ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 3, Број 1—2, Београд, Јануар—април 1970. год.

О једној песничкој неортодоксној идеји „венчања неба и пакла“, као и о питању шта је „иза културе“ иронија или хришћанско Откривање

Уколико на основу савремених истраживања све јасније сагледамо место и улогу науке историје, међу осталим наукама, у нашем интелекту, као и све промене које је унела у структуру наше мисли, како то примећује Лорд Актон, онда ми у нашем културном поднебљу на новом месту сагледамо, јасније, своје духовне корене, свој почетак, као и немогућност да их напустимо без најрадикалнијих последица по структуру нашег ума. Јер је и наша интелигенција, мислимо на онај образовани, школском медотологијом рада, део нашег народа, поверовала такође у пропаганду филозофа 18. века и њихов захтев да имамо више поверење у хуманисте и да заузмемо што одлучнији став против средњег века. Међутим, како примећује и историчар и филозоф историје Херберт Батерфилд, овај захтев није успео да историчари посумњају у то што бисмо назвали самим основама нашег живота, или основом ових наших „модерних времена“. Заиста, и у нашем садашњем раду на пољу историјских истраживања, огроман материјал који откривамо и публикујемо, све богатство наше савремене историографије, потврђује тачност ових речи, посебно то да покушај, кажимо и неовесно под утицајем пропаганде филозофа из 18. века, да напустимо своје духовне основе, свој ослонац или почетак, који као духовна структура нашег поимања и општих циљева рада, присуствује у нашем уму, није успео и да савремена историја као наука делује на саму структуру нашег мишљења у том погледу, што коригује покушај промене те структуре, односно враћа нас природом рада саме логике на структуру ума кроз коју већ радимо и развијамо се као структуром своје основе. Богата савремена историографија, све бројнији документи, сведоче нам о нашем духовном и интелектуалном напору да није са својим кореном ту негде у једном од прошлих деценија или векова, а не даље од времена Епохе хуманизма и ренесанса, већ да му је корен у оној градиозној епохи људске историје када је човек после толиког напора причања, домишљања, да дође до потребне **слике** о животу, која би га задовољила, коначно до ње и дошао у појму самог хришћанског

Откривања; јер на супрот појму Откривања, у резигнацији, у разочарењу, да се до одговарајуће слике не може да дође, закључивало се да је боље бити и „не рођен". Добро су нам познати сви документи, сви напори човека дохришћанског поднебља, да савлада ову несавладиву препреку за његов ум — да дође до одговарајуће слике или појма садржаја појаве историје, њених процеса, извора и увира. Савремени нам историчари откривају и то да уколико можемо да говоримо о утицају ових докришћанских облика живота на савремене облике, на модерна времена, реч може да буде само о облику, о формама, а не и о суштини. Суштина нам је, хришћани верују, откривена, уколико се она не прима, уколико се не сагледа њен садржај, остаје опет оно што је карактеристично за дохришћанског човека — лутање, и увек коначно разочарење, са изјавама боље је бити и **не рођен;** треба само мало боље размотрити ликове или слике људи и жена из тог дохришћанског времена, времена стоицизма и епекурејства, онај израз ироније, неког умора и презира живота, који су нам сачувани из „врхунаца" античког времена, из времена краја Римске империје. Ванредни примерци ових „слика" налазе се по музејима широм света. Треба видети такву једну слику на сракофагу који се чува и у нашем музеју у Сремској Митровици.

Реалност ове слике односа ИРОНИЈЕ И ОТКРИВЕЊА не сагледа се у изјавама, у оваквој једној констатацији или спомени; реалност је овог нашег сагледања у напору рада и активности. Један део нашег ума увек је склон негирању оних основних вредности појмова добра или љубави као основа живота и онда прелажење у активност ироније која се брани или покушава да утврди кроз запажање противуречности, низа противуречности, које живот доноси сам својом несавршеношћу. Али, ово куцање „ироније", на врата наших моћи сазнања, или неиграња вредности, или могућности сазнања суштине или садржаја историјских токова, и сваког човека у њима, једном природном логиком подстиче опет да освежавамо у нашем уму и то што смо већ сазнали или што сазнајемо кроз појам открића — чију слику имамо у Библији, у сликама Старог и Новог завета; полазећи од слике о стварању света, од појаве историје, па до слике њеног краја — када се појављује „ново небо и нова земља"; нешто што као слика тешко улази у структуру логике нашег мишљења, али опет с друге стране, та иста структура, те исте логике, тражи те слике, истражује их. Због тога хришћани и верују да је хришћанско Откривење — БЛАГОДАТ, јер нас задовољава, коначно, као слика кроз коју имамо све од живота или цео живот као радост или дар. Али се и **благодат,** и поред тога што значи „дар који се прима незаслужено", мора да заслужи у смислу да смо отворени да је примимо, а што даље значи да улажемо довољно напора за разумевањем свега што нам је дато, свега као живота и што припада животу, да бисмо тек онда и осетили, кроз тај напор рада или залагања, шта можемо а шта не, као и то у чему је значај самог акта Откривења. Филозофи нас упућују на разматрање колико мало оно што је у човеку, што је унутар њега, може да досте до онога што је спољње, до оних безграничних граница света који је изван нас; али те нас границе увек интересују, и увек се за њима пружамо.

Материјал или документа о том напору, напору оног нашег унутрашњег, као потребе сазнања, ка томе што је за нас спољње, сам тај напор садржај је историје такође. Историја религија, историја филозофије, историја природних наука, све су то науке које испитују овај материјал, материјал овог напора или човековог рада. Уколико се тај рад напусти, уколико се „одустане од њега", несумњиво онда да се јавља и такво расположење, расположење **ироније** према целокупном том раду или напору. Историја као наука нас снабдева или нам открива низ таквих докумената или сведочанства о таквим случајевима. Али, основе нашег живота или историјских токова су такве да се никада у целини од свих ово истраживање, које коначно само води благодати Откривења, не напушта, оно је увек присутно у структури опште човекове мисли; и овај рад или напор разматрања развоја човека, развоја историје, од „почетка" „ка новој земљи и новом небу", остаје увек предмет рада и извор радости, укључен је у оно што се назива „добро дело", без којег сама „вера" не значи ништа према речима апостола.

Један оптимизам увек постоји у том погледу, један оптимизам који коначно никада не може у потпуности да буде задовољен, али као такав на један, можемо слободно да кажемо, мистериозан начин, увек присуствује у нашем расположењу осмишљавајући наш живот и рад. Историчар Артур М. Шлезингер, који иначе верује да ништа не остаје стално, да се све увек мења, да свако доба има своје облике мисли или свој начин живота, своје структуре, своје облике или таблице морала, ипак зауставља се унеколико у овом свом тврђењу цитирајући оне који такође мисле да је могуће досегнути се до закона који владају људским прогресом или пословима, да то није ништа мање тешко од достизања закона који опет владају или управљају ветровима или плимама[2]). Ово је оптимизам, и ако увек остаје на нивоу искреног и отвореног истраживања, без предходно заузетог става негирања, постојања његових вредности чији су циљеви у **појму добра,** као Основе света, пун је здравља живота.

Међутим, у тајни слободе и човековог развоја наилазе и такве противуречности које збуњују, и које траже опет посебан напор њиховог савлађивања. Уколико не бисмо имали снаге за то, онда се опет појављује то расположење које бисмо назвали иронијом. Јер увек се води борба, човека у напору његовог размишљања, да дође до одговарајућих слика или појмова о животу који би га задовољили. Једни се, што се најбоље види код филозофа, песника, задржваају на традиционалним сликама, оним које још носе из детињства, кроз које се њихово друштво развија, и које кроз свој лични развој не излажу рационалној сумњи до одбацивања, већ су задовољни са тим сликама. С друге стране су они који су опет незадовољни са тим традиционалним сликама, који у себи због тога разбијају то јединство кроз које су почели да се развијају, јединство интелекта и осећања, тражећи слике, нове, које би им пружиле више интелектуалног задовољења. Овај расцеп, коначно, они морају да превазиђу, уколико не, онда се јавља баш то **иронија,** јер не остаје ништа друго, указује нам на то и проф. Х. Л. Велтеј; ово превазилажење, или како нам он каже, трансцедентирање овог расцепа између интелекта и осећања, сензибилитета, може да се постигне на тај начин што ми поново усвајамо „традиционалне облике мишљења", или слике, мада при томе остајемо, ипак, незадовољни, али у сваком случају у бољем положају него да смо потпуно без њих.[3]) Несумњиво ово је једно ванредно запажање; али, наш је задатак овде да укажемо и на могућност задовољавања нашег интелекта, и у борби против ироније, и уколико се остане искрен и отворен према истраживању; једна отвореност, наравно, која увек прети иронијом; што значи да смо увек на „ивици бријача", да пођемо на једну или другу страну — ка Откривењу или Иронији. Заиста поверење у Откривање је увек најбољи излаз, сигурно упућивање или удаљавање од ироније. Али, опет подвлачимо то је ствар рада, **вере и добрих дела.** Овде је „добро дело" заиста то — само истраживање, како закона који владају „ветровима и плимама" тако исто и људским напретком. Али, ово је и морално питање, питање крајње отворености и поштовања слободе истраживања, туђег рада и његових добрих дела. Иронија је када се налазе путеви ометања тог процеса уз вербалне изјаве о слободи.

То је и питање нашег времена. Историчар Артур М. Шлезингер га поставља у оквиру питања „нове тираније"; не тираније у појави каквог диктатора, узурпатора власти, већ једне сасвим друге врсте тираније, далеко сложеније, али и опасније, како налази овај филозоф историје, јер се више ради о притиску не на тело већ на унутрашњи живот човека. Појава све тираније може да буде, као што и јесте, више несвестан продукт једног развоја него свестан; али, опомена овог историчара је таква да лако сагледамо и нашу могућност отклањања ове опасности, наравно уколико је на првом месту довољно разумемо. Пре свега овај недавно преминули амерички историчар опомиње нас на „слепе силе историје", које се несвесно међу нама развијају; тако смо и несвесно „вољни да жртвујемо шире интересе друштва за извесно замишљено садашње добро". Али суштина опомене овог познатог историчара јесте у томе да смо ми данас, усред свег свог напретка, огромних достигнућа на пољу технологије, материјалног прогреса, принуђени да у исто време развијамо и такву организацију, или средства организације, кроз коју лишавамо чо-

века његовог „унутрашњег живота", јер главни терет притиска сада пада на тај његов део. Из онога што нам Шлезингер каже видимо да нам у том погледу прети све већа опасност, упркос све већег нашег материјалног успона. Тако да већ у самој тој опасности, уз све благодети лепоте новог живота у савршенијим организационим условима, или бољој материјалној бризи или обиљу материјалних добара, ту је и иронија, јер при томе све више губимо од свог богатства у оквиру појма самог човека или тога што бисмо назвали „његовим унутрашњим животом". Наравно, ово се утолико више осећа уколико је друштво материјално развијеније. На пример, ми још можемо да говоримо, узимајући у обзир саме услове нашег историјског положаја и још делимичне неразвијености, о већем притиску код нас на „тело" него на „унутрашњи живот"; јер тако нам може ствар да изгледа, бар се извесне опет хумане тачке гледишта. Али, ове опомене су, као филозофа историје и историчара Шлезингера, заиста веома забрињавајуће и захтевају нашу одговарајућу пажњу; на пример и у оваквом његовом казивању о положају савременог човека:

> Поробљавамо се самим прогресом или резултатима прогреса... огромне су тенденције ка стандардизацији свега, униформисаности живота,... при чему се наглашава потреба да се сви прилагођавамо једном општем току ствари. Сви постајемо слични једни другим... сви све више исто мислимо, исто се одевамо, иста задовољства тражимо, исти надпрограми, забавни, или који други, бомбардују, преко новина и магазина, радија и телевизије, филма... Једном речју све више постајемо друштво или заједница папагаја. ... А све је то последица савремених облика организације, конвенционалности.... при чему налазимо да је баш неконвенционалност то што је опасно. Погрешно схватамо лозинку „у јединству је снага", ... јер је садашње „јединство" израз три негативна облика нашег времена, јавног мњења,... машинизације, ... и самог духа организације. Други мисле за нас... Једном речју човек се све више лишава слободе, могућности различитости, диференцијације, ... и опасност је у томе — с обзиром да прогрес зависи од неговања или храбрења баш саме различитости... Све оно што жели да стандаризује заједницу, да установи фиксиране законе, сирове облике мисли, врши у исто време и фосилизацију заједнице. ... Јер само у оном квасцу идеја, у сукобу различитих идеја и суђења, у праву појединца да развија своје сопствене мисли и облик свог сопственог карактера, лежи и могућност прогреса...[4]).

Заиста, сви ми ово лако примећујемо, сви се слажемо у овоме као о нечем што је толико очигледно, што је ту, присутно међу нама као наше стање ствари, наше поднебље; наравно тражимо и излаз из таквог стања ствари, предосећамо сву опасност за нашу будућност ако то преовлада.

На једној страни заиста данас смо у поднебљу у којем никада нисмо били када је у питању материјални развој нашег друштва; ту су све оне благодатне установе, за борбу против сиромаштва, болести, ране смрти, са огромним материјалних могућности за васпитавањем све ширих и ширих маса заједнице, са све већим могућностима за највише образовање свих који су по природи обдарени за то. То је несумњиво пут добра, или у симболу нашег начина мишљења, то је пут ка небу, савршенству, рају; што значи миру развоја, или срећи, управо могућности среће за све.

С друге стране, видимо да нам филозофи историје и социолози скрећу пажњу и на непожељне последице овог развоја — јер сав тај материјални прогрес тражи и све снажније облике организације, униформисаности, прилагођавања оном општем току ствари, а што је и пут свесно или несвесно и поробљавању човека, пут „новој тиранији", а што опет значи и пут ка злу, који у нашем језичном поднебљу има и симбол за то у речи „пакао".

Међутим, није то само наш проблем, да се ово питање тек сада први пут јавља у историји, и да посебно карактерише наше интелектуално и морално поднебље. Социолог Ж. С. Бенело нас опомиње да има племена са удаљених острва, као Јаве, на пример, у којима се то већ добро знало — да сиромашан човек није онај којем недостају материјална богатства, већ је то онај ко је без сарадника, без породице, без интим-

них пријатеља, тај је сиромашан.[5]) Продукт нашег организовања, лако и то запажамо, све ове **вредности,** породице или пријатељства, лишава своје суштине, свог традиционалног садржаја, и поред тога што савремено друштво то ипак одржава као **облике** кроз које се живи и ради. Али, то има за последицу сужавање „психичког богатства", што опет има свој утицај на дела рада или прогреса, или сарадње са тим што бисмо могли да назове моралним процесима историје. Јер, у таквом поднебљу људи постају „све сиромашнији", усред свег материјалног богатства, а ту врсту „сиромаштва", психичког сиромаштва, прате и други облици или изрази као што су — цинизам, неповерење, било једни у друге, било у опште циљеве. Све постаје рад машине. Несумњиво када то кажемо онда морамо да мислимо и о амортизацији те машине, као и што мислимо о амортизацији својих кола за викенде, који постају све безвреднији и празнији у таквом једном поднебљу. Наравно то је процес развоја, и бар што се тиче садашњег, несумњиво, да смо сви још у поднебљу пута **ка небу.** Али, опомене су ту и о њима треба да водимо рачуна, да се не нагласи пут ка паклу. Јер није увек сигурно бити уверен у своје најбоље интенције

Пуно је у историји примера свег зла из тако дубоко постигнутих уверења да се жели најбоље: кажу за Робјеспера да није тражио за себе ништа у својим револуционарним напорима, да је живео аскетски, али да је изазвао у историји свог друштва један од најстрашнијих терора који се може организовати над људским животом. Сличних примера је много. Реформација и „контрареформација", религиозни ратови које изазивају реформе Лутера и Калвина, инквизиција, као одговор на то, све су то појаве које су толико честе у историји као појаве из оног што се најбоље хтело, као пут „спасења", као пут **небу,** у оно што се затим јавља као пут зла, пут ка паклу. Ако можемо онда да говоримо о новим облицима тираније, о „новој тиранији", онда је у исто време то и питање односа савременог нашег напора ка **небу** и напора у исто време да се сачувамо да то не буде и пут ка **паклу.**

Велики енглески песник и сликар, веома склон метафизици, у ствари један велики метафизичар као уметник, и због чега често и неразумљив, и уз то наравно и неортодоксан, за наше поимање, у својој иначе веома цењеној и данас поезији, био је преокупиран баш овом темом — односа **неба** и **пакла;** или како је тој својој теми и дао име: „Венчање неба и пакла". То је тема о односу ова два највиша екстрема — добра и зла; уколико је добро неактивно и активност је зла позитивна. „Посебну ову своју поему је писао у годинама када је беснела страст француских револуционара — са страшћу на једној страни **ка небу,** али, пут којим нису заиста могли ићи без „венчања са паклом". Француска револуција је само можда била повод иначе личној склоности овог песника овој теми. Али, несумњиво да целокупна његова поезија дубоко стоји везана за његово време, за све оно што се збивало непосредно пред француску револуцију, и све оно што је одмах дошло за њом.

Међутим, колико ми можемо да разумемо овог песника, његове песничке визије, подстицајно је за размишљање, не само у револуционарним временима, већ у свим, јер је у свим временима увек и иста људска природа, у којој увек има нешто што је непроменљиво — на првом месту када је у питању добро и зло.

Филозофији Вилијама Блека је до сада посвећена једна доста озбиљна пажња. Написане су већ добре студије о његовој теологији. Ми се овде сада само осврћемо на ту његову визију о сукобу и мирењу снага у историји. Данас када га читамо, интересујући се за савремене опасности које нам прете, наилазећи на низ збуњујућих за нас сукоба, налазимо у овој поезији посебне снаге и живота; када нам говори на пример; да је Добро то што је Небо, а зло то што је Пакао; али и да без „супротности нема прогреса, без Привлачности и Одбијања, Разума и Енергије, Љубави и Мржње", да се без ових супротности, једном речју, каже нам Блек, не може „одржати људска егзистенција". Јер из ових „супротности избија оно што се у религијама зове Богом и

Злом". Или, да је „Добро пасивно када се покорава „Разуму", а „Зло да је активни израз Енергије", а опет да је „Енергија Вечна радост"; али и да Христос каже „да није дошао да донесе мир већ мач"; при чему нам опет каже да је Христова делатност била делатност из **инстикта**, а не из „правила понашања"; као и то да он као песник или онај који сагледа сву ову визију **неба и пакла**, свих ових супротности, прихвата „Анђела, који је постао Ђаво, за свог посебног пријатеља са којим чита заједно Библију..."[6])

Може да се укаже на то, што извесни књижевни критичари то и чине, да се у овој и оваквој поезији, која се рађала почетком прошлог века, садрже контрасти оне оштре рационалности, али и нечег сличног на супрот тој рационалности што налазимо у детињем уму; једног сагледања света дечијим инстиктом, поимањем које носи у себи дечју невиност, дечји ум.

— наставиће се —

---

1) Herbert Butterfield, MAN ON HIS PAST, Cambridge, England, 1969., str. 1, 124

2) Arthur M. Schesinger, NOTHING STANDS STILL, Cambrige, U.S.A., 1969 str. 38

3) H. L. Weatherly, THOW MEDIEVALISTS: LEWIS AND ELIOT ON CHRISTIANITY AND LITERATURE, The Sewanee Review Spring, 1970; Sewanee, U.S.A.

4) Arthur M. Schlesinger, op. cit. str. 127 — 146

5) Gerge C. Benell, WASTELAND CULTURE, iz »Recent Sociology« ed. by H. P. Dreitzel, London, 1969., str. 263

6) Blake, COMPLETE WRITINGS, Ed. by Geoffrey Keynes, Oxford, 1069., str. 148 — 158

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

— Питање „јединства у слободи" и догма о Св. Тројици —

Може да изгледа да је ово наше разматрање догме о Св. Тројици, на које указујемо, резултат више једног интелектуалног напора у оквиру облика мишљења, или начина мишљења, који су више карактеристични за наше време, управо да је целокупна ова аналитика резултат само извесних садашњих интелектуалних навика. Може да изгледа тако. Али кроз овакво једно разматрање ипак откривамо оно што нам је и задатак — да укажемо на то да је ова догма Цркве, као структура, како нам је откривена, на првом месту једна универзална Целина која није везана, као појмовни облик, ни за једну епоху времена, ни за једно посебно друштво или културу, и поред тога што се открива у времену, у једном посебном историјском моменту, и као таква да суштински заиста и припада историји, као историјски догађај који се једном одиграо и који се више као и сваки други историјски догађај не може поновити.

Основно што при овој аналитици запажамо јесте и то да уколико више продиремо у историјске околности око ове догме, у њен однос и везу са историјом, тада све више распознајемо колико има у њеној структури нечег основно-непроменљивог, као и то колико то „непроменљиво" дубоко одговара нашим потребама, јер знамо, што такође откривамо кроз аналитику резултата рада на пољу природних наука, да има исто тако непроменљивих елемената и у самој структури рада природе, као и самог нашег ума, неопходних да уопште и буде историје. У учењу се Цркве посебно наглашава „Бог је непроменљив"; ми смо слика и прилика Божија, али оно што је у нама непроменљиво, несумњиво, да нема ону садржину овог појма који једино можемо да разумемо уколико га прихватимо у вези са Божијом природом.

Од посебног је дакле значаја за наше разумевање ове догме да је видимо као истину која ни историјски ни методолошки није условљена временом и поред тога што нам се нужно открила, као дар за наше осмишљено усвајање света, у једном историјском моменту, остајући тесно везана за историју у свим процесима њеног трајања; коначно, ипак, она остаје и изван историје, у нашем уобичајеном смислу разумевања појма историје.

У хришћанској се антропологији полази од тога да је људска природа, и поред тога што је суштински условљена могућношћу развоја, моралног, интелектуалног, сазревања и довршења, идентична, а што значи да увек остаје то што јесте — људска природа, да јој је као таквој ипак нужна и једна Основа која за њу значи „безпочетност" у којој она налази свој почетак, свој идентитет. Али из те Безпочетности произлази и Истина, као „сталност", кроз „почетак" и има свој идентитет, своју „целину".

Материјал из историје филозофије може да нас помогне у овом погледу; јер стално кроз мисаони развој човека, од првих почетака од када тај развој можемо и да пратимо, можемо и да пратимо и ову идентичност људске природе — увек је човек са истим проблемима и истим напорима, увек у тежњи да разуме своју активност, да разуме то шта и уопште значи бити човек. Човек мисли, али он увек мисли и о овом мишљењу. То је извесна **сталност**, као интересовање, као напор разумевања, у толико значајним променама које сагледамо око нас; али та иста сталност захтева и идентичан одговор, који се увек тражи, и тако потврђује, кроз њега, и сама људска природа, човекова идентичност. У исто време на тај се начин и потврђује и сама Истина, која се као појам појављује у човековој мисаоној активности, потврђује се да мора да има и карактер сталности. Јер ако је Истина, она то треба да буде за сва времена, за сву историју, а што значи да стоји и изван ње. С друге стране и сам овај однос према сталности, непроменљивости, потреба за њом, потврђује и потребу истраживања, рада, промена облика кроз које срећујемо те основне или непроменљиве елементе у нама и око нас — нешто што нас и чини људским светом.

Сведочи о томе и увек присутан наш напор „миграције" у прошла времена, у историјску епоху када је ова догма о Св. Тројици и откривена; када пратимо развој историје све до данас, свесно или несвесно увек се осврћемо на нешто што би било поузданије, сигурније. Тако онда искрсава пред нас и тај проблем, на који смо се већ и осврнули, како се усмерити или доћи до равнотеже између те потребе за **сталношћу** и потребе за усавршавањем, **променом.** И у самој потреби за овом равнотежом откривамо у нашем уму нечег што бисмо могли да назовемо извесним непроменљивим елементом. Исто тако и само постојање и таквих облика друштвеног уређења од времена вавилонских, египатских, персијских, римских империја, тиранија, самодржавља, све до данас, сведочи такође о тој нашој потреби за сталношћу, поретком; истина на известан негативан начин, као и што о томе на исти начин сведочи и само постојање Закона, како се закон да нас разуме у правним наукама. Али сведочи о томе, позитивно, постојање самих догмата, догматике Цркве, и то заиста на један позитиван начин; јер је суштина догматских истина Цркве само то егзистирање човекове потребе за слободом, за усавршавањем, као у исто време и за миром, поретком, утврђеношћу у појмовима као што су „добро", „мир", „слобода", али и „усавршавање", појам који предпоставља промену.

Увек кроз историју када долази до сукоба између „сталности" и потребе за „усавршавањем" долази и до протеста, немира, до ратова и револуција, исто тако. Једном речју и појам слободе, који имплицитно у себи садржи и појам усавршавања, појављује се у нашем уму као елемент који има карактер сталности са истим захтевом за **сталношћу** или реалношћу присуства искуства овог појма као што је слобода. Хришћанска се догма тако појављује као највиши појам сваке антидогматичности, јер је у својој суштини хришћанска догма **антидогма** свакој догматичности која оспорава човеков развој или усавршавање. Али у исто време та иста хришћанска догма пружа човеку и највиши појам потребе за **сталношћу** на коју се ослањамо у процесу свог развитка.

Пред сам долазак или појаву Цркве ово се питање већ довољно јасно искристалисало. Познате су нам дискусије о овој потреби у античком времену, посебно из историје старе Атине и Спарте, које и представљају са својим интелектуалним развојем и врх успона дохришћанског периода историје. То су оне већ добро познате дискусије, нарочито које су вођене у Атини, у њеном аеропагу. Сводиле су се те дискусије коначно и на оптужбе, међусобно, да једни достижу нужно јединство без слободе а други, супростављајући се томе, залажући се за слободу морају да жртвују јединство. У времену када су ови и овакви разговори достигли своју пуну интелектуалну одређеност држи овој говор у овом истом аеропагу и један Христов ученик чија филозофија говора наводи на закључак да је могуће **јединство у слободи,** јер се из целокупног хришћанског учења потврђује овај појам као један сталан, нужан, елеменат људске потребе; нешто што као појам садржи у себи карактер трансцедентности, јер не присус-

твује у историји без разумевања и да је изван историје; али као потреба, међутим, као и свака друга реалност, разуме се кроз праксу живота.

Прихватајући апостолску проповед према Христовом учењу чланови античког друштва коначно су, потврђујући да су кроз њу задовољни у разумевању тајне универзума, универзалног плана развоја у појави историје, потврдили и да претстављају заиста једну стварну авангарду у историји.

Када онда даље пратимо развој утицаја овог учења, које сада називамо хришћанским, видели смо како и на који начин у оквиру и наших садашњих другостепених активности, као што су логика и психологија, све више можемо да оправдавамо ово учење као оно које самом својом структуром одговара оном „непроменљивом" елементу у самој човековој природи, да није апстрактно већ тесно везано за живот. Потврђује се ово учење као историјска чињеница која није условљена једним временским периодом историје, већ сталношћу човекове потребе, оним непроменљивим елементом у његовој природи који је и чини оно што она и јесте.

Можемо да приметимо у току историје развоја утицаја овог учења да има и периода када је његов утицај слабио, често се и скоро сасвим губио, да се добијао често утисак да је за њим потреба и престала. Али, она основна суштинска идеја овог учења, идеја могућности остварења „јединства у слободи", а што значи идеја САБОРНОСТИ, ни је изгубила снагу појма присутности у човековом уму. Увек се наглашавала као потреба, и то највише онда када је изгледало да је хришћанско Откривање непотребно — али је потреба за суштином тог Откривења увек била ту, присутна, јер идентитет човекове природе то тражи.

Када дакле размишљамо о Откривењу као о једном, како смо то већ рекли, од најсавршенијих Облика кроз који сазнајемо, коначно, сав свет у његовој Целини, када при томе узимамо у разматрање сам појам догме о Св. Тројици, као „централну истину" Откривења, која у својој „неисказаној тајанствености" превазилази, како то читамо у догматици Цркве, „све људске способности сазнања и стваралаштва", са натлашеном напоменом да „никада ниједно од созданих бића не може разумети како у једном Богу постоје три Лица, како је Отац-Бог, и Син-Бог, и Дух Свети-Бог, па ипак да нису три бога него један једини Бог и Господ", уз још већи нагласак „да нема разума, да нема ума, који би нам могли показати и објаснити како и на који начин постоји Света Тројица", јер „остаје неисказана, недокучива, несхватљива, коју не само да не може да изрази језик људски већ ни анђелски", тада заиста остајемо збуњени колико стварно можемо и да говоримо о овој догми као о једној идеји који има неки смисао за потребе живота, да јој и можемо уопште да дамо неко место у историји са предпоставком да је била одлучујући услов једног новог историског правца човековог развоја. Нарочито смо збуњени данас пред оваквом једном логиком као што је мисао ове догме када смо оптерећени, више можда него раније, са извесним интелектуалним навикама сумњи и расположења да све што знамо да није ништа друго до само „методолошки моменат" историјски условљен, као и да нам је сваки закључак само историјски или временом условљена синтеза. Има заиста неке **сталности** у овом расположењу које можемо да пратимо кроз векове да је стално присутно у човековом уму. У неким историјским епохама је више наглашено, можда и у нашем, али има **сталности** и у томе да нисмо задовољни са оваквим стањем ствари, не миримо се са њим, и увек смо спремни да предузмемо нове кораке да га савладамо што и чинимо. Јер и у овим нашим временима наглашених промена, сумњи, у највишим интелектуалним расположењима не престаје се са напорима истраживања. Јер се непрекидно постављају питања о истинама, о законима, стално се предузимају нове и нове организације, утврђују институције, да бисмо убрзали свој пут оном што је сталније, безбедније, утврђеније, да бисмо заиста дошли до нечег коначно апсолутно истинитог које се као такво може да сагледа и у овим нашим временима пренаглашених промена. Без ових напора нису могуће ни природне науке.

У једном смислу заиста може да збуњује неке наше данашње интелектуалне навике мишљења учење Цркве о таквој „апсолутној истини" као што је догма о Св. Тројици; за коју се једино може да каже да њен

појам указује на нешто што је по природи својој „непроменљиво", „вечно", „савршено"; као што су Света Тројица, Отац, Син и Дух Свети, који живе вечито „једно у другом, са другим ради другог", и то „пре свих векова, пре сваке наше идеје о ма чему" у скупу „савршеног јединства у слободи". Исто тако да у овом овом Облику јединства свако „Лице Свете Тројице чува своју самосталност и личност" мада се „налази и у друга два и не може се замислити без њих". Овај **скуп** остаје вечито, као што и вечито постоји, у „јединству слободе", јер је „Бог слобода" 87). Али у другом једном погледу, и поред тог нашег наглашеног разумевања идеје овог појма да је чистог трансцедентног карактера, јер постоји сам по себи и за себе, без потребе за било чим спољњим, ипак структура овог „скупа" најсавршенијег јединства открива нам се и као образац неопходан у разматрању организовања „социјалне основе" живота у самој историји, јер се елементи ове структуре, са карактером своје стал ности, откривају и као неопходност сталности и у самој историји, у организовању њених елемената. Живот и рад Исуса Христа, као другог лица Св. Тројице, Његово присуство у историји, потврђује историјски ка рактер ове догме.

Међутим, за већину, ипак, овакво једно учење, као што је догма о Св. Тројици, показује се данас само као предмет једног од низа других религиозних веровања, које, као и сва друга, нема своје одговарајуће рационалне оправданости, јер не може да буде постављено на реалним аргументима, како се ми то обично изражавамо. Али, напор истраживања, који одобравају и свети оци, може да нам покаже и сву ону дубоку рационалност ове догме без обзира колико она у једном погледу изгледа неприхватљива за нашу логику као што у ствари и није. Узмимо за пример како нам о овој догми Цркве говори св. Григорије Богослов. Његово излагање о овој догми, међу осталим светим оцима, добијамо утисак да је једно од најуспелијих као помоћ да бисмо могли да имамо један сасвим јасан појам шта она значи; јер, знамо, како се то већ подвлачи у светоотачкој литератури, да у саму природу, у саму структуру, ове мисли о Св. Тројици, шта је у својој суштини, ми јој не можмо нашим сазнајним могућностима прићи, али колико нам је то потребно, можемо да поседујемо појам о Њој, толико нам је и откривено. Св. Григорије Богослов каже:

> Ми поштујемо једно начело, али не једноначелност које се ограничава на једно лице, већ једноначелност која се састоји из јединства природе, једнодушности воље, истоветности покрета и устремљености ка Једноме Оних који су од њега (то што је немогуће у створеној природи), тако да Они, иако се разликују по броју, суштином се не раздељују. Стога Јединица која се од почетка кренула у двојство зауставила се у Тројству. Савршена Јединица у Тројици, и савршена Тројица у Јединици, — то је сав Бог и сва истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком — један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетног, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одељује се од Беспочетнога: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу. И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочетноме је Отац, Почетку — Син, Ономе што је са Почетком — Дух Свети, а природа у Трима је једна — Бог. Јединство је Отац, од кога и ка коме се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздељују међу собом ни временом, ни вољом, ни силом" 88).

Ова дијалектика Св. Григорија Богослова, о „развоју Јединице ка **двојству** да би се зауставила у Тројству", једино нам је доступна као појам, али далеко од тога да смо у могућности да разумемо и саму природу овог „скупа", или јединства, због тога онда и сам појам о Њој, који прихватамо вером, није доступан иначе нашег уобичајеног разумевања ствари. Нашим посебно данашњим интелектуалним навикама мишљења овај појам изгледа заиста сасвим бесмислен. Али и поред тога што је **слика**, коју примамо преко

овог појма, на изглед заиста слика бесмисла, за наше практично разумевање, за реално прихватање, не изгледа тако. Ми имамо могућност да у њој нешто стварно откријемо. То откривамо, и они који су то први учинили почели су да се реалније приближавају животу; у том искуству онда почиње за сваког, ко прихвати ову догму да и реалније открива историју — Њена унутрашња структура му тада више не изгледа бесмислена. Није недоступно онда нашем истраживању зашто се ова догма, као идеја, као мисао, као Истина, и прихватила у једном историјском моменту као спасавајућа. Исто тако овде можемо онда реално и да сагледамо и сву њену реалност и рационалност и за наше време. Једном речју наш је задатак да кроз једну аналитику сагледамо како се ова догма, која се појавила као Истина, као један нужан методолошки моменат, историјски у једном погледу и условљен као синтеза, као таква и данас се за нас треба да покаже, јер ми ову догму суштински прихватамо као Истину која, и поред тога што је историјска чињеница, стоји и изнад времена, изнад историје, а што значи као потреба свих времена, сваког човека који се појављује у историји. Ова се догма, знамо, открива у људском друштву, у једном историјском моменту, у којем је до врхунца доведено искуство колико недостатак сврхе, недостатак Истине кроз коју би се свет рационално оправдавао, непрекидно разарао напоре људи да дођу до једног савршеније организованог друштва у оквиру једне савршеније визије сагледања бољег одговарајућег поретка према универзалној потреби човекове природе. У нашем данашњем напору продора у ово време у којем се ова догма открива на првом месту ово можемо да запазимо; али данас запажамо и то, што сазнајемо кроз истраживачки рад на пољу наука као што су психологија и логика, као и антропологија, да у човеку постоје и увек исти, или основни елементи, са увек истим и основним потребама; или да потребе примитивног човека већ наговештавају начин живота човека којег данас познајемо.

Чињеница је међутим и то да како у том времену „пуноће времена", како се овај период историје када примамо ову догму као Откривење и описује у хришћанским документима, многи нису могли да прихвате ову Истину о „вечном рађању", о дијалектици „почетности и безпочетности", јер је била бесмислена пред њиховим начином мишљења и навикама мишљења, тако исто и данас многима овај систем филозофије, чија је основна истина да постоји Тројични Бог сам по себи, пре сваке наше идеје, представља такође нешто као највећу бесмисленост. Међутим, ако се у суштини овог „скупа" или система једне нама неприступачне логике имплицитно садржи и појам савршенства, у питању јединства у слободи, онда лако констатујемо сав прагматистички значај овог појма и ове идеје кроз коју се указује на једну другу реалност, трансцедентну, али чији елементи, у својој непромењивости, нужно условљују организовање променљивих облика живота у историји. Та транцедентна реалност, која је изнад историје, према учењу Цркве, није „свет идеја", како се то у античкој филозофији предпостављало, већ само Мисао, тројичног карактера, чија је суштина слобода стварања. Реалност овог појма слободе, или развоја у слободи и моралној одговорности стварања, што предпоставља и појам јединства, најбоље се огледа у томе што је овај појам о слободи као потреба један сталан елеменат у историји рада и развоја човека, о којем се увек старамо као једној потреби чију цену мормо скупо да плаћамо, скупим напорима рада и залагања.

Данашња наша узнемиреност, догађаји које региструје наша дневна штампа, о којим слушамо преко радија или гледамо на екранима, једна савремена могућност да имамо преглед свакодневних догађаја целог света у овом овакодневном мишљењу, ово најбоље потврђује реалност потребе за слободом. Ово је у суштини и израз наше моралне одговорности пред моралним поретком овета чији је највиши симбол баш ова догма о Св. Тројици. Пред Њеном суштином јединства у слободи, а што значи у идеји најсавршенијег појма Добра, као појам, за нас безпочетан, али који условљује почетак сваког нашег рада и залагања, стојимо као примером највишег Савршенства, укључујући и слободу. Ако данас пишемо и студије о присуству „несвесног" у изразима нашег рада, а што се посебно најбоље изражава у делима културе, уметности, књижевности, онда и сва наша садашња узнемиреност око тражења најбољег пута најбољој бу-

дућности израз су присуства овог „несвесног" у нама. Можемо и тим путем да приђемо онда рационалности ове догме.

Овај појам „јединства у слободи", који се као начело открива и као систем, односно суштина, тела Цркве, најбоље се разуме у оквиру Њеног појма „саборности". Ова се „саборност" показује у исто време и као критеријум или најбржи пут доласка до Истине и Њеног одржавања. Због тога онда овај појам система „вечног рађања" кроз „јединство у слободи", у дијалектици односа „безпочетности и почетности", иначе неприступачан логици нашег разумевања, показује се као суштинска потреба у тежњи за организовањем поретка који би нас ипак највише задовољавао. Ова потреба није везана за неки посебан период историје, већ је стални елеменат човековог напора мишљења. Према томе овај појам није само црквена категорија, термин хришћанске догматике, већ јасно одређена социолошка константа, нужна неприменљивост као потреба, којој се супростављају и друге две социолошке одређености, или реалности — **јединства без слободе** и **слободе без јединства,** које као „реалности" условљује наша несавршеност, а тако и чине, као облици израза човекове ограничености, сам појам „јединства у слободи" стварно реалним појмом јер се тек у оквиру ових супротности и појављује као заиста нужна потреба, као спасавајућа. У овом односу онда према својим супротностима, у искуству, појављује се овај појам и као сасвим одређена историјска реалност, у једном погледу и временом условљена, али као „методолошки моменат" са карактером вечне потребе. Кроз ово разумевање онда разумемо и то да људска природа остаје увек иста, непромењива, за својим захтевима за савршенијим поретком, за развојем, за Истином, за Љубављу, за Јединство, за Моралним поретком, а што значи за слободом. Али, уколико овај појам синтезе **савршеног јединства** и **савршене слободе** не би био и трансцедентна реалност, већ само ствар историцизма, могућност његовог остварења, остварења Јединства, сасвим сигурно видимо или сазнајемо кроз искуство, условљује и жртвовање слободе; резултат ове жртве јесте феномен аутоматизације, а то значи такав губитак слободе који прети самом идентитету човека.

У сваком случају оно што остаје као најосновније у овом истраживању ради успелијег разумевања ове догме, и као социолошки „аргументисане чињенице", њено откривање интелектуалним навикама савременог мишљења, као рационално разумљиве и прихватљиве, тражи од нас да укажемо на то да ова догма носи у себи непроменљиве елементе, као откривене истине, који се слажу са непроменљивим елементима у нашем начину мишљења или потребама тога мишљења.

Када се обавештавамо преко догматике Цркве да је „главна одлика духа Божијег" **слобода,** да тај Дух није подчињен било чему другом, јер је највише добро, и као такво неизменљиво, савршено, једно савршенство у којем нема ни самог избора, јер је „Бог апсолутно знање о свему", онда посебно морамо да обратимо пажњу на то да се Он и као **такав** појавио у Лицу Бога Сина у историји, у којој даље присуствује у Цркви, у савршеном **јединству.** Овај „појам јединства" указује на то да постоји, само један Бог, или како каже и Свети Дамаскин, „један је Бог, савршен, неограничен, творац света, одржилац и управитељ, изнад и испред оваког савршенства".[80]) У овој напомени једног светог оца разумемо како и на који начин Откривење значи да је баш тај Облик кроз који се развија енергија стварања, сви процеси историје. Наравно, имплицитно, у оквиру самог појма слободе према учењу о слободи које се садржи у самом овом Откривењу.

Ми смо у овету чији је творац Бог, или у њему смо и као „круна стварања" а што значи и једино слободна бића, или слика Божија; само у односу према савршенству Божијем, у тој тајни слободе, са задатком смо усавршавања. Све ово можемо да разумемо најбоље уколико се стално осврћемо на своју сопствену активност, уколико размишљамо и о самом свом размишљању, свом мишљењу, значи о овојим потребама, о захтевима, о раду, о свему оном што смо створили, и што стварамо. То је активност кроз који постајемо, довршавамо се, делајући сврсисходно често и несвесно.

Реалност ове несвесне потребе за Истином условило је и појаву Откривења. Та потреба за истином свално је присутна у организационим облицима живота. Истражујемо је. Резултат тог истраживања

знамо да је и сама наука, како је ми уобичајено разумемо. Али у оквиру овог истраживања истине, када се човек, посебно задржао на самом питању свога ума, његовог рада, зауставио се са констатацијом о веома сложеној проблематици питања слободе као суштине природе нашег ума, коју не можемо ни да сазнамо до само да имамо појам о том уму. Јер остаје најсигурније да он сам каже шта мисли. Али је то више ствар питања васпитања него науке, а што опет значи више ствар организационог облика нашег владања и понашања, или неговања оних врлина на које се указује у Откривењу као на врлине које у суштини и чине едентитет човека. Покушај са „научним средствима" у овом погледу одводи нас у ставове **антислободе,** а то значи зла. Јер смо поверовали у једном моменту свог развоја, истраживања, или потребом за истином да можемо да издвојимо и саму Науку, као једно ново „откривење", резултате истраживања на пољу природних наука, као, реалније откривење, успелије за наш даљи развој; управо да је она, наука, тај сада руководећи фактор у одређивању циљева и вредности у човековом животу, у чувању и даљем неговању његовог идентитета. Уздижући је изнад самог откривења, у којем наука у ствари и има свој почетак, поверовали смо онда и у то да ће нас она брже довести, или коначно увести и у такав почетак за који се може рећи да је остварење коначно и појма „јединства у слободи". После извесног времена лутања у овом погледу, као и погрешног разумевања намене и задатка природних наука, појавиле су се тенденције да се иде и у другу крајност, оптужујући је за низ зла и данашњу могућност да ће нас коначно и разорити, јер смо преко ње добили средства за то. Али само искуство коригује ове ставове и враћа науци оно место које она има и кроз заповест која нам је дата у оквиру самог Светог Писма, да „овладамо земљом"; а што значи да у структури живота ова наша делатност, која налази израз у науци, и није ништа друго до развој у оквиру саме структуре живота — почетности и безпочетности, а што значи саставни је део нашег задатка усавршавања, нашег мишљења, несвесно присутног елемента у нашем мишљењу у тежњи ка Савршенству.

У својим размишљањима о овом питању данас смо продрли далеко дуље. Знамо данас далеко више да је наша научна активност, или наш научни начин мишљења, и могућ само зато што је процес светске историје, што је Основ света, један рационалан процес, један у својим најдубљим основама, разумно уређен свет, због чега је и стваран, само због тога, јер је и рационалан, а што значи да је и морални поредак, јер имамо могућност разликовања у њему и шта значи појам слободе, појам добра, као и шта значи то што је **антислобода** или појам зла. Али, данас још више знамо и то да се појам о овој рационалности, који имамо и можемо да имамо, ипак не може сав да сведе у категорије или теорије науке. Јер појам Савршенства нема граница; ова безграниченост не може се разумети без појма безпочетности, јер историја и морални поредак чија је суштина слобода, као почетак, тесно су везани за појам безпочетности. Да историја и није ништа друго до развој овог појма слободе, процес кроз који се изражава сваки члан друштва, најбоље разумемо као чињеницу реалности из свакодневног искуства — јер огромне напоре улажемо да бисмо дошли до најбољег разумевања овог појма, шта га чини могућим, који услови, економски, културни, политички, или пак морални.

Уколико не бисмо разумели да је овај „морални поредак са својом суштином слободом" у свом суштинском, онтолошком, погледу транс цедентан за историју, кроз коју има почетак само у историјским моментима, кроз сваког новог члана историје, кроз коју и постаје личност, онда бисмо морали да прихватимо, што се и дешава, расположење и релативизма и у његовом поднебљу признање да суштински и не знамо шта је слобода, а различита мишљења о томе условљују онда и снажне подстицаје активности антислободе, а што значи и зла. Уколико тако човек полази од себе као од „почетка" утолико више, доживљавамо то такође у искуству, осећа све већу присутност несавршества у историји, а то значи своје сопстве но несавршенство и то у толикој мери да се мора са тим да бори средствима антислободе.

Само нас искуство онда присиљава да не искушавамо своја несавршенства средствима антислободе,

или зла, већ са отвореношћу према природи човека, једна отвореност која се разуме у речи љубав. Ова потреба или искуство да слобода значи усавршавање у љубави, или што значи у јединству у слободи, чије је мерило појам САБОРНОСТИ, има своју нормативну вредност у Откривењу у којем се указује да је појам слободе појам усавршавања, кроз сукоб са светом, историјом, људском несавршеношћу, у реализму појма Савршенства, које имплицитно није помрачено у нама до мере да га не распознајемо. Ми га распознајемо и слобода значи — слобода ка Њему, у довршавању себе у оквиру или контроли Саборности чија је опет природа „јединство у слободи".

Ми можемо да се осврнемо на савремена филозофска размишљања и да лако запазимо колико се она развијају у том правцу, или колико потврђују овај нормативан став из Светог Откривења, или колико се он оправдава у искуству. На пример, тенденције у савременој филозофији, нарочито аналитичког правца, све нам више потврђују колико се задатак филозофије мора да саглашава према ставу оне основне оријентације на коју нас упућује догматика Православне цркве када је у питању на првом месту однос нашег ума према истраживању оних коначних истина о животу или појави човека у историји. Јер све више се увиђа кроз искуство, а што се региструје у савременој филозофији, да се филозофски проблеми не решавају додавањем неких нових информација, већ постојећем знању, већ у сређивању, како то каже један од најистакнутијих филозофа нашег времена, на пример Витгенштајн, онога што нам је већ познато, или, како се то и проф. Гилберт Рајл изражава, „у разчишћавању логике географије нашег сазнања које већ поседујемо", мислећи на првом месту на наш појам о уму који можемо о њему да имамо 90). Ово је известан наговештај и „краја филозофије", односно признања да је мисао догматике Цркве о човеку далеко реалнија него што је то пробано да се негира. Јер се у нашој догматици посебно подвлачи да се наша интересовања за наше способности сазнања и стваралаштва завршавају неуспехом, и да нам је због тога и била потребна благодат или дар открића Истине у облику Откривења. У својој познатој студији о „историји као казивању о слободи" филозоф Бенедито Кроче, уз сав напор да реши питања о човеку и историји, закључује са оним познатим претераним песимизмом да не можемо доћи до истините филозофије, јер су историја и филозофија само једно непрекидно меди тирање постојања, при чему запажамо да филозофија не претставља ништа друго до само „један методолошки моменат", временом „условљена синтеза" у датом историјском моменту; 91) што је несумњиво тачно уколико се пође од става Крочеа да историја нема никакво трансцедентно оправдање, у ничем изнад ње, изнад човека. Безбројне су потврде оваквог расположења и сведочанстава са свих поља природних наука, јер научници потврђују да се никада не може бити сигуран ни у један метод рада, ни у једну теорију. Све се мења, баш због потребе рада, истраживања. Осећамо у овоме само напор нашег ума, његове спекулације, са којим се коначно практично не задовољавамо у сусрету са животом као целином. Јер је то питање „релативизма" оно старо питање — **о сазнању** колико је уопште могуће. Познато нам је да се ово питање већ у потпуности искристалисало у дохришћанском времену, период који се и поклапа са периодом које се у Св. Писму описује и као „пуноћа времена", тј. моменат када је човек већ био довољно припремљен, развијен, да прими Откривење. У самом Откривењу имамо податак о овоме, а што се на неки начин и потврђује кроз сам појам и еволуције као метод стварања.

Уколико само нешто мало дубље продремо у ова питања, у једно отвореније студирање и разматрање ових тенденција у савременим природним наукама, у савременој филозофији, видели смо посебно како стоји ствар са психологијом и логиком, на чему ћемо се још задржати, онда сасвим лако, за наш интелект на задовољавајући начин и његове навике, можемо да пратимо колико став догматике Православне цркве носи у себи оне стал не елементе Истине који се увек одобравају као такви и увек због тога морају да прихвате као „откривени"; јер да су ствар човековог напора размишљања били би условљени неким историјским моментом, као методолошким моментом. Ме-

ћутим, познато нам је да се поверовало у то да је овај став учења Цркве у супротности са „научним тенденцијама". Добро нам је познато колико се дуго тај став са свим злим последицама одржавао у нашим интелектуалним навикама мишљења. Проф. Рајл кроз своје залагање да нам нешто више каже о нашем уму, да бисмо бар имали јаснији појам о њему, уколико не можемо ништа поузданије да знамо о његовој природи, подвлачи у исто време и то да се заиста каткад и мисли о постојању сукоба између теолошких доктрина и научних теорија или открића; међутим, каже нам, посебно, да је таква једна дилема, предпостављена дилема, сасвим нетачна, јер се ради о питању једног неспоразума који уколико се отклони отклања се и предпостављени анатагонизам између науке и религије. У оквиру његових анализа, са којима смо посебно упознати када је у питању однос између тела и ума, он исто тако каже да и до свог сукоба — између науке и религије — долази због замењивања категорија, односно уколико се једна или друга страна меша у другу, уколико навике из једне прелазе у другу, било да је подчињава или да се угледа на њу, долази до таквог грешења које он назива „грешењем категорије". То је већ онај добро познати став из ове анализе о „злом духу машине". Међутим, ми лако закључујемо да је рад нашег ума, да је његова природа заиста таква, како се то истиче у учењу Цркве, да она мора да греши. Логика и психологија, као и филозофија су ту, као изрази нашег рада, преко којих можемо да пратимо овај развој и указујемо евентуално на учињене погрешке, али видимо да мерило овог рада у „разчишћавању географије" нашег знања мора да буде нешто што је ипак стално. То мора да буде ослонац, јер и логика и психологија откривају те непроменљиве елементе у нашем уму.

Када, на пример, указујемо на догму о Св. Тројици, када указујемо на Њу као на идеју кроз коју смо ухватили једну структуру или једну слику света, једно разумевање света, ми тада у ствари потврђујемо и усвајање једне филозофије која заиста представља један „нов додатак" човековом сазнању преко које, коначно, у поднебљу једног релативизма, какво је било античко доба, добијамо могућност сазнања појаве живота; једно сазнање које се тражило, као што то добро знамо, и које се завршило неуспехом. Ми онда можемо да говоримо и о томе да је појава хришћанства, хришћанског Откривења, у једном погледу баш заиста и није ништа друго до „временом условљена синтеза", или „методолошки моменат", који се појављује јер се појављује и потреба за њим. Сви покушаји да се дође до „истините филозофије" изван овог „методолошког момента" као „временом условљене синтезе" пока зали су се неуспели у смислу да разумемо овај „методолошки моменат" као појаву коју условљује сама природа нашег ума, којој долази као дар. Онда ми само моожемо да дискутујемо о томе колико је овај „методолошки моменат", као што је појава Цркве, или Њеног учења, Њеног Откривења, колико је заиста „истинита филозофија".

Психо-логика као и дескриптивна психологија овде могу да нам буду од велике помоћи.

