могућност достојанства посебности, а што се остварује у тајни јединства Целине кроз појам слободе. У оквиру опет овог појма слободе сазнајемо колико је целокупна светска активност управљења, усред свих отуђења или присуства несавршености, према појмовима савршености, бољег, добра; у ствари, то је непосредна активност, тај процес развоја, рада, али са смислом да је у поднебљу добра. Ово опет потврђује колико се целокупна стварност разуме и једино може да доживи, као стварност, као Целина, кроз појам добра.

У разумевању овог појма Добра повримо и о љубави и о Јединству, као о реалностима, али и о реалности Зла, извору сукоба. Све ово опет

не можемо да разумемо шта је у својој реалности без опет реалности наше индивидуализације или диференцијације. Затим, сазнајемо у искуству, даље, колико и наша сама интелектуална способност није пресудна у нашем развоју или усавршавању, већ да нам је нужно да развијамо и такве вредности које зависе од моралних квалитета; јер, са тачке погледа психологије за продор у реалност добра, за пун доживљај ове реалности као Основе постојања, или егзистенције свега, неговање интелекта део је наше активности, али није довољно. Овде смо у ствари принуђени да делимо нашу активност, и поред тога што је она несумњиво **једна**.

У сваком случају када указујемо на то да интелект није све од човека при сазнању Целине живота, јер се његова функција састоји у решавању задатака, тада се нужно појављује и та практична страна човека — појам вере, као нужан у оквиру нужности комуницирања са својом околицом.

То је заиста и проблем психологије — како је и на који начин хришћански облик културе постао руководећи облик културе у светској историји.

Знамо колико се у учењу Цркве, у истинама Откривења, наглашава појам Љубави као појам Добра, јер се подвлачи да вера без добрих дела „није ништа“, а то значи без рада који је управљен према појму Добра као највишој граници усавршавања. Хришћанска граница као систем веровања прихвата, односно, указује на рад као на добро дело у оквиру појма Светости. Колико је опет појам Светости према хришћанском Откривењу реалност стварног ослонаца живота у његовом развоју и усавршавању сведочи нам сама реалност живота и његове потребе које се развијају и коначно завршавају, као осмишљање, у појму савршенства, који као појам у хришћанском учењу има свој коначан појам у појму Светости; али, нешто што не може да се разбере без „вере и добрих

дела“, а то значи рада. О овоме нам сведоче све тенденције смисла рада културне историје човека; морамо да се сетимо тога да човек није остао фасциниран материјалном или административном развијеношћу, на пример, римске цивилизације, и поред тога што је тада била најразвијенија, технички и у сваком другом погледу, кажимо културном. Појам Добра био је јачи; нешто што и данас доживљавамо као искуство, из деценије у деценију; можемо да будемо фасцинирани техничким развојем, али уколико он није у рукама оних одговорних или васпитаних за појам Добра, сви се плашимо да то не буде за осуду. Ово је несумњиво и предмет психологије.

Драгоцен материјал у свом погледу психологији као науци пружају резултати истраживања са поља наука као што је археологија или антропологија, које су као и све друге науке само наша другостепена активност кроз коју трапимо своју непосредност или првостепену активност, развој, своју индивидуалност, реалност достојанства слободе и усавршавања свог појма према општим потребама човекове духовне активности, при чему се увек и редовно заустављамо на чињеници универзалности религије, а што је и потврда универзалности човекове „инстинктивне радозналости и извесне његове урођене жеље за објашњењем свега“, нешто што он опет мора да везује за појмове савршеног, мира, срећности, узвишеног или Светог.

На овоме се сада веома инсистира када је у питању психологија и религија, јер се религија запажа као универзални феномен или „доминирајући фактор у историји људског развоја“ 76); заиста представља један саврећен појам када су у питању чињенице универзалности наших материјалних и метафизичких потреба, примећујући да нам „долазе из истог импулса управљености ка јединству и довршењу, савршености“, а што опет у својој развојној линији зависи од појма Светости 77).

77) У свој галредној студији о „психологији и религији“, као уводу у „савремене погледе на ово питање“, чињеница „универзалности религије“, као израза метафизичких човекових потреба, приказана нам је детаљно баш у вези најбољих резултата истраживања у области психологије као науке. Проф. Спиркс нам је у то у једном галредном резимеу потврдио а ми сасвим сигурни можемо да будемо колико је Црква у праву што се супротставља експериментима и аутистичка када је у питању овај проблем. Једноставно, видимо да смо најзад изашли из једног тужног периода људске историје у којем је човек био болно изложен том „научном притиску“, као експерименту, да је „религија“ заблуда или фактор који „омета развој“. Истина је сасвим супротна. Довољна нам је само ова студија па да на основу најпознатијих антрополога, археолога или историографичара, дубоко се осетимо постићени са покушајем оних који су „у име науке“

Овај појам Светости најбоље разумемо, како нам на то скреће пажњу проф. Спинкс, кроз појам „закона усавршавања“, јер сваки организам, како то наглашава овај психолог, као део живота, принуђен је да се креће свом сопственом испуњењу, довршењу, савршенству. На првом месту се у оквиру овог закона развија и сам човек. У том духу се дефинише религија и као плод или „кулминација пуноће и савршенства“; а што је и један еволутивни пут на којем nailазимо и на препреке; то су појаве „псевдо-религиозних“ емоција или ставова, које је често тешко разликовати од истинитих (78). Ту је и питање обожавања хероја историје, као примера мудрости, а често и у уздизању до светости, непогрешивости.

Због тога не можемо да испитујемо проблем односа „двеју култура у светлости истине Откривања“ или догме о Св. Тројици, уколико га не везујемо за овај појам Светости, и свега онога што се у њему садржи, а на првом месту појам Добра.

Све је управљено у раду према појму Добра, све наше установе, целокупна светска активност, све организације, све што је у напору рада дела са поверењем да смо јачи над несавршеним, над свим оним снагама које имају снагу рушења. Са овом вером рад је тек и могућ. Ова вера је наш квалитет или основна морална вредност. Психолог К. Јунг нас

такође опомиње да општи карактер развоја или делатности у једном друштву зависи од карактера и активности његових грађана, као и колико промена у ставу грађана условљује и промену у делатности и самог друштва. У томс и јесте полазни став богослова — да промена коју доноси хришћанско учење у животу појединаца условљује и једну радикалну промену у светској историји — тако и настаје почетак једног новог доба, у којем имамо и појаве злоупотребе овог новог учења или негирања, али то су пролазни периоди кроз које се учење Цркве увек показује још само потребније. Криза или узнемиреност кроз коју смо прошли, интелектуални немир и напор, са развојним тенденцијама Века просвећености, условили су и појаву психологије као науке, али у једном новом погледу, као нове науке — једноставно можемо да је видимо као појаву реаговања на тенденције покушаја елиминисања чињенице универзалности религије, али и посебно **реалности** душе.

У разматрању односа двеју култура и питања треће православном је богослову задатак да укаже на ове најновије тенденције у развоју савремене психологије, а оне сада откривају колико је била у праву, и у овом интелектуалном образложењу, Православна црква у одбијању да прихвати тенденције схоластиза-

или на „основу здравог разума“ покушали да ослободс људско друштво ове „универзалности“ као што је религиозност. Осврнимо се само на неколико таквих запажања, на које се указује у овој студији: „Религија је један тежак и отпоран предмет студије... Није лако секцирати хладним ножем логике оно што једино може да се разбере срцем. Изгледа немогуће схватити разумом то што обухвата човечанство љубављу и највишом мудрошћу (Бранислав Малиновски: Основни вере и морала). „Живот се никада не може схватити као чиста практична ствар; јер док је човек живео, на пример, на оним примитивним и опасним ступићевима егзистенције никада не би ни помислио да је вредно правити рупе на трсци са покушајем, дувајући кроз њу, да дође музичких тонова који иначе немају неке практичне сврхе; проф. Спинкс напомиње да су нам ти „токови потребни“, јер не живимо само због својих потреба у одржавању тела, гајимо и своје спове, дневне, у будном стању, као и несвесне када спавамо. Ту је и потреба за „оним највишим Објектом, Силом или Принципом, а што превазилази наше научне напоре, јер се у научном раду више ради о садржају, а овде је реч више о нужности „става“ који је пресуднији у управљању или контроли човеког живота. СТАВ је опет израз потребе за „појмом добра“, што опет треба да буде оно што је „Највише“, ствар једног „физички невиђеног поретка“, али чија се реалност предосећа, и према којој осећамо потребу да се прилагођавамо — то је оно што је СВЕТО. Човеков одговор на ову потребу или Силу ствар је интересовања и психологије као науке. Једном речју почетак религије откривамо у „свету преисторијског човека“, када откривамо у исто време и почетке других његових духовних интересовања — за уметност и философију, потребу за размишљањем. Тако да у најпримитивнијим друштвима откривамо тежњу за извесним јединством целокупне мисли, нешто што откривамо као скривено у дубинама човекове свести, али и што представља „постојање колективно несвесног (објективну психу). Запазило се и то да ова СЛИЧНОСТ „колективне људске психе није ствар „дифузије културе“, препоруке миграцијама, већ је то чињеница „универзалности људске потребе, ствар његове природе“. То је израз нужности оне стране људске ограничености која може да се пробија кроз ту своју ограниченост признањем нечег вишег или универзалнијег, узвишенијег, изнад себе.

мије или рационализације овога Символа вере.

Наравно ово је само више једна напомена или указивање на већ опширне и толико плодоносне студије које узимају у разматрање све оно што је као позитивно добијено кроз напор схоластичког средњовековног расположења или уверења у исправност развоја својих погледа. Али, у данашњој новој интелектуалној револуцији на свим пољима науке и човекове тесретске мисаоне активности исправљају се те непожељне или застрањујуће тенденције, а које у исто време и оправдавају напор надахнутих чувара православног симбола вере.

Овде можемо да се осврнемо посебно на случај Декарта, јер је његов став или разумевање односа душе и тела условило појаву и једног посебног модерног мита на који се све снажније у психологији реагује. То је питање развоја идеје у вези са Декартовим „митом“ о „духу у машини“, нешто што настаје под утицајем „ове науке“ Галилеја и Њутна. У овом „Декартовом миту“ доводи се у питање на првом месту „јединство света“, јединство његове природе; или, како се и на који начин одвајајући материју на једну страну а дух на другу — свет може да одржи у свом јединству? Најновија критика се креће у овом правцу, јер се већ савим јасно приметило да под утицајем „нове науке“, у њеном поднебљу механизма и законитости физичке природе, почиње да предпоставља и извештан механизам рада духа или човекових менталних процеса. Ово се најочигледније види код Декарта. Јер пред даљим развојем науке Декарт није са својим гледиштем успео да задовољи, коначно, питање — како или помоћу чега ове две јединице или два механизма, дух и материја, ум и тело, хармонизирају, вршећи утицај једно на друго. Декартово решење са ослоном на Бога ово питање није задовољило не само „научно“ расположење духове већ и саме богослове. Траже се друга решења. Имамо ду-

беско уверење да нико то боље није изложио анализи од проф. Гилберт Рајла у својој студији о „природи нашег ума“. Његово, на пример, критиковање Декартовог мита или идеје „духа у машини“ у ствари и није ништа друго до критика свих оних последица које су настале кроз нове тенденције које се убрзо развијају у интелектуалној активности религиозне мисли у оном делу Цркве у којем се његови богослови отуђују, делимитично, од одлука које надахнути учитељи целе Цркве доносе на васељеноким саборима. Јер, проф. Рајл нам на првом месту скреће пажњу да су „историјски корени „Декартовог мита“ или „филозофије духа у машини“ у развоју схоластике преко Томе Аквинског. Несумњиво да су постојале веома снажне тенденције за супростављањем овом развоју, јер су нам познати и сукоби западних богослова било са Галилејевим погледима или Декартом. Само то има своју другу страну. Корен развоја идеје „духа у машини“ из свега видимо тако је снажно постављени кроз развој богословске и филозофске мисли на Западу, да је појава овог мита била, тако изгледа, неизбежна. Наравно, овде би се радило више о кориговању овог филозофско-богословског поднебља а не његовог одбацивања. Међутим, овој је екстрени развој дошло у овом „Декартовом миту“ на који реагује са толико оправдања, на примре, проф. Рајл.

На првом месту оно што се у овом значајном и веома стимулативном делу проф. Рајла истиче јесте указивање да уколико се може рационално, са одговарајућом логиком сазнања, анализирати механизам тела, материје, као посебности, а онда механизам рада ума, као посебности, да се при томе не може са одговарајућом научном логиком анализирати однос ова два механизма; јер механизам духа је толико нешто друго да никаква овде аналогија није могућа 79). Али, с друге стране уколико сва аналогија и није

79) У тражењу овог „трећег“ проф. Гилберт Рајл одбија да се врати ставу механистичког разумевања Хобеса да МАТЕРИЈА апсорбује УМ, али се не слаже ни са ставом да УМ апсорбује МАТЕРИЈУ, али ни са ставом „двојности“ Декарта, пошто, научно, „мост“ којим би се премостила разлика УМА и МАТЕРИЈЕ стварно није могуће изградити или оправдати, јер у том случају мора да се прибегава каквој „окултној сили“, а што је неприхватљиво. Према томе за наше разумевање није могуће усвојити како став Идеализма, да је могућа редукција материјалног света на менталне процесе, као што није могућ ни став Материјализма, редукције менталних процеса на материјалне; што наговештава, једном речју, да постоји или само тело или само ум, али не и оба двоје, што опет, како налази овај психолог и филозоф, није могуће разумети и то и прихватити уколико се не указује на постојање и једне и друге стране, али само не у смислу како то ми уобичајено разумевамо ову двојност; јер проф. Рајл одбија могућ-

могућа не значи да су ова два света заиста два света без овог јединства — то је оно што је посебно важно у овом реаговању на Декартов мит „о два света“ међу које се тешко утискује, као појам јединства, идеја Бога. Јер ако се примењује механизам рада материје на механизам рада духа, под утицајем Њутнове физике, онда, каже проф. Рајл, „уколико би ова теорија о два света, материје и духа, била тачна... утолико би људи не само остали апсолутно мистериозни једни за друге, већ апсолутно неприступачни једни дру-

гим, а они то нису јер релативно лако међусобно комуницирају”.

Имамо већ исцрпне расправе о томе како је самоотуђење, делимично отуђење, изјавио би православни богослов, Блаженог Августина од ортодоксног учења Цркве кроз његово гледиште о предестинацији, условило у развојној линији и доктрину о неслободи воље, односно о детерминизму; исто тако имамо и велики број научних или богословско-филозофских студија о Томи Аквинском, и његовом опет још нешто јачем отуђењу од учења Цркве, у развојној

ност разматрања овог питања уопште у поларитету супротности Тела и Ума; значајно је да у објашњењу свог става он на првом месту указује на језичне тешкоће, пошто се овде ради на првом месту у потреби разумевања самих речи које употребљавамо у овом разматрању. На пример, подсећа нас на употребу речи када желимо да кажемо: о „подизању плиме”, али и о „подизању напе”, као и о „подизању процента смртности”, при чему увек употребљавамо ову реч у различитом значењу, јер сваки пут има сасвим друго значење и никада не стоји у супротности према другој речи или смислу.

У једном погледу тешко разумемо проф. Рајла. Он сам признаје ту тешкоћу, али и то да се при старој одбрани овог питања такође не може да остане. Слично, како то духовито казује, у одбрани земље када се једна тврђава намењена за одбрану не показује више довољном, посада одлази у њену сенку, верујући да је то бољи одбранбени положај, али нова посада која долази налази да ни тај ново заузет положај није добар, они траже трећи; проф. Рајл каже за себе да је у положају тражења оног трећег положаја, јер је извесно да прва два нису сигурна.

Трећи став проф. Рајла показује се са тенденцијом указивања на НЕПОСРЕДНОСТ активности нашег самог постојања, при чему се може о нечем „правити разлика”, у једном смислу, али не и у неком другом; да би то разумели он нам наводи пример „описа” када кажемо: „птице лете на Југ”, али и „миграција птица”, при чему када ово кажемо нема аеродинамичне или физиолошке разлике, али је огромна „биолошка разлика” између ова два описа кретања птица. То значи да треба да знамо у ком смислу правимо разлику у опису проблема односа УМА и ТЕЛА. Можемо ли, на пример, принципе Њутнове физике применити и на психологију, исте принципе када је у питању тело и када је у питању дух, и правити међу њима разлику као што налазимо разлике у механизму тела, међу његовим саставним деловима? У том смислу онда налази проф. Рајл „апсурдним” Декартов „мит” о „телу и души”, јер нас заводи у испитивању било да поричемо или постојање тела или постојање душе. Ова искључивост нас води томе, каже проф. Рајл, да запазимо да како нема места у Њутновој физици за Дарвина и Менделеева, тако да нема места њиховим погледима и у Декартовом „миту” о души и телу. Проф. Рајл напомиње да се са напретком биолошких наука одстрањује зао дух механистичког става који је из Њутнове физике пренет и у психологију, али исто тако напомиње и то да порицањем постојања „духа у машини”, како се то закључило код Декарта, човек се не деградира на „машину”, јер „он може бити нека врста животиње, више животиње”, само остаје да то буде ствар „једног хазардног смелог скока ка хипотези да је он можда човек”, што значи да је и Декартов став далеко напреднији, и не остаје само филозофски мит о „два света”, духа и материје, јер је продуктивнији од материјалистичког „Хобес-Гасендијевог теоретски бесплодног става скобења свста на материју”. У овом тражењу „трећег” заклона за „одбрану земље” проф. Рајл заузима став захтева студије нашег владања и понашања, бихевиористички став, или студије наших процеса према ономс како се наше владање манифестује. Јер, једна је ствар имати знање о нечему, а друга ЗНАТИ КАКО да се оно употреби: једна је ствар знати правила шаха, а друга користити то у безбројним варијантама, комбинацијама, којим коначно нема приступа, у ланцу узрока и последице, или одлуке како да се поступи; то је ствар извесне унутрашње слободне одлуке у разматрању потеза, чија коначна крајња условљеност остаје недостижна посматрачу, али оно што он види јесте учињен потез играча.

Једном речју не постоји кључ на који би се ослонили. Спољни изрази разумне делатности нису кључ за делатност самог ума, јер су сама та делатност. Што значи ако описујемо нечију делатност описујемо рад његовог ума. Али нисмо у могућности да тада и све опишемо, јер пуно остаје скривеног, снови, мисли које се задржавају. Намера да се из покрета тела закључује о раду ума нема много успеха, јер примесе за такво закључивање нису увек адекватне и не могу се увек сазнати. Разумевање оног што се чује и види не укључује и разумевање свих узрока постанка тога шта се чује или види. Ипак, најбоље што остаје јесте посматрање рада другог да би се закључило о чему се мисли, али је најбоље да он сам каже о томе. Међутим, из филозофског става „духа у машини” поверење у механизам рада ума, да би се сазнало шта

линији, кроз систем филозофије коју је он довео до највишег израза као што је схоластика, преко које је и дошло до Декартовог мита о два света", са механистичким импликацијама, било ка материјализму или деизму, и у социологији у тоталитаризму. Ове констатације, као, и, видећемо, психолога Јунга, нису ствар констатације православног богослова, већ само на њих указује подвлачећи колико се то очигледно види да је доктрина „о духу у машини“, коначно најбоље изражена код Декарта, ствар једног еволутив

ног развоја, филозофије и богословља кроз онај део подручја Цркве, који се делимично од Ње отуђује, кроз навођење повреде чистоти учење како су га дефинитивно поставили надахнути чланови Цркве на васељенским саборима.

Од огромног је значаја, на пример, да једно толико значајно реаговање, као што је проф. Гилберт Рајл, на доктрину о „духу у машини“, иде преко критике оног тројичног система човековог „јединственог ја“, управо критике постојања као по-

мисли, потпуно је неадекватан. Ми само утврђујемо да постоје умови других, као што сазнајемо да је каменче тврдо и то пре разумевања пропозиције да постоји материја. Ми можемо да имамо поверење у то да ћемо са успехом решити многобројне проблеме физичке или материјалне природе, али све није физичко или материјално, подвлачи проф. Рајл. У томе и јесте зао дух филозофске доктрине о „духу у машини“, или о два света, сваки са својим механизмом рада. Јер у животу је као и у игри шаха — постоје правила или закони, кретања, али све ипак није униформисано, механизовано; постоје безбројне слободне комбинације, ништа није слепо или строго предвиђено; исто као и на билијарском столу; морају се поштовати принципи кретања, али су немисливе комбинације. Овде се ради у ствари о два принципа, потпуно различита — о правилима игре и о тактици игре; ниједан се принцип не може свести на други, каже проф. Рајл, али зависе један од другог. „Зао дух машине“ хтео би да пређе са једног подручја на друго, која не само да нису различита, већ их је апсурдно упоређивати, а што значи да се механички закони једног подручја преносе на целину живота, његове циљеве, вредности, а што нам знање механичких закона не омогућава. Једна је ствар знање НЕЧЕГ а друго „како“, употреба, тактика. Прво, „знање о нечем“ или постоји или не постоји, а друго, када је у питању употреба „како“, то може да буде делимично знање. Према томе могућност избора, планирања, слободе опет зависи од постојања самих правила или закона. Али „зао дух машине“ нас тера да прихватимо сву Природу као Машину или збир машина. То је у ствари дечја склоност испитивања механизма рада своје играчке.

Како сам проф. Рајл изјављује његова је филозофија више „негативна“, у смислу само супротстављања доктрини „духа у машини“ и значи тражење нечег новог. Јер наше владање је далеко компликованије или комплексније од доктрине да можемо наше ставове да разумемо на основу дијагнозе бола или задовољства у нама, наших расположења; предмет дијагнозе мора да буде оно што је дубље, иза свега, а то захтева далеко дубљи процес, који се може упоређивати са тражењем оног последњег иза одлука у игри шаха или кретања билијарских лопти; то је питање крајњих услова одбојности или реаговања, питање не само знања правила, већ и како, а то значи да „знање“ КАКО никада није потпуно, и поред тога што правила можемо потпуно знати. Проф. Рајл нас само тешки да ипак не постоји извесна „метафизичка гвоздена завеса“ која би нас за увек држала раздвојеним од свега овог, јер постоји нешто што нас привлачи, али на ступњу извесне разумне „издвојености“ од тога што сазнајемо; као и метафизичке наочаре — које морамо да носимо — а које би нас приморавале да за увек себе видимо као странце, јер нам ипак услови живота омогућавају разговор који можемо да водимо са собом. Нешто што налази сам израз у нашем језику који користимо, или у чему можемо да се потпомогнемо самом структуром језика; на пример, „... опомињем себе...“, или „... ударно сам се...“, а што указује на постојање „двојности“, тела и духа, само која се не сме механизовати; јер једно ЈА јесте таква непосредност која сама од себе не може утећи, као тело од своје сенке, али се од гуђе може; својим кажипрстом, опет, с друге стране, можемо на све да укажемо али не и на њега самог.

Толико за сада о овој студији, која нам је посебно важна за наше ставове у овој анализи о догми о св. Тројици и проблему културе; у сваком случају оно што примећујемо јесте да нас враћа животу, самој непосредној логици живота и нашој активности, као непосредности, јер се и овде износе примери из којих можемо да закључујемо колико нас наша логика као наука, као наша другостепена активност, вара у покушајима тоталне механизације живота, а што има свој корен у оним реаговањима на материјалистичке тенденције кроз опет сувише наглашену рационализацију или схоластизацију живота — потребна нам је хришћанска врлина скромности — која се развија кроз непосредност у односу према животу, а што је и ствар васпитања, или тражење „трећег пута“. Када је овде реч о односу између тела и душе, материје и духа, реч је о оном већ толиком старом проблему о чијем се решавању толико дискутовало, али ови нови ставови икова истраживања поново указују на један нов или посебан начин, изван досадашњег рационалистичко-схоластичког, узимање у разматрање одредбе Никејско-цариградског симбола вере о „раскрсењу“.

себности интелекта, воље и осећања. Једна критика која је веома оправдано условљена. Добро нам је познато колики је немир изазван у „непосредности“ човекове природе кроз отуђење једног дела Цркве. Овај немир налази и свој веома снажан израз у новим филозофским доктринама. Сетимо се колико се коначно кроз развој схоластике даје предност интелекту; то образлаже Тома Аквински. Међутим, на то реагује група фрањеваца која даје предност опет вољи, сетимо се Рочера Бекона или Вијема Окамског. Затим, док се систем Томе Аквинског завршава са рационализмом Декарта и Лајбница, дотле се реаговање на систем Томе Аквинског, преко фрањеваца Р. Бекона и В. Окамског, завршава у емпиризму Лока и Јума. Истовремено када се реагује на приоритет интелекта указивањем на боље резултате ако дајемо предност вољи рађа се баш у том времену и немачки мистицизам, са Мајстор Екартом, који се у својој еволутивној линији завршава са филозофијом немачког идеализма, и коначно романтизма, односно инсистирањем Шлајермахера на давању приоритета „осећањима“. О свему овоме лако се обавештавамо из историје филозофије; као и о томе да уз сав овај процес развоја ових доктрина, било давања предности интелекту, или вољи или осећању, можемо да пратимо и развој или и теоретске корене самој психологији као науци. Несумњиво онда да морамо да разумемо проф. Гилберта Рајла, који савим оправдано мора да се задржи на критици ове старе психологије и толико оштрог цепања нашег **Јединственог Ја** на психичке процесе воље, осећања и интелекта; јер несумњиво да сувише онажна њихова подвојеност, давање предности једном, другом или трећем, условљује и могућност њиховог негирања уопште. Међутим, иде се опет у извесну другу крајност, управо ово нужно или оправдано реаговање на механицизам било Хобес-Гасендијевог става, или на његову сенку Декартог „духа у машини“, условљује ту нову опасност да се сво „пројство“ негира уопште, уз само указивање на једну јединствену непосредност живота, у којој онда и нема јединства јер нема подвојености, а што би опет била једна друга „научна јерес“ или нетачно учење. Међутим, уколико и можемо да ставимо овакву једну примедбу реаговању проф. Рајла на „научне јереси“, којима је корен у повреда-

ма учења Цркве, јер изазива нове крајности или нове крајности или нове научне јереси, ипак савим лако можемо опет да видимо колико је у праву када тврди да људи разумеју ствари, да их чују, да их осећају, пре него што „овладају каквом физиолошком или психолошком хипотезом“, или чују о „теоретским тежиоћама у погледу комуникација између Ума и Тела“ 80). У ствари, савим лако примећујемо, колико кроз ова и слична реаговања на механицизам свих или сличних теорија, које израстају из филозофских доктрина материјалистичког става, са кореном из дохришћанског периода, као и реаговањем на њих, уз извлачење учења такође из дохришћанског периода, кроз које се реаговало на тадашње материјалистичке тенденције, упућујемо се поново самом животу на кориговање, или упућујемо се његовој непосредности, његовим дубинама, животној непосредности која нас сама поправља. Тако да и у оваквом једном **негативном** ставу, као и проф. Рајла, који се само састоји у обарању митова без постављања једног новог става са претензијом научне тачности, сагледамо један опет природан пут или логичан пут нормалног развоја или рада нашег ума, или саме рационалности света, његовог моралног основа; док нас у ствари **наша логика** као другостепена активност обманује и појављује као превара када узима на себе право да нам одређује циљеве живота које у ствари одређује сам живот у својој непосредности.

У свему овоме онда видимо и једну непосредну психолошку условљеност кориговања и наших грешења када су у питању и повреде самог учења Цркве; повреде за које смо рекли да условљују и разне научне јереси, а које се сада исправљају водећи нас тако и поправљању самих тих повреда нанетим учењу Цркве кроз које и дошло до деобе међу хришћанима.

Све ово условљује и појаву једне нове психологије као науке, кроз коју се такође и научно коригују наша грешења, односно констатују као таква, и сада следујемо, или потврђујемо, кроз психологију као науку, нове појаве нашег оздрављења.

Знамо међутим колико се и како, од времена свога постојања, у тајни слободе, Црква увек показивала у извесним учењима и као „непотребна“. Њено учење се увек нужно мо-

рало да узима у разматрање када су се стварале или мењале доктрине било механистичког става када се све своди на материју, или идеалистичког када се све своди на дух, идеју, или, опет, када се указује на постојање „два света“ што је и „мит о духу у машини“. Рационалистичко или емпиристичко или пак идеалистичко секцирање овог питања довело је у питање и саму установу Цркве, јер се у развојној линији ових доктрина прешто и на експериментисање са вером и њеним одређеностима, догмама и религиозним системима. Ово се експериментисање показало као захтев било у поднебљу где се даје предност интелекту, као и тамо где се даје предност вољи, исто тако и тамо где се даје предност осећањима. Тако да ово раздвајање, у веома оштрој подељености, интелектуалних, волиционалних и емоционалних процеса, као посебности, у њиховим механистичким одређеностима, коначно долазимо на нужност и њиховог порицања. Међутим, сама непосредна активност живота присиљава нас да послушамо његове токове, његове потребе, кроз које и примамо живот, без обзира на хипотезе о животу, или наше истицање подвојености интелектуалних, емоционалних или волиционалних психичких процеса, који заиста као такви, у издвојености, и не постоје, што у том случају и оправдава њихово порицање. Јер се у поднебљу овог анализирања чему дати предност, којем нашем „психичком процесу“, поставило и питање, у једној веома оштрој одређености, о „личном искуству Бога у својој сопственој души“; како се пак поставило и питање чему дати предност у тој души, то се онда и поставило питање којим „психичким процесом“ као средством најлакше и разумемо претставу о Богу; ако је у души, да ли је ствар сазнања интелекта, или воље или емоција. У таквом поднебљу расположења на неки начин се лако разуме зашто се доводи и у питање само постојање Цркве, као потребне, као установе која има нешто да пружи човеку, да му помогне у његовом непосредном ставу за усавршавањем. Јер, кроз веровање на које нас почиње да наводи било интелект, као посебност, или воља као посебност, или осећање као посебност, када је у питању и тај проблем „личног искуства Бога у својој сопственој души“, упућујемо се опет таквој из-

двојености кроз коју је немогућа икаква комуникација, било са собом или својом средином. То се запазило у искуству и на то нам указује, а шта сада треба да видимо, и развој нове психологије.

У овом се и оваквом поднебљу онда сасвим оправдано приметило да уколико може да буде и постављено питање о „личном искуству Бога у својој сопственој души“ да се тада заиста губи и потреба за „организованим духовном институцијом као што је Црква“ (81). Православни богослов овде само примећује колико се у свему овоме, као проблематици, лако решава и питање секти, издвајања, изолованости, на шта нас све тера „сенка“ механицизма поменутих доктрина било материјалистичког монизма или доктрина о „два света“, односно мита о „два света“, односно мита о „духу у машини“. Сам инстинкт живота осећа да кроз сва ова делења, подвојености, анализе, стављамо себи такве препреке које нам не дозвољавају да прихватимо живот као дар радости; због чега и сам живот, као непосредна активност, реагује. Тако се онда кроз то реаговање и констатује о постојању „злог духа машине“; мада је несумњиво да метафизика овог зла има свој корен у самом његовом појму, односно у реалности оног првог, првобитног, раздвајања или отуђења, у искушењу слободе кроз коју је човек потврдио своју несавршеност. Али ово отуђење или концепција „искуства Бога у сопственој души“, што је несумњиво на првом месту интелектуални захтев, изазвало је и такву реакцију, или такву врсту преиспитивања наше психе, коју у савременој науци или психологији називамо и психоанализом, такође резултат „злог духа машине“.

Несумњиво да је од ограмног значаја све што су нам представници ове школе, школе психоанализе, која се развија у поднебљу нове психологије, рекли и о религији. Религија је у ствари и један од основних проблема на коју они и своде свој рад. Међутим, шта нам кажу велики психоаналитичари о религији, као на пример Фројд, Адлер или Јунг, као и о посебним вероисповестима, овде нам није задатак да то детаљно разматрамо. Нас овде више интересује даљи развој овог рада психоаналитичара, или шта је то што нас као на коначно наводи њихов напор истраживања, односно

шта је то што њихов напор потврђује или открива као објашњење што се већ дешава у самом живсту, у којем се имплицитно слобода мора да изражава, и на тај начин и наше погрешке, али и само поправљање израза отуђења. Подвлачимо да је ово од посебног значаја за православно богословље.

Указује се све више на огроман значај рада поменутих психоаналитичара, указује се на првом месту на сав значај њиховог откривања дубина наше свести, разпознавање њених слојева које можемо да пратимо до извесне дубине, јер опет извесни психоаналитичари подвлаче да су дубине те наше свести коначно толико велике да то превазилази могућности примене наше механизације ради продора у њу. Само из целокупног тог рада, једне грандиозне муке духа, његово секцирање и анализирање, једно се са сигурношће могло да закључи — да се наш ум ипак може да дели на горње или свесне слојеве свести, и доње, несвесне, односно подсвесне. Ови доњи слојеви свести, без нашег знања или дозволе, делују на рад горњих или свесних делова, на наше изборе или закључивања. Али се сав овај процес „деловања“ не одиграва без сукоба, којег као да нисмо ни свесни; јер често захтев доњих слојева свести горњи слој не може да одобри; или обратно, тако долази до узнемирења, које се завршавају, познатим неурозама. Нажалост, све ове анализе нису могле да прођу и без злоупотреба. Можемо за то опет да се жалимо на „зао дух машине“. Случај или рад К. Г. Јунга нам то најбоље открива, односно његово реаговање на развојне тенденције овог испитивања, којима он даје признање захвалности, али са ограничењем да их у одређеностима, у којима се појављују, не може да прихвати.

Можемо да пратимо, па и на пољу питања учења Цркве, формирање Њеног учења, када и колико су у праву психоаналитичари у тврђењу, као што то чини К. Г. Јунг, да се наше сазнање заснива не само на истини већ и на грешењу. Треба да се потсетимо историје хришћанства, као и напомене црквених историчара, да смо се припремали за дочек Спаситеља, Откривења, на позитиван и негативан начин; пут преко Израела био је позитиван, а сви други били су само лутања, тражења, што обележавамо као негативан пут, јер је био толико испресецаан препрека-

ма нашег грешења. Али то је условило и сву реалност потребе за Откривењем. Можемо да кажемо, такође према Јунгу, да је то био и период трагања за својом сопственом душом, за којом истина трага и савремени отуђени човек. Уколико се старо трагање, као и грешење, изражавало кроз толико много тешких снова, изопачености, страха, очекивања, анималних прохтева, што је све налазило изразе и у чудним причама или још фантастичнијим митовима, утолико се данас, знајући за ово дохришћанско поднебље наше историје, не изненађујемо и за своје садашње доба у којем као да се обнављају дохришћански митови, сва лутања и сви анимални прохтеви који траже своје ослобођење, а што опет доводи до познатих сукоба којих смо сведоци и на које указујемо као на нездраве појаве свог времена. Скоро као да смо опет стали на оштрицу бријача питајући, се, у свом савременом положају отуђености, да ли да дозволимо, да би се излечили од неуроза, ослобођење од својих стега, а што значи и од своје религије и њеног Откривења, на шта би нас упутио Фрејд, или опет, сасвим супротно том ставу, да још интимније прихватимо религију као нашу суштинску активност, на шта нас опет упућје Јунг. Јер Јунг сматра да нам моралност није наметнута споља, већ је носимо изнутра. Јер је, како нам то подвлачи овај велики психолог, „инстинктивни регулатор наше акције, а такође управља и колективним животом племена“.

У новој психологији се констатују овакве наше дилеме. Сигурни смо да су то веома озбиљна питања са којима се не сме експериментисати без последица по наше лично и колективно здравље. Јер нас Јунг, такође, опомиње да уколико бисмо „желели да се ослободимо хришћанства рескирамо дезорганизацију човекове анималне природе у њеним најдубљим дубинама, јер је „хришћанство форма која дисциплинује ту природу“.

Међутим, ово питање „форме“ је веома широко, јер хришћанство ма колико да се историјски потврђује као најуспелија „форма“ или облик кроз који је човек учинио најуспелији захват ка врху свог цивилизаторског успона, ипак постављају се питања и о другим формама или религијама, погледима, односно ставовима, или типовима, од чега зави-

се ставови или теорије према којима се опет покушавамо да управљамо. Шта је то што лежи иза ових **форми**, кроз које се развијамо, односно које усвајамо?

Најкарактеристичнији ставови били би сигурно коначно ови: према Фројду, на пример, све долази или све условљује претходна оксалност, а што је и притисак какве снажне узрочности, тако да се коначно према овом ставу „сви највиши идеали, или херојски ставови, префињена осећања, дубока уверења“ могу да редукцирају или сведу само на један узрок, на какву баналну реалност, као своју инспирацију, коју Фројд, као што је добро познато, тумачи као „анимални инстинкт“ односно секс који се сублимира у ове „више реалности“. За Ничеа та „банална реалност“ није секс, на пример, већ „воља за моћ“. Оно што је, према томе, одлучујуће у овом ставу јесте „објект према коме се субјект управља у тражењу задовољења свог инстинкта, с обзиром да се цео развој људског друштва креће кроз појављивање енергије која је у сукобу са смрћу, тако да је сам овај сукоб, сукоб супротности, извор енергије развоја. Наравно, Фројд даље не може да иде; у његовом ставу остаје без одговора где крајњи извор ове енергије кроз коју се изражавају сублимирани облици наше анималности. Код Адлера то је сасвим одређеније; код њега примећује Јунг то је субјект који је одлучујући а не привлачност објекта, с обзиром да је „све телолошки уређено“, или све је управљено према извесном циљу. У том циљу је и извор енергије, могло би да се закључи; тако да и разарајући принцип смрти могао би да се разуме у оваквом ставу, управо да се и кроз њу нешто остварује. Средњи пут био би, каже Јунг, да је „људско владање условљено колико субјектом толико исто и објектом“, мада се никада ниједан од ових ставова не налази у својој чистој одређености. Међутим, у Јунговом ставу, или опису онога што се дешава као активност, откривамо један значајан корак даље од Адлера када у оквиру његовог запажања о телеолошком развоју енергије поставља питање једног дефинитивног **облика** који треба да буде циљ овог телеолошког развоја. Тако да ово питање форме у оквиру које се развија енергија рада јесте један он најдрагоценијих резултата које смо добили кроз развој психологије,

а посебно у оном њеном делу који описујемо као психоанализа, а овај резултат или ово питање „форме“ у оквиру које се развија рад јесте у суштини и основни проблем „нове психологије“.

Познати Јунгов став, да „живот има такође сутра и да се данас једино може да разуме ако можемо да додамо нашем сазнању оно што су били јучерашњи почетци сутрашњице“ (82), потврђује да сама енергија, на коју указују и Фројд и Ниче, сама по себи није ни добра ни зла. Зато, а у том погледу он посебно критикује Фројда, сама та енергија није довољна за сублимацију наших прохтева или жеља, инстинкта; потребан је облик, форма, која даје овој енергији квалитет. То је оно што је од суштинске важности за Јунга. На пример, Јунг наводи случај једног његовог пацијента, бизнисмена, који је са страсном пословношћу испуњавао смисао свога живота док се није обогатио, а онда када је дошао до свега што је желео да има у задовољењу својих „анималних потреба, пао је у очајање бесмисла, јер више није имао циља за који би се залагао. Његова неуроza се могла излечити само уколико би се могао вратити у оно почетно своје стање, а што је за њега било немогуће, јер је он већ искусио безобличност процеса развоја своје енергије кроз „облик“ који се показао бесциљан. Њему је био потребан облик рада који би га водио квалитетнијем животу; што значи стваралаштво зависи од **облика**, од управљености према ономе што се остварује, а што треба да буде истинит „прави успон“, одговарајућа реалност коју треба да остваримо а што је и практично питање. Сама чиста енергија нам то не може да каже. Јунг напомиње да се анимални инстинкти свде не занемарују, они су присутни, јер се живот у ствари и развија кроз сукоб супротности; односи победу онај „виши облик“. Наравно, мора да долази до „унутрашњих сукоба“ и уколико су они снажнији утолико изазивају дубљу узнемиреност, и коначно и то што би се дијагноzirало као неуроza, или стање болести. Међутим, супротности се не могу избећи, јер је проблем супротности суштински проблем људске природе, подвлачи Јунг; а то је и питање вредности, питање управљености према себи или другом, питање његових познатих типова интровертираних или екстра-

вертираних, који у својим развојним процесима прелазе један у други, потврђујући своје унутрашње сукобе; јер „принцип супротности“ остаје „основа“, и без њега нема равнотеже, или нема система само-управљања. Јунг подвлачи „психа је самоуправљајући систем“. Истина, опомиње нас и на то да може извештај објект да има већу привлачну снагу од етичких циљева, али и то је питање сукоба; само Јунг изражава поверење у човекову природу да се одабирање врши према оном што је најпожељније, као добро.