Истина је да својом логиком не можемо да разумемо суштину структуре те нове слике — тројице у јединици и јединице у тројици, процес вечног рађања и вечног исходјења; јер значи да је реч о нечему што има свој почетак али и да нема — али је истина и то да смо кроз веру у структури ове слике, Тројичне јединице, добили и такав подстрек у свом раду, у истраживању истине, да је резултат тог „подстицаја" и наша савремена наука, технологија. Тако да се ова слика света, чија је основа Тројична структура, или „савет" те „тројичне структуре", практично заиста показала као „свемоћни метафизички принцип" који нам омогућава да прихватимо „историју као интегрално срећену са могућношћу разумевања". Али монументалност **овог интегритета,** као што смо то већ напоменули, јесте толико огромна да је нашој логици неприступачна. Потребан је један психички напор одстрањења наше логике да бисмо могли да приђемо суштини ове Целине, јер се она појављује пред нама као нешто што је **неизрециво,** нешто што стално измиче нашем опажању. Међутим, уколико морамо да будемо обазриви када су у питању „категорије", навике или начела једних подручја да их не преносимо у друге, ипак све наше категорије мишљења у системима, припадају конач-

но једној категорији, чији појам означава „несливеност али и нераздељеност"; при чему ипак, будући да су у јединству, нужно и једна у другој ради друге, јер су ствар и само једног мишљења, ипак категорије морају да сачувају, због јатноће мишљења и његовог јединства, и своје „личне особине", своја лична својства. Али ипак непосредно осећамо и да је само мишљење само једна Целина и реалност — не што што бисмо могли да разумемо и као јединство света — чије језгро уколико би сазнали, помишљамо, све би сазнали. Ми сада, кроз напор нашег аналитичког ума, његових спекулативних тенденција у циљу задовољавања нашег „јединственог ја", далеко лакше разумемо научнике и богослове који нас опомињу као, на пример Кулсон, да је и природна наука религиозна активност, мада нас „електрон не уводи у религију", али је сам напор, сам почетак испитивања, који нас је довео до електрона или атома, већ сам по себи и био једна религиозна активност; при чему је, како смо већ такође могли да запазимо уз напомену канона Равена, заиста „главни процес испитивања исти" било да се ради или испитује структура атома, проблеми анималне еволуције, или религиозно искуство светаца, али само у смислу да све има своју рационалност и логичност, иако неприступачно у потпуности нашој логици. Али ипак оно што коначно запажамо, или једино што остаје да нам се покаже, јесте то да тај „главни процес", суштина свега, језгро свега, има своју тројичну структуру, у којој је „све у свему... сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност...". Нешто што на крају не можемо да изразимо нашим језиком, у потпуности, да би нас одговарајућа, геометријски адекватна, веза између речи и саме суштине ствари довела сада, у самој историји, до момента „лица к лицу", до такве адекватности да би то било у потпуности оно што бисмо назвали сазнањем. Видели смо у разматрању односа између „нове и старе логике" у ком смислу и како то није могуће, и како и на који начин треба да разумемо, у чему смо се потпомагали и разматрањем односа између „старе и нове психологије". То је у ствари питање односа „смисла и верификације", односа речи и објеката за које оне стоје, тврђења и разумевања тога што се тврди, однос језика и символа, разумевања речи шта у којим и как вим граматичким структурама значе, у различитим контексима? Да ли су изван или у обичајеном начину обележавања или назначења? То је питање критеријума разумевање једне реченице, на шта нас све, такође опомиње у својим принципима „лингвистичке филозофије проф. Ф. Вајсман; на пример, постављајући и питање: колико смо сигурни да један слушалац слушајући предавање о „таласној механици" има одговарајућу претставу о свом предмету, да ли је довољно ако он то предавање може да понови речима?[02]) Једном речју овде богослов примећује да се и у науци долази пред проблематику догматских тврђења, питања разумевања научних догматских ставова који ни су у потпуности приступачни било потребној јасноћи давања слике о њима, а још мање саме верификације; али ти догматски ставови нам служе, јер практично рад без њих није могућ. То на пример видимо и из овог става проф. Ф. Вајсмана — извесне чињенице кватне механике не могу да буду изражене језиком класичне физике, а још мање да буду верификоване; да ли се због тога онда ове чињенице не могу догодити? За овакву једну примедбу проф. Вајсман каже да је ствар потпуног погрешног разумевања, јер „ми не кажемо да све што постоји да је приступачно нашем сазнању, или чак да постоји могућност да се изрази нашим уобичајеним језиком. Ми само изјављујемо: ако неко потврђује нешто, он онда мора да буде у могућности и да постави неки могућ метод верификације, иначе није јасно оно што он тврди". Али и ово, овако речено, као овакав захтев, овај научник потврђује исто тако да је такође и **догматски став.** Није тешко запазити да се у истом положају налази и богослов.

Овде међутим не смемо ипак да паднемо у ону врсту погрешке на коју нас опомиње проф. Рајл, да механички процес рада или развој рада на пољу науке, природних наука, преносимо на процес рада нашег ума, односно овде конкретно, на процес разумевања категорија богословља као науке, да поверујемо да као што постоје механички закони у простору као „последица других покрета у простору, да тако исто постоје и извесни други закони помоћу којих можемо да об-

јаснимо рад ума, непросторни рад ума као последицу некот другог непросторног рада ума", јер смо склони таквом разумевању ствари, с обзиром да лако опажамо да је нужна особина физичке егзистенције да је у простору и времену, а нужна особина духовне или менталне егзистенције да је „времену али не и у простору", а што опет значи да као што људско тело има своју комплексну структуру егзистенције, у оквиру своје законитости узрока и последица, тако исто и сам наш ум мора да има своју законитост, своју структуру законитости, о оквиру своје законитости узрока и последице, једна аналогија која је у коначном резултату, као што смо то већ подвукли, довела до погрешног разумевања и рада ума и рада тела, негирајући било постојање ума или тела, јер се и један и други поларитет почиње да објашњава у оквиру тог општег принципа механизма — узрока и последице. Проф. Рајл, подвукли смо, опомињући нас на ову нашу погрешку опомиње нас са подвлачењем да „директан приступ раду нашег ума има привилегију само тај ум", јер дубине узрока и последица остају скривене, а оно што остаје за испитивање јесте само „опис логичког кретања или понашања менталних појмова" што и чини саму суштину филозофије о уму, при чему може да буде речи само о нашем појму о уму а не и о нашем сазнању о његовој природи. Овакав један став од огромне је помоћи богослову у његовом задатку да ипак учини нешто у погледу „метода верификације" за догматске ставове које излаже према учењу Цркве. При чему колико се год мора да чува оног деструктивног утицаја „рационализације традиционалне религије" толико исто и њенот осиромашавања уколико је као појаву рационално не прихватамо као нужну или практичну човекову потребу. У том погледу веома смо много потпомогнути савременом аналитичком филозофијом, или ванредним резултатима таквих напора интелекта, као што је то случај, на пример и са „филозофијом ума" проф. Рајла. Јер је несумњиво и то да је религија као феномен присутна у човековој менталној активности, да је у самој „природи тога ума", која нам остаје неприступачна у својим дубинама. Али, остаје оно што се практично запажа, људи комуницирају међусобно, и поред тога што им ум „другог", уколико он сам нешто не каже о себи, остаје неприступачан. Није тешко онда осетити колико је у овом питању и само питање религије, човеково разумевање **свесвега,** његово истраживање, у том циљу извесног „свемоћног метафизичког принципа" путем којег би, као са потребном или одговарајућом сликом, задовољио своју потребу да коначно ипак може да прихвати живот или „историју као интегрално срећену са могућношћу разумевања". Ова тежња је нешто као **појава**, присутна као потреба, коју стално можемо да пратимо да прати човека, негде као веома категорично потврђена, а негде само хипотетична, а негде опет само полу-категорична, али у сваком случају **као присутност,** указују на природу нашег ума, на његове потребе, на основу чега, као што смо то већ и напоменули, можемо да имамо само „појам о уму", али не и само сазнање шта је он у својој суштини, у својој природи. Та тако звана „службена теорија о уму", коју је Декарт повео до краја развоја, на шта нам указује проф. Рајл, условљавајући јасно да је одређени „картезиански рационализам", са својим кореном тла, у схоластици и Реформацији, са импликацијама менталне револуције 17. века, његове механике — да постоји тело и ум, механички процеси и физички процеси, да постоје механички узроци физичких покрета и ментални узроци телесних покрета — једно разматрање или једна филозофија, са својом старом психо-логиком стоичко-блаженоавгустинских теорија **о вољи,** које ће добити своје пуно отелотворење, како то подвлачи проф. Рајл у Калвиновој доктрини о „греху и благодети" и Платоновим и Аристотеловим теоријама интелектуално формиране доктрине о бесмртности душе, а које ће наћи опет своје највише отелотворење у схоластици. То смо већ напоменули, нарочито у одређености највишег успона схоластике у ставовима Томе Аквинског. Већ је Кант осетио све деструктивне последице ове филозофије, или рационализма, на традиционалну религију, и својом критиком „чистот ума" правио више места самој вери, бар како то може да изгледа могуће човековом уму.

То је опет питање практичног ума, а то значи и слободе, нешто што не може да се смести у „чи-

сте категорије" нашег ума. Ми се овде лако сналазимо, увиђајући колико је био оправдан напор светих отаца било да изразе истине вере, да укажу на природу вере, а било опет да потврде и нашу неспособност да је разумемо, или логички оправдамо таквим аргументима са којим уобичајено оправдавамо и друге појмове „предметне стварности", а било исто тако када је у питању и сам језик, могућност израза; јер видимо шта нам казују наши резултати аналитичке-лингвистичке филозофије испитивања.

Појам слободе онда не можемо да разумемо у оквиру рада неких других процеса у природи, које имају овоје категорије. Појам о слободи као и о вери има своју посебну категорију. Њега најбоље разумемо кроз свој сусрет и сукоб са светом, са историјом, у реалности искуства своје ограничености. То је сусрет са нашим потребама и препрекама на које наилазимо, јер смо управљени према појму Савршенства, често, запажамо, и несвесно. Овај процес јесте и рад нашег постојања. О односу између нашег Ја и наше околине данас такође знамо такође доста. Међутим, ипак, жалимо се често и на то да не знамо у суштини шта је то слобода. На то се жале и психолози и антрополози, јер се наш појам о слободи креће и развија, добија се такав утисак, „према нечему и онда од нечега", знамо и за појам или искуство „бежања од слободе"[93]). Али, појам догматског схватања слободе, према учењу Цркве, значи слобода **према**, слобода у усавршавању, слобода у јединству са Савршеним, са најсавршенијим појмом Добра, са Богом, у ствари, који је СЛОБОДА. С друге стране, према учењу Цркве, такође, слобода за човека у емпиричком смислу значи и следовање развоја према оним овојим унутрашњим потребама које се као стални елементи налазе у нашој природи, са којим распознајемо или смо у могућности, ипак да распознамо Добро, да га бирамо, и поред тога што је то веома ограничено, помућено, и разбијено.

То се најбоље изражава кроз наш рад и врсте рада према диспозиционим способностима. Међутим, овај појам слободе мора да има и свој нормативни карактер, јер човек, због те своје несавршености, мора да буде контролисан, према самом хришћанском искуству, Откривењем, што предпоставља слагање „унутрашњег" и „спољњег". Приметили смо већ како и на који начин психолози налазе у психи човека егзистенцију извесног праоблика" са којим он мора да се слаже, **сапостоји,** како се то такође напомиње у догматици Цркве. То је известан Облик, како налази Јунг; прагматистички ми га откривамо у Откривењу као онај који је најбоље или најуспелије задовољио човека. Тај облик није у суштини **тврд облик** монистичке структуре, већ Јединство тројичног карактера, и у Цркви људи са њим комуницирају кроз симболе „седам светих тајни", јер је човек у тајни слободе и према својим диспозицијама веома разнолик.

Овакво једно „тврђење" човеку данашњих интелектуалних преокупација и навика може изгледати заиста бесмислено. Али, уколико се нешто више заинтересујемо баш за своје данашње интелектуалне преокупације видећемо да посебан интерес савремен човек, у својству научника, посвећује антропологији, на порима што успелијег разумевања човекове еволуције, како физичке, биолошке, тако исто и културне; јер осећамо да је то услов, такође, не само успешнијем нашем развоју као социјалних бића, већ да је то услов на првом месту разумевања откуда сам тај развој или култура уопште. Јер осећамо да смо способни, како нам то скрећу пажњу испитивачи културне антропологије, за реформе, са само-корекције, за проширивање опсега свог знања, за прилагођавање околини. Нарочито, како запажамо да се овај интерес за студију о човеку у једном новом облику појављује тек у току прошлог и почетком овог нашег века, и везан је за научне дисциплине у вези са теоријом еволуције, еволуционом антропологијом, посебно за психологију. Уз тај појачан развој науке о човеку појачава се и интерес за студије природе промена у друштву, за студије тако зване психодинамике, са посебним нагласком о значају социјалних облика за људски развој, или утицај институција, њихових промена такође, уз развој саме критике и еволуције и те еволуционе антропологије; бар због неких аспеката како се ова грана науке почела да разумева, јер се приметило уз сведочанство безбројних детаља да „искуства примитив-

ног човека су конституционалне детерминанте живота и модерног човека";[99]) због чега је неопходно, кажу антрополози, да бисмо разумели своје организације и социјалне промене, потребу за њима, њихову одговарајућу функцију, неопходно је скупити што више знања како о човековом онтогенетском развоју, тако исто и о људским мотивима рада, о раду њиховог ума, у смислу онога шта се одиграва унутар њега и где. Али се уз то примећује и то да је на тај начин „наука о човеку стекла и такву одговорност коју она сада не може да задовољи"[94]) Практичне потребе то ипак изискују; и овде на самом пољу науке видимо колико је природа човековог ума условљена једном потребом на коју он сам не може да одговарајуће одговори, да је задовољи. То међутим и није ништа друго до само наш сусрет са својом сопственом ограниченошћу, која изискује откриће истине, али Откриће за које ми нисмо у могућности да нешто учинимо. Оно што само можемо да покажемо том нашом дисциплином коју називамо науком, као нашом другостепеном активношћу, која само прати нашу суштинску, непосредну, активност, која нам је често и неприступачна и коју због тога често обележавамо и као несвесном, јесте да нисмо у могућности да у потпуности будемо задовољни са својом личношћу, да је осећамо несавршеном и да због тога осећамо и потребу да је усавршавамо, да стичемо знање, да учимо. У томе нисмо толико „несавршени" да нисмо у могућности да сасвим слободно уз сазнање своје ограничености у оквиру свог напора чинимо нешто за свој развој. Јер ми не само да нешто примамо од своје околине, било да је реч о њеним трансцедентним елементима или историјским, у сваком случају ми и нешто дајемо својој околини, и њен положај и изглед зависи и од нас.

Тенденција у савременој филозофији и о овом предмету односа нашег Ја и наше околине такође снажно потврђује сав напор Цркве у Њеном указивању на реалност "постанка личности", или на ту **дужност** коју свако у оквиру дате слободе носи са собом као своје назначење. Интересантна су у том погледу, посебно, запажања и филозофа Мартина Бубера, као и оних који се осврћу на ову проблематику, када је у питању развој личности у оквиру њене одговорности као и сазнања своје ограничености за то. Ако је „наука стекла такву одговорност, на коју не може да одговори", ако то запажамо, и то у оквиру нашег научног рада и истичемо, онда од значаја је да смо до тог закључка, као и до саме науке дошли нужним хришћанским обликом мишљења, или облика мишљења који не може да буде другојачији до да следује структуру облика мишљења догматике Откривења. У томе се и састоји задатак логике да открива коначно она наша стремљења или отуђења која се непосредно развијају кроз нашу активност, а да тога нисмо ни свесни; али како смо **унутрашње** по природи овојој несавршени то су и та отуђења или грешења у једном погледу и сагласна са том и таквом нашом природом, али нису сагласна са општим задатком и моралном одговорношћу коју имамо у оквиру моралне структуре самог света. У том погледу онда можемо да разумемо како и на који начин нас "контролише логика Откривења" као „нормативна наука". Какав је свет око нас то зависи каквим га очима гледамо, а каквим га очима гледамо то опет много зависи и од света у којем смо, од наше околине односно од тога како је она организована. Наука, осврнућемо се на то, не открива нам универзум у којем смо нити да је бесмислен нити да је осмишљен, то зависи од нас како га гледамо, а тај наш „поглед" условљен је учењем, развојем, васпитањем, у слободном следовању својих унутрашњих потреба, у саглашавању дубина своје природе са дубинама историје, своје почетности са безпочетношћу Савршенства.

Када се зауставио пред овим питањем, „да ли нам наука открива безмисленост универзума?", на пример, проф. Џон Рен Луис, морао је да се задржи и на питању односа развоја Ја, развоја личности, у историји, према погледима Мартина Бубера, управо да једно Ја и постаје, као одређено, издиференцирано, Ја само кроз сусрет са Ти; јер уколико би једно Ја тај сусрет прихватило као сусрет са Ти да је то **ти** ствар, онда ни **Ја** не би било у могућности да изађе у историју као Личност [95]) Овакво разумевање ствари је један веома чист став самог Откривења. Јер и из дохришћанског искуства, као и према наглашеном учењу Цркве, једно Ја, као личност,

у сусрету са својом околином, на коју се бар у почетку свог развоја и неовесно ослања као на рационал но срећен свет, и поред тога што има и своју природну способност или диспозицију да рационално одговара на постојећу рационалност света, да се интегрише у његовом поднебљу, кроз његове рационалне процесе, чија је суштина слобода, у току тог свог развоја врло брзо почиње и да сумња и у појам слобо де, управо у то да је свет заиста један морални поредак. А што значи да прихвата свој сусрет са **Ти,** као да је **то,** да је ствар, а не Ја као што је и само, деградирајући се на тај начин и сам на положај да буде ствар међу стварима.

Због тога се у догматици или Откривењу и наглашава колико је човек само једно Ја, које то треба да постане, слабо само по себи, несавршено, да би само са одговарајућим успехом постигло тај свој циљ развоја, своје довршење, у сми слу коначне упућености према пој му Савршенства откривеног и датог човеку у једном историјском моменту као трансцедентна вредност, са могућношћу да се следује у историји. Свесно или несвесно човек се сам упућује овом циљу, у већем или мањем ступњу извршења овог задатка, кроз своје изборе; али мора да буде и прихваћен у овом овом расположењу. То је питање јединства и слободе. А тај задатак у историји постоји, признавали га ми или не, јер без њега историја не би била стварност. Али како се у тајни слободе садржи и поларитет добра и зла као апсолутних реалности то увек ниомо сигурни у оно што обликује нашу непосредну активност. Због чега мора да буде речи о мотивима нашег владања и по нашања, као и о оним дубинама нашег мишљења у којим откривамо, или треба да откријемо, то што је последње или одлучујуће у подстицању наше делатности у остварењу циљева, а што је опет и питање учења или стицања искуства, знања. Видели смо да нас психолози опомињу да никада нећемо бити у могућности да са сигурношћу истине знамо друго Ја, уколико при томе примењујемо средства стизања знања са других поља нашег интересовања, из других категорија. Јер један од најотворенијих израза анти-слободе, а то значи зла, јесте да у односу према другом једно Ја, у циљу да оно усавршава Ти, да чини за њега избор. У том случају Ти постаје **то,** ствар кроз то, као и само то Ја које заузима такав однос. У питању је овде онда слобода „другог", што изискује и питање или постојање Закона као Облика заштите. То је питање односа једног Ја и његове средине. Структура једне средине утиче на једно Ја као што и оно само врши утицај на своју средину. То је питање јединства у слободи. Али тај облик „јединства у слободи" не може да буде образац „једног Ја" за друго, за Ти, јер у том случају Ти је ствар за то Ја; овде се логика Откривења показује као онај нужан **трећи** присутан елеменат да ово јединство учини Савршеним. Социолози и филозофи историје у својим лутањима, истраживања, рада, напора за истинама, сложеношћу саме природе ствари, структуре света, приближују се логици нужности открића или постојања овог или оваквог једног Облика кроз који би била могућа комуникација између Ја и Ти у јединству. Тако социолог и филозоф историје, на пример Дилтеј и Буркахарт, примећују да је нужно да сваки период историје, или свака епоха, има и своју структуру са својим „животним интересима", својим посебним карактеристичним религиозним, политичким и културним преокупацијама у оквиру своје „хијерархије вредности"[96]). Ми јасно или лако сагледамо да ако је ова „хијерархија вредности" ствар човековог „открића", ствар историцизма, онда однос између Ја и Ти мора да буде неједнак, без јединства, а што значи онда и без слободе. Та „хијерархија вредности" према томе мора да буде елеменат „открића", мора да буде дато — хришћанин због тога и прима Откривење као дар, благодат.

Ми смо се у току овог излагања већ доста трудили да укажемо на то шта хришћанско Откривење значи као појава у „рационалним процесима историје" са својом „хијерархијом вредности"; колико одговара нашој психологици као спољни облик, и колико је опет њој овај Облик и потребан по њеној унутрашњој диспозицији. Било у једном или другом случају ипак се овај Облик, као Откривење, као Истина, због природе слободе, не наглашава толико експлицитно са својом „хијерархијом вредности", да се често у историјским условима развоја јед-

ног друштва, рекли смо, тешко отворено запажа. Али је с друге стране захтев за Њим необично снажан — мада се не распознаје у томе као Откривење, као једна изванвремена Истина, трансцендентна за историју. То опет најбоље разумемо ако имамо на уму да је суштина овог Откривења Слобода, начело „јединства у слободи". Међутим, реализовање овог захтева је веома сложен посао. Јер када треба овај појам јасно да се дефинише, јасно да се постави, када је у питању метода рада у реализовању овог појма јављају се дилеме. Слобода је ствар једне непосредне потребе, али је баш сама природа слободе таква да тражи огроман напор рада или учења да се одговарајуће у искуству доживи или реализује као Истина. Ову истину условљују и материјални фактори, економски, исто толико колико и метафизички. У једном од догмата Цркве такође се каже да је човек тек човек ако је **душа и тело**; као и да **вера** не значи ништа без **добрих дела**, а што значи без **рада**, учења, могућности помоћи другом, а што је и јеванђељска заповест. У овоме се раду и испитује слобода, развија личност. При чему се љубав према другом, Ти, равна према љубави која се гаји према себи самом.

Овај однос Ја и Ти, кроз који свако Ја и избија као личност у историји, ми ипак најбоље можемо да разумемо кроз „јединство у слободи" начела „...да живе са другим ради другог...", нешто за шта св. Григорије Богослов ипак примећује да је „немогуће у створеној природи", према савршенству Бога, али је могућ развој према савршенству Бога, развој непрекидног усавршавања према „...једнодушности воље, истоветности покрета и устремљености ка Једноме...", за то пример имамо у овој откривеној Истини о „јединству у слободи", у тој откривеној истини о савршенству Бога.

Оно што се пак показује као пресудно у оваквом једном разматрању јесте питање саме методологије покрета ка овој „једнодушности воље" да се „...живи са другим ради другог...". То бисмо рекли да је баш питање „методолошког момента". Указује се на то да је „хришћански догматски систем", Откривање недовољно. И један највећи број невоља и нашег времена долази нам кроз несигурност када је у питању овај „методолошки моменат". Једно је само сигурно да ово начело „јединства у слободи" остаје као реалност, која се као таква признаје.

Међутим, једна од највећих противуречности нашег времена, једна дубока интелектуална недоследност у коју смо запали, за коју би смо могли и да кажемо да нас је у њу навела само наша логика истраживања историје без признавања њене трансцедентне вредности, јер признајемо начело потребе за савршеном слободом, савршеним јединством, за „јединством у слободи", али не признајемо трансцедетност овом појму, већ верујемо да је ствар само историцизма. То значи верујемо, или смо онда поверовали у то, да можемо да остваримо појам слободе кроз „јединство без слободе", у ступњевима развоја, у дијалектици развоја ка слободи. Јер у пракси таквим ставом одричемо Почетку његову Безпочетност, или одељујемо Почетак од безпочетности. То опет значи појам слободе јесте или мора да буде, ако је то што треба да буде, одређен појам, историјски појам, а то опет значи да он мора да има свој почетак; јер сваки нови члан друштва јесте „почетак развоја појма слободе. Али тај **почетак** није само његов историјски моменат слободе, он је безпочетан за њега, јер као појам постоји изван њега, и пре и после њега. За њега он мора да буде „апсолутан", непроменљив, сталан, а то значи безпочетан. Овде појам слободе покушавамо да изразимо према труду св. Григорија Богослова, када нам говори Богу. Али како је ту реч о највишој Истини, то онда и Слобода, као појам, представља тешкоћу у разумевању уколико то покушавамо у оквиру историцизма да учинимо, већ се најбоље приближавамо реалности овог појма као и реалности Истине преко начина мишљења догматике Откривања, да уз Ја и Ти мора да постоји Истина кроз коју су у односу.

Св. Григорије Богослов да би нам колико је то могуће успелије указао на слику Тројичног Бога, не без језичних и логичких тешкоћа, као што смо видели, задржао се на појмовима „безпочености" и „почетности", али тако да се они не разумеју један без другог, јер се појам „вечног рађања" другојачије не би могао да разуме. Бог је слобода, једна је од првих истина када је у питању појам Бога, али у таквом апсолутном облику да се у том појму слободе

који разумемо да припада Богу не задржи појам избора, јер је Бог и љубав, највише добро, појам Најсавршенијег. Тако да појам Почетка, да је Бог—Син почетак, или да се рађа од Бога—Оца, не можемо разумети у језичним оквирима наших појмова каузалитета, већ такође у оквиру појма Савршенства, вечног рађања, а што је у суштини и однос „безпочетности и почетности"; једно Јединство које условљује раумевање појма Савршенства, Светости; а што није ствар разумевања логиком сазнања саме предметне стварности. Тражи се нешто друго.

У догматици се Цркве подвлачи да смо „слика и прилика Божија", да поседујемо све Божије особине само у ограниченом смислу, јер личне особине Тројичног Бога су апсолутне у свом савршенству, онда и појма слободе, у реалности једног Ја, морамо разумети у односу појмова безпочетности и почетности. Како је опет наш начин мишљења, то смо видели из једног великог броја наведених примера, тројичан по својој структури, то и наш начин организовања, међусобних односа има такође, у тајни слободе, такође овој „тројичин облик". Јер Бог-Син се појављује у историји, он собом доноси у историју идеју Савршенства, захтева да наша активност у тајни слободе сапостаје са активношћу самог Бога. Бог-Син је Откривање за нас. Онда и наше искуство слободе зависи, да би се заиста разумело, у задатку што потпунијег реализовања, уколико се разматра према начину мишљења самог Откривања; у случају појма слободе такође у оквирима појма „безпочетности почетности. Јер је лако то разумети кроз само искуство како једно Ја у свом постојању у односима према Ти, које је у ствари такође Ја, излази у историји као интегрисана личност утолико успешније уколико је овај однос постављен према појму безпочетности и почетности, у којем нема субординације; али нас св. Григорије Богослав опомиње да је ово јединство, овај Облик живота, „немогућ у створеној природи", али је пример ипак који се нужно у тајни слободе, свесно или несвесно, следује; јер то је сама структура живота, облик живота или, да се поново вратимо на то, уколико признајемо или прихватамо појам „почетности" у појму слободе а одричемо појам „безпочетности", негирамо тада и сам појам слободе, с обзиром да тада потврђујемо да је почетак „слободи" у нашем Ја, негира се потребан Трећи елеменат, кроз који се друго Ја, или што је Ти за прво Ја, развија у Личност, што може да се постиже само уколико је и свако Ти третирано као Ја, као **почетак**; али без Трећег лица, реч би била о једној недовршеној дијалектици. Трећи елеменат или Облик био би појам Безпочетности и за Ја и Ти, да би и једно и друго дошло до свог идентитета. Знамо такође да у оквиру овог начина мишљења, што је адекватан у искуству о слободи, безпочетност, такође, и поред тога што се односи на природу слободе, разумемо да не сачињава и саму природу слободе, као и у случају односа „вечног рађања", а што даље значи да уколико у својим облицима мишљења не прихватамо појам „безпочетности" да се односи на појам слободе да ми тада ипак нисмо у могућности да уништимо слободу, владајући се према том свом начину мишљења, јер то не сачињава природу слободе. Јер као што нам каже св. Григорије Богослав природу нечега не сачињава оно што оно није, што је без нечега, већ природу нечег чини оно што то јесте, што има. У том смислу би онда **Вечност**, уколико би увек остала у појму безпочетности, а то значи без „рађања", то би била безоблична вечност односно нешто што је ништа; због тога појам **вечног рађања** указује на реалност постојања, али вечног, у оквиру рационалности мисли, а то значи активности. Исти је случај и са појмом слободе. Због тога човек не може да буде творац појма слободе за који би се залагао у циљу реализовања, он мора да буде „безпочетан" за њега, али и почетак, јер би то била нестварна слобода уколико би као таква остала, само безпочетна. Али због савршенства Јединства ово Треће, не може да произилази из Ја а онда и Ти, већ само из Ја, али у духу **једнакости** кроз коју су Ја и Ти у односу. То се најбоље разуме ако пођемо од тога да је реч о појму слободе, која у односу између једног Ја и Ти треба да полази од Ја у односу према Ти, да би се Ти прихватило, не као ствар већ као Ја, једнако; уколико би тај појам слободе онда произилазио од Ја и затим и Ти логички поредак једнакости би био поремећен, јер израз духа слободе мора да пође од Ја, као Лица које дела у слободи, у савршеној слободи јединства, прихва

тања другог као себе самог, као слободног Лица, једнаког њему. Можемо онда да разумемо како се тек кроз хришћански облик мишљења, као што видимо, приближавамо најуспелије тајни слободе, појам за који се социолози, као што смо се ооврнули на то, жале да се тешко разумева.

У нашим социолошким терминима историје ово опет најбоље разумемо уколико учинимо и потребан интелектуални напор прихватања појма Цркве да је Тело другог Лица Св. Тројице, да је то Лице **ту** у историјској реалности, али и као трансцеденатна вредност, кроз коју једно Ја једино има могућност да сусретне Ти такође као Ја; без тог Трећег Ја, одпочиње борба око **почетка,** у коме једно Ја мора да буде подчињено. То је опет губитак слободе, а где се ради о губитку слободе ради се о деградирању личности да буде ствар. Уколико ово не усвајамо, и према томе се у том облику мишљења и не развијамо, односно не чинимо довољан напор да у искуству свог развоја довољно не сагледамо истину свог изласка у историју, као Личности, кроз Цркву као Тело Христово, кроз Христа као друго Лице свете Тројице, које је савршен Бог као и Бог Отац, а што значи и савршен и као слобода, а што значи и „безпочетност" за нас када је и слобода у питању онда морамо, што такође доживљавамо у искуству, да за нас организујемо неку врсту надокнаде за ову реалност Истине, у стварању каквог другог облика или организације, који треба да игра ову улогу „безпочетности" за наш почетак; тада међутим нема „јединства у слободи", јер се природом ствари онда условљује јединство, подчињавајући се том организованом облику, резултату историцизма; знамо колико је то наглашено у догматици Цркве да се друго Лице Св. Тројице подчинило нашој несавршености у смислу да је поднело и страдање за нас, то је био акт јединства у слободи, ради човековог „спасења", разумевања дара Истине коју је добио. Људске творевине нити се појављују у свет у оквиру овог појам слободе и јединства нити нестају, добровољно се распуштајући, већ се појављују условљене историјским моментом, временом, као и одлазе, или се распуштају, а што је више реч о нужности него слободи. Јер ту слобода треба да се роди кроз однос Ја и Ти, а **историцизам** то и значи, хоризонталност развоја, без трансцедентног, без трећег вишег.

Једно Ја онда налази свој Почетак, кроз тајну крштења, у Цркви, која као Тело Христово, као Откривена истина, као дар љубави, у појму је Саборности, јер у себи садржи апсолутно начело слободе, односно „јединства у слободи", као Откривање, као апсолутну реалност; у практичном животу ми потребу за том реалношћу осећамо, као нужност. Подвукли смо већ колико је та потреба данас наглашена у социолошким анализама савременог друштва, али непознавајући, усред необавештености, или неког другог идеолошког става, Извор овој апсолутној човековој потреби, шта више често и у планском занемаривању, или негирању, или шта више и у борби против Цркве, негирамо или се боримо против једне од највиших вредности, у хијерархији људских вредности, и тако се манифиствујемо као израз „антислободе". Јер појам САБОРНОСТИ не одређује скуп од Ја и Ти, тезе и антитезе, већ је појам САБОРНОСТИ у појму „тројичности", тезе, антитезе и синтезе; кренути у „двојство и завршити се у Тројству", у чему је и пуноћа истине.

Због тога ако је у питању „методолошки поступак" како да се покрећемо према том начелу „јединства у слободи", ка једнодушности воље, истоветности покрета, ми морамо имати поверење у људску природу, у његову моралност тројичног карактера, односно истине, и кроз рад контролисати развој према човековим потребама међу којим је и потреба за слободом изражена кроз облик мишљења Откривања — почетности и безпочетности. За Ја и Ти појам слободе јесте „безпочетан" али и почетан у Ја. Кроз слободу се греши, а што значи да сам овај појам захтева и појам контроле грешења, а што баш и указује на то да мора да буде „безпочетан". То је питање методологије и услова развоја. Појам Саборности и овде мора да дође до израза, а што значи појам отворености рада. Васељенски сабори Цркве су овде такође пример за углед, јер су се снажно супроставили „саборском методологијом рада", отуђењима или застарањеностима оних који су мислили да су „почетак", да је њихов некакав „унутрашњи доживљај Бога", љубави, итд. мерило истине. Појам **саборности** се такође најбоље разуме кроз рад или дијалек-

тику појма „безпочетности и почетности".

Ни у овом случају аналогије овде не упоређујемо развој појма слободе са структуром догме о св. Тројици, већ само указујемо на то да морамо да мислимо у оквиру ове структуре, и да је то један сигуран методолошки поступак, у социолошким датостима, при решавању проблема са којима се сусрећемо у својој људској ограничености, али и потреби, међу којим на првом месту као што смо то видели и са потребом развоја или што ближег остварења појма „јединства у слободи" у нашим реалним или стварним условима живота и рада.

Када је цариградски патријар Фотије устао у одбрану одлука васељенских сабора, када је био доведен у питање симбол вере Цркве, а посебно догмат Свете Тројице, он је у ствари устао на првом месту у одбрану овог начела Јединства; јер уколико Дух Свети исходи и од Бога-Сина у том случају уводе се два животодавна начела у наше мисаоно разумевање Јединства Бога. А Бога у том случају не можемо ни да разумемо као Једног Бога. Духа Светог како је то овај велики патријарх Цркве приметио, субординирамо тада на степен ниже у једном Јединству, као појму Савршенства. У том случају то јединство више то није. То онда иде хоризонталом отац, син, унук; папско начело једнакости, начело ауторитета, централизма, једног, а што значи и коначно јединства без слободе.

У социолошким одређеностима, у историјским процесима, чим се принципи једног јединства, према појму савршенства, врећају онда се показује и потреба за одржавањем Јединства, али које се у повређености не може одржати као јединство, већ се у том случају појављује потреба да се оно организује ауторитетом чију појаву условљује историцизам; а што значи да се потребна „синтеза" појављује као резултат извесног временски или историјски условљеног методолошког момента. При чему степен жртвовања слободе овде зависи од историјског момента, од сложености историјских услова. Уколико онда историјски услови, због потребе чувања поретка, захтевају већу потребу за јединством, при чему се све више негира слобода, јављају се реаговања у којим је акценат на слободи уз жртвовање јединства, јер је слобода, као што знамо, сама природа' живота. Неопходно је онда да се још задржимо на проблемима и саме психологије, психологије мишљења. Јер мишљење је пре свега та наша непосредна активност која нас свесно, и често несвесно, води одговарајућим циљевима које откривамо у току процеса збивања да одговарају нашој природи, нашим потребама, да нас задовољавају. То је и питање оног **унутрашњег,** као диспозиције, и оног спољњег циља према којем се упућујемо.

Карактеристично је да се животни процес тога нашег унутрашњег развоја, као мишљења, креће кроз распознавање облика тог нашег мишљења као појма, суда и закључка, као анализе, апстракције и синтезе, али и да она крајња реалност, **савет,** кроз који се одржава све што постоји, према Откривању, такође има свој тројичин карактер, као и да у оним огромним системима, кроз које се развија историја, појам слободе у њој, у природном непосредном задатку његовог реализовања, као реалности појма слободе, откривамо такође извесну законитост, тројичну законитост, дијалектике или кибернетике, на пример. То смо већ илустровали низом примера; у том смислу онда можемо да скупљамо сведочанства безбројних низова детаља о овој тези.

Због тога се онда морамо да питамо и о мишљењу, шта знамо о њему, посебно због самог религиозног веровања за које како тврдимо да ако би имало и своје „рационално оправдање" да тада мора да буде "постављено на чињеницама, на реалним аргументима", како ми иначе волимо да се изражавамо; јер смо већ и довољно полвукли да уколико желимо да дођемо до могућности да на неки начин прикажемо или прихватамо цео свој живот, као и целокупно људско сазнање, у оквиру једног логички сређеног система, јер се само у таквом једном интегритету живот и може да прихвати као сврси сходан у свим својим безбројним разноликостима развоја, онда указујемо на мисао догме о Св .Тројици као на такав „један логички систем" кроз који једино и можемо да прихватимо живот са одговарајућом сликом која нас задовољава. Тако хришћани верују, јер ако социолози указују на то да „друштво функционише кроз симболе и наше разумевање друштва да одређује наше разумевање симбола", онда у свом развоју разумевања света, уколико је

оно све дубље утолико смо и са већом потребом за системима симбола који, према природи рада нашег мишљења, морају да имају и свој коначан логичан систем кроз који се онда и сви остали разумеју и прихватају као делови једне целине са одговарајућим смислом. Упућујемо се на овакво резоновање, јер смо већ добро уочили да лако долазимо и до таквих закључака да и поред све разноликости свет и историја није само некакав „агрегат различитих атомских елемената, већ да је више један органски међусобно везан систем" из којег се предочава органска солидарност са својим одговарајућим континуитетом процеса којег не може да замислимо, нити као таквог и да изразимо да је некаква опет неиздиференцирана стваралачка снага. Лакше се сналазимо са својим мишљењем уколико га саглашавамо са појмом да је то једна сасвим одређена издиференцираност у свом одговарајућем логичком тројичном систему. У овом случају наш чисти логички ум као и практични налази своју синтезу — прихватајући свет као један „свеобухватни јединствени догађај" којег другачије не можемо да примимо као појам без овог појма Тројичног Бога; за којег хришћани верују да кроз њега **живимо и јесмо.**

Осврнимо се, на пример, на најновија саопштења психолога у напору да нам нешто поузданије кажу о природи нашег мишљења. Задржавају се само на томе да се оно једино може да разуме као „хетерогени скуп виших ступњева знања и способности као резултат координације и интеграције многих једноставнијих, нижих, функција које су нека врста операције", а у психологији се студирају у оквиру проблематике учења и мотива које обликује „дух варијабилних фактора". Али се ипак овај „хетерогени скуп" не може да замисли без ослонца на извесно **јединство** са извесном својом унутрашњом сређеном логиком, чију природу ми не можемо да сазнамо, нити да је студирамо уз помоћ механизма других категорија. Та се „категорија јединства" мора поштовати као сопствена категорија о којој унеколико можемо да стварамо само појам. На томе се задржавају психолози, на то нам указују.

Према томе оваква једна дефиниција сама по себи нас наводи на то да скоро несвесно тражимо ослонац свом мишљењу у извесном јединству, СКУПУ, израженог у појму једног диференцираног највишег ступња координације и интеграције. У процесима овог тражења, истраживања, које нам одобравају и свети оци, диференцира се и наше Ја; уз то ако ово примећујемо као потребу у методологији саме науке, видимо да можемо да лако откријемо како нам је и тај Ослонац, као СКУП, већ и дат. Хришћани га прихватају као дар, благодат; јер и поред свег напора човек до њега није могао сам да дође. Сваки нови напор и труд, који се захтева, у суштини се завршава овим искуством. Психолози нас опомињу и на то да је шта више и веома штетно и давати унапред дефиниције шта је психологија, јер то сужава њен опсег. Стечено је искуство у том погледу. У 19. веку психологија се као наука дефинисала да је „ток асоцијација идеја", а коначно се увидело да је ова дефиниција завела психологе у веома неодговарајућа истраживања.

Кад нам на ово скреће пажњу, на пример, психолог Роберт Томпсон, опомиње нас и на једностраност самог разматрања и таквог једног искуства као што је педагога и филозофа Џон Дјуиа, јер сматра да се наша мисао развија кроз сукоб са тешкоћама на које наилазимо у сусрету са својом околином која може да буде и веома непријатељска, а човек нужно носи у себи и задатак прилагођавања. Проф. Томсон налази да се природа нашег мишљења не исцрпљује само у овоме, јер ми често заузимамо и положај мислиоца повученог иза свих сукоба, борбе у прилагођавању, и одпочињемо са „апстрактним и хладним размишљањем", са анализама, изван сваке борбе са својом околином.

Међутим, без обзира да ли се наше мишљење претежно исцрпљује у свом обликовању и развоју кроз сукоб са својом околином, пред задатком прилагођавања, или у повлачењу у мирно „апстрактно или хладно размишљање", у сваком случају и један или други став предпоставља и истражује разумевања рада природе, процеса у историји, еволуције која тече. Кроз први се став јавља потреба за **јединством,** јер се мишљење јавља као „скуп хетерогених нижих и виших ступњева", а у другом ставу, апстрактнијег размишљања, долази се до искуства о потреби Откривења, један став изискује други и међусобно се условљују.

Психологија и поред тога што је релативно веома млада наука ипак

њени су корени још у оним размишљањима дохришћанских мислилаца, на првом месту Платона и Аристотела. Али, и поред тог дугог свог „развоја" ми још ништа сигурно не знамо како то или откуда човеку способност мишљења. Стара психологија, као што смо видели, уступа место једној новијој чија је развојна тенденција више у њеном карактеру дескриптивности, да скупља детаље, и саопштења, са низа других поља научног истраживања. Из историје Цркве исто тако; јер синтеза психологије и логике свој најбољи пример има у самој методологији догматике Цркве у којој се најбоље показује граница психологије и логике, било да се ради о сукобу са животом, у циљу прилагођавања, а било повлачења у апстрактно мирно размишљање о њему. О некој старој психологици скоро да не можемо ни да говоримо, јер се ту ради, као што смо то већ могли да закључимо. више о сукобу психологије и логике, него о могућности кородинације њиховог рада. Пример ове синтезе, већ смо могли да закључимо, најбоље имамо изражен у самој догматици Цркве, као пример методологије рада и психолога и логичара чији је задатак да прате нашу непоредну активност и откривају евентуалне застрањености и отуђења. Ова контрола има и свој нормативан, спољни, карактер, хришћани га примају као Откровење, јер је у сагласности са њиховим потребама и унутрашњим својим тежњама. У овоме видимо како догматика као методологија рада, или нашег развоја, контролише тај наш развој указујући на наша отуђења. Јер на првом месту суштина догматике Цркве, као система учења, састоји се у томе што нас упућује на морални и естетски значај питања „јединства у слободи". А као што добро знамо ово је једно од пресудних питања нашег времена, али и историје уопште; јер можемо да пратимо ово питање као проблем од времена од када и предузимамо изучавање историје као забелешку онога што се једном десило.

Ово изучавање тражи од нас и учење Цркве, јер је то део задатка који примамо кроз Цркву, да „овладамо земљом". Истина, св. Григорије Ниски захтева од нас да се одрекнемо покушаја да наше догмате „утврђујемо правилима дијалектичке вештине на основу закључака и разлагања појмова, изграђивањем знања". То није поуздан пут, вели нам овај свети отац, уз напомену да ми истина дијалектичком методом можемо да оповргавамо лаж, али можемо и истину. Али, с друге стране, усвајајући овај став свети оци наглашавају и то да и поред тога што се, у својој суштини, „божанске истине примају само вером" не значи да треба да се „потпуно одрекнемо њиховог проучавања", шта више они нас упућују на напор, да се старамо, колико то можемо, да се ипак уздигнемо до „оног не сасвим јасног разумевања ових истина, за које Апостол вели: видим као кроз стакло у загонетци", тако да наше знање у ствари следује за вером. Добро је познато колико је наглашено у догматици Цркве: вера као начин живота и мишљења постепено нас води из знања у знање, при чему Откривање остаје Откривање а не знање. Јер се **знање**, о којем појам најбоље разумемо кроз реч наука, показало веома оскудно пред оним природним, или диспозиционим, склоностима човека баш за **знањем**. На пример, прво се поверавало да ћемо знањем, или науком, сазнати како је, колико, и у ком смислу, наш универзум једна осмишљена појава, па када се увидело да нам то наше научне анализе не могу показати, отишло се у другу крајност и поставило гледиште да нам наука у ствари открива сву бесмисленост **универзума**, јер предвиђа и његов физички крај, нешто о чему има речи и у Откривању, у којем се јасно потврђује визија будућности света, али што научни, само аналитички ум научника тешко може да разуме. Како у једном погледу наука зависи од Откривења, јер му је Откривење **метафизичка основа**, духовни основ, то се онда лако закључује да наука пре света, сама за себе, издвојена од Откривења, није у могућности ни да потврђује осмишљеност или бесмисленост универзума, већ да је у том случају само неутрална; али, како једно Ја, личност, у сусрету са светом, историјом, са својим универзумом, сусрет кроз који као што смо то већ напоменули и постаје, делује на своју околину као и она на њега, то онда сваки нови детаљ, свако ново откриће које називамо научним, како то истиче проф. Џон Рен Луис, потврђује осмишљеност света, универзума, кроз тај став или хијерархију вредности, или став, које једно Ја усваја односно кроз веру оног који верује у Откривење, у морални поредак света; резултати на пољу природних на-

ка указују такође на Откривење као истину. У том погледу онда наука је тесно везана за Откривење, појављује се за нас такође, према начину мишљења, или хришћанским навикама мишљења, према догматици, као „почетак" у „беспочетној" трансцедентности Откривења, и не може се одвојити од свог извора, тог што је за „почетак" безпочетно. Јер човек је у историји, он има свој почетак, и као такав такође се не може одвојити од тога што је за њега „безпочетно", а што значи његов Основ. Ми се задржавамо на томе да је наука, да су разнолики облици савремене природне науке, резултат хришћанске организације ума. Временски она почиње да се развија, до њеног данашњег ванредног успона, тек када смо добили одговор на питања — шта је човек, у шта се можемо да надамо, шта треба да чинимо? Међутим, у развоју науке, у нашој опијености успехом који смо постигли на овом пољу, поверовало се да ће нам она дати и још бољи одговор на ова питања. Али се показало да је наука таква једна категорија у чију компентенцију ова питања уопште не могу да дођу. У међувремену, док смо дошли до овог искуства, као да се одговор заборавио који смо добили на ова питања кроз Откривење.

Ово потискивање Истине коју смо већ добили, као откривену, резултат је, о чему смо већ говорили, неке врсте „расцепа" до којег је дошло и у човеку потврђеног кроз расцеп у самој Цркви. На једној страни инсистира се на интелекту, да има предност над вољом, што оправдава на пример, коначно Тома Аквински, условљујући кроз реговање на тај став, или такво разумевање човековог ума, и појаву оног другог става, Роцера Бекона или Виљема Окамског, да је воља та којој морамо дати предност, или да је она та која има предност над интелектом. Реаговање на овај расцеп, по расцепу у самој Цркви, одводи такође у такав мистицизам, као што је Мајстор Екарта, који се завршава „искуством" да су осећања та којим треба дати предност у разумевању коначних истина живота и света, а наћи ће то свој највиши израз у епохи романтизма, као што схоластика, са Томом Аквинским, у развојној линији условљује рационализам Декарта или картезианство, а Роцера Бекона и Виљема Окамског познати емпиризам. Овакво стање ствари условило је да се поново морамо да запитамо, о већ старим питањима, шта је човек; јер се кроз расцеп у Цркви слика о човеку коју смо добили кроз Истину откривену толико помутила кроз ове нове и нове деобе, да се заиста нужно поставило питање о преиспитивању питања шта је човек.

Римокатолички амерички филозоф млађе генерације, Михаил Новак, подвлачи да на ова питања — шта је човек, у шта можемо да се надамо, шта треба да чинимо, да су основна питања на која морамо дати одговор да би наука наставила са својим напретком. Јер је наука наш **инструмент**, и правац нашег „будућег истраживања зависи од тога шта ми мислимо о томе шта то значи бити човек" 98).

Ми смо данас заиста у једном огромном преиспитивању овог питања. Огроман напредак науке учинио је свет веома малим. Нагомилали смо детаље и детаље, огроман број сведочанстава о раду човековог ума кроз милион година. Сређујемо сав тај материјал кроз класификацију знања које сада имамо. Лако запажамо да смо кренули револуционарно напред тек кроз појаву Откривања. Примећујемо огромне промене али и нешто што остаје непроменљиво. Говоримо сада и о „историјској имагинацији" управо да није довољно само што откривамо историјски материјал, што га скупљамо и класифицирамо, већ да бисмо имали што потпуније знање о човеку морамо открити „и оно унутрашње стање човековог ума" у разним периодима историје, а о чему често историјска документа не говоре ништа, о оном „унутрашњем стању човековог ума, о његовим страстима", о томе шта је то што лежи „иза докумената" која имамо као заоставштину наших предака. На пример, каже нам проф. Х. Тревор-Ропер, позивајући нас на развој наше „историјске имагинације", из докумената ништа не сазнајемо о оном фанатизму нацистичких маса егзалтираност, емоционалност у Немачкој пред прошли рат, али то можемо да видимо из сачуваних филмова, али таквих филмова немамо као сведочанство о људима из далеке прошлости. Потребна нам је извесна имагинација да откријемо што се иза самих докумената не може да види. Истина, оно што је најважније, и што лако можемо да приметимо, или откријемо, јесте да су елементи човековог ума увек исти, какви су код наших предака такви су и код нас данас, али обли-

ци како су ти елементи срећени, постављени, утврђени, нису увек исти. Често су веома различити. [99]) Такав један облик, може православни богослов да укаже на то, настаје кроз отуђење једног дела Цркве, од основе њеног учења, како је оно срећено светим оцима на васељенским саборима, или кроз дух „сабор ности", то су на пример такви облици који се јављају кроз схоластику или реагујући на њу као што је картезианство, или филозофија емпиризма, или филозофија осећања, или низ других грана ових облика, на које се реагује. Јер сви ови облици мишљења имају и свој утицај на социјални поредак, а каже нам такође амерички филозоф Елија Јордан, разумевање једног социјалног поретта захтева разумевање ума, јер су различити облици ума, како су срећени или организовани, везани и за различите социјалне услове. [100]) Једно питање опет „почетности и без почетности", али у сваком случају ствар је слободе или човекове одговорности; можемо ову одговрнст да пратим кроз историју Цркве, као што то лако уочавамо.

Једно речју за богослова овај позив на „миграцију" у умове људи да-

---

100) Изнећемо овде гледиште филозофа Елие Јордана, на првом месту, јер нам изгледа да представља један хуманистички став који се може уопштити у целини као онај који тражи пут разумевања „живота ума" да би се разумео социјални поредак који се ствара кроз рад човековог ума. Али, карактеристика филозофије Јордана јесте на првом месту у томе што он мора у том циљу онда да мисли ипак хришћанску мисао,. да се развија кроз облик или начин мишљења хришћанске догматике, и поред тога што је не усваја, шта више и одбија. Али, у томе и јесте снага логике хришћанске истине да се одговорно мисли мора да се мисли у приближењу кроз њену мисао, и коначно у усвајању њене мисли. Тако да често можемо да нађемо у мисаоним напорима каквог искреног хуманисте већег подстрека за усвајање хришћанске мисли него често када се директно, полемички, ако обарамо на „нехришћанство" каквог хуманисте. Наравно зависи од случаја Али, у сваком случају лако запажамо да и најистакнутији хуманисти нашег времена, ипак више мисле према интелектуалним навикама хришћанске мисли, да то покажемо осврнућемо се на овог филозофа. Због тога да бисмо разумели социјални поредак треба да разумемо рад нашег ума. Јордан налази да постоје три врсте ума — индивидуализирани ум, затим социализирани ум и институционизирани ум. Први облик, индивидуализирани ум, није реалан ум, јер ум може бити реалан само ако је објективан, отелотворен, сапостојећи са објектима; други облик, социјализирани ум, такође није стваран ако је само то, то је организован ум, стандардизован , рутиниран, а као такав лишен стваралаштва; највиши облик ума јесте трећи облик или врста — институционизирани ум: „Ум је СРЕБЕНА ЧИЊЕНИЦА која добија свој практични карактер од доминирајућих квалитета суме детаља чињенице"; мене чине безброј средстава моје околине, које користим каже Јордан; то је мој поредак и ред, моја личност, „моја оловка, лула, моја алатљика, моја жена, књиге, пријатељи . . . све што користим и што желим да користим, све то чини мене . . ."; док индивидуализација значи издвајање, партикуларизација, а ЛИЧНОСТ је целина, конкретна универзалност. Личност није биолошки организам, већ „логичко јединство", јер „организам није пуна личност." Истина, биолошки организам само предочава принцип индивидуалности, то је импулс ка „остварењу индивидуалности". Људска личност је једна функција, контигент жеља и циљева, отелотворених у објекте, кристализираних у институције, . . . системе, . . . у системе таквих објеката организованих у односу према извођењу једног вишег циља у заједничкој активности лица". То је континуитет природе и културе, кроз који се превазилази сума индивидуалних циљева кроз способност комбиновања једног вишег циља са способношћу да се то оствари и прихвати живот и природа као делови једне заједничке целине; тако се појављује логички основ једне личности, систем институција, према којим се он односи као посебност према универзалном . Ту се показује „уговор" као нека врста средства кроз коју остварује неко свој заједнички циљ; уговор се показује као нужан, јер извлачи своју виталност из заједничких циљева, ангажованих и обухваћених заједничком акцијом људи који чине једну социјалну целину. То је нут организовања света, тако уређеног, да сваком обезбеђује пун и слободан приступ свим средствима и инструментима потребним за пун израз човекових способности у остварењу његовог рада у одговарајућим објектима. То је питање доброг живота који се не може постићи било индивидуализираном субјективном свешћу или пак роботском организацијом човека; јер се ни у једном ни у другом случају не може да односи слободно, интимно, стваралачки према природи и култури. Али, човек је по својој природи, сам, слабо биће. Уколико тражи добар живот, са надом да га наће, треба да развија објективне врлине мудрости, храбрости, правде, умерености; али се ове врлине на првом месту не налазе у човеку већ у институцијама, и моралан човек мора да „преда себе" институцији. Остаје то само сентиментална жеља уколико човек указује себи на потребу промене срца, ума; он то сам не може да изведе, већ само кроз институцију. Та се институција, или Тело, за Јордана показује и као некакво скривено Лице које отелотворава у себи врлине мудрости, правде, храбрости. То Тело или установа, институција, за овог филозофа јесте и

лских времена од посебне је важности за богослове, јер оно што се открива кроз овај подухват истраживања видимо уз сву присутност сталности основних елемената човековог ума, било код нас данас или код људи прошлости, да ту сталност не видимо у **организованости.** Не видимо је ни у религиозним уверењима, али **сталност** је у томе што не можемо да истиснемо тражење одговора на питања — шта је човек, у шта можемо да се надамо, шта треба да чинимо? Али овај елеменат религиозног уверења не бисмо могли јасно или одговарајуће да разумемо, као сталан елеменат човековог ума, уколико га не разматрамо у оквиру појма слобде и човекове тежње за њом, јер је то такође оно што је основно у човеку. То наводи проф. Тревор-Ропера да закључи да не постоји у историји „историјска неминовност", да је историја нужно, механички, материјатно, економски, условљена на развој према одређеној законитости. На то нас каткад мртва историјска документа могу да наведу да тако закључујемо. Али људске одлуке се не доносе, бар оне одлучујуће људске одлуке, „у празнини" већ у оквиру облика или система, усавршених, према потреби човека у процесу усавршавања. Такав један живи облик, скреће на то пажњу богослов, или „саврешен систем", човек је добио у Откривењу, и у оквиру Њега начело **саборности,** начело **јединства у слободи.** Али, природа слободе је, дакле, таква да и у прокос тога што су суштински елементи нашег ума увек исти, нису и облици у којима се они срећују; нешто опет у чему се и потврђује елемент **слободе.** Начело **јединства у слободи** увек и јесте један живи облик, као потреба, јер је вечито искушаван својим супротностима **јединства без слободе** и **слободе без јединства.** Све оно што је „анти-слобода" констатује човек у свом искуству, и то филозофи бележе као „зло" или извор зла.