Ово поверење у природу човека, сасвим слободно можемо да кажемо, и тако коначно разумемо Јунга, да игра једну од најодлучнијих улога у његовој анализи човекове психе. Он у оквиру овог ПОВЕРЕЊА и примећује ону најбитнију карактеристику живота — развој кроз сукоб према добу; а то је даље питање односа подсвести према самој свести, однос личне подсвести и колективне подсвести, а што карактерише како једну посебну индивидуалност тако исто и индивидуалност једног народа, групе; јер све оно што може да се каже за „личност“ може и за „групу“. Јунг, једном речју, указује на постојање „личне подсвести“ али и „безличне или трансперсоналне подсвести“, или опет, „колективне подсвести“. Он то разматра такође у оквиру и добро познате идеје о „конзервацији енергије“, а што је такође од значаја у овој анализи.

Лична подсвест се састоји од изгубљених сћања, непријатних доживљаја, идеја, заборављених или потиснутих са циљем, субмираних опажања, чулних, која још нису доспела до свести, и коначно, до садржаја који још нису сазрели за свест, као и сенки снова... што све може да дође у сукоб са кондезованом енергијом колективне подсвести... која се изражава кроз симболе, митове, а што и није ништа друго до израз или слика оне примордалне енергије, оног основног животодавног, трансперсоналног, према чему појединац формира своје највеће и најбоље мисли. У Старом завету то је она енергија која „гори у несагоривој купини“, у појави Мојсеја, у Новом завету то је и она енергија појаве Светог духа у виду огњених језика; ...исто тако слике овог појављивања имамо и у учењу

Хераклита о „вечно живој ватри“, и слично код стоика... као и у безбројним митовима о „хероју-сунцу“... тако се ова светска енергија која спава или се налази у колективној подсвести... изражава кроз ове или сличне слике а које су у ствари и они основни облици, „праоблици“, кроз које се човек развија формирајући своје најбоље идеје или мисли. Овај „пра-облик“, као она првобитна снага, обухвата психу срећујући је... То није питање егзистенције Бога, јер љуски ум никада не може дати одговор на то питање, или дати доказ, али као идеја Бог се показује као нужна психолошка функција ирационалне природе, а што опет нема никакве везе са питањем Божје егзистенције; због чега је мудро... јавно и свесно признати идеју Бога, јер је једна виша снага потребна у нашој психи, и уколико она није у идеји Бога на месту где се усељавају други појмови који онда одигравају улогу Бога, што се коначно показује као нешто веома неодговарајуће или глупо. 83)

Ова Јунгова „дијалектика“ уклованредно нас води оном закључивању на које смо већ указали, управо како и на који начин све више долази до израза, и кроз савремена научна истраживања, вредност залагања Православне цркве за оно првобитно учење, које нам је дато као откривено, и које се не може мењати. Јер нас Јунг подстиче пре свега на потребу сазнања, и за коју каже да може бити само једна, и као таква онда један руководећи принцип акције. Међутим, у таквом облику, само као истина, без поларитета, она ниги може да се сазна а ниги развија; Јунг налази да је увек потребна супротност; јер све се у развоју ослања на свој „унутрашњи поларитет“. Овај велики психолог на томе стално инсистира, опомињући нас исто тако да и сама енергија која омогућава разноликост појава, и њихов развој кроз супротности, мора да буде у својој суштини такође издељена, у поларитету, иначе, вели, не би ни могао да постоји. Исти је то случај и са личном и психичком енергијом појединца, а исто тако и групе, народа.

Када „личност“ у свом развоју наилази на тешкоће, каже даље Јунг, приморана је да се враћа на-траг, односно његова психичка енер-

гија се повлачи натраг, у период раног детињства, пробијајући се према наслеђу предака, при чему се у његовој свести буде митолошке слике, праоблици, на које смо се већ осврнули. Јунг нас опомиње такође да се у овоме може да открије и толико велико савремено интересовање за теософију и антропозофију. Међутим, ово на првом месту опомиње православног богослова и на саму чињеницу расцепа у Цркви која се одиграла у историји, и као таква неуклоњива, али у свом развоју овај отуђени део Цркве, схоластички део, морао је да искуси ново делење, при чему се ново обликовани део упућује сада натраг у тражење свог јединства са својим првобитним обликом; лако нам је распознати да се овде ради о Реформацији у Западном делу Цркве; јер сада нови облик — протестантизам, грађи реалност свог првобитног облика, реалност неподељене Цркве. Ово опет даје за право Јунгу када нам говори и о „конзервирању ранијих вредности“ са запажањем могућности одржавања и свега оног што се у своје време и супротстављало тим вредностима када су се обликовале и усвајале. Тако да данас када наилазимо на све веће тешкоће, услед све снажнијег манифестовања последица расцепа у Цркви и сада кроз тај расцеп, развоја таквих доктрина које са својом отуђеном природом, условљавајући појаву нових митова са својим „злим духом машине“, што нас омета у развоју, и на тај начин приморава да се враћамо у свој период „раног детињства“, тражећи слику свог „праоблика“, као своју најранију конзервирану вредност, од којег и почињемо да се развијамо. У исто време ми и закрсавамо и све оне појаве које су пратиле или се супротстављале енергији развоја и формирања те наше најраније слике или праоблика; а то је онај низ митова и дохришћанских симбола, израза оног лутања или негативног припремања за дочек Откривења; али, исто тако, ту је и онај низ неортодоксних учења која су осуђена на васељенским саборима и која се данас опет поново јављају у виду разноликих секти или покрета, а што опет у теологији свега има ту улогу да потпомаже, као супротност, истинито учење Цркве. Напоменули смо већ да уколико је то учење у питању да се тада јављају и „научне јереси“ које нам доносе опет и нова уз-

немиравања; чега је толико адекватан пример Декартов мит „духа у машини“.

Можемо да кажемо колико у ствари Јунг у својим анализама, како психе појединца, тако и колективне психе једне групе или народа, само потврђује оно што се дешава. Очигледан, или најочигледнији пример, ове његове анализе имамо у историји Цркве, јер видимо како оно негативно припремање, било у дохришћанским временима, или данас, и није ништа друго до суштински човечков задатак откривања поретка у хаосу несрећености, а спет, у оквиру задатака успостављања самог поретка и у међуљудским односима; што је ствар рада, усавршавања. Сметње које нам се појављују у овом раду приморавају нас да одржавамо свој континуитет са тим што Јунг назива и „наслеђем предака“. У сваком случају, у људским условима несавршенства, пут истине мора да води, као што видимо, и што Јунг констатује, кроз грешење; при чему опет осећамо сву вредност тог овог основног **праоблика** са ослоном на којег и предузимамо свој успели подухват ка савршенијим бољицима живота.

Питање овог облика усавршавања, односно облика кроз који се развија енергија рада, јесте питање, као што смо видели и не само Цркве и Откривења на које Она указује као на најсавршенији облик који нам је омогућио опет најуспелији подухват цивилизације, већ и низа других облика савремених и архаичних; јер се увек „хришћански облик“ Откривења ставља под сумњу испитивања упркос очигледности руководећег облика културе који се формирао кроз Њега. Његов основни, праоблик, тројични облик, на изврстан начин нас увек опомиње у сваком методу рада, на сваком пољу испитивања, у свакој науци, а о чему нам логика и психологија посебно сведоче. То смо већ до сада лако могли да запозимо. Сам појам дијалектике, кроз који се покушава, скоро најуспелије, да прати развој ма које појаве, о чему нам сведоче методологије наука, ово такође потврђује.

То је најбоље изражено у случају Хегела или његовог система филозофије. Он нам је у свим својим делима, а посебно у својим познатим предавањима из области историје религије, истицао један суштински облик тројичности као најкарактеристичнији облик кроз који је човек запажао процес развоја, као и своје разумевање супротности. Маколико

све то било неортодоксно, ипак је веома карактеристично, јер се овај праоблик „тројичног“ принципа на неки начин увек наглашава. Из историје религија видимо колико је око овог принципа „тројичности“, дохришћански човек уз низ својих митова и симбола покушавао своје најбоље идеје и мисли. Међутим, најбољи или најуспелији ослонац у свом задатку сређивања живота, или откривања поретка, као и организовања поретка, уз изражавање својих најбољих идеја и мисли, човек тек добија кроз Отривење; добија га кроз **супротност**, или када се коначно уверио да сви други покушаји или симболи нису успели; али, исто тако када је покушавао да сувише рационализира ово Откривање, а посебно његову централну тројичну догму упутио се и у научне јереси; то је нашло свој израз како и у Декартовом миту „духа у машини“, али и, на пример, Хегеловог гностичког анализирања Тројичне догме откривења, што је одвело и у познато хипостатизирање овог „тројичног система“ у појму дијалектике, и онда кроз појам дијалектике у низ такође других научних неортодоксности или јереси.

Психолог Јунг се такође веома много интересовао за ову централну догму хришћанског Откривења. На супрот Св. Тројици он је разматрао и појаву Зла као посебног лица које се супротставља Св. Тројици. Јунг се веома много интересовао о овом сукобу како је изражен код ап. Павла у појмовима о анђелима, арханђелима и „силама и властима“. Уколико онда откривамо да са овим обликом, као организационим принципом, односно са појавом хришћанства, одпочиње један нов период светске историје, онда несумњиво да лако закључујемо колико најуспелије идеје или мисли коначно добијамо тек са ослоном на овај облик, или кроз изражавање енергије кроз нашу веру у овај Облик, који се према томе такође може и мора да прими као „основни“ или „праоблик“ наше организације свести.

Можемо такође да пратимо кроз наш развој како се и колико овај Облик појављује као онај нужно потребан „синтетичан или конструктиван метод“ преко којег би премостили тај поларитет између свесног и подсвесног у нама, ирационалног и рационалног, или, коначно, личног и колективно подсвесног. Јер свака анализа мора да буде сведена, каже Јунг, на синтезу, и онда сваки рад

или свако разматрање поларитета целокупне реалности мора да има своју синтезу у једном појму — у универзалној историји човечанства таква једна синтеза је једино могућа у појму догме о Св. Тројици.

Јунг нам указује на необично велику важност ових „праоблика“, како се изражавају у низу ситуација, као на необично важне факторе са огромним психолошким последицама. Од коликог је огромног значаја опет такав један Облик појма одређености, као облик основне Енергије, кроз чију се снагу и мудрост појављује живот, који имамо у појму догме о Св. Тројици, можемо да закључимо о истинитости тог свог веровања и на основу запажања колико је различит свет данас од оног који је постајао и развијао се пре учења Цркве, када се само лутало у очекивању сазнања таквог једног Средства спасења. Али, можемо да осетимо сву реалност овог Симбола, као Облика кроз коју развијамо свој живот, и данас, или веома често кроз савремену историју, када покушавамо да се ослободимо Слике овог Облика. На то нас опомиње сам Јунг, подсећајући нас и на Век просвећености, или на времена када се покушавало да се ослободимо ове Слике, као свог Праоблика, да се гада људи нису успели да у исто време ослободе и погледница одговарајућих психичких функција овог Облика. Случај Француске револуције из 1793. то посебно потврђује, јер су се тада у процесу ослобођавања од овог „праоблика“ чланови једног друштва враћали у своје доње слојеве свести, у подсвест, и, како каже Јунг, под притиском „сувишка либида“, или анималних инстинката, доживели стрхоте јакобинског терора у време револуције. У овом погледу, додаје Јунг, Римокатоличка црква има своје предности, али и ту се крију и опасности⁸⁴), мислећи на то да уколико се наглашава овај облик као организациони принцип то је нешто што је добро, али уколико се одбаца, и када се одбаци, искуство показује да тада на тим територијама долази до катастрофе. Није потребно да кажемо колико и најновија искуства потврђују ово Јунгово запажање.

Исто тако када Јунг у оквиру ове „нове психологије“ сагледа сву корист по развој човека сукоб између Рима и Реформације, православни богослов у том сукобу види само развој истине или пут ка једној великој нужној синтези кроз коју се сада далеко очигледније изражавају

одлуке васељенских сабора Цркве као истине; према Јунгу светлост је овде поново засијала кроз сукоб. Како је то историјска чињеница, то се онда у тајни слободе и људске несавршености „принцип супротности“ показује као „основа“ кроз који се утврђује истина.

Када је реч о овом Облику — или „праоблику“ — нешто што се показује као услов живота, нужност за његов развој, није реч о нечем што се појављује као „спољње“, нешто што је потпуно изван наше природе, већ као Облик који је услов нашег Јединства, али исто тако у исто време и наше Слободе; нешто за шта бисмо могли да кажемо да је и **иматетио** али и **трансцедентно** нашој природи, трансцедентно у смислу савршенства.

Ово најбоље можемо опет да разумемо ако се овде сетимо Хомјакова и његовог размишљања или анализе појма Цркве — православља уопште; јер нам Хомјаков каже, као што добро то знамо, — да док римокатоличанство значи „јединство без слободе“, а протестантизам „слобода без јединства“, дотле, сасвим сигурно, сагледамо колико је само православље „синтеза“ ових двеју страна са њиховим тенденцијама развоја ка поднебљу које није интегритет или појам пуноће Цркве.

Међутим, сукоб ових двеју страна са њиховим израженим тенденцијама „јединства без слободе“ и „слободе без јединства“, и према Јунгу, значи за нас благослов Божији, светлост која је засијала кроз сукоб, јер нам је указала у једном веома реалном или историјском присутном смислу на сав значај напора Православне цркве у чувању своје праксе развоја и постанка догме и њеног усвајања. Православна синтеза — **јединство цркве у слободи** — историјски се потврђује кроз историјске творевине националних цркава, а сада, као што видимо, све више у једном све универзалнијем смислу када долази до израза тај најдрагоценији принцип живота — сачувати **јединство у слободи**. Наравно ово је процес који се развија кроз рад и васпитање, односно, како би то богослови рекли, и кроз благодат Божију; само то је задатак, јер се и у поднебљу саме Православне цркве указује потреба, све више, за интензивнијим радом у образложењу овог сазнања којег иначе, као што видимо, доноси сам живот, сам развој живота Цркве.

Овде сада треба да се подсетимо и на психолога који нам скреће пажњу на знање правила, закона, догми, да је то једна страна живог, а друга је коришћење тога што се зна, али и то коришћење ствар је, такође, знања; док прво „знање“ по логици ствари јесте или мора да буде потпуно, друго је увек као „знање“ само делимично, јер је ствар слободе, бескрајних могућности и варијанти употребе или комбинација у игри — кажемо живота. У сваком случају прво „знање“ условљује друго.

То су и све оне супротности кроз које се рађа и Декартов „мит а два света“, о „духу у машини“, који условљује и појаву Века просвећености, и покушаје да се ослободимо своје Слике или Облика кроз који почињемо да се развијамо; али то је и покушај који условљује да се враћамо у своје детињство у наслеђе својих предака, свом „Праоблику“ или Слици, Облику, преко којег смо најуспелије пришли томе што је најосновније — Целини, савршенству, стању које указује на **потпуност**, нешто што нам и несвесно треба, или што несвесно следујемо, и што нам коначно најреалније потпомаже мирење супротности у процесу индивидуализације⁸⁵). Јер према ономе што се констатује у новој психологији, а што нам посебно открива Јунг, човек уколико више достиже своју „целину“, своје савршенство, утолико у томе све више потврђује и своје здравље. Није онда ништа изненађујуће што су први императори, прве хришћанске државе, а онда кроз векове све своје указе или законе почињали са формулом „у име Св. Тројице“, као што и кроз векове где се год проширио утицај духовног поднебља ове прве хришћанске државе, сваки радник свој дневни посао је почињао такође у име Св. Тројице, јер је то за њега била његова Слика' наслеђе његових предака, а исто тако Облик кроз који даље тече развој његове енергије. То је било оно „јавно признање“, што као потребно, видимо, да налази, односно да то образлаже, савремена психологија, или нова психологија. Указујући на ову потребу Јунг подвлачи да то чини како кроз рад свог интелекта, али тако исто и кроз упућеност коју добија кроз „своје срце“⁸⁶); једна непосредна активност коју ипак овај психолог осећа да се дели, наравно када тек о њој мисли или је кроз самопосматрање констатује.

У сваком случају оно што је најважније у овој анализи јесте запа-

жање реализма овог „праоблика“ као нужне Сlike за човеков развој. Од посебне је важности нарочито за и такве покушаје или експериментисања, према више интелектуалном захтеву, о „личном искуству Бога и сопственој души“, када се одстрањује утицај или потреба Цркве као организације кроз коју се чува та потребна Слика, тог основног облика, кроз који човек тек може да се досеже за Целином, или савршенством, јер, иначе само сам, кроз свој сопствен напор, без ослоња на своју колективну подсвест“, а што значи Цркву, пролази као и онај Јунгов бизнисмен, јер смо видели колико нам то открива и „нова логика“ да човек сам себи не може да одређује циљеве, јер када су у питању „ПРАВИ ЦИЉЕВИ“ то мора да буде ствар колективне вредности, и коначно ствар Откривења. То нам се исто тако, видимо, потврђује односно показује и кроз „нову психологију“ која потврђује нужност „праоблика“, колективне подсвести, са којом морамо бити у јединству ради успелог процеса своје индивидуализације, јер за квалитет наше индивидуализације није довољна само енергија, већ Облик кроз који се она каналише, али ту мора да присуствује и поверење у ту Енергију, која се осећа у непосредности самог живота да је Добро Њен Циљ.

Оно што је пак најважније, и што се види из ове аналитичке психологије, питање није у суштини питање доказивања егзистенције Бога, већ се показује као „нужна психолошка функција“, при чему опет не можемо говорити „о личном искуству Бо-

га у својој сопственој души“, без руководства једног Облика кроз који се идеја о Богу са својом психолошком функцијом појављује као фактор „који сређује“ психу. Видели смо како се о том Облику може говорити, и како се Он појављује, у оквиру самог рада Цркве у којој се не дају „докази“ већ указује на Бога, тако да се рад Цркве показује као онај аналитички фактор који руково да наши мразвојем и каналише нашу енергију која у својим и интелектуалним активностима прави такве закључке у еволутивном развоју усавршавања да то има свој практични допринос човековом приближавању Целини, свом савршенству, према појму Светости на који се указује у Откривењу.

Према томе све наше научне активности, као наше другостепене активности, међу којима на првом месту логика и психологија, не могу бити руководећи фактор у одређивању циљева и вредности, већ су то само оне непосредне анализе које потврђују непосредне токове живота, његове потребе и нужности, оно што нам је дато, оно што имамо као живот који се изражава кроз нашу првостепену активности која према Откривењу стоји у кибернетичком односу. Квалитет те првостепене активности према томе зависи од Облика кроз који се развија; отуда можемо да размишљамо о Откривењу као једном од најсавршенијих Облика до којег смо могли да дођемо, јер кроз Њега, а о чему нам опет сведочи аналитичка филозофија историје, учињен је најквалитетнији замах у човековом успону у усавршавању.

— наставиће се —

75) C. G. Jung. Two Essays on analytical Psychology, New York, 1956; str. 130.

76) G. Stephens Spinks, Psychology and Religion, London 1963; str. XIV—XV.

77) Ibid.

78) Ibid. 50

79) Gilbert Ryle, The Concept of Mind, Penguin Books, 1968.

80) Ibid, 192.

81) G. S. Spinks, op. cit. 98.

82) C. G. Jung, op. cit. 56.

83) Ibid. 81.

84) Ibid. 105, 108.

85) Ibid. 121.

86) Ibid. 126.

Напомене за беседу: Шта је истина?

Исто онако као што се пред питањима око времена и простора збуњујемо уколико покушавамо да ове појмове сасвим рационално или, како ми то кажемо, логично, приближимо нашем разумевању, слично се осећамо и пред питањем истине; збуњени смо, и као да нисмо у могућности да дођемо до одговора који би нас задовољио. Ово питање око истине заиста се појављује као збуњујуће, али на првом месту када покушавамо да га решимо само са ослоном на то што уобичајено називамо наш разум. Међутим, као и у свим другим питањима живота и нашег рада, ми нисмо остављени без могућности да се овом питању сигурније приближимо, и поред тога што имамо утисак да живимо у једном свету чије је крајње поднебље то што опет уобичајено називамо и релативизам. Јер, питање истине спада у ред оних питања која морамо да везујемо за сву ону проблематику кроз коју се развијамо тражећи и смисао овог живота, и рада, или назначења, или питања одкуда овај живот а не ништа?

Знамо да је ово старо историјско питање, питање које се увек осећа да је са неисцрпном дубином. Актуелно је, међутим, данас као и у свим временима. Није изненађујуће да у самом Откривењу, у Јеванђељу, има своје значајно место.

Спаситељ Господ Исус Христос није дао непосредан одговор Пилату када га је запитаво — шта је истина? То је било као што знамо у оном

драматичном тренутку суђења Христу. Морамо да се запитамо зашто одговор није непосредно дат. Пилат Христов одговор не би разумео. Пилат је био грађанин једног поднебља, поднебља једне империје, са таквим васпитањем које му није омогућавало да одмах разуме одговор на такво једно питање. А мисија Спаситеља је суштински била оријентисана према једном другом Царству, са вишим и другим вредностима. Јер човек само „материјално оријентисан“, само према материјалним вредностима, држи за истину због тога само оно што одговара материјалним чињеницама и потребама. Али, човек, знамо, није само материја, већ и дух са духовним потребама, то онда истина не може да буде само оно што одговара нашим материјалним потребама. Како духовна природа или духовна страна човека није од другостепеног значаја, то се ни наше духовне потребе не могу свести на другостепен значај. Морамо због тога у свој план развоја и васпитања уносити пажњу неговања својих духовних потреба као и телесних. Јер, свест, мисао, осећање и хтење, духа човекова, и сви феномени духа и душе: вера, морал, љубав, страх, савест, све то што и чини нашу духовну природу, мора бити предмет нашег интересовања и неговања као и све оно што чини нашу телесну природу.

Међу проблемима онда са којима се сусреће наша духовна природа, као са својом потребом, јесте и пи-

тање истине беодртности наше душе. Да се задржимо на овом примеру када расправљамо овом приликом питање истине.

Уколико ово питање решавамо на материјалној бази ова је истина нехватљива; али ако посматрамо живот са духовне стране лако увиђамо потребу ове вере као истине, као и потребу њеног одржавања кроз веру као истину као и немогућност њеног порицања. Подвлачимо — живот није само материја, и све наше потребе не исцрпљују се као материјалне потребе. Ако издвојимо духовне манифестације живота од конкретног живота онда од самог живота не остаје ништа. Живот међутим ипак није нешто што је ништа, он има своју реалност, јер његове крајње основе су вредности које нису материјалне природе, већ опет духовне, ствар мисли, моралног разумевања; то су дела духа, а да се она виде могуће је само духом (Лука 24:39). Према томе, ако разумемо како и на који начин дух руководи нашом материјалном страном, како и на који начин дух организује нашу материјалну околину, како и на који начин цела природа у својој материјалној структури зависи од духовне структуре или законитости рада, што опет не може да се разумемо, а да је само материја, онда је немогуће проћи без дубоких повреда живота ако занемаримо то што можемо да назовемо духовном страном живота; јер не усвајамо ни духовну страну живота без материјалне, то има своју непосредност која апсолутно не може ни да се дели. Шта вреди човеку ако сав свет за добије а животу своме науди (Мат. 16:26). То је у ствари и питање исправности човековог живота, а што је везано и за питање истине, и указује на човекову одговорност. Без одговорности живот није могућ. Али, није могуће, што је најважније, да се ова одговорност сведе само на материјалну одговорност; она има своју другу страну, много важнију, ту коју бисмо такође назвали духовном, моралном. Човек може да се домогне моћи и власти, да ником не одговара за своја дела, ако не савим, оно бар за извесно време. Може да почини низ зала која вређају; своју интелигенцију, која може да буде веома развијена, може да искористи да скрије трагове свота рада. Сам на тај начин сведочи о духовној вредности живота, јер скрива све оно што ту страну вређа. Смрт га

истина разрешава од одговорности за сав његов рад у материјалној околини, али сам сведочећи о духовној страни живота и његовим моралним вредностима, скривајући их, сведочи у исто време о постојању истине као апсолутне вредности; она свој израз има унеколико у законима који својом универзалношћу и потврђују питања добра и зла, и указују на наше потребе које морамо да задовољавамо, било када су у питању потребе тела или духа. Тако се истина појављује као оно што одговара животу и његовим потребама, али према највишој вредности савршенства. То савршенство ретко сазнајемо у његовој целини одмах, потребно је често и искуство у том погледу. Господ Исус Христос, који присуствује међу нама кроз Цркву, указује на то искуство; то је Његово Јеванђеље, као и све оно што се садржи и у Св. Предању. Ту се предочава оно што је добро а шта зло, тако да у ствари истину предочава наша религија, јер се не смемо ослонити само на свој разум када се питамо о овој потреби — шта је истина! Још је и антички човек знао да је „лутати човечанско“, а на свој начин то потврђује и модеран човек који се бори са појмом релативитета. Због тога само ово искуство, искуство лутања у тражењу одговора на питање шта је истина, које је вековно јер је људско, присиљава нас да напустимо сами себе у пружању одговора на ово питање и да га потражимо на другој страни. Где? Пре свега морамо да га тражимо јер је то такође једна од наших потреба — знати истину. Примање Откривења о којем нас учи Црква један је онда потпуно рационално оправдан историјски догађај без којег не можемо да замислимо развој светске историје и мир који је човеку потребан. Колика је то потреба међу људима за истином најбоље нам сведоче баш сви они историјски догађаји описани у Старом и Новом завету. Међу тим догађајима, онај најдраматичнији, који је везан за догађај суђења Христу потврђује сву реалност тог питања или сву његову драматичност. Христос је у ствари дао одговор Пилату јер је за истину примио осуду смрти и својом смрћу је потврдио. Пилат ту драму одговора није могао да разбере. Да је разбере њему је била потребна вера, јер је истина у својој крајњој реалности ствар вере. Она се кроз веру открива и кроз

веру држи. Она је по природи својој верска и морална. Веровати у Бога кажемо да је једна од највећих истина, кроз ту веру сазнајемо све оно што иначе другим путем не можемо никако да сазнамо као истину; питање времена, питање бескрајности простора, питање бесмртности, питање шта је добро, све су то питања која коначно једино можемо да решимо вером. Јер ако ова питања покушавамо да решимо само као материјалне истине, а то често и покушавамо, онда смо увек у положају да смо незадовољни, и да осећамо даље и даље потребу за истраживањем, када коначно исцрпљени морамо да признамо сву своју ограниченост и несавршенство пред свим тим питањима, остајући без истине. Међутим, ипак нисмо остали без истине, добили смо је у Откривењу. Можемо онда да разумемо како је и због чега сам Спаситељ дошао, због чега Његов долазак називамо и Благом вешћу, Јеванђељем, јер нам је донео истину и потврдио усред наше несавршености својом смрћу. Али, као што знамо Спаситељево рођење, Његов долазак и затим смрт, нису били крај Његовог историјског посведочења шта је истина, јер се потреба живота не исцрпљује у смрти већ у животу, с обзиром да можемо да видимо да је само постојање живота, то што зовемо егзистенцијом, да је баш и то само по себи истина. Због тога онда **смрт није истина живота** већ је живот истина, односно **васкрсење**. Познате су нам и изјаве оних великих истраживача истине, који су се у том истраживању ослањали само на себе, само на свој разум, да су коначно морали да закључе да уколико и не би било Бога да би га било потребно измислити. Ма колико то било парадоксно, а сама ова изјава сведочи о једној потреби, која само може да се реши вером. Тамо где престаје **ВЕРА** престаје **ЖИВОТ**, тема његове обнове — сведоче о томе изумрле цивилизације; а наша цивилизација сведочи у свом развоју о овој вери, као вери истине, јер кроз њу најуспелије, усред све наше несавршености и низа недостатака, организујемо живот кроз који нам се предочава будућност, а једна од наших потреба јесте да та будућност буде нада; то је потреба и та потреба онда заиста тражи истину вере; вера је онда реалност. Због тога уколико се организационо лишавамо вере лишавамо се будућности, и обротно, уколико чинимо оно што мо-

жемо, у заједници љубави, као помоћ у сазнању истине, кроз рад на одржавању и унапређењу наше Цркве, у том случају гајимо наду светле и све садржајније будућности, кроз шта се она и реализује, а то је и будућност која кроз веру увек предочава живот. Према томе вера може бити само позитивна и негативна, та која верује у живот и та која га негира. Али ово негирање може да буде и незнање. У људским околностима живота ово незнање је такође на свој начин оправдано, јер оправдава пре свега и сам долазак Господа Исуса Христа. Због тога што се рађамо у условима прародитељског греха, у условима своје несавршености, увек смо онда и у положају незнања, и због тога нам је увек и потребна истина на коју нас Христос позива, увек кроз историју у живој Цркви својој. Због тога незнање јесте једна супротност, супротност, супротност истини; оно нас подстиче на тражење истине; јер то знамо, такође, да се на **незнању** у историји људског рода нису створиле велике и трајне вредности, већ на **истини**, на **истини**, како нам то кажу свети оци, „Бога истинитог од Бога истинитог”; не сведоче ли нам о овој истини, на свој негативан начин, сва она филозофија, литература, уметност, све оно што се покушава да ствара без ове истине, истине Откривења, својом сметеношћу и збуњеношћу. Али, такође, једна од највећих потреба живота јесте ред, поредак, наш је задатак да га одржавамо, да га унапређујемо, да смо сарадници реда; у **тајни** слободе, у поднебљу своје несавршености, то је ствар коначно само **вере** у истину, она се открива, везана је за наш рад, за добра дела, за поверење у живот, за дело Христово, за Његово сведочење, за, једном речју, Његову историју, за Његово рођење, смрт и васкрсење; јер се у овој Христовој историји најуспелије потврђује задовољење свих наших потреба, телесних и духовних, а онда можемо и да одговоримо на наше питање да је истина то што одговара нашим потребама; јер Христос сам изјављује да је дошао да нам донесе живот и изобиље, а то значи да је циљ његовог доласка био у томе да задовољи наше потребе у циљу доживљаја живота као пуноће, савршенства, у поднебљу љубави, јер сопственим снагама то нисмо у могућности да постигнемо.

Један хришћански поглед на „елементе за нову теологију о Израелу“; и један муслимански поглед на хришћанско Откривење

ЕЛЕМЕНТИ ЗА НОВУ ТЕОЛОГИЈУ О ИЗРАЕЛУ

Објављен је један необично велики број извештаја од цркава и црквених организација пре, у току, као и после Шестодневног рата на Средњем истоку. Богословима ово потврђује ако ништа друго оно бар сву сложеност и сав заплет око питања државе Израел. Наравно, у овом нема ничег новог. Јер одмах по успостављању ове религиозне Државе роказала се потреба и за једном новом теологијом о Израелу, с обзиром да је постојање државе Израел везано, и чак стоји у контрадикцији, са традиционалном доктрином о Израелу и његовој судбини. Међутим, извештај број фактора оправдава због чега се у Цркви још није одредио став по овом питању и одуговлачи са потребним одговорима. Постоје два разлога и покушаћемо, скицирајући их, да пружимо потребно разјашњење.

Први фактор би био наследство познате теслоге, или учења, према којем је Израел припремни пут за појаву Цркве. Што значи као народ да је Израел био изабран да припреми пут за пуно и коначно Откривање које је Црква примила и даље тумачи. Јер према учењу Цркве Христово служење пружило је могућност незнабожцима да уђу, и да учеству-

ју, у плану Јединог и Истинитог Бога, план који је Он поставио за овај свет. Први завет са народом Израела каснији Нови завет у Исусу Христу учинио је застарелим. Тако је Црква указала на себе као на „Прави Израел“, на Израел према духу који је изнад Израела према телу.

*) Од 1966. до 1968. четири члана Светске Студентске Хришћанске Федерације живели су у Израелу, у студентској заједници Хебрејског Универзитета у Јерусалиму. „Шестодневни рат“ избио је у току њиховог боравка у Израелу. Нашли су се у сукобу ових догађаја и наравно принуђени на разматрање свега што су доживели. Плод тога искуства је и ова свеска „Student world, No.2“, 1969, Гепеа, посвећена проблему Средњег истока; то је збирка чланака јеврејских и арапских студената у Израелу. Велики део њиховог искуства је ово разматрање Израела на теолошком пољу. Они то и сами кажу у једном писму својој Федерацији: „... теолошки проблем био је предмет сталне дискусије у току нашег боравка у Израелу, када смо имали и много изненађења али и много узнемирења“. Теолошки закључци о њиховом искуству у Израелу изнети су као резиме у овом чланку.

Чланови ове групе су Џон С. Хаули, Мериел Милер, Дона Ранаис и Т. ван Асперн (Student world!)

Ово указивање на разлику између „духовног“ и „земаљског“, под утицајем грчке платонске филозофије, преовлађује целокупном хришћанском теологијом, и не само када је у питању учење о Израелу. Према томе ово истицање разлике између „духовног“ и „земаљског“ отклања и потребу разматрања питања зашто је Бог изабрао један народ, очигледно једно „физичко биће“, којем се припада према крви а не према опредељењу, и тако везао своја обећања за једну земљу. Из овог једноставно можемо да видимо како је један нижи, ранији, ступањ у историји Откривења, замењен другим, вишим, што је уствари Црква која се показује као коначан његов ступањ. У Цркви овај процес спиритуализације наследства Старог завета од необично великог је и далекосежног значаја. Ово видимо, на пример, и у томе са каквом лакоћом хришћани говоре о „небеском Јерусалиму“ и о начину како је Кромвелова револуција видела себе као још једну борбу народа Израела противу неверних.

Расељавање народа Израела у току првих векова после рођења Христовог изгледа да је оснажило гледиште у Цркви да је улога Израела сада завршена и да његова судбина и није ништа друго до само пример Божјег односа према слабим или оним који одбијају да буду спасени кроз Цркву. Кроз векове у Цркви је постајала једна сувише велика заинтересованост да је Она та која руководи Божјим судом.

Лако се поставља питање да није општина оваквог учења и опорост супростављања Цркве јеврејском народу резултат осећања неизвесности у погледу легитимности сопствених захтева Цркве које је видела да се доведе у питање тихом али веома упорном опозицијом самих Јевреја према Цркви. Знамо с једне стране да је то сам јеврејски народ који је припремио пут за егзистенцију Цркве, чињеница која условљава Цркву да има своју идеологију о Израелу, док у исто време Израел са своје стране може да одбацује Цркву као јерес. Али, знамо, с друге стране, да се верује да је Откривење у Исусу Христу, на којем је Црква заносвана, учинило предходно Откривање застарелим. Ова чињеница делује на то да је однос између Израела и Цркве међусобно искључив.

Ма колико све ово било значајно ипак изгледа да се не садржи у ономе о чему св. ап. Павле пише о Израелу у својим чувеним одељцима

у Посланици Римљанима. Истина, св. ап. Павле изгледа да је згранут, као и тужан, што народ Израел одбија да призна у Исусу Христу из Назарета обећаног Месију. Али ово не негира ону прву Божју љубав према Израелу. Што се тиче овог разумевања код св. ап. Павла, он то радије само описује као тајну, тајну чији пун значај ми још не сагледамо. Израел је једном речју само заостао да би пустио ненабошце да уђу, а када дође време Израел и Црква узеће ућешћа у Божијој слави будућности. Очигледно је да се у Цркви није могло да остане у дијалектици оваквог разумевања, и замењено је једним мање разрађеним, али јаче монолитним, и, као што се то показало у историји, једним више деструктивним учењем.

Сведоци смо у нашем времену скоро револуционарних промена у начину теолошког мишљења, што карактерише углавном откриће да није нужно да се хришћанска вера мора да појмовно одређује у границама класичне грчке филозофије. Наравно ово није једно само интелектуално откриће које омогућава извођење истог концерта само у „другом кључу“, већ се то чини нужним због дубоко схваћеног расцепа који постоји између теологије и начина како се живот доживљава. Старе разлике између „духовног“ и „земаљског“ изгледа да модеран човек више не разуме, јер је у ствари осетио да није у могућности да подчини реалност, којом је опкољен у свакодневном животу, једној другој вишој реалности. За њега ако хришћанска порука има икаквог значаја, или смисла, она мора да буде порука за „овде и сада“. То је процес који би могли да опишемо као окретање од „метафизичког“ и као једну снажно сазнату одговорност према овом стварном свету у којем смо овде. Тако да појам Отелотворења, постојања телом, улази у свет у његовој потпуној контингенцији: формирајући, изгледа, „дајтмотив“ модерне теологије. Појмове о истини, правди, и све друго што човек тражи, не изгледа му да се више налази на далеком небу, већ овде на земљи, овде и сада. Ово даје земаљским реалностима важност без прецедана и чак коначности. При чему социолошки термини добијају теолошки значај. Јер у реалностима заједничког живота, и расних односа, сукоба између нација и народности, у квалитету радних услова и личних односа, слика Христова тре

ба да се види и помирење и обнова да се постигне.

Све ово може да отвори један нов пут разумевања припадања „овом свету“ јеврејског народа, што они који су у Цркви у потпуности нису могли да схвате. У неким црквеним круговима да, али и у тим круговима, изгледа, да не знају како да разумеју Државу Израел.

Ово је проузроковано оним што бисмо назвали другим фактором: неспособност оних у Цркви да респектују јеврејски народ као једно аутономно постојање које има свој сопствен живот и своје сопствено само-разумевање, без обзира шта се у Цркви у том погледу мисли. Не мислимо да кажемо да Цркви није потребна теологија у погледу Израела; очигледно Њој је та теологија потребна. Али у Њој треба да се пажљиво слуша шта Израел каже о у себи пре него што га они у Цркви укључе у свој сопствени систем. Често, они који су у Цркви једва да знају о чему се теологизира, формирајући своје ставове у потпуној несагласности са живом реалношћу „Израела“. Тенденција је да се Израел увуче у оквир саме Цркве и објашњава према категоријама које одговарају онима који су у Цркви. Јер Црква је на првом месту заједница којој се припада по свом слободном избору, а што отежава да се разуме да то није случај са јеврејским народом. Јер Црква регрутује своје чланство између свих народа и нација, и у Цркви се тешко због тога усваја чињеница да су Јевреји из тога искључени. Даље, Црква није везана ни за једну посебну земљу, због чега такође они који су у Цркви не могу да разумеју ни ту чињеницу да бити Јеврејин значи нужност односа са једним посебним делом земље. Они који су у Цркви нису у могућности да схвате „земаљски“, „инкарнациони“, аспект јудизма и јеврејства, упркос чињенице да је та „инкарнација“ постала оно што је најочигледније у самој Цркви.