Нама није тешко такође да приметимо колико тенденције ка уздизању интелекта изнад осећања и воље воде облику организовања као што је начело нашег спасавања кроз „јединство без слободе" или у издању воље изнад интелекта и осећања ка спасењу кроз тражење" слободе без јединства„. Ако онда указујемо на то да разумевање социјалног поретка зависи од разумевање ума, онда можемо да видимо како се ум, што је и најприродније, на првом

то што би се назвало Целина. Ове „институције" са извором снаге за Јордана су „природне личности", шта више „то су стварне моралне личности" са јавном функцијом: функцијом чија је крајна реалност „практика". Индивидуализам је негација Личности; Личност се обликује кроз институцију; због тога развој од „индивидуализације до Личности" поставља питање Основе, система, система циљева који као Целина указује на потребу једне Идеје. Овде се онда показује као потреба за појмом Државе која је за Јордана и нешто као ПРИРОДНО али и појављује се као ИДЕАЛ. Држава је синтеза „природног и идеалног", или једна природна индивидуалност која конституише Целину културних институција и људи. Држава то постиже кроз своју функцију као Идеја, кроз коју се хармонизирају циљеви институција, са њиховим моралним назначењима, а која иначе постоје као заједничка својина. Израз или начело о „праведној расподели добара" не значи ништа позитивније од поседовања „ствари" у случајевима грубог индивидуализираног субјективизма. Јер и у том случају, при расподели добара, без обзира како праведној, говоримо да је овај или онај предмет „мој". Али ми смо у поседу ствари, не у грубом смислу узрочности, каже Јордан, већ у смислу што су ствари у својини институције, а ми смо део институција, сапостојимо са њима, тек у том случају ствари имају или добијају могућност праве функције у односу према нама. Овде се онда појављује Држава, али и Закон, као резултат животних процеса; не нешто спољње већ „норма" кроз коју се стабилизирају односи и процеси у једном поретку; тако да је ЗАКОН или НОРМА израз Воље, а воља је веза између ЖИВОТА и ЗАКОНА. Вољу и осећања Јордан налази као реалност у „животу ума". Закон је једна природна категорија, јер „изражава нужност". Крајњи законодавац је живот, пракса која се изражава кроз класу слободних интелектуалаца чијој се спектулативној имагинацији дозвољава лутање у ВОЉИ у конструисању схема идеја, чија је рука слободна и апсолутно неузнемиравана у процесима експерименталне верификације ових идеја у лабораторији социјалног живота, док се те идеје не сведу на закон." Према овом ЗАКОНУ се онда креће друштво . . . Да би избегао овде могућност стварања „аристократије ума", слично Платоновим филозофима у његовој држави, Јордан указује на селекцију ових слободних умова кроз институције, при чему се ипак намеће појам једног Краја, коме се коначно сва активност улућује, и што треба да се „озакони" као Правац развоја, у којем се све завршава сав рад, сва администрација, целокупна функција Државе.

Филозоф Елија Јордан коначно онда није могао да избегне пад свог размишљања у један парадокс, и поред тога што га пратимо стално да размишља кроз хришћанске облике мишљења. Јер он коначно признаје да је ова „корпоративна Воља" слепа, или као што су слепе институције

месту изражава кроз религиозна уверења, као онда и то колико је то везано за сам социјални поредак и његову структуру.

Како смо, међутим, запазили да у римокатоличком облику вероисповедања, условљеног схоластиком, овај став „јединства без слободе" налази своје најближе остварење, у пракси и организовању, као и други, који се рађа кроз реаговање на то у ставу „слободе без јединства", што условљује вероисповедни облик протестантизма, са његовим начелом „стално потребног присуства" **протеста**, нешто што условљује сама човекова несавршеност. Неправедни би били уколико не бисмо подвукли да се од првих дана историје Цркве ове тенденције јављају и стално прате развој Цркве од Њеног почетка кроз присуство у њој човекове несавршене природе, његовог, како се то у богословљу каже, првородног греха; Црква се са тим тенденцијама борила начелом **саборности.**

Ове тенденције, уобличавања облика „јединства без слободе" и „слободе без јединства" природне су тенденције у условима човековог рада и његовог сусрета са светом у којем је, са тим што је **Ти.** Већ у самој првој хришћанској држави, појам „самодржавља", самодржаца, указује на неопходност или реалност присуства Закона као принципа „јединства", али и оштрих реаговања на то, о чему знамо кроз оне буне или немире који стално прате прву хришћанску државу и изнутра, поред тога што се она напада и споља. Тако да се ови елементи или нужни облици јављају као реалности које условљавају и саму реалност таквог савршенства као што је појам „јединства у слободи" — за њега се ради и прва хришћанска држава држи свој развој отворен према овом принципу; организујући или омогућавајући, административно, поштујући слободу, одржавање васељенских сабора на којим овај **појам** долази до свог највишег израза кроз дух **саборности** Цркве за коју се и каже у њеном симболу да је САБОРНА. Али у тајни слободе, у тајни греха, у оквиру, једном речју, тајне човековог првородног греха, ова се **САБОРНОСТ** показује као стварност кроз сукоб који настаје, кроз отуђење једног дела Цркве од ове САБОРНОСТИ, и онда даљег реаговања, протеста, на то отуђење, траженьем **прво слободе** уз жртвовање **јединства** са уверењем да ће резултат саме слободе условити и реалност јединства.

као израз активности државе.; али људски циљеви се могу остварити само кроз Њу, ту „корпоративну Вољу, или институције као њене посреднике. Ова Воља нема душе, не указује на објективне циљеве изнад себе, она само кроз своју активност одржава себе, свој „статус кво"; ту своју активност, која не може да „ВИДИ" али може да ЧИНИ, док људска бића обухваћена овом Вољом, институцијама, могу да ВИДЕ али не могу да ЧИНЕ. Да ли је могућа овде синтеза? Јордан признаје да није. Он описује живот као драму, трагедију; јер, како нам каже, „Циљ или садржај око којег се једна трагедија ствара јесте .... истина живота .... а суштина трагедије лежи у чињеници да је њен садржај демонстрација .... крајње немогућности икаквог потпуног јединства ВРЕДНОСТИ са ЕГЗИСТЕНЦИЈОМ У ЖИВОТУ, ... који у његовом „најбољем", у његовом најближем приближењу лепоти, ипак остаје гадан, вулгаран, бруталан, и поган" .... или „све категорије живота су трагични појмови .... а Култура сама по себи су кола огрнута златним покривачем", ... и ово је вечна истина Христова: крв је проливена".

Међутим, на овом подручју, у земљи протестантизма са тенденцијама према „слободи без јединства" ово трагично сагледавање до краја развијеног „хришћанског субјективизма", чије су последице деструктивни индивидуализам, како је то пробао да види овај филозоф, антицилирано је једном другом активношћу; јер уместо само да се сагледа живот у његовој хоризонталној реалности, без његове трансцедентне вредности, што неминовно води овом „крају размишљања", као код Јордана, најистакнутији мислиоци, земљаци, Јордана, указују на реалност идеја Царства Небеског, као реалног појма, кроз који институције добијају свој морални садржај и кроз које човек испуњава своје назначење; крв је заиста просута, али постоји и искупљење, могућност тога. Али, за нас само размишљање Јордана, као реаговање на начело „слободе без јединства", и с друге стране на, исто тако, и јединство без слободе, јер, крај тог начела види у „роботском организовању човека", карактеристично је. јер указује на потребу Тела, институције, кроз коју човек, као слабо, несавршено биће, тек може да остварује себе. А то је опет ход ка Облику активности „рада за јединство у слободи", чија логика геометрије и географије има свој најсавршенији израз у појму Тела Цркве, догматици Цркве.

(Основне ставове филозофа Е. Јордана наводимо према делу: Andrew Reck, RECENT AMERICAN PHILOSOPHY, New York, 1963, str. 276—310.)

Без ових сукоба појам САБОРНОСТИ као да би остао апстракција; њега увек прати и **самодржаље** у оквиру којег се ова САБОРНОСТ и изражава, јер ово **самодржавље** прве хришћанске државе позитивно је утолико што држи себе отвореним пред овим за њега високим идеалом који тек треба остварити. Овим би могли, на основу искуства, најновијег искуства, а посебно савремених екуменских тенденција, да оштру поделу Хомјакова далеко ублажимо уз своје сопствено признање колико несавршеност људске природе условљује као појаву, да би се боље сазнао или у искуству осетио појам Саборности, таквих облика као што су „јединство без слободе" и „слобада без јединства". Јер се данас веома оштро реагује на ово стање ствари, и са подручја где су се тенденције ка „слободи без јединства" највише развиле, дошла су баш кроз тај захтев за слободом, кроз саму природну потребу за слободом, и захтев за „јединством Цркве", један нов талас екуменског расположења у којем појам Саборности, верујемо, долази све више до свог израза, као реалност, коју условљавају сама природа ствари, сама природа слободе уз наше признање несавршености и греха.

Ово екуменско расположење није ништа друго до израз рада нашег ума, или израз рада или развоја појма слободе, наше слободе и осећања одговорности у сапостојању са моралним поретком света, према којем стојимо у односу „вечног рађања", сталног усавршавања; или, према којем наше Ја остаје у зависности почетка према свом појму безпочетности, или Основе.

Исто онако као што су деобе или расцепи у религиозним уверењима условљавали и деобе у социјалним поретцима, тако исто и данас ово екуменско расположење у „религиозним уверењима", на првом месту о Јединству Цркве, у слободи, има свој утицај на развој савременог светског поретка, и у његовој великој Повељи у оквиру рада таквих организација, као што је на првом месту, Уједињених Нација. Јер овој организацији предходе напори хришћана за јединством. Реалност појма САБОРНОСТИ, а то значи Никејско-гаритградског Символа вере, јесте, сазнајемо то, услов опстанка света.

Ми смо, међутим, истакли са највишом очигледношћу како и на који начин тенденције у савременој филозофији све више, кроз своју отворност истраживања, несвесно, указују на оне основне, непромењиве, елементе у догматици Цркве, на којим инсистира вековима наша Црква, као „православним елементима", а то значи оним који су изван времена, који нису условљени историјом, плод историцизма, већ да су нам дате као **непромењиве** и које као такве треба да чувамо. Тих примера из савремене филозофије могли би да наведемо један огроман број: тако да бисмо могли да кажемо да и савремена филозофија постаје у неком погледу више ортодоксна него икада раније.

Реаговање у савременој филозофији на отуђења у религиозним уверењима, која су нашла свој израз и у низу погрешних филозофских концепција, везаних и за нужан израз човекове несавршености посебно и у ставу „јединства без слободе", могли бисмо да уопштимо у реаговању на пример проф. Гилберта Рајла, јер у његовој филозофији долази до израза како лингвистичка филозофија, тешкоће са којом су се прво сукобили свети оци, тако исто и критика рационализма и наша амбициозност да продремо у природу рада ума, једна тежња која нас је завела у веома погрешна испитивања и у погрешне закључке, а једна од којих је, на првом месту, према проф. Рајлу, схоластика са својим природним наставком, или континуитетом, у картезианству, филозофији сумње, и коначно у миту о „духу у машини" у континуитету, са завршетком, „злог духа машине". Берђајев је, чији је ум био, као што знамо, веома снажно организован догматиком Православне цркве, реаговао на ово отуђење схоластике, са напоменом да је у њеном поднебљу прокламована могућност „сазнања Бога разумом", и онда када је тај „разум" кренуо да га сазна, није у томе успео, и у разочарењу је онда и прогласио да Бога уопште и нема. Тако је дошло или у томе се завршио картезиански рационализам, у Веку просвећености, његовим рационализмом, који сада најозбиљније, као што знамо, доводи у питање најосновније догме Цркве, међу којим и истину о Св. Тројици. У Веку просвећености, у 18 веку, који се описује увек и као Век рационализма, тенденције ка „јединству без слободе" и „слободи без јединства долазе у социолошким условима живота до свог највишег израза. Али, убрзо и реаговања на тај сукоб са захтевом, као природном потребом, „јединства у слободи".

Ово реаговање на пољу филозофије креће се кроз напор филозофа да нам открију што више могу од природе рада нашег ума, шта је наш ум у својој структури. Филозофија Емануела Канта је највиши израз тога. Позната филозофија синтезе рационализма и емпиризма, али са тенденцијама ка идеализму, или једном новом отуђењу човековог става са којим ће ући у ово наше доба за које кажемо да је модерно, нешто ново, са најновијим тражењима још савршенијих облика или организовања облика од оних елемената, за које смо приметили да су иначе стални елементи човековог ума.

Уопштили би реаговање на картезианство, рационализам, на, у неком погледу и нужан или потребан став „јединства без слободе", којег услов љује као што смо приметили, човеково несавршенство, у разматрањима филозофа Гилберт Рајла које нам је саопштио кроз своју студију о могућности да дођемо до што поузданијег појма о нашем уму, уз признање да нисмо у положају да дођемо до сазнања суштине природе рада нашег ума, већ да оно до чега можемо да дођемо јесте само један одређенији, или нешто одређенији појам о њему. Овај закључак има за основу ипак традиционалну енглеску емпиричку филозофију; закључак према проф. Рајлу закључак је коначно само искуства.

Могли бисмо онда, такође, да уопштимо реаговање, у једном погледу исто тако на израз човековог несавршенства, као што је реалност појма „слободе без јединства", као нужан или спасавајући, изражен у филозофији америчког филозофа Елие Јордана, једног веома оргиналног мислиоца, како се каже за њега, али не и толико колико је потребно запаженог; ово своје реаговање проф. Јордан изражава у својој студији „Живот ума".

За православног богослова ове анализе или критиковања последица отуђења од учења Цркве, која су почела да налазе и нашла свој израз, одмах по расцепу или „шизми" у Цркви, на пољу филозофије, науке. и онда самих социјалних облика живота, организовања поретка, његовог одржавања, и истраживања ка савршенијим облицима, у њиховим делима о „нашем уму", на питањима како он ради и у чему се састоји његова природа. При том су се испитивачи нашег ума Е. Јордан и Г. Рајл на неки начин вратили на дискусије које су се повеле баш одмах по расцепу у Цркви, а добиле свој израз или поларитет под познатим **насловом** „борбе између номиналиста и реалиста". Проф. Рајл у свом истраживању о нашем уму као да се више приближава номиналистима, критикујући поделу психологије на „реалности", претпостављене реалности интелекта, осећања и воље; појмови који су за проф. Рајла само ипак **имена** а који као „реалности" не постоје; док за проф. Јордана, ово „тројство" је више реалност, јер се закључује из његовог излагања да су интелект, осећање и воља ипак посебности, које постоје као реалности; јер се у својим анализима проф. Јордан више опет ослања, на супрот проф. Рајлу, на антички рационализам, али посебно са више несвесним афинитетом према рационализму Хегела и доцнијих израза или континуитета рационализма овог познатог филозофа дијалектике, коју, изгледало би да проф. Јордан не усваја, али он је свесно или несвесно принуђен да размишља о свом ставу кроз такође један основни тројични облик до којег је он можда и сам дошао без Хегелове филозофије, што је највероватније. У сваком случају од значаја су за православног богослова ова два филозофа и њихова дела: „Појам о уму" и „Живот ума". Јер су заиста израз оних тенденција које нам указују на позитивност рада Цркве да сачува ортодоксност свог учења. Подвлачимо да оба ова мислиоца нису имали ни најмању намеру да на тако нешто укажу, шта више проф. Елија Јордан и не разуме догматику Цркве, и до њеног одбијања, односно он и не усваја Откривење, али, видећемо да мисли кроз Њега, као што и проф. Рајл само напомиње, што смо већ и рекли, да дилеме о антагонизму између науке и религије не постоје, јер се ради о двема различитим категоријама којима се не може приступити на исти начин.

У некој врсти резимеа, да се опет вратимо на проф. Рајла, у његовим напорима, као и уопште у савременој аналитичкој филозофији, осећамо, заиста значајне нове племените напоре чији резултати све више оправдавају вековне напоре саборног залагања у Православној цркви да се сачува ортодоксност учења Цркве, да се сачува њен толико драгоцен принцип рада или методологија рада — не ићи сувише далеко у рационализацији догме, али и не остати сувише спутан тешкоћама језика да се изрази истина, већ учинити потребан напор да се Откривена истина толико образложи колико је

то потребно, како се у Цркви каже, за спасење, или како би такође могли да се изразимо, за прихватање живота или историје као „интегрално срећене са могућношћу разумевања". У том смислу онда лако запажамо да једна огромна енергија, енергија наше културе, која добија свој дефинитивни облик развоја кроз Откривење, како о њему учи Црква, коригује сама себе и своја отуђења, која свој највиши симбол отуђења имају кроз изразе или симболе повреда ортодоксног учења Цркве.

Оне најкарактеристичније тенденције у развоју савремене филозофије то коригују; при чему, што је најважније, не указују на нове истине, већ једноставно потврђују нашу застарелост или отуђеност пут управљен више од истине него истини. Када нам проф. Рајл, на пример, подвлачи, да је „картезианство у свим његовим варијантама, суштински, једна логичка погрешка" [101]) реагујући у ствари на тај начин на читаву једну епоху или период историје који се рађа кроз расцеп у Цркви, онда овај став професора Рајла би заиста могао да буде уопштен до извесне мере уопштавања, уз напомену православног богослова да схоластика није потпуно отуђење, не наравно потпуно отуђење од Цркве, већ само у границама на које православни богослов указује да треба да буде подвргнуто кориговању духа Саборности Цркве: проф. Рајл истиче само сву застрањеност и потребу корекције „картезианског поднебља" са његовим метафизичким коренима, или рационализма, стоичко-блаженоавгустинске традиције, отелотворене у калвинству или опет оне друге традиције, платоновско-аристотеловске, отелотворене у схоластици; две традиције које заиста траже логичко разјашњење њиховог укрштеног значења, а нарочито када је у питању „јединство без слободе" и реаговање на то акцијом захтева за слободом у којој се жртвује јединство. Ове се традиције коначно показују као такве погрешне категорије које снагом свог реализма, своје утврђености као категорија, присиљавају на погрешке, јер условљавају да се мисли у њиховом оквиру у поднебљу „њиховог реализма". Све наше погрешке, подвлачи проф. Рајл, су погрешке категорије", јер се на основу механизма једне категорије, механизма који се открива као његова структура, предпоставља могућност аналогије о постојању механизма у другој категорији, на основу чега се онда поставља суђење. Видели смо да се у суштини дилеме између религије и науке поставља ово питање.

---

101) Када нам, на пример, M. Weitz у свом осврту на филозофију Гилберт Рајла каже да је „његова филозофија, прво, једно суштински логично разјашњење менталних појмова и израза, логичко планирање њиховог „укрштеног значења", и друго, да указује на то да се тврђења у погледу менталних појава логички, бар, не могу свести на мање од три врсте: категоричких, хипотетичких и полу-категоричких; и треће, да наш ум није нека посебна, метафизички скривена суштина, додата телу — „Дух у машини" — већ способности, склоности, расположења човека да предузима и чини извесне ствари, и да их чини и предузима у овом нашем свакидашњем свету, да је то у ствари наш ум; уз Рајлов закључак да је „картезианство, у свим његовим варијантама, суштински једна логичка погрешка, а огледа се у томе што своди извесне основне ставове ума, који нису и не могу бити категорички, на категоричне", видимо да ови и овакви напори једног филозофа морају да интересују и богослова.

Пригодно је да се овде онда подсетимо напора светих отаца када су своје одлуке на васељенским саборима потврђивали као одлуке које нису њихове, да све што су рекли да је ствар благодати, дара, јер „ништа нису своје рекли"; да је ту једна њихова категорична потврда човековог хипотетичког ума, чија се тврђења могу кретати само у поднебљу полу-категоричности. Свети оци подвлаче сву ограниченост човековог ума, а што значи да наш ум може бити само категоричан у погледу захтева за Откривањем; а из тог Откривења, према учењу Цркве, човек је тек човек ако је у непосредном јединству „душе и тела", јер му се душа не додаје као ПОСЕБНОСТ, већ је у непосредности јединства са телом у свом почетку из беспочетности. Не осврћемо се на ово у циљу тражења „доказа" од филозофа који би нам потврдили истину Откривења, већ указујемо на то колико се сада види да после лутања човеков ум увек има ту способност да коригује себе и да се више приближава самој Истини која нам је откривена; јер нам је као таква и дошла после сазнања да је рад нашег ума ограничен, али да су наше визије и сагледања ипак шире, потребе далеко веће од могућности да буду задовољене нашим способностима или моћима. Закључак, дакле, из ове аналитичке филозофије „о уму" био би у томе да ми само можемо да имамо појам о уму а не да сазнамо и његову природу.

(Осврт проф. M. Weitz на филозофију Gilbert Ryle-а навели смо из »20th — Century Philosophy: The Analitical Tradition, New York, 1960, str. 297)

али исто тако и у питањима вероисповести, облика прихватања учења око Откривења, када је Саборност доведена у питање. У ово питање ми можемо да гледамо данас са нешто више оптимизма, у вези такође и са оптимизом који је све оправданији и у самој науци, па и у науци о мишљењу; јер у научним истраживањима иде се све више једним другим путем, од оног којим се до сада више лутало, и више истраживало; питање Целине све је ортодоксније питање; ако подручја природе имају своје осмишљење као појединачна онда и Целина треба да буде једна рационална срећеност са могућношћу сазнања; али Целина је јединство, што опет значи, према хришћанском начину мишљења или Откривењу, у том се јединству „лична својства не смеју замењивати", јер свако остаје због смисла јединства са својом непроменљивим Лицем, или категоријом; али има утолико смисла уколико се као појединачност налази у Целини, и стоји у односу, једном речју, према структури „вечног рађања" или безпочетности и почетности". Овај начин **постојања**, егзистенција нарочито долази до израза у самој психологији, логици, или психологици. То је процес развоја једног Ја у односу према Ти, према моралном поретку света, поверењу у то, а што значи да је Ти, такође једно Ја. То је процес учења, сазревања, али као почетак стоји у односу према себи у појму безпочетности, где му је корен. Када једно Ја сазрева у учењу, у сазнању, коначно мора да достиже ступањ сазнања појмова простора и времена, који су за почетак једног учења, сазнања, безпочетност. Психолози који прате овај развој код деце, како уче, како долазе до појмова, до распознавања ствари, примећују, такође, једну унутрашњу „диспозицију" кроз коју онај који учи, који стиче знање, све више почиње да компонује све шире и шире групације предмета и класе у све шире класе или системе, у комплексе све већих система, све обухватнијих, и када се коначно улази у фазу захтева за једном „СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ", фаза захтева у којој су различите операције и групе међусобно повезане на бази више општијих принципа — одговарајућих формалних или логичких принципа" [102]) Без ове „диспозиције", кажу нам психолози, ми нисмо у могућности да распознајемо предмете и на тај начин стичемо знање, јер сваки предмет са својим особинама коначно представља једну СТРУКТУРУ ЦЕЛИНЕ, једно Ја, такође. Али, изоловано не преставља ништа, као на пример „перо за писање није ништа без предмета на којем би се нешто писало"; тако да све у целини представља Целину. Али, границе простора су безграничне, наше се сазнање исцрпљује у напору покушаја достизања појмова безграничености или безпочетности. Наше су визије једном речју веће, шире, од саме могућности сазнања. Отуда опет и опет нужност Откривења.

Тако се поново враћамо кроз ову психологичку анализу, било о потреби јединства категорија сазнања, или јединства облика нашег мишљења, а затим и самог јединства религиозних расположења, до оног разумевања, или стања, које нам образлаже „нова логика" — о непоседовању коначне могућности, или формалних, логичких, принципа, за дефинитиван приступ СТРУКТУРИ ЦЕЛИНЕ за којом ипак природа нашег ума показује напор своје активности да доспе до ње. Али ми нисмо, видели смо, у могућности да продремо у тајну природе нашег ума, због чега се само морамо да задовољимо са једним одговарајућим појмом о њему, и тако унеколико оправдамо свој положај или задовољимо своју потребу за знањем. А у оквиру тог појма којег можемо да имамо о свом уму, на основу те једино човекове способности да мисли или разматра своје мишљење, сазнајемо и о том расцепу, ако можемо тако да се изразимо, између онога шта можемо да сазнамо са својим умом а шта не, мада ипак остаје потреба за сазнањем и тога пред чим се наш ум осећа исцрпљен у напору за сазнањем. Лако онда закључујемо колико нам је Откривење стварно потребно, и колико и значи благослов за човека у историји, колико је и његово спасење, јер се само оно и коначно једино може да прихвати као тај „свемоћни метафизички принцип" помоћу којег можемо да прихватимо "историју као интегрално срећену за разумевање", наравно ако човек држи себе стално у развоју, увек отвореним.

Овде онда може да игра огромну улогу тако звана „дескрипитна психологија" у опису свега оног што се дешава у развоју човека, његове способности, његовог стваралачког мишљења, после појаве Откривења у историји. Појава откривене истине значи појаву науке, учење, нову организацију ума, јер **својом сликом**

о свету делује тако да представља ону основну „важну припрему" за осмишљену активност. Откривена Истина постаје „база", или оно што се у психологији зове „предходно учење" за могућност „стваралачког мишљења". Ово предходно учење, период инкубације, нама није тешко историјски локализовати — да се одиграва на територији прве хришћанске државе која омогућава или улаже напор за одржавањем тих првих величанствених васељенских сабора Цркве на којима је она у догматоком погледу и добила свој облик учења.

Сада нас овде психолози опомињу да бар после Фројда није тешко прихватити гледиште да људско биће често и несвесно дела сврсиходно; при чему ипак треба „да у нама распознајемо „имагинативни поларитет (слободан ток идеја — продукт несвесне функције структуре личности, одређене мотивисаним знањем) и реалистички поларитет (промишљене организације и контроле датих чињеница, примена вештине и технике: уређујући своје сопствене мисаоне продукте). [102]) онда заиста „дескритивна психологија" може да нас помогне кроз студију историје Цркве шта Она значи за развој стваралачког мишљења. Облик који добијамо у структури Откривења, који се показује коначно, по својој структури, да је онај суштински „пра-облик", нужно потребан за каналисање синтезе поларитета наше имагинације и реализма.

Све је ово и предмет саме еволуције, хода од проблема до проблема, сазревања у том погледу, да се тражи једна СТРУКТУРА ЦЕЛИНЕ, једна потреба која, како то запажају психолози, постоји већ интуитивно, или непосредно, и изражава се, и код деце у њиховом првом додиру са реалношћу, или опажањем, када почињу да распознају разлике и појединачне карактеристике. Међутим, уколико је ова потреба зрелија стваралачко је мишљење продуктивније. Мисао Алберта Ајштајна да је наука резултат истраживања истине, а да погонска снага за то истраживање не долази од науке већ од религије, као и да је највећи подстицај човек добио за истраживање истине кроз јудео-хришћанску религију,

---

102) Међутим, ми кроз напомену, на основу анализе оваквог једног филозофског напора за разумевањем појма нашег ума, на првом месту закључујемо колико у оквиру разумевања рада ума морамо да нађемо и место разумевању и његовој „способности, склоности и расположењу" да мисли и такве мисли које улазе у категорију религије. Та је мисао присутна у човековом уму. Ма колико се ми овде приближавали и самом познатом Анселмовом или Декартовом онтолошком питању религије, ипак се при овоме нећемо задржавати на самом Декартовом разматрању материје као простирања и ума са атрибутом мишљења, у смислу оног даљег рационалистичког тражења посредника између ума и тела; једно истраживање које се завршава са рационалистичким или оказионалистичким претпоставкама или тврђењима које је у процесу врло брзог развоја сам тај „рационализам" одбио да прихвати; и то до таквог ступња да одбија да прихвати и само постојање „душе" у оном смислу како се о њој учи у догматици Цркве, да је човек тек човек ако је и душа и тело. Оно што је за нас православне богослове важно јесте чињеница да се у савременој најновијој психологији осећа једно снажно скретање у правцу оне умерености захтева човековог практичног ума за решавањем питања односа „душе и тела", како је то већ и наглашено у православној догматици када је упитању однос ума, разума, и догме, односно Откривања или истина о животу, или историје интегрално сређене са могућношћу разумевања. Ово СРЕБИВАЊЕ ствар је нашег мишљења. Али смо при томе принуђени да размишљамо и о самом мишљењу; и резултат овог рада „мишљења о мишљењу" указује опет на сву доследност догматских ставова Православне цркве; управо потврђује се, као што смо већ то видели, колико је заиста и само отуђивање од догматике Цркве, од догмата како су формулисани на васељенским саборима, које чувајући Црква мора да појача свој појам Цркве са атрибутом „православна", довело и до извесних застрањености у самој психологији као науци, логици исто тако, као и у, коначно, самој физици, нешто што се сада увелико као што смо видели коригује. Оптимизам у науци у нашим данима узима један сасвим други смер; и када нам психолози напомињу да је процес мишљења далеко компликованији процес него што се то уобичајено мисли, јер „једна је ствар схватити да се већ нека активност дешава а друга предузети кораке и тачно показати шта се догађа и зашто начин на који се дешава". Шта се дешава када човек мисли? Који „облик" при томе управља нашом активношћу? Једна разноликост на првом месту карактерише наше мишљење, оно је активност, наша диспозиција. Део је, како каже психолог Роберт Томсон, нашег „тоталног одговора у суочењу са неким проблемом који тражи решење", при чему игра улогу прошло искуство и садашње опажање, управо учење. Али се овде поставља питање, као најважније, који фактори детерминишу наше ставове и наше интересовање. Логика нам помаже само у разматрању резултата нашег мишљења, али не и при самом процесу мишљења. Према томе логика долази „после непосредне активности мишљења, које је већ управљено према извесном циљу. Због чега

јесте једна мисао која мора да има исту толику важност и публицитет, уколико не и већу, од саме „теорије релативитета" овог великог математичара.

Овде поново треба да се подсетимо колико је откриведа Истина, учење Цркве, једна категорија, као посебност, али са природном везаношћу за живот до те мере да су активности ове Истине, активности живота. Резултат ове активности је и наука, али као појам она је своја сопствена структура, са својим ликом и функцијом. То најбоље можемо да разумемо кроз начин мишљења, или структуру мишљења саме откривене Истине, када су у питању односи између појмова „безпочетности" и „почетности"; појмови који се не разумеју један без другог, јер су у таквом јединству, „сједињени нераздељивим јединством", али при чему сваки појам чува свој лик, и одговарајућу функцију, јер само у таквом јединству онда наука има своју позитивну улогу и значи помоћ човеку.

Али пружајући нам ту помоћ задатак науке се не састоји у томе, то не припада у њено лично својство, да нам указује на „праве циљеве". Међутим, потреба за њима је видимо у искуству стално присутна. Коначно у искуству сазнајемо и то да нисмо у могућности да их сагледамо на хоризонту као своје коначне визије — шта је то што је последња вредност или крајња вредност појаве живота. То је такође искуство,

нам онда логика не одређује циљеве. Психологија која се такође бави мишљењем, активношћу нашег ума, помаже нам у разматрању процеса нашег интелекта у приближавању одабраним циљевима, остварењу тих циљева. При чему је почетак интелигенције, констатује се у овом испитивању, смештен веома дубоко у оном најнижем ступњу еволуционог развитка. Налазимо је и код животиња, у већем или мањем опсегу. Налазимо је као инстикт, као урођен нагон. Али запажен је огроман непромостив јаз између интелигенције код животиња и људске мисли. Познате су нам већ студије понашања животиња, деце и данашњих чланова примитивних племена, што нам помаже, како каже Томсон, да дођемо до бољег разумевања како се „долази" до цивилизованог члана друштва. Јер мишљење је ствар „вежби и знања", делимично извођење оног што се већ стекло а делимично оно што се опет стиче, при чему, каже нам Томсон, ослањајући се на највеће експерте по овом питању, не можемо да премостимо јаз између високих облика „вештине" који чине мисаоне порцесе, и оних једноставнијих операција учења који се примећују и код животиња. Ови једноставнији процеси су само основа или нужан услов мисли и сложеним мисаоним операцијама, које су у ствари и суштина мишљења. Јер виши облици мишљења одређују се циљевима и унутрашњим сагледањима акције која је у извођењу, нешто што захтева знаке или симболе за изражавање. То је у ствари учење, а „учење је обично једна промена у извођењу којим руководи известан мотив и што захтева извесну организацију од већ установљених обичаја, вештина и склоности". При чему одлучујућу улогу игра наша способност организовања појмова. Суштинско питање се баш и садржи у проблематици појмова, или наше способности да до њих долазимо, да их организујемо. То је питање „психологике". Јер „појмови нису сами по себи чулне датости већ системи који су продукт наших прошлих одговора на карактеристичне подстицајне ситуације", тако да је употреба појмова примена стеченог знања у садашњој ситуацији". Ту игра улогу наша способност квалификације и диференцијације. То је „проблем серије покрета и контра-покрета чији је циљ решење једног проблема". То је питање тражења „идеалних стратегија" у циљу изналажења најкраћег пута за решење проблема с којим се сусрећемо. То изискује истраживање, развој од проблема до проблема, при чему се мисао једном својом унутрашњом диспозицијом увек упућује на обликовање целине, система, или система система, то је питање такође, као што знамо хипотеза, претпоставки, пропозиција, дакле све то што карактерише високе ступњеве нашег мишљења, између којих и оних нижих чулних датости и потреба постоји огромна и непремостива разлика. Јер у овим вишим облицима мишљења игра огромну улогу и такозвано процењивање вредности, одабирање. Тако да у овом ходу или развоју учења, стицања знања кроз проблеме у сусрету са њима, „више мишљење" компонује или организује „велике и комплексне системе појмова у чијим границама нормално развијен човек упражњава своје искуство". Нешто што се најбоље примећује у ступњевима развоја деце, у њиховом сазревању када коначно долазе до појмова о простору и времену, материјалном свету, када почињу да компонују све шире и шире групације предмета у класе, и класе у сви шире класе или системе, комплексе све већих система, све обухватнијих, и када коначно се улази у фазу захтева са једном „СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ", ФАЗА ЗАХТЕВА у којој су различите операције и групе међусобно повезане на бази више општијих принципа — одговарајућих формалних или логичких принципа") ове способности нема код животиња.

За овакво своје разматрање проф. Томсон напомиње да је веома много задужен филозофијом или појмом о уму који нам указује проф. Рајл. (Robert Thomson, Psychology of Thinking, Penguin Books, 1959.)

човеково искуство у његовом развоју да до тих визија сам није могао да дође. И поред тога што је његова визионарска способност такође далеко већа од саме способности да оствари то што сагледа као будућност. Због те потребе, али и у поднебљу таквог искуства, или сазнања, човек је сасвим природно усвојио Откривање као природно или логично слагање једног „дара" са својим унутрашњим потребама. Ова откривена истина постаје, рекли смо, сада одлучујући Облик кроз који се човекова енергија рада упућује у једном сасвим одређеном развоју. Тако смо и дошли до овог свог ступња развоја који социолози заиста и могу да описују и као „машином задоминирано друштво" у којем све више са највећим успехом решавамо проблеме задовољавања својих материјалних потреба и то у једном тако широком опсегу, који нисмо ни могли све до скоро да предвидимо. Чланови цркве виде у овоме испуње ње речи Христових да је дошао да нам донесе „живот и изобиље", а то значи могућност задовољавања својих тежњи за потребе тела и духа у оквиру једног одређенијег, стварнијег, моралног живота. Јер ни у једној другој цивилизацији, са далеко дужим „радним стажом" у томе се није успело; успело се само у нашем подухвату цивилизације. У том смислу онда хришћани и указују на Христа као на центра историје", на Његово откривање, као на Облик кроз који је потекао нов живот. У пракси историје сада лако пратимо како је једна огромна промена унета у историју кроз Христово учење; добили смо тако и једну нову технологију, и упутства за нове облике организовања живота. Настаје један процес усавршавања, бржег, односно дефинитивно одређеног. Све се стално мења. Појам слободе условљује тај нови живот да увек буде нов. Али се исто тако запажа и то, данас то социолози већ добро примећују, да усред свих промена, или свег толико брзог развоја, постоје извесни универзални психолошки и еколошки закони који „одређују услове под којима се људски развој или само реализовање остварује и само може да оствари"; али, примећују и то, да док се „материјални услови културе могу мењати, они основни услови психолошки и еколошки, под којим се оно што је суштинско у човеку једино и може да потврди или одржи, то се не може мењати. [104]) Јер уколико ово не сагледамо, опомиње нас социолог, не сагледамо ли и то да већ живимо у „друштву у којем и његов ступањ развоја и структуре људске организације већ престављају такву силу која се супроставља могућности и људског развоја слободе... а ми се задовољавамо само тим да се прилагођавамо том стању ствари, док се неумољива сила котрља". Реаговање проф. Рајла кроз своју студију о појму о нашем уму на овакво стање ствари, на ситуацију да смо у друштву „машином загосподареном", при чему можемо да говоримо и о „злом духу машине", указивањем на корене оваквог стања ствари, и захтевом да се „спасавамо" из њега, несумњиво да скреће пажњу богослову Православне цркве; да због тога што остају непромењиви извесни психолошки елементи у природи човека, као и у његовој околини, да се тада „у тражењу свог спасења" морамо обратити периоду историје прве хришћанске државе када се и питање шта је човек, чему може да се нада, или шта у суштини и значи, открило човеку једном за свагда. Има ту једне необично здраве логике да ми данас тражимо преиспитивање овог питања, уколико желимо да нам наука и даље има онај успех у развоју који очекујемо, али са конструктивношћу намене.

Све би ово међутим могло да буде у оквиру оне критике која би се уопштила под ставом напора проф. Рајла да нам скрене пажњу на наше затрањености отуђења, кроз своју студију о **нашем уму**, „реагујући у ствари на ту врсту јединства, јединства без слободе", које је резултат оних тенденција које су нашле свој израз у филозофији у миту о „духу у машини", а корен им је опет у оном расцепу у Цркви кроз који је повређено начело САБОРНОСТИ.

Међутим, потребно је да се такође осврнемо и на оно друго реаговање филозофа Елиаса Јордана, под које би могли да подведемо сва она реаговања на опет онај други став: „слободе без јединства" који се такође развио као дијалектичка супротност „јединству без слободе". Јер и у једном и у другом примеру у питању је Облик кроз који смо се почели да развијамо. У сваком случају, израз је то здравља људске природе да може кроз своју активност да осећа опасност свог положаја и да може да тежи да коригује себе у свом развоју. Мерило је овде, видимо, истина која нам је откривена. Ово опет разумемо заиста и као чиње ницу искуства, а то нас опет упућује да сагледамо у самом Откривењу,

на које указује Црква, и оне универзалне законе који одговарају нашој психологији, оним нашим непроменљивим психичким елементима на основу којих је и опстанак људског рода могућ.

У том смислу онда можемо да разматрамо и питање, које се пробија кроз историју човековог саморазвоја, како и у ком погледу, како у прошлости толико исто и данас, Откривење, као Облик, кроз који човек разваја енергију рада, јесте одлучујући Основ даљег саморазвоја. Тај само-развој јесте и историја слободе у чијем се поднебљу и постављају и таква питања као што су „јединство без слободе", „слобода без јединства" и коначно, реалност или рационалност питања, „јединства у слободи".

Ово питање „јединства у слободи" јесте питање једне потребе, оно се иначе не би ни постатило; у једном погледу потреба и контролише наше мишљење. Мишљењу су потребне речи, знаци за споразумевање. Јер запажамо и то „да без прилога, придева, предиката, категорија и појмова" не бисмо ни били у могућности „ни да оперишемо са стварним светом". Међу појмовима преко којих се саглашавамо са стварним светом, његовом реалношћу потреба, јесте и појам слободе. Али колико је то сложен појам видимо у томе да када дискутујемо о њему да тада морамо да разматрамо и питање **јединства**, јер у стварном животу ова два појма тесно условљавају један другог.

Због тога морамо да се враћамо у прошлост када је у питању ова проблематика, јер и појава Цркве са својим учењем о слободи представља и Откриће оних „универзалних психолошких закона" под којим се људски развој једино и може да омогући. Али тај развој није аутоматизован процес, ствар рада машине, већ процес дијалектике — јединства без слободе, слободе без јединства, чија је синтеза „једниство у слободи".

У првом хришћанском друштву, у чијем се оквиру одржавају васељански сабори Цркве, овај принцип, као методологија рада, „јединство у слободи", открива се у ствари, данас то јасно сагледамо, као један „универзални психолошки закон" без којег нема могућности самореализовања човека. Али ово би био један апстрактан закон уколико не би био праћен и дајелктиком својих супротности „јединства без слободе" и „слободе без јединства". У самом почетку хришћанског друштва, када је почела коначна универзална одлучујућа битка, ако тако можемо да се изразимо, у дефинисању услова под којим је једно могућ људски развој, према правим циљевима, низ је стварних израза, као потреба, да се дела или развија активност у којем преовлађује некад и јединство без слободе а затим и тенденције ка слободи без јединства. Коначно можемо да видимо колико васељенски сабори цркве, првих седам васељенских сабора Цркве, који до данас једино још остају као искуство „васељенских сабора", искуство највише уметности — како доћи до истине, јер су и манифестација једног далеко вишег принципа од нашег појма „дијалога", престављају манифестацију универзалног психолошког закона под којим се једино, односно у оквиру којег само и можемо одржати и потврђивати човеково назначење. Остварује се кроз рад, као методологија рада, у појму Саборности уколико би желели да даље напредујемо. Али због људске несавршености, што је такође један од потврђених у реалним историјским оквирима манифестованим, „универзалних психолошких закона", универзалност потребе за „јединством у слободи" мора да прати и манифестовање таквих реалности као што су „јединство без слободе" или слобода без јединства". У овој дијалектици манифестује се и сва реалност моралне одговорности човека у свом саморазвоју, кроз шта се потврђује и сама законитост моралног поретка света. У људским условима живота, као што то примећујемо, због услова људске несавршености, као манифестација закона слободе, ми смо кад ближи кад даљи од овог универзалног психолошког закона потребе за „јединством у слободи", на тај начин смо кад ближи а кад отуђенији и од самог моралног поретка света.

Сав напор интелектуалних радника савременог светског друштва, који се заиста осећају одговорним пред моралним поретком света, усредсређен је на напор ка што реалнијој примени или открића ове „законитости" коју већ Црква у самом свом почетку прокламује као универзални људски закон без којег нема потврде или одржања суштине човека — јединство у слободи. Овај би појам заиста остао апстрактан да није у дијалектичком односу са друта два, са којима као да стоји у неком „логичком плану укрштеног значења". Стање ствари у самој земљи Хомјакова, данас, на пример антипод је овом начелу Цркве —

јединства у слободи, за које, као што смо рекли, Хомјаков, заиста са највише оправдања и познавања своје Цркве, налази да је то што чини саму суштину Цркве. Процес цепања, раздвајања, шизми у Цркви, условили су појаву ове дијалектике, ових укрштених дијалектички, појмова — чија синтеза указује на реалност појма Православне цркве, односно Цркве која чува „јединство у слободи". Усред људске несавршености она то начело једино и може да сачува. Јер нас опомиње св. Григорије Богослов да се такво „јединство" не може наћи у самој твари, у подручју које је створено. Као што смо видели како и на који начин, преко студије о нашем уму једног филозофа, а што може да буде уопштено као резултат једног огромног броја студија посвећених овом питању, отуђеност или тенденције ка „јединству без слободе" указују на реалност појмова Цркве као „јединства у слободи"; тако исто и реаговање на отуђеност или тенденције ка „слободи без јединства", такође указује на реалност појма Цркве заиста као нужног начела опстанка; једно начело које се не може остварити у пуноћи овог појма али су могуће тенденције ка њему. О овоме нам сведочи такође и студија америчког филозофа Елиа Јордана о „Животу ума", која исто тако може да буде уопштена када је у питању реаговање на тенденције ка „слободи без јединства".

Елија Јордан нас упућује на неопходност усвајања откривене истине и поред тога што сам на свој начин изјављује да не усваја Истину коју смо примили преко Христа, али у свом истраживачком раду мисли ту мисао и на свој начин она га условљује да нас Њој и упућује што је случај увек са сваком хуманистичком активношћу. Јер, као што ни проф. Рајл не доказује Откривење ипак она психологија која се развија кроз метод и рад овог филозофа и психолога, логичара, такође, ипак заиста указује на његову неопходност, јер смо видели да онолико колико знамо о развоју ума код детета, о нашем развоју ка зрелости, да нас на то упућује, управо само мишљење као такво, да нас води на основу опажених предмета кроз компоновање све ширих и ширих група-ција, класа, ка комплексима, све обухватнијих и обухватнијих, да бисмо најзад могли да разумемо један предмет који сазнајемо, а што је и фаза захтева за једном СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ тог предмета, коначно и саме ЦЕЛИНЕ СВЕГА, што опет без догме о Св. Тројици ми не можемо да разумемо; или да приђемо усвајању разумевања живота, толико колико нам је потребно да бисмо се у њему осећали као у нечем што је разумно или стварно. Јер у суштини не постоји практичан ум и аналитичан ум, већ један и једна потреба у разумевању целине. У једном сличном правцу то исто осећамо, ту исту принуду или потребу, и код Елие Јордана у његовом напору да нам открије нешто од „живота нашег ума".

Елиа Јордан пре свега запажа негативне тенденције у развоју из залагања за „слободу без јединства". То су оне тенденције типичне за облик друштва које ми често описујемо као „грађанске" а које Јордан замењује, погрешно, у једном погледу за „хришћанске", за хришћански субјективизам. У ствари овај филозоф реагује на „субјективизам" који се рађа из таквог облика расположења као што је залагање за „слободу", као реаговање на „јединство без слободе", у таквом интензитету да то постоје „слобода без јединства". Највероватније, нашавши се у таквом поднебљу Јордан реагује, осуђујући „субјективност модерног индивидуализма којег обликује доктрина интереса", чија је последица „изолована личност", а природа је личности да буде „интегрирана у заједници људи". На овом есктремном субјективизму, према овом филозофу наша цивилизација се не може одржати, јер суштина је личности „корпоративност". [105])

Човек је као личност слаб, он своје тежње и своја сагледавања сам не може да постигне, каже нам Јордан. Због тога он мора да се преда телу које институције која се јавља у живот кроз његову праксу. Али је то Тело, или институција, која омогућава човеку да реализује своје визије, слепа, она је само Воља, активност, она нема или не може да указује на циљеве, на вредности; то је само човек који може да види, али он нема снаге да то оствари. У ствари овде се појављује потреба за Државом, која хармонизира институције, њихов рад, она је систем различитих тела кроз који човек треба да реализује себе, уз помоћ њихову, јер је слаб. Али Држава је институција „слепа", она као систем система не може да види крај или Циљ, крајњи резултат закона који се појављује кроз праксу живота као потреба, као систем или норма. Човек је тај који може да

види моралне вредности, а институ ције, којим даје морални значај, за које је иначе сам слаб да их оствари треба да га помогну. Синтеза ове човекове слабости и снаге институције, снаге слепе воље и слабости оног који види, ипак не дају могућност реализовања Циља; тако да је живот, како налази овај филозоф „трагична ствар" због неуспеха да дође до потпуног јединства између „вредности" и „егзистенције" у животу. То признаје и истиче Јордан, признавајући на тај начин и неуспех његове иституционизоване личности,као најсавршенијег облика личности, уколико се упореди са друга два, индивидуализиране врсте и социјализиране; јер се у првом случају, индивидуалзираној врсти, иде у екстрем, кроз слободу, субјективности, партикуларизму, а у другом, социјализираној врсти, иде ка сврставању у организацију кроз коју се губи личност, или жртвује слобода ради јединства. Институционизована личност треба да буде личност оног идеалног стања, кроз институцију, или Тело, довршавајући се, са надом, према Облику институције ка нечем што савршенијем, сигурнијем. Али како ову врсту личности, институционизовану личност, филозоф Јордан ставља само у оквир историцизма, приметио би богослов, сагледавајући јој живот само у хоризонталном положају, то и она не успева, како налази Јордан, јер нема могућности потпуног јединства између вредности и егзистенције. Због чега је, као што знамо, како из јављује овај филозоф, живот и једна брутална ствар, трагична.

Међутим, при оваквом стању ствари ми знамо да се у пракси не може да остане. Живот је дар и радост. Природа нашег мишљења нас води самом својом истином мишљења,својом логиком, коју често не можемо да пратимо, од система до система, од групација предмета до све већих групација и класа, коначно у фазу захтева за једном СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ, било предмета који се сазнаје, било коначно и самог ЖИВОТА У ЦЕЛИНИ али увек у радости сазнања, у прихватању живота као дара. Филозоф Јордан примећује да човек може да види више него што може да досегне, да зна више него да учини, због тога му је потребно Тело које би га у томе помогло. Према Јордану ту се кроз праксу појављује Држава; али држава је слепа. Филозоф Елија Јордан нас тако доводи до пред појам потребе самог Откривења. Човек га је добио. Добио је Цркву, ТЕЛО ХРИСТОВО кроз које човек остварује себе, оно што може да види, да сагледа, да зна, али да сам то не може да реализује; то је ствар вере, а што значи остваривања јединства вредности и егзистенције. Овде се онда поставља питање колико може да дође до успелог јединства између Вредности самог Откривења и егзистенције у животу? Постављено је то питање на свој начин према библијском казивању, самом Христу: „лекару излечи се сам" и то у оним часовима када се Христос молио да га мимоиђе „чаша страдања" која му је дата; јер у Богу Сину је била и стварна људска природа. Ово би био одговор сличним питањима данас која би се евентуално могла поставити. Јер, ово је јединство ствар рада, развоја, еволуције, али и поверења. Експериментисање са овим би веру претворило у знање, а што није могуће. Тако да ово питање би било питање необразованог; или о овом филозофском проблему, јединства вредности и егзистенције у животу, није могуће расправљати према нашим уобичајеним категоријама мишљења, чему смо склони, јер би хтели и то да подвргнемо научном ставу, научној моралности, искрености, итд. што у суштини прелази у рад антислободе, и манифестује се као зло. А у ствари ово питање „јединства вредности и егзистенције" у његовом највишем облику када су у питању највиши облици сазнања, који већ више нису подручје „знања" већ вере, јесте питање остварења, које апсолутно никада није готово, већ то увек остаје резултат рада, развоја, мисаоног истраживања, као и рада око откривања и рада саме природе, зашто је и подручје науке; резултате које онда примамо и са тог поља, научног, кроз своју веру у развоју прихватамо такође као „аргументе" за своје даље веровање.

Један рационалан немир широм света можемо да у овом погледу запазимо. И поред тога што се експлицилно Црква не види, често на многим местима, у многим ситуацијама, ипак њен облик мишљења мора да се усваја. С друге стране и јавне су манифестације овог реаговања — тражења да облик мишљења Цркве, да њене истине, буду јаче истакнуте у савременим социјалним процесима. Реалност појма „јединство у слободи" тражи сам ум човека, тражи га кроз сам свој непосредни рад, као што о томе већ сведочи Истина за коју смо рекли да је откривена,

јер јој је људска природа тежила, на свој начин скоро слепо, као вредности. У сваком случају имамо снажна сведочанства израза рада нашег ума који коригује себе у својим отуђењима, и то чини на један веома јасно изражен начин скоро прецизно дефинисан. Садржи се у појму Цркве.

У моралном интелектуалном поднебљу земље филозофа Елије Јордана, у пракси, на коју се он иначе и позива, начело „слободе без јединства", чега је резултат субјективизација личности са наглашеношћу њеног развоја према најгрубљим њеним интересима, дијалектички, условило је да појам или начело Цркве, јединства у слободи, добије свој реалнији значај, да се укаже као реална визија могућности њеног остварења; јер се овде екстремни субјективизам, са његовим интересима, све више каналише кроз институције са моралним значајем, које ојачавају човека у његовом само-развоју, довршењу у смислу развоја према појму Савршенства које се симболизује у Царству Небеском. Најистакнутији амерички богослов, протестант, Ричард Нибур, указује на „идеју о Царству Небеском" као на ону трансцедентну вредност која надахњава институције и тела његове земље, коначно, у једном изласку из кризе грубог индивидуализма и његовог отелотворења у капитализму. У земљи Хомјакова, исто тако, овај дијалектички сукоб између „јединства без слободе" и „јединства у слободи", указује на Цркву; јер се у данашњем свету, његових брзих промена и комуникација, ови појмови и начела укрштају у својим значењима, условљавајући, кроз дијалектички развој, све већу и сигурнију реалност тежње према начелу Цркве — јединства у слободи. То се начело у првој хришћанској држави кристалише као јасно откривен појам, који нужно мора да се следује, као потреба ума. Јер то је истина и истина се самом својом природом остварује у животу, али она има ход еволуције, као и реалност појма слободе.