Међутим, чак и ако постоји извесно разумевање у овом погледу ипак изгледа да постоји и извесна несагласност између Цркве и Израела. Постоји континуитет тог неслагања. У теолошким круговима, где се већ толико говори о прилогу јеврејског народа појави Цркве, увек се има на уму Израел као нешто што је прошло. Израел постаје метафора за секуларизовану, посветовану, силу речи Божије у овом свету; као и симбол за безкућност или не-

мање власти, што све тако дубоко доживљава и модеран човек. Сада када Црква, после толико векова, почиње да разумева шта то значи бити без власти, као и шта значи живети у дијаспори, они који су у Цркви ипак оспоравају Израелу успостављање Државе са оветовном влашћу. Изгледа има нечег веома ироничног у томе.

Ако је Цркви потребно да дође до савременије теологије, они који су у Њој треба да узму у разматрање смисао постојања државе Израел за јеврејски народ. Не само за оне Јевреје који живе у тој Држави већ за све Јевреје широм света. За њих је ова Држава средство идентификације, вероватно једини начин да је Јеврејин идентификује као такав у овом времену толико брзе секуларизације. Али у овој пометњи не налазе се само они који су у Цркви већ са њима у њој учествују, или су на исти начин збуњени, и сами Израелци. На питање „Ко је јеврејин?“ још није дат одговор, и не може се порећи чињеница да јеврејски народ није у својој озбиљној кризи идентификације. Али не може се порицати да држава Израел није од посебне важности за све оне који се неидентификују више као религиозни Јевреји, али који упркос тога ипак одбијају да буду нешто слично као „нација“. Може да се мисли да држава Израел значи „La fin du Peuple juif“ („Крај јеврејског народа ... Цитат према књизи Жоржа Фридмана), али може исто тако да буде ово подручје и место преображаја јеврејског народа. Ма шта се догодило, уколико се теологизира, они који су у Цркви треба да имају на уму овај сада Израел, са свим његовим неизвесностима.

Ако је тако, они који су у Цркви могли би да открију, ако им то није јасно само по себи, да „изабраност“ не зависи од етичких квалитета већ пре указује на ствар искупљења и опроштаја. То опет значи да „изабраност“ не може никада да буде коришћења као извињење за себичне циљеве. У Старом Завету је сасвим јасно изражен однос између „изабраности“ и „торе“ (закона). Усвајајући своју „изабраност“ Израел прима на себе задатак испуњења Божије правде. А правда се не постиже на лак начин, самоуверено, већ то захтева скромност као и спремност за страдање. Израел и они који су у Цркви не могу више да постављају питање: „Зашто сам ја чувар свога брата?“. Бити „иза-

брану" значи стајати пред живим Богом у одговорности.

Шта све ово опет значи у контексту једног толико широко секуларизованог, посветовљеног, израелског друштва? Како бисмо могли ово двоје, изабраност и секуларизацију, да поставимо заједно? Није ли потребно да дигнемо руке од покушаја разумевања „секуларизованог Израела“ у вези са његовом изабраношћу као „народа Божијег“, и онда само да разматрамо ово питање у границама људске правде и међународног закона? Мислимо да не треба то да учинимо. Све дотле док постоји идеја о континуитету између Израела овде и Израела као Богом изабраног народа Старог Завета, ма како се ово могло схватити, они који су у Цркви треба да чине напор размишљања и о томе што је на свој начин „незамисљиво“, и то са једном дубоком љубављу.

Ова спремност да се саслуша шта Израел има да каже о себи не значи да они који су у Цркви не треба да буду критични. Обратно. На пример, критички осврт је потребан на чињеницу да сада палестински Арапи морају да постају странци у својој сопственој земљи. Исто тако сви они који мисле да могу да одобре установање Државе Израел на „теолошкој основи“ примају на себе одговорност да процењују судбину Палестинаца и теолошки. Да ли се заповест „сетите се странца међу вама“ не односи на ситуацију Арапа у Израелу? Шта више како је и

Израел и сам веома много, странац на Средњем истоку, то ова опомена, опомињући се да је и сам странац, није нешто што се односи само на прошлост већ има свој стварни садржај. Али још је важнији проблем избеглица, јер изгледа да се нужно чини једна велика неправда све дотле док су хиљаде принуђени да проводе живот без наде. Истина је да само решавање овог проблема изгледа да ловоди у питање и саму егзистенцију Израела, али није ли одбијање да се реши ово питање, и покушај да се то оправда, само по себи доказ једног још несрећнијег краја?

Од оних који су у Цркви векови ма спречавали да јеврејски народ буде „сличан осталим“, опомињући их на један негативан начин да су „они различити“, изгледа невероватно да може да се тражи да имају нешто да кажу Израелу. Међутим, ипак, и ако је тако, није ли задатак чланова Цркве — да опомене Израел, скромно, на служење на које је позван — да буде светлост која треба да осветли незнобожце?

*) Из овог малог есеја се види да и чланови Православне цркве, посебно богослови, у духу учења своје Цркве треба да размишљају о овом проблему. Због тога га и доносимо у преводу. Као што се види из примедбе уредништва часописа из којег овај есеј и преносимо, ово је разматрање, такође, делатност хришћана у оквиру савременог Екуменског покрета, једно признање уз нагласак на тражењу нових путева.

МУСЛИМАНИ И ЕСХАТОЛОГИЈА ИСУСА ХРИСТА У СВЕТСКОЈ ИСТОРИЈИ

У границама временског збивања Нови Завет је према библијском Откривењу коначан. У светлости историје Божија мудрост омогућава развој да би се потврдио временски значај искупљења. Нови завет према томе не извлачи славу своје круне из чињенице да је он коначни циљ једног временског пута. Његова слава је суштинска сама по себи. Коначност Новог завета постоји само у том смислу да је једино он, Нови завет, нешто од крајњег значаја. Привремено се налази у временским оквирима због значаја једног драмског циља.

Према просечним представницима хришћанске ортодоксије, личност Исуса Христа како Га они разумеју,

као „коначност“, ствар је једне хронологије; они га разумеју као последњег од пророка, као последње Откривење, после којег не постоји ниједно друго, или да је икакво друго потребно. Надахнуте слуте Свете Цркве у хришћанској историји памте се као апостоли а не као пророци.

Можда се са оваквим разумевањем не би сложили извесни хришћански социолози или историчари, али оно представља углавном веровање најширих маса неакадемске хришћанске ортодоксије. Наилазимо исто тако и на либералне историчаре и журналисте који реч „пророк“ не употребљавају у једном тако стриктно одређеном смислу речи. Они ће лако рећи за људе као што су били Абра-

хам Линколн или Ганди да су „про-роци”.

Због унутрашње консолидације Цркве у прошлости, инсистирање на прекиду пророштва после Христа један је став који не можемо описати као непожељан, јер ми нисмо у могућности да упоредимо његове резултате са свим оним што би се догодило да није било овог става. Али у овом нашем добру интернационалних веза и све веће међузависности огромних заједница, одређивање става у погледу „пророштва” и „откривења” треба да буде донето на једном новом основу. Јер данас је сваки доктинирани став, опште узевши, извесна отворена јавна ствар која изазива широка светска реаговања. У случају хришћанства формирање учења није само ствар односа према Божијој благодати, већ то учење треба да буде само по себи ствар Божије благодати, Божије одређености.

Идеја о престанку пророштва после Христа не вређа присталице учења Буде, Зороастра, Махавира, Конфучија. Јер овај хронолошки закључак о коначности откривења у Христу не избацује Буду, Махавира, Конфучија и Зороастру из утврђених положаја међу њиховим поштоваоцима. Уствари хришћани не показују неко узнемирење када су у питању ови „пре-хришћански” пророци. Али с друге стране ово хронолошко инсистирање, о престанку пророштва после Христа, наговештава мање више категорично одбацивање пророчког статуса људима као што су Мани, Мухамед, Нанак, Баб, Бахаулај, Гулам Ахмед и Ганди.

Отклањање увреде религиозним заједницама које су засноване од ових инспирисаних реформатора зависи да ли ће бити признати од Хришћанске цркве. Међутим, најбољи начин да се прихвати овакво једно признање не би се састојало у једном службеном одређивању листе реформатора. Признање би било довољно у потврђивању Исуса Христа као завршног Откривења у смислу да је Он једино крајње значајан пре него у смислу да откривање Божије престаје после Његовог земаљског живота и да се ниједан пророк више није појавио за последњих 2000 година.

Уместо престанка пророштва истина би била у томе да је Божије Откривење утврђено као континуирано, и вечни, и све више обилнији, процес после земаљског живота Христовог. Међу свим борцима љубави, мира, лечења и благодатне праведности, скромносаи или славе, без обзи

ра на веру или расу, морамо признати делатност свете инспирације Христове да је вољом Оца свих људи инспирисала безбројне чланове људске фамилије. И уочљив рад ове свете инспирације јесте континуитет откривања Христовог. При признавању бораца љубави, у различитим светским заједницама, не смемо изједначавати ове борце да су једнаки Христу. Они су само пријемници дара Његове свете инспирације.

Облици различитих људских покрета и сукоба су велика тајна која има свој смисао за нас у вери. Апсурдно би било мислити да се Творац неба и земље не стара или не руководи Хиндусима, Јеврејима, будистима, муслиманима, и другим заједницама, у току ових последњих две хиљаде година.

Интелектуалне и духовне тешкоће које се јављају на основу учења да је Исус Христос коначно откривење, у смислу да престаје надахнутост установе пророштва после Његове смрти, јасније се сагледају уколико се погледа у ово питање са муслиманске тачке гледишта. Исламско учење истиче хронолошку коначност пророштва Мухамедовог. У Курану се говори о Мухамеду као Печату пророка:

„Мухамед није отац ниједног од ваших људи, али је апостол Божји, и печат пророка; јер Богу су све ствари познате (ср: 40). „(Такође, постоји и једна изјава која се приписује Мухамеду:” Нема пророка после мене”; Ибн Са'д, Kitab Al-Tabaquat Al-Kabir, Brill, Leiden, 1903—1904. Tom III, с. 15. Такође, Куран 5:5 — данас смо усавршили за вас вашу религију”.

Израз „Печат пророка” муслимански егзегети тумаче у смислу да је Мухамед коначно и хронолошки последњи утврђивач истине откривене раније другим пророцима споменутим у Курану. Једино секта Ахмадије, модерног порекла, одбија тумачење Печата као једино потврђивање поруке ранијих пророка. Ова секта је усвојила гледиште да је Мухамед Печат такође пророка који се појављују после њега. Ово се сматра као велика јерес од ортодоксних муслимана широм света.

Чињеница да Христос и Мухамед стоје у директној вези са семитским ланцем пророка (Ислам потврђује Аврама као претка Мухамедовог), и да се, хронолошки, Мухамед појављује на земљи после Христа, пружа муслиманима хронолошку основу за тврђење да са Мухамедом прогрес

откривења доспева до врха свога савршенства. Усавршавање семитске вере кроз откривење Курана обично се објашњава у исламу у границама одбијања икаквог партнерства у Божијем суверенитету, укључујући и непризнавање синовства Христовог. Мада релативни модернизам са доласком ислама није стварна основа муслиманског става у погледу неприхватања Тројичне догме од муслимана, она је увек ту у муслиманском уму као један од предмета дискусије.

Хришћанска преокупираност са појмом Исуса Христа као коначног Откривења потенцијално је охрабрење за муслиманство да у Мухамеду виде коначност откривења, са исте тачке гледишта, на основу хронологије. Да би се онда успоставила одговарајућа „фер“ равнотежа у религиозним стварима, хришћани би морали напустити појам о Христу као коначном откривењу, у хронолошким границама да је последњи од пророка. Приврженост хронолошком гледишту хришћанска Црква слаби своју поруку, а друге заједнице, нарочито муслиманска, добијају утисак да Црква покушава временско потврђивање пророштва Христовог. Уствари Црква треба да се посвети сведочењу Божанства Христовог и коначности његове категоричне заповести праштања и љубави као гаранције људској слободи од страха и мржње ближњих, страха од земаљских несрећа и предпостављених казни у другом свету.

Отварање Цркве у погледу учења о коначности пророчке службе са Христом посматраће се од муслимана као хришћанско узвраћање за муслимански напор да потврде коначност пророчке службе са Мухамедом. Уствари, можемо да предвидимо да ће са организовањем све веће слободе и постизања веће објективности у људској мудрости, појам о коначности пророштва, са једним посебним човеком, бити све слабија и код хришћана и код муслимана. Пророци, као увек, наставиће да се појављују, и њихови следбеници и обожаваоци неће сматрати то неопходним да службено потврђују извесне људе као „пророке“.

Света инспирација Христове љубави и благодати види се у раду, откривајући Христа не само као надахнутог предводника човекољубивих реформатора, већ је такође присутна у свакодневној жртви љубави људи и жена у скромним условима живота.

Хришћански мисионари се често збуњују муслиманским отпором на позив да читају Библију, као и малим процентом муслимана који желе да буду крштени у име Христово. Ова збуњеност би се ублажила уколико се заинтересујемо бројем или процентом муслимана који су напустили муслиманство и постали будисти или зороастријанци. Случајеви прелаза су веома ретки. Постоје извесни фактори у традицији муслиманског легалитета, снаге њиховог утицаја на муслиманско јавно мњење, који делују на муслимане да је за њих веома тешко да експериментирају са истинама немуслиманских традиција.

Али мисионарска збуњеност над овим отпором је преран закључак. Искуство више од једне хиљаде година коегзистенције са муслиманском заједницом не даје ли лекцију проповедницима хришћанске вере да је муслиманска заједница једна посебност са својим веровањем и законодавством, што захтева једну посебну врсту односа са хришћанске стране? Време је да сада разумемо, у потпуности, да одговорност муслиманског отпора, у њиховом непристрасном и у љубави истраживања унутрашњег смисла вере у Господа Исуса Христа, зависи од хришћанске љубави безбројних преставника хришћанске Цркве у прошлости. Недостатак љубави међу хришћанима у односу према муслиманима акомулира се у једну другу традицију кроз векове. И сада када се ова традиција мења новим ставовима, промена је покренута не толико покајањем, рођеним изнутра, колико политичким потребама. Историја не може да збрише сведочење векова неблагородног односа чланова хришћанске Цркве према браћи у свету ислама. Хришћани се не могу надати променама у срцима муслимана све док не виле предузете кораке обимне надокнаде за векове врећања муслиманског сентимента.

Није овде прилика да правимо збирку цитата из хришћанских списа, који се односе на Мухамела и ислам да бисмо илустровали анти-муслиманска осећања у прошлости хришћанства. То репродуковање била би исто тако једна увреда. То треба избрисати и заборавити. Неки од хришћанских богослова то цитирају у својим књигама и есејима да би „показали са гњушењем“ колико су били бесмислени и неодговорни неки хришћани у ранијим вековима. Само ово није довољно да би се си-

твација поправила. Исто тако није довољно и једно „објективно и фер“ процењивање историјске прошлости ислама. Јер ништа не може да надокнади недостатак оне праве Христове љубави. Не „ислам“ већ живи муслимани жељно очекују да чују праву реч љубави за Мухамеда од следбеника Христових. Да ли Христос пориче Мухамеду његову љубав? Ко други него Христос инспирише Мухамеда да објави општу амнестију по заузећу Меке? Да ли су хришћани искрено уверени да они служе Цркви поричући Мухамеду онај исти статус који они признају истакнутим дохришћанским старозаветним пророцима? Многи се могу веома увредити овим предлогом. Али ја им кажем” Продужите. Истрајте у вашој упорности. Ви ћете наставити да појачавате издвајање муслимана, и остаћете у збуњености деценијама и вековима. Будите исокупљени и тражите опроштај за вашу споствену неблагодатност и видећете да ће се чуда десити”.

Погледајмо пажљиво у свет око нас и схватимо потребе и тежње муслиманских нација, као и њихова права и обавезе. Имајући све ово на уму хришћанска Црква може тек онда планирати своју помоћ муслиманским нацијама. Црква не добија ништа кроз комуницирање које само врећа а не задобија срца.

Наше доба је на првом месту доба збацивања аутократија и почетак експериментисања са демократијом. Ово је доба масовног сређивања живота. Ово је доба преовлађујуће механизације и примењене науке која, што није био случај са теоретским средњовековним временима, условљава садашње стање рационалности још трајнијим. Ово је доба у којем појава наука социологије, антропологије, научне историографије, условљује сагледање људске историје у њеном јединству. Ово је доба у којем је етичко подчињавање нација другим нацијама озбиљно доведено у питање. Ово је доба прозничавог јурнализма које, упркос искривљавања извештаја о светским догађајима, делује да целокупно човечанство свакодневно сагледа универзалност људске себичности, неправде и беде. Данас није дана нација или заједница није више у положају да за себе захтева положај моралне супериорности. Са хришћанске тачке гледишта једна од највреднијих чињеница за размишљање јесте та да је велики део света у положају да посматра политичку експанзију хришћанских на-

ција са оним истим критичким оком подозрења са којим се некад сагледала и експанзија арапске политичке снаге. У најновијој историји руководеће нације хришћанства двапут су увеле свет у страховито разарајуће ратове.

Политички хаос света је једна дуга болест чије се лечење не сме оклевати. Мудри људи нам могу пружити једно свеже разматрање о људским односима и припремити руководство које ће, верујући у правду и љубав, почети да дела без оклевања у огклањању повреда толико колико је то могуће више, као и у васпитању нација да превазиђу осветничке и арогантне ставове.

За међународна трвења најодговорнији је фактор неговање оних горких успомена на интернационалне неправде. Какви су изгледи за светски мир ако хиндуси и хришћани одбијају да забораве и опросте муслиманима њихову вековима дугу политичку експанзију и победе? Какве су наде за мир ако муслимани одбијају да опросте шпанској инквизицији и „западно“ мешање у политику и трговину муслиманских земаља у најскоријој прошлости? Међутим, ово потребно праштање потпомоћиће један нов процес историје. Све нације данас треба да схвате да су људи тек у овом модерном добу разумели значај принципа политичке самодетерминације нација. Ми сада излазимо из оних дугих векова када се освајање и подчињавање народа свуда усвајало као прихваћен закон политичке етике. Зашто би једни народи настављали да вређају друге народе глорификујући политичке победе својих предака? Зашто би народи наставили да култивирају сукобе сталним обнављањем горких успомена подчињавања њихових предака предцима суседних народа? Једини одговор је заборав и праштање, и онда да би смо то постигли даље треба да ојачавамо закон политичке самодетерминације за све и да кроз разумевање помажемо народе, велике и мале, за стваралачко и благородно уживање слободе и повластице учешћа у међународним организацијама.

Са једним широким погледом морамо почети да сагледамо људску историју интернационалних савеза и борби као међуигру људских снага, борба која није толико тамна страна људске историје. У току ратова, исто тако као и току мирољубивих савеза нација у прошлост, људске културе су често оплођаване, лење

цивилизације буђене, корумпирана друштва очишћена и арогантне нације учињене скромним. Опште говорећи целокупан међународни развој је мешавина несрећа и благослова. Говорити о томе да је однос политичких сила, као и религиозних и културних традиција, у току последњих две хиљаде година ствар случајних кретања и бесциљних лутања људске историје без контроле Божије, било би сувише фантастично.

Тачно у овом периоду, у овом времену потребе за опраштањем као условом мира, Исус Христос, као коначност откривења, за муслиманску заједницу је исто толико одлучујући колико и за сваку другу. Ако се у људско спасење укључује на првом месту ослобођење од страха и мржње ближњих, онда је сасвим јасно да за васпитање човека, за могућност праштања, неопходно је оживети сва сећања, и документа, која нам говоре о опраштању. И неће требати човечанству дуго времена да схвати да највећа онага, која подстиче праштање, јесте сећање на милост, љубав и праштање Христово како је то описано у Новом завету.

Многобројни су проблеми данас муслиманског света. Дужност је хришћанских руковођаца да шире у хришћанском свету симпатију разумевања према муслиманима, ургирајући за сву могућу помоћ хришћана за благонаклоне и миру настројене тежње муслимана. Само ће на тај начин чланови хришћанске Цркве задобити поверење у Христа међу муслиманима.

Мада данас постоји један велики оптимизам међу муслиманима у погледу будућности муслиманских земаља које су постојале пре једног века, ипак муслимани још рачунају да је садашњост једно доба њиховог великог опадања. Ово није без великог разлога. У току последњих векова почиње исчезавање Могол и Отоманске империје. Велики симбол муслиманског политичког јединства, наиме седиште Калифата, укинута је негде пре пола века. Судови муслиманског каноничног закона замењени су радије секуларизованим правним и законским системима, у неколико муслиманских земаља, у току овог прошлог пола века. Очекује се динамично оживљавање муслиманске схоластичке теологије (Калам) да би се попунила празнина створена падом примата правне фи-

лозофије традиционалног муслиманског начина живота и мишљења.

Економски и политички муслимански се свет данас осећа хендикепиран и „издат“ судбином. Када се предлажу планови за борбу за политичку обнову, рађа се збуњеност због традиционалног разумевања аутентичног муслиманског статуса у границама једне светски широке супремације муслиманске силе. Јер сада почиње развој нове концепције коезистенције. тумачење „џихад“ у границама дефанзивности, пре него офанзивног ратовања, постепено се стандаризује. Традиционални појмови о „дар алхарб“ почињу поново да се узимају у разматрање. Јавно мишљење о законитости смртне казне „шари'а“ за одпадништво од вере мења се са развојем васпитања и под утицајем Декларације о људским Правима.

Муслиманска мисао мора да прође кроз свој „енциклопедијски покрет“ да би се дошло до реформулисане муслиманске теологије пред изазовом науке и секуларизма. Овај изазов је заједнички и за хришћане и муслимане. Упркос олакшица просвећености, хришћанска теологија је сама морала да прође дуг пут утврђивања религиозних институција противу непријатељских напада који су долазили од науке и секуларизације.

Недостатак једне јаче историјске оријентације лежи данас иза разочарења које је обухватило муслиманску интелигенцију. Само енциклопедијски покрет може спасти религиозно руководство таквом просвећеношћу која би омогућила једну стваралачку употребу елемената муслиманске традиције у интересу интернационалног слагања. То је бољи став него посветити себе са највећом снагом изграђивању такве једне просвећености, јер муслиманске нације су неодлучне данас као посматрач битке између хришћанства и комунистичког света, у погледу која ће се од ове две стране показати као спасилац.

Какав је онда задатак Цркве у односу према муслиманском свету?

Пре свега хришћански научници могу помоћи муслиманске научнике у предузимању корака за једну савременију студију универзалне историје „као јединства“, помажући их на тај начин у једном стварном ослобођењу од студије муслиманске историје у изолацији од историја суседних заједница. Изван научних и прагматистичких списа о традицији ислама, хришћански људи „од

пера“ морају покренути један литерални покрет који би еманциповао образоване хришћане од њиховог провинцијализма. Дobar део зависи од сензитивности хришћанске комуникације на свим нивоима: радија, јурнализма, академских радова, прозне књижевности, драме и поезије. Научни социолошки списи о муслиманском друштву имају своју сопствену вредност, али таква литература ретко да садржи икакву привлачну поруку. Бесмислене полемике и апологетичари више штете него користе. Нада у задобијању муслиманске симпатије за хришћанску веру грубом критиком социјалних несавршености муслиманског друштва сирова је. Сва друштва, укључујући и хришћанска, данас су склона, више него икад у прошлости, само — испитивању. Реформатори у савременим муслиманским, хиндуским и будистичким друштвима често су данас способнији, са својим проницљивим дијагнозама о погледу социјалних залагања својих друштава и открића лекова, од оних социолога који су „изван“ ових заједница, јер су са недовољним знањем комплексних домаћих ситуација. Хришћани треба на првом месту да се ангажују и покажу

као пример за углед, што значи да треба да покажу истиниту љубав и разумевање за све људе свих раса и веровања. Култивисање и показивање такве једне истините љубави није једноставан и лак задатак. О љубави се лако може говорити, али када треба да буде истинита, захтева се више него што се може о томе замислити.*)

*) Писац овог чланка и захтева је ДАУД РАХБАР, професор и стручњак за пакистанска питања при „Хартфорд Семинар Фондацији“ у САД. Чланак је објавио у органу Светског Савета Цркава „The Ecumenical Review“, бр. 4, 1965, Женева. Узимајући у обзир богато искуство присуства муслиманске вероисповести на територији наше земље, још од XV века, са почетком освајања држава и народа Балкана од Турака, сматрамо да је овај чланак необично актуелан као један од интересантних савремених погледа муслиманског верника, интелектуалца, на хришћанско Откривање у личности Господа Исуса Христа; налазимо да чланак подстиче на размишљање са дубоким импликацијама о реализму љубави, али и објективности тражења најбољих путева за потребно васпитање и оријентацију у решавању и у нашем поднебљу низа питања, националне и културне природе, када је у питању однос хришћанске и муслиманске вероисповести.

„Велике теме“ Цркве и „мале теме“ надреалистичке уметности

— Поводом изложбе „Надреализам — Социјална уметност“ у Музеју Савремене уметности у Београду, април — јун 1969.

Поводом ове интересантне изложбе са значајним историјским прегледом развоја једног погледа на живот, или „стања ума“, подстакнути смо на веома озбиљна размишљања о самој историји нашег времена и идејама о којим дискутујемо са вером да ће нас увести у најпожељније облике живота у којима не само да нисмо били, већ и за које још и не знамо ни како треба да изгледају: ова изложба сведочи о том напору и прилог је дискусији која добрим делом захвата и богословско поднебље.

О **надреализму**, једном посебном расположењу, да тако кажемо, европских интелектуалаца, не само да је и код нас доста речено и писано, већ и филозофија овог става пред животом има и у културном српском поднебљу своје представнике, чији су прилози оцењени као значајан подухват развоја једног интелектуалног истраживања са којим су надреалисти и ушли у историју идеја.

Разлог због чега се осврћемо на ову изложбу јесте тај, као што ћемо видети, што овај покрет, који се заиста и може назвати покрет, тесно спаја своја реаговања на живот са оним расположењима и веровањима која интимно додирују ставове учења Цркве. У овом приказу према томе биће више речи о **надреализ-**

му уопште, а не посебно нашем, са освртима на неопходност његовог разумевања и у оквиру богословских студија.

Како је овде реч о једној сликарској изложби то ћемо се више

*) Наши надреалистички часописи и публикације, алманаси, књиге, као и низ других обавештења, преко других извора, енциклопедије, лако су доступни за исцрпно упознавање овог покрета. Та се литература код нас почиње да развија још од 1922. год. Споменимо само најважније: „Путеви“, „Сведочанства“, „Надреализам данас и овде“, „Немогуће“, а затим књиге К. Поповића и М. Ристића, „Нацрт за једну феноменологију ирационалног“, М. Ристића „Без мере“, М. Дединца, „Јавна птица, као и исцрпан историјат овог покрета код нас од Ханифе Капицић-Османагић „Српски надреализам и његови односи са француским надреализмом“, 1966. Београд, затим велики и лепо уређен, богато илустрован, каталог за ову изложбу „1929—1950. Надреализам — Социјална уметност“. Међутим, ми ћемо се овде осврнути на нека од великих дела из светске литературе о овом интелектуалном експерименту једне, ипак, доста мање групе европских интелектуалаца, али који представљају једно доста широко расположење, када је бар у питању неприхватање учења Цркве, које има свога интереса због тога и за богословску мисао.

задржати на питању ликовног изражавања овог погледа на свет којег гаје надреалисти. Тако да основно питање пред којим овде стојимо, које нам се намеће, јесте питање односа **истине** и **уметности**, како се то одржава и у надреалистичком захвату живота. Полазимо са овом темом јер нас на њу подстиче сама ова изложба и сав напор учињен о којем она сведочи. Заједно са низом других догађаја и овај „покрет“ ражан је део наше културне историје у једном доста бурном интелектуалном немиру свих европских народа.

Морамо да се запитамо и поводом **надреализма** колико је тачно запажање ликовних критичара и историчара да без помоћи уметности нисмо у могућности, с обзиром на људску ограниченост и несавршенство, да одговарајуће разумемо чињенице живота као и сам живот? Када нас на ово опомиње, на пример, Г. В. Видгвуд¹⁾ он се осврће и на Тургенјева који такође мисли да „гола истина није довољна сама по себи... као што је и реализам сам по себи фаталан... што опет значи да је истина ваздух без којег се не може да дише, како то каже Тургенев, али и да је уметност биљка, понекад чак фантастична биљка, која се развија и расте у том ваздуху.

Сликарски покушаји у надреалистичкој техници Р. Живановића Ноја, Оскара Давича, Душана Матића, Лула и Александра Вуча, Ване Бора, Ђорђа Костића, Милене Павловић — Барили, Стане Крегара, као и низ других, који имају духовни континуитет са овом групом, али који раде у једној потпуно другој ликовној техници изражавања, под заједничким именом „социјална уметност“, траже да мало више размишљамо о овом запажању Тургенјева, као и проф. Wedgwood који се посебно осврће и на то, с обзиром да је професор историје, колико рад „стваралачке имажинације“ уметника мора да буде контролисан искуством, колико то стваралаштво долази из сазнања и разумевања живота, као и колико су **страсти** извор људског грешења, али и колико без њих не би било ни историје, а опет, све у свему, колико сама уметност, сликарство, музика, књижевност, потпомаже човеку у разумевању живота.

Ако се надреализму приближавамо са овог става или разумевања уметности онда заиста пре свега морамо да га видимо као уметнички покушај изражавања, као један вео-

ма отворен став пред животом, једно веома отворено тражење или испитивање људске околине.

Није тешко запазити, а што је већ толико подвучено, да су највећи песници и сликари овог покрета на првом месту само експериментатори чији експеримент и ако није успео ипак је једно велико искуство. Једно искуство које је драгоцен прилог светској културној историји. То је искуство револта, једног ретко снажног интелектуалног револта, једног тоталног покушаја захвата негирања живота и свих његових облика, да би се опет тај исти живог поново усвојио са уверењем да је то учињено на један нов начин. У томе и јесте искуство надреализма. На то нас подсећа ова изложба и као таква је драгоценца за наша садашња размишљања, далеко стишанија и мирнија, о облицима живота кроз које треба даље да живимо и усвајамо живот. Јер нас ова изложба на првом месту подсећа на потребу студије интелектуалних услова развоја — колико имамо право на револт и одбијање прихватања живота, тог у којем се налазимо и кроз који треба да се усавршавамо према нечем бољем. Једном речју колико је могућ или потребан нов револт на увек постојеће несавршене услове живота који се увек као такви показују према оним које очекујемо, и да ли нам је уопште и био потребан револт у том захвату који је учињен и који се илуструје на овој изложби! Јер ова изложба је илустрација *револта*, једног тоталног бунта или захтева за променом, за променом целокупне Основе живота, али што се ипак све свршава, коначно, у традиционалним изражавањима вредности рада, било у усавршавању средстава за производњу или разумевање самог рада. Несумњиво, ако би се кренуло опет у *револт* истом логиком дошло би се до истих резултата, повратак традиционалним облицима, а колико би се кренуло са новом логиком у чему би се она и састојала, или са којег би се ослонца развијала? Јер нам ова логика *бунта* коју видимо илустровну на овој изложби на првом месту показује да се не може живот негирати у његовом тоталитету, да увек остаје нешто основно што се не може да одбаци — на то, на ту основну „логику“ тога што остаје, што не може да се негира, а што се хтелo, желимо да укажемо кроз приказ ове изложбе на којој се то види; као што се то

види у ствари из целог овог покрета у његовим светским размерама, на шта се и осврћемо.

Потребно нам је због тога навести неколико основних мисли о надреализму, из студија некад његових најприврженијих чланова, или оних који су били са њима, међу најистакнутијим представницима надреализма, или у веома блиским пријатељским односима разумевања ових искрених напора једног мањег броја младих људи, чији је напор нашао свој израз у покушајима једне уметности, чудне и признато веома тешко разумљиве, са којом се често не може ни да комуницира.

Надреализам је, као што добро знамо, један нов облик нешто мало старијег „покрета“ као што је ДА-ДА; покрета за који се иначе каже да је био веома полемичког карактера, у смислу усвајања живота са његовим контрадикцијама и сукобима, побунама; сталним побунама против свих постојећих облика живота који је иначе у исто време и „дубоко моралан и исто толико и неморалан“. Дадаисти су хтели да кроз нове идеје, нова материјална средства, нове правце, ослободе људску енергију за нова стварања; али је то узело такве размере и прешло у такво расположење да је добило чисто анархичан карактер. Међутим, ипак су наглашавали свој циљ „једињавања супротности“, једна тежња која постаје и „уметничка реалност“; нашла је свој израз у делима књижевности, прозних и поетских састава, али исто тако и у сликарству и музици.

Овај „дадаистички покрет“, како то напомиње у својој студији, иначе и његов припадник, Ханс Рихтер¹⁾, постао је у току првог светског рата, као резултат реаговања једне групе уметника на све тадашње настале ратне суровости. То је био један револт који је значио и тражење лечења тог већ јасно „болесног доба“; а поверовало се да би то било могуће постићи кроз једну равнотежу, једног стања које је већ било ту у својој раздељености; а вероватно познавајући поезију енглеског песника Вилијама Блека, говорили су да тај нови поредак треба да буде „равнотежа неба и пакла“, „венчање неба и пакла“.

Ови млади људи на првом месту су изјавили да крећу у рад без програма, у ствари против сваког програма. Тражили су апсолутну слободу, слободу од свега. То је било тражење, каже нам Рихтер, „неке апсо-

лутности и чистоће хаоса космички срћеног, вечног... без трајања, без даха, без светлости, без контроле... уз љубав према неком старом раду због његове новине... уз љубав према контрастима који их привлаче прошлости... супротностима реда нереди, ја не — ја, потврде негације...“ Саму реч за своје име, што је остало доста нејасно, узели су, верује се да је то највероватније, из словенског језичног подручја: да, да — као потврда или усвајање живота, тог живота којег су запажали са свим његовим супротностима, а што опет значи да ово „да-да“ значи и „основ из којег се рађа свака уметност, али уметност без смисла, а што опет значи да није бесмислена, али ипак „да-да“ нема смисла као што га нема ни Природа“.

Филозофија или „стање ума“ ових интелектуалаца није их ометало у истраживању „језика знакова и слика“, „алхемија речи“, ради саопштења свега према чему се стајало са потврђивањем „да-да“. Сликарске изложбе метафизичких сликара Киррика, Клеа, Фајнингера, прихватају се као поднебље из којег се рађа „дадизам“. У сваком случају Ханс Рихтер подвлачи да би се за оснивача овог покрета „без програма“, или са програмом да је против сваког програма, могао сигурно сматрати Н. Балл који се коначно „добровољно повукао у сиромаштво“ из Цириха у кантон Тичино, интересујући се за „византијско хришћанство“. Он је напустио „групу“ коју је основао, као што се она у ствари доцније и сама разишла. Међу првима, у овој групи неколицине, нашао се и Марсел Јанко из Букурешта, Румун, „једини који се међу нама није односио са иронијом према добу у којем живимо“ сведочи о њему сам Х. Бал, описујући га даље са таквим акцентом у свом дневнику да већ видимо да је оснивач овог „револта“, којег ће да напусти, већ познавао „дух поднебља Православне цркве“ из којег Јанко и долази.

У сваком случају, како ДАДА значи дискусију, на састанцима је ових ексцентричних људи низ питања доведен до крајњих могућности разумевања. Колико је уметност прилика за социјалну критику и за стварно разумевање доба у којем се живи? Колико је уметност сама себи циљ? Колико смо већ доста изгубили илузија у том погледу? Колико је уметност у контрадикцији са својим сопственим етичким ци-

левима? Шта да чинимо? пита Хуго Бал; затим нам уз сва ова питања и констатовања напомиње да на питање „имамо ли шта за јело? одговор ће бити дат не у материјалним већ у етичким оквирима. Због чега упркос разлици у мишљењима да ли уметност значи, како мисли Арп, „идентификацију са Природом“, или је то „архитектонско осећање“, како мисли Јанко, или је то „музика и људски поредак“ како ја мислим, свеједно, каже Бал, сви смо били уједињени у тражењу смисла и нове суштине уметности“.

Ово истраживање, резултат узнемирења у једном ратом узнемиреном времену, одвело је дадаисте у још дубљи немир, у којем су остали и када се рат завршио. Пробудили су у себи такве гласове које као да нису могли да утишају — то је било питање *случајности*, питање подручја *непознатог*, слободе, али апсолутне слободе. Осетили су на овај начин, према свом искуству, да им је потребна извесна *невиност* и *чистоћа*, или ослобођење од свега, свих већ задобијених појмова и ставова, да би се могли да приближе том „непознатом“ и са његовог подручја да извлаче своје знање.

Дадаисти нису били задовољни да све то остане само њихово искуство, већ су радили на пропаганди ових својих покушаја „тоталног одбацивања уметности, нешто што би само по себи било фактор унапређења уметности“, као што су и тражили развој ослобођења од свега, од свих правила, свих рецепата, потпуну слободу и безобзирност... ради самог повратка значаја живота и уметности. Само, како примећује Рихтер, то је био пут изласка на путеве који су водили свим правцима, према непознатим територијама, због чега је Дада изгледала „безнадежно анархична“, али за нас „унутар ње“ то није тако изгледало...

напротив, било је то за нас нешто осмишљено, нужно и животодавно. Службено поверење у *разум*, *логику* и *узрочност* изгледало нам је бесмислено... због чега смо били присиљени да тражимо нешто кроз шта бисмо обновили своју људску природу. А што нам је било потребно јесте да пронађемо равнотежу између неба и пакла, једно ново јединство комбинације случајности и плана...

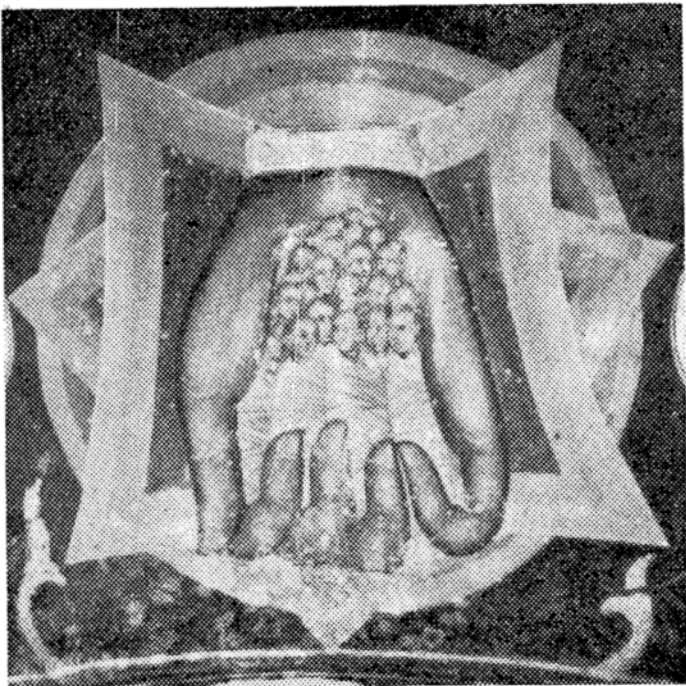
То је био пут тражења и једне „уметничке целине“, али и сазнања

да „разум и анти-разум, смисао и бесмисао, план и случајност, свест и подсвест, постоје заједно као нужни делови једне целине — а што је и централна порука ДАДА покрета. Јер,

миту да се све у овом свету може рационално да објасни, мит који све више задобија своју подршку од времена Декарта, осетили смо да је потребан супротан став да би се успоставила равнотежа...