Први хришћански императори, полазећи од св. цара Константина, који је први увидео колико је Држава, као Воља, слепа институција, због тога ју је учинио, као државу, отвореном институцијом кроз Цркву, залажу се за њене саборе кроз које је Она манифестовала уметност организације САБОРНОСТИ, и показала како се истина открива кроз њен дух. Црква је једино искуство „јединства у слободи" и због тога свака држава, као тело, које треба да ојачава или омогућава својим грађанима остварење или могућност реализације њихових способности, мора бити отворена пред овим питањем — питањем јединства у слободи; мора радити за њега. Практично то је ствар васпитања, учења. Библијске приче које преносимо деци у првим данима или на самом почетку њиховог развоја, када се полако уздижу, од групе појмова, до групе појмова, од система до система, ка Целини, јесу практични кораци васпитања ка сагледању реалности појма „јединства у слободи"; јер библијске приче, својом структуром, носе у себи то васпитање, ту идеју, од прве до последње. Од приче о стварању света, о Авраму и „Тројици путника код Грма Мавријског", о милостивом Самарјанину, о Јосипу и његогој браћи, о рођењу Христовом и Васкрсењу, о његовим апостолима, о скупу у Јерусалиму и силаску Св. Духа на апостоле у виду пламених језика са добијањем дара знања језика за проповед Јеванђеља свим народима о Св. Тројици.... па све до откривања шта ће „бити на крају", о обнови света, о новој земљи и новом небу, јесу заиста једна слика света која једино коначно може да задовољи наш развој, да као реална слика **Структуре целине**, историје срећене са могућношћу разумевања, стоји између нас и нашег опажања чулне датости, кроз коју коначно можемо да вежемо све детаље које запажамо у једну Целину. Кроз ту **слику**, чија је основна карактеристика Тројична структура, човек је могао у мисаоном као и практичном погледу да сагледа оно што је као највише могао да прими — јединство којем треба тежити као Савршенству. Једном речју на библијским причама, на тој педагогији, постављен је наш свет Културе. Ако у тајни слободе, у искуству, сазнајемо и за снаге анти слободе, а што значи зла, које у процесу развоја сазнајемо и као апсолутну реалност, што у ствари и јесте, онда у тројичној структури слободе сазнајемо исто тако и реалност своје несавршености, али и апсолутну реалност Добра, или јединства у слободи; овај однос наше несавршености и његове изразе разумемо само у Целини ове тројичне дијалектике Добра.

Тако смо све ближе јаснијем нашем сагледавању односа двеју култура, културе науке, технологије, техничке интелигенције на једној страни, и културе уметности, књижевности или ликовне уметности, филозофије, хуманистичке интелигенције на другој, уколико сагледамо овај однос кроз „несливеност али и нераздељеност" човекове активности која се развија у дијалектици „безпочетности и почетности", или „вечног рађања", кроз „јединство у слободи". Јер на отуђеност науке од човека, као непосредне активности, што долази до израза кроз наш мит о „духу у машини", сагледамо неуспех техничке интелигенције, или културе, како нам је то показао кроз „свој појам о уму" проф. Рајл, у смислу да нас погрешан појам ума одводи у погрешно организован социјални поредак; у којем долази до израза, или је нужно условљен, јединство без слободе", што је и „зао дух машине". Ово стање ствари видели смо како у ствари антиципира, или му је духовни корен, у расцепу у Цркви, или отуђењу од Ње, једног њеног дела. Али, видели смо исто тако како или у ком случају сагледамо и неуспех хуманистичке интелигенције уколико се отуђи од дијалектике „безпочетности и почетности", или вечног рађања", а што значи од реалности појма слободе; како то жели да се реши према примеру проф. Елије Јордана, чије реаговање на „слободу без јединства", које је веома оправдано, због чега није успело, видели смо да он с правом сагледа потребу за Телом, институцијом, кроз коју човек, због свог несавршенства или слабости, тек може да оствари себе и своје способности; али залази ипак у један апсурд, јер се без појма Безпочетности, у којем Тело или Институција, потребна човеку због његове слабости, у којем треба да има свој почетак да би се омогућило је динство између **вредности** и **егзистен ције** у животу, не може да дође до ре алности појма слободе, јер у том слу чају све је у једној хоризонтали и без дијалектике; при чему треба да напо менемо да хришћанска дијалектика не значи борбу супротности, већ савршенство јединства. Исто онако као што наука у првом случају губи своју намену, своју функцију у развоју друштва, и доводи себе у питање или могућност свог даљег развоја, исто тако и у другом случају сам хуманизам, уметност, кроз шта човек изражава свој развој и духовна расположења, завршава такође у неуспеху у својој функцији развоја друштва, указујући коначно на драму живота, јер ограничава човекову визију у сагледању Целине. То је парадокс слободе без јединства, када се човек потпуно изолује, партикуларизира, он није у могућности да коначно ипак види Целину. Позитивно је у ставу проф. Елие Јордана, као и свих хуманиста, то што и он указује на потребу да се у свакој епохи, јер свака епоха има своје преовлађујуће тенденције, увек изнова поставља питање о човеку — шта је човек. Тако ни његов став не би био дефинитиван, већ само реаговање на тенденције развоја ка слободи без јединства. Римокатолички филозоф Михаил Новак скреће нам пажњу на слику савременог друштва или културе коју можемо да видимо у драми познатог хришћанског песника и драмског писца Т. С. Елиота, којој је он дао име „Коктел"; драма у којој се приказује људска заједница, али „заједница" издвојених лица, партикуларизованих, усамљених, који напуштају своје домове провевши у њима дуги низ година у изолованости.

Једна заједница, један „коктел", једна „коктел партија", усамљених, атомизираних личности; показује се тако у визији песника; нешто за шта бисмо могли да кажемо да је слика развоја која нам прети не само данас, већ култури увек, светској култури; али није ли то израз у ствари већ нарушеног „јединства", давно нарушене саборности, и реаговања на јединство без слободе. Далеко је од тога да бисмо могли да кажемо да је ово стање ствари преовладало у савременом друштву. Наши велики песници и драмски писци, филозофи, само нас опомињу на могућност овакве једне слике, да заиста коначно и будемо позвани на овакву једну „коктел партију" као светско друштво. Када говоримо о протестантизму, као вероисповедном облику, ми само указујемо на могућност оваквих тенденција, које су и постајале, јер је овај вероисповедни облик сувише отворен за ову реалност; те тенденције постаје, али као што нам је добро познато, после великог искуства свог деленја, партикуларизма, цео протестански свет заузела је мисао екуменског расположења, рада на Јединству, што је и рад саме Истине, логике Истине.

Не мислимо исто тако, нити је то можда Хомјаков тврдио, да је римо-

католички облик вероисповедања у целини до крајњих граница достигао стање „јединства без слободе", али да су тенденције са својим подручјима ерупција овде несумњиво деловале на овог значајног надахнутог писца, са својим малим делом о Цркви, да запази ову дијалектику односа јединства без слободе и слободе без јединства. Кроз историју Цркве ове тенденције православни лако прате. Али откривамо и то како ове тенденције затим све снажније присуствују у самим облицима секуларизованог друштва. Појављују се ови облици — јединство без слободе и слобода без јединства и као практични захтеви. Оправдано или не, али у сваком случају се манифествују на разним крајевима света, у разним облицима; и као што смо рекли у земљи и самог Хомјакова исто тако. Ако би онда правили аналогију са Елиотовом драмом као најбољом сликом резултата залагања за слободу без јединства, у драми **Коктел**, ово друго стање ствари, које у ствари и условљује прво, најбољу слику бисмо видели у драми Жан Пол Сатра „Прљаве руке"; као што је познато то је драма која нам слика човека организације и његову цену коју мора да плати и залагању за заједницу и њено „јединство", када то мора да плати ценом губљења слободе, и кроз тај губитак онда и свега другог, своје личности на првом месту. Развојне тенденције овог облика делују на појаву и такозване „научне моралности", јер су тесно везане за мит „духа у машини". Тако да овај тип културе, за разлику од „коктел партије", више је „научан", то је култура техничке интелигенције, наравно отуђене од појма Безпочетности, или Вечног рађања, из Тела, или Институције, као што је Откривање; док је „коктел партија", можда добар пример, културе, хуманистичке, секуларизоване, која се развија даље без присуства у њој оног снажног, позитивног, савременог протестанског екуманизма; као што је и савремена култура технологије такође изван могуће контроле схоластичког рационализма, и његових такође екуменских тенденција. Али савремене екуменске тенденције у римокатоличком вероисповедном облику потврђују здравље духа своје Основе, такође. Овај позитивни екуменизам, било римокатоличког расположења или протестанског, у сваком случају у здрављу свога расположења и развојних тенденција све више открива као реалност појам „јединства у слободи", односно ту дубину Цркве која чувајући тај свој карактер — суштинску основу САБОРНОСТИ и добија атрибут ПРАВОСЛАВНА. Споља гледано ово откриће или откривање није резултат организационе делатности саме Православне цркве, то је активност саме истине, самог савременог екуемнског расположења, а то значи Цркве, за коју знамо да је „једина, света, саборна и апостолска". У овом појму Цркве, према Никејско-цараградском символу вере, садрже се и појмови, као „групације" истина потребних за целину мишљења, да је Црква јединство, јер је једина, да је „света" јер је извор моралног поретка и појма савршенства, да је „саборна", јер је слободна, да је апостолска, јер свој почетак има у учењу, које се као почетак рађа из безпочетне мудрости Божије. Ако је онда структура нашег мишљења таква, бар колико можемо да откријемо, да се шири и компонује од једне групације до друге, од предмета, од појма до појма, са коначним захтевом сазнања структуре целине предмета или појма, јер то условљава сам рад нашег ума, онда овде запажамо и ту неопходност мишљења да буде и развој, процес, слобода, али и да има своје границе, свој почетак, али и своју Целину одакле као „почетак" и долази. А што значи и своју утврђеност, сталност, беспочетност. То је један виши облик мишљења који је могућ само код човека, такав облик и чини човека личношћу. Човеков облик мишљења мора да се развија на овај начин, у овом правцу. Мора да мисли на овај начин, то сам ум открива с себи. Али у томе се открива и то да наш напредак, садашњи виши облик светског друштва, бржи развој, већа свест о јединству, о потреби јединства, широм света, јесте и један напредак који условљава и сам историјски моменат, геометрија рада нашег ума. Ми смо у једном погледу у механизму овог развоја; често са тоталним одсуством познавања снаге организације ума одакле то долази. Ајнштајн нас је на то опоменуо. С друге стране то опет не значи да може да буде речи и о „механизацији мишљења"; да на основу геометрије рада свог ума предпостављам да на исти начин, кроз исте геометријске облике ради и ум мог суседа. Јер је суштина мишљења ипак слобода, избор. То је оно што чини структуру нашег ума, тај рад, рад ка синтези.

Оно што можемо да распознамо у структури тог ума, на шта би се он као највише и на најмање могао да сведе, јесте да је његова геометрија и географија логике ТРОЈИЧНА, чији је рад рад у тајни слободе. Али то је облик, изнад нас такође, ми смо у њему. Он има своје аспекте закона, и то се све више наглашава уколико ми све мање запажамо ту Тројичну структуру као рад слободе, уколико баш у тој тајни слободе не разумемо шта она значи, или не усвајамо како нам је откривена.

Можемо да приђемо овом питању и са друге стране. Ми смо се већ осврнули на истраживачки рад научника и испитивача првог хришћанског друштва. Видели смо да запажају да је „феудални поредак", на пример, на територији Цркве која чува дух САБОРНОСТИ ипак другојачији по својој структури од оног који се развија на делу Цркве у којој се тај дух Саборности занемарује. Уверење у тај дух саборности као Истине толико се гаји у том делу Цркве да се ту жртву је и спољна слобода, политичка, као што знамо да је наишао и тај историјски моменат искушења, да би се он унутрашње, као живот Цркве, сачувао; да буде искушаван у ригоризму антислободе ратних војних банди које наилазе.

Истраживачи или научни радници на пољу средњевековног хришћанског друштва саопштавају нам о једној другој врсти феудализма, на делу или подручју Цркве која се, као што смо рекли, нешто удаљава од појма Саборности са тенденцијама ка „јединству без слободе". Историчари и социолози нам скрећу пажњу на тај поредак средњег века, на том делу Западне Европе, кодификован у принципе и конвенције, доста осигуран законом, да се као поредак развија уз развој и тог средњевековног система филозофије који познајемо као схоластику; који се коначно развија у онај рационализам математике и геометрије као што је систем филозофије Спинозе или Лајбница. Предходни систем филозофије Томе Аквинског, на пример, условљује ово као појаву, али даље није у могућности да га контролише у његовом рационалистичком развоју, у веома ригорозном отуђењу од Цркве. Али не остаје се без реаговања. Ту су ратови, реформације и контрареформације. У једној развојној линији кроз овај рационалистички немир убрзава се и развој саме науке, која ће коначно човеку да омогући и брже решавање низа својих материјалних потреба.

Међутим, као што нам је добро познато, опште реаговање на овај наглашени и већ доста отуђени рационализам од саме Цркве наћи ће свој највиши израз у епохи романтизма, суоређући се са развојем реаговања у своје време „мистицизма" Мајстор Екарта на оне тенденције које су уздизале **интелект** као и оне које су се томе супростављале, уздижући **вољу**, што онда условљује уздизање **осећања** као највише сазнајне моћи човека; своју синтезу ово реаговање сада има у епохи романтизма, и његовог политичког облика либерализма..

Али рад ума, кроз своју дијалектику, без обзира на наша застрањења и отуђења, увек носи нешто као позитивно, он је у Оквиру Откривења Цркве и он мора да ради у Њеном Оквиру. Тако и кроз овај сукоб, развој, романтизам, либерализам, кроз то реаговање на рационализам, уз његову помоћ такође, на свој начин, појачава се и дубље саосећање на туђу беду и сиромаштво, а што је и време рађања нових облика социјалних покрета, социјалних револуција, а што је време Индустријске револуције 106). Сасвим слободно можемо да кажемо да тек ова Индустријска револуција омогућава да човек више и не спутава толико своја саосећања према беди другог, јер реалније су сада могућности да се питање сиромаштва успелије решава.

Није нам тешко видети у феудалном поретку, и у њему снажнијег присуства закона, и потребе за законом, тенденције које се појачавају ка „јединству без слободе", а у реаговању на овај период, у епохи романтизма, или либерализма, да распознамо и тенденције ка „слободи без јединства". Једна негативна дијалектика, у једном погледу, али у развоју и са ванредним резултатима, јер кроз притисак антислободе човек је оштрио своју интелигенцију, то је и време „менталне револуције", убрзанији развој науке, кроз коју добијамо и Индустријску револуцију, уз либералне и социјалне покрете. Из искуства знамо и то да ни пробуђеност, јаче наглашена пробуђеност човека према својим одговорностима када је у питању **други**, Ти, управо ни тај процес који се наглашава кроз епоху романтизма није задовољио. То је либерализам;

јача наглашеност за слободом није успела. Реаговање на то ишло је поново ка некој врсти оне утврђености, потребе за законом, као у епохи феудализма, сада само под разним другим именима у оквиру старих тенденција ка јединству без слободе; обично обележених као тоталитаристичке тенденције. Реаговање било на либерализам или тоталитаризам извесног броја хуманиста са надом у рационализам, у разум, у рад „живота разума" за најкарактеристичнији пример навели смо напоре филозофа Елије Јордана. Тај хуманизам није успео такође, односно баш кроз његово разматрање, кроз стварни „живот нашег ума" видимо да уздање у стварање неке врсте научне интелигенције и помоћу ње таквог потребног човеку Облика, институције, кроз коју би ојачавао себе у извршењу својих сагледања, завршио се потпуним неуспехом, јер Јорданов напор размишљања и анализе указује да без дијалектике односа Ја и Ти кроз Облик који је транспедентан као „морална вредност" или Истина, нема ни **јединства вредности са егзистенцијом** у животу ума, и живот се показује или организује као драма, трагедија, или нешто што он описује као „врло погана ствар".

Али Елиа Јордан указује на „практику" као мерило развоја и контроле тенденција било ка **тоталитаризму** или **либерализму**, односно **јединству без слободе** и **слободи без јединства.** Ова је „практика" одвела умне раднике језичног подручја и земље филозофа Елие Јордана у једном другом правцу реаговања на ове тенденције које су суштински ипак облици „антислободе". Најкарактеристичнији пример реаловања била би теологија Рајнхолда Нибура, који подједнако открива грехове либерализма као и тоталитаризма, да су облици који су унели у историју такође нове неправде у борби против старих. Тако изјављује овај богослов, са подвлачењем да се тајна историје једино може да разуме кроз Божију благодат. Период кризе пролази и то је идеја о Царству Божијем, као што смо већ то рекли, која надахњава институције које онда треба да помогну човеку у развоју и реализовању својих способности.[107]) Те институције, о којим нам говори и хуманиста Јордан, кроз идеју о Царству Божијем, налазе се у дијалектици јединства човека, почетка и безпочетности; тако сама логика живота открива Истину; у савременом екуменском расположењу она је све јача. Амерички црквени историчар Роберт Т. Хенди у свом разматрању „губитака и добитака историјских поларизација" подвлачи да коначно уз све губитке ипак успелисмо да дубље осетимо и сав значај вере и смисао историје[108]). Ово је закључак једног искуства, као што је и став целокупне филозофије ове земље у којој је и изведен највећи експерименат са Индустријском револуцијом, као и у обликовању моралног и интелектуалног поднебља кроз дијалектику односа тенденција ка јединству без слободе и слободи без јединства.

Ми смо још у почетку указали на то да савремене тенденције у савременој филозофији указују колико је начело Цркве, Њено Откривење, "јединства у слободи", ствар и унутрашње логике самог човековог мишљења као и спољње норме; Облик, који он прима као откривену Истину; чувајући то Црква и истиче онда свој атрибут „Православна". Православна се црква у савременом екуменском расположењу може онда да узда у рад ове саме Истине, у Њен развој, који води оном закључивању до којег су и дошли свети оци на васељенским саборима. Када нам протестански богослов Рајнолд Нибур каже да се својим проблемима морамо приближавати корак по корак, јер смо историјска бића, он нам овим указује на стрпљивост, а што може да се односи и на сав савремени напор у раду ка достизању још виших облика и савршенијих облика Јединства и Његовог манифестовања; колико то зависи од човека и његових моћи, јер је то и ствар, као и откривена Истина, благодати, али коју човек ипак мора да заслужи кроз своју слободу. У том смислу су онда преовлађујући напори савремених филозофа и велика благодат за будућност човека, јер су израз искуства које човеку, иако рационално, оправдава сав рад Цркве у служби човека. Све је снажније искуство после значајних отуђења да човек самом природом својом, логиком развоја, мора и да бира себи извесно веровање, које животу даје увек виши замах. Остаје једино вера која животу даје јединство, пошто се свет у некаквом апсолутном плурализму не може да одржи. Православни богослов се може да ослони на „радикални

емпиризам" филозофа Виљема Џемса, на пример, кроз који нам указује да увек „са највећом одговорношћу и увек из положаја отворености према нашем искуству" треба да се развијамо. Јер и овај филозоф предочава да свет „може да буде један", али ми још не знамо како.

То је потреба такође, наше мисли, као потреба која предочава, али којој је потребна помоћ реализовања. Психолошки елементи човека су исти данас као и у време када је примио Истину о „једном свету". Јер се и овај мислилац, који изражава неку врсту највишег развоја традиције филозофије искуства, задржава на томе да свет није „једна монистичка целина", али да није ни атомизиран, разбијен на делове, атоме; ми остварујемо његово Јединство, то је рад нашег ума, или рад саме природе. Јер ако нам свети оци одобравају истраживање, онда овај њихов захтев налази своју највећу примену у праграмистичкој филозофији, у њеној хуманој и логичкој примени истраживања, у смислу поверења у човекову природу и његове потребе, у његове изјаве. Истраживање је активност, а крај активности, у истраживању истине, састоји се у задовољавању својих потреба. Видели смо да је у току ове активности човек коначно сазнао шта може да сазна а шта не. То је његово преиспитивање и питање шта је човек, које увек морамо да предузимамо, интензивније, у размацима времена, израз је слободе, лутања, али и здравља човековог ума. После негативних резултата проглашавања могућности сазнања Бога рационалистичких спекулација, прагматистичка филозофија нам је коначно бар, како се то открива, потврдила, реалност религије, потребу вере. Нешто што такође потврђује највишу особину човековог развоја, његову могућност да коригује себе, да поправља своја затрањења, своја отуђења, да увек напушта погрешно започет пут и да излази на бољи, више одговарајући. Јер коначно, напори сазнања у савременој филозофији само откривају границе сазнања, потврђујући све већи значај вере. Тако да то указивање на веру јесте и резултат једног интелектуалног напора — да се коначно истина открива кроз веру; пут овом искуству делимично иде и кроз извесну интелектуалну симпатију, кроз коју се назире да негде у дубинама егзистенције и оно што је интелектуално, и оно што је естетски и оно што је релитиозно, да јесте само једна активност, човекова непосредност.

Амерички филозоф Пирс, који нам је дао интелектуални основ за прагматистички начин мишљења, изражава то, кроз, на пример, овакву анализу када је у питању доношење некот тврђења о нечему: „један суд или тврђење не чини ни предикат ни субјекти, нити узети заједно, већ је једно тврђење резултат принуде искуства, смисла тока живота, које доводи извршиоца тврђења да придода предикат субјектима као њихов знак једног посебног смисла[109]).

Али то је резултат једног дубоког продора у односе међу стварима, у истраживањима, у истину, у добро, које се у исто време показује и као естетско, као лепота. То је природа рада нашег ума, у сазнању, да коначно дође до „целине"; али која је и ствар вере, „тока смисла живота", да би могао да придода предикат једном субјекту као израз свог сазнања или искуства. Само су границе овог искуства, савремена нам истраживања на пољу психологије и логике то показују, тако укрштене да захтевају и помоћ коју је човек и добио у откривеној Истини. У том погледу онда када у свакој историјској епохи претресамо ово питање, као што смо то учинили и у времену када је дошло до делења међу хришћанима, сада у поновном преиспитивању свог ранијег и садашњег искуства видимо да смо принуђени да прихватамо оно што су већ прихватили први хришћани као Истину. Суштински елементи било човекове психе или његове околине остају исти. Јер смо ипак у структури једне геометрије, геометрије човека, као што је и овај свет дело или резултат савета Тројичног Бога, па отуда морамо да имамо поверење у тај свој положај у којем имамо довољно слободе за развој својих способности. Али та је тајна слободе ипак толико велика да нам не дозвољава да механички видимо и судимо о стварима, да на основу „механизма" рада једног ума, предпостављамо могућност тачног сазнања механизма рада другог; али, људи комуницирају једни с другим, што указује на једну и исту структуру Целине, у којој они имају свој **почетак**, почетак ка Добру, усавршавању: то је активност једном **крају** у којем треба да се нађе, или буде

задовољно са сазнањем, „структуре целине", или „историје сређене за могућност разумевања".

Ми морамо да имамо поверење у отвореност ума, јер смо према учењу Цркве „слика и прилика Божија", то је основа јединства Цркве; али и јединства у опште, јер смо могли да видимо, баш из историје Цркве, да све што се дешава у Њој, њени облици развоја, да исто тако веома снажно утичу на опште стање ствари, на светску историју, на развоје њених епоха, карактеристика тих епоха; Црква нас поучава кроз историју; признавали ми то или не, али ми морамо да мислимо облицима мишљења који су у исто време Њени облици, Њен језик кроз који нас Она учи. Јер не можемо експериментисати са питањем Бога, али можемо истраживати појаве Његовог присуства у историји, у развоју човека. Другим речима не можемо категорије науке користити као категорије у испитивању откривене Истине. Јер у том случају не можемо поступити онако како се то тражи од нас да деламо тако како би се кроз ту делатност могла да изрази до максимума слобода, али и до максимума јединство, како то опет каже Виљем Џемс. Преношење категорије експерименталне науке на подручје неке врсте „експерименталне религије", на основу појма који можемо да имамо о нашем уму, то не би било могуће а да при томе не сводимо до минимума и слободу и јединство, а минимум слободе или јединства у пракси живота није одржив; већ практично, на тај минимум се реагује или ка „јединству без слободе" или „слободи без јединства"; што постаје веома опасно када ово стање реаговања из сфере религиозних уверења, размишљања, пређе у социологизиране, секуларизиване, облике живота. Тако, овде би онда могли да се осврнемо на америчког социолога Барингтон Мура (Barington Moore), када поставља питање да ли ће наш сан „слободног и рационалног друштва" остати сан, химера, уз одговор који нам даје да нисмо сигурни, мада је извесно каже „да ако икад људи у будућности успеју да разбију садашње ланце који нас везују, мораће прво да сазнају те силе које су их оковале". Православни богослов би скренуо пажњу, несумњиво да ово питање и овај одговор, самом природом својом, логиком рада човековог ума, у тесно је вези са дијалектиком, тесно везаној за историју Цркве, појаве питања „јединства без слободе" и „слободе без јединства", шта је условило појаву ових облика мишљења у човековом уму у односу према појму, или реалности, за којом човек има толику потребу — за јединством у слободи.

Наш период историје, као што то и званично потврђујемо нашим начином рачунања времена, почиње са догађајем саопштавања човеку Истине као откривене. Филозофија, рекли смо не може да нам дода нешто као ново овом Откривању, видели смо како оно што је основно остаје увек исто, јер постоје и исти, непроменљиви, елементи како у нашој психи тако и у нашој околини — то је поредак који омогућава живот. Живот и његове потребе су наша првостепена активност, размишљање о тој активности долази за том активношћу, то је рекли смо наша другостепена активност која нам може да помогне у избегавању већ учињеног грешења, да кроз анализу своје активности коригујемо себе. Због тога ово наше упоређивање структуре догме Св. Тројице са низом појава у историји или човековој мисаоној активности, или раду уопште, има само за циљ да укаже на могућност узимања у обзир догме о Св. Тројици, и у оквиру интелектуалних навика нашег садашњег историјског момента као помоћи у кориговању свог развоја. Јер појмови и категорије наше мисли, због човекове ограничености, на шта нас посебно опомиње Откривена истина, могу да буду и погрешно, често, организиване. Израз тога је сам развој појма слободе. Али, видимо да у Цркви имамо неку врсту образца облика логике географије и геометрије кроз који је најпоузданије наше кретање. Природа тог обрасца није таква да он има принуду закона у оном нашем практичном смислу који нам остаје као крајње средство заштите, који у ствари и није сигурна заштита, већ само моментална, а сигурност позитивности наше акције лежи у појму слободе према „тројичној геометрији", ако тако можемо да се изразимо. Због тога и питање односа двеју култура, технике и естетике, јесте питање развоја у „несливености али и нераздвојености" у оквиру појма Безпочетности, религиозног расположења, чији је крајњи исход откри-

вена Истина; нешто што се усваја, еволутивно, јер је ствар постајања, сталног постајања, према појму Савршенства у поднебљу Откривања. То је процес „довршења", али са „почетком" у безпочетности појма добра или слободе, нешто што се довршава само кроз упућеност ка том Појму; то није ни еклезиастички нити клерикални облик културе, већ КУЛТУРЕ рада у сапостојању, у слободи, са радом самог ума, којег ми не можемо зауставити у његовој упућености ка Најсавршенијем, али живот Личности, човека друштва, колико у свом напору рада то сазнаје, зависи од тога. Јер облик као што је Откривење, како у Њему учи Црква, није закон који се намеће принудом, већ сама принуда искуства и природа рада човека тражи такав Облик, и развој појма слободе зависи колико се то разуме, а то је и манифестација појма слободе.

— Наставиће се —

---

87) Др Јустин Поповић, ДОГМАТИКА I, стр. 131, 158

88) Ibid, 162

89) Ibid, 109, 120

90) G. J. Warnock, ENGLISH PHILOSOPHY SINCE 1900, London 1969. str. 68

91) Види студију Benedita Crocea: History as the Story of Liberty, New York 1941;

92) F. Waismann, THE PRINCIPLES OF LINGVISTIC PHILOSOPHY, New York 1965, str. 323 — 337

93) Abram Kardiner and Edvard Preble, THEY STUDIED MAN, New York 1965, 258

94) Ibid, 14 — 15

95) John Wren Lewis, DOES SCIENCE SHOW US A MEANINGLESS UNIVERSE? Из »Topics and Opinions«, ed. by A. F. Scott, London 1964, 241

95a) Jacob Burchart, FORCE AND FREEDOM, New York, 1955, str. 55

96) Robert Thompson, PSYCHOLOGY OF THINKING, Penguin Books 1959, 200

97) Др Јустин Поповић, цит. дело, стр. 26, 40, 42

98) Michael Novak, AMERICAN FILOSOPHY AND THE FUTURE, New York 1968, str. 8

99) Hugh Trevor—Roper, HISTORICAL IMAGINATION, из »Topics and Opinions«, op. cit. str. 9ff

100) Andrew Reck, RECENT AMERICAN PHILOSOPHY, New York 1963, str. 282

101) Morriz Weitz, 20th — Century Philosophy: The ANALITICAL TRADITION, New York 1966, str. 297

102 Robert Thomson, op. cit. str. 210

103) Ibid

104) George C. Benello, WASTELAND CULTURE, IZ »Recent Sociology«, ed. by H. Peter Dreitzel, London 1969. str. 264

105) Andrew Reck, op. cit.

106) Abram Kardiner and Edvard Preble, op. cit. 1965. str. 269

107) Види: Dr. Reinhold Niebohr, THE NATURE AND DESTINY OF MAN, New York, 1941—3.

108) Robert T. Handy, THE GAINS AND LOSSES OF HISTORICAL POLARIZATION, The Tower, Union Theological Seminary, Winter 1970. стр. 2; New York

Напомене за беседу о питању развоја наших универзитета, као и о потреби обраћања оним дубинама из којих можемо добити трајније визије

Огроман наш успех у материјалном или економском развоју земље, како код нас тако и широм света, несумњиво да је задужен развојем науке, природних наука свих дисциплина. Питање порекла науке већ је доста обрађено у свету, као и код нас. Најистакнутији филозофи и научници указују на то да је наука успела да се развије само са хришћанског тла због тога што је природа хришћанске вере таква да она једино носи у себи снагу која је могла да уведе човека у оне дубине природе у којима је он прво вером сазнао да све „појединачно" припада „општем систему ствари у једном логичком поретку рационалности и естетске хармоније"; јер универзум лежи, како то подвлачи филозоф Вајтхед, на „хармонији логике као на гвозденој нужности", а док „испред тог универзума стоји естетска хармонија као један живи идеал који даје облик општем стању ствари и води га финијим и бољим резултатима". Ово уверење и ова вера, и по овом филозофу, нашла је своје највише симболе у хришћанству, због чега онда и лако закључујемо како је и наука само ствар дара хришћанског ума. Филозоф Мартин Бубер нам такође напомиње да је ова вера, која налази изразе у хришћанским симболима, нешто сасвим ново, један скок, који нема у себи ничег што јој предходи; јер се прима као дар, долази „споља", ствар је усвајања објективне истине субјективним њеним признањем да је истина; како то подвлачи и овај филозоф, уз запажање и истицање да би се опет најмање могло рећи да нам ова вера долази са античког грчког тла. Тако хришћанске цркве и манастири постају и први научни институти, лабораторије, што лагано узраста у универзитете, у велике и огромне комплексе радних установа. Због тога онда када данас дискутујемо о универзитетима, о развоју универзитета, о њиховој улози у развоју светског друштва, свих заједница светског друштва, морамо да имамо ово на уму — ову чињеницу, колико је хришћанско васпитање, хришћанска организација ума, хришћански начин мишљења, и интелектуалне навике стечене кроз развој уз хришћанске симболе, у суштини та стварна основа одакле смо и добили дар науке. Јер смо тек кроз хришћанску веру успели да доведемо до јединства хармонију логике нашег ума са хармонијом логике на којој почива овај универзум као на „гвозденој нужности", као и нашу потребу за лепотом са естетском хармонијом света. Тек када је

наш ум кроз хришћанску веру добио те могућности да продре у те дубине одпочиње и рад на науци. Данас толико дискутујемо о проблему рада универзитета, о њиховом организовању, о студентима, њиховом васпитању, али заборављамо да се и за тренутак запитамо о оном облику кроз који је то све потекло. Због тога често одлазимо и у отуђења од самог предмета дискусије, и трошимо много времена на споредним питањима од оних на којима се стварно и треба да задржимо. Али ово питање није питање само наше школе, само наше заједнице наше потребе за једним новим свежијим приступом реорганизовању наших универзитета. То је питање актуелно широм света, и свака га заједница решава према својим историјским и економским захтевима; али заједничко свим заједницама, свим народима, мора да буде вођења рачуна о овој отворености према оним дубинама одакле смо и добили дар науке, или такве установе које називамо савременим универзитетима, од чијих резултата рада зависе они суштински дарови једном народу када је у питању васпитање и његове техничке интелигенције, као и хуманистичке, а што је и основ, непотребно је то и да се каже, опстанку не само појединих друштава или народа већ светског друштва у целини.

Са ових неколико речи, као уводне напомене, осврнимо се на неке од оних дискусија у другим земљама у којима се питање универзитета стално одржава као једно, такође, од најистакнутијих, са увек новим искрслим питањима у вези сложене проблематике васпитања. Узгредно напомињемо да са ових неколико речи само у најкраће могућем облику реагујемо на неке од оних општих тенденција у оквиру којих се и поставља питање или природа организовања и рада наших универзитета, у циљу организовања нашег интелектуалног рада. Налазимо да је ова општа напомена и уоквиру теолошких погледа, неопходна, јер смо дужни да узмемо у обзир разматрање чињенице, или основу, развоја и нашег интелектуалног живота. У другим земљама, где је то више мање добро познато, или се бар то сазнање није занемарило, као код нас, иде се само даље у разгранитије усвајање овог проблема — проблема развоја, напретка универзитета; нешто што је такође од драгоценог значаја и за нас; а посебно, циљ нам је да скренемо пажњу на неопходност присуства и хришћанске вере, или хришћана, на нашим универзитетима; да је то од пресудне важности за даљи развој света у којем смо данас, уз општи развој светског друштва, богатећи и себе и њега најблагодетнијим или најпожељнијим даровима.

На првом месту овом питању организовања или реорганизовања универзитета не можемо прићи уколико се не обратимо најновијим резултатима до којих смо дошли када је у питању и сама људска природа, њене потенцијане моћи; јер тек у светлости ових налаза, каже нам на пример познати психолог и педагог др Херберт А. Ото, из Калифорније, из једног Америчког националног центра у којем се испитују човекове способности и могућности развоја, можемо приступити и разчишћавању ових питања око организовања универзитета. На првом месту, упркос свег напретка, каже нам проф. Ото, знање које имамо о човеку веома је мало, и поред тога што данас далеко више знамо о себи него пре 50 година; али и то минимално што знамо о нама није још доведено у сагласност са хипотезом о „људским потенцијалностима као једном организованом снагом и синтетизираним елементом". У сваком човеку постоје стваралачке способности које могу да буду развијене. Антрополози, психолози, логичари, физиолози, сада тврде да су огромне потенцијалности људског ума, управо све више сазнајемо о „огромним резервама капацитета нашег ума". Способности наших чула, на пример, мириса, слуха, или којих других, утврђено је да могу још више да буду развијене, да још више буду пробуђене. Али, како **отворити** овај гигантски потенцијал? Проф. Ото поставља ово питање уз одговор, у исто време, да је пут, највероватније, овом развоју, још већем развоју наших потенцијалности или способности за љубав, за радост, за стваралаштво, за духовна искуства, кроз обнову своје околине, институционалних структура, као што су школе, управне организације, цркве итд. Сигурно да брзо осећамо сву вредност оваквог једног става као што је проф. Ота, посебно када је у питању Црква као институција, и њена улога коју има у развоју човека. Јер нам проф. Ото, на основу веома широке мреже података које има, на првом месту указује на

саопштења о важности или одлучујућој улози установа, институција, у развоју човекових способности. Научници, посебно психотераписти, који су дошли до извесних ближих сазнања о „топографији „интра-психичких снага" човека, доста сумњају у реалност могућности да се нешто ново придода функционисању личности; методолошки осстаје само функција институције у развоју или васпитању личности. Кроз „експерименталне групе" то се већ све више потврђује:[1]) да просечна здрава личност само делимично користи своје способности;[2]) да је најузбудљивији животни циљ сваког човека остварење својих способности;[3]) да је „групна околина" један од најбољих услова да се достигне развој; и [4]) да свака личност може постићи свој развој ако се преда, инвестира, у овај процес".

Поново видимо да сада педагози, научници, после заиста напорног истраживања долазе до тог сазнања којег је Црква упражњавала вековима, и то сада чини; у ствари и ово „научно сазнање", које нам сада пружају истраживачи људске природе, признајући уз сав свој напредак ипак сву тајанственост човековог бића, само у ствари потврђују учење Цркве, њено Откривење — шта то значи бити човек.

На пример, пред питањем, које се такође поставља у чему је улога сада школе — да одабира најспособније који би даље, кроз више образовање, дали највише могуће прилоге својој средини, кроз рад у институтима, у њиховој околини. Све је већи захтев за што већи приступ што већег броја оних који би се развијали на универзитетима. Да ли је у питању онда опасност да се и само „високо образовање" доведе у питање. Сматра се да није. Више школе, универзитети, морају наставити да васпитавају у друштву оне „природне победнике", најталентованије, али друштво мора примити на себе и васпитање оних који би иначе остали „губитак за друштво". Друге практичне или моралне алтернативе нема, каже и уредник педагошког дела часописа »Saturday Review«; 20. XII 1969, New York. Потребна су средства за то, и која вишим школама, универзитетима, треба обезбедити.

Несумњиво да су и та средства резултат или дар науке, општег економског развоја, а метафизичка основа томе, опет, као што смо то већ напоменули, јесте таква установа, као што је Црква, која кроз свој вековни рад остварује ту потребну околину, групу, потребну човеку за његов развој.

Несумњиво да нам се намећу ова разматрања, или она нам указују на то, као што то и чини, у оквирима свог истраживачког педагошког рада, такође, проф. Тимоти С. Хили, педагог са Њујоршког универзитета; тако сигурно можемо да закључимо, јер и економски развој друштва зависи од квалитета човека, од „врсте човека", од васпитања, али које захтева методологију рада.

Каже нам професор Хили да има сигурно нечег мелодрамског у утврђењу да су се „хорде неписмених храниле на лажним изворима", а онај мањи број стварних интелектуалаца да се хватао установа, примера, Оксфорда. Може да се каже да је то тужна ствар, али у другом погледу то није тачно.

О оваквом једном ставу, изражен наравно у разним другим облицима, заиста може да се чује, често. Али нас ово наводи да пре свега мислимо о још једној ствари — о тој могућности да један универзитет, као тај у Њујорку, буде отворен за све. То је нешто ново као практична могућност, и за ову развијену земљу; али то је веома стар идеал. Ради се у ствари о практичној могућности реализовања једне веома старе теоретске одредбе, о једној визији чије порекло није скорашње. Реч овде није само, мада је углавном реч и о томе, да се омогући приступ и „обојеним студентима" на сваки универзитет, где год то желе. Озбиљније је питање, или још теже, сама практична могућност да се сви ученици средњих школа приме на студије на више образовање. Имају ли они могућност за то, у економском погледу, у погледу предходног образовања, и да ли заједница то може да материјално издржи. Практично то још нигде у свету није могуће. Због тога се увек постављало питање одабирања најталентованијих, а што је и питање избора, или саме методологије тог избора. Разни проблеми ту искрсавају. Проф. Хили нам указује на њих. На пример, ова „отвореност за све" може у неком погледу да потисне рад оних најталентованијих, а затим и да приморава универзитет да спушта ниво своје наставе на просечне или испод просечних. Међутим, остаје се при томе — **отворен приступ.** То је једна одлука за коју се с правом каже, баш

у вези универзитета у Њујорку, и то „без претеривања, да се тако нешто од значаја у вези програма вишег образовања не може поновити". Јер и поред тога што то ствара низ проблема, и већ се праве детаљни планови, практично, како да се ствар изведе, да најтелентованији добију најталентованије професоре, а како опет да се изврши класификација рада са свима а што не би имало рђавих последица на успех у вишем образовању, односно највише могућем. Остаје се при овој одлуци, и према њој ће се практично поступити одмах почетком ове нове школске године 1970., јер друге „моралне алтернативе нема". У суштини ово је једна од највиших обавеза друштва. Овај педагог подвлачи да је ретко људско биће које већ у 16 години треба да буде остављено, или отписано, од даљег старања око његовог васпитања; јер се мора водити рачуна о томе да већем делу подручја човековог талента или способности не можемо доспети преко наших тестова и испитивања. Сматрамо онда да је најбоље да се неко испита, закључила је једна комисија која је разматрала ово питање, ако му се дозволи упис на универзитет и ту у току рада да се оцене његове способности. Сваком треба дати прилику. То је јефтиније. Мања би то била општа друштвена штета, јер се многи таленти крију, које тек школа а затим више образовање треба да развије. Потребно је уложити напор масовног примања на васпитање; јер је за једну заједницу и њен развој већи губитак ако се неко унапред оцењује са закључком да није „универзитетски материјал".

Закључило се да је одлука „отворен приступ" према томе сама по себи једна добра ствар, без обзира како се разуме, јер је то „идеја за коју је време сазрело", како то напомиње у овом свом излагању проф. Хили. Само проблеми су, напомиње нам такође, велики. Ови нови млади људи који ће се појавити на факултетима, у једном погледу донеће низ великих и неудобних проблема; али донеће нам и велике дарове, не само својим друговима, затим професорима, већ на првом месту самој својој заједници; јер ће међу њима бити велики број са потпуно другим погледима и визијама; „Обојени студенти", знамо, увек имају друге врсте погледа на низ проблема од „белих". Али, ови различити погледи биће подстрек социолозима, и историчарима, да дођу до нових сагледања о узроцима ових разлика; тако да баш ова различитост, различитост погледа, јесте један од највећих дарова који се може примити, јер нам то може помоћи да сагледамо себе на један нов начин. У ствари, све дотле док постоји, како каже овај професор Њујоршког универзитета, неко друго гледиште, друга визија, а ми то не уносимо у своје сагледање ствари, ми смо сиромашнији. Различити погледи су дар за „обнову имагинације", подвлачи овај педагог, а то је нешто што ништа није мање по вредности, или реалније, од оног традиционалног подручја „хуманитатиса"; у ствари тек се „хуманизам" кроз различитост погледа и развија, богати. Без ових различитих ставова, различитости уопште, разних и отуђења, једном речју „погледа других", или и самих неуспеха, покушаних захвата, да ли бисмо, пита се овај педагог, могли да замислимо рад великих песника, уметника, разних других стваралаца и занимања. Сетимо се Шекспира.

Овде није реч о оним различитим погледима око саме власти, површних политичких ставова, који не долазе из оних дубина сазнања људске природе и њених потреба; већ баш о различитости погледа који нам долазе из истраживачких подухвата самог размишљања о животу, о његовим метафизичким коренима и дубинама, одакле стварно стваралаштво и долази. Можемо да ово закључимо из оваквог једног става једног познатог педагога.

Он нам исто тако скреће пажњу и на још један велики дар који би нам донели нови студенти. Тај дар би био у томе што би био подстрек и ефикаснијем испитивању облика и структуре и самог вишег васпитања, у оквиру рада универзитета, највиших научних установа; јер све што смо до сада знали, а што смо добили од „белих студентских група" не значи да је довољно; јер, осећамо да смо скучени, сувише везани за своје сопствене облике. Али, ми бисмо могли ово да уопштимо, овај став овог педагога, да се мора да односи и на све оне друге разлике, нарочито у оним земљама где су извесне „идејне или идеолошке разлике" такође оштре, уколико не и оштрије од самих „расних проблема", а нарочито када су у питању религиозна опредељења, вероисповести.

У сваком случају овакво једно разматрање ствари од огромног је значаја, и посебно да нам долази од једног педагога. Треба да се, такође, онда осврнемо и на његов став у погледу коментара познатог, већ и цитираног од наше стране, филозофа Вајтхеда, на „ону другоразредну ученост", што је за овог филозофа и „тајна медиокритета", тајна оног скромног знања, питомог, на свој начин, никад довољно развијеног да би „било нападнуто чињеницама", али то и такво „другоразредно знање" може да буде, подвлачи проф. Хили, такође, „кључ за напад" на целокупну замисао вишег образовања, да будемо подстакнути у тражењу бољег облика, заиста вишег образовања. Јер морамо да имамо на уму „да библиотеке и школски програми преносе знање, што чинимо и ми као учитељи, . . . али, није ли наш главни задатак као учитеља да обнављамо наше знање уз тај ученички жар за животом и да га усклађујемо, имагинацију ученика, самим нашим животним искуством".

Проф. Хили нам напомиње и то да су универзитети у различитим временима служили својим градовима и народима на различите начине. Почели су са тим што су нам прво давали свештенике, правнике, затим бирократе, политичаре, који сада постају и професионалци; каткад су нам давали и оне који ће бити стубови тирана а кадкад и саме револуционаре. Али:

> У наше време, за највећи број наших људи, заједница тражи од универзитета богатији дар од самог знања. Заједница тражи од свог универзтета наду. Јер је у питању квалитет хиљаде деце заједнице којој универзитет служи. Универзитет може да не успе у томе, може да се покаже да није способан за то. Али злочин са којим се не можемо удружити не значи да га треба покушати... а затим ту је и још једно велико питање, а то је само јединство заједнице. Јер универзитет заиста може изменити изглед улица. Живот и смрт су на улицама на којим се и сви сукоби одигравају, на којим обојени сусрећу беле, сиромашни богате, на којим се и грађани и одметници морају да боре за средства живот. У времену од неколико часова, дана, година, универзитет може ујединити све људе у миру, према једном заједничком циљу, нешто што би имали да „деле" као заједнички циљ док не би научили да живе један за другог, о нечем да се заједнички брину док не би научили да брину један о другом. Улица, чиста или прљава ће остати, али оно што је важно јесте врста људи који ће ходати тим улицама, заједно јер морају, или заједно јер тако хоће.

Са оваквом визијом једног универзитета нама није тешко да у њој распознамо једну универзалну потребу, не само када су у питању „обојени" и „бели" студенти, када је у питању „отвореност приступа" за све на један универзитет; или када су у питању „богати" и „сиромашни", колико сви стварно имају могућност за приступ на универзитет; а исто тако када су у питању талентовани или неталентовани, они са којим треба више радити, да би могли да одговоре потребама заједице; већ и када су у питању, као што смо видели, и могућности да сви имају и иста права на своје погледе, на различите ставове, уз добро образоване учитеље који би то усклађивали, према свом богатом искуству, ка „заједничким циљевима"; али видимо исто тако да би универзитет задовољио ову универзалну потребу, јер постоји сумња да неће бити у могућности, или неће моћи, то да учини, он се онда мора кроз оне који га воде дубље **држати** својих корена одакле је универзитет као установа и произишао. Јер ова визија, према којој је задатак универзитета у нечем далеко вишем од само стицања знања, јесте визија коју у људску историју уноси учење Цркве — лако осећамо колико је доследно овај циљ и циљ ради којег и Црква предузима свој посао у унапређењу човека, и кроз тај рад постаје и универзитет.

Када данас говоримо о могућности да универзитет буде отворен за све, када се мање више доста и практично широм света ова идеја и реализује, мада је далеко од тога да смо сасвим пришли остварењу ове замисли или визије, ипак, овде онде, видимо да се већ прилази овој реализацији, онда се морамо да сетимо и тога да ту могућност и имамо кроз развој универзитета, на основу визија оних који су и почели са тим сновима што ширег и што вишег образовања свих људи. Али, практично средства су за то увек била недовољна као и данас. Али је напредак учи-

њен. Индустријска револуција, напредак науке, све нам више и више обећава све ближи приступ јаснијем сагледавању тог момента када ће заиста сви моћи да „инвестирају себе" за више образовање, да задовоље свој најузбудљивији сан реализације својих способности. Било је можда неправедно да је морао да буде вршен избор често не према талентима, и да је било и при томе избору, опет, неправди, како ми то кажемо, али остаје чињеница да се ишло веома брзо у овом развој ако се упоредимо са онима који су живели пре појаве Цркве; и данашња могућност за то да кажемо да је време сазрело за ову идеју „отвореног приступа", коју овде уопштавамо за све, не само када су у питању, обојени или бели, резултат је оних који су се васпитавали кроз учење Цркве, кроз часове веронауке, кроз библијске приче, кроз недељне и празничне посете црквама. Можемо им пребацивати недоследности, али, колико ће недоследности нама пребацити они који буду долазили после нас? Због тога не можемо да мислимо да смо ми „почетак", да је идеја „отворен приступ за све", само наше дело. Ми живимо у историјском моменту, једној историјској синтези када смо у могућности то да објавимо, али је још далеко и у потпуности да то остваримо. Почетак је у оној „безпочетности" појма савршенства, кроз који као појам и имамо и своју данашњу визију у чему је улога једног универзитета, смемо ли онда и да прекидамо тај „почетак". А ми као да смо упали у један парадокс, у једном моменту нестрпљења, када смо јасније сагледали све могућности, пожурили смо да то објавимо као свој „почетак"; али да ли визије које имамо да ли смо сигурни да су коначне, да ли све знамо шта хоћемо и шта можемо? Из искуства лако запажамо да ћемо врло брзо исцрпсти своје садашње визије уколико се одвојимо од својих основа, од дубина, јер само кроз ту везаност за ону веру са којом смо дошли у хармонију, коначно, са хармонијом закона природе, на којој почива као „на гвозденој нужности, можемо имати наду у успуњењу задатка универзитета. Отуда неопходност јачег присуства на њима самог хришћанског духа, његове логике, његових визија.

Проф. Хили нас опомиње, узгредно, на филозофа Вајтхеда који нам каже, или саветује, да се васпитавамо тако да би смо били у могућности бар оваких педесет година **да мењамо своје симболе,** иначе смо осуђени на пропаст. Колико је ово тачно? Има ту истине, у смислу, ако поћено од тога да су симболи безбројни, да их има различитих, као што су и људске визије различите, јер се на разним крајевима света различито мисли, било због историјских или којих других услова, географских. Међутим, то би значило да смо сада опет пред задатком да мењамо поново и ове своје нове симболе; као што покушавамо да са тим истим симболима заменимо и оне са којим смо се до сада развијали. Видели смо опет, и због тога смо се и нарочито осврнули, у почетку ових напомена истакнутих педагога, на запажање филозофа Вајтхеда да је наука, та коју имамо и са којом сада мењамо свет, ствар хришћанског веровања и његових симбола. Данашњи нам напредак и психологије, напредак који сам филозоф Вајтхед није стигао ни да размотри, јер је највећи његов део дошао после његове смрти, даје могућност да сигурније сагледамо извесне аспекте рада нашег ума и да запазимо извесне непромењиве елементе у човековом психичком животу; ти непромењиви елементи онда изискују и исту мисао, исту потребу или исту веру. То је вера, каже нам Вајтхед, да то поновимо још једном, да „испред нашег универзитета стоји естетска хармонија као један живи идеал који даје облик општем стању ствари и води га финијим и бољим резултатима", једна вера која је, према овом филозофу, нашла своје највише симболе у хришћанству; због тога сав наш напредак, све нове симболе које стварамо, да би се кроз развој и мењање брже кретали напред, ипак треба да саглашавамо са хришћанским симболима, а не да устајемо на њих. У томе је онда и трајност једног рада и напретка, јер и Вајтхед инсистира веома много на искуству. Ово усклађивање је не само могуће, већ, видели смо, и сасвим потребно; јер, уколико већ постоји мишљење другог, различитог, да поновимо мисао проф. Хилиа, а ми то не уносимо у своје гледање на ствари, ми смо сиромашнији; заиста, без обзира у каквом дијалектичком односу; а по-

себно ако се ради о питању „квалитета хиљаде и хиљаде деце"; ту се онда ради према највишем појму добра и савршенства, а пут томе није кроз једнообразност гледишта, ту је у питању имагинација, и онда, заиста, сетимо се тога, да ли смо имали и једног великог песника, великог уметника, без визија оне имагинације до које се долази преко библијских слика, односно васпитања. Морамо да пазимо на то да универзитет може и да не успе! Морамо да пазимо и на то да није циљ универзитета да нам само преноси знање, или да само на њему стичемо знање! Реч је, видели смо, о нечем вишем! Питање је **о врсти људи** који ће ходати улицама које ћемо можда и држати чисте! А то је и садржај милиона и милиона беседа које се дневно држе по свим храмовима у којима се проповеда Јеванђеље, кроз које се указује на хришћанске симболе. Може неко рећи — али то није успело! Међутим, видели смо, имплицитно, где је корен тој нашој визији — отвореном приступу за све на право највишег образовања. Ми данас дискутујемо о својим краткорочним и дугорочним плановима, не распознајемо ли у овоме испуњење једног од највећих, дугорочних, планова, активније реализовање једне од најузвишенијих визија које усмеравамо према задатку усавршавања, којег следујемо, свесно или несвесно, али га сигурно следујемо. У испуњењу тог задатка, свесно или несвесно, мењамо своје облике рада, и своје симболе, теорије, хипотезе, истраживања, али остаје нешто као основно, та потреба да се крећемо, да она има корен, да је њен Почетак у појму Безпочетног савршенства, нешто што има и свој трајан Симбол, непроменљив, учење Цркве, као што су непроменљиви и извесни наши језични закони, или закони природе, јер један ослонац, једна „гвоздена нужност", условљује да се и живот креће, у току кретања и постављамо и питање „врста човека" а што значи и његове слободе рада, као и то да разматрамо и гледиште другог, да га уноси у своје, да се богати ради заједничког стицања богатства.

Арнолд Тојнби: Изражавам своје уверење у континуитет будућности религије

Како ја видим ствари — религија је саставни део човекове природе; религија је неизбежан пратилац **свести** која човечанство чини карактеристичном посебношћу. Свесни смо да смо пробуђени пред сазнањем да је универзум за нас тајна; да суштина ове тајне није разјашњена напретком научног сазнања. Данас смо исто толико у мраку као и увек у погледу обавештености како смо и зашто (ако постоји икакав разлог за то) то што јесмо. Болно смо свесни да је наша људска природа једна несагласна комбинација два толико опречна елемента: анималне природе која је иста као и код свих других живих створења нашег рода сисаваца све до бактерија, и духовне природе која је, како ми мислимо, нешто што само припада људској природи.