Тако се почела развијати ДАДА, покрет који је нашао и своје одговарајуће име, али није нашао оно што је тражио — коначан ОБЛИК кроз који би људска енергија била, према њиховом плану, упућена одговарајућем циљу. За дадаисте све остаје непознато, не бесмислено, али ипак без циља. Огранци овог покрета у Барцелони, у Њујорку, у Берлину, у Паризу, преко својих истраживача, то потврђују. Све су то занимљиве изјаве, потврђују извесну недисциплиновану религиозност истраживања, лутања и неналажења. Тако се кроз овај напор потврђивало и то да је дадаист онај „који воли живот у свим његовим безбројним истраживањима“, да је то онај који „зна и каже — живот није само ово овде, већ и то што је *тамо, тамо, тамо да, да, да...*“. Овај је покрет престао да постоји али се на свој начин и данас открива у низу сличних експериментисања међу савременим правцима уметности, као што су „хепенинг“, или „нео-реализам“, или „поп-арт“, али и на првом месту и пре свих „надреализам“. Говори се данас и о „новом дадаизму“, али то само погоршава једно стање које ДАДА као „покрет“ изазива, каже Рихтер. „Унутрашњи глас“ који су „дадаисти“ у свој својој искрености пробудили да би га саслушали није им рекао ништа одређено, збуњеност је остала; али та збуњеност ствар је и психологије, студија у вези Фројдове и Јунгове психоанализе. Јер, и према Фројду, како напомиње Рихтер, када „човек посумња у вредности и смисао живота, он је болестан“.

Дадаисти су пробудили једно „стање свести“ у времену страха и неизвесности, какво је било већ доба првог светског рата. Глас умирења који су хтели да чују нису чули, и прогласили су и да не постоји нешто што би и могли да саслушају. Био је то ипак само напор да



Рука Божија... народи света у Божијој руци,... Јединство у Свемиру којем је Основа сама мисао Божија, кроз коју имамо слободу стварања, али и моралну обавезу чувања моралног поретка света. Ово се илуструје на овој фресци из манастира Манастије, из 1408. год., сведочанство напора деспота Стевана Лазаревића са својим народом за „братство и јединство“ света, према коначним делењима и апсолутним реалностима као што су Љубав и Мржња; научници су, такође, после једног краћег времена лутања дошли до уверења да у природи није све строго детерминисано, да у свему не влада строга механичка каузалност, посебно то потврђује истраживачки рад на пољу атомске физике....



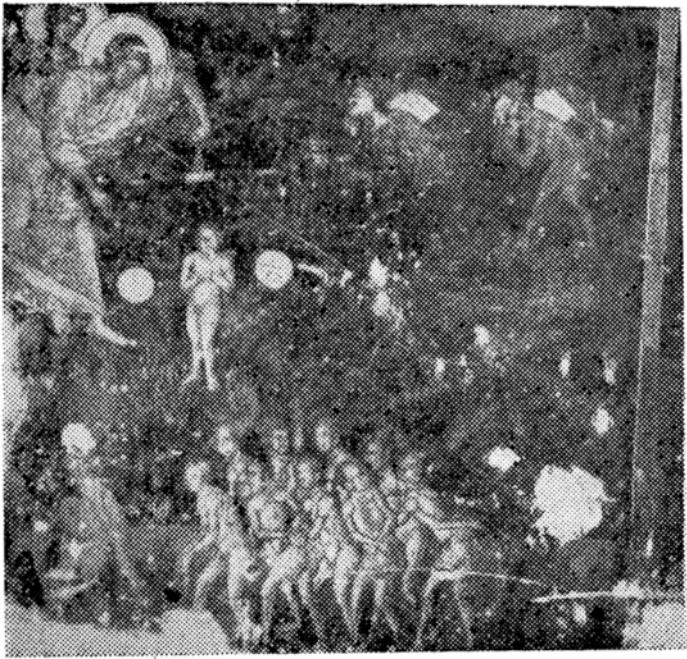
Народи света у реци историје... из мисли Божије ка Његовом царству; душе праведника, у Рају; према фресци, детаљ из манастира Грачанице, 1321. године.



Напори хришћана широм света у залагању за јединство потврђују морални поредак света, људску слободу али и несавршенство; јер поларизације, делења, шизме, у свету, као и у самој Цркви, могу се преокренути кроз стваралачку одговорност рада да буду и позитивне, да нас кроз нашу несавршеност која им је извор, доведу заиста до бољег „разумевања вере и смисла историје“. На слици преставници Светског Савета Црква на свом састанку на Кипру.



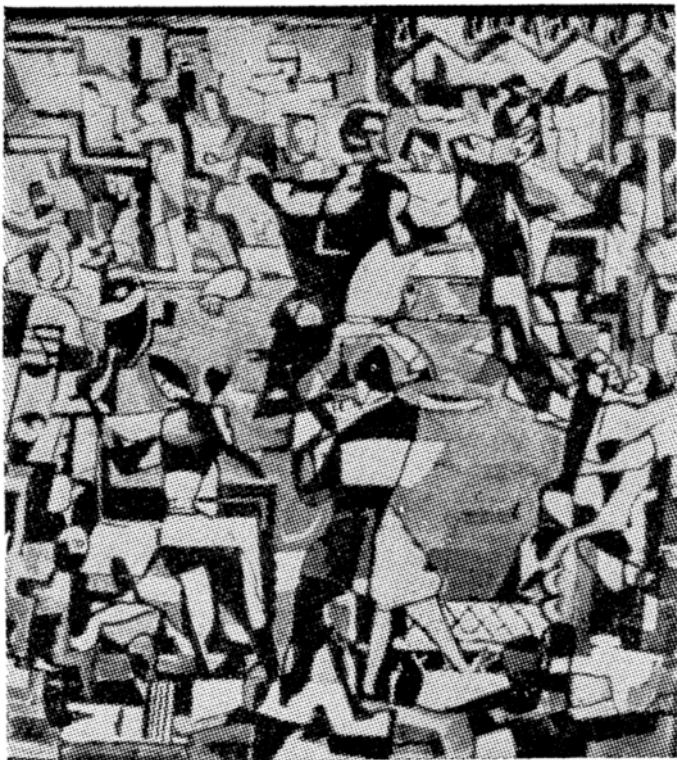
Народи света према Повељи Уједињених Нација имају право на своју слободу а у томе су сви одговорни за све... због тога су у своју Повељу унели и одредбу о слободи религије за коју су такође сви одговорни. Та одредба о слободи и религије је део радости живота, јер кроз њу га коначно разумеју шта је у својој Целини као дар као радост стварања, као Љубав....



Наше садашње раздвајање и поларизације, у оквирима историје, овде на Земљи, нису коначне... то је ствар Суда Божијег, Последњег Суда, а што значи и коначне поларизације... када ће се судити према апсолутним појмовима праведности, који презазилазе наше садашње појмове, али које ми ипак предочавамо, и већ овде довољно сазнајемо, и колико нам је потребно и откривене; имамо их откривене у појмовима праведности анђела... како се то види и из ове илустрације са фреске Последњег суда, из манастира Грачанице из 1321. год.



Уметници, као што су то чинили вековима, видимо како и на овој слици покушавају да изразе напор своје имажинације, свог интелекта, о последњим питањима човекове судбине... На слици видите такав један рад познатог сликара МАКС ЕРНСТА којем је дао име ПОСЛЕ МЕНЕ, САН...



Игра..., рад сликара М. Јанка, из 1916. год... израз је људске слободе и потребе за радостју, прати човеков рад и напор, уметници је виде свуда и у свему, када и почиње поларизација, или делења, али и одговорност, искуство.....

И Живот је ипак „игра слободе“, Љубави или Мржње...



.... У то исто верују и то подилаче данас и филозофи историје и социолози — да су људи ипак одговорни за своја делења и поларизације... На слици видимо тужну илустрацију људског делења, израз само људске одговорности. Несумњиво да су за многе ратове и делења у историји били одговорни и они који су били у Цркви, који су исповедали Њено учење, али видимо сада да и идеологије, људски напори ван Цркве, такође, условљују тешке „шизме“, расцепе, идеолошке сукобе, са ужасним последицама. На слици видимо један логор у Немачкој, Белзен, 1943. год., одмах по ослобођењу; сигурно бисмо могли са страхом одговорности да кажемо да је ова слика илустрација човековог отуђења од моралног поретка света, или симбол те „отуђене“ РУКЕ ЧОВЕКОВЕ...

се обнови нешто на макојем нивоу, али на свом „нивоу нису могли да остану“. Није ни било природно да се остане на томе. Из њихове збрке и нереда јавио се надреализам, са одређенијом побуну, са планом за изградњу кроз рушење такође, али са рушењем онога што су поверовали да треба срушити да би се визије учиниле јаснијим. „Надреализам је сређивање нереда, појављује се да створи поредак... гута и сварује Дада покрет“. Тако, како закључује Рихтер „Надреализам даје Дада покрету смисао и значај, а Дада Надреализму живот“.

Видимо да док „дадаисти“ признају да нису нашли Облик кроз који би се развијали и коначно задовољили свој истраживачки подухват дотле су неки „надреалисти“ поверовали да су га нашли.

Том „облику“ су пришли, или поверовали да су га нашли, кроз дадаистичку побуну и револт. Оснивач овог новог „покрета“ Бретон, који је у исто време био и „дадаиста“ управо то и морао да буде да би потврдио смисао и значај тога што је хтео да буде, упао је у амбисе нешто још дубљег експериментисања са „непознатим“ одакле је хтео да извуче сазнање и разумевање живота. То је већ добро познато експериментисање са „аутоматизацијом диктата мисли без контроле разума“, са сновима, са Фројдовим анализама, подсвести и непосредног изражавања кроз покушај ослобођења од свега предходно концептираног. То је анализа свести и подсвести са покушајима ослобођења „од логичких преокупација“ да би се некако дошло до чисте свести, чисте мисли, изражене истините функције мисли, али без притиска или утицаја спољних естетских или моралних преокупација. Како нас на то подсећа Патрик Валдберг³⁾ надреализам је заснован на „веровању у супериорност реалности извесних облика асоцијација до тада занемаринх, у свемогућности сна, и у незаинтересовану игру мисли, што води сталном разарању свих других психичких механизма и њиховог замењивања решењима основних проблема живота“. Али и ово није коначна оријентација, јер у тражењу „језика душе“ и одбацивању рационализма и формалних конвенција, у тражењу пута ка сванућу једне нове истине, није се могло стати на некој одређеној пропозицији — како треба радити, или наћи правила за то. Али, остаје оно што је најважније

и на шта нас подсећа такође у својој студији надреализма Патрик Валберг да док је Дада била један чисто деструктиван дух, дотле је надреализам једна поетска вера у будућност, сан и реалност, нешто што се уједињује у апсолутну реалност, надреалност; пут тој надреалности мора да иде преко ослобођења од „контроле разума као и од императива моралног поретка“, јер то би био пут победи оног „што је на друго месту“, ка свођењу на најмању меру „фрагментацију свести и достизања тоталитета људског бића“. „Променити живот и преобразити свет“. Тако се у тој поетској вери, кроз напор сагледања последњих дубина човека, подсвести, а поверовало се да се стигло до тих дубина, јер се закључило о исправности материјалистичке филозофије, и у тој поетској инспирацији усвојио марксизам; али не од свих; као што је и у разумевању појма лепог настала „конфузија“, тако се и у овом опредељењу према марксизму није остало једнодушно, дошло је до оштрих раздвајања; лако закључујемо из свих студија о надреализму, и искустава низа његових припадника, колико сви они коначно ипак у дубинама свог расположења остају дадаисти. На пример, стално се о сврху „на примитивно, али више дивље“, а у хришћанској уметности прихватају само оно што је „демонско и јеретично“; предмети се ваде из њиховог нормалног и одговарајућег контекста и даје им се у новом нов значај. Али је лако открити колико се интересују сасвим јасно и богословским темама, темама „раја“ и „пакла“, „откривењем“, задржавајући се на Хајнеовом размишљању „да уметник не може да открије у природи све облике за своју уметност, већ да му се најважнији открива у његовој души, као унутрашњи симболизам унутрашњих идеја у истом моменту“; питање љубави је такође питање од значаја код надреалиста, као и *лепоте, добра*; при чему се сасвим јасно прихватају облици мишљења структуре хришћанске догматике да би се изразили ставови око ових питања као и уметности; на пример, Кирико пише да једно уметничко дело може бити у истини бесмртно само уколико је „изнад људске ограничености“, при чему нас „здрав разум и логика“ издају, али нам ту помаже „дечја невиност“. У овом се експериментисању сматра да нас „све води да верујемо да негде у нашем уму

постоји тачка у којој изчезава супротност живота и смрти, стварног и имагинарног, прошлости и будућности, вишег и нижег, комуникативног и некомуникативног". У својим револуционарним прокламацијама надреалисти објављују да „отварају врата сну свима који осећају ноћ тешком"; да су као надреалисти „мистици и пророци", да се њихови умови „узвијају као анђели"; при свему овом интересују се основним темама живота на које је Црква већ дала свој одговор; приближавајући се често толико блиско хришћанској концепцији слободе, на пример, са ставом Луја Арагона да „нема слободе за непријатеље слободе", али и удаљавајући се од овог појма у апстракције чије сенке помрачују овај појам слободе све више или коначно толико да се он већ и не распознаје као појам уопште.

Колико опет сенке дадаизма прате надреализам види се из ове мисли, такође, истакнутог надреалисте Антонина Артоа: „Ми смо унутар духа, унутар мозга. Идеје, логика, ред, Истина, разум: ми све жртвујемо пред празнином смрти. Пазите на вашу логику, господо, чувајте се ваше логике. Ви не схватате докле нас наша мржња према логици може одвести." При чему, Арто, објављује рат свим канонима, свештеницима, римском папи, итд. Али, као што лако осећамо колико у свему овоме има ипак саме структуре хришћанског начина мишљења, тражења неког *добра* које би било у нама, не као схваћена или свесно присутна логика, већ као непосредност, или, како би то могли да кажемо — јасно сазнање о „изгубљеном рају" и онда револт, нови револт; а не усвајања мира кроз обећања и могућност усавршавања; Арто се жали на „корупцију, корупцију Разума", јер „Логика Европе непрекидно ломим ум у чељустима два екстрема: свог отвореног и свог затвореног ума. Али ово давање је достигло свој врхунац. Сувише дуго смо пали под јармом. Дух је већи од духа, животне метаморфозе су безбројне. Слично теби, одбијамо прогрес: доћи и разоримо наше куће". Бертон када говори о томе да смо „још под владавином логике" поставља и питање да када „умремо да ли смо сигурни да ћемо васкрснути", као и о томе да „тајне које нису тајне, или мистерије, отварају пут великој Мистерији".

Читаоци ових студија или текстова надреалиста лако се подсећају,

уколико познају историју хришћанске Цркве, као и ток развоја њеног учења, историју васељенских сабора, а нарочито оних првих векова борбе хришћана за своју слободу, колико је све ово веома слично онем античко-римском поднебљу у које се сливало интелектуално искуство векова свихдохришћанских цивилизација и њихових митова, ритуала, магија, рационализма и мистицизма, римског стојицизма и епикуреизма, тог негативног „припремања за дочек Откривења" али и проповеди Апостола у Атини о „Богу непознатом". Јер, и надреалисти пишу и то веома много, са пуно личног искуства и интензитета, о „тајнама уметности надреалистичке магије", о стојичком тражењу „поверења у неисцрпност духа уздаха", о последњем питању „праисконске функције реалног", али и о томе колико нам је потребна љубав, јер уметник ради „да би био вољен"; или колико је потребно да „сахранимо стари Разум" који нам је нанео „толико много несреће", као и о томе да треба да мислимо о себи као „цвету, воћу", да смо „срце дрвета", јер све то „носи наше боје... и нужни су знаци наше присутности", о тражењу пута за отварањем „Воље Прозора ка Најлепшим Пределима у овом Свету и Ономе који долази".

Видимо колико коначно ово стање ума, надреализам, лежи у својим сопственим отвореностима према својим сопственим затвореностима, бежећи из сете у активност рада, из деструкције у конструктивност, и опет враћање у сњевање, у снове, па опет незадовољни са тим, поново у дадаистичка разарања, уз брзо признање нечег снажнијег и јачег, неке нужности пред којом се немоћно стоји, али са вером у чуда, у стварну могућност чуда, тражећи искреност и љубав, и поштење речи, али и неверовати у то и све излагати иронији; тако да надреалисти без обзира у ком духу и како ипак између тема имају и тему о „безгрешном зачећу", на неки начин излажући своју сопствену иронију иронији, доказујући непостојање нечега што верују да не постоји, односно излажући то подсмеху, признајући вероватно у искреном разговору са собом да је то и паразитски став, или однос према нечему што се из неког разлога или не воли или, шта више, мрзи; јер то је резултат и борбе са логиком, са рационалношћу која се запажа али и

не разуме у свим облицима пројављивања; јер је више имплицитна, више унутрашња, а не спољна, што и карактерише религиозне истине и теме са којима се надреалисти толико интимно боре.

Коначна судбина овог надреалистичког покрета код нас, као и у свету, већ је добро позната; пришли су, после дугог и напорног експериментисања са свим овим темама, иза чега се крије стварно интересовање, преко питања истина Откривења о којем учи Црква, дијалектичком материјализму. Али, већ је и то добро познато да су најистакнутији надреалисти Париза убрзо и напустили то своје опредељење, јер су се сукобили унутар дијалектичког материјализма са својом сопственом суштином тражења пута за изградњу *потпуног, аутономног, човека*; наши су опет надреалисти остали верни свом опредељењу дијалектичком материјализму, а што се илуструје и у синтези ове изложбе „Надреализам — Социјална уметност”.

Побуна или рсволт се завршава, илуструје се то на овој изложби, повратку животу, његовим традиционалним вредностима рада за његово унапређење кроз напор организовања друштва за што успелију производњу, у борби за хлеб, за мир домаћег огњишта, у повратку на њиву, у изградњу свега оног што се традиционално зове „бољим животом”; али кроз напор једног рата и револуције која долази и кроз коју се верује у остварење оних визија које су снови човека, који га увек прате, и за које Црква има толико молитава, за здравље, за добру жетву, за пријатељство, да се буде без рата, без земљотреса, без поплава, без епидемија, за љубав, за срећно домаће огњиште, за све то што као теме Црква обухвата својим молитвама у оквиру „седам светих тајни”, које се примају, од оних који верују, као „спољни видљиви облици кроз које се излива невидљива благодат” за радост живота; остварују се убрзаније, једном речју, жеље и снови, идеали и идеје за које се Црква залаже вековима.

Али, када је реч о револуцији и потребама револуције, о чему сведочи ова изложба, њене теме, јер нам се тако приказују у традиционалним облицима ликовног израза „Кујна бр. 4”, „Аутопортре са робије”, „У град”, „Пред вратима”, „Вечерња шетња”, „Хлеб”, „Ручак пролетерске породице”, „Утовар”, „Зи-

дање”, „Скитница”, „У затвору”, „Ковач”, „За слободу”, „Земља”, „Бетонирање”, ... и низ других великих тема о којима се могло слушати вековима са проповедаоница, онда се морамо да сетимо једног од „духовних отаца” овог стања ума, побуне и тражења равнотеже, које се у овом нашем времену назвало и *надреализам*, великог енглеског песника Вилијама Блека и његове визије „Венчање неба и пакла” односно теме: „Када је Добро неактивно, тада је активност Зла позитивна”, нешто што је Вилијам Блек извукао као мисао из Француске револуције 1789. године.

То је несумњиво једна велика тема коју сада у нашем времену као што видимо покрећу надреалисти, као и нешто пре њих дадаисти. Бура коју су подигли својом пропагандом налази оправдање у овој тези „венчања неба и пакла”; јер су ровости револуције оправдавају ову тезу са својим најбољим идеалима и сновима, али не и одговорности појединаца, што посебно мора да се подвуче. То је опет тема о оном поларитету који нас присиљава на трагање оне тачке у нашем животу, или уму, у којој би се тај поларитет губио или исчезавао. То је опет питање једне велике теме учења Цркве; јер сама свест или вера у постојање Добра, за које се залажемо па и онда када смо безобзирни којим средствима, јесте вера да Добро постоји; хришћани у тој вери виде своју визију Бога са којом се не може експериментисати интелектом или логиком која се у исто време и осуђује, или не прима; јер коначно вера у Бога има своју логику, али она није та за коју мислимо да смо у поседу као кључа са којим можемо да одкључамо све тајне; јер и логичко закључивање има своју рационалност која се састоји у томе да се увиди сав наш положај ограничености и онда има поверење у живот и његово безгранично усавршавање — то би била хришћанска логика рада; у оквиру те хришћанске логике без тог истог рада, или који се у поруци хришћанске логике зове још и *добро дело*, нема ни вере у Добро, у коначан тријумф Добра; у томе треба да се и састоји поверење у Цркву.

О томе опет сведочи уметност, сведочи нам изврсно и ова изложба на коју се осврћемо, јер нас некако уводи у целу ову проблематику која је далеко изнад саме уметно-

сти као уметности. Јер смо већ раније рекли да због тога што је човек ограничен, а што видимо да признају толико много и сами надреалисти, уметност је огромна помоћ човеку у савлађивању те своје ограничености у његовом напору за разумевањем ствари; у том смислу онда смо се подсетили и Тјургењева када каже да „гола истина није довољна сама по себи... као што је и реализам сам по себи кобан...”. Из свега онога што смо навели шта кажу сами надреалисти о себи ово такође потврђује, али видимо и то да после дугог експериментисања коначно се ипак враћају реализму, истинама за које верују да су „голе истине”.

Јер радикално истраживање свога сопственог идентитета, што изискује напор ослобођења од старих форми, старог поретка, старе хијерархије вредности и веровања, није откриће надреалиста, то као „стање ума” постоји од увек, од оног времена када је апостол Павле проповедао о „облачењу у нови ум”. Јер питање односа старог и новог увек је нова тема, увек је један сукоб као уверење, на шта нас опомиње и књижевни критичар Даниел Хофман да је традиција, на пример, исто толико добра колико и истина, али и да је и традиција „махнито брбљање времена ... одговорно за сва противуречна тврђења”. Морам да се подсетимо и ове опомене овог књижевног критичара када пролазимо поред слика на овој изложби, када слушамо заиста *шта прича време*, јер у тим сликама налазимо и истине, као што је истинита традиција, али и понављања, нерешених понављања толико снажних и збуњујућих противуречности, нешто што нас опет опомиње на Вилијама Блека и његове тешко схватљиве идеје о „венчању неба и пакла”. Јер да би изразио ту своју визију, визију те своје идеје, тог свог сазнања, дубоко мистичног, какав је овај енглески песник и био, он је морао да употреби метафоре које су се развиле ка дескриптивној симболизацији ове његове идеје, али које остају неактивне као описи да би у нама песник пробудио оно визуелно сазнање, у оној јасноћи, како га је он видео. Може онда да се и дискутује колико је у праву М. Кориган у својој примедби песнику Блеку, да „симболизам развијен до свог екстрема само помрачује оно што треба да изрази, збуњује наш интелект у његовом сло-

бодном кретању; такав симболизам није у могућности да „понесе терет маште” кроз који она жели да се изрази, односно визију коју има;⁴⁾ али смо сигурно да када су у питању метафоре и симболизација у надреализму да се ту стварно отишло до таквог екстрема да је то било природно да се узреаговало на то до те мере да се онда појурило другом, другој крајности, „голим истинама”, или „реализму” о којем нам говори и Тјургењев. Ова дијалектика несумњиво да онда тражи синтезу, из једне крајности мистицизма у другу крајност реализма, односно голог рационализма; који увек као такав мора да изазива нова реаговања и нова одбијања. Али ово несумњиво поставља питање једне друге логике бунта и револта него те са којом се и кренуло, јер ако би се из истог „стања ума” кренуло дошло би се у исти положај. Овде смо стекли једно искуство, али имамо и друго да бисмо изашли из једне дијалектике у којој као да нема могућности за синтезу.

Уколико опет познајемо историју Цркве, развој Њеног учења, ни овде нисмо остављени без искуства. Подсетили смо се већ колико је појава Цркве значила и једно ново интелектуално искуство између источног мистицизма, митова и магије, и античко-римског рационализма и његовог заиста „кобног” реализма — један сукоб који је нашао своје дивно решење у мирењу које Црква изводи благо усвајајући нешто од склоности, неопходно потребне, ка прихватању живота као тајне, тражећи од сваког човека да увек остане са извесним расположењем за *мистично*, али и да дефинитивно остане рационалан у свом прихватању живота, са логиком сазнања да је у својим коренима овај свет реализација идеје Добра при чему се поштује човекова слобода, а што опет омогућава или условљује и грешење, несавршенство, сукобе страсти.

Било би то једно тотално одсуство интелектуалног поштења, највећа иронија коју и надреалистичка машта не може да замисли, уколико се тражи развој маште, развој снова, имагинације, нових визија, нових залета, детињску невисност, а оспорава неговање те детињске маште, нешто што је вековима неговано кроз библијске приче, полазећи од праоца Аврама и његове визије „Тројице путника код Мавријског грма” па све до „силаска Св.

Духа на апостоле у виду пламених језика". Ми можемо да разумемо реаговање француских надреалиста на Декартов рационализам и његове схоластичке корене, али развој Цркве и Њеног учења није везан за 13. век, већ за миленијум раније.

Тешко се ипак разуме симболизација визије Вилијама Блека о „венчању неба и пакла", или да *када је Добро неактивно да је активност Зла позитивна*, јер су Добро и Зло већ метафизичке реалности, вечна поларизација, која у времену може да има моменте случајности свога додира, када се та случајност и план „венчавају", али нас овде ове речи издају, или заводе, јер Зло коначно не дозвољава развој или тријум Добра, не радује се. Али, може да се само ради о случајности, космоичкој случајности, због наше или људске несавршености, да увек нисмо сигурни о тачној поларизацији Добра и Зла, нешто што се исправља кроз напор рада и истраживања, али рационалног сазнања шта значи појам *отворености*, јер ако се унапред тврди да не постоји то према чему се може бити отворен то онда негира и само надреалистичко залагање за отвореност према животу, за ослобођење од свих предрасуда, свих претходних појмова, и предпојмова; јер није ли то и једна већ претходна појмовна одредба да не постоји ништа према чему би се могло бити отворен. У каквом је стању онда могућност развоја наших просветних радника, када је у питању имагинација, њен развој, а што има и свој утицај на развој науке и уметности, ако су лишени права тог појма који се разуме у речи „слобода религије". Ако је икоме појам развоја имагинације потребан потребан је просветним радницима.

С друге стране, на овој изложби видимо веома снажно истакнуту веру у развој Добра, у његов тријумф, у победу бољег, савршенијег; за хришћанско расположење и логику то је вера у Бога, признање да постоји једна савршенија реалност изнад наше, ограничене или несавршене, али и да постоји могућност усавршавања; једном речју на овој изложби видимо потврду вере у морални посредак света, једна вера која то остаје само кроз стално потврђивање, кроз доследност, кроз рад на реализовању тога Добра, у шта мора да се укључи и „вера у нешто што не може да се докаже", ако се то право пориче, иако се вербално потврђује, сигурно тим се по-

риче и стварно суштинско право на снове, на развој маште, имагинације, визије према највишем или Најсавршенијем.

Када ово можемо да видимо у еволутивном развоју на једној изложби, онда је заиста уметност средство за комуникацију са истином, помоћ за израз Истине, и оправдано је што је многи и сматрају као „сакрамент", свету тајну. Јер нам Кенет Кларк, историчар уметности, дефинише уметност, тачно у духу догматске дефиниције Цркве шта значи једна света тајна, на пример, брака, крштења, свештенства...

да је „спољња или видљива форма унутрашње или духовне благодати", нешто што се постиже кроз Симбол, а „симбол је нека врста аналогije у физичкој сфери за извесно духовно или интелектуално искуство... које иначе не може да буде изражено у макојем другом облику... јер једно духовно искуство које остаје само апстрактно обично није ни интензивно... а симбол, који је иначе резултат појединачног, личног, искуства, у уметности вреди онолико колико може да се осети и усвоји од других... а што је и питање универзалности уметности... или колико је један духовни живот довољно јак да инсистира на некој врсти израза кроз симболе... сазнајући при томе такође да ниједна велика социјална уметност не може се заснивати на материјалним вредностима или физичким утисцима... филозофија материјализма је непријатељска према уметности..."

Несумњиво да нас ово принуђава да размишљамо о развоју нашег грађанског друштва и материјалистичких вредности кроз које се оно углавном и развијало не створивши при томе неку велику уметност, не ту Сопоћана или Милешева; знамо колико је баш та уметност, уметност реализма грађанског друштва, била циљ напада и реаговања надреалиста, па и код нас. Међутим, знамо и то колико „уметност зависи од духовне енергије која мора да гута и преображава све оно што је пасивно и флегматично у животу... једна стваралачка глад коју не може ништа да замени..." онда смо видели замах надреалистичке уметности, али застој, одрицање, напуштање, и нужан поновни повратак

и са формалне стране уметности грађанског друштва на које се реагује, с правом, до одбацивања, али се врло брзо реагује и на овај „социјални реализам“, и сада тражи нешто ново, опет ново. Колико међутим, сада имамо право да кренемо у тај *исти револ* са истог основа са којег смо и дошли до овог положаја у којем смо и који смо видели на овој изложби. Надреалистичка се уметност показала некумуникативна, јер је у својој симболизацији отишла до таквог екстрема да се изгубила у својој сопственој затворености кроз највећу наглашеност, кроз манифесте, ка отворености. Облици опет „социјалног реализма“ су се показали такође недовољни да изразе тежње за новим савршенијим облицима живота, јер су израз те затворености, и остали у домену традиционалног начина изражавања.

Када нам дадаисти саопштавају да објављују рат логици и разуму, када то надреалисти понављају истичући опет да треба заиста савладати логику историјске свести свакидашњице, као и да нема противуречности између сна и стварности, јер се фантастично меша са стварним, онда се заиста морамо дубоко поново да заинтересујемо за она хришћанска времена када је Црква улагала напор да савлада оријентални мистицизам с једне стране и античко-римски рационализам с друге, и успостави једну равнотежу. Како људска природа увек остаје иста, у својим основним опредељењима и потребама, то се увек морамо да враћамо искуству хришћанске уметности као једином излазу из овог зачараног круга дадаистичко-надреалистичке логике, која увек постоји, само се на свој начин обнавља, са мањим или већим интензитетом, мењајући име или облик изражавања.

Искуство хришћанске уметности, као помоћ у изласку из ове дијалектике „без синтезе“, или полу-дијалектике, овде долази до највишег израза као стварна помоћ, као контрола у једном стваралачком замачу; јер смо поново осетили сву реалност потребне нам равнотеже између „крајности мистицизма“ и „крајности рационализма“, односно реализма. Због чега хришћанска уметност није само „уметност“ ствар „лепоте“ или ове или оне врсте моралне и интелектуалне пријатности, већ израз или сведочанство једног

решења, толико нужног човековој природи- његовом развоју.

Дужни смо онда да се овде подсетимо и тога да се ова уметност — *хришћанска уметност* — почела тек развијати од времена када је св. цар Константин дао хришћанима потпуну слободу својим познатим Декретом из 313. године. Историчари уметности нам подвлаче да до тада у правом смислу речи и није било неке стварне хришћанске уметности 7), а што значи, или потврђује, мисао Тургенева колико је уметност „чудна биљка“ и колико зависи од истине, јер се само може да развија у њеном „ваздуху“ — једна илустрација кроз уметност шта је донела за собом победа Истине, једна логична нужност, или једна победа природе ствари.

Ова нас истина упућује на ову чињеницу, и према томе помаже нам да разумемо своје време и своје напоре, и због чега на свој начин, у једном више метафоричком смислу, о уметности и можемо да говоримо као о „сакраменту“; има призвука у овом погледу једног историчара уметности на уметност, као на „св. тајну“, у хришћанском ставу израженог у појму *света икона*, јер кроз њу имамо „синтезу“ духовног и материјалног, илустрацију те синтезе, једну истину, једну догматску потврду — да је човек тек човек ако је душа и тело, јединство душе и тела, а то изискује и неговање или развој како метафизичких човекових потреба тако и телесних, материјалних.

Неопходно нам је онда да се осврнемо на ово искуство, стечено искуство кроз хришћанску уметност, шта се кроз њу манифестовало, или шта сазнало, какво решење. То је питање искуства првих векова хришћанства — слободе и неслободе хришћана — шта се добијало кроз једно „стање“ а шта кроз друго. У својим манифестима надреалисти су истицали и значај искренности речи — можемо ли онда сумњати у искреност ових Ајнштајнових речи — наука је резултат тражења истине, погонска снага за тражење истине јесте религија, а међу свим религијама јудео-хришћанска је највише човека подстакла на истраживање истине. Какав је то онда интелектуални парадокс, интелектуална искреност, хуманизам, и све друго за што можемо да нађемо речи када су у питању појмови наших тежњи или израза за савршеније облике живота, ако ускраћује-

мо овим или оним интелектуалним играма, оправдањима, и својим сопственим уверењима, која овим или оним путем желимо да намстнемо да буду универзална, развој такве имажинације у који се исто тако развија и таква вера, на коју се има право и поред тога што не може да се докаже, па и када је у питању „васкрсење мртвих“ — али то је плод слободе развоја, дугог мирног хода или еволуције сазревања духа, уз рад, добар рад, кроз који се задовољавају материјалне потребе човека, његове телесне потребе, нешто што се у хришћанској догматици образлаже и као добро дело, без којег вера, као ни вера у „васкрсење мртвих“, не значи ништа.

Та је вера добила и своју одређеност у учењу Цркве, један Облик, без којег се не разуме и поред тога што је конститутивна људској природи; без тог Облика та вера остаје слепа, неодређена, потреба, али хаосна, увек јеретична, увек секташка, и коначно демонска, нешто што су осетили толико добро у свом експериментисању дадаисти и затим надреалисти. Остаје оно што се види из историје, што треба да контролише као искуство наш стваралачки рад, да је кроз тај Облик потекла, после дугог лутања, светска Енергија свом назначењу.

Црква са својим светим тајнама, седам на броју, јасно одређених према основним човековим потребама, потврђује изразе и облике развоја ове Енергије живота. Тако да у решењу сликарске технике изражавања, у безбројним варијантама наглашености могућности саопштавања мисаоног и духовног искуства, како је то постигнуто и хришћанској уметности, уметник не изражава само религиозне теме, већ нам даје живот у целокупној његовој реалности потреба и искуства; сетимо се илустрација „Свадбе у Кани Галилејској“, или и толиког низа тема о излечењу болних, храњења хлебом, низа примера доброг рада и добрих дела, јавних скупова, напора за мир према песми анђела о доброј вољи и љубави међу људима. Тако Црква кроз своје теме потврђује живот, потврђује све оно што служи физичком одржавању живота. То су заиста велике теме Цркве, које су основа живота и које се не могу негирати; а ове теме постају мале, ако се одвоје од своје дубине, својих духовних корена, и у развојној линији, преко грађанског друштва и његових вредности које

су још у развоју, коначно морају опет да излажу иронији и подсмеху. Оне се показују опет заиста као без смисла, јер нису у плану Целине, тада су случајност, и као такве магијске, ствар нестваралачке фантазије.

Овде се онда морамо да враћамо питању односа *истине и уметности*, Тургеневу, колико је у праву када подвлачи да *голе истине* не казују ништа као и што сам *реализам* носи у себи неку разорност, ако се схвати само као „реализам“ без свог духовног основа или оне Мисли из које као реализам и долази, на коју се ослања, кроз коју је и рационалан. То га тек и чини реалним, јер Мисао условљује реалност, а постојање Мисли условљује и појам структуре, појам реда, моралног поретка, тријумф Добра, поруку Христову, да *доноси живот и изобиље*, (Јов. 10, 10); али у питању решења односа страсти изрази метафизичких или апсолутних реалности Добра и Зла, или Љубави и Мржње, однос кроз који се изражава слобода, највећи дар човеку, и тако ствара историја, не можемо се само зауставити на изградњи „друштва изобиља“, или само кроз решење наших материјалних потреба; ми каткад издајемо декларације да тако не мислимо, да је „друштво изобиља није довољно“ да се кроз њега реши ово питање, али практично тако поступамо, јер стварно тако мислимо да нам је оно заиста потпуно довољно.

Дадаистичко-надреалистичка побуна или револт противу реалности, ограничавајућих околности саме реалности, као и побуна против самих средстава којима треба да се изразе визије и сазнања песника да буду видљиве и другим, да се изразимо језиком или напором Вилијама Блека, завршило се, на жалост без сагледавања реалности са духовним коренима на које указује Библија, Откривење, већ у традиционалним облицима изражавања, у „голим истинама“, опет у „реалности“ на коју се и устало.

Једном речју, још једном да то подвучемо, ова изложба нам необично лепо илуструје ову истину, нужност синтезе између два толико снажна револта, једног који је отишао у крајност мистицизма и другог у крајност реализма — то су библијска времена, времена „пуноће времена“ једног сазнања — сазнања да нам је потребна синтеза, уколико не желимо да останемо

стално у једној „полу-дијалектици“, или у, да се изразимо надреалистичком техником, „чељустима дијалектике“; али то је питање развоја појма слободе уз признање своје несавршености; а то значи бити пажљив у својој самоуверености — на ову врлину скромности хришћанство нас упућује, јер развој историје има своју логику, ипак видимо, далеко јачу од сваке наше побуне против било које логике. Напомињу нам и историчари уметности да „стваралачка имагинација“ мора да буде контролисана искуством — логика или истина ове изложбе то сведочи и без наше логике; јер нам сведочи колико сам наш напор логике да се баш као такве, наше, и ослободимо заводи у такву једну замршену технику метафоричког изражавања без стварне могућности да „понесе наш напор маште“ онај наш развој према проналажењу, коначно, таквог симбола кроз који би изразили или обухватили сав простор и све време. Сва активност дадаиста и затим, у континуитету, надреалиста сведочи такође о овој потреби. Вилијам Блек се зауставио на Библији, сликама из Ње, а надреалисти опет вратили су се „реалности“, *голим истинама*, које опет, поново, својом површношћу, а што значи без одговарајуће везе са структуром дубина историје или живота, прете новим револтима, или да нас поново заведе у дадаистичко-надреалистичку иронију или подсмеху; јер ДАДА је „дала живот надреализму“, видели смо како. А кретање у овој „полу дијалектици“ несумњиво да изазива и питање „венчања неба и пакла“, нешто што само ипак остаје предмет интелектуалног напора, али не и интинуитивног разумевања — остаје само интелектуални напор, нужан, јер га условљује једна полу-дијалектика; а услови који изискују овај интелектуални напор реше-

ња природе „венчања неба и пакла“ нису ствар мира и добре воље међу људима, нису ствар песме анђела, већ свега оног што је супротно томе. Међутим, хришћани верују у благодат, а то је дар, али који се ипак даје уз рад, а што значи да се даје ономе који жели да је прими, који показује вољу за то; ова изложба сведочи о том раду; надамо се! Јер, о томе сведочи и могућност да се види и истакне оно што се кроз њу открива.

Овом изложбом Музеј Савремене Уметности у Београду отворио је врата, ликовним средствима изражавања, једној истини — то би се заиста назвало отвореност; а цео један развој, његова дијалектика, мирење супротности, добија свој значај, вредност, од оног чему прилази, од тога што открива. Све није у садашњици, јер живимо кроз будућност, због чега морамо да водимо рачуна о томе како ће се логика или природа ствари откривати и на будућим изложбама, о чему ће да сведочи. Морамо због тога да водимо рачуна о равнотежи средстава и циљева, да се не бисмо борили са неортодоксним визијама „венчања неба и пакла“; а што значи да морамо да водимо рачуна о томе што наглашавамо да нам је највиша вредност — аутономија личности — а што опет значи да се све не може сводити на један аутоматизован поступак, на уопштавање средстава; све ипак није геометрија, већ морални поредак, а то значи присуство слободе; она се може негирати људском несавршеношћу; то негирање може бити и нужно, можда нужно да би се баш и показала; али свет као морални поредак има своју логику, вишу од наше, што осећамо, и она се показује као основа наших суђења, доцније; по природи ствари, и увек у будућности имаћемо изложбе о њима.

LITERATURA

- 1) G. V. Wedgwood, ART, TRUTH, AND HISTORY; ed. by. A. F. Scott, »Topics and opinions«, London 1964., str. 20.
- 2) Hans Richter, DADA, New York, 1965.
- 3) Patrick Waldberg, Surrealism, New York, 1965.
- 4) Matthew Corrigan, METHAPHOR IN WILLIAM BLAKE: A NEGATIVE VIEW; The Journal of Aesthetics and art criticism, Winter 1969., str. 197.
- 5) Daniel Hoffman; »Form and Fable in American Fiction, New York, 1965., str. 97.
- 6) Sir Kenneth Clak, ART AND SOCIETY, ed. A. F. Scott, op. cit. str. 129. ff.
- 7) Eric Newton, European Painting and Sculpture, Penguin Boks, 1945., str. 61.

Светосавски храм на Врачару и питање „Светског универзитета“; као и о томе да „апсолутна власт разара, али да нико нема апсолутну власт!“

Преко наше дневне штампе, радија и телевизије, обавештени смо да су наши талентовани архитекте и урбанисти коначно решили и „технички“ питање уређења „Светосавског платоа“ који треба да буде нека врста симбола или „трг“ наше културе“. Била је то једна посебно пријатна вест међу многобројним другим вестима о техничким успесима развоја нашег друштва. Несумњиво да ова вест има свој посебан значај. Јер духовна основа наше културе, формирана је на „трговима“ око наших цркава и манастира, који се толико обилно умножавају и кроз организациони рад Св. Саве. Урбанистичко решење овог дела нашег главног града са Светосавским храмом јесте такође још један значајан захват према савршенијој будућности у низу других које смо учинили и које чинимо. Залога или сигурност његове конструктивности јесте „наслеђе наших предака“, јер је у његовом континуитету; законитост је то развоја да сваки значајнији корак према будућности, сваки већи напор који треба учинити ради савлађивања препрека у развоју, мора да буде у сагласности или континуитету са целокупним нашим културним наслеђем. То није

случај само са нама већ са целокупним савременим светским друштвом. Проблеми који стоје због тога пред светским друштвом и наши су проблеми, јер смо и ми део светског друштва; у њега смо ушли кроз рад првих хришћанских мисионара на нашем језичном подручју; тај рад се постепено унапређивао, али, као што нам је добро познато, један од најзначајнијих корака напред постигли смо кроз организациони рад Св. Саве.

Спомен на његов рад, који има свој универзални хришћански карактер, увек је значио један нов корак напред у нашем развоју. Данас, исто тако, можемо и да не спомињемо Христово име, али увек остаје као основа нашег замаху за савршенијим обликом живота још један квалитет који је унет на наше језично подручје кроз хришћански универзализам.

Ако можемо да говоримо о светској историји као „учитељу“, и нашој националној историји као делу те светске историје, онда сви они који су урадили толико много за одбрану појма слободе, моралног поретка света, јер несумњиво да „свет као учитељ“ на првом месту потврђује као највише своје вред-

ности ова два појма — слободу и морални поредак — заслужују спомен на себе јер су инспирација увек новим мислима и новим појмовима за нове захвате према савршенијем. Наш „Светосавски плато“, као трг културе, заиста ће то и бити са Светосавским храмом као центром на њему, један велики спомен за увек нове подухвате према савршенијем, што и чини живот вредан живљења.

Данас, када баш и ми дискутујемо, и о техничкој страни овог питања, око нашег „трга културе“ у исто време се поново покреће, и у светској јавности питање места или локализације једне такве „светске установе“ која би имала функцију универзитета, а који би по свом карактеру био заиста „светски“. Ово је апел или део израза савремених тежњи нација широм света ка својој јединици према највишим појмовима слободе и равноправности народа у оквиру искуства стеченог у светској историји да је овај свет у својој суштини морални поредак.

Уколико се ми осврнемо на нашу националну историју и у њој тражимо ослонац таквој једној моралној идеји развоја слободе и чувања моралног поретка несумњиво да то налазимо у једном универзалном духу рада свих оних који су међу нама учвршћивали и чували рад Цркве, међу којима се опет истиче рад Св. Саве. Јер заиста слободно можемо да кажемо да уколико чланови Цркве у многим деловима света још нису успели да реализују смисао и значај хришћанског универзализма, или на многим кроз историју нису успели увек да га учине стварним ослоном за чување најузвишенијих појмова савршенства, у нашем културном наслеђу таквих неуспеха нема. Али су могући, или се појављују онда, када занемарујемо, или се чак и боримо са тим **духом универзализма** који каткад на нашем језичном поднебљу називамо и „светосавље“.

Када, на пример, проф. Харолд Тејлор, председник Сарах Лоренс Колеџа, САД., у свом извештају са скупа у Бечу најистакнутијих интелектуалних радника из целог света, опомиње светску јавност о неопходности формирања такве једне установе која ће имати карактер Светског Универзитета, чији би задатак био да стварно испуњава циљеве које мора да негује и развија сваки универзитет, у било којем крају све-

та, по самој својој дефиницији или имену које носи — јер је **универзитет**, подкровље универзалног, а што значи да се кроз њега негује и чува облик универзалне истине, Истине која има свој интернационални, општи, светски карактер. Али садашњи универзитети, у Западном Свету, у Европи, „закључани су у умове и документа једне доста сегрегационизоване елите научника“, а што опет значи да је највећи број савремених интелектуалаца широм света искључен од тих извора истине. Због тога проф. Тејлор верује да преше они који сматрају да универзитети треба да остану такви какви су, јер су нам заиста потребне огромне радикалне реформе. А то значи да треба дати подршку јоним снагама које се залажу на њима за све оне кораке који ће убрзати стварање „бољег друштва — света без рата“; једном речју треба подржати интернационалистичке, антимилитаристичке и антибирокарске студентске покрете; јер данашњи универзитети су у највећем броју „национални“, са својим уским националним и „парохијским“ опсегом знања и интересовања; али, они треба да буду светски отворени са одговорношћу за светску заједницу народа, да су „светска заједница“ научника и студената. Такав Универзитет, отворен према целом свету, ствар је будућности, али нам је данас потребан његов модел. Већ су о таквом моделу дискутовали на једном састанку прошле године на Универзитету у Бечу.

Такав један Универзитет нам је неопходан, подвлачи проф. Тејлор, јер ће бити велика помоћ савременом човеку који се све више губи међу силама које га терају ка прихватању деструктивних ратова, осећајући се све мање способним да изграђује један пријатељски свет... за миролубиво коришћење материјалних светских извора... Потребан нам је Универзитет као васпитна установа научника и педагога, администратора са светским широким погледима.

На овом необично интересантном скупу научника и интелектуалаца из целог света, уз дискусију о једном новом универзитету, чула су се драгоцене запажања и учинили драгоцени захтеви. На пример, пре свега, **три најважнија проблема** који се постављају, као одговорност пред светско друштво, јесу: прво, **нужност формирања новог става**

при употреби знања за мирољубиве циљеве и улога универзитета у овом задатку; друго, потреба за анализом и излагањем у сусрет легитимним захтевима омладине у времену када је 55 од сто светског становништва испод тридесет година, а 75 од сто омладине живи у земљама у развоју; треће, тражење пута учења како да постојеће установе и универзитети сарађују широм света у циљу опште денационализације васпитних система дајући пун приоритет васпитању као и проблему како да се сачува ова наша Планета.

Налазимо за неопходно да се осврнемо на ове ванредне мисли мудрих професора и интелектуалних радника који запажају да је један од најважнијих проблема и задатака

„одржавање живог духа наде међу студентима у формирању вере у једну могућу будућност“, у свету мира, одноворности, социјалне и економске правде,...у животу у којем се може указивати на нешто што је заиста **Више или изнад њега**,...без чега би иначе само његово одржавање, неговања живота, било бесмислено и бесциљно....због чега човечанство мора гајити, одржавати, веру у то **ВИШЕ** да би се одржало....јер одржавање мира у свету јесте и научан проблем, што значи мора се планирати са оном научном прецизношћу са којом и успех лета на Месец....а што опет значи да је то посао, рад, једне нове врсте човека у свету, човека који је спреман да ради на светским проблемима као радник љубави... без награде или плате од установе, влада, академија...”

Ако се сада према овако једном добром Извештају, као што је проф. Харлоу Тејлора, окренемо према свом искуству, према својим „радницима љубави“, који су толико били прожети реализмом љубави за човека уопште, којима спремамо „спомен прг“, а на којем дајемо централно место једном од највећих радника ове нове врсте човека, који је за нас и нашу веру Светитељ, онда видимо колико је ту било мудрости код оних и пре нас који су кренули са том идејом да се подигне један величанствен споменик једном заиста великом **раднику љубави**, чији је рад, у својој универзалности, антиципација свих ових проблема са којима се суочава данас светска јав-

ност, тражећи решења која се јасно сагледају у чувању мира, праведности, борбе против злоупотребе власти или силе.... Јер није у питању само храм као зграда, као место бетона и цигли, већ ми говоримо и пишемо о овом храму више као симболу оних наших најлепших идеја и мисли које смо гајили кроз нашу историју и онда се кроз њих уједињавали и са најлепшим мислима и идејама свих других народа у општем залагању стварања једног света без рата, у којем ће се знање употребљавати за дела мира и љубави, у којим је васпитање или усавршавање човека најважније или први проблем, у којем се највећа пажња обраћа омладини, њеном васпитању, или указивању кроз то васпитање да уколико свет није дело једне Више мисли, да уколико нешто Више не постоји, да је тај свет бесмислен и бесциљан, односно да није вредан живљења, јер само та вера, која је по природи својој универзална, јесте и Основ денационализацији света и пут отворен према светској заједници народа, са својим школама или универзитетима, сви отворени свима.

Закључујемо из тога колико је „дух светосавских идеја“, из 13. века, свима нама и данас савремен, јер их чујемо да се као идеје понављају, да се захтевају, у њиховој универзалности и крајем 20. века, а посебно су опште или универзалне данас када се толико прети ратом, када живимо у опасности од оних који верују да имају „апсолутну власт“, признајући то или не, јер верују да је правда или истина „на страни оних“ који према њиховој вери „ту апсолутну власт имају“; тако се стварају услови за рат, и такође и за оне „мале ратове“, личне, између самих чланова унутар једног друштва, јер се и усред једне мале околине, у најужем кругу, може да поверује о поседавању апсолутне власти, која се обично може да издржава и у вери на право прописивања таблица „највиших вредности“ према „личном“ уверењу, без обзира колико се оне слажу са универзалном људском природом, или људским потребама, јер основна карактеристика пробудење индивидуалности јесте сазнање **општег**. У том духу заиста треба подржавати интернационалистичке и антибюрократске покрете, јер када се поверује да се та власт, апсолутна власт отелотворава у некоме или

негде, она разара, ваља школски пример искуства у том погледу јесте етика наше борбе, наше „писање“ историје.

Због тога се опет и осврћемо у прошлост, из чисто рационалне потребе за искуством, у борби за реализам љубави, за истраживање најбољих услова за њено отелотворење. Случај са Влашћу која је спалила тело Св. Саве на Врачару то најбоље показује; за нас данас тај историјски догађај јесте више један симболичан догађај који баш то и потврђују, следећи је, борећи се за најбоље услове да се не поверује у њу да се поседује, јер у том моменту се показује и као разарајућа. „Да апсолутна власт разара, али да нико нема апсолутну власт“ јесте један мудар принцип, и подвлачимо колико је опет случај Св. Саве баш најбоља илустрација овог сазнања, јер онај које је поверовао да ту власт има није разорио појам слободе и појам моралног поретка света, већ себе. Једно искуство у окриљу чијег благослова данас планирамо и свој „Светосавски плато“, као „трг културе“, са Светосавским храмом.

Сетимо се само тога да је ово историјско место „Светосавски плато“ и историјски обликовано као „симбол“ одбране моралног поретка света, али морамо се при томе сетити да су и тада, како се на то желимо и данас, и о чему смо такође чули на скупу интелектуалних радника из целог света у Бечу, крајем прошле године, европски народи били сувише окренути себи, својим националним интересима, „парохијским“ бригама, без осећања одговорности за мир и ред у светском друштву, а што је и условило да претставници једне силе тог времена поверују да имају баш ту „апсолутну власт“, једна вера која их је коначно и разорила, али не и светски морални поредак који су напали, а за који се и данас брину и старају уједињене нације.

Сведоче о томе и документа, којих толико много има и у архивама града у којем је овај састанак „светских интелектуалаца“ и одржан, са позивом на мир и апел подршке антимилитаристичким и антибирокуратским снагама, али и документа из најновије историје, како „апсолутна власт“ заиста разара.

Увек се поверује у „своју апсолутну власт“ уколико се живи у изолованости, без отворености пред

општим светским поретком и његовим потребама, потребама човека као целине; само треба водити рачуна да се ту ради, односно мора да ради и о посебној врсти „духа разумевања“, уколико се не разуме као љубав, онда нека буде речи и о уметности — духу уметности — ангажованој у изражавању појма Добра или хуманизма. Наша уметност сведочи и о томе, такође, али и о томе, уз све своје естетске квалитете, да може да буде ангажована и да изражава напор, или да сведочи о њему, како сваки народ може да живи и за слободу других народа, да им потпомаже да дођу до Ње; није ли то суштина нашег националног искуства, да се тако може да живи, и да нам је учитељ у том погледу била, и то најбољи учитељ, наша Црква, која кроз „своју самосталност“ само добија још више могућности да служи на нашем подручју свом универзалном задатку Цркве, још више да нам буде учитељ тога.

Када се опет потсећамо на тај догађај, догађај из наше историје, везан за Врачар у Београду, догађај кроз који се и формира симболично значај „Светосавског платоа“, када се сећамо тога самог краја 16. века, када су херојски страдали Банатски епископ и Пећки патријарх, са својим народом, баш у тој борби за мир, са вером да се може постићи кроз напор борбе и залагања, као и са вером да нико нема апсолутну власт, јер онда када је људска разара, а што опет значи и са вером да постоји нешто Више изнад човека, и због чега је живот вредан живљења; тада је спаљено тело Св. Саве; у тој деценији је, на пример, Шекспир писао своје драме са вером у морални поредак света, а у центру Европе се завршавао један тежак и крвав „Тридесетогодишњи рат“ и спремао, који ће ускоро почети, други; али ми се сећамо овог догађаја због благослова његовог искуства, јер се данас, као што смо то већ и споменули, забринута жалимо на опасности које нам прете због истих расположења, сепаратизма, затворености, без довољног обраћања пажње на васпитање, на разумевање национализма, а што ствара атмосферу рата, али могућност да неко поверује да има „апсолутну власт“, и тако опет отвори пут рату.

Када говоримо о храму Св. Саве на Врачару у ствари више говоримо о симболу једне наше далеко шире потребе, потребе васпитања у јед-

ном широком светском или универзалном духу, о једном васпитању у којем се да би се остало у животу мора да призна нешто Више изнад нас, јер, уколико не, видимо, опомињу нас мудри интелектуалци са светских скупова, да тада живот није вредан живљења, а лако такође, на основу искуства из своје сопствене националне историје, закључујемо да то ствара и услове веровању у могућност да се има „апсолутна власт“, а што је опет, да кажемо, и пут рату; али како у ствари

ту апсолутну власт нико нема, верујемо у будућност, само кроз ту будућност лакше пролазимо, и брже се усавршавамо, кроз одговарајуће васпитање, кроз план васпитања, у који укључујемо и тај дух нашег искуства, или идеје за које се залагао и Св. Сава и кроз њих усавршавао једно језично подручје на којем је и он сам био рођен и говорио његовим језиком, нешто што је био такође услов за бржи развој једног подручја. Пример заиста рада љубави.

ИСПРАВКЕ

Молимо читаоце да следеће, веће, штампарске грешке учињене у прошлом броју овог часописа исправе, и то:

на стр. 185, I стубац, 6 ред одозго, стоји су а треба *смо*

на стр. 185, II стубац, 6 ред одозго, стоји су а треба *смо*

на стр. 188, у примедби штампаној петитом, 2 ред одозго, испред речи „мисаона...“ треба да стоји: „...већ „мисаона...“

на стр. 188, на истом месту, 4 ред одозго, испред речи „уметност...“ треба да стоји: „...али „уметност...“

на стр. 196, II стубац, 29. ред одозго, стоји *добила* а треба *добијао*

на стр. 196, II стубац, 31. ред одозго, стоји *не био* а треба *не би био*

на стр. 200, I стубац, 28. ред одозго, стоји *следује* а треба *следујемо*

на стр. 212, I стубац, 36. ред одозго, треба да стоји *светлости* у

на стр. 213, I стубац, 33. ред одозго, стоји *истраживања* а треба *истраживање*

на стр. 219, I стубац, 41. ред одозго, треба да стоји *до извесног*

на стр. 278, I стубац, 12. ред одозго, треба да стоји *...Знамо, колико једно...*

на стр. 278, I стубац, 15. ред одозго, треба да стоји *...тога што може...*

на стр. 284, II стубац, 10. ред одозго, стоји *лућујући* а треба *одлучујући*

Православна црква и последице истицања питања „папског примата“

GEORGE EVERY, THE BYZANTINE PATRIARCHATE 451 — 1204., London 1962.

У задатку да упознамо наше културно савремено поднебље са значајнијим новијим делима историје и учења Православне цркве, која су плод рада и љубави научних радника из других вероисповести, осврћемо се и на ово добро дело једног англиканског богослова. Напоменули смо већ да студија о нашој Цркви од аутора који нису њени чланови имамо у последње време све већи број. Те су нам студије драгоцене и многе заслужују да буду преведене на наш језик. Оне, најчешће, осветљавају низ питања из историје Цркве, која ми нисмо често у могућности сами да узмемо у разматрање са једног универзалнијег гледишта, било да смо ограничени својим политичким поднебљем, а било спет што смо и сами православни, што смо унутар своје Цркве, опет једна чињеница која може сасвим природно да буде, и ограничавајућа у сагледању опште вредности онога што имамо; поглед споља нам је због тога потребан и не смета нам, више је него нужен. Верујемо да тако ствар стоји и са овом студијом. То је историја о Цариградској патријаршији, њеној историји од 451. до 1204. године. Приказујемо је са сигурношћу да је написана са такође велико љубављу и напором разумевања Православне цркве; са научним напором, са саопштењем и низа нових историјских података ко-

јих у последње време имамо све више кроз вредан рад и наших и страних историчара који се посвећују византијским студијама. Потребно је и овде и овог пута да подвучемо колико је та пажња или интересовање према византијским студијама од првокласног значаја за целокупно савремено светско друштво, као материјал за савремене социјалне науке; на то желимо да укажемо приказујући ову историју оца Еврија.

Ово дело о Цариградској патријаршији, и поред тога што је дато, по изјави и самог аутора, да задовољи најнужније потребе обавештења о Православној цркви изван Њених кругова, јесте у исто време једна вредна студија која са својим поставкама и инсистирањем има далеко дубљи научни карактер; јер опомиње како саме православне богослове тако и светске научне кругове, заинтересоване за социјалне науке, да још дубље и далеко детаљније приђу новој анализи историје или развоја учења Православне цркве. Има детаља у овој историји који нас не обавезују ни на критику а још мање на усвајање, према циљу овог нашег приказа, снми и не заузимају централно место у овом раду; јер ово је ипак израз богослова из једне друге традиције погледа, више него саме његове вероисповести, једне традиције која се

ипак утврдила у једном делу хришћанског богословског поднебља баш кроз онај догађај који аутор у овој студији веома успешно анализира. Ова историја први пут је објављена јш 1947. год. а њено друго издање се појавило, којим се и служимо за овај приказ, 1962. год.

Поред тога што смо и у закашњењу да се на њу осврнемо, њена актуалност у једном погледу тек и добија у значају, с обзиром на све већу заинтересованост и наше јавности за екуменску проблематику. Но вије историје о Православној цркви због тога имају и други карактер, јер се заиста и изливају из тог новог расположења; али у исто време изливајући се из њега од посебног су значаја и за целокупно савремено политичко и културно поднебље и сав напор који се улаже за решење наших најактуелнијих питања.

На првом месту, овај све већи број историја са тематиком о Православној цркви открива светској јавности драгоцене податке од заиста универзалног значаја; ти подаци треба да буду узети у разматрање од свих без обзира на вероисповест или да ли уопште и припадају којој, јер је у питању материјал или документација напора из првог хришћанског друштва, његове организације и односа према Цркви, како се све то рефлектује у светлости наших савремених потреба; то опет значи, с друге стране, сређивање једног огромног искуства без којег и нема рада на пољу науке о друштву са низом њених социјално-научних огранака, а што је и једна одговорност, иста колико и пред науком медицине или физике, агрономије, или било које друге науке, у поднебљу нашег напора познате савремене „драме модернизације друштва“. Јер, данас, када баш у тој драми модернизације, свесно или несвесно, под притиском својих сопствених пропозиција, идеологија, деформишемо и низ својих драгоцених интелектуалних искустава, вредно је да се поново заинтересујемо, или да кажемо нужно, за корене свог моралног и интелектуалног поднебља.

Намеће нам се ово на првом месту због тога што у данашњем свом експериментисању са појмом слободе, када се трудимо да му проширимо границе, да га још боље или адекватније разумемо, поново долазимо пред питање колико имамо право, и могућност, истраживања Апсолутне истине, њеног сазнања. Ово је напор за који се признаје да посебно карактерише интелектуално поднеб

ље савременог света; изражавају га и савремене тенденције ка тоталитаристичким друштвима. При томе се открива и једна доста сурова противуречност или једна замка за модерног човека; можемо то да извучемо као закључак из онога што нам познати социолог Даниел Лернер каже, жалећи се, да савремена урбанизација захтева општу мобилност савременог друштва, а што опет значи и саму психичку мобилност његових чланова, али исто тако у истом моменту и **неопходност стабилности** на коју би се та психичка мобилност ослањала; и када нас на ово овај познати социолог опомиње, и са опоменом да „изчезава традиционално друштво“, опомиње нас у исто време и на то да уколико то све више осећамо да уколико опет све више осећамо и потребу за стабилношћу.

То је ствар истраживања; пут који није лак, како каже социолог Лернер, јер је напоран и дуг, али је „вредан напора“; онда је богослову заиста дужност да окрене пажњу на развој учења Цркве, на сав напор кроз Њу да се дође до одређених истина; једна општа борба која се водила и која данас сведочи о једној потреби човска, а, као што видимо, поново се и поново обнавља, јер је заиста људска потреба — потреба за истином, да се зна, да можемо да је изразимо, кажемо, и кроз то усвајамо, верификујући је увек колико је сагласна са нашом природом, колико нам служи, колико је наша радост у ограниченим условима човековог живота.

Морамо да увек имамо на уму све негативне тенденције свог савременог интелектуалног поднебља ако желимо да савговарајуће разумемо историју своје Цркве; и ова историја је толико важна баш због тога, јер нам сведочи, непосредно, без посебне аутореве намере да то подвуче, колико је искуство и напор првог хришћанског друштва услов нашег савременог истраживања бржег развоја ка новим савршенијим облицима живота, да уклањамо то што разумемо као негативно.

Све се ово у исто време онда своди на ону нама свима добру познату проблематику о вредностима, о променама и оријентацијама, о тражењу нових, о питању односа циљева и средстава, утицаја религије и религиозног васпитања на владање и понашање људи, о прилозима религиозног васпитања економском и интелектуалном развоју савременог светског друштва, на првом месту

унапређењу средстава за производњу; а о чему већ имамо исцрпне и статистичке податке који указују на 'сву неопходност отворености пред метафизичким потребама човека — прво хришћанско друштво сведочи о томе да је то човекова потреба коју када је решио могао је тек да крене у даља истраживања и обнављања свих других искустава.

Једном речју на све ово се подсећамо, на сву ову проблематику, ка да се приближавамо студијама и историјама наше Цркве, или прве цивилизације која израста кроз прве напоре реализовања Њених идеја и идеала. Али у исто време смо принуђени да одмах ставимо и прву примедбу аутору овог дела о историји Цариградске патријаршије између 451. године, године Васељенског сабора у Халкидону, и 1204. године, трагичне године оснивања „Латинског царства“ на тлу Источне римске империје, да је ово једина добра написана историја, али, што се често дешава са историчарима, ни сам њен аутор у једном погледу не осећа сав значај овог поднебља, јер на једној страници каже да за „нас на Западу она (византијска цивилизација) није на линији нашег сопственог наслеђа“. Колико је у овоме аутор опет у праву а колико не видећемо шта нам и сам он каже о овом друштву, или на шта нам скреће пажњу као на најважније и највредније да се запази у његовом развоју.

Нужно је, каже нам, да знамо нешто о историјској прошлости „византијске цивилизације“, наводећи три главна разлога, као оправдање за свој рад:

Прво, њихова империја била је један рани пример хришћанског друштва којим управља образовано чиновништво; друго, византијска уметност има своје симболичне и декоративне циљеве које сада налазимо привлачним, на супрот натуралистичким циљевима хеленистичке и ренесансне скулптуре; треће, они европски народи који су били најдубље византизирани сада заједно формирају једну најснажнију практичну силу у Европи и Азији.

Због тога нам је неопходно да разумемо ово друштво, каже се на првим страницама ове историје, када се одмах и поставља питање односа Истоска и Запада, у духу оне административне поделе Римске империје на „западни“ и „источни“ део.

Низ ставова у овој историји иду дуж ове линије. Међутим, низ других сагледања у овој студији, као и чињенице на које се указује, потврђују нешто сасвим друго, управо да делење Европе, једног толико малог подручја у односу на остали део света, на две парохije, источну и западну, као и да су „западној“ корени друпи, толико се очигледно не игра садржином ове историје, да њеном аутору православни богослов необично много остаје захвалан, и то баш зато што се овде изражава један став који тражи да се коригује, а што се и постиже кроз ово само дело; тај став није само став аутора овог дела, већ он има дубоку прошлост која се овде у овом раду негира — време је сазрело за то.

Поводом ове студије, дакле, православни богослов на првом месту мора да инсистира на тој корекцији; а она је необично важна у оквиру савремених толико живих екуменских тенденција; строго одређивање појма „византијска цивилизација“ омета у једном погледу и само разумевање појма Православне цркве, а затим, исто тако, и сам појам савременог екуменског расположења. Истина, веома је лако осетити колико је у овој историји овај став „о наслеђу“ ствар, сасвим узгредна, сасвим површна, и колико, као што ћемо видети, не одговара свему што се у овој студији каже; али је ипак карактеристичан и гласи:

... нико не може тврдити да је византијска цивилизација једино хришћанска цивилизација. Јер за нас на Западу она није на линији нашег сопственог наслеђа. Ми можемо из ње учити само као што учимо из још више егзотичних култура Индијске, Малајске и Кинеске. Енглези никада неће украшавати своје цркве са мозаицима, или всади метафизичке теолошке разговоре на путу кући из купатила. Они могу учити из плурализма хришћанских култура, за које није нужно да буду „латинске“ да би биле „хришћанске“, већ да је нужно за сваку хришћанску цивилизацију да развија своју сопствену културу...

Међутим, ово је једно мишљење у низу других, веома површно, са којим се не би сложио и не слаже највећи број енглеских богослова; а и када су у питању мозаици, или метафизички разговори, или опет плурализам хришћанских култура,

ово је једно застарело гледиште ко је, пре свега, као што смо већ рекли, негира и сама ова студија, у томе је опет њен велики значај, одговорност, дубина, и прилог тријумфу истине; напомињемо да у овоме не откривамо њену противуречност, већ, обратно, само испуњење њеног задатка. Јер нам није тешко кроз читање ове историје да откријемо свуту неопходност сагледања хришћанског света као једног света и сву његову проблематику као проблема тик у једног домаћег огњишта, када су његови чланови дужни да покажу сву своју отвореност у решењу једног њиховог одлучујућег питања, доказујући да су једно кроз међусобне распре; једна фина констатација која нас опомиње на наше данашње распре да их такође сагледамо у овом запажању.

Можемо ли пре свега, а на чему инсистира отац Евери, посматрати ову „византијску цивилизацију“ не као део Римске империје у опадању, већ као развој грчке цивилизације у оквиру ове Империје, која апсорбује „оријенталне елементе“ у један хришћански хуманизам израженог у литургичном начину молитве примењеног и у дипломатији. Има ту истине, међутим, из чињеница које нам аутор износи, када је у питању теза о „грчкој цивилизацији“ у Римској империји морамо да закључимо нешто сасвим друго.

Пре свега када је у питању стара дохришћанска империја, робовласничка, она која је законима заштићивала слободу једних а негирала слободу других, несумњиво да је реч о једној паразитској државној организацији која се ослонила на ону стару античку Грчку и њену цивилизацију, а у суштини ништа ново није открила. Али хришћанство заиста значи нешто ново: један нов покушај цивилизације, новог хуманизма, „новог Рима“, који има и своју нову Државу; императори те нове Државе се подписују увек и стално, кроз цео средњи век, као и српски владари, или који други, који се развијају у идеалима ове Државе, као „ромејски цареви“, истичући тако своје универзално расположење, идеал једне светске хуманистичке организације, нешто у чему „стари Рим“ није успео.

Када у опису ове „византијске цивилизације“ читамо и у овој студији све оно што је карактерише, све о њеним врлинама, а које нам отац Евери истиче, онда сасвим очигледно пратимо развој једног заис-

та универзалног друштва, са таквим идејама и идеалима за које се сада толико упорно бори и залаже заједница светских народа; нешто што сама природа логике или законитости историје тражи.

У овој се цивилизацији гаји високо образовање, то је оно што сви историчари истичу студирајући ово друштво, јер лако запажају колико се овде интензивно ради на развоју и усавршавању људске природе да би се омогућила слобода за све, да би се укинуло ропство, да се пружи пуна равноправност жени; посебно колико се овде оплемењује став према раду; запажа се колико је чиновник ове администрације био радан човек, да су се већ изражавале тенденције ка социјализацији, на пример, државна администрација је национализовала индустрију свиле, организовала је васпитне домове, болнице, школство. Религиозно се васпитање сматрало као практично, јер потпомаже развој интелигенције, економски развој, трговину, као и успелију одбрану земље од мање развијених народа, оних још примитивних, који су се као ратне војне банде удруживали и нападали ово друштво. Византијске принцезе су биле и секретарице својим очевима, водиле записнике и дневнике, старале се о хуманим установама. Излазиле су ту и неке врсте недељних новина; а посебно се водила и борба од Владе да се спречи развој феудалне класе. Свако је морао да ради, незапосленим се одмах налазио посао, ако ништа друго до да чисте улице градова. Проблемима богословља су се сви интересовали; једном речју једна општа универзална хришћанска активност почела је са организовањем једног новог живота, једног новог друштва са чијим визијама и сада живимо. О свему овоме налазимо документа у овој студији.

Све нам је то истина добро познато. И када све то упоређујемо са свим што данас имамо и што негујемо као идеале, можемо само да откријемо да је еволутивни почетак овде у поднебљу ове администрације која је поставила себи задатак успона према што савршенијем друштву, водећи тешку борбу са људском несавршеношћу, егоизмом, општом суровошћу. Радило се ту о једном почетку, али веома реално схваћеном. То данас даље следујемо. А уколико је ово друштво било савладано „грехом национализма“, то је

опет једно посебно питање, јер га на извештан начин и сама Црква толерише, али као грех, као израз људске несавршености, тражећи најбоља средства за његово савлађивање; али, уз то се гаји са највећом пажњом све што је најпожељније да се сачува и унапреди дух универзалности, свих оних општих вредности, обавезних за човека уопште; а то се чинило са вером да ће се постићи уколико се сачува ортодоксност учења Цркве. И из ове историје опет лако запажамо колико су императори Источне римске империје жртвовали огромне своје територије да би сачували ортодоксност учења Цркве, а што је била и борба за универзалност апсолутних истина.

У оквиру овог питања, формирања учења Цркве, постављало се и питање масовног васпитања народа у чему је огромну улогу играла литургија и литургијски начин молитве; при чему је посебно долазила до израза уметност певања као и сликарства у „којем су се жртвовале телесне пропорције да би се изразила људска судбина“.

Исто тако када је у питању данашње наше разматрање односа између Цркве и Државе искуство овог друштва је огромно. Црква је заиста сматрана „широм у простору и времену; Она има своје „више спрагове за анђеле и арханђеле, пророке и мученике и светитеље, са Богородицом на челу, и Христом у слави који влада изнад свих...“, али није постојао некакав „свештенички ред“ који би директно био инструмент за формирање саветовног живота, или који би имао политичку власт; а исто тако улога лаика била је велика у формирању учења Цркве и црквених послова, мада се никада државна администрација није коначно проглашавала арбитром у учењу Цркве. Једном речју у овом се друштву неговао и поштовао интелектуални живот али исто тако и оданост догматичном учењу“, као што се ценио и аскетизам али и породични живот.

Није нам тешко у свему овоме открити свој корен; према томе опет бисмо могли да кажемо да то није „само византијска уметност“, за коју иначе аутор каже да је једна од „најдубљих покретачких снага израза људског духа“ на којој се као тачки додира може стварно сусрести Исток и Запад, већ све у овом друштву у целини јесте један континуитет, све до наших дана и свих

наших визија када је у питању и будућност.

Данашњем писцу Византија нуди доказ могућности континуитета, да је један нов живот могућ без пада у мрак и неред. У једном углу земље најзад је била рођена једна хришћанска култура у оквиру једне империје, и ово се може поново догодити.

У сваком случају видимо да се ипак излази из једног старијег мишљења о овој цивилизацији, а што је опет у оквиру и нових погледа на само Православну цркву, и тим потврђује превазилажење оног уског, често веома уског, парохијског расположења; тако да у целини, читајући ову историју, запажамо колико саме чињенице сведоче о једном јединственом корену људског развоја у савременом покушају цивилизације. Због тога сматрамо да је погрешно говорити о **византизацији** једног дела света, јер би онда могли да говоримо о византизацији целог света, а што би било веома погрешно, већ је научније да говоримо, као што и чинимо, о хришћанизацији целог света; а та активност почиње са једне територије у оквиру једне Империје која је омогућила организовање сабора на којима је формулисано учење Цркве; на тим саборима учествовали су представници свих хришћана, и из Енглеске, а не само Грци; тако да у учењу Цркве нема нечега специфично „грчког“, јер се тада борба није водила око националних питања, већ око учења, као што знамо о двама природама и вољама у Господу Исусу Христу, о происхођењу Св. Духа, или о иконама, као и многим другим питањима.

Међутим, најинтересантнија су опажања када је у питању корен појави јересима, или оним првим деобама у Цркви. То је питање оне духовне атмосфере, интелектуалног и моралног наслеђа, које, било директно или кроз реаговање на њега, утиче на формирање Цркве, као и на деобе које настају. Православни богослов несумњиво мора да примети да се учење Цркве није формирало кроз покретачку снагу нетачних учења, јереси, већ су се та нетачна учења развијала уз сам напор Цркве да кроз своје надахнуте претставнике формира своје учење. Али разматрање оца Евериа, његова анализа шта условљује, на пример, природу стања или ширења монофизит-

ства, ипак захтева нашу пуну пажњу.

Пре свега он опомиње своје читаоце да се у Православној цркви „истинита доктрина коначно распознаје, као таква, кроз њену сагласност са прошлошћу, кроз њену унутрашњу доследност и место у развоју историје”, уз цитат из Дела апостолских: 5.38—39; и напомену да се „традиција мора да открије кроз сагласност свих ауторитета, ратификована гласом целе Цркве, лаицима и свештенством, епископима и императорем”.

Историја Православне цркве у ствари и јесте један огромна борба да се сачува ова „унутрашња доследност”, „сагласност”, истине које су у питању, а које се односе на живот и крајња питања о њему. То је заиста једна жива историја, једна велика драма, сведочанство о једном огромном напору да се дође до „апсолутне истине”, да се она зна, нешто што смо напоменули да и данас интересује савремено друштво, и да је, на овај или онај начин, садржај такође и наше данашње „драме модернизације; та се борба водила и у дохришћанском периоду; овде се истиче како се утицај дохришћанских култура снажно осећа и у борби која ће се повести око основних истина и самог Откривења. На пример, интелектуално поднебље „неоплатонизма”, односно реаговања на њега имаће свог утицаја на формирање учења Православне цркве о Светој Тројици; а, с друге стране, интелектуална атмосфера Рима, снажније присуство у њему паганизма, и реавање на то, има свог утицаја на саму представу о Богу у овом делу Цркве, јер се овде више инсистира на Божијем јединству, да је **Један**, а што представља и изврстан отпор грчкој теологији у којој се више наглашава мисија Бога Сина и Бога Св. Духа; јер су Грци били више образовани, напомиње се овде, и тако били мање под притиском вулгарног паганизма, а што је условило и јаче реавање на развијенији пагански апстрактни неоплатонизам развијајући више појам Тројичности у реалности присуства Његових лица у животу човека и друштва; а док је друга интелектуална атмосфера у Риму захтевала други став реаговања и друге нагласке. Према аутору ове студије овој би се проблематици — проблематици позадине — формирања учења и тенденција у Цркви морала да

обрати већа пажња; ово његово гледиште је утолико интересантније уколико га узмемо у обзир посебно када је у питању Египат и Сирија. Снага присуства на овој територији оне старе митологије, Озириса и Адониса, на пример, изазвала је опет друге тенденције и друга реаповања у хришћанском учењу, што је опет било пресудно за утврђивање на овом подручју оног огранка богословља које није прихватило одлуке IV васељенског сабора у Халкидону 451. На овом делу Цркве, Египта и Сирије, као и Јерменије, хришћани, реагујући на интелектуалну атмосферу у којој су се нашли, развијали су представу о Богу са којим се спасавају „физичким сједињењем”, потпуно преображавају се, који их потпуно апсорбује, остајући за њих „потпуна тајна”, „тамна мистерија”. Такве су се тенденције почеле развијати у Антиохијској школи, условљавајући такав облик хришћанства познат као „монофизиство”. Византијци су опет реаговали на то, како нам напомиње отац Еври, они нису желели да „изгину у амбисима мистериозности, већ да се развијају у Богу и са Богом у богатiji, пунији и савршенији лични живот”, у „преображај”, али према учењу Посланице Филипланима: 3,21.

Монофизиство је према томе већ једна деоба; са својим интелектуалним ставом лако осећамо како и на који начин припрема поднебље за брзо ширење на овом подручју и самог исламског монотеизма. Тако да уколико пратимо развојне линије ових тенденција првих већих деоба онда тек можемо да разумемо и ону деобу коју обично и називамо „великом шизмом” из 1054. год.

Борби против монофизизма, једног првог значајнијег отуђења од Цркве, у овој се историји даје далеко већи значај него што се то уобичајено чини; шта више то има и свој одлучујући значај за доцнији однос између Константинопоља и Рима; ово је једна анализа којој се мора заиста посветити велика пажња. Овде се то наглашава. Посебно у поглављу у којем се расправља о јересима и поретку у Цркви, уз сасвим православно наглашавање да све те дискусије о јересима и нису ништа друго до:

распре око пута постизања савршенства људске природе. Јер ако је Христова људска природа само једно са Божијом природом,

онда би коначан крај или судбина човечанства била да постане Божанство, и на тај начин би изгубило свој људски карактер, људску природу. Али ако, на супрот томе, тело Христово, мада освећено, остаје људско у божанском, човек у савршеном покорвању Богу биће савршен човек. Борба против монофизизма била је битка за хришћански хуманизам...