Наша духовна природа чини нас као људска бића различитим од других анималних организама и исто тако вишим савршенијим, него што су она. Кроз своје људско искуство сазнајемо да универзум у којем смо се нашли није нешто што је само материјалне или биолошке природе. У њему је и духовна присутност; и ова присутност је и „иза" и „изнад" како универзума тако и нас самих. (Ја кажем „иза" и „изнад" због тога што у нашем речнику за описивање „духовних реалности" ми поседујемо само речи које употребљавамо и за просторне односе). Због тога што смо људска бића, што поседујемо посебну свест, осећамо и потребу, да успоставимо комуникацију са овом „вишом" духовном присутношћу. Желимо контакт са њом да бисмо успоставили и хармонију са њом. Импулс у задовољавању ове потребе је религија; и због тога сам уверен да је неизбежно да човек „има религију". Неко искрено може поверовати да као људско биће нема никакве религије, али у моментима кризе његова се религија потврђује. Када се суочава са својом сопственом непосредном смрћу, када је мучен осамљеношћу, разочарењима, само — прекорима или било којим другим обликом духовне патње, осетиће да живи, бар само и за неки моменат, на духовном плану који је он покушао да одбаци као илузију.

Због свега тога сам сигуран да религија има своју будућност. Али што се тиче мене пред питањем сам: која врста религије ће највероватније преовладати у будућности онолико колико ми можемо да сагледамо ту будућност испред нас? Увек, од времена, од када су наши предци постали људска бића тражимо или тежимо тој „духовној присутности" која је **иза** универзума. Покушавамо да схватимо карактер, личност, те духовне присутности, покушавамо да живимо у хармонији са том личношћу или карактером те више духовне присутности, у макојем облику је ми замишљали, сагледали. Ова наша сагледања су „тврд орах". Јер, у различитим временима и на разним местима наше предочавање ове „крајње духовне реалности" веома је различито. Ова различита предочавања, раз

личите слике, појмови, до којих смо долазили о овој духовној реалности одржава се у различитим религиозним веровањима, а ова раз личита веровања одвела су нас у различите норме и праксе. Тако се неколико различитих религија бори за нашу приврженост. Којој ћемо од ових такмичарских религија поклонити своју приврженост у наредном периоду светске историје? За мене је ово једно од најважнијих питања.

Човекова најранија сагледавања ове „духовне присутности" иза универзума уобличавана су посредством нељудске природе. Када су се нашли преци пробудили, када су дошли до своје људске свести, наш ли су се у милости и немилости своје нељудске околине. Овде онда у тој околности налазила се она снага која је контролисала њиховом судбином и према којој су се они морали због тога прилагођавати. Ова „виша духовна присутност" драматично се откривала у грмљавини, у мњава, у земљотресима, у снажним олујама, и стално и увек, у ветровима, киши, годишњим добима, изворима и рекама, у шумама и планинама, али и у човековом личном плену, берби, стоци, што је чак било делимично под контролом и најранијих ловаца и обрађивача земље и пастира.

Човекова визија о „крајњој реал ности" преко ове нељудске околине или природе бледила је уколико је све више њом овладавао, и нека врста религије обожавања или клањања природи изчезла је једном за свагда и сахрањена у овом модерном добу. У овом модерном добу човек се поставља у један сасвим супротан однос према природи. У почетку човек је био роб природе: данас природа постаје човеков роб. Али у овом моменту нашег технолошког тријумфа почињемо да схва тамо да природа има доста божанске снаге у себи да је у могућности за освету над нама за све повреде које смо јој ми нанели. Откри вамо да смо најзад у рукама природе, даје природа мање суров господар од технологије; и да, уколико наставимо да вређамо природу, можемо изчезнути као људска врста. У циљу нашег самоодржања ми бисмо морали да обновимо нешто од оног нашег ранијег поштовања и уважавања природе. Морали бисмо да признамо, пре свега, да је природа једно средство које нам је потребно да бисмо могли да потражимо свој контакт са том крајњом духовном реалношћу која је иза и природе и нас.

Очекујем да видим ову обнову на првом месту у погледу поштовања природе да нам долази из Источне Азије, где никада није била у потпуности изгубљена. Преостала је, на пример, у данашњем Јапану, мада је Јапан сада изданак Запада у погледу развоја технологије. Ако би ово погађање било тачно, може да буде од важности да у следећем периоду историје, Источна Азија највероватније игра руководећу улогу коју је Европа имала у току последњих неколико векова.

Религија која је потиснула обожавање природе — само, надам се, привремено — јесте религија обожавање људске снаге. Јер чим смо као људска бића почели да добијамо „горње руке", почели смо такође да замишљамо да се најјаснија манифестација крајње духовне реал ности одиграва преко нас. Људска снага је разноврсна. У исто време је колективна и појединачна, политичка и економска. Наше обожавање људске снаге добијало је стога различите облике обожавања фараона и цезара; обожавања заједница, држава, цркава и других институција; обожавање технолошке снаге — „атома за масовно убијање" и исто тако и „атома за мир". Обожавање људске снаге у извесном облику доминирајућа је човекова религија бар за последњих 5.000. година, али никада није била толико доминирајућа колико је сада.

Национализам је за око 90 од сто религија за 90 од сто садашње генерације. Осталих 10 од сто су поклоници технологије; али ми можемо да предвиђамо да у следећем поглављу људске историје поклоници технологије протера ће националисте, поклонике-нације Националисти, или поклоници нације, су разорни, то су они који деле, док технологија уједињава целокупну површину наше земље и служи нам као подручје или за масовно уништење или као заједнички дом за општи напредак људске расе. Изгледа ми вероватно да ће наше садашње обожавање Британије, Никарагуе, Француске, Лаоса и осталих 125. садашњих локалних држава бити замењено обожавањем свет ске заједнице.

Али ово би било понављање старе историје. На западном крају

Старог Света, обожавања стотине градова држава било је једном замењено обожавањем или клањањем божанству светске државе — Риму, отелотворене у људском богу Цезару. Иста револуција одиграла се у источном крају Старог Света два века раније. Међутим, ово није крај приче. Обожавање људске снаге, чак и у релативно позитивном облику обожавања једне светске државе која се залаже за мир, законодавство, поредак, било је замењено религијама сасвим различитих врста: хришћанством и исламом на једном крају Старог Света а будизмом на другом крају.

Ова трећа врста религије је релативно млада. Најраније њене манифестације нису старије од шест векова пре Христа. Карактерична црта ове врсте религије јесте та да она тражи да нас доведе у директну везу и хармонију са духовном присутношћу која је **иза** универзума. Она се не задовољава да се приближава крајњој духовној реалности преко посредника — било да је овај посредник човекова снага или сила природе. Ова врста религије циља у непосредно приближавање, и, због ове врлине, изгледа ми да је једна виша врста религије од друге две.

Религије ове више врсте разликују се према својим директним визијама крајње реалности. Неке виде ову „реалност" у извесном трансперсоналном облику: **нирвана** будизма и **брама** хиндуизма. Друге је виде у облику личности, Бог за Јевреје којег такође обожавају муслимани и хришћани. Хиндуистичка-будистичка директна визија крајње реалности препоручује се највећем делу човечанства, и изгледа ми највероватније да је ова религија ближа истини од теистичких. Монотеизам је прелаз у један облик, сингуларност, из плурализма мноштва богова и богиња у којима је крајња реалност обожавања преко природних сила или политичке снаге.

Данас само један мали део човечанства припада номинално једној или другој од ових великих религија више врсте: врсте чији је циљ да постигне извесну директну комуникацију и хармонију са „крајњом реалношћу". Религије ове врсте које и данас постоје, да их набројимо према њиховој старости или времену постанка, јесу ове: будизам, јудизам, парсизам, пост-будистички хиндуизам, хришћанство и ислам. Номинални припадници ових шест религија узети заједно престављају преовлађујућу већину људске расе. Отворени поклоници људске снаге — тј. фашисти и комунисти — још су релативно ретки; отворени поклоници или обожаваоци природе сада су још ређи. Али ова конвенционална слика нас обмањује. Јер највећи број номиналних припадника ових виших религија може се избројати. Њихова приврженост овим религијама постаје лажна. Они још могу изјављивати своју припадност речима хришћанству, будизму, или којој другој од ових виших религија својих предака, али у својом срцима они су сада обожаваоци људске снаге — обликоване у држави, цркви, или којој другој институцији, или технологији победници над природом.

Да ли ће наше прадедовске више религије бити замењене обожавањем људске снаге? Или, да ли ће оне обновити број својих припадника које су имале некад у већини човечанства? Одговор на ово питање зависи од одговора на друта два.

Да ли ће ове религије успети да извоје своје суштинско учење и одредбе од оних несуштинских елемената у свом традиционалном веро-исповедању и пракси, који су данас већ постали неприхватљиви? И да ли ће ове религеје успети да превазиђу своја традиционална ривалства и непријатељства које постоје међу њима? Ово друго питање везано је за прво, јер међусобно непријатељство ових историјских религија део је несуштинске традиције сваке од њих.

У овом нашем модерном добу једна од најстрожијих виших религија које и данас постоје јесте римокатолички део хришћанске Цркве, и садашње уздизање Католичке цркве од посебног је нашег интересовања и значаја:- ако Католичка црква успе у својем подмлађивању, можемо бити оптимисти у погледу изгледа за све друге институције у којима се различити облици виших религија отелотворавају. (Овде треба обратити пажњу на појмове „Римокатолик" и „Католик" које Тојнби употребљава; примедба преводиоца).

За одговорне администраторе ма које институције, религиозне или световне, задатак одвајања суштинског од несуштинског јесте један необично тежак задатак. Папа Павле је у сличном положају каквог

препаратора или чистача слика од којег се тражи да отклони доцније наслаге преко једне слике које скривају оргинални рад неког старог мајстора. Чистач слике је у искушењу да одбије овај посао, јер се плаши да неће моћи да распозна границу где треба да стане: ако захвати много једне наслаге он може обрисати рад старог мајстора као и глазуру под којом се крије. Може бити склон да закључи да је боље да остави рад старог мајстора „замраченим" као мање зло. Папа Јован је изјављивао да је већ дошло време за једно „агриорнаменто" (учинити ствар савременом). Проблем папе Павла је да донесе одлуку до којег опсега он мисли да овај процес подмлађивања може да иде. Али јасно је у исто време да ова одлука не зависи само од самог Папе. Аутократска папска власт — или, можда је ближе истини ако кажемо, власт Курије иза те аутократије — сада је под питањем. За традиционални појам „естаблишмент" (утврђености) ово ће бити узнемирење: али за Цркву **као целину** ово треба да буде знак здравља и основ наде.

Постоји опозиција овом послу обнове или подмлађивања, али ми можемо да погађамо да ће ова опозиција бити савладана, и да ће Католичка црква — и друге савремене религиозне институције исто тако — изаћи из овог садашњег уздизања, немира, не сломљена, већ ојачана. Ако ово буде исход, можемо очекивати, као резултат, да видимо више религије да поново задобијају своје номиналне присталице који су сада националисти или научници у срцу, мада не признају, чак ни себи, да њихова стварна религија није та коју исповедају.

Све историјске више религије задобиће поново поверење ако, уз довођење у ред својих домаћих послова, савладају своја традиционал на непријатељства која гаје једна према другој. У постхришћанском свету, бар за последња три века, „одиум теологикум" (теолошка мржња) била је реч осуде. Бес и злоба различитих историјских виших религија једне према другој замењена је само злоћом ратујућих секти у свакој од њих. Вероватно ништа више није узнело религију на тако рђав глас као ово. Срећом, једна од малог броја преокретних чињеница после Другог светског рата које обећавају јесте Екуменски покрет, и, још срећније, овај покрет није ограничен само за различите гране Хришћанске цркве. Постоје паралелна кретања између различитих секти будизма, и између разних самих виших религја — на пример, између будизма и хинду изма, између јудизма и хришћанства, између хришћанства и ислама.

Пожељан однос између различитих религија и између његових различитих секти је међусобна трпељивост, једна сношљивост која треба да се уздиже до благости, поштовања и љубави. Ово је суштина ствари. Није потребно да се различите секте и различите религије сједињују, ако могу да остану подвојено без задржавања међусобног непријатељства. Заиста, на пољу религије разноврсност и променљивост може бити корисна. „Тако једној великој тајни не може се прићи само једним путем". Овај закључак римског сенатора из IV века, који је протестовао против наметања силом хришћанства, сигурно да је истина за сва времена.

Према томе, постоји ли будућност за религију? Сигуран сам да постоји. Нисам сигуран да ћемо у непосредној будућности доћи до извесне религије највише врсте. Можемо пасти у обожавање човеко ве снаге, што је по мојој процени, аутентичан облик религије али само зао облик. Или, историјске више религије могу повратити темељ који су изгубиле. Тешко да ће успети у овоме сем ако се не подмладе, и, ако у томе не успеју, оне ће, плашим се, бити потиснуте, у свему изузев у имену, том врстом зла као што је обожавање човекове снаге. Ако дође до тога, изгледи за човечанство су мрачни: али моје је очекивање да ће више религије себе подмладити да ће то преовладати. *)

---

*)*Доносимо ово предавање проф. Арнолда Тојнбија, познатог филозофа историје, писца чувеног дела „Студија историје", које је одржао преко лондонског радија а затим објављено у часопису »The Listener«, 2 априла, 1970, Лондон. Овај релативистички став према религији један је од последњих јавних саопштења овог истакнутог европског интелекту алца. У свом истраживачком раду он је често и контрадиторан када је у питању хришћанство као религија Откривења; јер извесна његова запажања у погледу хришћанске ре лигије указују на њу као на рели-*

гију која има далеко веће предности од других „историјских религија", или, како их он још назива „виших религија". Међутим, све је изгледа сигурнији у свом релативистичком ставу, мада, често као да запажа извесне предности, што видимо из овог предавања, источних религија, будизма или хиндуизма. Може у томе да се осети и известан политички Универзализам једног Европљанина, као оправдан. Али, у сваком случају овај оштар став, отворено сагледања оних дубоких противуречности које људско несавршенство уноси у историју и кроз религије од значаја је да буде и истакнут као што је то учинио и проф. Тојнби. Хришћани му на томе могу да буду захвални, као и припадници свих других религија. То је она, рекли бисмо, добро запажена истина, да нам је потребно и друго гледиште, које бисмо унели у своје разматрање ствари, јер бисмо без њега остали сиромашнији. То је случај и са овом великом студијом проф. Тојнбија. Али, ми знамо да релативизам у питањима религије, а то значи у питањима Истине није могућ; али то опет не значи да тај став изискује однос према другоме, према другим религиозним расположењима и истраживањима, тај који није љубав, а и да не говоримо да је и у најмањем потребна или нужна мржња, непријатељство, или неко слично расположење на које нам указује и овај филозоф историје.

Примедбе које се могу ставити „Западној цивилизацији", а која је дело или резуллат инспирације хришћанске религије, нису примедбе које се могу у исто време ставити и самом хришћанству, Цркви. Реч је о човековој несавршености, као и о томе шта је он створио кроз ту своју несавршеност и све своје недостатке; шта се може очекивати од резултата тог рада за будућност човечанства, у решавању његових проблема сиромаштва и борбе са болешћу; највећи прилози светском друштву у том погледу ипак су дошли кроз хришћанску организацију ума. Велики математичар Алберт Ајштајн, који иначе сам и није хришћанин, већ је више усвајав интелектуални Спинозин појам о Богу, приметио је да је наша савремена наука резултат истраживања истине, све дисциплине савремених природних наука; а подвукао је исто тако, као што нам је добро познато, да је подстрек за истраживање истине дошао човеку не од саме науке, већ од религије, а међу свим религијама да је то било јудео-хришћанство које је најснажније подстакло човека у том истраживању истине. Знамо опет да није само природна наука резултат овог подстицаја у истраживању истине, ту су и низ других добрих резултата, а на првом месту и тај хуманизам на који се осврће сам проф. Тојнби, који толико захтева, да и није ништа друго до дело хришћанског ума; то запажају и припадници других религија, природних или историјских, и то истичу; тако да ми можемо сасвим слободно да кажемо да целокупно ово излагање проф. Тојнбија, као и цела његова огромна студија историје и није ништа друго до дело или реч једног поднебља, или једног ума, одраслог и интелектуално однегованог у хришћанском поднебљу. Због тога можемо много да научимо од свог истакнутог филозофа историје, и поред тога што он у својим филозофским размишљањима одлази у отуђења од оног основа на којем и сам размишља; јер оно највише што он тражи јесте суштина хришћанства, како он сагледа, као услов опстанка света, и његов будући развој, према томе зависи од тога колико ћемо практично бити хришћани. Бројни примери досадашњег неуспеха, нису неуспех Цркве, већ човекове несавршене природе, због које је Црква, ту, у историји, као дар.

Желимо ипак да подвучемо, и због тога у нашем задатку дубоке хришћанске отворености, посебно отворености и искрености, својствене традиције стрпљивости, и сношљивости, грешење других, које вековима издржава Православна црква, доносимо у преводу ову малу расправу из које се можемо добро да опоменемо на сву озбиљност и задатак који као хришћани имамо у плану историје. Јер је ова расправа у суштини израз хришћанског расположења и хришћанског разматрања, и поред тога, што формално то изгледа да није. Несвесно онда кроз своју сопствену противуречност, слично као што он сам каже за оног који мисли да је без религије, а да у ствари није, јер да наилазе моменти кризе у животу таквог када се религија у њему као људском бићу потврђује, тако и овај мислилац у свом дубоком захвату историје, када жели да укаже на пут спасења модерног човека, он указује на пут који је пут религије Откривења, мада он то номинално, као да не признаје; али мора ту мисао да мисли, да указује на тај об-

лик, као на једини пут, негирајући тако свој сопствени спољни формални релативистички став. Тај релативистички став, видели смо да негира, када је у питању религија, један од највећих научника света, творац иначе познате теорије релативитета, која као категорија не може да припада или да се примењује у категорији религије — у чему и јесте истинитост религије Откривења, апсолутна истинитост, као и једне научне теорије у оквирима људског мерења апсолутних, непромењљивих, константни и саме природе, или физике.

Према томе питање које овај филозоф поставља у погледу будућности облика религије, са питањем која ће то бити, или постати, или остати, као најсавршенија, одговара и несвесно, управо потврђује, имплицитно, да ће то бити тај облик кроз који мисли, кроз који је однегован, и поред тога што експлицитно остаје на подручју историјског релативизма. С друге стране, запазили смо и то, да је оптимиста када је у питању баш та религија Откривења, јер њена обнова, реформа, делује или од тога зависе и остале историјске религије, или више религије, како их он назива.

О песимизму и оптимизму у уметности и о потреби посматрања света и дечијим очима

— Поводом изложби „Едвард Мунк — графика из Мунковог музеја" у Галерији Дома југословенске народне армије — Београд 27. II — 15. III 1970. и „Од Русоа до данас — француска наивна уметност" у Музеју савремене уметности, Београд 15. II — 8. — 1970.

Ове две изложбе захтевају од нас далеко више пажње, више размишљања, него што смо им изгледа поклонили. Јер ми смо као друштво све више такође у оном периоду када је већ и код нас Индустријска револуција пружила све своје благодатне дарове, или бар у целини можемо да сагледамо сву лепоту нашег будућег живота под њеним благодетима. Али како индустријска револуција носи и извесне захтеве, нешто што тражи наш већи духовни анганжман да би се њени дарови у потпуности могли да прихвате заиста као благодати, онда један од исто тако важних наших проблема јесте и чисто духовно прилагођавање овој ново насталој ситуацији. Ми у томе веома много каснимо, и не само много већ је то и веома озбиљно наше питање: да не губимо више него што добијамо новим временом, усред свих формалних фантастичних успеха које смо постигли, напоредо уз исто тако величанствен успех и целог светског друштва. Организатори ових двеју изложби, као и неколико сличних, на којима смо могли да видимо дела светских мајстора при мера највећих достигнућа на пољу сликарства, учинили су своје, уз највећи нашу захвалност, као прилог решавању овог питања. Јер, знамо, то је једно и од највећих искустава и из наше историје, из развоја нашег друштва, колику огромну улогу има уметност, сликарство, у буђењу човека ка нечем што би се могло описати као више, вреднije, од свакодневног искуства и материјалних потреба. Сада, када смо осетили огромне прилоге за наш материјални развој од развоја науке, технике, када смо скоро у једном аутоматизованом прогресу у том погледу, укључени у њега кроз светски развој, са чисто једном техничком инерцијом рада, ипак се поставља питање колико смо успели да се прилагодимо у једном више духовном погледу свим тим новим променама; или колико смо запоставили оно кроз шта смо до сада усвајали живот као вредан живљења, и кроз тај дух, тог усвајања, доспели до ових дана са свим њиховим благодетима, али и питањем да случајно не изгубимо при томе и нешто важније, што смо стекли, што смо такође напорно чували, уз огромне жртве, а што сада као да тако лако предајемо, одричући га се.

Развој технике широм света, указују нам на то социолози, психолози, као и естетичари, учинио је свет једним малим селом, али уз то напоредо, условљавајући једно друго, проширили смо и свој психолошки

немир, захтеве, духовне потребе, које нам технологија не може да задовољи. Многи указују на саму уметност, на потребу нашег интензивнијег васпитања у том погледу.

Ми заиста у то улажемо огромна средства, такође. Никада више нисмо имали сликара, по броју, композитора, писаца, што је и добро и што је за велику похвалу. Нешто што се мора и као политика или као захтев неговати и учинити да даље тако остане. Али је у питању у исто време колико ми каснимо са својом филозофијом као науком да образложимо или укажемо на извесне основне ствари када је овај проблем у питању. Колико су наше премисе, ако можемо тако да кажемо, одговарајуће у погледу овог проблема, колико васпитање за којим осећамо потребу, као и оно које предузимамо, носи у себи оне потребне елементе да нас заиста упути на одговарајуће духовно прилагођавање на ново насталу ситуацију — јер опет понављамо, укључени смо са највећим успехом у општи светски развој, технолошки, са свим последицама благодетних дарова тог примања; али нисмо ипак много сигурни колико и не губимо, и то веома много; овде је питање равнотеже између тог формалног добијања и садржајног развоја, јер нам прети опасност да се нађемо, или смо, у чељустима „дијалектике без синтезе", односно кроз коју се формално технолошки, развијамо а садржајно губимо; садржајно у смислу живота према одговарајућим вредностима.

Користимо и ове две изложбе да нешто у том погледу кажемо са највећом отвореношћу, и највећом надом, да је ово вредан предмет разматрања, вредан исто толико колико и сви остали наши напори за наш заиста толико оптимистички технички или економски развој, у којем смо; али психолози нас могу да опомену да тај оптимизам лако може да буде доведен у питање ако се остане само на питању задовољавања наших материјалних или економских потреба. Истина, ми говоримо и о култури, већ толико много, али у подножју тих разговора пажња се мора усредсредити на оно што заиста човекова духовна природа ствар но очекује, што јој је у целини потребно, и што је био задатак, кроз векове, као и што то потвуђује и наша историја, да они који се примају задатка организовања друштва, да имају и ту дужност, исто тако, да раде на одговарајућем **буђењу** човека у целини, према целини његових потреба. Јер када је реч о усавршавању, реч је и о ступњевима развоја; може се провести живот на веома ниском ступњу својих интелектиалних и моралних потреба. Уметност је несумњиво од огромног значаја у том погледу, и ми јој и поклањамо пажњу, али овде нам је циљ да укажемо на то да она свој задатак „буђења" може извршити само у контексу са својим стварним извором, Целином, јер је уметност ипак само једна страна човекове потребе.

Поводом ове две изложбе пригодно је да укажемо на то да су извори уметничког стварања далеко дубљи и одговорнији него што ми то уобичајено прихватамо. У том погледу задржаћемо се овде на неколико веома значајних приступа питању уметности или питању социјалне улоге уметности. Са нагласком на чињеници колико нова савремена наука, природне науке, стоји у тесној вези са савременим покретима у уметности, али и како у исто време реаговање савремене науке, као и уметности, на старе дотрајале облике указују на оправданост или потврђују логику залагања Православне цркве да се сачува догма Откривења онако како су га свети оци примили на васељенским саборима. Јер постоји тесна веза између садашњих напора у савременој уметности, у растакању форме, строгих педантних рационалистичких облика, самоуверења ума да све може строго да се одреди и измени, са метафизичким тенеденцијама у савременој науци, квантној, таласној, механици и атомистици, као и са напорима Православне цркве да у одређивању облика веровања не иде у она педантна рационаналистичка расположења према којима се даје предност интелекту у одређивању учења Цркве као и у разумевању Њеног учења. У уметности, као што ћемо видети, односно посебно на пољу ликовних уметности ово дивно видимо данас илустривано. Односно колико савремене тенденције у развојним линијама импресионистичког и онда експресионистичког сликарства, и затим реаговања на ове тенденције, као и развојне тенденције у савременој науци, само илуструју вековни напор Православне цркве у њеном чувању ортодоксности њених догмата. Због чега онда можемо да прихватимо уметност исто толико колико и науку као веома озбиљну ствар, као што и религију исто тако морамо одржавати у њеној ортодоксности, јер од тога зависи и рад научника и уметника. Јер, према новој психологији, и

логици која такође потврђује ортодоксност чувања догмата Православне цркве, човекове су потребе веће од оних са којима нас може задовољити било рад уметника или рад научника.

Ако прихватамо уметност веома озбиљно, а тако и треба да је разумемо, онда се заиста морамо сложити са изјавом да „руководећа оријентација једног сликара јесте да буде визуелни тумач друштва." А то значи, како то потврђује Едвард Шилс у свом испитивању природе масовног друштва и његове културе, да се та визуелна тумачења које сликар чини односе на оне основне категорије културног живота које су у свим друштвима исте[1]). То је напоран и одговоран посао. Због тога онда заиста, без обзира како се то разумело, у уметничком стварању видимо и откриће свог времена, своје средине, свог друштва. То стварање је резултат уметниковог односа према свом поднебљу; он даје свој прилог својој средини и прима од ње надахнуће рада. То је један поредак односа и кроз тај однос и постаје једно уметничко дело. Али, то је ретко кад ствар једне „мирне идиле". Уметник је често, у том свом напору тумачења живота, у опозицији према својој средини. Он води борбу са њом, како то на пример примећује Алфред Ајштајн за „стваралачког музичара", и често, каже нам, уколико је не победи, не савлада, тај се уметник повлачи у изолованост. Може онда овде да се говори и о оптимизму у уметности, али и о песимизму; јер на известан начин може да се говори о томе колико је један уметник кроз тумачење „основних категорија друштва", или живота, ушао у односе те проблематике на такав начин да смо и ми опет кроз свој однос према том делу ближи животу, усвајајући га кроз своје варијације искуства, било у оном његовом мирном изгледу, какав живот као дар може и да се прихвати, и какав у ствари и јесте, у својој лепоти и вредностима. Према тим вредностима ми стојимо у односу из весне дијалектике, кибернетичке спреге, а што је и ствар рада и организовања, при чему можемо заиста да говоримо и о оптимизму и песимизму у уметности. Целом питању можемо да се приближавамо и у тој другој варијанти искуства, када можемо да говоримо о песимизму у уметности, а то значи када тражена решења не налазимо, када нам „реализам" живота изгледа јачи, ка да не одговара на наше потребе, јер нам измиче нашим моћима, да га довољно хуманизирамо да у њему нађемо онај **облик** са којим би били задовољни и у моралном и у интелектуалном погледу.

Када прихватамо уметност као визуелног или аудитативног тумача основних категорија једног друштва, а које су у свим друштвима исте, то онда несумњиво не можемо одговорајуће да све то разумемо уколико опет не разматрамо уметност и религију у једном погледу и заједно, али, наравно, и различито, као различите изразе или могућности израза тумачења различитих категорија живота. Колико су религија и уметност два само различита израза, са својим одговарајућим функцијама, једног и истог живота, видимо и по томе што можемо да говоримо или запажамо колико је уметност по свом пореклу исто толико тајанствена колико и религија, у оквиру саме природе човека који у својој суштини, слажу се у томе антрополози и психолози, научници уопште, остаје тајна.

Уколико онда запажамо толико много различитих тенденција у савременој уметности, на изглед толико опречних, што изазива и низ различитих ставова према њој, у покушајима да се све то разуме, несумњиво да и значајан, или одлучујући прилог свему томе може да да богослов уз став догматике Цркве кроз веома надахнуте, такође, анализе овог питања, које су већ бројне и чији историјат није тако временски кратак. Јер богослов може да укаже на првом месту на то да су и „естетске навике" савременог човека такве да му оне и не дозвољавају богатији естетски живот, јер је и у тим својим интелектуалним навикама већ толико одвојен од догматике Цркве, да то заједно представља једно питање — питање његовог осиромашавања, све већег; а што онда има и свој утицај на само масовно друштво, а затим и на само стваралаштво, када је у питању уметник као визуелни или аудитативни тумач његових основних категорија.

Ове две изложбе пригодне су богослову да у том погледу помогне својој средини, наравно без претензија да би у оквиру овог приказа, поводом само ових изложби, ово питање било исцрпљено. Ово је само прилог разчишћавању овог проблема, као што је то већ чињено и раније у сличним есејима, објављених у нашој црквеној штампи.

Због тога можемо и ове две изложбе, на које се осврћемо у овом

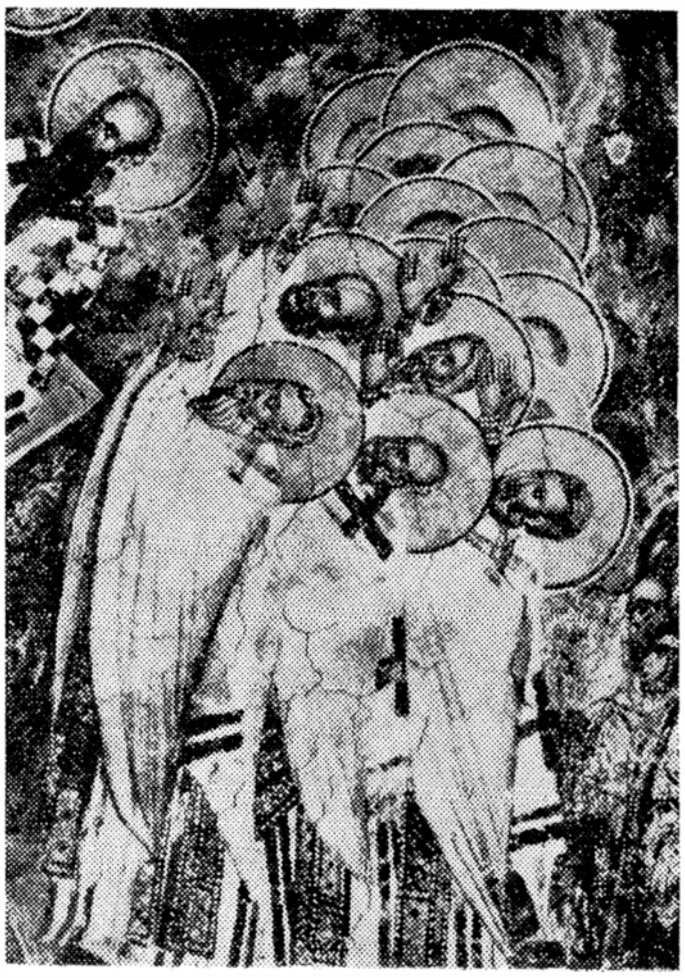
приказу, у разматрању ове проблематике, да поздравимо и као један ванредан педагошки акт њихових организатора. На једној изложби видели смо нешто од тумачења категорија друштва, или живота, заиста великог „светског стваралаца", Норвежанина, Едварда Мунка, и на другој и француских сликара, великих светских стваралаца исто тако, преко којих је француска „прва упознала светску јавност са „наивном уметношћу". Два различита сликарства у једном погледу али у својој вредности једно ванредно јединство и, заједно узети, велики час из наставе уметности. На том часу онда изгледа нам, да се поставља на првом месту питање, као најважније, у чему је заиста „социјални задатак уметности".

Подвлачимо да ове две изложбе представљају једну ванредну целину. Јер у графици Мунка имамо пример оне развојне линије сликарства у којем се већ довољно осећа напор растакања облика, уз помоћ употребе боје, да би се изразило једно искуство, искуство једног дубљег захвата живота у оквиру човекове потребе да дође у што адекватнији однос према њему. Овај велики сликар, као што добро знамо, дао је свој значајан прилог и за развој тог начина сликања које познајемо као експресионизам са симболистичким акцентима. На другој опет изложби видели смо сликаре са радовима „солидно конструисаним и дивно обојеним" са циљем да нам пруже „истинитију" слику ствари које нам приказују, нешто што тражи снажније „окупљање форме" и адекватнију употребу боје; један начин сликања који је данас већ доста популаран и обележава се као „наивна уметност". Али и на једној и на другој изложби видели смо напор уметника да нам саопште „дах и трепетрење" тога што виде, не у циљу да нам то само прикажу као ствари које се виде, већ са једном далеко јачом амбицијом да нам укажу по могућству на оне дубине односа ствари и њихових боја да бисмо те њихове пределе, ликове, сусрете, разумели у једној снажнијој целини, лепоти и реализму, као поезију са реализмом, у нечем савршенијем, а што нам често или увек недостаје у свакодневном животу, а што нам треба, за шта осећамо потребу, или, како се то лепо изражава историчар уметности Саломон Ренак: „. . . за чим жуди наше осећање и које не може заменити никакав напредак утилитарне природе",[3]) а што нам се тако благодетно саопштава кроз једно ликовно дело, доброг уметника.

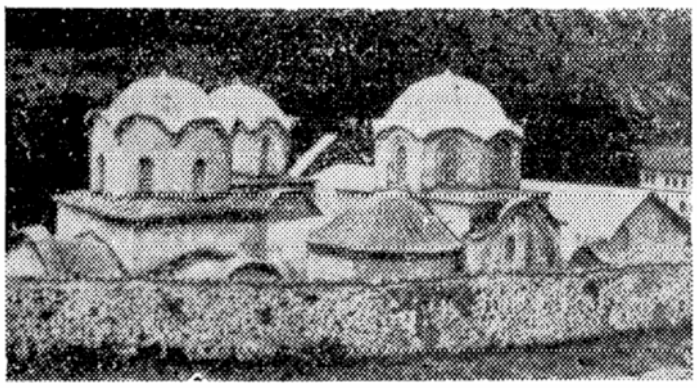
Намеће нам се мисао, после посете овим двема изложбама, овог познатог историчара уметности и његових предавања која је одржао на самом почетку нашег века, код нас веома популарних такође, у издању „као опште историје ликовних уметности", добро познате књиге „Аполо" у којој Саломон Ренак такође, каже:

> Далеко је од тога да је социјални задатак уметности завршен или да је близу свога краја, ја мислим да ће јој XX век дати још веће и шире место него предходни векови. Он ће такође дати... све већу важност настави уметности у васпитању . . .[1])

Организовање ових двеју изложби, да их можемо истовремено да видимо, несумњиво да свесно или несвесно следује ову мисао познатог историчара уметности. Јер нас уметност сликарства са ових двеју изложби тако богати, интелектуално и емоционално, да нам се ово питање социјалног значаја уметности на првом месту намеће, и морамо да се задржимо на њему. Исто то осећамо да свесно или несвесно изражавају и приказивачи ових изложби у малим али укусно издатим каталозима за сву прилку. Едварда Мунка, директор Уметничке галерије у Марибору, Бранко Рудолф, представља тачно како ми овог великог норвешког сликара и познајемо, да је то у исто време и мислилац, да се заиста задржавао са одговарајућим напором и испитивањем о проблемима људске егзистенције, да се интересовао религиозним догмама, да их је усвајао, да је био борбен у томе, да је кроз ту борбу савлађивао песимизам, да се као и сликар Гоген интересовао питањима: „Шта је овај свет? Шта смо ми? Одакле долазимо? Куда идемо? Али да се он тим питањима веома искрено заинтересовао као и да његово савлађивање песимизма није био један „јефтин оптимизам", да је уз све то умео са изванредном способношћу да „прикаже дечје младалачко чуђење облицима природе". Овог уметника свет и заиста познаје као таквог, не само као великог сликара већ и као искреног, дубоког, мислиоца, чији рад превазилази по свом моралном значају рад једног сликара. Значај напора рада овог уметника, врсту његове уметности или сликарства, најбоље он сам изражава, што такође видимо

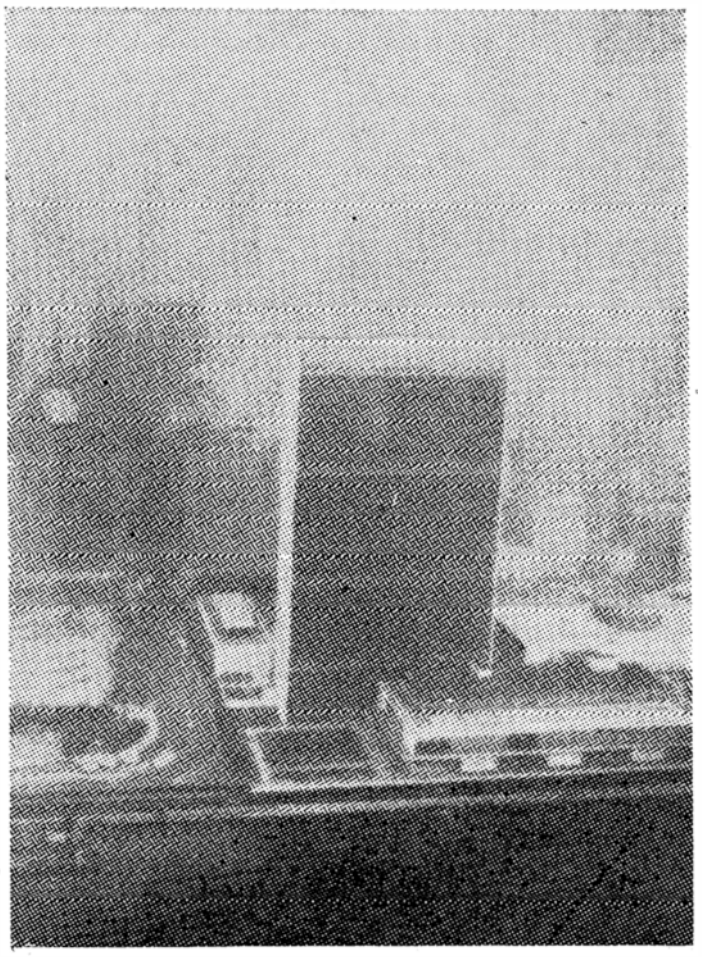


Црква Св. Димитрија у Пећи: Васељенски сабор (Фреска из 1338. год.). Са васељенским саборима Цркве, од 325 до 878. године, почиње и организовање новог света, света наше културе. Принцип „саборности" је тако ОСНОВ на којем данас почива целокупно светско друштво; то је једна универзална логичка структура кроз коју се, свесно или несвесно, развијамо са надом у мир и прогрес. Када се овај принцип „саборности" вређа настају ратови и немири, због тога је он заиста и суштина живота — једна „уметност организовања" до које смо дошли такође кроз искуство рада светих отаца.

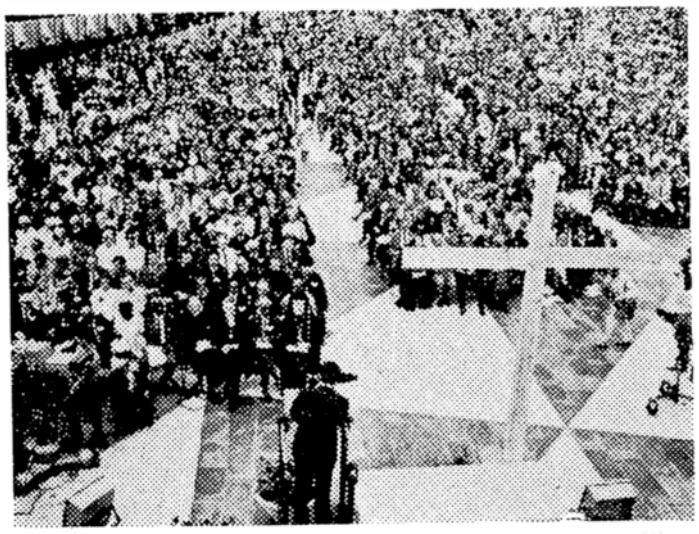


Под овим кубетима цркава Пећке патријаршије одржавани су и народноцрквени сабори. Фреске у црквама Пећке патријаршије, са приказима васељенских сабора као и народних српских сабора, опомињале су и тадашње руководиоце српског народа на овај дух саборности, на напор залагања да се он чува и кроз њега доносе одлуке Тај се дух логике саборности показао и у нашој националној историји као основа, као вредност без које није могуће чувати и залагати се за морални поредак света.

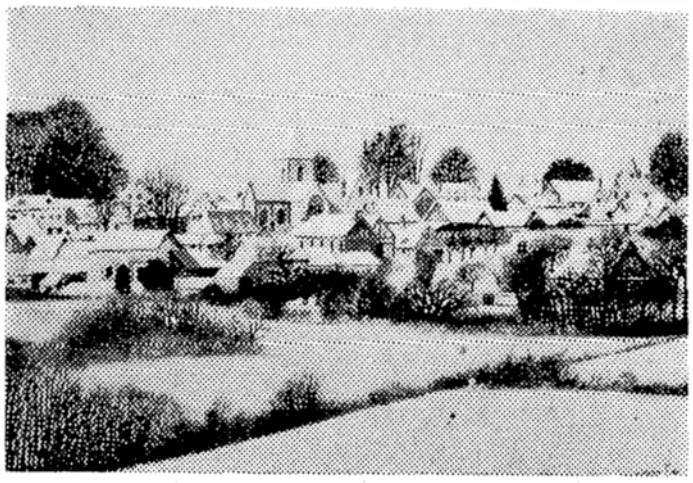
Основи српске државе, од њеног почетка, развијају се на овом светоотачком искуству „саборности". На овој фресци, сликаној око 1338. год., видимо Сабор у Расу, „Немањин сабор" из 1195. год., на којој се наглашава овај дух „саборности" и кроз формални приказ ове оцене према васељенским саборима Цркве.



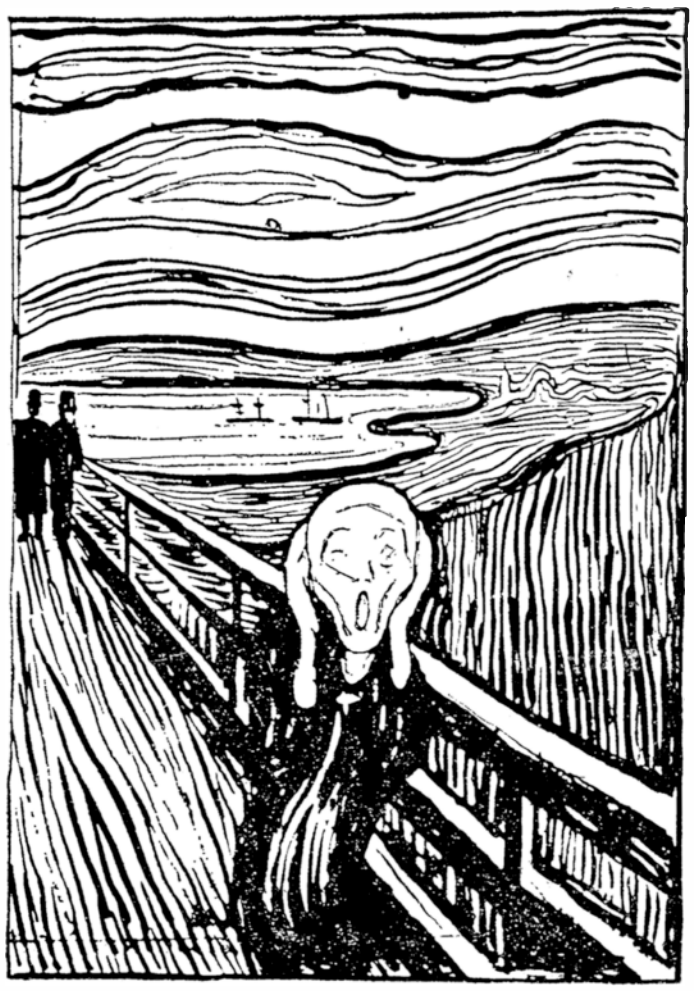
Палата Уједињених нација у Њујорку. Одлуке и залагања преставника народа света у овој Палати, њихово истраживање најбољи услови за чување мира и добре воље међу народима света, потврђују само Истину саборности Цркве, логику или неопходност слободе и исповедања вера.



Садашњи су напори хришћана широм света да превазиђу старе ·деобе, последице времена када су се истине Цркве доводиле у питање, када су вршени покушаји да се изван духа саборности Цркве „дође до истине". Данас поново сагледамо сав реализам духа јединства Цркве, Њеног духа Саборности, као једини пут испуњењу оног задатка који је и морални задатак свих народа света — мир и добра воља међу људима; а то је и услов напретка, како у материјалном погледу, тако исто и у духовном, у развоју културе. На слици видимо скуп хришћана из целог света на Генералној скупштини Светског Савета Цркава у Упсали (Шведска) 1968. год. Рад и ове скупштине потврдио је даљи напредак принципа или логике „саборности" из времена када је Црква добила коначно основ свог догматског вероисповедања. Ми се надамо да ће манифестација овог садашњег расположења за Јединством у скорашњој будућности дати још новије потврде све лепоте „саборског духа Цркве".



Ова дивна слика, једног од најталентованијих француских савремених, тако званих, „наивних сликара", Жан Ив-а, може да буде и симбол човекове данашње потребе за хармонијом, миром, добром вољом међу људима, нешто за шта се сада залажу толико много на међународним скуповима преставници свих народа света — да сачувају мир, лепоту мира, нешто што овај талентовани сликар изражава кроз „мир овог села са његовом црквицом"; може то изгледати и „идила зимског јутра", како је дете види својим очима, али то је ипак реалност — реалност потребе за слагањем, за саборношћу...



Норвешки сликар, Едвард Мунк, овомсликом, „Крик", изражава бол, крик бола, над свим што се десило или може да деси. Ово је једна потресна слика опомене и за потребом Јединства, за духом Саборности, заиста, јер је Саборност један и од најсигурнијих услова борбе против страдања...

Ирска, слика савремених наших немира, поларизација, раздвајања; континуитет ове поларизације је дуг, корени су му у оним првим повредама Саборности цркве. Ови, срећом, ипак мали немири у Ирској ту су да нас напомену где је корен свим нашим савременим разједињеностина; а када то знамо, онда сигурно да ћемо са успехом и изаћи из наших и савремених неголја. У овој слици осећамо још већу вредност напора првог хришћанског друштва, св. цара Константина, да се сачува и брани принцип Саборности као основ мира, као излазак на пут за долазак до истине.

из овог приказа, када каже: „Природа није само оно што очи виде — то су унутрашњи ликови душе — — ликови друге стране очију", уз наглашавање да је уметност једног уметника само онда велика када то што он изражава мора да изрази; због чега, уметност је разумемо, нужност.

У свом приказу опет изложбе, од Русоа до данас...", Анатол Јаковски, из Париза, подвлачи на свој начин такође социјални значај саме „уметности наиваца"; једна уметност која је свуда иста, саму су „путеви до ње различити", истина, каже негде је мање топла, негде више или са много више инвенције и лиризма. Па јављује се тамо, на прво месту где нестаје фолклор, где „занатска средства производње узмичу пред великом индустријом", као што је случај са САД; као што и југословенско „наивно сликарство" у свом реаговању на „отуђења разних врста у савременом свету" такође има своје посебне карактеристике. Али у сваком случају, као што то Јаковски примећује, заједничко је овим уметницима то што се сви „они враћају до познатих Јунгових праоблика који су се сакрили у колективној подсвести сваког од њих", као што је и лако сваком посматрачу овог сликарства приметити да је то ипак у суштини израз „погледа пун смеле радозналости детета у којем још нема ни секса ни жеља, него тек нејасно чуђење пред чињеницом да су ствари управо такве какве јесу".

Наравно ово су мали кратки предговори о општим карактеристикама сликара које смо могли да видимо на овим изложбама. Али, напоменули бисмо са своје стране да су ове изложбе, такође, у низу оних значајних изложби великих уметника, међу најпознатијим уметницима светског сликарства, чија смо дела могли да видимо овде у Београду, и да су значајне баш због тога јер имају свој огроман педагошки смисао. На овим двема изложбама видели смо радове уметника чији напор, такође, представља велики прилог разумевања, социјалног значаја уметности". Желимо да укажемо на то да је ово питање тесно везано и за педагошки рад једног богослова и због чега се са једном посебном заинтересованошћу и осврћемо на ове изложбе уз захвалност њиховим организаторима.

Наша је захвалност утолико већа што је баш „спајањем" ових двеју врста ликовног изражавања постигнута једна педагошка целина која као таква ванредан је васпитни пример тенденција у садашњем моменту у ликовним уметностима које и у нашој средини захтевају један дубљи аналитичан став да би уметност продужила своју егзистенцију и у нашем интелектуалном и моралном подневљу у оном задатку који има од времена када смо почели да украшавамо сликарством и своје храмове и, сасвим сигурно, домове; а то је један период времена наше историје за два три века дужи од једног миленијума. Због тога та веза између уметности и друштва и у нашем искуству има један веома дуг радни стаж, такође. То нас опомиње на најодговорније разматрање теорија уметности кроз које се анализира уметност као нужност, али да зависи исто тако и од самог друштва, оне активности у њему коју често не разумемо у ком смислу и због чега се баш тако развија као што се развија. У питању је, колико можемо да ово питање боље разумемо, сама организација друштва, а што је опет и ствар самог ума, његовог непосредног развоја. У сваком случају ово је тема која мора да се разматра са највише одговорности, у светлости нових сазнања како и због чега човек мења свој стил рада или начин живота, начин изражавања, на који начин мења и своје друштво; колико га унапређује онда кроз саму уметност, као средство; а с друге стране уметност је и његов израз. Али, како запажамо и то да увек светско друштво све више добија у свом духу интерналционализовања, то се и уметност интерналционализује. Међутим, увек остају и разлике у мишљењу у различитим деловима света, различита реаговања на ипак увек присутне специфичности једне локалне околине, а што у сваком случају има и свој значај на изразе у уметности.

Када је реч о уметности реч је о том тајанственом естетском расположењу, чије је порекло исто толико тајанствено као и религиозно, као и религиозна потреба: али и поред тога што им је један корен ипак то је посебна потреба. У питању је само однос, јединство.

Уколико можемо да говоримо о социјалном задатку уметности, а напоменули омо да се то запажа и очекује, онда исто тако можемо да говоримо и о социјалној функцији религије. Истина, није ни потребно на ово се и осврћати са неким посебним наглашавањем. Ако је у људској природи било до сада места за уметност, у једном облику који можемо

да изразимо кроз појам „социјалног задатка", онда људска природа би морала нешто значајно да одстрани од себе да би било могуће и одстранити уметност из живота човека у њеном социјалном задатку. Могли бисмо да кажемо да је и доследно исти случај и са религијом. Познато нам је већ колико је огромну улогу уметност имала у оквиру и религиозне потребе у нашем историјском искуству, у неком погледу као да је нарушено; јер га сада често не осећамо у својој средини у оном опсегу као раније, када су најбољи таленти и на пољу сликарства служили својим даром у исто време и човековим религиозним расположењима.

Задатак нам је овде баш у томе, да узимајући као пример, ове две изложбе, односно уметност која нам је приказана на њима, укажемо оним интелектуалним расположењима, које као да обузима „песимизам", када је у питању будућност религије и однос најталентованијих према њој. Јер уколико размишљамо о будућности религије, и у којем облику ће уметност бити везана за њу, онда морамо да имамо на уму и тај оптимизам који изражава, на пример, историчар уметности Саломон Ренак, да социјални задатак уметности није завршен; шта више њено место у будућности ће бити, као што смо видели према предвиђању овог стручњака, далеко шире него у предходним вековима. Да ли је онда у оваквом једном предвиђању могуће раздвајање религиозног и естетског, религије и уметности. Највиша остварења у уметности показују и данас да то није могуће, и ниједан историчар уметности то не предвиђа. Ове две изложбе показују нам се драгоцене баш због тога, што на један веома неангажован начин, али са највише снаге, указују на сав значај уметности, у једном социјалном смислу. Богослову, на првом месту, уз практичну помоћ филозофије пада у дужност да на то укаже. Јер огроман број сликарских подухвата у овом нашем времену, мислећи на разноликост начина сликања, потврђује једну позитивну интелектуалну узнемиреност која има, свесно или несвесно, и велики религиозни значај. Уколико нешто мало само дубље погледамо у ову ситуацију ово ћемо открити. У том онда погледу можемо да говоримо и о томе колико је све већа и већа социјална улога уметности и у светском друштву нашег времена. Уколико се пак са нешто „песимистичког расположења" гледа на садашње стање ствари када је у питању уметност као визуелни и аудитативни тумач основних категорија и у нашој националној култури, у питању је само извесно филозофско закашњење да се то образложи. У том погледу и у нашој средини ми веома много каснимо, а не толико у самом формалном подухвату рада на уметности; један подухват којем такође мора да се стави једна велика примедба, баш због циља или напора објашњења свега тога што се збива на овом пољу као што је „модерна уметност". Али, исти је случај и са религијом, посебно са разумевањем догмата наше Цркве; јер нам је добро познато, на пример, да је баш кроз рад уметника да се укаже на ортодоксност свих догмата, као потребе живота, и у нашој култури остварен један висок домет прилога развоју светског друштва; или, боље да кажемо, посведочен овај развој, развој, као што знамо, који ни је завршен.

Занимљиве су то појаве у уметности, а што посебно долази до израза у сликарству, а опет, што смо ванредно јасно то могли да видимо на овим двема изложбама, Мунковој и француских наиваца, да „религиозна усрдност и интензивно посматрање живота", могу да одводе уметнике у различите правце изражавања, негде ка „пуној форми", а у неким случајевима у њеном разбијању; али ни у једном ни у другом случају не бисмо могли да говоримо о кризи у уметности, већ само о успелијем или можда мање успелом изразу стварности или тумачења категорија живота према извесним интелектуалним навикама и потребама, као и променама.

Да бисмо се приближили са одговарајућом јасноћом овом питању, које постављамо као циљ овог приказа, осврнућемо се на једног познатог естетичара из прошлог века, и његов став када је у питању уметност и њена „социјална функција", и једног савременог који нам је ванредно указао на модерну уметност" као на садашње наше стање ствари, са пуно оптимизма, или једним искуством више, које има модеран човек у свему, на пољу науке, филозофије, или било којег другог искуства када је у питању његово стварање, а због задатка посебно и на пољу уметности, нарочито ликовног стваралаштва.

Када је реч о прошлом веку, налазимо да је за задатак који овде постављамо веома карактеристичан случај напор, рада енглеског естети-

чара Раокина. Као што добро знамо Раскин је имао велико поверење у питању улоге уметности у развоју или преображавању друштва. На пример, инспирисао је једну групу сликара са једним веома карактеристичним замахом да „иду у народ", да га „придобију за лепоту", „да му причају... да узбуде душу гомила", у циљу моралног развоја и савршенијег организовања. У том свом послу ова група сликара, названа још и као „прерафаеловци", јер су се за свој узор у техници цртања ослањали на италијанке сликарс пре Рафаела, развили су једну веома „брижљиво негувану, интелектуализирану уметност", веома педатну, са великом оданошћу према детаљима, због чега су морали, како на каже Саломон Ренак, „нешто и заморити свет"[1]). Реаговало се на овакву врсту сликартва, као и на друге облике сликарства овог времена, на његов како се то уобичајено каже, „академизам". Рађале су се појаве новијих и све разноликих израза сликарских тежњи у задатку да буду „визуелни тумачи друштва". Али у свом развоју постаће и најистакнутији опозиционари друштву у којем су се нашли. Несумњиво да све више усавршавамо облике свога начина живота. Наука нам је од огромне помоћи. Али, ту су и негативне последице развоја природних наука, Индуктријске револуције, на шта оштро реагују и уметници. У свом револту ови сликари опозиционари, или песници, ишли су толико далеко да су тражили и негирање основних категорија уметности. Експериментише се са развојем човекове свести и то до граница покушаја да се иде **иза могућег искуства,** па и по цену уништења уметности. Али се у том револту ишло и у другом правцу, као у случају прерафаеловаца — да су у свом такође наглашеном моралном расположењу само тражили облике са наглашеним интелектуалним усавршавањем, за што одређенијом формом, са прецизним детаљима; какви су већ били, под утицајем Раскина, ти познати „прерафаеловци". Исто тако и ови нови, само у развоју у другом, обратном правцу, потврђивали су колико је Раскин, као естетичар, у праву када је тражио помоћ уметности или улогу уметника, сликара, у развоју друштва, као и колико је сама историја, свет у целини, морални поредак. Јер и ова сада нова, модерна уметност, та које потврђује „потребу моралног поретка света", или циљ усавршавања „модерне културе" да то буде заиста „морална култура".

Знамо доста већ о томе колико је баш у овом 19. веку тема „о моралној култури" била актуелна. То је време, као што споменусмо када су се резултати Индустријске револуције већ јасно наглашавали као велики нови благослов за цело човечанство; али, привремено, осећале су се и негативне последице већ ново насталих односа у друштву тог времена. Једно поднебље које је условило и наглашеније постављање питања „савршенијег човека", јер се брзо осетило да наука, техника, није у компетенцији „производње бољег човека". Глас који се толико чуо у овом времену као глас захтева за савршенијим човеком, у чему уметност треба да одигра велику улогу, јесте баш естетичар Раскин, познат са оном својом занимљивом анализом појма лепоте, односно десбе овог појма на то што бисмо могли да назовемо „типично лепо" и „витално лепо". У првом случају ради се о лепоти ствари, цвета, камена, изгледа човека, животиње, дакле свега што је већ добило свој облик, што га чини „апсолутно идентичним", и што му је дато, како каже Раскин, самим Божанством. Појам „виталног лепог" састојао би се опет у оном одговарајућем испуњењу функције живих бића. На једној страни овде имамо појам „функције", а на другој „плана", када је у питању одговарајуће усавршавање живота у човеку. Иста је ствар, налази овај културни радник и са развојем друштва; које је иначе оштро критиковао у каквом се стању налазило у његовом времену. Ово је опет имало и свој утицај на саму уметност, како налази Раскин, јер:

> живот једног уметника, његов интегритет, целина, од чега зависи и његово виђење „целине" ствари... са „типичном лепотом", утврђеном,... условљен је и самим друштвом... Према томе уметниково сагледање Целине зависи од те друге стране Лепоте, виталне лепоте,... нешто што и није ништа друго до сама делатност за савршенством човека, рад на усавршавању свог моралног облика,... а што је и жива ствар, витална, ствар функције човека као људског бића које има дар да се усавршава, за разлику од оних ствари које имају

већ дату лепоту, типичну, утврђену, у плану Божијем....

Ово су већ прве критике, које се у овом облику понављају до данас, о недоследностима индустријског развоја друштва — које све може да произведе, беле тканине, чврст челик, шећер, грнчарију, али да просвети, да ојача, усаврши или обликује један живи дух, те снаге нема. Раскин тако поставља питање „моралне културе", као и питања вредности:

> Ствари нису вредности саме по себи, већ њихова стварна вредност, унутрашња вредност, зависи од функције коју имају у целини или плану свега. То је питање производње и коришћења тога што се производи,... а то је и питање „органске целине",... или јединства тога што је „типично лепо" и тога што је „витално лепо",... у чему се и састоји радост и одговарајуће извршење савршеног живота у човеку...

У оквиру ове и оваквe естетике Раскин поставља и питање анархије и културе, а што је и питање организовања друштва. Раскин је видео питање уметности и етике и истине као једно питање, то је морални проблем. Али, историчар Рејмонд Вилијамс, приказујући нам ово Раскиново доба, однос уметности и друштва у том времену, скреће нам пажњу на примедбу која је већ оштро у времену самог живота овог естетичара стављена на дискусију; јер се лако осетило да су Раскинови погледи ипак били сувише апстрактни, и без оне потребне енергије, да буду у стварном раду, функцији, јер сама уметност те енергије у себи није имала. Али то је већ, као што из даљег Вилијамсовог излагања можемо да видимо, и питање социјалних покрета који почињу да се већ увелико развијају, са често најекстремнијим реформаторским захтевима, радикалних и до захтева револуције, као средства за преображај друштва и човека.

Са развојем онда новијих социјалних погледа, нових захтева, уз све социјалне немире и реформе, развијале су се и различите естетике, различити правци у уметности, свима нама већ добро познате. Морамо да нагласимо да на све то има и пресудан утицај сам развој природних наука, као и нових филозофских погледа, а посебно развој нове психологије. Али, развој веома опречних стилова у самом сликарству, који се развијају, кроз међусобне сукобе и односе, ипак у целини на свој начин потврђује, као што смо то већ напоменули, Раскиново инсистирање на томе да је свет један морални поредак, и да живот једног уметника зависи од моралног стања у друштва, а што опет има и свој значај на само уметниково стварање. Раскин није имао неко нарочито лепо мишљење о свом добу, због тога није веровао много ни у могућност развоја неке велике уметности. Али, он није доживео да види сав револуционарни развој „модерне уметности", и сав напор модерних уметника у тумачењу друштва. Вера у морални поредак, могућност његовог утврђивања остаје „руководећа оријентација уметника". Питање моралне културе остаје даље као најактуелније питање. Истина, оно ће имати и разне друге одређености; али суштински то је питање све актуелније. Акценат је опет често на **појму науке**, као спасавајућем средству, ка да уметност није успела, и у чему је искуство Раскина једно велико искуство неуспеха уколико је само реч о уметности као фактору развоја или чувања моралног поретка. Учињен је захтев, у поднебљу овог неуспеха, за још већом улогом науке; али су наишли сада светски ратови који су изазвали и разочарење у науку; у овом и оваквом поднебљу појачан је опет револт уметника сликара. У поднебљу тог новог снажнијег револта, међутим, створена су велика дела уметности, усред све те опште неизвесности, страха, дубоких разочарења или неспокојства. Познати су нам највиши домети овог немира кроз изразе дадаистичких и надреалистичких покрета, који такође нису успели. Али су и они на свој начин потврђивали Раскинов естетски захтев за развојем или спашавањем моралног поретка света, нешто што су радили и несвесно. Заиста, и на један негативан начин потврђивали су **саму основу живота** као појам моралног поретка света. Чинили су то, то морамо да подвучемо, често и несвесно; а што је и само по себи и још снажнија потврда да је историја једно морално питање. То је као питање стално присутно, увек и ново, али и увек у истим оквири-

ма и могућностима решења, јер из весни елементи човекове психе, то запажају психолози, остају стално увек исти, непромењиви, нешто што ми не можемо да изменимо, као и низ природних закона, већ само да их откривамо и пратимо њихов рад.

Феномен модерне уметности је несумњиво веома сложен, тако да ни предавања проф. Џон МакДермота, објављених у облику једног есеја, не бисмо могли да уопштимо да обухватају све што се може или што треба рећи о модерној уметности, само напор овог филозофа да то учини кроз прагматистичку метафизику Вељема Џемса може да буде један од веома успелих, посебно као подстрек једном богослову у његовом указивању на тесну зависност естетике и догматике Цркве.

Сада треба да се осврнемо и на свог другог естетичара, који само у оквиру прагматистичке метафизике америчког филозофа Вилијама Џемса, чини ванредан прилаз појави модерне уметности. Он је од посебне важности за самог богослова који треба да укаже у свом друштву колико су и естетоке навике нашег модерног човека једностране уколико не узима у обзир и догматику Цркве у свом интелектуалном као и естетском развоју.

За естетичара Раскина идеја Лепоте исто је што и Истина; тако да се Лепота у ствари заснива или ослања на веровању у један универзални, и Божански, срећен поредак; због чега су социјална критика и уметничка критика тесно везане. Уметност треба да изражава универзалну Истину и Лепоту. Уметност према томе није имитирање, у смислу илузионистичког приказивања спољњег изгледа ствари, али је „имитирање" у старијем смислу ове речи, а што значи у смислу отелотворења, израза, универзалног, идеалне истине. Уметност је према томе израз „социјалних и политичких врлина" своје средине, каже Раскин. Уколико је продор једног уметника дубљи у тај „морални поредак света", у то што је универзално, утолико је његова уметност виши израз лепоте и истине. Уметник је према томе и онај који открива истину у исто време. Али и зависи од друштва, јер његово лично савршенство зависи од општег стања самог друштва. То је и питање колико један уметник лично може да буде добар, савршенији, у једном корумпираном друштву. Јер уколико је он „агент друштвеног усавршавања" утолико он лично мора да буде савршен, са позитивном личном добротом. Наравно мора да буде са талентом, јер „добар човек" још не значи да може да буде и добар уметник; али како је његов задатак да нам указује на суштинску истину о стварима, то ипак уметност није „продукт само естетске способности". Уметник мора да осети оно што је „органско" код ствари, њихову целину, то што је „типизиран" облик лепоте, што је Божији план, али и што не значи да је то само „спољни изглед ствари", већ то што је она у целини, у свом органском јединству. Уметник то може да запази боље уколико је сам, као личност, у поднебљу „виталне лепоте", у што дубљем моралном расположењу, на што већем степену свог личног моралног савршенства; ако је, једном речју, сам једна добро организована целина. Јер, када је реч о „целини", реч је о самом јединству; и као што смо видели без тог односа „типичног и виталног" нема ни сазнања „суштине истине", односно Лепоте.

На ово се поново осврћемо да бисмо боље разумели како је питање „моралне културе", питање поретка, реда, односа међу људима, коначно ипак религиозно питање, више него научно или уметничко. Али, узнемиреност песника, уметника, филозофа, научника, када је овај поредак у питању, свесно или несвесно, више потврђују своју религиозну природу него уметничку.

Због специфичности човекове природе, појма слободе, морални поредак света је увек у питању. То значи никада се коначно не може рећи — ево ми смо решили „основне ствари", све се даље развија „према нашим решењима", будућност је обезбеђена на „основу наших решења". Ми можемо да говоримо и о једном аутоматизованом, механичком, нашем напретку, али он нема своју „почетност" у овом или оном догађају, човеку, или организацији. Огромна логика, и етика, лежи у концепцији Откривења, како о Њему учи Црква, јер се на ово Откривење указује као на почетак али са кореном у реалности Безпочетности, из које нам и долази сам морални поредак.

Само постојање људске природе, њене потребе за слободом, на првом

месту, уз све друге потребе, овакав један став не дозвољавају.

Проф. Џон МакДермот нас на првом месту опомиње на прагматистичку филозофију, или у суштину на емпиричку филозофију, преко Вељема Џемса и Џон Дјуиа — да је **све однос,** да је поредак ствар једног **постајања,** једно стално срећивање односа између онога што се „ради" и онога што се „предузима". То опет значи да нам поредак не долази споља већ се изграђује из наших односа; поредак је сама „међуакција", слагање енергије која тече "од једног до другог"; а док је испод свега, једном речју тамо где је крајња дубина или основ свега, целом овом процесу, „естетско искуство". Наравно онда се овде на првом месту и поставља питање — шта је то, или у чему се састоји то естетско искуство? Богослов је онда овде пред задатком да укаже на хришћаноку догматику, чија је мисао, као логика рационалности, јер су свет и историја ипак стварност баш због те своје рационалности, као на **сталност,** на нужност једног Духа непроменљивости у овему променљивом, из чијих дубина, из те непроменљивости, као безпочетности, и долази нам такво једно сазнање као што је потреба за лепотом, или, што зовемо естетским искуством, а што је у суштини Истина.

До оваквог једног сазнања лако долазимо баш кроз сагледање модерне уметности у поднебљу ове прагматистичке филозофије, филозофије тако званог „радикалног искуства", а што значи отворености према животу и његовим процесима рада и постајања. Јер, напомињемо, као богослови, да је човек „слика и прилика Божија", а што значи нешто што једино има виталности у себи да се усавршава, што није завршено, већ што је у постајању. То је процес који никада у условима човекове природе не може да достигне један одређен степен савршенства, већ може само да се говори о ступњевима савршенства.

Сада у модерној уметности откривамо баш то исто; јер „слика" у „поднебљу" савремене или модерне уметности, није слика или дело што је остварено, нешто ново, као што се каткад, па и данас, мисли, већ је **слика постајање,** она је један стваралачки процес у којем је и сам човек, најинтимније, прожет једним односом, међуакцијом, у тој енергији, постајања; једне енергије која се дефинише „од — до". Та ствар, то је процес рађања нових односа, увек неке нове ситуације, неког новог облика. Отуда и потреба за новим симболима, јер „стари" као да „не задовољавају", као што у једном погледу и јесте тако. Јер богослов може да подвуче и то да је човек сарадник природе, али у задатку да њом овлада. Према томе, ако нам проф. МакДермот каже да ми према природи, као уметници, не можемо да имамо деноминативан став, да је само обележавамо, већ више конструктиван — да стварамо, богослов у овоме онда види један заиста конструктиван став кроз који се наглашава да модерна умет ност може да се прихвати позитивно као израз и напор савремене уметности за савршеним обликом живота.

Када је пак у питању моменат односа према „модерној уметности" као о „дехуманизацији", проф. Мак Дермот нас опомиње да се ту не ради у одпадању од благодети, јер под „дехуманизацијом ми разумемо одступање или разбијање већ финализованих облика, утврђених, вековима признатих као таквих и од наше филозофије и од естетике". Али, нисмо у праву, закључили бисмо из тога шта нам каже овај естетичар. Ми смо у нашем времену скренути свом суседу, брату, више него раније. Више га упознајемо. Али, да ли можемо рећи да у потпуности познајемо човекову природу, његово лице? Ми тежимо, под влачи естетичар МакДермот, јасном одређеном, да све што знамо знамо сасвим одређено. Можемо ли ми то постићи без **сенки.** Ту искрсавају наше тешкоће, многобројне. Јер наше данашње жаљење на „дехуманизацију у уметности као израз "често је везан за ону слепу одбрану традиционалних облика људског живота" који је сада разорен и није више у могућности да задовољава људске потребе. Већ је „реч о одбацивању старих дотрајалих форми и позиву на нове ставове у погледу људске стваралачке способности". Захтев је огроман — то је ствар човековог успона — ићи даље, ићи иза стварних могућности, иза могућих граница искуства, превазићи искуство. За многе је то, каже нам МакДермот, филозофски задатак, али се јавља и у уметности, сликарству исто тако, и верује се да га треба следовати; а за друге опет који „верују да је квалитет нашег искуства у сазнању ствари нераскидљиво везан за њи-

хове посебне карактеристике, за конкретно, стварно, за њих ово изгледа немогуће", њима овај напор да се достигне то што је немогуће изгледа да је „слика дехуманизације".

Ова апологија модерне уметности у исто време је и апологија човековог, оног његовог најчешће несвесног, напора за савршенијим, нечим узвишенијим, али апологија је у исто време и догматика Цркве.

Та се апологија догматике Цркве огледа посебну у ставу да „иновација" или то стално тражење или обликовање новог не треба разумети у смислу изградње **нечег потпуно новог,** јер кључ „смисла оригиналности у новој уметности", каже нам проф. Макдеморт, „није стварање потпуно новог, већ, у метафизици односа". Јер све што је постало, свако „биће", или ствар, као и дело, није нешто што је завршено, и боље је да то обележимо само са речју „догађај", напомиње овај естетичар. Оно што је и најважније, живот је пун неодређености, са толико много значења, да стварност нечега не можемо да тражимо у „смислу те ствари" већ у њеним односима. Корен овој метафизици односа је, како нам каже, у филозофији Виљема Џемса:

...односно у његовој психологији названом одмах још у почетку импресионистичка психологија, јер се **јединство,** према овој психологији не постиже односом према самом предмету већ кроз изчезавање у једном континууму ка увек све тамнијим ивицама... то је удар по Реализму... Џемс каже да наш ум није сличан фотографској плочи која прима и скупља елементе искуства слично машини... човек је ипак више уметник него научник... уметник који ћутљиво, стваралачки, гоњен унутрашњим потребама, опкољен тајном, ради а при томе запажа оне бескрајно нежне, које се иначе не могу забележити, сенке и преливе. Предност има природни Импресиониста на место софистицираног Реалисте... а, као најважније, оно пресудно, одлучујуће, подручје људске активности смештено је тамо где се наш појмовни поредак прекида,... јер ту у том свесном али иначе неодредљивом подручју држимо своје религиозно, естетско, психоделично искуство, где смо и отворени такође демонима... а што даље значи искуство није ствар композиције атомских елемената, као што није ни ствар асоцијативне психологије... већ је то ствар метафизике односа,... у вези са том метафизиком је и естетика... релациона естетика... ако смо уопште сигурни да постоје осећања, и као што смо сигурни да постоје односи међу предметима у „рерум натура",... онда још више морамо да будемо сигурни да постоје осећања којима су ови односи познати... осећамо плаво, осећамо хладноћу,... каже Џемс... а што је онда дало повода да се иде даље... то је став познатих сликара да је **однос између елемената,** ма шта они били, важнији од њих самих... 7).

Проф. Макдермот налази да је револуција у модерној уметности везана за ову психологију. Али, ми заиста можемо у оваквој једној психологији, која веома много реагује на рационализам психологије Декарта, да сагледамо и реаговање или опозициони став, коначно, и према коренима одакле Декартов „мит духа у машини" налази свој извор, а то значи супротстављање или реаговање на она времена када се један део Цркве одвајао од ортодоксности учења, постојао оно што смо почели да називамо „Западна црква", и када се почела развијати и схолостика, на чије изразе у ликовној уметности се протестује кроз познати протестански протест Реформације и избацује сама ликовна уметност из живота Цркве; сада видимо поновни израз тога реаговања, али такав да се уметност може и треба да врати поново у службу Цркве. Јер, сликарство „хуманизма и ренесанса", прерафаеловаца и рафеловаца", барокно сликарство, академско сликарство, изражава једну строго рационализовану реалност, геометријски утврђену, евклидовски, где је све одмерено у једном тесно утврђеној логици односа линија и сенки, где се више виде предмети него односи, где су свему границе јасно утврђене, такво сликарство није могло коначно, као облик лепоте, да изрази" психоделични немир" или потребу човека.

То се огледа и у традиционалном сликарству у којем сликар слика са већ унапред, али веома строго, утврђеном концепцијом или планом што треба да наслика. У сликарству које реагује на то од првог потеза се иде у једном конитуитету постављања и премештања, но-

вог постављања, животних односа. „Тако се рад прогресивно развија ка све савршенијој интеграцији, свих његових делова, ка јединству односа. Кроз то се ствара нешто ново. Угушила би нас, иначе каже један познати песник, којег цитира Макдермот, монотонија природе.

Јер, уметност једног дела не одређује природа објека који се копира. већ то што му уметник додаје, реконструишући га; а што значи „техника је суштина свег стварања".. само се није остало при овоме „стварати само ново", нову реалност, јер се осе тило да се у новој уметности више ради у обраћању пажње самом процесу развоја; то је „обра ћање пажње више на процес, него на продукт"...

Према томе револуција у модерној уметности се коначно манифестовала, и тако је најбоље да је разумемо, у поднебљу овог интелектуалног али и непосредног разумевања стварности као система односа, као развоја, додиривања али без оштрица граница, где сваки предмет држи своју изолованост од сваког другог. Свет је једно јединство, као што се то наглашава у догматици Цркве, једна целина, живот једног ради другог, где нам није дата могућност да све знамо, да нам је све јасно, све тачно, прецизно, саопштено. Ма колико нам се та прецизност наметала. као потреба, ми је не смемо да хипостатизирамо. Кроз искуство човек је такође дошао до оваквог сазнања, видимо то опет и оваквог даљег анализирања феномена модерне уметности проф. Макдермота:

...оно што је најважније јесте у каквом односу човек стоји према стварима, реалности, без обзира колико је она видљива његовом чулном опажању, или надреална, или измишљена... У стваралачкој активности саме природе... појам оствареног система значи да се живе ствари не упућују на свој сопствени раст и развијање,... већ су ту непосредни еволуциони процеси у сагласности са једном динамиком по природи више органском него механичком... јер не постоји неко супстантитативно Ја које се може издвојити од тока или целокупног искуства... сваки моменат свести усваја предходан моменат, и онај који **сазнаје** утискује се у то што сазнаје...

Ово су даља развојна запажања, на основу психологије Џемса, новије психологије, као, које Макдермот цитира, Гарднер Марфиа и Гирдон Олпорта — којима се овај естетичар придружује са наглашавањем да се идентитет човековог искуства рађа кроз ту „међуакцију човекове околине и његовог Ја"; а што значи да је цео човеков живот један „релациони план", и што је најважније:

...није везан само за захтеве у погледу његовог идентитета, већ у оквиру условљене структуре, врши имагинативну конструкцију смисла света",... јер је наш ум селективан по природи... следује интересе практичне и естетске... тако из једног нагомиланог континуума... он производи за нас свет пун контраста, оштрих акцената, наглих промена, живописне светлости и сенке... Ми смо ту ствараоци, ми утискујемо свему томе истину,... одлучујуће је то да је човек тај који је ствараоц облика...

Међутим, сам Џемс признаје, и поред тога што он на свој начин наглашава „човсков хуманизам", да је човек ограничен, условљен, да то што долази из једног Ја није ново, Џемс не инсистира на „новом"; већ инсистира на томе да нам укаже на разлику која постоји између „свести која конструише и која манипулише, као и активности континуираног односа тока искуства"... што значи, извлачи као закључак проф. Макдермот:

...не можемо се ослонити на своје Ја, на своје „само-буђење, ма колико оно борбено било или блештаво изгледало... Једно Ја вреди толико колико вреде његови односи, а ти односи морају да буду" изковани између процеса и развоја једног Ја и самих „послова нашег животног простора", наше топографије, наших градова и наших производа... Модерна уметност постаје кроз свест о овој чињеници... и бар у последњој деценији нуди човеку једну плодну естетику.. јер према Џон Дјуиу,... дела уметности су прославе... ствари нашег свакодневног искуства... а ове „прославе" су ствар више „односа" него стварања нечег потпуно новог... јер то „стварање „празне хвалисавости" човековог новог" био би израз неке врсте самоуверења... а ми смо у оквиру овог „односа", што изража-

ва и модерна уметност, ослобође ни да уживамо своје непосредно искуство, у којем најобичније ствари, свака пева своју посебну песму, јер је све **освећено...** како то истиче филозоф Мартин Бубер...

Ако је Црква у своје време савлађивала ону паганску површност, која је налазила свој израз и у уметности, и коју смо у једном расположењу поново почели да васкрсавамо, у познатом Ренесансу, којем предходи хуманизам уз развој и тако званог средњевековног система филозофије и богословља — схоластике, а која је интелектуални израз деобе која настаје у Цркви, онда видимо сада колико и како у току самог развоја „природе ствари" реагујемо на све то, и у појави једне нове уметности запажамо такође колико се поново људска природа продубљује, свој духовни свет чини реалнијим, враћајући се ортодоксности Цркве, односно догматици Православне цркве. Ово наглашавање појма ОДНОСА посведочава колико човек поново озбиљније прихвата себе као биће које зна да је више условљено, а уз дар слободе да ипак постиже задатак радости усавршавања. То је **радост** кроз коју онда и разумева своју условљеност — нешто што ипак најбоље разумемо да се савлађује кроз појам који се у Цркви разуме као Саборност.

Овакав један приступ модерној уметности несумњиво да нам само указује, на сво здравље људске природе, и на могућност да човек заиста може да хуманизира своју средину, да јој даје и да од ње прима у условима свог положаја, којем је онај крајње потребни оквир, облик, до којег човек сам није могао да доспе, дат као потреба у виду Откривања.

Естетичар Џон Макдермот указује на целокупну нашу културу кроз дефиницију своје „психоделично-кибернетичке естетике"; као на једно посебно поднебље кроз које ми даље усавршавамо или хуманизирамо свој свет или своју околину. На једној страни својим психоделичним развојем, узнемиреношћу, кроз проширивање своје свести, јер развијамо из себе све оно што нам долази из оних подручја нашег ума која нису утврђена, али с друге стране смо и ограничени у томе, и у једном кибернетичком смислу, јер тражимо **утврђеност,** свет механичких модела, електронике, науке, кроз коју смо и овај наш глобус, каже нам Макдермот, направили селом; а у проблематици тога **села** и наши економски и наши политички проблеми су у суштини естетски проблеми, који се као и религиозни не могу верификовати, јер остају у оним дубинама где се истина, и лепота, и морално осећање, не распознају као посебности, већ као дух, један дух активности живота. Због тога у својој суштини наши односи нису ништа друго до естетски проблеми. То су проблеми лепоте; лепоте за коју, као што знамо, Достојевски изјављује да треба да спасе свет. То је естетика најортоксније схваћена. То је оно што се у човеку развија као његова ортодоксна природа, са кореном негде у оним дубинама нашег бића у којима се не обликују наши појмови и одређења, ставови, већ где се живи у једној посебној врсти непосредности чије изданке на површини примећујемо као „простодушност гледања и владања", оног стања или расположења у нашим односима, које опет означавамо изразом — простосрдачност духа, или, још јаче наглашено, уколико ову јеванђељску реч можемо тачно да разумемо, „сиромаштво духа", нешто што нас упућује на наивност, на потребу таквог стања духа, када смо заиста слободни у својим односима до такве простосрдачности кроз коју онда нема тешкоће да се решавају „светски проблеми" економског или политичког карактера.

Једном естетиком, као што је ова, развијена кроз прагматистичку психологију Виљема Џемса, заиста потврђујемо колико се уметност мора озбиљно да схвати, као и колико се морамо сложити са тим да је „руководећа оријентација сликара... да буде визуелни тумач друштва", али при чему и да мора да заузима такође и опозиони став према њему, потврђујући тако да је и свет морални поредак.

Естетичар Раскин нам је потврђивао две стране Лепоте, ону утврђену и ону у развоју, виталну; естичар Мак Дермот нам указује на психоделично-кибернетичко поимање лепоте: на једној страни нам је потребна утврђеност, али потреба као захтев који долази из нашег неутврђеног стања ума, нешто што тражи израз развоја, усмеравање односа, захтев који предпоставља постојање утврђености, а што налазимо у својој и електроници, техници; што се открива, могли би да

кажемо, у оквиру Раскинове естетике, у „типичном облику лепоте" који опет можемо разумети само у **целини** у органском јединству са „виталном лепотом", а што значи кроз онај наш напор проширивања или развоја наше свести у потреби или у оквиру свог задатака за усавршавањем. Али, наше су могућности или захтеви ограничени, психоделични немир и оно што долази из њега, естетска узбудљивост, траже кибернетичку синтезу; немир који се враћа често себи без одговора, без задовољења. Наравно овде не указујемо на оне екстремности које су могуће у овим психоделичним стањима свести, али схватамо их као онај „витални део" Лепоте, онај захтев и немир за савршенијим.

Могли бисмо онда овде да кажемо колико лако можемо да запазимо и то да је баш у дијалектици ове „психоделичне/кибернетике", или њене естетике, човек је и добио Откривење, организацију или установу као што је Црква, на коју се естетичари могу да жале да у очекивањима није успела у погледу „храњења човекове личности", као и низ других данашњих установа школа и политичке бирократије, на шта се жали и сам естетичар Мак Дермот. Али, баш у оквиру ове естетике — односно психологије В. Џемса — нисмо ли ми стално у „постајању", у осталом захтеву за савршенијим, и у том захтеву и у поднебљу те и такве потребе, као и човекове условљености, да смо и добили такав облик који је Црква. Јер, уколико Џемс примећује да све зависи од човека, да је он творац, не новог, јер то не може, већ у организовању односа, елемената, онда тај посао организације ствар је и саме организације човековог ума; кроз ту организацију ума и сам Џемс је дошао до једног адекватнијег сагледања и саме човекове психе.

У светлости ове дијалектике можемо да сагледамо и ове две изложбе — изложбу слика или мисли Едварда Мунка и изложбу слика и простосрдачности духа француских сликара од Русоа до данас. Док Мунк тражи из свог психоделичног немира вредности и такве односе, такав живот, који би могао да оправда извесном филозофијом, религиозном догмом, да разуме сваки крик и бол, у свом снажном интелектуалном расположењу, у дубоком захтеву да све разуме, падао је у таква расположења кроз која је изражавао, и на својим платнима, картонима, једно разумевање живота којем је било потребно нешто додати да би био то што треба да буде — један живот са одговарајућом одређеношћу. Али само ово размишљање, које је он уметнички изражавао или тумачио, јесте једна филозофија која сама по себи потврђује ипак сву вредност живота и поред тога што га завијају такве линије тајни, путеви и сенке, где у немиру, али неком ипак тихом немиру, некаквих космичких дахова, у својој забринутости и неспокојству, може да се ипак нешто очекује. Јер на свим његовим сликама оно што је основно видимо једну недовршеност свега, природе на првом месту. Све је један огроман талас, огромно таласање, прелажење **односа** једног у други, у једном јединству постојања, заиста таквог; неспокојство је овде само очекивање, које и плаши и, као да и умирује; резултат једне узнемирености или изгубљеног оног сиромаштва духа, оне простосрдачности кроз коју се живот прихвата дечјим очима, и он се њима такође враћао, и сликао их. Једна носталгија за оним што **виде наивни.** Тако да се већ у овом ескресионичком сликарству осећа оно што ће нам бити тако снажно и благодетно дато у сликарству наиваца, мирних предела, срећеног живота, живота као дара, пуног радосних боја, за које треба отворити само своје „сиромаштво духа" и осетити се у пуноћи једне лепоте. Један оптимизам који се развија из оних дубина или подручја, за које је В. Џемс рекао, где се ломе или престају наша појмовна схватања; где се демони могу да уселе, али где се још „демон" није уселио, или где нема интереса да се усели. То је један природни животни оптимизам који не може да се протумачи другојачије него као дар, благодат; дар само који ипак демони могу да узнемиравају. То се и види на неким и од слика ових наиваца. Јер и као што код Мунка ипак није све „морбидно или песимистично", има и код ових наиваца и тих расположења која их носе ка некој хладноћи предела, улица, ноћи, за које се **не зна зашто су ту,** ако тако можемо да се изразимо уз познато филозофско расположење, **а не ништа.** Тако као да на неким од ових слика пробија „психоделична-кибернетика" естетике прагматизма, као и код Мунка неки од наговештаја „потребе за реалношћу" из обиља слика и предела које само могу да виде дечије очи, простосрдачно или у сиромаштву духа. Син-

теза нам је тога тако дивно дата у сликарству Православне цркве.

Када овде говоримо о „дечијим очима" мислимо на оне слике које имамо о деци, какве их познајемо из свакодневног искуства, и како их сликају јеванђељски писци. Пре свега сам Спаситељ Христос указује на децу као на пример савршенства, јер да бисмо задобили то што је најсавршеније, Царство небеско, морамо се „повратити" у стање дечијег ума (Мат. 18; 3), а да би се разумело то Царство, шта је, треба га примити дечјим умом (Мар. 10; 15), треба желити или осећати потребу за оним што је „право млеко", као што то деца осећају, како то примећују и ап. Петар (I Пет. 2; 2); а што значи да се у младости треба „опомињати Творца", пре него наступе године старости, за које ћемо рећи: нису ми миле; како нас то опомиње и писац Књ. проповедника (12; 1). Али писци Св. писма знају такође да у „дечијем уму не можемо остати", јер не можемо увек остати мала деца, и као таква издржати кроз живот „ветрове разних наука (Еф. (4; 14). То је питање развоја. Јер, деца не разумеју „реч правде" (Јев. 5; 13), која као деци и није потребна, али им је потребна у времену развоја; а што значи, на шта указује ап. Павле, да се мора да пође од „првих речи Божијих", како и у васпитању деце, пред њихово стицање знања, а они који треба да буду учитељи морају да знају више (Јев. 5; 12). У ствари, писци Св. писма, кроз речи Христове, указују на дечју природу, на њихову непосредност, чистоту, гледања ствари, а што значи да су још у оној простосрдачности, која се губи кроз године живота и људске односе, у ствари која треба да се чува, и да треба да се увек враћамо тој природи, ојачани, наравно, знањем које нам је такође потребно: али таквим знањем, као што можемо да видимо из ових текстова, које ће нас враћати тој дечјој невиности, јер човек не може остати у томе што му је дато, не може остати дете, он има задатак стицања знања, усавршавања, оправдања у ствари тога што му је дато. Човек, према учењу Цркве, а што можемо да закључимо и из речи апостола ипак није остављен сам у том свом напору или задатку усавршавања, стицања знања; њему је дат Облик кроз који то постиже. У развоју психологије после Виљема Џемса ово се све више оправдава — потреба институције, или облика, јер је човек и поред тога што је опремљен снагом за рад и развој, за стварање облика, за развој кроз односе, ипак је ограничен, условљен, и сам тај посао не може да изведе задовољавајуће. У психологији, која се развија после Џемса, све се више ово запажа и истиче. Истиче се баш то што и писци Св. писма — могућност развоја, свест о томе, али и свест о добру, о моралном осећању света; нешто што нам је дато, и што деца поседују као дар, као непосредност, као невиност сазнања, али знамо као старији и то да им је потребна помоћ у развоју. Задатак је у том развоју, а на чему се инсистира у савременој психологији, задржати то првобитно, тај **пра-облик** своје егзистенције, који је исти за све, као што су свуда исте основне категорије културе.

То су опет оне дубине, на које нам указују психолози, у којима се не формирају наши појмови, већ у њима лежи она наша основна непосредност, коју је Бергсон, дописујући се око тога са Џемсом, назвао „интуицијом", што није само осећање, већ у рудименту и наш интелект, и наша осећања и наша воља; али у једном чистом облику односа према самом поретку света из којег у суштини та иста енергија и зрачи сам почетак човека. И када разгледамо слике на овој изложби француских „наиваца", ми у ствари видимо, потребу „враћања у дечји ум", и то у ово стање тога ума пре него што су нас „пољуљали" заноси ветрова разних наука (Еф. 4; 14). Било која слика било којег од ових великих уметника просто нас присиљава да се сетимо речи Спаситеља да се треба да „повратимо" у стање дечијег ума (Мат. 18; 3). Није ли то заиста дечији ум сликао, односно видео оно купљење сена, које нам је насликао Русо, или оно сађење дудова Анре Бошса, као и свих других, а посебно оних дивних предела, као Жан Ива „Село у снегу" или Жан Фуов „Божић", или „Свадбу". Све што нам је приказано на овим сликама све је у свом „мирном изгледу", сви односи на тим сликама, како су нам изложени, у једном су посебном „идиличном реализму" за којим заиста осећамо потребу, па и када у том реализму потпуно измиреног са поезијом осећамо и извесну сету, каткад и наговештај туге, али толико незнатан као наговештај, да је то више само један осећај, а не осећање; као што и код Едварда Мунка каткад осетимо и само наговештен оптимизам, или могућност оптимиз-

ма. Ове нам две изложбе указују на једну раздвојну линију која се негде у бескрају спаја само у једно јединство, у једну целину, то што је дато од Бога, као „типичан облик лепоте", облик који су деца и која онда тако и виде ствари, скоро тако; и онај други, витални, који се развија, који се бори, да би опет стигао, или се вратио, у Царство, али не без напора враћања у дечији ум; само сада обогаћен онагом савлађивања „ветрова разних наука", како би се то изразио ап. Павле. На изложби француских сликара могли смо да видимо почетак тога развоја, са својим кореном у безпочетности једнога Духа, кроз који, уз Његово поштовање наше слободе, али и уз Његову помоћ, враћамо се у то почетно стање, да бисмо ушли у царство, у то стање „дечијег ума", из којег смо и почели са „гледањем".

Ако бисмо пак овом процесу хтели да дамо нешто јачу наглашеност — да укажемо на њега да је напоран, да захтева стицање знања, искуства, јер се пролази кроз облике кроз које се „тумачи свет", али у оквиру појма слободе и одговорности, онда би овај процес могли и да опишемо заиста и као слику структуре „психоделичне кибернетичне естетике". А то је и питање, у ствари, потребе за „обликом", колико смо ми у могућности, у својој условљености, коју признаје и Виљем Џемс, да створимо ту коначну формулу облика која нам је као таква практично потребна, јер и овај амерички филозоф налази да је живот вредан живљења без обзира на разноврсне варијације кроз које се крећемо између оптимизма и песимизма; јер из толиког огромног броја детаља које нам ум скупља, из толиког мноштва, милионитих, односа, наш ум треба да одабере и укаже нам на неко јединство, на слике које имају целине, али које опет такође нису и не могу да буду изоловане, већ да чине такође јединство. Оптимизам је то ако је корен овом јединству у безпочетности. То је у ствари питање или проблем — психологије и облика; и као такав се поставља у уметности и науци. То је однос теорије и научног рада, или однос организовања ума кроз који један уметник ради, без обзира што он тога и није свестан, већ подсвесно следује тај Облик, и поред тога што мисли да његов рад није имао предходну замисао већ је само активност, непосредна активност. Питање „психологије и форме" питање је и естетског суда. Јер уколико је човек тај који ствара или обликује односе, и ствара кроз те односе, колико је он у могућности да сам буде творац оног коначног Односа који се назива још и крајња реалност, синтеза свега, као Облик или коначно облик свега. Човек је, понављамо, ограничен у условима у којима живи. Он нема те могућности.

Колико је био немиран, психоделичан, ако можемо тако да кажемо, у времену док није добио такав Облик. Сведоче о томе низ религија, митови, онај интензиван напор и стварања дела уметности изчезлих цивилизација. Једно огромно обиље детаља имамо о томе као сведочанство једне потребе. У једном, ако тако можемо да се изразимо, кибернетичком смислу човек је и дошао до тог Облика; кроз њега он сада постаје стваралац, и тако онда можемо да видимо разлог зашто је човек, дохришћански човек био један неуспех када је у питању појам о њему као ствараоцу и зашто сада можемо да говоримо о човеку као заиста ствараоцу, јер што је створио у поднебљу хришћанског благослова, заиста је једно стваралаштво. Док из свих облика које човек ствара он не зна или не може да упозна крајњи исход. То смо видели да признаје и ова нова психологија. Али, човеку је и потребно, баш у овом стању рада, активности, непосредности у том раду, једно уверење о крајњем исходу свеукупне активности. Он ипак о томе мисли. И оно што заиста примећујемо јесте и то да се човек кроз то стварање које називамо и уметношћу буди, да је уметност и „сан буђења"[8]). Појављује се и као средство, односно и као наука, исто тако, као средство „буђења". Буди нас то што се очекује, што нам је потребно. Црква то снажно користи од првих дана, од првих проповеди, када указује на истину Откривења, као на облик који се заиста и очекивао. Сличне психологије има и у уметности. Јер, ма како се то могло протумачити, ипак постоји једна велика одговарајућа веза између модерног сликарства, његовог начина изражавања, и потреба оних којима то сликарство ипак тумачи живот, ма колико оно имало и апстрактну форму. Тако уметник и изражава своју помоћ. Тако и треба да га разумемо да он треба да буде „визуелни тумач друштва". То је питање форме кроз коју он то и чини. Стилске раздвојне тенденције, на пример, које смо видели на овим двема изложбама, воде и у два потпуно различита правца, у једном правцу где се

форма губи, нестаје у сенкама, где коначно и нестаје предмета већ само однос таласања даха живота, без облика, слично духу који се уздиже изнад таме и бездана, како нам је то Мојсеј у Св. писмо насликао наш почетак из Безпочетности; или у другом правцу где се облик или предмет све више наглашава, да је он центар, и где се односи губе, нешто са чим је завршио пагански свет, потврђујући свој груби индивидуализам, издвојеност, али без дубине субјективности. Али, то су екстремности, на овим изложбама ми смо видели фине развојне линије човековог успона и одржавања у својој богатој ризници искуства. Ове нас изложбе и „буде" у том правцу — задатака човековог и тражења и искуства да је могуће налажење, онолико колико нам је то потребно; и потребан степен узмењености, и здравља да се можемо вратити дечијим очима, увек у стварању нових богатих односа, и највиших апстракција, где је све духовност, где нема предмета, али и финог идиличног реализма, синтезе поезије и реализма, како га и деца виде. У овој психоделично кибернетичкој естетици — деч је очи су одговор, како су нам га насликали „француски наивци", а немир питања, немир у смислу и радости размишљања, насликао нам је такође овај ванредан мајстор из Норвешке. И у једној и другој уметности, у њиховим облицима, има заиста оне толико добро познате елоквентности изражавања која нам је потребна да би једна уметност и била „сан буђења". Али и ту елоквентост условљује дубина захвата једног става и онда потребе да се то изрази.

Ако се пак у светском сликарству, сувише много наглашава — било немир питања и не налажење одговора, као код дадаиста и надреалиста, и онда нужно одлази у онај „фатални реализам" који нас опет изнова тера на исти пут тражења; кажемо „фаталан", јер нам не може да пружи ни тај „реализам" потребан одговор, пошто нас ставља опет на почетак, одакле смо и пошли; онда се морамо сетити искуства Цркве из време на када је она савлађивала груби реализам грчко римског света и есктремну мистичност оријенталних религија са којима су грађани римског царства покушавали да задовоље свој психоделички немир — у том напору савлађивања свих есктремних полова Црква је и створила једну дивну уметност, уметност односа линија и боја, спиритуализовану — када се у први план избацивала мисао о животу а о други план облици живота. Али лепота уметности или слика са овде две изложбе и јесте баш у томе што и у једној и у другој уметности, било **експресионизма** или **наивне,** није занемарено ни духовно ни телесно од живота. Православна естетика ово потврђује.

Истина, и сваки напор да се иде **иза искуства,** што условљује и покушаје изражавања мисли без предмета, у чистоти чистих односа, по могућности без предмета, као и напор да се укаже само на предмет, у његовој изолованости, колико је то могуће, као и прво, као и синтеза ових напора изражена у естетици Православне цркве, условљује постојање и „три облика лепоте", — који имају своју целину, своје јединство у човековој активности и напора тумачења друштва, али када је искрено, и када се коначно признаје шта човек може — колико му је дато, а што смо видели да и филозоф Вељем Џемс закључује границу човековог напора, али и потребу да ипак дође до потребног одговора. Јер нам овај филозоф указује, као што је добро познато, у варијацијама религиозног искуства, на однос и **нежних душа** и **здравих душа** према животу, као на однос који се не може одговарајуће одржати без „воље за веровањем", а што значи не стварањем својом вољом појам Бога у којег би веровали, већ напором рада да Га откријемо, јер **Он је ту.** Ове се две изложбе могу посматрати и у оквиру овог Џемсовог става — према његовим варијацијама религиозног искуства, нежних душа и здравих; мада не бисмо могли да уопштимо да је **све нежно** у узнемирености Норвежанина, нити све тако здраво код француских наиваца; има те нежности, или здравља и на једним и на другим сликама, што је било дивно посматрати — слике које нас заиста буде оној **синтези** поезије и реализма — која нам је и описана у Јеванђељу, уз текст и песме анђела, а што је такође један и од француских наиваца ванредно у својој слици „Божић" приказао, и тако и био у исто време и ванредан тумач духа Божића, тог празника који увек очекујемо, увек као радост и једну духовну потребу.

Када нам проф. Џон Ј. Мак Дермот каже да данас имамо два значајна покрета на нашој културној сцени, сваки са једном огромном потенцијалношћу у преради или обнови нашег положаја, управо вољом да још више развијено људску свест

психоделичном буђењем оних дубина наше свести у којим су смештени, неутврђени, импулси потребе за естетским, или религиозним, или истином, односно науком, за богатим интензивним животом, као и развојем наше електронске технологије кроз коју је сав наш свет постао једно мало село, потврђујући у исто време и сву нашу органиченост или сазнање могућности, онда несумњиво да кроз овај развој, било уметности или науке, ми видимо, и једном логиком, било психолошком или историјском, да без релгије оба ова покрета немају ни разлог ни смисао свог напора, као што ни само Откривење, Црква, без ових човекових потреба, које задовољавамо кроз уметност и науку, остаје без успеха у свом обраћању човеку; јер **сама вера** без **добрих дела**, читамо такође у Св. Писму, не значи ништа, а суштина добрих дела **јесте рад човека** који се изражава и кроз уметност и кроз науку. Онда буђење, психоделични немир, интензивна потреба за естетским, као и буђење истраживања истине када су у питању закони рада или константе у природи, без задовољења те потребе која се може само задовољити кроз Откривање, не само да није могуће него није ни сврсиходно; или нас поново води ка паганским облицима, оним површним облицима изражавања, као најсавршеније што је човек могао да постигне у свом дохришћанском лутању, што се потврдило у Ренесансу; или опет у исто време и у оној паганској симболичној уметности, оним апстракцијама, оном расточавању форме у којима човек остаје само да лута и да тражи, у песимизму, у жаљењу што ишта постоји, јер би било сврсисходније да **нема ништа.**

Ове две нам изложбе, Едварда Мунка и Русоа, и његовог начина гледања света, дивно илуструју колико је човек увек на ивици, увек у опасности. али увек у могућности да прихвати живот као варијацију искуства радости у оквиру тога што је дато — једног учења кроз које треба и може да се развија у радости, у очекивању и онда прослављању Божића, како нам је то и један **наивац** насликао; односно да је живот „освећена ствар".

Морамо при свему овоме имати на уму и опомену психолога да увек остаје у човеку, усред свих промена око њега и у њему, нешто као основно, извесни непромењиви или исти елементи, а што и условљује да у друштву или једној култури увек имамо и једне и исте категорије живота — задатак је уметника да их тумачи у оквиру знања које већ стиче или које је добио од своје околине уз своја лична просвећења, надахнућа, да нам то учини још отворенијим; да би се на тај начин некако аналитичније враћали оним својим „праоблицима", о којима нам Јунг говори, а који нису ништа друго до наше слике детињства, непосредности, нешто што лежи скривено у подсвести свих нас, а које смо наследили, дубоко, присутне кроз још дечију психу — када се и почињао да усваја живот као радост.

Овде се поставља и питање рада достизања јединства између оног што је „типично лепо", утврђено, и оног што се развија, усавршава, а што је, као што смо се на то осврнули, и „витално лепо" — заједно то нам даје целину Лепог. То је однос оног **неутврђеног** као захтева, али у потреби за утврђеним; то је однос „почетка" и „безпочетности"; или ствар, ако и тако можемо да се изразимо — психоделично кибернитичке естетике; али у поднебљу синтезе кроз такав један облик, трансцедентан у исто време, праоблик за све, као што је Истина учења Цркве коју познајемо као истину Откривења.

Ми данас постављамо и питање будућности уметности. Несумњиво да та будућност лежи у синтези онога што је сада раздвојено — а што смо могли да видимо на овим двема изложбама. На једној страни развојна линија ка све већој спиритуализацији форме а на другој све већа тенденција ка „пуном облику форме". Сликарство Едварда Мунка нам показује тенденцију ка расточавању облика да би се што потпуније изразила мисао, а сликарство „наивца" ка што „пуној облику предмета" да би се потврдила реалност живота у његовој непосредности и реализма, и лиризма, поезије, али такког којег надахњава непосредност духа живота, који се види али који се не може да опсује, или слика. Будућност је у синтези овог раздвајања, али та синтеза је већ постигнута у естетици Православне цркве коју је Она одбранила на седмом васељенском сабору, за сада још последњем, где се на једној и истој **слици могу да гаје ова два „елемента"** које овде видимо разлвојене, на овим двема изложбама. Онда је заиста будућност сликарства у будућности рада на јединству и Цркве, односно у усвајању Њеног учења које заиста у јединству и чува. А што значи на васпитању разумевања шта то значи и у чему је био значај по-

јаве Откривења како о њему учи Црква. То разумевање је дело рада, и уметници су били велики тумачи тог посла, као тумачи, визулени тумачи живота, али у целини, у синтези и оног што је „типично" и оног што је „витално" лепо. У том смислу онда уметност може да има одговарајући социјалну улогу у друштву — ако је везана за дубине саме човекове мисли о животу, и да изражава тај дар који човек има да са својим мисаоним расположењем може веома, ипак, дубоко да продире у корене саме Мисли, а што и посведочава рационалност или стварност и своје мисли или реалност самог живота и његових потреба. То има и свој одговарајући израз и у самој науци, природним наукама. Овде онда, у синтези ове три човекове активности, естетске, религиозне и научне, постиже се и то што бисмо назвали рационалним животом, то што је Целина живота.

Сазнање свога никада није завршен процес, то је увек и као **слика** „модерне уметности" не нешто дато већ што увек **постаје.** Јединство је то које увек постаје; а **јединство,** могућност јединства, значи и **оптимизам.**

У сваком случају ове две изложбе су нам и илустрација колико будућност сликарства лежи у решењу на које се указује у догматици Православне цркве — не може се ићи крајњој рационализацији живота, са рационалним тумачењем сваког детаља „тајне живота", али и да се не може опет опстати без основних истина о животу коју смо примили кроз Откривење. У том смислу онда савремена уметност на свој начин показује један напор да се пронађе она равнотежа која је изгубљена када се кроз деобу Цркве, у једном Њеном делу, отишло сувише далеко у детаљисање, у рационализовање, истина Откривења. У историји Цркве знамо онда да је то и изазвало протест до границе да се поново одбацује уметност из службе у тумачењу Откривења. Кроз овај „немир" у уметности све више откривамо колико је свету потребна естетика Православне цркве.

1) Robert N. Wilson, THE ARTS IN SOCIETY, Englemond Cliffs, USA., 1964. str. 64

2) Ibid, 43

3) Саломон Ренак, АПОЛО, СКЗ. Београд 1951., стр. 438

4) Ibid, 426

5) Raymond Williams, CULTURE AND SOCIETY, London 1950., str. 137 — 161

6) Саломон Ренак, цит. дело, стр. 426

7) John J. Mc Dermott, TO BE HUMAN IS TO HUMANIZE: A RADICAL EMPIRICAL AESTHETIC, iz »American Philosophy and the Future« ed. by Michael Novak, New York, 1968. str. 21 — 59.

8) Kenneth Burke, Psychology and Form, iz »Literary opinion in America«, ed. by Morton D. Zabel, New York 1962., vol. II, str. 667

Светосавски храм на Врачару у дугим и добрим разговорима великих мислилаца

Више пута смо поновили и морамо то увек да нагласимо да када говоримо о Светосавском храму на Врачару у ствари говоримо о потреби да имамо у својој средини, у свом друштву, што већи број храмова, и та се потреба указује паралелно потребнијом уколико је наше друштво у целини економски развијеније. То је искуство. Уколико га не осећамо као своје искуство дужност нам је да се сврнемо на искуство других, као што и наша искуства многи благодетно данас користе у свом развоју. У том и јесте етика мира и једне интернационалне сарадње.

Међутим, и само постојање бројних храмова по нашој земљи довољан су пример, и за друге као и нас саме, шта је урађено кроз њих, у чему се енергија која их је градила, која се кроз њих каналисала, коначно показивала — у каквим резултатима. У нашој историји ови храмови су значили неку врсту **покрета**. Колико их ми данас разумемо. У чему се тај **покрет** највише манифестовао? Ми их данас, те „споменике наше културе", као да одбијамо да примимо у оној ортодоксности њихове намене, у овој активности чега су били израз, шта су сами изражавали. У великим променама у којима смо се нашли у овим временима „пост-индустријске револуције", када још нисмо стигли духовно или естетоки да се прилагодимо свим тим променама, доста збуњени, у несумњиво великим напорима рада, у великим још замислима за потребним реформама и унапређивањима, у напору што плодоноснијег коришћења резултата технологије до које смо дошли, у низу пак решавања и других наших потреба и организовања, преорганизовања, посебно треба да се запитамо да нисмо изгубили много од онога што бисмо назвали естетским доживљајем живота, или, бар колико смо то занемарили. Истина, не бисмо се сами на то могли да пожалимо. Присутно је ово питање на свим странама света, на многим се још драстичније изражава.