Занимљива је развојна линија ове „битке за хришћански хуманизам“. Онако како нам то аутор ове историје излаже, чувар и руководитељ ове битке, или овог „хуманизма“ јесте баш Православна црква. Јер коначној деоби Цркве на „источну“ и „западну“ „основ“ је у овој борби; а коначно се она своди опет на питање централизације власти у Цркви, када се опет доводи у питање правилно схваћен „хришћански хуманизам“. Могли би да кажемо да је ово и централно у овој студији; то би био пут разумевања природе расцепа у Цркви, или како се овде каже „природе шизме“ која се обично везује за датум 1054. год. Али то није година „шизме“; већ је то више један развој који почиње са овим првим делењима, условљеним „позадинама“ интелектуалног културног наслеђа, како би можда могло да се разуме из свега што се овде каже. Међутим, сигурни смо у томе; да развој монофизизма, повољне услове које ствара за развој исламског монотеизма, а што све заједно као „сиријски утицај“, кроз арапска освајања, делује на развој латинских универзитета преко Париза из 13. столећа, када немачки и нормански утицај постаје јачи од грчког и када за Наполитанца Тому Аквинског магнет културе више није била Калабрија већ Париз, да је тада стварно и дошло до расцепа у Цркви, или завршена распра између Рима и Константинопоља; јер све до 11 века Италија је била само „још један одвојени део византијске империје“. Али то је последица, узрок је ипак нешто друго.

Има нечег новог у овом ставу, он се мора узети озбиљно у разматрање. Занимљива је, на пример, примедба оца Евериа да су на „грешке Атиохијске школе Латини „једно око били затворили“, и били доста неодлучни да кажу: „Једно од лица Св. Тројице страдање је поднело у телу“.

Наравно нисмо обавезни, не само због простора, већ и уопште, да се задржавамо на ставовима аутора ове историје у питањима улоге императора или цивилних власти у одлукама око црквених послова; јер остаје далеко јасније, приметили би аутору ове студије, да нису црквени кругови били принуђени да прихватају политички развој своје Империје, већ обратно, сама је Империја била принуђена да се ограничава према ортодоксном пољу своје Цркве: то би било далеко тачније гледиште, и уколико се ослањамо на саме чињенице оне нам на то указују. Али, низ других ставова у овој историји, као уосталом и овај подстичу даље разматрање и свежије анализе овог толико судбоносног догађаја који се одиграо — раздвајање Цркве, којем сада тражимо што конструктивније приближавање. У целини ова студија и јесте један такав веома успео конструктиван отворен став.

Све се коначно, међутим, своди на питање „развоја римског ауторитета који се признаје стално у Константинопољу, али само у смислу одлука у Халкидону — први међу једнакима. У оквиру тако схваћеног првенства Рим је се увек слушао. На пример, покушај компромиса са монофизитством, или Египтом или другим подручјима, где се нису прихватиле одлуке из Халкидона од 451. године, посебно је Рим одбијао; нови покушаји за време Јустинијана опет нису успели. Јер:

Јустинијан је хтео много, због тога није успео ни на пољу богословском као и политичком. Целокупан медитерански свет од Шпаније до Месопотамије није могао да буде обухваћен у једној култури и једној империји. Да би народи могли да остану у једној Цркви, Црква је морала да буде одвојена од културе а што она није била после императора Константина (314).

И ово је питање за дискусију, добро је да се поставља, а оно се веома оштро у овој студији намеће и на њега овде доста жали како је култура или интелектуално морална атмосфера једног поднебља била одлучујућа и на црквене послове; јер као да се није успело у одвајању Цркве од постојећих култура.

Али, ово нас подстиче на питање задатака Цркве да тако делује на

развој живота, као што је и деловала, и онда га и формирала, да је то и стварање културе. То је једно веома сложено питање, а све ове поставке веома стимулативне.

Али несумњиво да је тачно ово гледиште:... политичка независност папства све се више реализује без неког посебног плана самих папа, византијских императора или римског племства. Насупрот, папама је била потребна помоћ са Истока противу инвазије „неверних Ломбарда“. Да му притекну у помоћ Византијцима је то био рескир, због удаљености,... стари Рим је био на периферији Екумене“.

Инвазије варвара са Севера све више појачавају удаљеност Рима од Константинопоља, као и развој нове „екстремне хришћанске секте“ ислама, која постаје веома привлачна од Бакре до Марока, такође појачава ову удаљеност; а уз све то, коначно христолошке јереси обухватају фактори самог културног поднебља где се воде, а када су те „христолошке распре биле „потпуно обухваћене самим културним поднебљем“ отац Евери нам каже да није лако рећи. У сваком случају он инсистира на томе да то има свој одлучујући значај.

Разлике се појачавају. На пример, у западном делу Цркве, како верује отац Евери, свештенство због своје веће привржености аскетским идеалима не уноси у литургију праксу низа молитава, на пример, за домаћинство, за добар рад; затим, питање око целибата, поста, иконографије такође делује на „раздвајање“; с једне стране православни одбијају насртај јереси, присутне и у монофизитству, да се људска природа треба и може да трансформира у нешто „потпуно друго“, као и што верују, и у чему су извојевали победу, да због тога што је Бог Син био у телу међу људима, видљив оком, да се због тога може и треба да приказује и на икони; али, с друге стране православни пребацују Латинима као и Францима да довољно опет не поштују иконе, или не „поштују праве иконе у право време и на прави начин“.

Разлике и раздвајање расте. То су они познати догађаји, а посебно везани за „политичко уздизање Франка од 754. године“ када Запад или Западна Црква све више постају свесни „своје посебности“ и „све више критични према грчком богословљу“. Појављује се и расправа

око происхођења Св. Духа коју користи Карло Велики за даљи процес „издвајања“. Борба папе Лава III и Хадриана II против овог „додатка“ Символу вере није успео, истина он тек два века доцније улази и службено у Символ вере на Западу, 1009. године. Ништа није помогло, ни то што је папа Лав III наредио да се Символ вере према I и II васељенском сабору напише на „сребреним плочама и стави на улаз цркве св. Петра у Риму, као ни нешто доцније студије патријарха Фотија да ако се прихвати учење да Св. Дух исходи и од Сина, да се приближавамо или манихејском делењу божанства на два извора, из којег произлази трећи; или „неоплатонској лествици бића, према којој је Св. Дух за један степен на тај начин удаљенији од Оца него од Сина“, овај уметак ипак постаје „службен“ став у Цркви на Западу.

Цело ово питање у целини јесте један комплекс питања. То су и политички проблеми односа Франака, Рима, Византије, Словена, све делује на све већу удаљеност ова два дела Цркве:

Ако би Бугарска црква била чврсто везана за Рим добијена би била битка за црквену власт над Илириком... ако би био разорен план приближавања Моравије Византији... нека пожељна насеља би била освојена у Италији и Далмацији у корист Рима... Папа се надао да ако би словенске цркве у Моравској и Хрватској биле чврсто оријентисане према Риму повукле би и Србе, а затим и Бугаре... због тога треба уклонити Методија и његов утицај... када велику улогу играју Немци...и.т.д.

Све су нам ово познате ствари на које се детаљно осврће отац Евери. Али уз све то пратимо и развој „римског ауторитета“ и захтев за њим:

У 10. веку утицај Византије достиже свој врхунац... Сицилија и Јужни део Италије још су под црквеном јурисдикцијом Константинопоља... грчки монаси са Сицилије шире свој утицај и изван Калабрије, све до Кампаније према Риму... први пут 937. год име патријарха из Константинопоља појављује се у диптисима црква Јерусалиму и Александрије под Арапима... Византијци 944.

године освајају од Арапа Едесу а 969. Антиохију... преко Моравске и Русије утицај се Византије шири на Север и Запад, достиже до Шведске, Данске, Енглеске... полу-византинац немачки император Ото III године 996. поставља на римски престо првог немачког папу... све то опет изазива и контра реаговање... истина у очима Византинаца папа је још први међу патријарсима... он је суд коме се обраћају... а за дипломатске византијске кругове за везе са светом на Западу овај престиж Римске цркве био је веома користан... али кроз све то се и поставља „римско питање...“, питање папског ауторитета... што добија свој највиши израз у 11 веку...

Догађаји око анатеме бачене, међусобно, између папског изасланика Хумберта и патријарха у Константинопољу Михаила Керуларија године 1054. аутор ове историје сматра да нису били пресудни, већ остају чиста локална ствар. Међутим низ догађаја који ће тек уследити сасвим је друге природе а учиниће онда ову расправу значајном и добиће онај карактер који она у ствари није имала сама по себи.

Одлучујући догађај, међутим, јесте „папска реформа“ у Риму, у 11 веку, када се почиње да реализује и филозофије кардинала Хумберта — игнорисање власти и моћи световних владара, која се такође предаје папи, што изазива и велике шизме на самом Западу. Следују и крсташки ратови. Ана Комнена пише у свом дневнику да се крсташки не понашају као војници, најамници, већ као освајачи. У целини крсташки ратови нису успели, али изазивају и дискусије које крив за тај неуспех.

У овој се историји пребацује византијској дипломатији што се није више усредсредила на „кооперацију са Немцима против Рима већ је због норманских освајања византијских територија тежила раздвајању Рима и Нормана. Дипломатска активност Комнена желела је „повратак Рима Византијској империји, уз признање папског ауторитета у црквеним пословима, али, с друге стране, у источном делу Цркве се осећало да „Папа не може бити признат као врховни судија у питањима догме без полагања секире на сам корен византијске конституције, јер је догма била сама основа византијског живота“. Тако је и дошло до оне

познате изјаве и става у источном делу Цркве да је важно сачувати истину, догму, а док је политичка слобода мање важна ствар, она је нешто спољње, што се не може рећи за догму, јер су догматске истине питања истина суштине живота.

Указујући на оно што је суштинско или основно у овом питању око Шизме отац Евери нам скреће пажњу и на то да је сувише много важности дато догађајима из 1054. године, односима између патријарха Михаила Келуралија и кардинала Хумерта, а мање важности догађају „фотијевог сабора“ из 879—80. године, споразуму између патријарха фотија и папе Јована VIII, да се „осуђује свако додавање Символу вере“ не спомињући „филиокве, да ни једна страна не прима екскомунициране из друге, као и око Бугарске. Тако да овај споразум практично превазилази и догађаје из 1054., који се не осећају ни у Антиохији ни у Јерусалиму пре 1187; једном речју знало се тада за препреке али не и за деобу, која никада у ствари „синодски није ни потврђена“. То постаје стање ствари, више кроз процес догађаја. На пример, ходочасници Јерусалиму у 1173. години не спомињу шизму; из извештаја једног руског ходочасника из ове године види се нешто сасвим супротно — да јединство није у питању; из других, сличних, докумената, види се да отвореност сукоба нема између Грка и Франака пре 1187. Исто тако, из једног писма старешине чувеног манастира Монте-Касино, из 1107—11. године, видимо како се осуђују препирке, али се потврђује јединство — Христос је један и не може се делити, пише овај старешина манастира, не може се замислити да се један његов део жртвовао у Риму а други у Константинопољу, један је Христос, једна је вера. Напомињући нас на све ове чињенице, као и низ других, отац Евери нам скреће пажњу и на то да се ипак „прогресивни развој Шизме не може изразити графиконом, јер све зависи од времена и места, негде се Шизма само наглашава, а негде и не осећа, тако да цео тај развој има своје успоне и падове; све зависи од места, краја, више него од периода времена. Одлучујућа је чињеница опет и година 1089. када је папино име избрисано из диптиха цркве св. Софије у Константинопољу, а о Шизми се пре ове године не

може ни да говори, нити се она ма где осећа.

Према томе шта је то што је одлучујуће у овом питању? На ово нам питање отац Евери одговара — то је онај сталан и општи фактор који делује као притисак са Запада за подчињавање јурисдикционом примату Рима, примат који се на Истоку не пориче, али не како се он тумачи у Риму. Овде се онда подвлачи да се у границама разумевања „овог примата открива разлика између Истока и Запада“. Покушаји да се то припише уметку „филиокве“ није суштина ствари, већ је то пре оно само неразумеванье оне опште посебности латинске теологије, која се такође врло мало, ако уопште разумевала на Истоку. Отац Евери нас подсећа и на то да пре 14. века Блажени Августин није био уопште преведен на грчки.

На Западу никада питање „деобе“ или „шизме“ није било доктрирано питање, већ апостолске сукцесије, односно папског ауторитета, то је питање „папа“ и „анти-папа“ које је и камен спотицања за питање „Западне ортодоксије“; у томе је посебност ове теологије. Папски легати 1054. године потврђују ортодоксност и Цркве и двора у Константинопољу, али тада још папско име није било избачено из диптиха цркве Св. Софије, али када је то урађено 1089. године, Црква у Константинопољу за Рим више није „ортодоксна“. Рим у 11 веку постиже своју несумњиву „пре-еминенцију у Западном друштву... и ово не признати значи пораз за цео Запад. Према томе, а ово би можда било и најважније да подвучемо, како то изврсно и примећује отац Евери, западни су историчари увек пробали да истакну како је „реформа у Римској Цркви... Од Гргура VII и његових наследника... ствар или последица већ одигране шизме која се утврђује за годину 1054.; али овај датум није тачан, већ ствар стоји сасвим обратно — шизма је резултат Реформе,... прихватање папског захтева да је „викар Христов“... тако да ова „папска победа на Западу коначно уноси једну промену у целокупну концепцију Цркве“, „победа“ која тек настаје после првог крсташког рата.

Крсташи ратови облик који добијају кроз папску Реформу, играју улогу у шизми, управо делују у оном практичном смислу, да шизма то стварно и буде.

У сваком случају, ипак, овде се признаје да је веома тешко повући јасну „богословску разлику“ између Истока и Запада, а можда би било „сигурно само рећи да разлика у учењу о Св. Тројици указује на разлику идеје о „личности Бога“ и „личне активности Св. Духа“ у свету и у Цркви; може да се говори и о разлици, у учењу о благодати, као и о „потреби Запада да се центар ауторитета у Цркви више усредсређује на људско“; али, као што смо то већ подвукли, то је било, коначно, и време када немачки и нормански утицај постаје довољно снажан да потисне „грчки елеменат“, а то је и време појаве теологије Томе Аквинског, када се на ортодоксни хришћански хуманизам додаје нешто другојачији акценат. То би био крај и ове историје, или извештај о природи расцепа у Цркви, на две „парохије“, источну и западну. Слика није толико песимистична. То је ипак слика јединства једног породичног круга и распра у том породичном кругу; али распре које дирају саму Саборност овог породичног круга, а захтевају огроман напор да се Она сачува. Кроз тај напор је један део Цркве и постао ПРАВОСЛАВАН.

Једном речју данас када смо толико обухваћени еволуционистичким теоријама о прогресу, нешто у шта заиста морамо да верујемо, и што је основа успеха рада, све бројније студије о историји Православни цркве и Њеног учења нису само, драго цене за „екуменисте“ већ за целокупно светско друштво, за проблематику педагогије, за студије и све савремене подухвате борбе за мир и остварење што повољнијег поднебља за борбу против болести и сиромаштва; јер лако ћемо открити колико су идеје и идеали савременог друштва, наша вера у будућност, ствар заиста еволутивног развоја идеја и идеала првог хришћанског друштва, прве хришћанске Државе у којој се и повела прва борба за оно што је било прво најпотребније — дати облик једном учењу кроз који ће потећи енергија стварања и обликовања једног новог света у којем смо данас уз све веће сазнање наших могућности. Напред се иде са визијама. Те визије поставља један нови пробуден човек као своју потребу, која одговара његовој природи; једна визија која му се открива, а он је опет открива да му је у исто време и иманетно дата. Ако по себно данас и у оквиру својих еко

номских или материјалистичких теорија или погледа указујемо на могућност „превазилажења себе“ кроз рад, лако онда откривамо како се тај задатак „превазилажења“ тек почиње испуњавати, од времена појаве Цркве, када се већ јасно сазнаје у чему се састоји или одређују наше више потребе, а посебно у чему се дефинитивно исцрпљује и појам слободе, реално како може да се оствари усред све људске несавршености.

Пре свега у овој упорној борби да се дође до одређених истина не откривамо ли један напор који нам је толико близак у садашњем нашем напору модернизације свог друштва — снажне психичке мобилности, али у исто време интензивно наглашавање потребе за стабилношћу. Једно несумњиво на првом месту питање које је чисто духовног карактера, једно чисто интелектуално-морално питање, питање личног усавршавања и основе тог усавршавања. А то је оно што се показује као прво у хришћанском друштву, које као такво остаје пример за углед како се тражи истина, како формулише и како чува; напоменули смо већ да је искуство овог првог хришћанског друштва драгоценост за наше савремене студије науке о друштву — које је најидеалније уколико се развија на принципу „консенсуса“, и да смо да нас у пуном сагледању све користи овог става. Према томе, принцип саборности“, као и напори да се кроз њих открије и формулише Истина као таква, а што значи и као Апсолутна, даје нам тек уверење да поседујемо темељ за потребан развој, односно за „потребну психичку мобилност“, зато баш овде, у овом поднебљу, откривамо Основу чију реалност све више осећамо уколико смо и више сведоци нестајања оног што увек остаје као старо, а ми и увек у новој потреби за свежим облицима живота; али који опет нису могући у свом реалном присуству, или остварењу, уколико не поседујемо нешто као духовни Основ, као реалност присутности нечега што је непроменљиво. Та се непроменљивост, као што видимо из најбољих студија савремених социолога, поставља данас као први услов даљег истраживања и даљих открића све бољих услова све бржег развоја; свадност тог Основа који се поставља кроз прво хришћанско друштво јесте у томе да је оно заиста и ствар „саборности“. Заиста, у савременој науци о друштву — пред тенденцијама деспотске контроле друштва, централизма, појам саборности се ис-

тиче као најпрактичније решење; овде је огroman прилог Цркве савременој науци о друштву, а посебно у искуству Цркве у чувању тог искуства, која због тога добија и име ПРАВОСЛАВНА.

Уколико су први владари ове Империје, империје ов. цара Константина, и били „деспоти“, или како су они то и јавно истицали „самодршци“, они су били пред потребама људске природе толико корумпирани, или несавршене, како се то у богословљу каже, првородним грехом; али с друге стране, ови исти деспоти су све чинили да пруже најбоље услове развоја организацији, као што је Црква, да што успелије развија и практикује свој карактер САБОРНОСТИ, кроз шта се и само њихово „самодржавље“ негира преображавајући се у најсавршенији појам слободе. Они су успели положили темељ том процесу, јер су успели да сачувају ту своју државну организацију све дотле док се тај појам САБОРНОСТИ није и теоретски и практично тако утврдио да он представља сам ПОЈАМ ПРАВОСЛАВЉА. Јер и наилазак ратних војних банди споља, као и упорна борба Цркве да се сачува од централизма изнутра, ослабили су тај део Римске империје „новог Рима“, или Источне римске империје, да је он спољне пао у ропство, политичко ропство, али су мудри руководиоци Цркве то сматрали од другостепеног значаја, нешто што је привремено, већ су дубоко били уверени да је много важније сачувати истину, а која се може сачувати само кроз принцип САБОРНОСТИ. То би била Истина као Апсолутна стабилност, неопходна за усавршавање, а које опет нема без „психичке мобилности“, покретљивости, на чему такође инсистирају, као што смо то већ видели, савремени социолози да је услов развоја друштва, његових чланова. Ова се САБОРНОСТ показује као НАСЛЕЂЕ за цео свет, није нешто ни „грчко“, или „византијско“ или „римско“, већ принцип кроз који постоји поредак света.

Уз огромне жртве, према томе, Православна је Црква, сачувала у себи нешто што је „директан основ“, као Наслеђе, за цео свет, или нешто што је Наслеђе најбољим тенденцијама модерног друштва — да буде друштво слободе, самоуправљања, а што значи Саборности; што све предпоставља савршенију личност; борба за такву личност је дуга и напорна, вековима траје; наш савремен напредак резултат је ус-

пешног развоја средства за производњу, науке, а она је опет резултат рада хришћанске организације ума, ствар је хришћанске субјективности, а чије је подручје подручје на којем се теоретски одређивала Истина и водила упорна борба да се сачува хришћански хуманизам, и видели смо како нам за то ванредно сведочи материјал из ове историје, који нам срећује отац Евери, приказујући при томе борбу надахнутих чланова Цркве против свих оних развојних тенденција ка монофизитству и монотеистству, чији је практичан резултат опет у манифестацијама тежње ка централизму а што значи, опет практично, и повреду САБОРНОСТИ, што је и једна апсолутна истина. И када нам данас социолози указују на све јаче тенденције у савременим друштвима ка истраживањима која се завршавају са тенденцијама као одређивању апсолутне Истине онда овај принцип САБОРНОСТИ ЈЕСТЕ НА ПРВОМ МЕСТУ ТО ШТО БИСМО МОГЛИ ДА КАЖЕМО ДА ЈЕ ТО ШТО СЕ ТРАЖИ КА АПСОЛУТНА ИСТИНА — САБОРНОСТ, и све што се кроз њу као Истину појављује као **ИСТИНА** мора да има карактер АПОЛУТНЕ ИСТИНЕ.

Само тако можемо да се спасемо савремених тенденција ка тоталитаризму или централизму, а у исто време да сачувамо и ту своју потребу за Апсолутном истином као и саму Истину, коју, као што смо подвукли, условљује „саборност“. Јер баш у поднебљу или оквиру и тих самих централистичких или тоталитаристичких тенденција истиче се **такође потреба** за Апсолутном истином, те саме тенденције то и сведоче.

Међутим, плод утицаја духа антике, присуство његовог интелектуалног и моралног расположења, његове митологије, његова снага да својим културним наслеђем још делује на развој нових тенденција у филозофији и богословљу, што условљује и такве феномене као што су појаве монофизитства, грубог монотеизма, а што опет даље условљује тоталитаристичке и централистичке тенденције, има свог одраза и у развоју науке и материјалистичких или механистичких тенденција у њој. Њутн је био склон Аријевој јереси, и његова „механика неба“, у којој још снажно присуствује хришћанска идеја Бога, на основу које он и поставља овој закон гравитације, ипак условљује и појачавањем материјалистичких тенденција у модер-

ној науци, а на које се опет у савременој, најновијој, науци реагује са снажним метафизичким тенденцијама у разумевању како саме механике неба тако исто и структуре материје, са нагласком на слободи зрачења а која опет не негира ред и законитост, већ баш обратно потврђује га, али у оквиру слободе, а то опет значи моралног поретка — чија је основа САВЕТ, или слагање, хармонија, САБОРНОСТ.

Студија историје Православне цркве наводи читаоца на овакве закључке; јер као што примећујемо и из ове историје коју смо приказали — хришћански хуманизам који своју снагу хуманизма извлачи из САВЕТА ПРЕВЕЧНЕ СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ, појмовно обликоване за нашу мисао као Јединице у Тројици и Тројице у Јединици, повређен је тенденцијама ка ауторитету — који не усваја принцип или савет одлука у Халкидону из 451. год. о — првеству међу једнакима. Из историје Православне цркве јасно запажамо колико гигантски савремени покрети на пољу самих природних наука оправдавају вековну борбу наше Цркве за ортодоксност, ПРАВОСЛАВЉЕ, а то је борба да се сачува карактер САВЕТА, САБОРНОСТИ.

Из историје Православне цркве такође видимо, веома лако, да све наше савремене тенденције ка ЕКУМЕНИЗМУ имају своје пуно оправдање и да можемо у томе бити оптимисти; јер нису ли се баш богослови Западне Цркве толико дуго одуштрили, на пример, монофизитским тенденцијама; не сведоче ли о томе документа да је Рим био у томе каткад упорнији и мање компромисан и од самог Константинопоља, где су се каткад гајиле, са више склоности и поверења у људску природу, наде да ће се кроз и последње уступке сачувати Истина; али, видели смо како је у тим случајевима Рим био далеко строжији и да се тада увек слушао у Константинопољу што је и дух манифестације САБОРНОСТИ; али и да је дошло до промене — кроз постављања „Римског питања“, а видели смо у чему се оно састоји. Али, ни ово се питање — римско питање — често не може да изрази графички, такође. На пример, у савременом свету не налазимо ли тенденције ка „централизму“ или „тоталитаризму“ и на оним подручјима која изгледају „највише виантизирана“ а опет тамо, у оним земљама на периферији „Екумене“, у савременом смислу речи које су технички веома развијене, где је до

шао до израза, највишег израза, „дух протестантизма“, баш против централизма, да социолози за такве земље изјављују „да је начин живота у њиховим градовима сродан начину живота византијских градова“. Тако да овај укрштени утицај тенденција ка „централизму“ и „антицентрализму“, „папа“ и „анти-папа“, ослобођеност територијалних близина наших појмова о **византизацији**, сведочи само о принципу слободе, као законитости развоја, а што има свој израз и савременим толико интензивним нашим тенденцијама у тражењу „Апсолутне истине“ — што само опет потврђује ону суштинску особину и највишу вредност коју чува и изражава Православна Црква — појам **САБОРНОСТИ**. Он се тако као континуитет провлачи кроз све наше напоре и сва наша несавршенства, као и сва наша данашња лутања у тражењу Апсолутне истине, или најбољег облика о уређењу људског друштва, као и каналисања чо векове енергије према ономе што је Најсавршеније.

У овоме је и универзалност Православне цркве; оно што је био израз ове **САБОРНОСТИ**, њене догме, сведоче о тој универзалности; Империја под чијом се заштитом ова **САБОРНОСТ** у пуном свом савршенству развила није више била потребна када се то савршенство постигло, јер је била само средство за један циљ, јер је тај циљ њу превазишао у својој универзалности.

Исто тако на крају морамо и то да подвучемо да ако су некада распре међу хришћанима, на пример, те толико одлучујуће око „христолошких проблема“ и биле обухваћене културним разликама и традицијама, данас је хришћанска култура бар међу хришћанима довољно јака, или треба да буде, после толи-

ких драгоцених искустава, да омогући, без пада у нове анатагонизме, решење питања која још стоје пред светским друштвом за решење — а међу којима је, као што видимо, и старо питање, само у једном новом модернизованом облику, питање монофизитства, монотеизма, централизма или тоталитаризма. Овде укључујемо и све оне друге природне религије које се могу, а треба да могу кроз хришћанско искуство, да придржавају принципа **САБОРНОСТИ ЦРКВЕ**.

Према томе, ипак, постоји тесна метафизичка веза између повреде Символа вере, уношењем у њега и уметка „филиокве“ (.. и Сина..) и „папског примата“, јер се и у једном и другом случају повређује карактер саборности, у суштинском смислу речи. Римски су се богослови у почетку, пре Реформе из 11. века, снажно одупирали повредама васефенским саборима, тај њихов став из тог периода и данас свима треба да буде пример за углед.

На ове нас ванредне закључке и анализе, веома конструктивне анализе, наводи ова историја оца Еврија о Цркви; али видимо и то да у исто време потврђује и рђаве традиције — да „Његов део Цркве“, друштва, како он мисли има и „другу линију“ постанка, али самом овом својом студијом, оно што нам је он ванредно изложио, са особитим закључцима, то у исто време и пориче. Због тога је ово заиста једна студија историје Православне цркве која указује на правац анализа и будућих студија о Цркви и Њеним проблемима када су у питању људске природне тенденције да „различито мисле у разним деловима света“, потврђујући тако и свој дар слободе али и своје моралне обавезе да раде на свом јединству.

Поводом погледа једног истакнутог марксисте на развој „од анатеме до дијалога“; и о могућности прилога овом развоју православних богослова

ROGER GARAUDY, FROM ANATHEMA TO DIALOGUE, A Marxist Challenge to the Christian Churches, New York 1966.

Може изгледати претерано да већ толико дискутујемо о својој одговорности због могућности да токови наше мисли и наших активности не крену дефинитивно непожељним циљевима и догађајима; али то је у ствари и несвестан страх због наших већ планских акција, у многим деловима света, напуштања извора или ослонца одакле је „наша почетна акција“ кренула; тако би заиста морали да разумемо ово данашње своје осећање одговорности и дискусије које водимо

Због тога међу темама наших дана, међу огромним мисаоним покретима, било технолошке или социолошке природе, питање односа хришћанских погледа на свет и марксистичких погледа на свет, једно је од најпресуднијих када је у питању наша одговорност у друштву у којем живимо и за које се трудимо да дамо своје најбоље мисли, или идеје, у циљу његовог још успелијег организовања.

У питању је један „доларитет“, али и „једна почетна акција“ — то

тражи објашњење. Користимо ову добру студију да се на томе задржимо.

Пред нама је једна књига за коју би слободно рекли да је већ класична када је у питању овај однос — марксизма и хришћанства. У њој се прилази овом проблему најозбиљније — са ослоном на статистички податак да је данас једна трећина света занета идејама или погледима на свет Марксовог учења, а друга трећина у дубоком је уверењу о истинитости смисла и вредности живота према хришћанском учењу. Овај статистички податак несумњиво да нас опомиње на сву озбиљност питања — односа два начина разумевања живота. Није потребно да кажемо да се и у нашем поднебљу овај проблем осећа у пуној његовој актуелности; јер и оред тога што оба ова става имају своје високо спекулативно-теоретске изражене одредбе, ипак су то мање више два веома практична става, према којим се управљамо вршећи своје дужности и изражавајући своја уверења у вредност живо-

та, његове радости и одговорности. Због тога и ми овом питању морамо посветити далеко већу пажњу, култивишући га озбиљније, истражујући много дубље корене појави ових погледа на живот и његово тумачење.

Роже Гароди, један од најистакнутијих француским марксиста, осећајући сву озбиљност овог питања, са највишом могућом одговорношћу, као човек и мислилац, поклонио му је такву пажњу која међу марксистима заслужује да буде пример за углед, а плод те његове пажње јесте и ово добро дело, једна студија, више есеј, али драгоцен прилог свој врсти литературе. Задужио је и марксисте и хришћане, на чему му морамо бити заједнички захвални.

Предговор овом есеју такође за службује пуну пажњу. Написао га је Лесли Девар, истакнут француски римокатолички богослов. Може онда изгледати да је ово издање само ствар римокатолика и француских марксиста; али, у целини мора се прихватити више универзално — као добар прилог решењу односа хришћана и марксиста широм света. Овај есеј је тако од огромне помоћи и православним богословима. Истина, када су у питању проблеми хришћанства има овде нечег што је суштински везано за природу и све оне особености које су условљене посебношћима римокатоличке вероисповести, а затим протестанске; на првом месту када је у питању критика хришћанства.

Међутим, одмах у предговору читамо као напомену да постоји један значајан број хришћана, као и самих марксиста, који не верују у могућност оваквог једног дијалога. по сле читавог једног века међусобног нападања и бацања анатеме; па према томе једнодушан одговор ни са једне ни са друге стране још није дат — да је овај дијалог пожељан и могућ. На пример, у Совјетском Савезу за то још нема могућности; али у Пољској не само да је могућ, већ један статистички податак указује на потребу посебног размишљања — у Пољској је 1937. год. било 40 епископа и 11 хиљада свештеника, а 1965. у овој истој земљи има 70 епископа и 16 хиљада свештеника.

Ова нас студија не интересује само због могућности разговора и размене мишљења између марксиста и хришћана, већ, а у томе је и њена највећа вредност, овде је реч о питању стварне интелектуалне коопе-

рације између хришћана и марксиста; или, то је питање „прихватања да и друго — супротно гледиште може да буде истинито“, а уколико те могућности нема, каже Лесли Девар у свом предговору, **супротност** се не може друтојачије решити до на **лажан начин**; што би даље значило да је интелектуална кооперација између марксиста и хришћана крајње немогућа; нешто што важи и за суштински дијалог између римокатолика и протестаната; јер се и разговор између марксиста и хришћана мора да води са истим питањем:

да ли се догме веровања обеју страна развијају са могућношћу, прво, одговарајућих промена, а затим, као друго, да у току тог свог мењања задрже једаност истини свог основног или првобитног веровања... што значи да се дијалог суштински састоји у захтеву „створености према могућности развоја своје сопствене истине...“

Са овим необично подстицајним мислима обилује како предговор за овај есеј тако исто и сам есеј подстиче заиста једну конструктивну отвореност пред будућношћу; јер ово размишљање и није ништа друго до захтев — **нека марксиста остану оно што јесу и нека хришћани исто тако остану то што јесу**, али само тако да и једни и други у свом развоју **оснажују оно у себи што је најбоље за шта се залажу...** Ово би био, у једном дијалектичком смислу, конструктиван позив на заједнички рад, у остваривању онога што је најбоље и према чему се гаји одговорност, без обзира да ли та одговорност има свој извор у Богу или човеку. Међутим, скреће нам се у исто време и пажња на то да у овом позиву на заједнички рад наилазимо и на таква размислилажења која се не могу решити, а што опет не доводи у питање било сам дијалог или интелектуалну кооперацију. Уводећи нас тако у овај есеј хришћански филозоф Лесли Девар каже:

уколико можемо да разматрамо могућност колико атеизам може да утиче, кроз дијалог, у само-развоју и на оснажење хришћанског теизма, емпиричка основа за ово предвиђање јесте у чињеници да се то већ дешава... у једном погледу марксизам је извојевао велику победу — хришћанство упркос тога није изгубило своју.

Шта у овом погледу могу да кажу православни богослови, а пре свега и колико имају могућности за то; јер дијалог је могућ, како се то посебно подвлачи у овој студији, ако обе стране имају своје осећање власти, односно ако свака свакој призна легитимност њене егзистенције, а што је и ствар признања да се нешто од истине налази на свакој страни. При чему је необично важно за хришћане да имају на уму, а што такође често и марксисте заборављају:

... да Маркс никада није инсистирао на утврђивању својих погледа као да су то непроменљиве догме... ове што знам, Маркс је изјавио, јесте да нисам марксист. То потврђује и Енгелс; они само изјављују да њихове теорије треба да послуже као основа за практичну активност... да послуже за даљу студију историје...

Овакве мисли, као основа разговор једном римокатоличком мислиоцу као и једном познатом марксисту, несумњиво да треба да буду у много чему добар подстицај општем расположењу, у реалности једног поднебља, доброј вољи бар испитивања колико у свему овоме има стварне могућности за ситуран корак напред ка томе што није само „разговор“ већ интелектуална кооперација између ова два расположења у савременој историји уопште, као и код нас исто тако.

У једном заиста искреном расположењу, отворености према Добру као реалности, овакве, на пример, мисли, или признања, на која наилазимо у овој књизи, код католика — да западни атеизам проистиче из хришћанског теизма... или... почињемо да схватамо колико је атеизам нужан за развој и продубљивање вере...; затим код марксисте — одговарајућу услугу и хришћанство чини марксистичком атеизму... јер му може помоћи, на првом месту, да у свом тражењу правде у друштву, у борби за њу, не буде заведен, као што се то толико пута десило, да изврши... ужасне неправде... симболизоване можда најочигледније у имену „стаљинизма"... Исто тако, када су у питању оне самоконтрадикције марксизма на које указује Сартр, хришћанство такође може да буде од помоћи...

Лесли Девар са своје стране подвлачи да хришћанство носи у себи највишег смисла и могућнос-

ти разумевања за све оне који се заробљавају у своје сопствене контрадикције.... јер хришћани то најбоље могу да разумеју да се „правда не може обезбедити из неправде"... али, опет, знају и то да људске неправде Бог може да преокрене у правду, ако не сада а оно увек на крају... У томе је и противуречност марксиста, јер се они баш и супротстављају хришћанском теизму — у име правде и људских вредности; али, исто тако и марксисте потпомажу хришћанима у дубљем продирању у ову проблематику.

Ова нас студија уводи у ова и оваква разматрања. Једном речју Роже Гароди, као теоретичар марксизма, и у чију се оданост марксизму не може сумњати, полази од тога да је сусрет марксиста и хришћана на пољу кооперације, заједничког рада, могућ и нужан, јер је „то једна објективна потреба нашег времена“. Он нам каже да стотине милиона људи и жена налазе у религиозним веровањима смисао живота и смрти, а стотине милиона људи такође у марксизму налазе извор наде на Земљи и смисао историје; дијалог је онда нужан; као и због тога јер смо на ступњу када је и „сам епски развој човека од милион година у питању, пошто смо дошли у посед средстава саморазорења“.

Интелектуалном расположењу овог веома искреног и отвореног човека посебно одговарају ставови и научни рад свештеника и научника Тејард Шардена којег Гароди цитира, када на пример, каже: „...човечанство се креће напред и наш је задатак да радимо да се креће напред...“. Сасвим је разумљиво да овом толико добронамерном марксисту веома много одговарају они хришћански мислиоци, било католичке или протестанске вероисповести, који на свој начин интелектуализирају хришћанску догму, приближавајући је тако ставовима природних наука. Посебно се осврће на протестантске богослове као што су Булман или англикански епископ Робинсон. Јер сматра да су ови хришћански мислиоци кроз свој интелектуални напор изнели данас на видело човеку оно што је најпотребније „када је у питању хришћанско учење или оно што је најважније као основно у хришћанству“; за успешан дијалог ово је од пресудне важности, као и то да сами марксисте изнесу оно

шта је „основно или најважније у марксистичком ставу“, јер без познавања тога шта је суштинско и код једних и код других нема ни могућности контакта. Гароди баца посебан акценат на то да богословска мисао мора да има свој контакт са развојем науке и да води рачуна о њеним основним смерницима, а то даје могућност контакта за разговор — то у ствари значи да је питање односа науке и религије за однос марксизма и хришћанства од посебне важности.

Међутим, из ове студије ипак видимо да ово није најважније питање; значајније је нешто друго и на томе се аутор овог дела задржава — то је питање будућности, схватања и разумевања будућности, и у оквиру ње разумевање рада. Тако да се цела ова расправа и развија око овог проблема. На једној је страни дефиниција марксизма да је он „хуманизам као методологија историјске иницијативе за реализацију тоталног, потпуног, човека“, а на другој, страни, на супрот, Гародиу, гледиште је оца Карла Ранера, за које сам Гароди каже да се „пробија у срце овог проблема“, јер је према оцу Ранеру „искуство Бога услов интегралног хуманизма“, с обзиром да се хришћанство може да дефинише као „религија апсолутне будућности“; појам преко којег се у ствари ослобођавамо искушења бруталног жртвовања сваке генерације у корист следеће која долази, стварајући од те „будућности Молоха којем се стварни човек треба да жртвује у корист човека који није стваран већ увек тај који треба да дође.

Суштински, цела се ова расправа окреће око овог питања. Римокатолички богослов Ј. Б. Метц, ослањајући се на оца Ранера, поставља даље три питања које Гароди цитира:

прво, да ли ће човек, који успе да се потпуно развије, и даље бити тај који ће имати још питања да поставља пред будућношћу која је увек у развоју... јер ова отвореност пред будућношћу јесте и сама суштина човека; други... одакле може једна таква критичка филозофија као што је марксизам да извлачи могућност свог негативног става који му дозвољава да буде незадовољан са датом историјском ситуацијом? Да ли ова историјска ситуација не долази из реалности која се налази пред и после овог пита-

ња, сарджавајући ово питање, и која инспирише човека „да још више буде“ (човек), као и за поузданију будућност која је увек изнад свега што може да се идентификује са таквим људским планом; треће, у самој суштини отуђеног друштва — а до сада није било ниједне друге врсте — можемо ли имати икакво поуздање у појам једне такве обећане будућности, када она сама по себи није ништа друго до пројект отуђеног човека, и није искупљујућа јер нам непрекидно долази на нашу сопствену иницијативу? Наша будућност може за нас бити пуна отвореност само кроз интимно искуство „Деус семпер мајор“, који увек превазилази наше пројекте и наше планове и силази нам на наш ниво живота, у саму суштину наше слободе, снаге и напора да преображавамо овај свет.

Гароди признаје да су ова питања нашег времена, врло их искрено прима и шта више допуњује и са питањем оца Жоржа Готиеа:

Како човек сазнаје ову димензију бескрајности? Да ли се њен смисао исцрпљује бескрајним дијалектичким процесом човековот превазилажења себе на нивоу и у границама своје сопствене историје? Ова свест о недовршености... није ли знак човекове отворености према једној трансцендентној онтолошкој бескрајности?"

Одговор на сва ова питања треба да буде садржај ове студије. Гароди подвлачи да марксизам, како то виде ови богослови, не може да избегне хришћанска питања „јер у суштини самог хуманизма који тежи да буде интегрално питање будућности човека рађа се питање будућности Бога“. Са своје стране Гароди подвлачи да ова и оваква питања пречишћавају нашу гледишта и чине дијалог могућим, а што опет није случај са гледиштима богослова „дегенерисане схоластике... која нам није савремена и са којом немамо исти језик“; већ је то језик Тејард де Шардена, као и ових богослова, који нас „достиге“; јер у исто време и признаје да су то питања која заиста ни марксисти не могу да избегну; а одговарајући на њих Гароди у исто време и одговара оним, најскептичнијим, који изјављују: „Зашто би хришћани

предузимали кораке од анатеме ка дијалогу када ова њихова предусретљивост само подстиче комунисте да крену ка гоњењу хришћана?"

За Гародиа оно што чини марксистичку филозофију различитом од свих других јесте да се у њој инсистира на „стваралачком акту човека“; то је **активност** знања, критеријум **праксе**, једини критеријум истине, а дефиниција улоге филозофије јесте у **преображају света**. Једном речју постојати значи стварати, тако да се објективност света садржи у резултатима његовог рада.

Како је суштина марксизма, како истиче Гароди, у акценту на стварању, то онда лако разумемо и његов други акцент који он ставља у подкровље марксизма — а то је човекова субјективност и трансцендентност, а изражава се у превазилажењу датог и стварању новог. Гароди онда налази да је данас марксизам у преиспитивању нарочито под изазовом три најкарактеристичнија догађаја нашег времена: развој науке и технологије, затим, изградња социјализма, и као треће, национални ослободилачки покрети у Азији и Африци. Међутим, увек, у оквиру свих ових питања Гароди баца акценат на питање о човековој субјективности, то мора да буде у првом плану:

јер марксизам гаји амбицију да апсорбује у себе све предходне културе, с обзиром да се на појам културе не може свести само западна културна традиција, због чега марксизам има позив да положи своје корене у културу свих народа; због те своје амбиције, а посебно и због поменутог „три најкарактеристичнија догађаја нашег времена“ марксизам мора да испита и свој став према религији, да оживи у једном аутентичном погледу своју теорију религије; јер, опет, у оквиру те своје амбиције „универзалности“ марксисти морају да сагледају и сав прилог хришћанства развоју светске цивилизације.

Али према марксистима, као и Гародиу, хришћанство као да није успело у својим амбицијама, и поред тога што му признаје да оно што би било основно у марксизму — питање субјективности — да је у ствари рођено кроз хришћанство. Гароди због тога сматра да би то био основни задатак комуниста да

човека више приближе његовим „величанственим сновима и најузвишенијим надама“, да га „приближе на један стваран и практичан начин“, и то тако да би и сами хришћани могли да нађу на Земљи почетак свог раја. Хришћанима не одриче „величанствене снове и узвишене наде“, али вероватно сумња у практичност хришћана; цитира нам и Горког — да ће то бити само комунизам који ће положити праве основе друштву у којем ће љубав престати да буде обећање, или морални закон, већ ће постати објективни закон целог друштва.

Према оном што Маркс назива „људска судбина“ Гароди сматра да се у хришћанству налази нешто што марксисти морају да асимилирају из његовог богатог наслеђа; јер морају имати интерес за питања на која даје одговор хришћанство, о смислу живота и смрти, или о проблему свог порекла и краја. Само Гароди налази да уколико се величина религије показује у потреби одговара на сва сва питања њена је слабост и недостатак у томе што тај одговор пружа у оквиру догмата, нечег светог, али што се не може да доведе у везу са стварним знањем, с обзиром да су догме опет везане за извештај ступањ сазнања у времену у којем су и формулисане, како то Гароди мисли, због чега марксисти сматрају да у религиозним догматама има много илузија, при чему опет не одбијају да признају онај „аутентичан подстрек који делује на постанак догмата“, јер иза свег интересовања о пореклу и смислу живота „лежи дијалектика ограниченог и безграничног, а то остаје жива реалност све дотле док знамо да све то није на ступњу одговора већ питања“.

Гароди жели да истакне да се религија не може увек сматрати као ствар **отуђења**, управо она то јесте када пружа одговоре, али то није све што би могли да кажемо да карактерише религиозност — да даје одговоре, јер се религија потврђује и у постављању питања. За овог марксисту „отуђење се састоји у обећањима и у прихватању или потврђивању садашњег момента“, али се „отуђење не састоји у томе“ када је реч и о „потреби“ која условљује „обећање и потврђивање момента у којем се живи“. То је оно чиме марксисти морају да овладају; а због чега је човек увек способан, Гароди верује, за увек у савременију бу-

дућност — што опет треба да значи да комунизам није крај историје, већ крај пре-историје, човекове пре-историје коју је обликовао хаос сукоба „један и исти за сва класна друштва“, што опет значи да ће „будућност почети за човека тек у бескласном друштву, у друштву без ратова и класних борби“ мада Гароди подвлачи, „сукоби ипак неће изчезнути, али неће бити толико кржави као до сада“.

Развијајући ову мисао Роже Гароди жели да одговори на постављена питања поменутих богослова, истичући посебно да и марксисти постављају иста питања која и хришћани под утицајем истих потреба, јер живе под „истим сукобима“ окренути будућности:

Али суштински фактор у марксизму јесте тај да марксисти не сматрају себе овлашћеним, због своје више критичне него догматичне филозофије, да могу да мењају питања у одговоре, потребе у присутност... јер марксизам, због своје фаустовске и фихтеовске инспирације, не пада у искушење да потврђује, изван активности, једно биће као извор... Моја жељ не доказује постојање извора... Јер за марксисту „бескрајно је недостатак и потреба, док је за хришћанина обећање и присутност...“...за хришћанина превазилажење је дело Божије који долази човеку и позива га, за марксисту то је у димензији људске активности превазилазити себе ка далекосежном испуњењу свог бића, које је на хоризонту свих наших пројеката које отац Ранер назива „апсолутна будућност“; али за нас марксисте то је „људска будућност“ а није „постављена будућност“; а хришћанима који мисле да „марксизам осиромашава човека“одговорио би.: „Ако марксиста верује да му је Земља довољна — да, то га осиромашава, али марксиста није задовољан са Земљом, због чега он жели да је преобрази... једном речју: и хришћани и марксисти осећају потребу за „бескрајним“, али за хришћане то „бескрајно“ је присутно у појму Бога, за нас је не-присутно.

Ових неколико основних мисли у овој несумњиво ванредно добро да-тој студији, пре него што бисмо је имали у целини у преводу, треба да

нас подстакну на сопствена искуства, искрена, као што су и у овом раду изнета. Лако осећамо у овим мислима дух једног пријатног расположења, као и признања да би то била трагедија за човечанство уколико не бисмо продужили даље овај дијалог. Оне највеће оштрице, због којих је и дошло до анатеме између ове две стране, марксист Гароди не жели само да избегне, недискутујући их, већ их објашњава и указује да су оне ствар често једног неразумевања. На пример, у вези става познатог из „Комунистичког манифеста“ о „религији као опијуму за народ“ Гароди каже: ако узмемо у обзир оне историјске чињенице које нам потврђују да су често преставници религије, или Цркве, ишли заједно са експлоататорима, онда она то јесте; овај марксист за сво тврђење наводи историјске примере, шта више цитира и неке раније папске енциклике, из којих се види колико у овом има истине; али Гароди цитира и Маркса који одмах по овом тврђењу о религији као опијуму указује и на то да је „религиозно страдање у исто време и израз стварног страдања и протест против страдања“. У чему Гароди види „увод у једно дијалектичко приближење религији“.

Због тога се овде истиче и то да поред тога што је за дебату између марксизма и религије важна наука и однос религије према науци, ипак то није оно што је пресудно — дебата се овде мора да води на моралном пољу, на моралном плану; за марксисту то је план остварења човека, вера у свој задатак у овом свету.

Гароди наводи и случајеве када су и Маркс и Енгелс налазили у религији не опијум за народ“ већ и надахнуће за велика дела у историји — случај да револуционарним покретима који су имали „религиозни облик“ — Томе Минцера или Јана Хуса, што је био део хришћанске вере као протест против „света без правде“. Због тога и Гароди сматра да у једној хришћанској свести или религиозној свести социјалистичко друштво не само да не може да има свог противника, већ у њој има и своју инспирацију; јер, збацивање капиталистичког друштва и реализација комунизма практично ствара услове реалности моралних вредности које и марксисти и хришћани усвајају прихватајући друштво човека, при чему ће у таквом друштву једна савест бити не само поштована, већ да ће имати испред себе стварно демократско

поље развоја кроз које ће све историјске позитивне вредности моћи да нађу свој израз дајући свој прилог националном развоју. То се већ све налази у програму неких комунистичких партија које Гароди наводи.

Једном речју овај марксист верује у могућност једног искреног дијалога између хришћана и марксиста, уколико се на свакој страни негује оно што је суштинско или основно у њеном уверењу, једна страна кроз своју веру у Бога, а друга кроз своју веру у свој задатак као човека. То мора да буде један међусобна предусретљивост која треба да ојачава човекове стваралачке енергије до максимума у циљу реализације „потпуног човека“, јер се не тражи да се ико одрекне онога што јесте, већ „да то буде још више и још боље“. Треба да се „престане са бацањем анатеме на социјализам и комунизам, већ да се у њима види једна форма организације социјалних односа која је супериорнија капитализму“ Гароди наводи и овај стих:

Ако ја не горим
Ако ти не гориш
Ако ми не горимо
Како ће сенке
постати светлост

(Назим Хикмет)

Подвукли смо већ да је овај отворен марксист, веома рационалан у свом ставу, у исто време и добро обавештен о стању у савременом богословљу, било када је у питању римокатоличка вероисповест или протестанска. Али, постоји једна примедба која му се мора ставити када је у питању његова обавештеност о самој историји хришћанства.

Гароди се више пута осврће на, како је он назива, „константиновску традицију“ супротстављајући јој се, сасвим отворено; шта више сматра да данашње тражење и откривање онога што је основно у хришћанству, ради повратка том „основном“ или суштинском, мора да буде толико радикално да у исто време и одбије да се идентификује са том „константиновском традицијом“; јер овај марксист сматра да је цар Константин дајући хришћанима слободу идентификовао их са самом Државом, односно Цркву и Државу; а то је опет било у оном времену када је још светом владао, као и у тој Држави, робовласнички систем, систем владајућих класа, а хришћанство је до тада било

„протест“, религија неслободних или робова.

Међутим, у овом ставу Гароди, наравно несвесно, доводи се најозбиљније „дијалог“, за који се он залаже, у велико питање, скоро да остаје без будућности. Јер, на пример, ванредне мисли које су изложене у овој студији, снажно постављена дијалектика питања и потврђена потреба за одговорима, не могу остати само једна теоретска расправа. Суштина дијалога мора да буде практична: то је питање могућности да хришћани имају мир развоја, моралне услове, поверење у њихову искреност; то је разумевање према људским диспозицијама или различитостима у склоностима; то је поздрављање слободних путева човековог развоја у освајању разумевања живота као и самог Откривења; то је помоћ у разумевању реалности појма слободе, према природној условљености и способности, васпитање према примерима савршенијет, способностима; то је неговање појма Добра, вера у то и поверење: све то што је практична страна човека; што је стварна помоћ у његовом развоју; а не утакмица међу групама, организацијама, која је боља, авангарднија, што изискује потискивање другог и рад на томе да други није у праву.

То је, једном речју, напор у изградњи пријатељске средине, условљене отвореношћу према развоју историје, а нарочито разумевању слободе. То је непосредна активност која увек очекује са поверењем одговор добре воље. При чему мора да буде речи не о васпитању одабраних, појединаца, већ о васпитању маса. Хришћани су као мала стваралачка група извојевали ову слободу или ово поднебље. Ми у тој традицији морамо да живимо.

Статистички подаци о броју хришћана из њиховог раног, доконстантиновског, периода скрећу нам пажњу на једну веома озбиљну проблематику — да ли би хришћанство дало свој прилог човечанству, или човеку уопште, без св. цара Константина; јер хришћанство почиње са својим стварним радом и развојем, са службом и масовном комуникацијом са светом, тек на основу Декрета о слободи који издаје почетком IV века овај велики човек историје. До тада практично „дијалог“ није био могућ, сваки озбиљнији покушај завршавао се неуспехом, најчешће гоњењем. Сачувала се традиција да сам

Император, доцније и велики хришћански светитељ, цар Константин, и после издавања овог чувеног Едикта даље остаје изван Цркве; он једном речју само ствара најбоље услове за дијалог, како у самој Цркви тако и изван ње.

Васељенски сабори који почињу од овог Цара, а који нису били ништа друго до дијалози, завршавају се у осмом веку са победом Православља, или победом оних који су били „поштоваоци икона“. Да је успела „државна власт“, јер је била баш против поштовања икона, колико би опет, сада то можемо да констатујемо, на пример, човек и естетски био осиромашен. Сабори су били конструктиван израз истине, победе оног што је било рационално или природно, што се слагало са човековим потребама. То су биле прве лекције о поштовању слободе, стварне слободе.

Сва историја, све оно што настаје после ових сабора, или што почиње са њима, у суштини и није ништа друго већ један огроман, величанствен разговор о слободи, о природи слободе, о тражењу најбољих услова да је разумемо, да је дефинишемо, или стварно у пракси доживимо, али све уз тешке напоре, ратове и револуције. О свему томе почињемо да дискутујемо јавно, отворено, тек кроз залагање и организациони рад св. цара Константина; у том поднебљу и данас, један континуитет који траје. Уз сву ту дискусију хришћани указују на присутност реалности идеала према којим треба да се уствршавамо, али који није никад остварљив у потпуности, због саме природе овог појма о савршеном. Једно је само извесно да се у том процесу усавршавања тражи напор рада или како се то у Јеванђељу каже — добра дела уз веру у стварну присутност највишег примера према којем као Образцу и можемо да се усавршавамо, да превазилазимо своје несавршености. То је већ све добро познато из сваког хришћанског катихизиса. Али, поставља се питање, које збуњује, колико су хришћани стварно успели да „преобразе свет“. Ставља се примедба да у томе нису успели, и то храни друге револуционарне покрете за преображај света. Марксизам се јавља, што знамо, као револуционарни покрет који се обликује у току последњих сто година, кроз развој тако зване индустријске револуције; ову индустријску револуцију“ опет омогућавају резултати рада, посебно развој науке, кроз коју и умно-

жавање средстава за производњу. Марксисти, као и евентуално други револуционарни покрети, критични на хришћански поглед на свет, имају резултате науке, као и средства за производњу, у своје наслеђе, као део општег наслеђа.

Да ли је потребно онда и овде да дискутујемо да тек кроз традицију хришћанства, да тек кроз организациони облик човековог ума кроз хришћанску догматику, почиње стварни успех ка савременом културном или цивилизаторском поднебљу. Више миленијума човековог рада, и превазилажења себе, до појаве Цркве нису дали скоро никакве резултате. Ако је ко рационално успео у апосорбовању свега што је било, свих светских цивилизација које су постојале пре појаве хришћанства, у томе се успело кроз векове хришћанског периода историје, и било завршено, у једном погледу, са великом менталном револуцијом, како то изјављујемо, у 17. веку, који опет предходи веку Индустријске револуције. Марксист признаје прилог хришћанства светској култури. Она почиње реално, можда полако, што је историјски ствар релативног суђења, да каналише кроз своје учење формирано на васељенским саборима, од цара Константина, развој светске енергије — али никада не одузимајући човеку слободу, већ реално је схватајући, не у вербалним одређеностима и захтевима, већ уз снажно наглашавање човекове корумпираности и захтев да се заштитимо од тога, на првом месту кроз захтев за васпитањем. Задивљује реализам Цркве у том погледу. У том реализму има и толико поезије или уметности уопште, да то опет посебно задивљује — колико се поштује човекова природа и његове потребе. Почиње једна историја развоја идеја таквом брзином — да све оно што је било раније, само су појединачни случајеви просвећења, за које Црква такође поетично резервише изјаву — они које је Дух Свети додирнуо.

Ово може да се каже за сваког оног ко добро ради, што се слаже са универзалним Добром, да је инспирисан Духом Светим, и ако мож да тога није свестан, или још и не познаје истину о Духу Светом; али је то пут да је упозна, или то би била припрема да је упозна, а онда и услов за даљу још плоднију делатност. Добра дела могу да прекоде вери као и вера добрим де-

лима; али је пуноћа истине у вери и добрим делима.

Идеја или естетско увек предходи стваралачком акту; овде под „естетским“ мислимо на једну фину субlimацију или пречишћеност једног ПОГЛЕДА кроз који почиње да се развија таква једна активност чије резултате пратимо кроз историју развоја саме хришћанске доктрине и филозофије, затим природних наука и саме уметности, све до данас. Али сва та активност јесте активност која се развија кроз откриће човека као субјекта, кроз процес његове индивидуализације. То је „откриће субјективности“ за коју Гароди признаје да је хришћанска ствар, не нешто апстрактно већ стварно — јер кроз њу наслеђујемо данас „средства за производњу“ која нам омогућавају то о чему сањамо и што остварујемо са предпоставком „да би и хришћани осетили нешто од раја и овде на Земљи“, ... мада се то слаже са Христовим речима — да је дошао да нам донесе живот и изобиље...!

Робовласнички систем који се одржава још у првим вековима хришћанске државе, трансформирајући се убрзо у други, феудални, како се обично назива, сведочи само о томе, на првом месту, да Црква и Држава нису биле идентификоване; све се то потврђује историјским добро познатим критичким студијама; био је то процес једног превазилажења људске неоавршености, процес у којем смо и данас. Црква је била иза овог процеса, делала према својим одредбама и природи свог учења. С друге стране, сама та реалност људске несавршености, наследство несавршености, а кроз то увек и довољно неразумевање појма слободе, условљује и ту чињеницу да су први хришћански императори у исто време и „самодршци“, појам који имплицира и садржај тоталитаризма, како га ми данас разумемо; али ови „самодршци“ видимо да верују у људску природу као и могућност његовог преображаја; јер верују у велику помоћ Цркве коју због тога и помажу. Само и поред тога сукоби „духовне“ и „световне“ власти били су честии; на извештан начин борба за пријатељску средину, за могућност дијалога, дебате, била је увек нужна. Један еволуциони процес развоја у сваком случају лако је распознати; али и то да се тај развој није исцрпљивао кроз разговоре само о слободи, већ кроз рад и борбу за стварање најбољих услова за васпитање за сло-

боду; отуда и та противуречност — да у друштву где су закони још били веома ограничавајући када је у питању човекова слобода, као грађанина, који су још потврђивали и установу ropства, да је у том истом поднебљу све чињено, као најбоље, да се развије Црква, као установа, која треба да потпомогне стварни развој ка могућности слободе за све. У том правцу као што знамо ишло се веома брзо. Јер је притисак старог поднебља, старог неразумевања појма слободе, био још веома јак. Као што знамо — успело се.

Марксист признаје да је „субјективност хришћанско откриће“, а лако запажамо да је то откриће у исто време и оно што је суштинско за основац за разговор о слободи, о усавршавању, о могућности превазилажења себе као несавршеног; али у суштини је те субјективности и објективност Љубави и Мржње. Колико опет ова два појма, суштински, зависе од развоја материјалистичких или економских снага“ то је ствар искуства, више, него теорије или филозофоке спекулације. За хришћанина добро и зло су метафизичке апсолутне. Реалности; тако и љубав и мржња. Истина, ова пракса или искуство односа љубави и правде, правде и закона, љубави и закона, и теоретски је добро обрађена. Дискусија би се у том погледу водила око тога да ли је извор љубави у оној крајњој човековој отворености пред Бескрајним, пред тим што се назива или верује да је крајњи или највиши појам Добра, као Основ, као Извор живота, или је тај „извор љубави“ условљен оном материјалном потребом, која, како нас опомињу психоаналитичари, увек престаје када се та потреба задовољи. То је и питање колико је „праведност“ ствар интелекта, ствар организације, ствар закона, а с друге стране колику улогу ту може да игра такав један појам као што је Љубав; али и како се сама ова реч разуме, за коју иначе ап. Павле каже да ако све знамо а ње немамо ништа немамо.

Међутим, ставља се примедба да упркос толиких проповеди о љубави у току дугог хришћанског периода историје, ипак, није се много учинило било за мир међу људима или за решење питања сиромаштва. Неопходно је и овде се подсетити да је брже решење питање сиромаштва ствар технологије, машине — она је резултат тражења истине, каже Анштајн, а погонска снага за то дола-

зи нам од религије, најуспелије са јудео-хришћанске. Та се благодат „машине“ излила само на хришћанску цивилизацију. Хришћани то зову љубав коју сада деле са свим народима света, без обзира на расу или вероисповест; истина стављају се приредбе — да ли мање култивисани, мање развијени, без довољно реалног схватања појма слободе, не злоупотребе дарове које примају? То је такође ствар дебате. С друге стране огромно је искуство и у том погледу — да уколико се занемарује рад Цркве, да је процес обрatan, да нам је тада све више потребно „организованости“, Закона, уместо реалности љубави. Гароди се жали на „стаљинизам“ и мудро се осврће на хришћане као инспираторе опомене против такве једне људске деформације. При чему се и поставља питање о два оштра фронта — марксизма на једној страни и хришћанства на другој.

У суштини ово је ипак једна рђава подела, можда њу није успео ни да са формалне стране избегне ни сам Роже Гароди, јер сасвим одређено поставља питање дебате између ове две стране; али и сам с друге стране указује нам на пуно материјала на основу којег можемо лако да судимо да се овде ради о једној суштински вероватно нетачној подели.

Овде би могли унеколико да се помогнемо филозофом и психологом Гилберт Рајлом и његовим разматрањем рада и природе нашег ума. Овај психолог оштро критикује стару психологију, коју наслеђујемо из схоластичког поднебља, преко Декарта, о строгој подељености „духа“ и „материје“, што је нашло свој израз у оном познатом Декартовом „миту о духу у машини“; при чему се ради о појму материје на једној страни која условљује појаву духа, или духа на другој који условљује појаву материје, чије би решење, као питања, нашли у једној механичкој кооперацији ове две стране; али решење које нам је дао Декарт не задовољава скоро ниједну ни другу, када је у питању једно реално и рационално разумевање ове кооперације; јер питање „треће супстанције“ као Бога, решење које нуди Декарт, као излазак из ове загонетке „духа у машини“, духа у материји, није довољно прихватљиво или довољно рационално уверљиво било за једну другу страну — када је у питању вера одакле Дух или одакле Материја. Наравно, овде нећемо дискутовати ово питање као ни Рајлов став.

Ако ово питање из поднебља психологије пренесемо на поље социологије појављује се иста тешкоћа, јер се и овде ова поларизација показује као „расцеп“ који делује да су ове две стране два света чија кооперација мора да буде само механички условљена као **јединство**.

Када дакле ову Гилберт Рајла критику „западне традиције рационализма“, или стару психологију, изражену у „миту о духу у машини“, пренесемо на „дијалог између хришћанина и марксисте“, као два света, сваки са својим правом легалитета у свом ставу и свом учењу, и онда да изјавимо, као што то чини и проф. Рајл када је у питању однос тела и духа, односно ума, да се ту не ради о два света, сваки са својим механизмом, већ о једном непосредном организму диспозиционе активности упућене према задатку усавршавања. Јер ако у дубинама „Светске енергије“ кроз коју имамо свој живот стално пратимо напор ка савршенијем или бољем, организујући све своје установе са циљем да служе ка бољем или савршенијем, онда и појам савршеног мора бити један, као што је и истина Једна — практично, то би био задатак, као што и јесте, стварања најбољих услова за развој човека и његово усавршавање. било да су у питању његове метафизичке као и телесне потребе, оне се не могу делити, или давати предност једним или другим; то мора коначно бити једна потреба, као једна истина. Јер ако Гароди признаје постојање Жеђи, али са признањем да то не уверава у постојање Извора, ипак, хришћанство са своје стране — не указује на знање о том Извору, већ о Нади у његово постојање, јер је то један нужан процес — постојање наде. Ову „наду“ Гароди признаје опет на други начин, јер верује, као што изјављује, у могућност „раја“ у којем ће чак и хришћани „осетити део оног свог Раја“ којег иначе очекују као Вечност, а за Гародија то би било оно друштво „без ратова и класних борби“; један диван свет, несумњиво, у који сви верујемо, али је потребна нада за то, као и рад, али Нада води.

Веома је пригодно да се овде подсетимо једне мисли познатог прегестанског мислиоца Ричарда Нибура из његовог есеја „о одговорности нашег Ја“ у „хришћанској моралној филозофији“, када каже:

Нечија активност слична је каквом тврђењу у неком дијалогу.

Такво једно тврђење не само да тражи сусрет или да одговара предходном тврђењу којем је оно одговор, већ је у ствари постављено у антиципацији одговора. Окренуто је са погледом напред, али исто тако и са погледом на траг; антиципира примедбе, потврде и корекције. Такво једно тврђење постављено је као део целог разговора који води напред и мора да има смисао као целина... При оваквом разматрању никакво тврђење, узето као посебна јединица, атом, није одговорно, јер одговорност је у извођачу акције који остаје са својим делањем, који усваја последице у облику реаговања и очекује у садашњем раду континуитет... али извођач не може бити „одговорно ја” у овом развоју у којем реаговање на одговор долази из потпуно друге врсте извора од оног одакле је почетна акција кренула...

Ову мисао истакнутог мислиоца православни богослов усваја као сасвим ортодоксну; а уколико се може да усвоји у сфери или подручју нашег моралног живота уопште, онда може и мора да се усвоји и као заиста реална слика нашег развоја и када је у питању дијалог између православног, католика и протестанта; али и у свом разговору или дијалогу између хришћанина и марксиста. Јер, теоретски, није ли марксизам ствар на првом месту хришћанског поднебља историје, у традицији истраживања истине у поднебљу духа развоја менталне револуције која настаје кроз хришћанску организацију ума, јер се не појављује у неком другом делу света већ у овом који је **наш** и који има амбицију да апсорбује у себе све друге цивилизације, а што се већ увелико чини вековима.

Остаје историјска чињеница да је успео само овај наш облик цивилизације, бар када се у материјалном погледу процењује „организација” кроз успех у раду, односно у усавршавању средстава за производњу; што опет мора да значи, у пракси, да је тој активности само један извор — човекова непосредна тежња за савршенством, нешто што је тек у хришћанском поднебљу добило свој највиши израз, када се и кренуло у такав подухват рада о чему сведочи садашњи моменат у којем живимо.

Али тај један Извор, из којег потиче и једна активност, у суштини своје егзистенције садржи или има

пуноћу свота оправдања кроз појам слободе, а што је и питање моралног поретка, отуда и делења. Ако би се овде подсетили речи, или жања, једног познатог филозофа и историчара када каже:

има људи који су слични животињама, који не мисле ни о чему другом до о својим личним користима... живећи у изолованости духа и жеља, када чак ни двојица нису способна да се саслушају... (Б. Вико);

онда се лако подсећамо на сву нужност рада у човековом васпитању, у развоју његове субјективности, о „константиновској традицији”, и о неопходности даљег присуства Закона у чијем се окриљу развија рад да би закона што мање било; то је једина перспектива да Закона буде што мање; јер ако искуство или пракса ништа значи онда опет видимо да где оваквог односа нема, у односу између Закона односно Државе, и Цркве, у том поднебљу перспектива је супротна — Закона мора бити све више.

Међутим, уколико узмемо светску историју, шта нам говоре саме активности које су се развијале кроз њу, које као живу прошлост можемо да пратимо и изучавамо кроз документа и моралну имагинацију, ако размислимо о њој као учитељу, шта нас може да научи због одговорности за садашње активности које предузимамо, онда заиста „константиновска традиција”, дух присуства Декрета о слободи, његов континуитет, видимо колики је огроман то био услов за развој човекове субјективности. То је период историје у којем почиње стварније јавна дебата о „љубави” које ако немамо, а све друго знамо, ништа немамо; када није реч о сентименталности, већ о одговорности, али не према „римском законодавству”, већ о одговорности према свом субјективном опредељењу. То је у сваком случају једна посебна уметност, али за коју се мора напорно радити у реализму сазнања о човековој недовршености, или првородном греху.

Хришћани кажу да је Љубав благодат, као и вера, ту реч само они могу да разумеју, али и да се без рада, у смислу упутености према Добру, нема ни благодати. Уз све оно што се проповеда о тој **благодати** у Цркви, дару који примамо незаслужено, напомиње се увек да је нужна и наша отвореност да је примимо; а то је отвореност према

светској историји, активностима у њој; то исто значи и према себи, нешто што се ипак све учи; али и то учење има свој почетак — суштина му је заиста у открићу субјективности.

То је питање „извора“, у оквиру појма Бескрајности, одакле је „почетна акција кренула“, то је опет она наша „фасцинираност почетком“ на који нас опомиње и историчар Емеру Неф уз добро запажање да је **сазнање једно и недељиво**, али и уз истицање да оно што чини садржај историје јесте **сукоб** Љубави и Мржње; нешто што заиста мора да се призна да остаје у једном погледу као тајна, али чију реалност нико не може порећи. На свој начин можемо да је пратимо кроз сву историју, као и задатак човека да ту тајну разуме, да је савлада да се на неки начин искупи од ње — од реалности овог сукоба. Тако да можемо да пратимо и човекову борбу кроз историју да се овај **сукоб** савлада — у сваком случају, ако заиста историја може да буде искуство које се не сме занемарити, онда и у том погледу налазимо **један извор** одакле је „почетна акција кренула“.

Историчар Емери Неф нас опомиње на Хердерово запажање — истог извора — због тога Роже Гароди уколико признаје постојање ЖЕБИ, а тврди да то не доказује постојање **ИЗВОРА**, у пракси потврђује **нужно тражење Извора** — нешто што је нашло израз „у духу поезије јеврејског народа“ према Хердеру у оваквом његовом запажању:

Погледајте на дивље и заостале народе. Помислите у какав ужас би човечанство понуло да није потерано напред једном снагом и пробуденошћу из суморне лењости. Тада ћете признати заслугу оним првим анђелима чуварима наше расе, који су нам осветлили пут напред својим духом, обгрљавајући нације својим срцем и против њихове воље уздижући их једном дивовском онагом.

Да ли је потребно да се онда овде сетимо и тога да је у полнебљу ове „дивовске снаге“, изражено кроз „дух поезије јеврејског народа“, дошло до највишег Отелотворења или Рођења, када су анђели певали о „миру и доброј вољи међу људима“, „лесма“ која је тада, кроз свој универзални карактер, за почела своју акцију, заједничку, у буђењу свих „из суморне лењости“. Декрет св. цара Константина био је

један од најодлучнијих корака, у пракси, или пракса ове песме анђела при рођењу Христовом, а што је значило и најпрактичнији корак у примени „открића субјективности“. Ако можемо да говоримо о „апсолутној будућности“ онда морамо да говоримо и о присуству овог Декрета св. цара Константина у тој „апсолутној будућности“, о целој прошлости у будућности.

Према томе ако заиста можемо да говоримо о „буђењу“, а о томе заиста морамо да говоримо, онда је питање есхатологије неизбежно, или — према чему се будимо? Али крајњи сукоб би онда био у томе — да једни знају према чему се буде на дугорочнији развој, а други то не знају, већ се задовољавају са краћим визијама свог развоја; лако осећамо да се суштина сукоба у томе не исцрпљује, и поред тога што ту може да буде речи о томе, као што видимо да о томе и дискутујемо, о крајњим резултатима свог превазилажења; јер уколико нам недостаје дугорочнији циљ, увек нам прети више опасност хаоса него реда, али снагом свог сопственог превазилажења можемо увек да одржавамо, са напором Закона, поредак због потребе задовољавања непосредних потреба, при чему је онда реч само о томе на ком се степену развоја налазимо; јер ма колико веровали да предвиђамо велику будућност, без оне крајње есхатологије, а то значи отворености према Бескрајности, она је увек веома ограничена и не може да буде у пуној природи своје дугорочности; један је историчар духовито приметио да су то били прво свештеници који су почели „да краду научне тајне од Бога“, а кроз то смо дошли до, као што добро знамо, средстава за производњу; због тога ипак суштина проблема у овом дијалогу, за који се Роже Гароди залаже, није у овом питању; јер у механизму рада и развоја нашег периода историје — после песме анђела — ствари се на научном пољу, и у развоју средстава за производњу, као и производња, тек значајно почињу да развијају — наш је задатак, да се помогнемо овде Тејард Шарденовим изразом и запажањем — да у томе учествујемо, а што и чинимо често и механички, уколико не са одговорношћу, јер морамо, Законом одржања нас тера на то; али је лепота рада у раду **кроз субјективност**, што значи са одговорношћу. Према томе овде и није проблем **око поларитета** страна за које би се залагали да доведемо у подручје де-

бате између хришћана и марксиста, шта више и интелектуалне кооперације међу њима. То је лако, суштински то није проблем.

Садржај је историје, видели смо, у нечем другом — то је онај сукоб, као садржај историје, о којем говоре филозофи историје, историчари, како запажају, као и историчар Емери Неф, и о чему сведочи сва поезија свих народа, сви митови и сва дела људског духа када се сублимирају у изразе који имају и свој естетски израз, а то је питање тајне о реалности или нужности Мржње уколико не разумемо хришћанску реч Благодати или Љубави; поларитет је онда сасвим други и у другом извору; управо у том апсолутном постојању овог „поларитета“ ова се два поларитета не поклапају са она друга два о којим нам говори Роже Гароди; али он ипак са великом мудрошћу осећа сву реалност историје и сав прилог људском развоју кроз садржај историје у којем хришћанска субјективност има своје толико одлучујуће место; дијалогу који предлаже, у којем истиче активност марксизма, која треба да буде према хришћанској концепцији рада — оно што се зове добро дело, без којег вера не значи ништа, ми заиста лако закључујемо, из свега што нам каже овај веома добронамерни човек, да се свака активност може одржати у својој намери и циљу према Добру у оквиру **активности која је већ почела**, и на чији смо Извор указали; али ту је и рад св. цара Константина. Међу хришћанским врлинама **јесте и врлина скромности**; Гароди указује на то да се не могу хришћанске врлине занемарити. Написао је мудру књигу као опомену; али која нас опомиње на још дубље дубине овог питања; тако да видимо да и поред тога што не можемо да идемо до краја у разумевању тајне историје и Откривења, коначно, ипак још можемо дубље да идемо.

Био би то само став опортунизма, али и само-задовољства, остали на степенику на који си се испео, без напора да се иде даље, уз реторику истина о „превазилажењу“; а тај напор јесте напор добре воље, или дебате; без тога би била реч само о таквом деградирању своје сопствене личности, њеном заробљавању, толико дубоком деградирању, да онда сасвим природно следује **анатема** као средство „решења“ или коначан исход разговора о овом предмету, његовом упознавању, усвајању, разумевању. А то је и пита-

ње оне „тврде шије“ на коју указује отац модерне дијалектике, оне оне „левице“ или оне „деснице“, која би као таква, која остаје „тако тврда“, „изчезла као дим...“, а разговор и интелектуалну кооперацију не наставити они који разумеју појам **јединства** и пут тражења истине, а што је у исто време и активност развоја субјективности — без чије развијености нема разумевања, бар најнужније, тог стварног поларитета за који смо рекли, према запажању историчара, да заиста чини тај садржај историје.

Историја овог поларитета веома је дубока, везана је за ону поезију и оне текстове који су били припрема, позитивна припрема, за коначно универзално буђење из „суморне лењости“; било је потребно у том циљу савладати и оне огромне милитаристичко-централистичке-грубомонистичке појмове власти империја дохришћанског периода, асирско-вавилонских, египатских, персијских, римских „мега-машина“ администрације и управљања, према којим законима само су неки били слободни; супроставио им се Нарцисс чијем се родоначелнику јавља, како је то забележено у његовој поезији, Бог у виду „тројице путника код Мавријског грма“, када им се протаца Аврам обраћа као „Једноме“ (1 Мој, 18, 1-3), а што ће коначно и добити своје Откривање, за симбол „Савета“, или Јединства, или Љубави у оном највишем симболу људске историје израженог у Символу вере „константиновске традиције“; у интелектуалном отуђењу Хегела овај симбол Савета, као логичне структуре развоја света, кроз Који и свет постаје, добиће облик у појму логике Дијалектике; дијалектика предпоставља тезу, без ње нема Основе за развој; у људским условима живота, човекове несавршености, грех или отуђење, појављује се на крају, у оквиру тајне појма слободе, као конструктиван, уколико следује захтев отворености која га несумњиво води својој основној структури, кроз још снажнији развој субјективности, одакле се и кренуло кроз пробуђеност — у заједничку акцију „превазилажења“, а што предпоставља „савет“, договор, саборност. Благодети овога плана, у пра-облику Јединства, кроз чији Савет он постаје, у тајни слободе и њеног развоја, приближава се са пуно мудрости и овај есеј Роже Гародија, мудар пионир, само са намером да разуме шта „константиновска традиција“ значи у појму апсолутне будућности, у чему је и будућ-

ност овог дијалога или прилога православних богослова овој дијалектици, стварној дијалектици развоја.

Аутор ове књиге „Од анатеме до дијалога“ и поред тога што је заузео став, сасвим природан према до садашњем нашем начину мишљења, о два „фронта“, која стоје један према другом и које треба помирити, ипак целом својом основном тезом указује на нешто далеко позитивније — да је ипак развој један, са једним циљем — да је задатак усавршавање према природи човека, ка његовој пуноћи, према природној његовој, диспозиционој, способности да иде Добру. То је процес развоја који се креће и кроз отуђења, грешања, јер се човек ипак не рађа као готово обликовано морално биће; а у исто време, као најважније — овде је учињен строг захтев за слободом развоја, која опет има своју законитост, дијалектику, непосредност развоја, али чему ми ипак треба да дајемо своје прилоге, своје напоре.

Када верујемо у реалност ове дијалектике у нашим сновима овде на Земљи да нас својом законитишћу не води у хаос, већ према бољој и савршенијој будућности, не налазимо ли у овој вери присутност и вере хришћанина да је Основ света појам Добра или Љубави, која као таква, сама по себи, као Љубав, јесте и Савет; као Савет она не може да буде најстрожије „централизована“, колико грубо монилитна или толико грубо монотеистична, као таква не би могла да буде Савет. Због тога не налазимо ли онда сву реалност вере хришћанина да заиста у својој дубини сва Вечност или ова Бескрајност у овој онтолошкој егзистенцији јесте и одређеност у структури једног Тројичног Савета“ — тако да нисмо остављени, онолико колико је то потребно нашој логици разумевања — без сазнања кроз веру шта је наш овет у својој Бескрајности или Вечности; да није апстрактна бескрајност, или недокучива трансцендентност — већ ипак одређеност, као и ум сваког од нас, кроз којег и комуницирамо са том Бескрајношћу и њеном онтолошком одређеношћу; јер ако је „критеријум праксе“ једини критеријум истине“ нису ли појава „Тројице путника код Мавријског грма“ као Један Господ“, кроз егзегезу Символа вере „константиновске традиције“, или праксе развоја духа пријатељске средине за рад на образовању и за то потребне услове мира, историјска емпиријска потврда „наше почетне акције“; јер кроз ту „почетну акцију“ ми данас и мо

жемо да говоримо о својој интелектуалној кооперацији.