Не можемо рећи да и нас све више и више не захвата тај исти проблем — једно неадекватно естетско доживљавање живота усред свег већег изобиља. И поред пренаглашених дискусија и напора да унесемо у свој рад на економском или материјалном развоју земље и што већи број других вредности, духовних, или како их ми називамо уобичајено културним, ипак сами се често жалимо, што је и позитивно, да не успевамо довољно у томе.

Колики је пометња код нас у том погледу настала можемо да видимо и из тога, на пример, да када су баш храмови у питању, наше цркве, наша црквена уметност, архитектура, или све што смо стварали у току векова одржавајући живот осмишљеним, данас на свој начин **поштујемо** заиста, али на један доста чудан начин, да не кажемо спромашан, или више у једном идеолошком смислу него стварном. Ту је и у питању и уметност као искуство.

Најбоље ћемо то разумети ако се осврнемо на филозофа Џона Дјиа када примећује да треба правити разлику између уметничког дела као „продукта", као оствареног у физичком погледу присутног предмета, статуе, слике, или написане песме, и тога што то уметничко дело само по себи зрачи, као активност; јер оно

то и треба да буде — активност. Због чега када је реч о једном уметничком делу мора да буде, каже Дјуи, реч о тој активности, без ње једно уметничко дело то није. А та активност мора да буде активност оног духа који је унет у њега такође као искуство, као знање тога на шта се указује. Без те комуникације нема ни уметности. Јер у уметности се мора да организује извесна енергија, и та енергија зрачи. Она је у некој врсти јединства у том делу са њим самим. Међутим, зависи то и од онога који прима тој дело, јер он може према њему остати слеп и поред тога што га чулно, физички, види. То је и ствар васпитања, развоја; а што опет није лична ствар, већ ствар друштва, његове организације, целине. Све се развија према искуству јединства. Реч је о кооперацији са делом уметности са уметником, али и са друштвом у којем је настало. Овде игра улогу, како то подвлачи Дјуи, имагинација која нам „помаже да прилагодимо старо новом", везујући ново са његовом физичком прошлошћу као и прошлоћу лица које је у вези са уметничким делом. Због чега уметност из прошлих времена увек има нешто да каже новим која долазе". Индустрија ствара нову околину, различиту, каже Дјуи, такође од оне руралне, сеоске; ова промена онда има и свој однос према естетици.

У том погледу појављују се питања далеко озбиљнија од нашег уобичајеног схватања ове речи, или питања где су корени естетике.

Овде реч имају и критичари. Али критика је ствар суда а то је и питање објективности — са којег се гледишта ствар суди, то је питање кратеријума естетске вредности. Богатимо се, али опасност је онда у естетском осиромашењу. Забаве су нам јефтине, задовољства површна. При чему треба да буде речи о искуству, односно о квалитету искуства, његовој вредности, јер искуство јесте онда искуство ако је задовољавајуће, када долази до комбинације осећања прошлости са анатиципацијама будућности, када се достиже једна целина у околини у којој то функционише; али, када се при овоме указује и на то да је свако искуство у својој суштини естетско, јер мора да буде јединство у којем играју улогу како наше емоције тако и само питање циља, а то онда такође значи да је и искуство и ствар организације, као што је и свако „велико уметничко дело једна потпуна организација, и да у овој потпуности или целини лежи и извор естетског задовољства". Тако да и уметник на једној страни, и уметничко дело на другој, и посматрач или онај који суди о овом делу на трећем, чине такође једну целину, једно органско искуство, органско јединство; већ то јединство представља једно само по себи естетско искуство. Све је управљено према једној динамичкој целини, напомиње Дјуи.

Међутим, једно овакво излагање, или низ сличних од великих мислилаца, уметника, песника, филозофа, није у суштни ипак у потпуности такво једно искуство целине да бисмо могли задовољавајуће да све ово прихватимо као коначан одговор када је у питању оваква једна проблематика. Јер, остаје отворено питање — шта је то што је коначно, што делује на организацију искуства, а онда и естетике као искуства. Где су те долине или дубине, која су то подручја где се и одграва коначна организација доживљаја живота предмета, његовог израза, и нашег односа према њему.? Остаје то увек једно питање дугих и добрих разговора великих мислилаца, отвореног ума или срца, када се ипак закључује о животу да је у крајњој реалности недоступан искуству, и о човеку заиста обавијеног тајном. Ми ипак нисмо остављени без тога да се овом питању не можемо да приближавамо. Задовољавајућих примера има доста. Али увек остаје оно коначно питање да се естетско искуство, онај коначан доживљај живота као вредности, као праве вредности, заиста пуног прекрасних ствари као лепоте, не може научити у библиотекама, или музејима, или седећи у фотељи, уз какву књигу о естетици — пресудно остаје ипак нешто друго!

Шта је то? То ипак увек остаје као питање које и може да добије свој задовољавајући одговор. Али и у некој чудној тајни, или тајни слободе, то се питање увек изнова поставља, са указивањем на низ нових предпоставки које нас често више одводе од решења овог питања него што нас њему враћају.

Узмимо само искуство наше културне историје. Указујемо данас на наше културне вредности као што је наша средњевековна архитектура, сликарство, народна поезија, све до „Мокрањчевих руковети", као на вредности које и данас, без обзира на низ нових наших опредељења, ипак налазимо да су као вредности за највећи број нас оне које су ак-

тивне, чија енергија није само музејска. Ове су вредности као „целина" произлазиле из једне целине, из једне организације духа или ума. Када су постајале, несумњиво, лако то можемо да данас закључимо, били смо сиромашно друштво, уколико га упоређујемо са оним што данас имамо. Али то сиромаштво заборављамо, већ ове облике лепоте прихватамо као вредности које су антиципирале и сву будућност, јер на свој начин нам одговарају, као структуре самој структури нашег ума. Има и „вредности" које смо неке од њих и јуче створили, а које већ више немају оне своје унутрашње активности да нас заносе и да нам нешто дају, и због чега смо их већ и напустили и оставили само да буду проблем социолозима или историчарима зашто су се појавиле и зашто пале. Другим речима где је извор оном живом делу уметности, или естетског искуства уопште, а што значи, и што је најважније, оном делу нашег искуства које треба да нас одговарајуће задовољи, да нисмо преварени, или самопреварени у томе. То је и питање истинитог живота. Али, човек је безпомоћан да га сам оствари. То је и питање онда комуникације, заједнице, и основе искуства читаве заједнице као организације.

Психолози нам указују и на то, студирајући човеков рад и развој, да питање задовољавања потреба јесте и питање очекивања, оног што нам треба. У оквиру онда овог искуства целокупну нашу културу историју, као и политичку, ми можемо да пратимо у развоју баш према овом ставу — тражење што успелијег или сигурнијег пута за одговарајуће задовољење својих потреба; али, како су и потребе ствар одговарајућег развоја, или васпитања, то онда целокупна наша културна историја јесте и искуство што сигурније оријентације ка што сигурнијем путу преко којег би се са одговарајућим васпитањем увек упућивали ка што сигурнијим или вишим облицима живота, а што практично значи и што вишој естетици, што потпунијим сазнањима, када је у питању живот као целина. Да ли је потребно платити једном естетиком, кроз коју смо и дошли до своје технологије, сав успех у материјалном свом развоју баш на основу те технологије, али таквом ценом да се одрекнемо или да занемаримо саму ту естетику?

До те естетике смо дошли кроз свој снажан ослонац на једну нову цивилизацију која се већ увелико развијала кроз организацију прве хришћанске државе. Естетика „те државе" постала је и наша. То је једна естетика мирног развоја, чији су изрази и наша средњевековна архитектура, и сликарство, и народна поезија, и напори за слободу, и све до поезије и распеваности „Мокрањчевих руковети, и још и најновијих остварења. Али, да се то оствари није се прво учила „естетика" као предмет изучавања, у библиотекама, или у музејима, или у „удобним фотељама", већ кроз истинит живот, кроз јединство са њим, кроз свете тајне Цркве, и њене обреде, молитве, литургије, прославе великих догађаја из живота Цркве. То је опет једно искуство; и каже нам се да је свако искуство у својим дубинама одлука, сазнање, естетско искуство, а на првом месту кроз дар слободе.

Када опет и данас улажемо напор да дођемо до што већег броја храмова по нашим градовима и селима, изражавамо само опет захтев за остваривањем тога за шта смо се залагали вековима — што адекватнијег живота. Када опет данас указујемо на то да нам је потребан храм на Врачару, на Карабурми, на Тргу Братства и Јединства, (јер у центру града, у самом његовом психолошком центру, ми ни до данас немамо цркву, храм, што сви градови широм света имају) као и по свим осталим насељима, или предграђима Београда и Новог Београда, или било којег другог места наше земље, тада у ствари указујемо на једно естетско искуство са којим смо бодрили свој дух радошћу живота, често када је он изгледао и да није вредан живљења.

То је у ствари и захтев за ширим васпитањем, богатијим, кроз које ће се живот дубље или са више јединства прихвати; јер морамо признати да су огромна дела баш поезије, уметности, науке, метафизике, достигнута кроз развој имагинације у непосредним токовима ове органске естетике, толико тесно везане за живот и његову вредност, са вером да му је извор у Безпочетности лепоте или Љубави Божије. Ми можемо веровати и у друге естетике, или васпитања, погледи у том правцу могу бити веома различити, али је искуство живота баш у томе да се увек нађе могућности јединства

свим тим погледима, јер јединство и указује на различитост. Из тог јединства онда се рађа и једна дубока истина лепоте разумевања без грубог надметања примитивног индивидуализма чија је естетика или доживљај живота бољи; већ кроз богатство „давања и узимања" ми можемо да одговарајуће продубљујемо свој живот, везујући га све дубље за Његове корене, а у којима нам се и открива сва садржина естетике Енергије кроз коју све и постоји; али то је развој саме те активности, саме те Естетике; ми о њој можемо да говоримо, али тек „после", када извесном овојом дарованом логиком, а у кругу своје могуће слободе, учествујемо у тој активности, и активно, сарађујући са њом у слободи — израз тога је и указивање на све ово, на наше дубоко културно естетско искуство, као на једну општу потребу која се чека или очекује да буде задовољена. А то је очекивање и нових дела на пољу наше науке и уметности.

Према томе ови наши разговори о потреби за храмовима широм наше земље далеко дубље захватају целокупну нашу проблематику од само препостављене — проблема Цркве у изградњи својих храмова; већ је то једна општа проблематика, саставни део свих наших разговора; а ако мало дубље загледамо у све оне „дуге и добре разговоре" највећих мислилаца широм света, наћи ћемо ову проблематику присутном, јер као што данас ни економски развој једне земље није и не може да буде ствар само ње, тако и духовни развој, или естетски, широм света није само ствар ове или оне црквене организације, већ заједничког рада свих, да бисмо заиста учинили свој живот, несебично, ма где он као човеков живот постојао, лепшим и бољим. Јер, не можемо се надати да ћемо научити неку бољу естетику ако разарамо историју или оно у њој кроз коју је остварена таква једна духовна култура чија је структура адекватна структури природе човека; такви покушаји су покушаји разарања самог човека, једно велико осиромашавање, свесно или несвесно. Позитивна је ствар данас и у томе што ми то осећамо, и израз тог осећања јесте и ово толико често наше данашње пребацивање, која чинимо сами себи, да смо површни у својим есетстским потребама, да нам недостаје дубина уметничких захвата као и једна ефикаснија педагогија. Ово стање у ствари је и један развој, који уколико све више добија у својој ширини, захтева онда и нужну интервенцију тако званих административних мера, а онда се жалимо на неслободу или бирократију, а што је опет само даљи знак једног још дубљег или одговорнијег нашег односа према искуству, естетском искуству, наше културне историје. Она се не сме схватити као какав „марш традиције или историје" која гура као прошлост у нашу садашњост, већ само ово наше сагледање и жаљење положаја у којем смо жалбе на јефтин укус или шунд, јесте у ствари сама активност те наше естетике једног хиљадугодишњег искуства, која се онда и показује као задовољавајућа, као комбиновање сећања прошлости с антиципацијом будућности, како се то о искуству изражава Џон Дјуи.

Због тога онда питање око изградње наших храмова по нашим градовима или новим преграђима наших градова, увек је обухваћено и веома плодним и дугим добрим разговорима великих мислилаца... широм света; јер ти су храмови и у нашем дубоком културном или општем историјском искуству симбол нечега без чега не можемо да замислимо ни себе као целину, своју заједницу и сав њен напор за развојем појма слободе, било у економском или политичком погледу.

У овим „дугим и добрим разговорима" великих мислилаца чујемо и запажања да „без једног објективног тумачења наших основних области егзистенције: рада, доколице, породице, добровољног удруживања, заједнице" нема ни интеграције личности, или идентитета човека. А што значи друштво је разбијено и ту разбијеност оно мора да на неки начин одстрањује неадекватним средствима, а то опет појачава фрагментацију. Ти опет разбијени делови, фрагменти, рада, доколице, породице, јавног живота, уништавају, чега се плаше социолози Кенистон и Бенело, оно што називају „дубоком психичком потребом за целином". Рекли бисмо онда, уз ове социологе, да у тој дубини целине, негде, лежи и језгро естетике, односно прихватања живота као истине.

Технологија нам не даје сво потребно тумачење „основних области

наше егзистенције", то није њена компетенција. До овог тумачења ми смо долазили кроз наше цркве, храмове, а кроз то тумачење смо, као кроз предходан нужан естетски облик, ушли и у наше модерно доба. У њему као да се понашамо незахвално; израз тога је баш и ово само постављање питања естетике, где се она „учи"? Али, да је ова естетика ипак присутна у нашој свести израз је и могућности наше дискусије о њој. Због тога нам ипак није потребан неки посебно велики напор да будемо у њеном континуитету.

ИСПРАВКЕ

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

на стр. 310, II стубац, 31 ред одозго, стоји:. . .логијама, а треба. . .логија
на стр. 311, I стубац, 10 ред одозго цео треба да буде:„. . .вања доспемо до питања пра-облика. . ."
на стр. 311, I стубац, 14 ред одозго. стоји:. . .прикрива, а треба покрива
на стр.. 312, у примедби испод текста, 6 ред одозго, стоји: лутињама а треба лутањима
на стр. 314, I стубац 28 ред одозго, стоји: „ове. . .", а треба „нове. . .
на стр. 315, у примедби испод текста, 5 ред одозго, стоји: . . . примесе, а треба премисе
на стр. 329, I стубац, 9 ред одоздо, стоји:. . . теологе, а треба теологије
на стр. 333, I стубац, 1 ред одоздо, стоји:. . .скромносаи, а треба скромности
на стр. 334, II стубац, 27 ред одозго, стоји захтев, а треба захтева
на стр. 334, II стубац, 12 ред одозго, стоји:. . .друго, а треба другом
на стр. 339, II стубац, 13 ред одоздо, стоји: сатојала, а треба састојала
на стр. 345, I стубац, 24 ред одозго, стоји одновљрности, а треба одговорности
на стр. 350, I стубац, 6 ред одозго, стоји:. . .у, а треба уз
на стр. 350, II стубац, 32 ред одоздо, стоји:. . .да је. . ., а треба: . . . да. . .
на стр. 372, I стубац, 25 ред одозго, треба да стоји после речи основа за
на стр. 375, II стубац, 19 ред одоздо, стоји: да, а треба са
на стр. 386, I стубац, 16 ред одозго, стоји Хенри, а треба Хенди; на истој страни, 35 ред одозго, стоји Хенри, а треба Хенди
на стр. 386, II стубац, 15 ред одоздо, стоји: ига, а треба игра
на стр. 390, I стубац, 32 ред одозго, стоји: правдати, а треба правда
на стр. 390, II стубац, 13 ред одоздо, стоји: грахова, а треба грехова

Православна црква у континуитету разумевања кроз однос западних земаља према Византији крајем 12. века

CHARLES M. BRAND, BYZANTIUM CONFRONTS THE WEST 1180-1204, Harvard University Press, USA. 1968. Str. 394

У оквиру савремених „византијских студија" добили смо још једно научно дело. У исто време обавезни смо да одмах истакнемо да је ова студија о времену у трајању само од 24. године „византијске историје" и једна веома инструктивна „морална читанка"; јер је реч о догађајима који заиста на првом месту привлаче пажњу својим моралним карактером, истинама толико „само-евидентним" да се на известан начин питање „пада и распада Источне Римске империје" овом студијом ако не у потпуности решава, у сваком случају добијамо утисак да смо веома блиски решењу овог питања.

Ова веома опширна историја, али само о историји догађаја који су се одиграли у времену од две и по деценије, јесте у ствари историја односа западних земаља, Западне Римске (Немачке) Империје, Норманске Сицилије, Папства, као и италијанских градова-држава Венеције, Пизе, Бенове, према Византији; то је историја отпора ове прве хришћанске државе која у континуитету још траје уз огромне напоре да сачува своју економску и политичку слободу, али и исто тако и доктрину православног, апостолског и светоотачког исповедања хришћанског Откривења.

Морамо бити веома захвални проф. Чарлс М. Бранду, предавачу историје на Брајн Мејур Колеџу у САД., за ову изванредно важну студију која, као што смо рекли за нас има посебно наглашен морални значај у осветљавању догађаја који су ипак доста удаљени од савремене историје. Библиографија која се односи на ове две деценије, 1180. год. до 1203. год., исцрпно је дата као и сви подаци о изворним документима; посебно, често сусрећемо име сведока свих ових догађаја Никите Хонијата, за којег проф. Бранд каже да није био „склон да има лепо мишљење о императорима".

Када указујемо на то да је проф. Бранд био склон да нам укаже на један толико „важан детаљ" од само две деценије историје ове Империје, коју заснива св. цар Константин, са једног заиста чистог моралног става, не потврђујемо тим да је овде реч о каквом наглашеном моралисању, већ једноставно запажамо колико се из самих докумената на која се овде указује види да се сама историја увек на свој начин

и морално потврђује. Како је то овде нешто јаче дошло до израза то онда студија нам је и интересантнија и значајан је прилог разматрању узрока распада Источне Римске Империје. Богослови проф. Бранду морају бити посебно захвални, и православни и римокатолици, мада је овде на свој начин наглашен, највероватније, став историчара чија је оријентација у вероисповедном погледу протестантска, али у сваком случају хришћански преокупирана, са једним искреним отвореним научним ставом и објекивношћу. Наравно ово не наглашавамо да је аутору био циљ да нам исприча једну потресну причу са моралним назначењем, али све оно што нам је рекао, документа на којима се задржава, акценат који даје на извесне догађаје, наглашава се ипак то да је историја један морални поредак у једном огромном временском плану. У том плану је не само збивање у времену од ове две деценије већ и само време од осам векова који нас деле од ових догађаја ипак су само један тренутак да бисмо могли да сагледамо све моралне импликације тога што се одиграло и што нам је проф. Бранд са највећом пажњом и одговорношћу изнео пред нас преко докумената. Историчари Православне цркве морају бити проф. Бранду посебно захвални, јер је овде ипак реч о једној моралној борби и Православне цркве; јасно се види и то да су „корени далеко дубљи" свему што сео диграло у времену од 1180 до 1204. год.

Највероватније је то да због самог садашњег наглашеног екуменског расположења читалац ове студије мора да запажа све толико изразите моралне проблеме који се у њој наглашавају. Због тога добијамо и веома снажан утисак колико су нам сви ови догађаји између 1180 и 1204. год. толико блиски. Осам векова нас дели од ових догађаја, исто толико колико и ове догађаје од датума када је у Империју и засновао на новим темељима св. цар Константин.

У сваком случају ово је једна веома потресна прича, заиста драма, са тужним финалем похода једне „гусарске експедиције", изазване и самом унутрашњом слабошћу ове Империје, у том времену; имамо утисак као да су нам сви детаљи дати о томе како је дошло до ове експедиције, до њеног организовања, о свему што се догађало у оним драматичним данима масакра становништва и материјалних добара престонице у којој су и око које, нагласили би то, „лежали у миру" императори који су се залагали за мир и безбедност једног дела света да би Црква коначно, колико је то било потребно, могла у текстовима, или писаној речи, да изложи и само Свето предање, тумачење Св. писма, обезбеђујући им универзалност утицаја широм света. Јер православни богослов коначно види морални смисао ове Империје у овој улози.

Приказ овог рада проф. Бранда морамо да пропратимо оваквим једним уводним напоменама, јер су нам ови догађаји блиски и по несавршености, по изразима несавршености људске природе; заиста лако запажамо да све што се тада дешавало, на жалост, подвлачимо, слично се дешава у овом или оном облику у неком делу света и данас, доследно са истим моралним значајем. Према томе сви ови догађаји из 1180 до 1204. год. на свој начин су ту још међу нама, присутни, и траже наш морални напор, напор наше моралне одговорности, да се лече. Јер свесно или несвесно још гледамо једни друге кроз овај догађај. Сам велики савремени захват екуменског расположења израз је наше моралне свести; и ова историја проф. Бранда нам онда долази у добар час, са напором да нам буде морални оведок свега што се збива и данас, Истина, остаје ипак доста самом читаоцу да извлачи као моралне закључке из свега што се овде докуме тује; јер морамо се ипак сложити са теоретичарима историје да много остаје о чему морамо да закључујемо, да предпостављамо. Ово би се на првом месту односило када су у питању карактери личности самих византијских владара овог времена. Аутор се трудио да нам по могућности што верније прикаже њихове моралне ликове. Али, уколико би о томе могло да буде речи и ствар предпостављања, у сваком случају не може бити речи о главној тези проф. Бранда узрока трагичног догађаја освајања Цариграда 1204. год. У сваком случају ако узмемо у обзир резултате са поља психологије, којим данас располажемо, онда би заиста могли да се запитамо колико смо у могућности да сада имамо сасвим тачну, на пример, после сјајног периода под Коменима, а посебно под царем Манојлом Комненом, слику карактера императора моралне

кризе, политичке исто тако, ове Империје; то је заиста веома сложено време, толико тесно стиснуто око догађаја после смрти цара Манојла, покушаја владавине царице мајке Марије, као регента, по пореклу францускиње, са својим малолетним сином, затим исто тако неуспели покушај владавине Андроника, брата од стрица цара Манојла, који узурпира власт младог царевића, убивши га, уз покушај извесних корисних реформи, а онда и владара из династије Анђела Исака II и Алексеја III, и покушаја царевића Алексеја, сина Исака II, да дође на власт уз помоћ „крсташа" као Алексеј IV; у овим данима кризе појавиће се и Алексеј V. Да би се Империја спасла из ових својих дана невоља, проф. Бранд нам оправдано каже да су били потребни „већи таленти", а Империја их није имала; у том погледу заиста нема сумње да ово као закључак није тачно.

У нашем савременом богословском реализму тражења путева снажнијег или јачег присуства богословске доктрине у савременом друштву оваква једна документована историја, о једном толико непријатном догађају чисто моралног карактера, потресa нас на свој начин тако и толико да нас и присиљава да се стално осврћемо и на наше садашње време и сву нашу проблематику. Уз то тако лако осећамо колико се у умногобројним савременим расположењима неких подручја Цркве на Западу још увек гледа на Православну цркву кроз ове догађаје, или то „морално оправдање" на које се и ослонио овај, као што смо рекли и што можемо да прочитамо у овој историји проф. Бранда, гусарски подухват освајања цариграда 1204. год.

Како нас опис ових догађаја око овог гусарског подухвата присиљава да се стално осврћемо у својим мислима на наше савремене екуменске напоре, то је онда веома пригодно да се уз овај приказ обавезно осврнемо и на извесне баш екуменске интелектуалне и моралне напоре, као и напоре да што реалније сагледамо „неуспех Цркве", према налазу самих најистакнутијих протестанских богослова, чија реалност мисли и богословског расположења добија свој занос кроз протест на низ моралних отуђења, како они налазе, преставника Цркве кроз векове, тражећи ону реалност Цркве када је била чиста у свом апостолском заносу; наравно у овом случају изражавамо само претестански став, а он православним није туђ утолико што се уз то и наглашава да Црква постоји, да је Њена реалност ту у историји, и да „ми то треба само боље да је уочимо и откријемо, а не да је организујемо". У оквиру тих истраживања веома је пригодно да и уз ову историју проф. Бранда напоменемо и саму мисао једног од најистакнутијих савремених протестанских богослова проф. Рајнхолд Нибура, када нам каже у једном свом предавању:

Очигледно је да нам је потребан бољи цемент којим треба да се зацементира светски поредак, од моменталних сила кохезије које нас држе заједно због опасности... јер смо имали и кроз прошла два века наде које се сада показују да су илузије...

Ових неколико речи су нам слика развоја једног огромног тока историјског збивања, тако можемо да их разумемо. Хришћанство као да није успело, пробали смо у току прошла два века са другим надама изван хришћанства, нисмо успели, већ што више јасно сагледамо колико је све то била и илузија. Остаје онда да се обраћамо било искуству историје или да кроз напор рада, добре воље, очекујемо и саму благодат, која заиста увек и долази као дар који ми ипак треба на свој начин да „зарадимо", својим напором развоја, својим обраћањем логици човекове природе, његовом искуству, нашем интелектуалном и моралном напору, да сагледајући своја несавршенства, лечећи их, не одбацујемо оно што је Основа, и поред тога што нам може да изгледа да „она није успела"; све ово кажемо због тога што један од примера овог „неуспеха" јесте и све оно што нам проф. Бранд описује. Јер успомена на ове догађаје, њихово морално сведочанство, на свој начин и морално оправдава и све доцније покушаје човека, нарочито у времену тако званог Века просвећености, или Века разума, да некако изађе из свог поднебља, поднебља своје културе, у које спадају и догађаји из времена 1180—1204. године, и да нађе неки **успелији цемент,** али се све то показало без успеха, што више условило је и низ нових револуција и немира, нових покушаја који се завршавају, као што осећамо, у нашем сазнању да су илузије. Тако да само остаје **та илузија** као алтернатива Цркви.

Када нам на пример, такође, још један од најистакнутијих савремених протестанских богослова каже, као Пол Тилих, да „Јеванђеље још није довољно продрло у срца људи, да још довољно не присуствује у људској заједници, ни данас", онда не сумњиво колико се то може рећи, исто тако, и за време удаљено од нас осам векова. Ратови или суровости и нашег времена нису ништа друго до само континуитет нечег што нас стално прати кроз историју. Али, средства за разарања данас су јача, због чега смо и у већој опасности; због чега, и са те стране ствар гледана, историја проф. Бранда „ВИЗАНТИЈА СЕ СУПРОТСТАВЉА ЗАПАДУ" јесте и једна фина опомена, благо да кажемо, данашњим напорима у решавању наших савремених проблема.

Важно је међутим да укажемо и на то колико се Византија, према овој историји, такође не показује као неки посебан, издвојен део, тадашњег света Западне Европе којој се супроставља, већ баш обратно тесно је уткана у свој свет, један нов свет који се рађа, у центру је његових порођајних болова. Ако се Византија тада нечему супротстављала у ствари се супротстављала својој сопственој несавршености, најчешће у каснијим својим вековима, такође и греху национализма, у односу на своје најближе народе, којима такође даје суштину живота. А у најширем, супротставља се оним већим периферијским снагама које такође припадају овом свету — новом који се рађа — а што значи да се супроставља или стоји пред самим несавршеностима свог света којем служи и као територија на којој ће тај свет формирати своју доктрину раста и развоја

Сматрамо да је нужно да изађемо са оваквим једним уводом, више напоменом, у задатку да прикажемо основну тезу ове студије проф. Бранда, иначе за наше поднебље, верујемо, остала би без могућности да се разуме. А у овој студији и реч је о нашем поднебљу; све је тесно везано за оне догађаје без којих не можемо ни да замислимо нашу историју, а сви ти догађаји, и преко ове историје проф. Бранда, видимо колико све више добијају у значају кроз векове који наступају, све до наших дана.

Верујемо да је корисно да подвучемо и значај извесних напомена самог проф. Бранда када је у питању, уопште, положај државе Византије, као и њеног народа, узетог у разматрање у једном ширем опсегу него тог којег иначе сва историја и описује. У тим напоменама самог аутора осећамо пре свега присуство наше данашње наглашености и заинтересованости за решавањем у најширем опсегу социјалних проблема који нас муче, и за које да их решимо имамо све више и више могућности. И са те стране онда ово време нам је опет веома блиско. Јер се ту пре свега осећају ти и такви проблеми који се на неки начин показују као да су строго уткани у саме законе историје и њеног развића. Реч је, на пример, и у овом друштву о некој врсти банкарског система, класних разлика, не тако строго утврђених, јер је прелаз из једне класе у другу био лак, да је у њему владао али византијски феудални систем, да су као и свуда и увек виши друштвени редови били високо образовани, сви добри познаваоци и Хомера али и Библије, уз напомене такође да је овде аристократија била такође „разнежена, одана луксузу", нешто што би морали да прихватимо и као важнији разлог и за сам пад и овог друштва; посебно пада у очи да проф. Бранд наглашава да је на супрот овој богатој класи имућних било доста сиромаштва, и због чега је нарочито сеоско становништво, због те социјалне неједнакости и било отуђено и од саме престонице Константинопоља у којој се живело „у изобиљу". Проф. Бранд указује на документа из којих можемо да видимо пуно малих, рекли бисмо, ситних детаља али који заиста све ово дубоко потврђују као истину. На пример, остале су нам забелешке о томе како је сеоско становништво по паду Цариграда, масакрираног и опљачканог, избеглице из њега, прерушене у оголелу сиротињу, дочекивало са подсмехом и поругом. Од значаја је што се и на овоме проф. Бранд задржава, нарочито наглашавајући како је у самом граду, престоници, било пуно, уз богате квартове и оних веома сиромашних, са мрачним, уским улицама, запуштеним, леглом оне „светине" или „сиротиње" која ће често имати и свој важан удео у политици Империје. Све су ово још и данас проблеми свих друштава целокупног светског друштва. О њима се свакодневно пише, а сада имамо и могућности да кроз занимљиве репортаже видимо их и на телевизори-

ма по својим удобним становима, али још увек не сви. Иста психологија маса, потреба, још је увек свуда иста због недовољних материјалних добара и данас као и у престоници прве хришћанске државе. Али, знамо и то да су се у овој првој хришћанској држави и почеле да негују и први ширег опсега програми социјалних реформи.

Међутим, уз ову напомену враћамо се на оно што би било и најважније у поднебљу овог времена и толико судбоносно за исход свега што се одиграло у току ове две деценије — а то је, у овој историји је то посебно наглашено — економски моменат, али наглашен у једном моралном смислу, како се то на крају може да лако види из свега што нам проф. Бранд каже. У питању је положај венецијанских трговаца у самом Константинопољу, као и других Латина, из градова, нарочито Бенове и Пизе. Успели су да задобију у овом друштву велике и значајне привилегије, нарочито када је у питању пореза, која је иначе тешко падала осталим грађанима. Странцима је то давало велико преимућтсво над самим домаћим становништвом. Порекло ових привилегија које су уживали Латини добро је познато. Византија је била у све тежем положају, било због напада са леђа све више војнички јачег Иконијског Султанијата, а посебно због одбране од Нормана и заштите византијских интереса у Јужној Италији и Сицилији.

Овај положај странаца изазивао је велико нерасположење код домородачког становништва. Једно нерасположење које је стално расло код све ширих маса градског становништва. Мржња се појачавала уколико је и сама безобзирност странаца у погледу трговине и експлоатисања расла. Ово је приморало цара Манојла да. 1171. год. протера Венецијанце, а после његове смрти, ово нерасположење израсло је и до оног познатог револта и масакра Латина у априлу 1182. год. када је целокупна имовина свих Латина, на првом месту, грађана Пизе и Бенове, конфискована, опљачкана, и они који нису успели да побегну, поубијани су. За узврат они који су побегли, наоружани на бродовима, пљачкали су опет византијска насеља по острвима на која су наилазили бежећи у Италију. На ову се разјарену „светину" ослонио и сам нови цар Андроник и преко ње дошао на власт, у ствари његов долазак за императора и почиње са овим масакром. Ова иста маса, светина, како се обично назива, 1185. драстично и сурово, какав је и сам Андроник био, уклониће га, уз мучење и убиство; а он сам, као што је добро познато, гајећи мржњу према вишим друштвеним редовима, пробао је да изведе извесне веома корисне социјалне реформе. Али, обично се подвлачи да је то било више једна његова похлепа за власт него стварна унутрашња побуда да помогне свом народу.

Увек нам се ови морални моменти намећу за све време читања ове историје. Наилазак Нормана који у немогућности да заузму сам Константинопољ одмазду за покоље над Латинима 1182. врше 1185. над становништвом Солуна. У току пљачке и убијања људи и жена овог града изгубили су исто толико својих људи колико су и становништва побили. О чему нам сведочи у својим потресним забелешкама тадашњи митрополит Солуна Евстатије, који је био и нека врста и световног старешине овог подручја у то време. Цитира га проф. Бранд. Уз све ово онда лако осећамо и то како се и она већ постојећа теолошка разлика између Латина и Византинаца све више појачава добијајући неку врсту практичне потврде. Изгубљено је поверење и мржња се појачава из године у годину. Посебно о томе сведоче догађаји око крсташких ратова. Колико је било настало једно огромно неповерење видимо као опет једну веома тужну слику из Трећег крсташког рата. Вођу овог новог крсташког похода Фридрих Барбароса византијски цар Исак II Анђел види само као „великог непријатеља Византије". Неповерење ће ићи дотле да ће византијски цар, како нам наглашава проф. Бранд, „склопити и споразум са самим султаном Саладином, о уништењу Барбаросине војске; јер је цар Исак имао извештаје да се Барбароса спрема да заузме саму Византију. Ово неповерење у западне владаре у Византији било је све веће. А они опет са своје стране нису ни крили да су се уверили да „после масакра Латина 1182. год. економска доминација над Византијом без политичке није довољна". Тако почињу већ отворени маневри, и војни и дипломатски, да се заузме Византија. Истина, из света што нам проф. Бранд саопштава, видимо да у случају Фридриха Барбаросе цар Исак

није био у праву, он је био искрен у својим побудама да ослободи Јерусалим од Селџука. Али су захтеви Барбаросе према Византији били веома строги, под претњом да ће да удари и на сам Константинопољ, и као такви доводили су у питање сам суверенитет земље цара Исака. Али, Барбароса је у ствари само хтео сигурност пролаза. Цар Исак се тада плашио да нису и Срби у споразуму са Барбаросом за напад на његову земљу. Мада главне тешкоће у току ових година Византији праве Бугари. Срби ускоро ступају и у родбинске везе са династијом Анђела. Напомиње нам аутор ове историје и однос царева Исака II и Алексеја II према Цркви и манастирима. Старају се о дисциплини свештенства, „увек пажљиви да се не упуштају у црквено учење".

Може да буде интересантно и то, како нам напомиње аутор, да у ово време није било неких већих богословских спорова, изузев покретања питања монаха Мирона Глука-Сикидита о св. евхаристији; да су свети дарови причешћа освећени од свештеника тек „непропадљиви" када их верник прими самом причешћу, када и долази до сједињења са „телом Христовим", а што је изазвало наравно и реаговање у црквеним круговима. Данас би православни богослов могао да на ово примети како је ово нашло и свој израз у неким савременим протестанским расположењима.

Ово је и време, можда је за нас од важности да се на то осврнемо, а што можемо и да прочитамо у овој историји, да је цар Алексеј III старајући се о манастирима. дао и посебне „привилегије српском манастиру Хиландару", којег ће, како нам каже проф. Бранд, Стеван Немања и његов син Сава „покушати да претворе у центар српског монаштва". Од значаја је да се осврнемо на све ово у временима невоља ове земље коју нападају све више било са Истока или са Запада са намером, у чему се делимично и успева, да је претворе у неку врсту „колонијалне земље", која да би се одржала треба да плаћа новчане износе оним који је нападају. Ево како проф. Бранд у некој врсти резимеа о тадашњем положају Византије каже:

> Од 1180. до 1203. год. ратови са Селџуцима, Мађарима, и Влахо-Бугарима наносе губитке и немире њеним провинцијама. Покушане реформе Андроника, борбе Исака II са побуњеничким елементима, слаба владавина Алексеја III, делују да је империја стално у узнемирености. Узимајући ово у обзир морамо се задржати на испитивању односа између Византије и Западне Европе: две најближе територијалне државе, Сицилија и Немачка империја, извршиле су војне походе који су уздрмали Византију; италијански трговачки градови, Венеција, Бенова, Пиза, такмичили су се ко ће доћи до већих привилегија, монопола, у њој; а у исто време папство жели да прошири своју власт над Византијом. Противу свих ових снага византијски су се императори борили како би одржали слободу своје земље...

Проф. Бранд нам каже да на све ово треба да обратимо пажњу пред само „разматрање појаве Четвртог крсташког рата" или катастрофе из 1203. и 1204. године. За нас је такође важан податак на који указује проф. Бранд а односи се на саму Цркву — управо, подвлачи, да је утицај Цркве у ово време у Византији био у духовном и моралном погледу јак. А с друге стране, указујући на документа, каже нам такође да су Латини од „почетка Православну цркву прихватили као посебан предмет за подсмех и забаву", што је прво дошло до свог посебног израза приликом заузимања Солуна од Нормана из Јужне Италије. Истина, и православни су дали свој одговор на ово. Патријарх Доситеј је 1188. „држао дуге и оштре говоре против Немаца које је предводио Фридрих Барбароса", јер је цар Исак био обавештен од француског и енглеског краља да Фридрих намерава да освоји Источну Империју и намести на престо у Константинопољу Фредерика Швапског. Наравно оваквих говора било је и против Латина исто тако. Када се на ово жалио Барбароса свом сину Хинриху, који ће га ускоро заменити на престолу, Барбароса ће се удавити у једној реци у овом свом походу, Хенрих ће онда почети да ангажује папу у план „организовања једног западног крсташког похода противу Византије као непријатеља Божијих". Проф. Бранд нам напомиње да после овога следује све јаче слагање западних земаља, Нормана, Латина и Немаца, да им је „Византија природни непријатељ", уз оштру и тачну примедбу да им „богатство Константинопоља постаје, мож-

да светлије, од духовног богатства Јерусалима".

За освајање Константинопоља све се више предузимају конкрентнији кораци. Син Фридриха Барбаросе Хенрих VI, сада и као краљ Сицилије, наслеђује и саме раније амбиције сицилијанског краља Вилијама II да освоји Константинопољ. Ћерка Исака II Анђела Ирена била је удата са савладара Сицилије Роцера који је умро крајем 1193. год.; њу је, као што знамо заробио Хенрих VI и удаје је за свога брата Филипа да би тако добио и канонско право на престо Византије. Планирао је да тог свог брата намести на Византијски престо. У својим захтевима према Алексеју III био је толико насртлив да је стално појачавао новчане уцене које Алексеј треба да плати да би сачувао мир. Задржавамо се на овоме због тога што проф. Бранд жели са пуно оправдања, уз обиље докумената, да укаже на то да Четврти крсташки рат није „случајно скренуо на Константинопољ, већ да и није ни на једну другу страну ни био упућен.

Овај притисак, на пример Хенриха VI. поново присиљава Константинопољ да издаје нове привилегије, посебно Венецији, у трговини на византијској територији. Венецијанци се враћају у Константинопољ. Они у ствари и нису настрадали у масакру из 1182, јер су већ раније, као што смо споменули, били само приморани да напусте Константинопољ. Али се њихов трговачки апетит још више повећава према Византији и њеном богатству. Венецијанска колонија у Константинопољу поново расте. У тој њиховој колонији, напомиње нам проф. Бранд, латински свештеници имају већу власт од саме цивилне управе.

Све ово предходи последњем трагичном догађају, Четвртом крсташком рату. Наравно, овде само указујемо на неке детаље, а веома је бројна документација на коју се позива проф. Бранд. Он то чини скоро непосредно, без неког посебног залагања да укаже на своју основну тезу, већ једноставно нас воли од догађаја до догађаја кроз које се овај његов закључак коначно сам потврђује и уз његову констатацију.

Међутим, вредно је да се задржимо и на том документу, или низу сведочанстава, да је последња нада самих Византинаца, односно императора, било ипак папство. Императори су са тим маневрисали — уколико би признали папу као поглавара Цркве намера западних владара да освоје Византију била би осујећена; тако су цареви у Константинопољу ово често имали на уму, али знајући и за нерасположење самих народних маса против оваквог једног плана „спасавања државе" они су ово само користили као дипломатско одуговлачење овог питања или похода на Византију. Било је потребно одржати известан сабор на којем би се ово питање папе решило. На томе су инсистирали из Констнтинопоља. Али је „папа тражио да он буде прво признат као поглавар Цркве. па да се тек онда сазива сабор".

Треба да обратимо пажњу и на ту чињеницу да у току ових разговора уочи самог „Четвртог крсташког рата" није уопште додиривано, како нам напомиње проф. Бранд, питање самих теолошких разлика између ових двеју цркава, само узгредно чуло се мало о употреби квасног и бескваснoг хлеба у св. тајни причешћа, као и о самом симболу вере, односно о происхођењу св. Духа „и од Сина".

Умро је ускоро Хенрих VI, због чега је Алексеј III имао „пуно разлога да одахне", али и сам папа, јер је овај немачки цар и његову власт „био свео на ништа". Али, овај догађај не делује да се и напусти жеља за освајањем Византије. „Мржња према њој" „венецијанског дужда Дандола била је велика". Овај дужд је био полу слеп, и тврђење да је то било дело самих Византијаца из времена његовог бављења у Константинопољу, овде се потврђује да то није било тачно. Али. и догађаји у самој Византији овај поход са Запада на Византију убрзавају.

Пресудан догађај био је тајно одвођење царевића Алексеја. сина свргнутог цара Исака II Анђела, у Италију. То су урадили пословни људи Пизе са својим трговачким бродом. Проф. Бранд са посебним освртом на овај догађај утврђује да је овај долазак у Италију младог царевића био негде у рану јесен, септембар или октобар, 1202. год. када још није било почело окупљање снага за „четврти поход за ослобођење Христовог гроба". Тек са доласком царевића Алексеја, бродом пословних људи из Пизе, почињу стварне припреме.

Према томе Четврти крсташки рат није случајно скренуо са свог пута према Јерусалиму у Константинопољ.

Из свега што нам тако документивано проф. Бранд наводи јасно се види да је то био у ствари један чисто „гусарски поход" који је истина имао „налог од Папе да не нападају хришћанске градове", јер је царевић Алексеј прихватио „папу као поглавара целе Цркве". Али, као што нам је то добро познато, по доласку на обале Босфора 1203. године, на самом почетку лета, појавиле су се тешкоће око исплате обећане суме од младог царевића и његовог оца који је сада повраћен на престо. Затегнута ситуација је трајала све до јануара 1204. године, када је царевић, немајући новца, можда и не желећи да плати, рекао крсташима да иду из „његове земље". Међутим, ускоро је и он свргнут са престола, убијен и на престо долази зет Алексеја III Дука Мурзуфл као Алексеј V. Крсташи су тада донели одлуку да заузму Цариград стационирани иначе испред његових зидова; са правом да га посећују, остајући увек приликом ових посета заслепљени његовом лепотом и богатством". Када је одлука донета за напад неки су приметили да је то против воље и наредбе папине, али су их својим говорима тројица бискупа охрабрили за напад, са присутним аботима и каноницима, са објашњењем да су Византијци „отказали своју послушност папи коју му дугују", као и да су „свргнули свога законита цара Алексеја IV". Напад је почео 9. априла и завршио се 13, са пљачком до 15. априла, када је тек гусарска команда успела да успостави команду. Овај поход као што знамо предводили су маркиз Бонифације од Монферата, гроф Бладвин Фландриски и млетачки дужд Дандоло. Настала је таква пљачка у заузетој престоници, масакр становништво, скрнављење храмова, да се за тако што у историји ретко могло чути. Проф. Брандо нам је дао веома опширан опис овог веома трагичног догађаја са низом детаља уз навођење докумената. То је био онда почетак познатог „Латинског царства" које ће трајати скоро читав један људски живот, а сама Византија биће разбијена на неколико држава. Она ће се коначно опоравити од овог „удара", и продужити свој развој, уз једну нову обнову, од два века трајања до коначног пада под Турке 1453. 29. маја.

Нагласили смо још у почетку морални карактер ове историје. То нам писац посебно на свој начин наглашава баш у опису овог догађаја пљачке града, имовине, нагомиланог у њему злата и сребра, посебно икона, у злато и сребро окованих ћивота са моштима светитеља, уз низ других вредности, посебно богатим библиотекама, збиркама разних уметничких предмета, намештајем, скупоценим тканинама, итд. Посебна „јурњава" је била за декорацијама прекрасно лепих цркава. Нарочито импресионира списак, који нам др Бранд наводи, реликвија, мошти светаца, разнетих овом приликом по целој Европи. Било је покушаја да се све опљачкано скупи у „заједничку касу" и онда дели, у чему се мало успело. Огромам број предмета који се још налазе по западним земљама сведоче о свему овоме. Све у свему из ове приче видимо како се један дуг сан о успостављању и политичке контроле над Византијом, изгледало је, остварио. Као што смо већ видели да се дође до овог „успеха" није ишло тако брзо.

Тежак, веома тежак или мучан утисак добија се из ове слике. Пуна је сатире и она слика о старом православном свештенику који је чувао благо свог храма, а којег су опет друга два латинска свештеника приморавали да им ода где се налази, коначно имајући поверење, јер носе мантије као и он, одао им је: похлепно су, каже документ, трпали зла то у своје џепове, док је тужно онда за њима ишао стари свештеник вучен привлачношћу свог покраденог блага... Неке тешке ироније има у свему овоме; као и у самој оној слици коју нам описују и историчари, савременици, а који су и били само страдалници у овом покољу, које наводи проф. Бранд, о избеглицама преобученим, ради заштите да би изашли из града, у просјачка одела, некада имућно племство, а дочекивано од ссоског становништва са подсмехом и погрдом. Има ироније и у томе да су ови пљачкаши, који су се и сами сада богатили, каткад указивали у граду, оним који су личили на испоснике, „сву пажњу и поштовање". Овде би био неки крај ове моралне приче, слика људске сујете, погрешне оријентације у погледу вредности и рада, бар тако се добија утисак из слике овог хаоса бола и беса мржње или неконтролисаних страсти.

Задржавамо се и ми на овој слици као и писац ове историје, са истом отвореношћу, са истим сагледањем да оно што је најважније у животу јесте наш морални однос према њему. Иначе, као што добро већ и знамо, све ово и није непозна-

то нити се сада ово први пут износи пред светску јавност. Али, историја има ту вредност да уколико је не познајемо, уколико је не студирамо, онда се кажњавамо тим што се она на свој начин понавља.

Из ове историје само видимо колико се сама историја овог друштва, његове територије, назване популарно Византијом, са осталим деловима света, свог света, којем је дала Основу, преплеће, укршта, кроз борбу за ипак коначно усавршавање човека. То је била борба човека, у тајни појма слободе, да свесно или несвесно, ипак дође до „квалитетнијег цемента" са којим би се зацементирао светски поредак „као бољи поредак", јер силе. како онда тако ни данас, које нас „држе моментално заједно због опасности", како каже проф. Нибур, „нису поуздане". С друге стране, ни данас још свет није престао да производи „лепе" ствари, да развија свој укус и изражава га кроз рад, јер известан нагон естетике, или за лепим, као и етике, за морално чистим, увек су у човеку, подсвесно, што он наравно мора да контролише свесно. Ово доба које нам описује проф. Бранд нам је тако блиско, јер га видимо, у више мање истом облику изражавања и данас присутним у овим нашим модерним временима.

У другим једном погледу поводом ове књиге проф. Бранда принуђени смо исто тако да укажемо и на једну другу симболичну слику, која се може добити, о овом догађају „разграбљености једног нагомиланог блага, злата, сребра, драгог камења, скулптура, и било чега другог све до „коња" сада на цркви Св. Марка у Венецији, опљачканих такође у овом гусарском походу. То би била још једна „додата слика", у свом симболизму, у вези овог догађаја. Јер на једној страни овде имамо и слику човекове заиста несавршености и недовршености, а с друге и напор човековог рада да изрази своје напоре за усавршавањем, кроз шта потврђује и свој морални карактер, или своју радост у стварању и чувању кроз то и самог појма добра и појма слободе. То је процес историјског развитка кроз који се изражавају и једна тенденција, напор за савршенијим, и друга, појам слободе, и присуство човекове несавршености. Али и једна и друга страна историје мора да има свој израз у раду и кретању. Јер се саме духовне вредности човековог рада изражавају кроз облике; и да се овде потпомогнемо филозофом Вајтхедом, када је реч о једном цивилизаторском друштву, реч је о следећим квалитетима: истини, лепоти, предузимљивости истраживања, уметности и миру.

Ово друштво којег почиње да руководи или инспирише у његовом развоју Црква „утврђена као појам на седам васељенским сабора" изражава баш као најкарактеристичније ове поменуте особине — борбу да утврди **истину**, о чему сведоче седам васељенских сабора; да кроз васпитање негују **лепоту** у највишем смислу речи у оквиру појма истине, а што налази свој израз и у делима материјалне културе; затим **предузимљивост истраживања** што предпоставља развој нагона за усавршавањем, за достизањем савршенијих облика живота, а што представља и храброст у тежњи за универзалношћу; **уметност** која се овде развија већ је добро позната по својим решењима у којима се огледа синтеза апстрактног и реалног а изражава у једној савршеној спиритуализацији форме кроз коју се изражава сва дубина, на један визуелан начин, моралног поретка света; и кроз шта се указује **на мир** као последњу потребну реалност човеку за његово морално усавршавање.

У једном правцу развојне линије овог друштва негују се ове вредности кроз напор рада, залагања, васпитања. Јер, не можемо нападати човека историје за његову љубав коју изражава и мора да изражава и кроз дела рада, кроз своје естетско расположење, кроз љубав према лепоти. Кроз тај рад он се и издиже, усавршава, према највишем, највишим вредностима. Сведоче о томе и његова дела уметности, чак и одећа, чак и намештај, а да не говоримо о архитектури дома **где станује, декорацијама** које ствара, да би своју околину такође улепшао, а посебно као најлепше за онај дом, као што је храм који је и „дом Божији". Има онда у овој шљачки од 13. до 15. априла 1204. неке и несвесне жуђње за тим духовним благодом израженим у свим овим делима злата и сребра, или било којег другог материјала. Али, само је то парадокс људске природе, његове несавршености и, његовог сукоба са самим собом, хаоса, као што смо видели, када оно што бисмо могли да назовемо рационално и ирационално, свесно или подсвесно, у сукобу, налази свој израз и у таквим захватима, као што је био овај, најгнуснији, кроз пљачку Константинопоља; и повреда моралног поретка

света. Тако да је ово друштво „прво хришћанско друштво св. цара Константина", неговало и ту развојну линију једне материјалне цивилизације, као припреме за све оно што ћемо имати данас, као и оног самог, далеко ређег, али исто тако узвишеног духовног подвижништва, чему су пљачкаши на свој начин одали признање и поштовање, као и делима уметности које су „поштовали" на тај начин јер су их присвајали, као вредности, али у примитивном расположењу без могућности да то контролишу моралним својим васпитањем, којег сигурно још нису довољно имали, нити толико духовно сазрели да га имају. То је један парадокс који се и данас нажалост понавља — у току овог прошлог рата знамо колико су исто тако пљачкани музеји и остала складишта великих уметничких вредности.

Далеко смо од тога да бисмо замерили једном историчару за његов напор да нам открије и таква документа из којих бисмо могли да видимо сву иронију догађаја, или слике, шта се десило са онима што су скупљали драгоцености „злата и сребра", шта се на крају збило са свим тим, јер је ипак сав тај материјал на свој начин тесно био и везан за израз лепоте као дела истине и истраживања истине, због тога тако често израженог и у декорацијама, и то најчешће цркава.

С друге стране видимо и ону другу развојну линију, присуство реалности самог Зла, разарања, уз несвесну потребу за вредностима без моралне контроле, уз најсуровије повреде моралног поретка света; нешто што и често данас можемо да запазимо, како се у својој сујети, борби за власт, за задовољење, несвесно, својих импулса мржње, увек труди да му да облик „добра" или тежње за „вишим вредности", а без присуства, бар оног минимално потребног, расположења разумевања, и напора разумевања пред напором другог за рад према стварном добру или у истраживања добра. Јер, ми се и данас жалимо, напоменули смо то, како већ то изражавају и најистакнутији савремени богослови, да нас још увек, у целини наше савремене цивилизације не прожима довољно „садржај Јеванђеља, његова „блага вест". У питању је увек само степен тог усвајања, а питање да ли икад у потпуности?

У оквиру онда ове констатације, овог запажања, нисмо ли опоменути поводом ове студије проф. Бранда, да учинимо напор, као што је и он то учинио, и да видимо сву добронамерност, ипак у суштини развоја једног друштва, уз све његове несавршености и недостатке, као што је Византија, и које почиње са Црквом од „седам васељенских сабора". Али, које у целини је ипак улагало напор према нечем што би могло да буде пример циља, што би помогло неговању уметности, предузимању истраживања слободе, ради што више могућег усавршавања, неговања осећања за лепотом и тежње ка истини; квалитети које и ми данас ценимо као највише вредности и за које се залажемо. Јер, у целини, када сагледамо историју и од свега ових 24. године живота једног друштва, у годинама и његове „личне кризе", оно што примећујемо јесте ипак његова борба за одбрану моралног поретка историје и њеног развоја. И то што је нападало ово друштво, и папство, и сицилијански краљеви, и немачки, и мађарски и било ко други... израз је само његовог још несавршенства; био је то његов дуг и трагичан грађански рат, братоубилачки рат, како ми то данас сасвим добро кажемо.