Када нам Роже Гароди скреће пажњу на три најкарактеристичнија догађаја нашег времена, на развој науке и технологије, на развој социјализма, као и на развој ослободилачких покрета у Азији и Африци, заиста ТРИ догађаја од огромног значаја, позивајући марксисте да због „ових догађаја“ и преиспитају свој став према Религији, онда заиста православни богослов може сасвим лако на основу критеријума сазнања као критеријума искуства да укаже на „константиновску традицију“ као стварног у пракси већ обликованог покрета акције генезе ова три наша данашња најкарактеристичнија догађаја. Ово морамо да знамо да би ова ТРИ догађаја имала своју одговарајућу будућност. Ми као да разумемо да тој Гароди већ осећа, или, да једном веома здравом логиком упућује на ово истраживање, у том погледу ова његова књига јесте један веома стимулативан корак у унапређењу „константиновске традиције“, а која не значи ништа друго до Декрет о слободи, али веома реално схваћеној, да то није један вербалан Декрет, текст речи, већ стварни рад на унапређењу слободе.

По учењу хришћанске догматике човек је тек човек ако је душа и тело, непосредност, која због преха може да се и дели и као што се и раздваја до есхатолошког момента Васкрсења, а што значи да је увек душа и тело, или да без тог јединства човек није човек, због чега онда ако падамо у ту јерес и занемарујемо тело и његове потребе, јављају се покрети, или чак и револуције, да се исправи то што се занемарило, или није стигло да одговарајуће задовољи; у поднебљу тајне слободе овде се јављају и сукоби. Задатак је људске логики да у оквиру ове тајне слободе ове сукобе доводи у Јединство, према примеру природе и Љубави Јединства „Тројице путника“ које праотац Аврам ословљава као Једног — са „Господе“, молећи га као што знамо (1 Мој. 1-3), да га не прође — потврђујући тако да ПОТРЕБА уколико нема карактер НАДЕ да постане присутност — нема ни услов појаве као потребе.

У оквиру ове поезије Љубав и Мржња, или Добро и Зло, метафизичке су реалности, апсолутности; а у реалности ствари, исто тако, ПОЛАРИТЕТ који потврђује само постојање СЛОБОДЕ, као реалности, али тим и сав смисао и моралну вредност „константиновске традиције“.

„Национализам“ у искуству стваралачке одговорности једног српског песника

— Поводом „Сабраних дјела Јована Дучића“ у издању предузећа „Свјетлост“ Сарајево и „Просвета“ Београд, 1969. год. —

У плодној савременој издавачкој делатности сабраних дела истакнутих југословенских писаца, залагањем књижевника Мише Селимовића и Живорада Стојковића, уз потребну сарадњу ова два наша издавачка предузећа, „Свјетлост“ из Сарајева и „Просвете“ из Београда, коначно смо добили у једном веома лепом издању и дела истакнутог српског и југословенског песника Јована Дучића. Међу прилозима ове врсте нашем развоју, према великим узвишеним надама које гајимо, ово издање сабраних дела песника Јована Дучића једно је од најдрагоценијих.

Напор који је уложен да се дође до њега израз је заиста једне добре мудрости. Јер се ово издање појављује у времену када најзад сазнајемо са највишом искреношћу и одговорношћу да морамо далеко дубље да се задржимо са више отворености пред једним нашим питањем које смо иначе веома неправедно занемарили; то је питање моралне и интелектуалне инспирације нашег културног наслеђа, а не само наслеђа, а постављање овог питања неопходно је у оквиру наших разговора и рада у унапређењу вековних идеала за које верујемо да данас имамо успелијих средстава и бољих историјских услова у циљу њи-

ховог реализовања. Јер издељеност света, његова данашња поларизација, за коју се зна да је многострука, тесно се везује и за нас са највише озбиљности. То је пре свега поларизација разноликих културних наслеђа чија решења најзад признајемо да нису ствар само административне природе, већ далеко дубљег рада и залагања, васпитања, али таквог које мора да рачуна са континуитетом једног историјског процеса. Морамо се због тога окренути и на друга искуства; морамо се осврнути у савременој историји и на низ других случајева, других националних историја, и видети како њихова највиша скорашња достигнућа, на пољу културе или науке, дугују свој замах једном новијем, свежијем, успелијем процењивању свог националног искуства.

Низ је веома озбиљних проблема који данас суочавају свет. Међу њима питање делења, или поларизације, расних, верских, културних, националних, или које друге природе, несумњиво да је једно од најпресуднијих. У свакој земљи ова поларизација има своје специфичности. Она постоји и код нас. Не смемо да је заобилазимо, јер је део опште поларизације светских размера. У оквиру ових дискусија питање ослобођења од низа тако званих „наноса

прошлости", оног наслеђа које носи на себи све значке људске несавршености, једно је од најважнијих. Али негде се ово питање поставља у таквој оштрини да се свесно или несвесно, тражећи ослобођење од тих „наноса прошлости", долази до границе да се захтева и ослобођење и од самог духа кроз који је један народ и постао, а што би практично значило да онда изгубимо то „прво" кроз шта смо и дошли до свог националног идентитета и преко њега до суштинског појма разумевања слободе, приклањајући се тако дефинитивно једном природном и перспективном универсализму.

Када наш револт против оног што не ваља у човеку иде толико далеко да се предузимају кораци да се лишимо и оног Духа кроз који смо вековима живели и од Њега примали сва своја надахнућа и највише наде, најплеменитије снове, окружена законитошћу природе неумитног дневног нестајања и умирања, против чега се борио оним што је најсуштаственије у човеку — развојем своје имагинације, вере, у моралну осмишљеност овог света кроз љубав Божију, тада издање целокупних дела једног доброг песника, пуног топле имагинације и вере, добро нам је дошло као одличан учитељ опомене да коригујемо занос свога захвата чије се последице не виде одмах.

Потребни су нам песници пуни оптимизма, песници који нам дају слику живота, у оквиру свих његових ограничења, да тај живот није осуда већ радост, дар, слика славе и тријумфа Добра.

Кроз ту своју способност снова, имагинације, дошли смо и до науке са којом данас са највећим успехом почињемо да решавамо, на најширем плану, сва своја питања материјалних потреба. Песници су дали велики прилог овом успеху. Сетимо се изјаве Николе Тесле да је најрадије у часовима одмора читао наше народне песме, и да су га оне увек топло надахњавале за рад. Иронија је то да када смо данас дошли до тако високог технолошког успона уз помоћ једне метафизике, да смо онда стали и на становиште да нам та метафизика више није потребна; новим генерацијама које долазе ускраћујемо ту метафизику васпитањем. То *ускраћивање* онда појачава, на основу једне сасвим природне рационалности, и саму поларизацију — јер се ствара један такође нужан

отпор према ономе ко нам ускраћује право на ту метафизику, једно право које иначе имамо на основу природне логике и вековног националног искуства.

Издање целокупних дела Јована Дучића значи на првом месту првокласну помоћ у разматрању, далеко објективније, овог питања, и представља, такође, сву потребну помоћ данашњим младим талентованим писцима и уметницима у њиховој интелектуалној збуњености, јер су у питању дубоке контрадикције између садашњих наших тежњи и идеолошких опредељења у односу према нашем културном наслеђу, али у органској целини овог питања, а то значи и у вези са његовом интелектуалном и моралном инспирацијом. Међутим, из оваквог једног песничког дела, као што је Јована Дучића, ванредно се лепо види шта је то што се мора да задржи из једног наслеђа, а шта је опет нужно да се из њега одстрани, с обзиром да често у својој садашњој збуњености, интелектуалној, етичкој, идеолошкој, предузимамо супротне кораке, па задржавамо оно што треба да одбацимо, то чак и као да негујемо, а одбацујемо оно што треба да задржимо.

Може неком изгледати да су питања у вези са нашим културним наслеђем и његовим интелектуалним и моралним надахнућем безвредна питања. Али, нужном логиком развоја, самом природом развоја, никада човек није могао да буде без неког вишег заноса и у борби за материјална средства или за усавршавање средстава за производњу. Дучићева нас поезија као и његови други радови подсећају на ту исконску неопходност поезије која има своју функцију у односу друштва и човека. Посебно када су у питању делења, или то што данас социолози зову поларизацијом, поезија такође игра своју одређену улогу, нарочито када су у питању делења везана за моралну незрелост једних који нису разумели шта значи појам слободе, и како је могућа за све, и оних који носе у себи одговорност да је бране као слободу за све.

Сви велики песници и велики филозофи, уметници, који су то стварно били, били су и на стражи чувања и унапређења моралног поретка света и давали своје значајне прилоге развоју појма слободе. Због тога ако се у неком делу света издају целокупна дела неког великог

песника или филозофа, Достојевског или Толстоја, или Шекспира и Дикенса, или Виктора Иго и Балзака, или Одена и Т. С. Елиота, или Његоша и Дучића, несумњиво да је то и напор рада, сарадња са тим великим писцем, песником или филозофом, у савлађивању тих нужних поларизација, делења, или свих тих израза људских несавршености. Нешто против чега се мора да боримо и да тражимо најбоља средства да бисмо то савладали као несавршеност.

Сигурни смо да је у праву црквени историчар Роберт Т. Хенри, професор „Уједињеног теолошког семинара“ у Њујорку, што тражи у црквеној историји своје зсмље поуку из искуства како су се у прошлости извесне шизме, делења, коначно и поларизације, лечиле, јер нису остале сталне. Он нам указује на такве примере једног броја „историјских поларизација“ које су ипак биле савладане. Али ова „делења“ каже нам проф. Хенри нису прошла без својих „болних и деструктивних последица“; међутим, ипак, и у пркос тога кроз многе су поларизације дошли и „позитивни прилози“, јер су на свој начин допринеле „бољем разумевању вере и живота Цркве“. У овом смислу онда проф. Хенри каже:

... па чак и кад групе у сукобу стоје оштро једна према другој, постоји пут истраживања дубље истине и покушаја да се и они са којима сте у сукобу наведу да је траже са вама, а што ствара услове или могућности да поларизација буде пре конструктивна него деструктивна... Историја је тако један сложен процес... у којем се облици поларитета мењају из генерације у генерацију... а с времена на време се појављују различите посредничке групе... Тада се поларитет или расцеп може да покаже више стваралачки него деструктиван; опште говорећи, групе у сукобу, показујући интерес једна за другу, чак и док се боре за своја сопствена уесрења, подчињавају се једној вишој истини... али неке су поларизације или делења, међутим, оставила трајне подељености... резултат је тога онда да је стваралачки контакт изгубљен... а свака страна губи при томе важне поправне факторе који се могу наћи на оној другој страни... због чега је тешко по-

ново успоставити потребан контакт када једна таква поларизација пређе у трајност подељености...

Сваки црквени историчар може да опомене своје друштво на ово искуство, лако уочљиво из историје Цркве, у макојем делу свста. Јер када су у питању ове поларизације, или делења, нису у питању они суштински фактори саме Цркве, није у питању Она као *одговорност*, већ су у питању људи, човеков темперамнат, човекова неразвијеност, довољна незрелост у интелектуалном и моралном погледу.

На ову нам *поларизацију* указују најодговорнији политички и културни радници широм света; дневни листови, часописи, опширне студије, пуно је све констатовања да је свет издељен, као што је уосталом и увек био, али да је данас опасност већа јер поседујемо и разорнија средства за разарање. Духовито је примећено да је модеран човек више сада у поднебљу средњег века него што је то био наш предак који је живео у средњем веку, јер је средњевековни човек само у својој машти видео могућност светске катаклизме и њу очекивао, данас модеран човек ту катаклизму сасвим реално види као могућност. Несумњиво је онда да је велика одговорност сваког народа, сваког друштва, да да свој прилог превазилажењу ове опште светске раздељености... опште поларизације.

Огромну нам помоћ у том погледу заиста пружају и песници који умеју снагом свога талента да успелије комуницирају са својом средином узносећи је према оним визијама добра и лепоте које то друштво гаји вековима кроз развој својих идеала које изражава у својим еповима. Уметници у том погледу треба да буду сензитивнији и отворенији. Наравно овде огромну улогу ига морално расположење, као и морални став самог писца — у шта улаже свој таленат, чему се приклања.

Књижевни критичар Орвил Прескот констатује и са своје стране, на пример, сву реалност људске подељености, и на неки начин и оправдава или ублажава и саму природу светске поларизације, јер нам каже да људи увек мисле различито у различитим деловима света, али исто тако различито мисле и у свом сопственом друштву, у својој средини. У том смислу онда можемо да ра-

зумемо и свет своје „поларизације“, и овде је код нас ова „издељеност“, ова на неки начин нужност „издељености“ кроз коју се куша појам слободе и морално расположење, већ вековима присутна, скоро као да никад и нисмо били без ње. Присутна је и данас на нашем националном тлу, потврђујући на један начин један општи светски интернационализам, и то ону његову песавршену страну, као општу реалност, и наше друштво, нашу историју, као део те реалности. Али у исто време ова издељеност је, и данас је, предмет интересовања и описивања, суђења, и најталентованијих уметника, посебно песника, књижевника. Често су у овој поларизацији налазили и своје *надахнуће рада*, али и примали на себе одговорност због тога рада.

Из сабраних дела Јована Дучића ово такође видимо. Његова поезија, есеји, књижевне критике, прикази књига, писма, сведоче о његовој дубокој ангажованости око ових питања. Из свега што је урадио, написао, видимо колику је одговорност осећао пред нашим културним наслеђем и општом раздељености која је то наслеђе додиривала и утицала у много чему на његов развој. Погрешно је ако мислимо да се наш песник око тих проблема заинтересовао као политичар. Он је то само био стицајем околности или према извесним конвенционалностима његовог времена. То је нешто случајно и узгредно у његовом животу. Али он је био песник, филозоф, који је у решавању актуелних питања свога народа давао у исто време и свој прилог решавању опште светске поларизације. Дучић је при томе истицао своју припадност Цркви, посебно наглашавајући љубав према својој националној Српској православној цркви.

Верујемо због тога да је најбоље прићи једном песнику и филозофу као што је Јован Дучић ако имамо на уму искуство из историје саме Цркве; колико је Она учитељ свих основних истина живота на које треба да се ослонимо у решавању проблема које нам доноси увек и увек човекова ограниченост.

Није потребно да и овде напоменемо да када је у питању овај наш песник и јавни радник да смо склонни у свом процењивању његовог рада низу предубеђења и идеолошких застрањености. И сами уредници овог издања оградиле су се од свега оног што се може наћи у овим са-

браним делима нашег песника а што се сада сматра да је превазиђено. Морамо да имамо и разумевања за сва ова ограничења. То су само питања колико једног човека процењујемо са идеолошке или етичке стране. Ми ћемо овде такође прићи Дучићу, или његовом делу, са етичким питањем колико је он важан за нас и данас, и колико је његов песнички занос за нас надахнуће даљим лепшим облицима живота.

Ми данас имамо далеко већи број књижевника и песника него што их је наше друштво имало када је живео и писао Дучић. Али не бисмо могли да кажемо да је наша данашња интелектуална револуционарност и узбудљивост много већа него што је била у његовом времену. Ако се и данашњи писац посебно бори са проблемима човекове беспомоћности пред законима природе и наслеђа, свакодневно све више сазнајући кроз сав свој напредак колико је он ипак, како каже књижевни критичар Орвил Прескот,

само једна мала и неважна животиња осуђена на исчезавање, заплашена при томе престанком свог веровања, ... јер осећа да му недостаје вере кроз коју је његово друштво постало... водећи бескрајне дебате о пореклу моралних гледишта... или о томе колико је човеков карактер ствар само случајности... или колико су његови инстинкти то што је најважније... или колико су његове норме части само социјалне конвенције и морална одговорност само речи... као и колико за њега универзум све више постаје једна застрашујућа несхватљива тајна... као и колико су његови појмови добра и зла заглибљени у мочвари релативизма, детерминизма околине... и коначно питајући се колико се може писати у временима која толико искушавају људске душе...

...и ми осећамо кроз дело нашег песника да су сва ова питања била и његова, и да је свет данашњег писца био и свет Дучића. За нас остаје драгоцено искуство колико је он сву ову збуњеност решавао кроз национално искуство свог народа осећајући опет колику је пресудну улогу у његовом формирању одиграла Црква. Наш је песник отворио себе према културном наслеђу свог друштва и научио је од коликог је то значаја за здравље, духов-

но здравље, ако се на првом месту обрати пажња ка том вековном фактору надахнућа и неговатеља наше стваралачке одговорности. Јер пример биографије песника Јована Дучића, као интелектуалног радника, показује колико се може сасвим лепо бити интелектуални радник, са највишим талентом и највишим образовањем, са толиким радним заносом у љубављу према животу, а у исто време усвајати учење своје Цркве као „благо православље“, као „слатко православље“ — ово су његове речи — речи његовог искуства, као основу да би се даље живело у радости рада и развоја, у осмишљености живота.

Сигурни смо за све оне који прочитају ових шест свезака његових сабраних дела да ће осетити колико су далеко ближе животу и свим проблемима са којима се сусрећемо, да су потпомогнути у њиховом решавању; ово напомињемо због тога што таленат једног писца може заиста и да нас одведе од живота, да нас отуђи од њега.

У оквиру овог приказа ми ћемо се баш на томе и задржати — колико нас „снови“ неких писаца одводе од живота, његове реалности и све проблематике, од етичких норми и логике или рационалности живота, а колико нас опет уметност као овог нашег песника приближава животу. То је заиста једно посебно питање, који нас уметник стварно уводи у реалност живота, а опет који нас удаљава. У питању је дисциплина љубави. Дучићево дело је кроз ту дисциплину постало. Лако је опет приметити да ако му се каткад и може у нечему и ставити примедба да су то моменти и саме његове личне, људске, несавршености, мањег присуства у њему баш те дисциплине, али можемо да кажемо да тога има код њега најмање у упоређењу са многим другим; јер, коначно, и његове „себичности“ несумњиво да присуствују у његовом раду, али немају снаге да одлучујуће утичу на онај огромни основни ток одакле тече сав његов рад и куда је упућен да се улива; те су примедбе мале према величини оног позитивног што преовлађује у његовом раду и разумевању живота.

Примедбе се нашем песнику могу ставити са више тачки погледа. Доста је већ тога речено, и као добронамерне и као злонамерне критике. Може и богослов да се огради од неких његових филозофских ставова. Морамо, међутим, да водимо

рачуна да се ради о песнику, а код њих знамо да често осећања нису увек везана једно за друго, да су то расположења, али не може се порећи колико у целини код нашег песника све има свој добар и веома успешан континуитет. Неки његови снажни наглашени ставови несумњиво да оправдано изазивају питање о његовој ортодоксности; али исти је то случај и са владиком Лукијаном Мушицким или владиком Његошем као песницима; јер и код Дучића је јако наглашена тежња за неком врстом синтезе хришћанства са грчко-римским античким класицизмом. То изазива, можда, извесно подозрење, и захтева да се и богослов од тога огради. Али то не долази у неку сувише велику застрањеност, мада тражи извесне корекције.

Песник Јован Дучић увек на првом месту истиче своју оданост Православној цркви, али са једним посебним нагласком, кроз једну заиста посебну дисциплину љубави, разумевања и симпатије за све оне који у другим вероисповестима и религијама налазе свој смисао живота и рада, свој ослонац животном оптимизму. Ми ћемо да обратимо пажњу на то кроз читање његових песама, као и других радова, колико он верује у постојање једне *више истине*, истине која се открива човеку, и он је у песничком заносу за том истином. Он једном речју верује у морални поредак света којем подређује своју уметност, признајући да се о томе учио из историје свог народа. У томе је и суштина његовог национализма — вера у једну мисију која се открива кроз студију историје српског народа; то је национализам једне улоге, једног задатка чији је циљ у универзалности тријумфа оног што је најбоље, оног што ће да помогне свима да се развијају, и да имају могућност за то, према појму Најсавршењег; нешто што је ствар васпитања. Обратимо пажњу на историју нашег ратовања и на наше ратне савезе.

Ми ћемо да се задржимо у овом свом приказу на питању и самог појма културе, односно цивилизације, јер се наш песник у свом времену, још као студент, нашао између двеју тадашњих империја које су му неопходно и наметале питање шта је цивилизација, или шта је култура. Он се није на том питању задржавао, да би га посебно студирао, већ је неком врстом инстинкта

одговорио на ово питање наглаше-
ним припадањем својој Цркви. Јер
је с једне стране, део његовог наро-
да био под административном упра-
вом једне империје која се сматрала
тада високо цивилизованом, али ка-
ко је у целини развоја те империје
осећао да не постоји у њој разуме-
вање за појам слободе, за њену мо-
ралну и интелектуалну одговорност
да на ту слободу имају право сви,
он у тој империји није налазио ис-
пуњење појма истине о цивилизаци-
ји, као што га још мање није могао
да нађе у оној другој империји која
се још одржавала као наслеђе осва-
јачких подухвата средњевековних
ратних војних банди које су дошле
из Азије; за појам цивилизације или
културе нашао је да му најбоље
одговара оно учење које је открио
у својој Цркви, или како он то воли
да каже, „благом православљу“.

Ми се и данас налазимо пред о-
вим питањем, то није само наше пи-
тање, већ питање светски широко
— шта је цивилизација? Шта је то
што је карактерише? Ко је цивили-
зован, или шта цивилизација није?
Да ли ће религију задржати *циви-
лизовани*? Или, да ли то могу кона-
чно постати без религије? За Јова-
на Дучића, и ако он овом питању
није поклањао неку посебну паж-
њу у смислу саме студије овог пи-
тања, ипак из његовог рада извла-
чимо закључак да се појам цивили-
зације или културе најбоље разуме
кроз дух или шта појам Правос-
лавне цркве то означава. За њега
је „православље“ основа цивилиза-
ције; јер се цивилизација коначно
не разуме нити дефинитивно форми-
ра кроз агностицизам.

Ово можемо утолико лакше да
разумемо уколико се подсетимо на
неке од дискусија које се данас во-
де о овом питању. На пример, по-
знати испитивач развоја и природе
цивилизације, Клив Бел, изјављује
да уколико мислимо да је цивили-
зација усавршавање технологије, на-
уке, онда проглашавамо средства
за одржавање живота, која нам
пружају задовољавање наших мате-
ријалних потреба, за циљ цивилиза-
ције, а што за овог културолога то
значи свести циљеве цивилизације
на „мајмунске потребе“, што онда
то заиста не бисмо могли назвати
цивилизацијом. Она мора бити не-
што друго; то је ствар васпитања,
уздизања и развоја према једном
стању, у најширем смислу речи, ко-
ме су подређена и наука и органи-
зација друштва; али, питање васпи-

тања јесте и питање циљева. На при-
мер, каже проф. Бел, морамо да па-
зимо на искуство Немачке, јер и
пored тога што је достигла у једном
периоду своје историје висок сту-
пањ организације и техничке разви-
јености, и била међу првим у свету
ако не и прва, ипак није се могло
рећи, очигледно, да је била и цивили-
зована земља.

Очигледно да је ово питање про-
блем васпитања, питање циљева. За
Јована Дучића они се откривају у
Православној цркви. Ово као закључ-
ак, видећемо, спонтано избија из
поетских и филозофских размишља-
ња нашег песника. Тако да има ту
нечег веома дубоког, суштинског,
основног, а што мора да буде један
далеко озбиљнији предмет расма-
трања наших научних скупова и
симпозиума — данас.

Огромну улогу онда у решавању
овог питања игра и уметност! О то-
ме се такође можемо веома исцрп-
но обавестити из историје Цркве.
Када је реч и о књижевности као
уметности, баш због ове одговорне
социјалне улоге уметности, игра и
исто толико одговорну улогу и књи-
жевна критика. У нашем национал-
ном цивилизаторском подухвату ви-
димо колику је огромну улогу има-
ла заиста уметност, књижевност ис-
то тако. Због тога није питање само
чувања наших средњевековних цр-
кава, или сентименталног односа пре-
ма нашем културном наслеђу, на-
шим средњевековним културним
споменицима, или поезији, средње-
вековним „вредностима“, већ реч
треба да буде о чувању и гајењу
оног што је највише и најдрагоце-
није код човека, а то је чињеница
његове исте природе, исте и данас
као и каква је била увек, и увек са
истим потребама, али које су увек
превазилазиле анимални ниво. Ка-
да је онда реч о нашем национали-
зму, ми у ствари откривамо *исти
извор*, увек исти извор, најплементи-
тијим осећањима и најуниверзални-
јем појму добра; увек потребних у-
век једној и истој људској приро-
ди; огромни успеси на научном по-
љу савремене антропологије, психо-
логије, социологије ово такође по-
тврђују; али потврђују и увек при-
сутну људску несавршеност и по-
требу васпитања, рада на јединству
као услову развоја, јер јединство
је и питање мира, поретка, реда, о
чему такође толико снажно сведо-
че и песници.

Али Дучић на сваком кораку
примећује културни и национални

плурализам, поларизације свих брста, при томе он изрично наглашава сву своју толерантност, следећи један пут, нама пример за углед, како да се одржава контакт са свима; ако примећује код других мане и недостатке, примећује то и код свог народа; али у целини сав тај свој став или све своје покушаје у приближавању „вишој истини“ он заснива на дубоком искуству своје Српске православне цркве кроз коју је осетио сву вредност хришћанства, православља, или „благог православља“, „племенитог православља“, учитеља и васпитача слободе, лепоте, и свих других највиших вредности живота, како сам то наглашава.

Поводом овог издања сабраних дела Јована Дучића у оквиру једне богословске књижевне критике задатак нам је у ствари да истакнемо такође колико је наша књижевна критика узела правац који не оправдава не само њено постојање као књижевне дисциплине, као социјалне дужности, да проналази оно што као најбоље имамо, што стварамо, да нам укаже на то шта треба да чувамо; како на пример оправдати књижевну критику професор Карлос Бајкер, са Принцентном универзитета. Уколико није тако идемо супротним правцем, а што значи уместо да обогатимо свој дух, своје наслеђе, ми га осиромашавамо. Књижевна критика такође мора да буде више ствар стике исто идеологије; опет уколико није тако остајемо не само без књижевне критике, већ коначно и саме добре књижевности, а то значи без једног толико важног средства за осветљавање људског искуства. Овде је огромна опасност по целокупну једну књижевност, целог једног друштва, народа — када се без довољно етичког става прослављају извесне популарности, или праве дела популарним, а етички став критичара треба да буде баш обратан да се таквој популарности супростави. Све је тако доведено у питање, и етика, и истина и естетика, укус; јер се не може одвојити, ипак, онај суштински моменат естетике од стике, као и истине; може у случајевима интелектуалне и моралне неухрањености. Могу такви писци и имати талента, али стварају дела без унутрашње доследности, и што нису велика дела, али ипак и јесу „велика“ бар толико да нас више одвоје од живота, уносећи у своју

средину збуњеност и појачавајући његове подељености.

Ми данас имамо случајева глорификовања неких писаца који излажу подсмеху и иронији највише вредности или симболе нашег националног искуства. У том случају и сама књижевна критика служи нечем другом а не стварној дисциплини моралног поретка историје, затварајући се пред њеном логиком, и онда заједно са таквим књижевником супроставља се токовима и догађајима развоја моралног поретка света, стављајући у службу *тог негативном* поларитета свој таленат. Таква нас књижевност и таква књижевна критика одваја од живота, а што може да узме и такве размере да и читаво једно доба или период историје узме такав један развој који није у сагласности са општим светским моралним поретком. То је такође питање поларизације, њихово ојачавање. И такви писци, и са талентом, могу да залобију, уз помоћ наше критике, и своју интернационалну заинтересованост, али без одговорности пред њом ако је у питању етика. Указујемо на ову *недоследност* као на пример према којем наша књижевна критика стоји неодговорна, неодговорнија уколико више што је покушала да осуди Дучића за „национализам“, са циљем не само да се потпуно одбаци његова уметничка и морална вредност, већ целокупно једно национално искуство.

Професор Карлос Бејкер указује на књижевну критику да је у исто време и то што и етика, да у њој можемо открити и опростљивих грехова, али и оних за које кажемо „да су смртни“, који се не могу опростити. Задатак је књижевне критике, подвлачи проф. Бејкер, који је и сам књижевни критичар да чисти, да уклања „ђубрива речи“, „вербалне отпатке“, срушене куле, и укаже нам шта треба да се сачува. Наша књижевна критика већ добрим делом, лишила се ове своје дужности, пуна „смртних грахова“, прослављавајући некритично „позната“ дела из наше југословенске књижевности. Тако да она не испуњава ону социјалну функцију да делује да наш поларитет има и своје конструктивне прилоге, да указује на пут, толико потребан „подчињавања вишој истини“.

Ово питање књижевне критике, њене етике, у ствари је питање и наше поларизације, а што је питање односа према интелектуалној и

моралној инспирацији нашег културног наслеђа. Поларизација се онда појачава; јер ако наша књижевна критика продужи да се утврђује у овим својим гресима, наша поларизација заиста све више прелази у трајност при чему ће „бити све теже успоставити потребан ефектан контакт”. То све указује на једну далеко јачу и радикалнију потребу за преиспитивањем наших васпитних начела и оријентација. Морамо да водимо рачуна о томе, а што је ствар заиста историјског искуства, да је логика моралног поретка света јача од наше логике и нашег домишљања о праведности суђења. Морамо заиста бити отворени пред историјом; јер логика етике наше садашње критике не само да не чини оно што треба, већ толико очигледно уноси забуну и у књижевну критику изван наше земље, изван нашег тла на којем се вековима водила једна од најдраматичнијих борби за најлепше мисли и најузвишеније идеале данашњих уједињених мирољубивих народа. Апсолутне су стварности поларизације Љубави и Мржње, или Добра и Зла. Морамо због тога да поновимо да је задатак књижевности да осветљава људско искуство, то је њен међународни задатак, опште човечански. Каже се да је рад уметника сличан раду научника — да открива ствари, а што је и питање истине, али и ствар критике; јер знамо да иза сваког дела лежи и метафизика његовог писца; а то је и питање шта формира карактер једног писца, као човека, колико је његов карактер случајност? Хришћани верују у благодат, али благодат која је ипак нешто што се заслужује радом.

Књижевно дело Јована Дучића углавном је познато међу нама као дело једног великог песника. Тако у ствари и јесте; али из ових његових сабраних дела видимо да је он далеко више писао есеистику, књижевну критику, историју, више него и саму поезију. Према томе да бисмо у целини разумели оно што је неопходно код нашег уметника морамо се задржати прво на његовим радовима који не спадају ужем смислу у уметност поезије, а затим и на његову саму поезију, што је и највиши део вредности у његовом раду. Нас неће интересовати сви његови судови које је он изрекао у својим есејима или приказима о низу питања из нашег националног и културног живота, као и када су у питању оцене страних уметника,

песника, књижевника, сликара или композитора; као ни његова склоност да уопштава особине појединих народа. Нас највише интересује оно што се као његов став пред животом уздиже из свега што је он рекао. Онако како је он схватио живот у хришћанском духу, у духу своје Православне цркве, то је једно посебно искуство, и оно нас овде на првом месту интересује — као и то како га је он интелектуално оправдао.

Видели смо да нас сабрана дела Јована Дучића могу да подстакну на низ толико актуелних питања нашег садашњег живота и рада. Ово издање његових дела према томе драгоцено су искуство за све у нашој југословенској заједници. На то желимо да укажемо. Али на првом месту Дучићева уметност нам помаже да дођемо до једног конструктивнијег процењивања културног наслеђа: јер место које смо у свом садашњем процењивању ствари дали фактору надахнућа нашем досадашњем развоју, а што значи целокупном свом културном наслеђу, не само да не одговара једној етичкој процени, већ због тога може да буде и фатално по будућност нашег развоја, и наше науке, и наше уметности, као и самог разумевања живота. Морамо бити скромни, на то нас опомињу и ова сабрана дела, опомињу нас на то да је садашњи наш целокупан технички развој само део једног општег светског развоја, задуженог једном универзалном метафизиком, чији је део и наше културно наслеђе са својим интелектуалним и моралним надахнућем. Потврђује се то у научним круговима, као ствар која се потврђује искуством, да напредак науке, целокупан наш савремени технолошки напредак, као и „уметност организације”, није сама по себи чињеница која уздиже прогрес човечанства, већ то је део општег прогреса, човског духовног развоја, који тек омогућава рад на науци и њен напредак. Научни су напредак према томе задужили колико, на пример, Никола Тесла или Михаило Пупин, толико исто и наши средњовековни песници, књижевници, као и сви они други који су у континуитету њихове дисциплине рада, међу којима је несумњив и песник Јован Дучић.

То ћемо сада да видимо како се оправдава у самом његовом раду, било у његовим прозним радовима, као и у његовој поезији.

— Наставиће се —

С А Д Р Ж А Ј

Броја 5—6

Владан Д. Поповић:

Етичко и идеолошко писање историје — — — — — 293

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св.
Тројици (VIII) — — — — — 308

Протопрезвитер-ставрофор Драгољуб А. Поповић:

Напомене за беседу: Шта је истина? — — — — — 326

Превод (јереј Лазар):

Један хришћански поглед на елементе за нову теологију о Израелу
и један муслимански поглед на хришћанско Откривење — — 329

Јереј Јован:

„Велике теме” Цркве и „мале теме” надреалистичке уметности — 338

Јереј Атанасије:

Светосавски храм на Врачару и питање „Светског универзитета”;
као и о томе да „апсолутна власт разара, али да нико нема
апсолутну власт” — — — — — 352

Протопрезвитер Илија:

Православна црква и последице истицања „папског примата” — 357

Алекса Поповић:

Поводом погледа једног истакнутог марксисте на развој од „ана-
теме до дијалога”; и о могућности прилога овом развоју право-
славних богослова — — — — — 370

Јереј Лука:

„Национализам” у искуству стваралачке одговорности једног срп-
ског песника — — — — — 384

С А Д Р Ж А Ј

осталих бројева за 1969. годину:

броја 1

	Страна
Владан Д. Поповић:	
Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — — — — — — — — — — — —	1
Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројици (V — — — — — — — — — — — — — — — —	22
Љубица Поповић:	
Напомена за беседу о нехуманости покушаја експериментисања са питањем Бога — — — — — — — — — — — — — — — —	31
Роже Гароди:	
Пут ка „дијалогу цивилизација“ (Из дијалога марксиста и хришћана — — — — — — — — — — — — — — — —	35
Јереј Јован:	
„Зли Дуси“ поново на позоришној сцени; питање револта и тражење закона под којим би се живело — — — — — — — — — —	38
Јереј Лука:	
Светосавски храм на Врачару и обнова наше књижевности, музике и ликовне уметности — — — — — — — — — — — — — —	46
Јереј Атанасије:	
Вера и историја у савременом богословљу — — — — — — — — — —	49
Јереј Лазар:	
Историја развоја идеје толерантности — — — — — — — — — —	65
Игуман Исаија:	
Основ лика човека у филозофији историје Иве Андрића — — — —	72

броја 2

Владан Поповић:	
Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — — — — — — — — — — — —	89
Две културе и питање треће у светлости истине догме и о Св. Тројици	103

С А Д Р Ж А Ј

Броја 5—6

Владан Д. Поповић:

Етичко и идеолошко писање историје — — — — — 293

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици (VIII) — — — — — 308

Протопрезвитер-ставрофор Драгољуб Л. Поповић:

Напомене за беседу: Шта је истина? — — — — — 326

Превод (јереј Лазар):

Један хришћански поглед на елементе за нову теологију о Израелу и један муслимански поглед на хришћанско Откривење — — 329

Јереј Јован:

„Велике теме” Цркве и „мале теме” надреалистичке уметности — 338

Јереј Атанасије:

Светосавски храм на Врачару и питање „Светског универзитета”; као и о томе да „апсолутна власт разара, али да нико нема апсолутну власт” — — — — — 352

Протопрезвитер Илија:

Православна црква и последице истицања „папског примата” — 357

Алекса Поповић:

Поводом погледа једног истакнутог марксисте на развој од „анатеме до дијалога”; и о могућности прилога овом развоју православних богослова — — — — — 370

Јереј Лука:

„Национализам” у искуству стваралачке одговорности једног српског песника — — — — — 384

С А Д Р Ж А Ј

осталих бројева за 1969. годину:

броја 1

	Страна
Владан Д. Поповић:	
Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — — — — — — — — — — — —	1
Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројици (V — — — — — — — — — — — — — — — —	22
Љубица Поповић:	
Напомена за беседу о нехуманости покушаја експериментисања са питањем Бога — — — — — — — — — — — — — — — —	31
Роже Гароди:	
Пут ка „дијалогу цивилизација” (Из дијалога марксиста и хришћана — — — — — — — — — — — — — — — —	35
Јереј Јован:	
„Зли Дуси” поново на позоришној сцени; питање револта и тражење закона под којим би се живело — — — — — — — — — —	38
Јереј Лука:	
Светосавски храм на Врачару и обнова наше књижевности, музике и ликовне уметности — — — — — — — — — — — — — — — —	46
Јереј Атанасије:	
Вера и историја у савременом богословљу — — — — — — — — — —	49
Јереј Лазар:	
Историја развоја идеје толерантности — — — — — — — — — — —	65
Игуман Исаија:	
Основ лика човека у филозофији историје Иве Андрића — — — — —	72

броја 2

Владан Поповић:	
Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — — — — — — — — — — — —	89
Две културе и питање треће у светлости истине догме и о Св. Тројици	103

Протопрезвитер Илија:	
Напомене за беседу о условима успеха или неуспеха рада дијалек- тике — — — — —	122
Џефри Роуторни:	
Црква у револуционарном веку (Педесет година после револуције)	130
Јереј Јован:	
Дух истине православне иконографије и „пут” ка анђелима слика- ра Пол Клеа — — — — —	140
Јереј Атанасије:	
Светосавски храм на Врачару и питање односа између старе и но- ве етике — — — — —	149
Јереј Лазар:	
Данашњи развој Православне цркве — — — — —	155
Игуман Исаиа:	
Филозофско богословље: Можемо ли доказивати Божије непосто- јање — — — — —	162
Алекса Поповић:	
Проповед Светог Саве — седам стотина педесет година у анто- логији светског беседништва — — — — —	170

броја 3—4

Владан Поповић:	
Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје (крај) — — — — —	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 кри- тици старозаветног пророка Амоса — — — — —	232
Јитшак Голдштајн:	
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 Лука:	
Дијалектика вере као замена за рат — поводом „Извештаја са Гвоздене Планине” — — — — —	255
Игуман Исаиа:	
Српски национални симболи и заставе у југословенској књижев- ности — — — — —	276

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

СЕПТЕМБАР – ДЕЦЕМБАР 1969. ГОД.

ГОДИНА 2

БРОЈ 5 – 6

БЕОГРАД

Етичко и идеолошко писање историје

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројци (VIII)

Напомене за беседу: шта је истина?

Један хришћански поглед на „елементе за нову теологију о Израелу“; и један муслимански поглед на хришћанско Откривење

„Велике теме“ Цркве и „мале теме“ надреалистичке уметности

Светосавски храм на Врачару и питање „Светског универзитета“; као и о томе да „апсолутна власт разара, али да нико нема апсолутну власт!“

Православна црква и последице истицања питања „папског примата“

Поводом погледа једног истакнутог марксисте на развој „од анатеме до дијалога“; и о могућности прилога овом развоју православних богослова

„Национализам“ у искуству стваралачке одговорности једног српског песника

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

**ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС**

Год. 2. Бр. 5--6 — Београд, септембар--децембар 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.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Год. 2. Бр. 5--6 — Београд, септембар--децембар 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 Милутић, ректор Карловачке богословије, јеромонах др Данило Крстић, професор и Богољуб Ђирковић, професор Богословског факултета.

Штампа „Глас“ — Београд, Влајковићева број 8.