Уколико то тако схватимо онда смо заиста у могућности да говоримо и о својој одговорности за своја несавршенства. Али та одговорност значи у суштини само савлађивање несавршенства. Уколико данас говоримо о „секуларизацији савременог друштва", а то значи када говоримо о „отуђењу савременог друштва од његових корена", односно од Цркве, корени су несумњиво у самом човековом положају, његовом праву на избор, слободу, али опет ограниченог у свему томе самом његовог ограниченошћу. Међутим, пред моралним поретком света то нема свог оправдања. И ова студија проф. Бранда, са његовим акцентом на баш овом моралном моменту, односно кроз начин његовог излагања тај моменат излази у први план, присиљава нас да узмемо баш у оквиру садашњих својих екуменских расположења далеко дубље у разматрање саму своју природу и све оне моменте кроз које се она манифестује и како може да се манифестује. Човек ипак има могућност самокорекције, у томе опет и јесте сав значај његовог положаја као човека.

Када данас сагледамо и корене свог отуђења од хришћанског облика живота чија је норма Откривење, како о њему учи Црква, многи размишљајући о том отуђењу, задр-

жавају се на овој традицији дубоког неразумевања, једног дела Цркве, њеног самог појма „саборности", што је и суштина Цркве као институције Божанског порекла; једно неразумевање, као што смо видели и из студије проф. Бранда, које је условило низ таквих односа као и случај односа **папства** према Цркви на Истоку. Историчари нам онда указују да разочарење у **средњевековно папство као установу** још има своје последице по атеизам у Европи и свету, управо да су му и корени у том разочарењу. Континуитет тог разочарења изазвао је и Реформацију, као што знамо са њеним опет последицама , религиозним ратовима, и свим последицама тих ратова, међу њима посебно „два тридесетогодишња". Отуда, онда и исповест низа познатих протестанских богослова да смо са својом религијом благосиљали поретке, и феудални, и грађански, и демократије, ове или оне либералне покрете, без стварне трансформације, преображаја, света тога, како то примећује Тилих, па због чега наша прва реч о „религији треба да буде говор против религије"; али, шта је алтернатива, примећује опет други познати протестански богослов Рајнхолд Нибур, на **супрот вери стоји скептицизам** у погледу свих оних питања која се решавају кроз веру — и колико онда тај скептицизам може да нас задовољи?

Скептицизам на супрот вери остаје као истраживање, као питање усавршавања. Уколико опет констатујемо да нисмо успели са свим покушајима да у току последњих два века, на шта нам указује проф. Нибур, задовољимо своје потребе на рачун **вере**, коју смо заменили **скептицизмом**, и тако „цементирамо светски поредак" нечим што нам више одговара, онда опет природа ствари нас опредељује да се ослонимо на саму своју природу и њене потребе, њену логику, и видимо опет кроз историју како је тај проблем човек решио у моменту једне од највећих својих криза и истраживања када је коначно и добио своје Откривење у појму Цркве.

У том смислу онда не можемо продужити или бити у том континуитету става према појму Цркве кроз онај однос какав је видимо условила људска похлепа за влашћу, материјалним добрима, економским развојем, како се то тако јасно изразило у ових 24. године које нам је описао проф. Бранд. Наслеђе, оно духовно расположење још из тог толико „примитивног" човека, из оних предела Цркве где Она није била још успела да одговарајуће развије човека према самом појму Цркве или појму **њене саборности**, постало је **једно зло наслеђе** које на свој начин као једна зла духовна атмосфера још постоји, још се преноси као грех и изазива, што је још и најстрашније, и исте изразе и иста зла остварења. Ми усред свег напретка и развоја своје моралне свести у иронији човекове несавршености ипак као да то не осећамо. Као што је једна огромна енергија утрошена, као што смо видели, која је коначно кулминирала у овим двема деценијама које нам је описао, или о томе дао тако потресну слику, проф. Бранд, тако исто је потребна једна огромна енергија рада, са највећом моралном отвореношћу и спремношћу признања своје несавршености, да бисмо могли да кулминирамо у таквом једном догађају који би стојао по својој природи на супрот свему што је дошло до израза у годинама од 1180 до 1203. год. на пример. Уколико се ипак продужава, несвесно или скривено, оно расположење које се рађало кроз однос извесних похлепних пословних људи из краја 12 века према Источној Римској Империји, што је обухватило и црквене односе, онда се и одговорност продужава и морални углед Цркве је све мањи, и онда се показује неопходност Закона, законодавства секуларизованог друштва, а то значи идеологија, што има и своје друге последице. На пример, објавили смо слику како се машином намењеном да олакша човеку рад у изградњи својих станова и путева, булдожером, чисте концентрациони логори Немачке од мртвих, а што је и далеко већи број палих и масовнији злочин од онога када је заузет Царград 1204. 13 априла. Јер природа је зла да се умножава, оно има своју виталност као и добро, јер то је живот слободе, њене одговорности, односно наше, и све лепоте живота уколико се служи моралном поретку кроз ту слободу.

На овај коментар, или ове мисли, заиста нас морално присиљава ова добра морална читанка проф. Бранда; кажемо заиста добра, јер је то научна студија и моралан живот човека такође мора да буде и под анализом нашег рационалног расположења, истраживања, на које нас и свети оци упућују; јер кроз то истраживање видимо да ипак можемо доћи, увек и увек, поново и поново, до оног Облика или оне Уста-

нове, као што је Црква кроз коју се решава, и коначно може да реши, проблематика човека и питање његовог стварања. Али, то је рад који од нас захтева само добру вољу. Израз тог рада и те добре воље сигурни смо, и на томе се захваљујемо проф. Бранду, јесте и ова његова књига.

Можда овде и лежи, у оваквом једном приступу разумевања развоја и пада једног руштва, најближе приступање решењу питања „пада и распада Источне Римске Империје", — разнеженост у развијености, унутрашња дезинтеграција и напади варвара, примитивних, споља. Али, ипак ово није био крај овог друштва, оно је било способно да се опорави, да доживи читав један нов ренесанс, ренесанс Палеолога, и да живи културним развојем, доприносећи самом развоју светског друштва, за читава још два века, колико је то још целокупној светској историји било потребно. Због чега онда напад споља на ово друштво далеко је био од тога да је у себи имао нечег оправданог; уколико је у питању сама човекова воља то је био само један акт кроз који се могло очекивати успоравање процеса човековог усавршавања; али у плану светске историје, овај се напад показао и као, несвесно, без човековог планирања, један историјски моменат који је допринео **дифузији или развоју ове културе** — онога што је она већ увелико отелотворавала кроз себе за светски развој — њене Истине, њених начела Лепоте, односно васпитања, њене предузимљивости истраживања у циљу усавршавања, њене уметности, и њене борбе или залагања за Мир.

И ова студија проф. Бранда треба да буде прилог за то. Нужно је да укажемо на њу, али и на оно што је неопходно рећи у нашем поднебљу, поводом њеног садржаја. Коначно, уколико сагледамо да Црква „седам васељенских сабора" у своје време ипак није успела да уздигне своје друштво на моралну висину потребне социјалне одговорности, јер смо видели да имамо податке о нерешеном „социјалном проблему" овог друштва, као што није ни било довољно јако да се супростави спољњем нападу у једном моменту — шта би била алтернатива Њеној догматици; као и вери — скептицизам, тако и једној завршеној догматици веровање без утврђених догмата, у чему нам је протестантски покрет сведок, оног низа „слободног учења", често контрадикторног и што је присилило такође једног протестанског богослова да изјави да се „крећемо бродом на мора која нису бележена на мапама, и то бродом на којем нема компаса . . ."; уколико смо без догматике Цркве.

То опет значи, и наша се мисао развија и поводом ове историје, да треба да подвучемо да као што нисмо у могућности да изађемо из свог поднебља **вере** а да не паднемо у скептицизам, у којем не можемо да се одржимо, тако исто не можемо ни да изађемо из поднебља Цркве, а да не паднемо у неодређеност истине вере, у чему се опет не можемо да одржимо. Отуда је заиста екуменски покрет „највећа историјска чињеница нашег времена". Јер кроз њега ово утврђујемо.

Суд над народима

CHRISTOPHER DAWSON, THE JUDGEMENT OF THE NATIONS, LONDON.

Морамо и овде поводом ове такође ванредне студије, веома стимулативне, да се подсетимо на мисао Барингтон Мура који се пита" да ли ће стари сан Запада да оствари једно слободно и рационално друштво увек остати химера", нешто у шта овај социолог сумња, јер вели да „у то нико није сигуран", али оно што са сигурношћу зна, и што је тако очигледно, а толико добро запажено, јесте његово уверење да ако ико икад у будућности успе да раскине садашње ланце који нас везују, мораће прво да разуме снаге које су их сковале". Овде смо пред једном студијом која нас веома подстиче да свој ток мисли баш упутимо у том правцу — успелијег разумевања свог садашњег положаја кроз осврт на оне историјске токове чије је присуство међу нама толико јако, који нас толико спутавају, да заиста уколико нешто треба да учинимо морамо да им прво разумемо корене. Јер и поред свих својих недостатака, свега што тако очигледно примећујемо да постоји међу нама као нека врста сметње у реализовању ових најлепших мисли и идеја које се роје кроз векове, којим увек придодајемо и нове, са новим надама, ипак позитивност нашег времена и оптимизам наше наде изражава се и у томе што све више повећавамо и своју „опседнутост да судимо, да процењујемо себе и друге... да испитујемо, да критикујемо... и да у то улажемо једну огромну енергију...". Када указује на овај дух критичности нашег времена проф. књижевности са Бернард Колеџа из САД, Берај Уланов, ми можемо само да се томе придружимо и констатујемо присуство овог духа суђења или критике широм света, али да се и разликује по свом интензитету, јер је негде више присутан а негде мање. У сваком случају овај став критичности све је универзалнији и то опет потврђује и све више и сву позитивност нашег времена. Потребан нам је суд свуда у свакој врсти посла, а исто тако и у међувероисповедним односима. Запажамо на првом месту то да кроз тај дух критике дозвољавамо брже пробијање у савремене наше међуодносе оног огромног искуства свих народа и свих вероисповести. Овде је реч и о васпитању, о нашој пробуђености за оно што често називамо објективношћу или слободом од предубеђења или ограничености свог сопственог друштва или културе, своје вериосповести, или историјских наноса који су често у отеђењу од оног што бисмо назвали „универалношћу" или општом истином, општим добром, или истом искреном заинтересованошћу за свако друго друштво као и своје сопствено. Исто тако, да се оствренемо и на проф. Ирвинг Хоу, када нам говори о интелигенцији једне савремене светске метрополе, или једног града, а може бити и било који, каже да то што њу треба да одликује јесте оштрина „критичког мишљења, став активне опозиције, смисао за издвајање", а што залази у поднебље тога што би се могло назвати „савест нације". Лако видимо да то може и треба да буде научено у једној локалној средини, баш кроз активност интелигенције, и то научено узлигнуто до универзалности, да се односи на све, на целокупно светско друштво. Несумњиво овим ставом то и жели да се истакне и сагледа сва будућност

кроз позитивност нагласка на критичком начину мишљења, или природи става активне опозиције. Ово наравно тражи дубоку анализу и саме природе постанка мотива наше делатности, тог што је најскривеније у нама, што је често толико инстиктивно, али и што има своје рационалне основе опредељења да се достигне одређен циљ и задовољи било једно опредељење, један став, једно наслеђено уверење, облик мишљења, који, несумњиво може да буде то што бисмо назвали и „ланцима који нас везују", а што поставља и питање снага које су то сковале. Несумњиво цело ово питање, улази у, коначно, питање тајне слободе, али и задатка да човек рационално што више уреди свој облик живота у сагласности са свим оним што као највише добро ипак постоји и што као такво и одржава овај живот, потврђујући и своју коначну вредност — да је живот вредан прихватања.

Са овим уводним размишљањем или напоменама један православни богослов прихвата овакву једну студију, једног истакнутог енглеског римокатоличког филозофа историје, Кристофора Досона; једна несуњиво ванредна студија пуна баш замаха критике и самокритике. Међутим, и поред те своје највише искрености ,ванредне научне заинтересованости да нам се осветли наш садашњи тренутак историје, да нам укаже на све оне снаге које су у њему и позитивно али и негативно присутне, да нас једном речју једном снажном и са највише добронамерности логиком опомене на све опасности које нам прете у овом нашем „модерном времену", у чему је проф. Досон необично много успео, ипак његов продор у корене међународних и међувероисповедних односа Европе, а што има и свој дубок значај за целокупно савремено друштво, православни богослов примећује да носи све знаке, и све одговорности, једног традиционалног вероисповедног става, али несумњиво далеко отворенијег од уобичајеног. Ми се осврћемо, на ову добру студију због тога што је то студија, студија о „суду народа", која има свој позитиван и веома стимулативан значај за припаднике свих вероисповести, јер је добар, подстрек да се иде напред у још отвореније сагледавање корена наших садашњих несавршености и ограничења ка једном универзалнијем друштву кроз које ће се још топлије и савршеније изражавати сва она топлина и савршенство самог живота у који смо позвани са одговорношћу, и радошћу, како као појединци, као чланови друштва, тако исто и као народи; јер, то нам и наглашава проф. Досон, да исто онако како сваки човек има своју одговорност, или свој позив, свој задатак, који са моралном одговорношћу треба или мора да испуњава, тако исто и народи света, сваки народ има свој задатак или своју мисију, коју је испунио, испуњава и даље треба да то чини. Због тога онда можемо да говоримо и о „суду над народима", о „мачу духовном", или о „речи Господњој", а што значи и о коначном суду — јер изнад историје ,изнад свег збивања, постоји један духовна реалност — чија је суштина апсолутна праведност, кроз коју се ми надахњавамо, примамо свој позив, своје назначење рада, своју мисију, у одговорности према тој реалности, али кроз дух слободе, слободног опредељења, прихватања живота, сарадње и њему, слободног удруживања; уколико не, онда нас сам живот присиљава на такве облике друштва у којем пре свега нема слободног удруживања, а када нема тога, онда нема ни могућности осећања личности, да свако носи осећање дужности рада пред собом, а затим заједницом, да има позив, незнање, јер социјализација још не значи и све као услов и за савршено друштво, као целине, односно да је у том **акту организовања** дата и сва могућност развоја саме личности.

Доста је прошло времена од када је проф. Досон написао ову своју студију; то је учинио још за време прошлог рата када је и први пут и објављена. То је било време, како он каже, „часа таме", а ми када данас читамо ову књигу осећамо да су низ ставова у њој све актуелнији и због чега је неопходно, налазимо, да се упознамо са њеним основним мислима, а у исто време укажемо на оно што се такође све више сагледа као и извесно ограничење које ова студија носи у себи и што такође, опет, с друге стране, то може све више да добија у значају, и тако једна највиша добронамерност и један значајан научан напор да узме и нешто други правац од оног који би у целини заиста могао да изврши. Али, верујемо да и сам овај приказ јесте израз оног добронамерног духа кроз који је ова студија и постала и по-

ред тога што она има један недостатак, рекли бисмо, који нас обавезује на овај осврт у оквиру једне критике. Ова критика ће добити свој коначан облик кроз наше само излагање основних ставова проф. Досона, а реч је у ствари о његовом скоро потпуном игнорисању присуства Православне цркве у његовом оквиру сагледавања савремене светске ситуације, за коју он има иначе добра запажања и исто тако једно рационално сагледавање пута изласка из једне доста сложене ситуације која заиста тражи напор рада, напор критичког мишљења, често и ставове активне опозиције, према општем току светских догађаја.

Осврнимо се пре свега на неколико ванредних и снажних уводних мисли проф. Досона; да је, на пример, пре „сто година највећи део људске расе живео истим начином живота као што је и увек живео", да је „Далеки Исток још био затворен свет и толико удаљен од Европе као да је то била нека друга планета, а да је Далеки Запад још био празан, а тропска Африка још непозната", а да је већ само за три генерације цео свет постао отворен", доведен у положај да „буде заједно и промењен", и у којем сада налазимо један задихан напредак у повећавању броја становништва, богатства, знања, у којем се градови све више повећавају, по броју становништва и величини, све више привлачи свет да буде „једно јединствено друштво,... у којем градови постају један град — један Вавилон који оставља свој печат на умове људи и жена намећући им исти облик понашања у свакој људској активности". Али, свесни смо и тога да се и само зло уз све то на свој начин повећава, и то баш зло за које се поверовало у прошлом веку да ће једном за увек нестати; али, на жалост, сазнајемо да је и „зло нека врста прогресивне снаге и да му модеран свет отвара широке могућности за развој; ту су разни нови облици ропства, гоњења, страха, и таквих нових облика терора за које прошли векови нису ни знали." Као што сазнајемо и то да наше појимање слободе, каже Досон, које је налазило свој израз у појму либерализма, такође, показује се неадекватно, као и што све више увиђамо и то да се проблем власти или силе не може решити силом, нити пак ни самом науком, јер наука постаје **слуга силе.** Једном речју:

Слободу и разум разарају силе које су баш сам разум и слободе створиле, тако да човечанство слепо и беспомоћно срља у амбис. Јер човечанство не може спасти себе својим сопственим напорима. Када је остављено само себи оно изчезава, и уколико је већа његова снага и материјални извори утолико је потпуније катастрофа.

Далеко је од тога да је проф. Досон у овој својој студији песимист. Заиста је далеко од тога. Он верује у корене Духа кроз који је модеран свет и постао, он верује у Цркву и Њену улогу и мисију у свету у којем смо. Он само наглашава потребу признања наша зависности од те више духовне реалности, од Мача Духа или Речи Божје", а ова Реч Божија јесте у нашим социјалним условима живота наш религиозни или метафизички основ; опасност је само у томе уколико се та Реч, Мач Духа, потискује „нашим нижим циљевима", наравно у чему ми не можемо успети, већ само извести себе пред суд те Речи; као што лежи огромна опасност, и наше излагање самих себе терору разних облика, уколико верујемо да су нам сва средства дозвољена за борбу против свих зла, јер моралне принципе не можемо подчинити циљевима политике, владавини терора, техници пропаганде и психолошкој агресији. Проф. Досон жели да подвуче да један народ има задатак да се бори против спољне инвазије на његову слободу, али то је само један фронт, тај народ има и задатак да се бори против оног непријатеља унутар овог друштва, са својим сопственим злим силама, који расту и развијају се, а прете слободи. Овај други фронт је тежи, много опаснији, јер може бити изгубљен кроз задобијену победу. А овај други фронт, унутрашњи, ствара се тамо где се занемарују религиозне и метафизичке основе света и његовог појма слободе. Једном речју, ванредно нам скреће пажњу проф. Досон на морални карактер самог суђења, критике, самокритике, „става опозиције" или „издвајања", када нас опомиње на ап. Павла да каже да ће то бити „светитељи који ће судити свету" (I Кор. 6; 2—3). Према томе тај појам „светости", чистоће, савршенства, који има за узор оно што је као појам најсавршеније, а што превазилази човекове норме самоправедности, показу-

је се као присутна реалност наше наде у увек бољи свет; јер нису ли они који се васпитавају кроз Цркву прогресивни сведоци развоја светског друштва, овог које је наше; каже проф. Досон, јер историја хришћанства о томе сведочи... не само да је њено тврђење да је Црква динамичнија социјална снага од свих других религиозних организација које свет познаје, већ да је раширила овај утицај кроз цео Западни свет, његову цивилизацију, утичући на облике мисли и акције и подручја која су далеко удаљенија од директног њеног утицаја као религије". Ово је једна несумњива историјска чињеница и поред тога што данас сагледамо сву своју узнемиреност и све опасности своје подељености. А савремена, или модерна, подељеност није више подељеност, као некад између римокатоличанства и протестантизма, нити је то подељеност између религиозних и антирелигиозних снага, већ је то сукоб између баш самих религиозних расположења, неке врсте рива ла-религија: традиционалног хришћанства на једној страни, и на другој такозване „световне религије" људског прогреса са ентузиастичком вером и безграничном надом и љубављу у човечанству исто тако; као што су „прогресивни покрети" Просвећености, Либерализма, Демократије, Хуманизма, Социјализма, објављујући себе као „нове религије", а док за реакционаре, традиционалисте, конзервативце, оглашују браниоце старог реда, традиционалног хришћанства и Цркве као институције.

Међутим, оно на шта нам проф. Досон указује и што ванредно запажа јесте чињеница да сада у поднебљу ове нове религије, и њених вероисповести, ми имамо нешто ново као појаву, или имамо једном речју, сада у њеном поднебљу, још једном да кажемо, појаву снага које извлаче своју енергију не из идеала ове нове религије, већ из самог негативног става према њој, или њеним вероисповестима; то су слепе силе разарања које леже дубоко у људској психи и које сада ерупцијом избијају на површину цивилизације као какав „заспали вулкан" који данас излази у своју деструктивну акцију".

Проф. Досон је писао ову студију у току прошлог рата; у њој он наглашава да док „нова религија", хуманизма, либерализма, просвећености, демократије, или било која друга њена вероисповест, своју енергију извлачи баш из самог хришћанског поднебља, дотле ове нове снаге ерупције које се супростављају овој „новој религији", извлачећи из тог акта своју енергију за постојање, сада су такође у сукобу.

Према томе криза нашег времена у суштини или у свом облику није криза или немир хришћанске цивилизације већ оних снага које су се одвојле или отуђиле од хришћанства, а то је криза „секуларизованог друштва", суштински нехришћанског, мада ипак, проф. Досон признаје, корен је тој кризи у поднебљу хришћанству. Једна подељеност коју виппе условљавају спољни социјални политички разлози а не доктринарни. Мада ипак остаје питање „религиозног порекла европског нејединства", као суштинско питање нашег времена, да је и доктрирано питање, морао би да нагласи православни богослов.

То је питање прво, шизме између Источног и Западног хришћанства, друго, између Католичке и Протестантске Европе, и треће, питање саме подељености Протестантизма.

За прву шизму проф. Досон каже дају је лако разумети, то је питање културног поднебља Истока и културног поднебља Запада; тако би одприлике могли да разумемо, у овој иначе веома доброј студији, овај његов доста површан став када је у питању, како иначе сам каже „православно хришћанство Русије и Балкана" које вековима остаје „затворен свет за Латински Запад у којем токови мисли и социјалне културе и религиозне традиције теку једним другим посебним каналом". Док с друге стране питање саме подељености Западног хришћанства далеко је сложеније питање. Ту је у питању на првом месту лутеранство и калвинизам, а затим и енглеска реформација; тако да оно што карактерише цивилизацију Запада јесте лако уочљив недостатак њеног религиозног јединства. Јер, оно што проф. Досон посебно подвлачи јесте да у пркос врло малих теолошких разлика, на пример, између лутеранства и калвиниства, ипак социјалне последице ове подељености или ових вероисповести су огромне. То највише изненађује каже нам аутор ове студије; указујући нам на то колико, на пример, лутеранство скоро од самог свог почетка заузима пасиван став према држави, развијајући при томе и једну веома конзервативну или чак патријархалну концепцију политичке власти, док

се калвинство појављује као револуционарна снага у Европи и Америци и „преставља један морални и динамичан фактор у великој експанзији буржоаске културе од 16 и 17 века". Да би објаснио овај „контраст", како каже Досон, потребно је да се задржимо на другим чињеницама, а не чисто теолошким. Пре свега у питању су мање више случајне околности које су, на пример, ограничиле лутеранство на територије земаља Немачке и Скандинавије, а калвинство са трговачким друштвима као што су Низоземска и Енглеска. А у питању су и саме личности или личне особине Лутера и Калвина. Лутеров лични темпераментат, његова „психичност" условила је и карактер Реформације, која је могла да прође и без доктринарних раздвајања од Рима. Једном речју Лутер условљује појаву и такве државе у Немачкој, са својим пасивним ставом према њој, као што је „нацистичка", а док иза саме „западне демократије" лежи калвинство, или „слободне цркве". Ове „слободне цркве" ипак су израз даљег раздвајања или делења протестанског покрета. Досон налази да иза протестантизма, и протестанске „воље" да доминира светом са циљем „измене друштва и културе", лежи геније Калвином. Према томе у свету Калвиновог покрета имамо један потпуно други, различит, политички и социјални поглед од оног који се развија у свету који се формира кроз Лутеров покрет; што значи „калвински свет" је ближи духовној оријентацији цивилизаије Запада од „лутеранског света", Проф. Досон нам каже такође да иако се калвинство увек сматрало да је већа антитеза католичанству од лутеранства ипак, и поред тога што је то тачно ако је у питању сама доктрина, није тачно ако је у питању однос између Државе и Цркве, у том погледу лутеранство је даље од римокатоличанства.

Овде је наравно у питању једна веома интересантна анализа односа између Калвина и саме револуције у Енглеској, 1642 до 1688. год., односно Кромвела и развоја појма демократије у Енглеској, Локових погледа на слободу, развоја онда либерализма, индивидуализма, предузимљивости, рада, итд., што је све основа појму или самој „религији демократије", наде или вере у њу; а на другој страни имамо лутеранство или „лутеранско-континенталну традицију власти, ауторитета, конзервативног традиционализма и усвајања једног стриктно корпоративног поретка друштва".

Западно-калвинска традиција у погледу односа државе и Цркве, давања предности духовном у поретку друштва ближа је католичанству. Нарочито, како налази Досон, Калвинова идеја Природног закона суштински је идентична са католичком филозофијом, са разликом, наравно, што је католичанство само дало већи акценат рационалном моменту у овом Природном закону на супрот калвиноком волунтаризму. Досон подвлачи „чудан паралелизам у 16 веку у политичкој доктрини језуита и француских хугенота, односно протестаната, инспирисаних Калвином. У развојној линији то је нашло свој израз, на пример у политичким концепцијама мадам де Стал и Линколна на једној страни и Бизмарка на другој; ако се цео овај свет из 16 и 17 века пребаци или размотри у 19 веку. Једном речју на заједничким погледима на Природни закон, код Калвина и у римо католичанству, заснован је и исти појам о „правима човека". На том истом гледишту о природи човека о присуству у њему, због „пада", несавршености, али да ипак „морални закон" у њему није сасвим уништен, већ постоји као „природни морални закон", засован је и сам темељ цивилизацији на Западу, чија је суштина, како налази проф. Досон' „социјална правда"; јер друштво без ње није ништа друго, цитира нам проф. Досон мисао Блаженог Августина, до „краћа на велико".

Ово је „позадина". Али шта смо видели или доживели у искуству у најновијем времену. Либерализам није успео, ослободио је снаге које није могао да контролише, а највише га напада или излаже критици сам **социјализам** који је иначе и плод либерализама. Због чега није успео? Због тога, могли бисмо да извучемо као закључак из свега што нам каже проф. Досон, због чега није успела ни демократија у античкој Грчкој, у „граду-држави", иако је схваћена тачно да не значи „безаконити индивидуализам сличан варварима, већ да треба да буде плод једног интензивног напора социјалне дисциплине и организације". Али, то треба да буде ствар духовне снаге, ствар духа праведности, ствар савршенства човека, васпитања, једно сложено питање у вези и са расподелом рада и добитка, у превазилажењу и

уског економског индивидуализма; једном речју либерализам није успео преко конкретних либералних партија, што је опет и питање односа маса и васпитања за демократију. То је несумњиво питање прогреса. Сетимо се Француске револуције. У сваком случају 19. век се завршава са разочарењем у демократију, у либерализам. Али се овај идеал либерализма не напушта, јер он постоји или се изражава у политичким партијама, али постоји и као идеологија, и такође као традиција. Уколико није успео у оквиру либералних партија, остаје његова традиција, која свој корен има у самој човековој природи и његовој тежњи за слободом. У ствари, либерализам као идеологија, као идеја слободне државе, има корен у самом хришћанству, у прокламовању принципа слободе за све. И када се није успело преко либералних партија, онда се долази на идеју да се демократија реализује притиском, тоталитаризмом. Али онда овде запажамо и то да хришћанство није у потпуности успело; неуспех усред своје подељености, али је дало основу човековим тежњама према савршенијем, и тај је процес сада у питању или развоју. Филозоф Кристифор Досон нас опомиње да је то све процес тако зване секуларизације, која почиње у поднебљу цивилизације Запада пре њеног периода велике експанзије, а у вези је са духовним узроцима и целокупним духовним развојем „западног човека".

Овде онда долазимо на главно питање и ове студије проф. Досона а и наше примедбе његовом основном ставу када је у питању Црква коју он такође спомиње као „православну", ортодоксну. Пре свега он исправља рационалисте последњих два века који посматрају религију као неки додатак, споља, другостепени феномен, нешто као што би било „експлоатација човекове лаковерности" или слично. Досон указује на религију да је нешто конститутивно човеку, да је у самом центру његове свести, у његовој свести зависности од виших сила и његовог односа према духовном свету". Због чега ако узмемо као тачну дефиницију културе да она значи целокупно оно поднебље комплекса институција и обичаја, као и веровања, дела уметности и занатства, економских организација, а да цивилизација значи, у нешто ужем смислу појам културе, као њене више или више свесне манифестације, онда, како сам Досон каже, ми можемо да говоримо о томе да је могуће и бити „иза или изван цивилизације"; **али и он подвлачи да није могуће ићи или бити и изван или иза културе.** Уколико се пак и сложимо са Досоном у погледу разлике између културе и цивилизације, и уколико се сложимо да има нечег ужег у појму цивилизаиције, и онда уколико се сложимо и са тим да постоји тако нешто што је и појам „Западне цивилизације" чија је култура хришћанство, отелотворено у појму Цркве, средњовековне неподељене Цркве, која је била на Западу и „једно више или „супер" политичко друштво", као велико друштво хришћанског народа, које разбија Реформација у 16 веку, што и проузрокује „секуларизацију западне цивилизације", онда се пред православног богослова поставља једно веома важно питање. Јер проф. Досон подвлачи да је изгубљено јединство Цркве довело и до разбијања културне хегемоније Цркве — — то је резултат, како налази овај филозоф наше Цркве и Њен члан, религиозне револуције у 16 веку. Показује се онда да је боље да нам он говори о „секуларизацији западне цивилизације", међутим он говори и о секуларизацији културе", а секуларизација је плод подељености хришћанске религије, као што је и наша култура плод опет самог хришћанства. Овде онда долазимо на један од посебно важних момената у овој студији:

> ...али мада је све ово припремило пут секуларизацији културе, ипак било је то сасвим далеко и од најмање помисли вођа ове религиозне револуције да дође до тога. Сасвим супротно, њима је изгледало, Лутеру и Калвину, да раде на десекуларизацији Цркве, односно да раде на рестаурацији хришћанства у његовој примитивној чистоћи. Они нису схватили да овај покушај чишћења и издвајања религије од њених културних наноса, може да нађе своју супротност у одвајању културе од религије и повећаној секуларизацији живота и мисли. И ово је чињеница која се догодила, мада је то био један постепен процес за који су били потребни векови да би се довршио.

Овде нам је онда лако распознати основни недостатак ове студије и оваквог једног сагледавања развоја хришћанске културе и цивилизације на Западу. Ми смо већ рекли, можемо да се сложимо са тим да је цивилизација ужи појам културе, јер данас се говори и о Америчкој цивилизацији, чија је основа несумњиво такође култура коју формира дух учења Цркве која почиње да се развија као одређено тело са одређеним мисијом преко апостолског скупа у Јерусалиму на дан Педесетнице, али која и административно добија своју пуну слободу, постаје конкретнија социјална снага, кроз победу или извојевање слободе под св. царем Констатином. Св цар Констатин се стара за Њену организацију за учење Цркве, за могућност да сви Њени чланови, преко својих изасланика, узму учешће у дефинисању Њеног учења према, како хришћани верују, надахнуће Св. Духа. Први такав састанак био је у Никеји; затим, кроз бригу других царева, наследника св. цара Констатина, у другим местима, Константинопољу, Ефесу, Халкидону, итд. да би Црква била и за наше појмовно разумевање, кроз симболе, једно одређено тело, са одређеним учењем, што је било предуслов за Њену даљу мисију и могућност да се и роди тако друштво које Досон назива „хришћанска култура" или Западна цивилизација, или Америчка цивилизација, а у будућности и још и друге. Али Кристифор Досон ово прескаче, у буквалном смислу речи; овај најважнији период Цркве за њега не постоји, он га је просто превидео. Поред тога што запажа све веће и веће јединство света, сву његову суседност, отвореност, овај га филозоф ипак гледа са једног ужег становишта, самог његовог појма о „Западној цивилизацији". Он чини добру деобу, ако то већ хоће тако, између цивилизације и културе, али и одлично каже да док можемо да идемо иза или изван цивилизације не можемо изван или иза културе, јер је она ствар религије а религија нам је у центру свести, у суштини оног нашег сазнања зависности од „духовног подручја" чија се реалност издиже изнад или иза ове ограничене материјалне реалности и од које и зависи. А те духовне реалности су истина, правда, пре свега љубав, или све друге врлине због којих је живот и вредан усвајања.

Када је у питању онда једно оваквo разматрање метафизичких корена нашег рада и развоја, али и неуспеха, јер тај развој ипак није и не може да буде у потпуности механизован, онда борба за једно „слободно и рационално друштво" јесте и на првом месту ствар гајења тих врлина кроз које кажемо да је живот и могућ или вредан усвајања, а ту је и захтев изласка из нашег парохијализма. Неуспех у томе коначно је и духовни основ нашег нејединства и свих последица тог нејединства. Један критичнији дух онда мора да има више снаге за продор у оне још даље дубине истраживања нашег нејединства. Несумњиво да је корен сваком несавршенству сама човекова несавршеност и потреба да се усавршава, јер у томе се и исцрпљује и сам појам слободе, али и питање истине. Црква је од почетка налазила за потребно да на првом месту укаже на истину и да је колико је то могуће на извесстан начин изрази кроз речи и симболе, догме. И ако онда пратимо еволуцију нашег нејединства, расцепа у Цркви, као узрока савременог и слабијег успеха Цркве у својој мисији чињења добра светској заједници, односно уколико ми то успоравамо, а могло би и да се иде брже, онда видимо да Досон, иначе у једном ванредном методолошком поступку анализе наше савремене ситуације, ипак не иде до краја већ остаје на једном ступњу спутан облицима мишљења и традицијом саме своје уже вероисповести. Тако да и несвесно остаје негде на средини пута свога истраживања.

Ако религија, како Кристифор Досон ванредно запажа, лежи у срцу или центру људске свести, ако је исто тако та религија, религија хришћанског Откривења, што такође ванредно запажа, дала и подстрек за развој једне културе која је данас доминирајући облик културе или мишљења по целом свету, онда се поставља питање, прво саме истине или облика вероисповедања те религије, њеног формулисања, уз то и времена; као и подручја, што може да буде и случајност, а што се тиче **времена,** као што знамо, ствар је то плана потребе, нешто што се у богословској терминолгији означава и речју „пуноћа времена". Али, у сваком случају ниједан ни други елеменат, ни **подручје** ни **време** формирања Цркве, не може се занемарити, јер би то значило прихватати једну универзалност каква је хришћанска религија као апстракцију, а она је ис-

торијски везана за општи план целине. Јер, кроз ово се занемаривање и подручја и времена почетка развоја Цркве указује на то да смо у могућности да говоримо о нашем одласку „иза културре", или боље према Досоновом „иза цивилизације", а то у ствари нисмо јер је наша религија ту у самој свести човека, у суштини нашег начина мишљења. Ми можемо да говоримо о нашим недостацима, или неуспесима, али не можемо да говоримо о нашем одласку „изван наше културе", јер су њена дела, у облицима било духовног или културног, односно материјалног, стваралаштва, толико наглашена да тај одлазак или то постављање иза културе или изви ње није могуће. Међутим, могуће је уколико само говоримо о дијалектици односа Лутера и Калвина према римокатоличком облику вероисповедања и реаговању на њега, као метафизичком корену цивилизације на западу, јер нам Досон подвлачи и сву блискост Лутера према својој вероисповести; али нам узгредно напомиње и то да је „Византија остала једно статично друштво", и уколико чини узгредно, кратко, још само неколико осврта, са две три речи, то се осврће на Православну цркву у вези њеног живота и рада на оном граничном подручју према најездама из Азије, Монгола и Турака, а што ће оставити своје последице на социјалне системе ових подручја која су и подручја Православне цркве. У једном погледу, према самом начину мишљења Досона, и ово може да буде случајност. Али, случајност није **само питање истине** или **сама истина**. Могу да буду географска подручја и узрок различитим мишљењима, као и социјални услови уопште, али ако је нешто истина као ИСТИНА она мора да има своје место изван или иза свега, различитог темперамента, климе, географских услова, или уопште околине. На тој истини се инситира у Православној цркви; међутим, и поред тога што је она као Истина коначно ствар откривења, ствар је то ипак човековог развоја и рада његовог појма слободе да то открива, кроз шта се и појам слободе такође развија.

У самој земљи филозофа Досона његов земљак Арнолд Метју, песник, критичар, и културолог, пре више сто година писао је о „култури и анархији" и жалио се на организационе облике религије као „машинерије" које нису успеле да у довољној мери продухове или усавршe човека, а све више и више долазе до израза снаге које то чине неопходним. Познато нам је да у том запажању, у жалби на „машинерију" религије или вероисповедних организацоних облика, он у ствари није одбацивао религију, шта више у њој је и видео подстицај усавршавања, али је тражио и испитивао друга средства како би се та „религиозност" као подстицај усавршавања успелије уносила у друштво. Знамо да се он у том погледу задржава на литератури, књижевности, којој је придавао чак и карактер „саме религиозности". Али, ово његово запажање, веома цењено и данас, ипак се приметило да у потпуности није успело. Недавно је опет један познати професор књижевности са Колумбија универзитета, Џемс Ф. Голдберг, приметио Арнолду Метјеу, уз своје највише цењење његове анализе „културе и анархије", да је његов став о улози литературе, о самом плану њеног учења, преко самог друштва и његове организације, планирања, кумлимирао у једно чисто бирократско поднебље, а учење литературе да је изгубило карактер религиозности већ добило нешто сасвим друго — карактер једног чистог бирократског администрирања, планирања учења у школама. Због чега онда проф. Голдберг поставља питање такође „културе и анархије" у наше „садашње време" са освртом на књижевника и филаозофа Л. Трилинга и његово питање на које се осврће и Донсон, одласка „иза културе", или изван ње; Трилинг ванредно указује на филозофију да је она „иза књижевности" кроз коју треба да се и изводи васпитање, а што значи и усавршавање, односно кроз увођење у саме изворе живота. само, ово је посебна проблематика, али за нас је карактеристично да се ово питање једног успелијег васпитања или тражења успелијих путева савршенијем човеку, о чему се као што видимо дискусије и „у поднебљу „америчке цивилизације", показује само као питање толико карактеристично: да се **иза наше културе** или **изван** ње ипак не може да изађе. Она је сам живот. Извор живота. Ми остајемо у њој, то се види и из анализе овог питања низа савремених мислилаца; на пример, када нам и проф. књижевности и филозоф Л. Трилинг указује на највиша достигнућа на пољу књижевности, са њиховом филозофијом, или изразом резултата и тражења једног другог поднебља, ипак не успева се у напуштању тла са којег се и бунтује и тражи ново. Занимљива је то анали-

за; а књижевнике, из чијег се то дела види, и које нам наводи проф. Трилинг, примећујемо да нам долазе и са подручја Православне цркве, као што су Достојевски и Толстој, али и са других језичних подручја, на пример, енглеског, као што је Конрад. Њихова је проблематика та која је на „оштрици бријача" „културе и анархије" — и решења су о немогућности изласка из садашњег нашег оквира, из своје културе, јер она није регионална, већ универзална, није везана за једо подручје већ за свет у његовој целини. Није ствар грчког, латинског, енглеског или којег другог језичког подручја, већ ствар човекове природе. Тако да ми дискутујем о секуларизацији своје културе, али то чинимо опет са њених корена, корена који нам окрива ју пут десекуларизације, а то значи сам тај корен, наш темељ одакле се и кренуло.

У планирању нашег новог развоја, у планирању наше нове културе, о чему такође говори Донсон, указујући на неопходност јединства Цркве, ми морамо да будемо далеко радикалнији и критичнији, а наше је доба баш погодно за то. Истина, када проф. Донсон указује на потребу **ове радикалности** он ипак и није толико радикалан у томе јер долази само до једне границе, до једног ступња, без да одлази дубље у целу проблематику. Проф. Џемс Ф. Голдберт сада сасвим независно од ове проблематике, шта више упућен у сасвим другом правцу, примећује опет са своје стране да ми данас нисмо „радикални" у својим захтевима, и поред тога што мислимо да јесмо, већ тврди да смо само „повратници од либеразлима", у ствари потврђује несвесно, потребу да се иде дубље у поднебље садашње наше „цивилизације", како ову реч схвата Донсон, **иза ње**, или **изван.** Без обзира шта ми нагађали о томе шта ту можемо наћи, као почетак нечег новог, јер је све покушавано, и није ништа успело. Увек се открива једна позната реалност. То нам је опет показао и ванредно анализирао сам филозоф Кристифор Донсон. Редовно у том случају се одлази у машинерије великих система, организације тоталитаризма. На те машинерије се сада сви жалимо, а на то се почело да жали већ и у прошлом веку, ванредан израз је сам Метју Арнолд; наводимо га као карактеристичан пример. У ствари ми смо у положају да из овега што нам сада, на пример, сви критичари ових машинерија, великих организација, мега-машина, кроз које човек губи своју природу човека као слободног бића, истражујући нови овет, један што већ имамо: идеал слободе и саборности који уносу међу људе сама Црква; јер ништа савршеније не можемо да замислимо или пронађемо. Питање је само развоја и усвајања тих идеја и тих идеала. Али, ипак, искуство је велико да се на тај пут не можемо сада кренути без мапа или бродом без компаса. То такође знамо и то такође истичемо, и то потврђује и сам Досон када указује на неопходност јединства Цркве, али то јединство мора да буде интегрално, мора да буде у потребној дубини. Јер не констатује ли и сам наш филозоф Досон да и Лутер и Калвин свој подухват предузимају са циљем да открију невиност и непосредност, оно старо савршенство, почетак, Цркве, време Њеног корена и тачност њене истине. Црква је и добила свој атрибут „православна" баш због тога — што је чувар тога.

У ствари када кажемо да је Црква чувар те непосредности истине, чистоте и невиности истине, у ствари кажемо да је Она чувар онога што ипак примећујемо да није уништено ни данас. Сем проф. Досон каже да ипак садашња „техника социјалне контроле још није у потпуности развијена, јер има још простора и углова у друштву и људској личности који на неки начин изврдавају процес региментације... униформисања. „Али нам прети опасност да дођемо до „друштва које је стриктно научно планирано", а то ће бити један „статичан и безживотан поредак" каже Досон, који нема „циљ иза своје сопствене конзервације и који као такав мора да ослаби људску вољу и угуши културу". Али, с друге стране, када се они ирационални елементи у друштву, односно у човеку почну да све више развијају, и када се покаже нужност да се само силом дисциплинују, тада се те исте силе показују као оне организационе снаге које прете и самом разарању света. Случај са Немачком у прошлом рату, и њеном службеном идеологијом. Један пример, опет, према предлогу Ничеа, да се **оде иза културе**, или изван ње, што није успело по самој природи ствари, а хришћани би рекли и по благодати.

Због тога заиста социјално планирање није могуће без духовних вредности, а уколико то покушамо долазимо само до „једне машинске културе које се разликују у разним

земљама према различитом степену или ступњу савршенства механизације", уз ову изврсну констатацију проф. Досона:

> ...чак и ако би било могуће решити све материјалне проблеме живота — сиромаштво, незапосленост, рат — и конструисати један униформан научно-организован светски поредак, ни они најјачи ни они највиши елементи људске природе не би нашли задовољење у томе... јер уколико упоређујемо модерно планирано друштво са непланираним историјским друштвима, која смо превазишли, видимо његову огромну супериорност у сили и богатству, али са две велике слабости: прво, изгледа наше друштво оставља врло мало или скоро нимало простора за личну слободу, и друго, деградира духовне вредности... у целини било је доста слободе без једнакости, док данас има доста једнакости али без скоро икакве слободе... у данашњем фантастичном успеху контроле над друштвом... лишили смо нашу културу једног јасно одређеног духовног циља стандарда, и наше културе вредности су осиромашене... при чему онда сагледамо и сву дезинтеграцију и саме „либерално-хуманистичке културе" која је наследник предходне... са искуством... да цивилизација која се концентрише на средства, а занемарује потпуно да расматра циљеве, мора неизбежно да се дезинтегрира и деспиритуализира... а наша демократска друштва ово чине посвећујући се само техничкој и индустријској организацији...

Наравно, проф. Досон указује на неопходност овог планирања, и на нужност рада на техничком и индустријском организовању, али у то планирање мора да буде укључено и васпитање према највишим духовни вредностима које су изнад свих наших садашњих планова и реалности. Ко опет треба да буде духовни законодавац света? Планирана култура не може да буде ствар каквог диктаторског духа, слично наоружању. Један далеко већи напор разумевања и знања у том погледу је нужан. Потребна нам је духовна реорганизација, каже коначно проф. Досон. То опет значи да је реч о питању давања једног духовног циља целокупном систему организације.

Коначно и сам проф. Досон потврђује да ми нисмо у могућности да идемо **иза** или **изван** своје културе, јер оно што **ми данас суочавамо није слом традиционалне културе хришћанства, већ је то катастрофа секуларизоване културе која је заузела њено место.**

Једном речју, појављује се испод самог „механичког нашег садашњег поретка и научне интелигенције модерног света... духовни хаос". Али, ту је природан закон, морални природан закон, према св. Томи Аквинском, каже Досон, вечан закон, према којем човек ипак распознаје добро од зла. Тако да и сам проф. Досон верује и гаји један дубок оптимизам да и поред свег напретка у човековом организовању, у механизацији, и при свим вербалним изјавама о слободи и залагању за слободу тих система и организација, а које у ствари деградирају унутрашње вредности човека, ипак има граница свему томе. Ту је снага неуклоњивог моралног природног закона, с једне стране, а с друге, и сама снага Мача Духа, Духа Светога, Речи Господње; а ту снагу можемо да видимо и у томе што је садашња светска цивилизација у свом ширењу коначно хришћанска. Наравно, њена несавршенства су ствар нашег несавршенства, и ствар наше слободе у нашем организовању, и реорганизовању.

Предмет је то за размишљање такође када нам проф. Досон каже да „нетачно учење, јерес, није узрок шизме, раздвајања, већ извињење за њу, или њена рационализација; већ да иза сваке јереси лежи известан социјални сукоб, и онда само да кроз решење овог сукоба **јединство** може да буде реконструисано"; као и то да окупљање снага против Цркве делује на потребу или на свест хришћана у погледу чвршћег окупљања и рада на Њеном јачем јединству; а оно што је од највише вредности за размишљање, за студију и рад, или напор хришћана да то сагледају, јесте несумњиво и ово запажање проф. Досона:

> ...није довољно обезбедити религиозну слободу у техничком смислу права одржавања релиозног веровања и праксе облика релиозних богослужења, јер је то најлакше за једно планирано друштво да инкорпорира у себе најмање виталне елементе организованог хришћанства, на његовим најнижим ступњевима духовне виталности, док у исто време то планирано друштво разара саме корене личности без којих и религија и социјална слобода изчезавају и умиру... јер највећа је опас-

ност у томе што развој нове технике социјалне контроле (или пре можда нове свести о њој) потискује морални и религиозни развој модерне културе... свако се ипак онда слаже у принципу у томе да „машински поредак" мора да буде хуманизован ако хоћемо да цивилизација остане у свом развоју. Није довољна само социјализација... потребно је признати опасности дехуманизације које су у самој природи механизованог поретка, што изискује одговарајуће мере за заштиту људске природе од безличних сила које теже да је надвладају... једном речју цивилизација мора да буде планирана, али полазећи од једног другог краја него од којег савремено друштво полази... јер ми идемо у правцу, све више, друштва у којем преовладава безлична управа робова над робовима... а у питању је развој духа признавања и индивидуалне одговорности да би слобода удруживања била у могућности да служи вишем поретку културе и стварања услова под којим ће људска слобода бити духовно плодоносна, тако да уместо мртве бирократије која контролише безобличну масовну активност имамо један органски облик живе заједнице.

Ова жива заједница, као једна светска планирана заједница народа, према Досону, практично може бити организована или остварена кроз даљи ток развоја федералних система, од мањих заједница, ка већим скуповима, као сада на пример, Совјетског савета или САД, као заједница народа, малих и великих, свака са својом слободом. То је питање даљег развоја света, а суштина тог Новог света не може бити ништа друго до она светлост која је просветлила или засијала свету кроз Христово рођење. Ако ранији покушаји нису успели, например, Лиге Народа, то су само нова искуства за нове напоре. Јер, на пример, Лига Народа, тај предратни напор народа света, није успео због тога што је то био израз самог секуларизованог друштва, и његове концепције појма државе, као и национализма; национализма у Дарвином, биолошком, смислу. Тако се свака држава, као нација, односила према Лиги народа као посебност, односно свака се **нација** односила према светском поретку као посебност, а овај једностран однос, однос само између **две** стране, није однос јединства целине, кроз њега се не постиже целина, он мора имати „тројичан карактер" каже Досон, а то значи мора да буде обухваћен и „културним јединством", управо **нација, светски поредак, и дух културе** кроз који се овај однос постав ља тек могу да чине живо јединство.

Суштину овог културног јединства чини дух хришћанских вредности врлина које се почињу као духовне вредности да гаје у поднебљу Цркве. Овај утицај, ове културе иде даље и превазилази сам формални опсег територије Цркве, подручја на којем се она почиње да развија и формира. Несумњиво да је ово тачно. Али, проф. Досон у планирању рада на пољу развоја културе, савршеније светске заједнице, светског друштва, десекуларизације садашње културе, види, с правом, неопходност рада на јединству Цркве, само у једном доста, рекао би православни богослов, искључивом смислу, без потребне критичности; ту се види само као проблем однос протестанских вероисповести према римокатоличкој; а то је однос само двеју страна, или једне према другој, према римокатоличанству; али у савременом положају хришћанства његов је проблем „тројичин" такође. То је питање односа између протестантских вероисповести према римокатоличанству али кроз оно духовно подручје јединства Цркве, које има и своје физичко отелотворење, или свој облик, своју вероисповест, са атрибутом „Православни", а што је и заиста питање Целине; јер две стране не могу да чине „саборност", то зна и проф. Досон када нам указује на однос нације и светске културе, светског поретка.

Уколико, наравно, овде постављамо и практично питање, како или у ком смеру најуспелије прићи овој проблематици, на то би православни богослов могао да укаже на сву позитивност садашње наше „опседнутости да судимо, да процењујемо себе и друге... да испитујемо, да критикујемо..." и кроз напор једне заиста за то потребне огромне енергије сагледамо што дубље корене или метафизичке основе „јединства". Православни богослов у том циљу може само да апелује на ову отвореност критике и самокритике, да заиста кроз ту **опседнутост**, али и етику самог хришћанског духа, сагледамо шта

заиста ипак стоји као проблематика иза свих социјалних сукоба. Можда, још конкретније, најбољи је пут студије, уз ванредну помоћ и обилан рад историчара или испитивача развоја првог хришћанског друштва, популарно названог Византије. Јер, ови испитивачи, византолози, од огромне су нам помоћи да сагледамо сву ову проблематику и са те „социјалне стране", али суштина ипак остаје откриће истине у погледу саме доктрине. Наш напор у том погледу несумњиво ће бити награђен, јер ми верујемо у рад Духа Истине.

Одговорност у том погледу лежи на свима, свим народима, а питање суда јесте несумњиво питање светитеља, најсавршенијих, који ће потврдити истину. Јер, ако посматрамо садашње напоре, они су још веома концентрисани, у већем броју заједница, или друштва, на оправдању својих погрешака. А то је опет пут у супротном правцу. Јер, како појединац, тако и народ, може у својим одлукама да погреши, али, уколико упорно кроз традицију своје машинерије рада брани ту погрешку онда је то питање стварног суда. Јер и то само залагање или напор да се одбрани погрешка, на негативан мада начин, ипак потврђује веру у постојање светитеља и њиховог суда; али то није наше да светитеље у то убеђујемо да смо добри већ да улажемо напор и енергију рада на усавршавању. Ту је и присуство међу нама Природног моралног закона као и Мача Духа Божијег, саме Речи Божије и Његове праведности; али то је процес открића, ствар благодати слободе.

У стварним оквирима нашег савременог живота ово је и питање тога што смо и у почетку овог нашег осврта на ову ванредну књигу проф. Досона нагласили — сву позитивност развоја нашег духа критике, става активне опозиције, али у оквирима духа универзалности истине и одговорности пред искуством историје, да је наш став критике у сагласности са свим оним што као највише добро ипак постоји и што одржава овај живот као вредан усвајања.

Извор те вредности је наша нада и поверење у постојање истине или тога што зовемо **праведност** у оквиру које смо и принуђени да изражавамо своје судове, да доносимо своје критике, које имају оправдање и задобијају поверење само уколико су управљене ка признању истине суда или критике светитеља, у поднебљу те критике, у одговорности пред њом. У оквиру те одговорности, подвукао би то исто тако православни богослов, развија се и начин живота као основа културе, чији су материјални изрази, техничка страна, и то што бисмо назвали цивилизација. Све може да се мења, наш материјални развој, организациони облици, али та тежња, та потреба за истинитим односом према животу не може, то остаје култура, и занемаривати њен извор, почетак, основне истине, значи удаљавати се од самог живота, а што у коначном резултату није могуће, већ је то само питање открића истине у слободи, и сазнање потребе јединства.

„Национализам“ у искуству стваралачке одговорности једног српског песника

— Поводом „Сабраних дјела Јо-вана Дучића" у издању предузећа „Свјетлост" из Сарајева и „Просве-те" из Београда, 1969. год.

II

Пре него што пређемо на разматрање питања колико је духовна структура овог нашег песника нама и данас веома савремена, у чему је суштина његове уметности, морамо ипак на првом месту да истакнемо и чињеницу колико је Дучићево дело добило веома много и у односу према самој проблематици књижевне критике, јер нам је постало и пример за једну од њених проблема, или једна опомена, такође, пред опасношћу од које мора да се чува да не би изгубила сав свој значај као уметничка критика.

То је једно морално питање, као што је и сама критика по себи, као суд или помоћ у разоткривању суштине једног дела, моралан акт; јер и књижевна критика, као и сама књижевност, опомињемо се, може да изгуби свој контакт са изворима живота и да постане сама себи извор, а што значи критика критици, а не сам живот да је извор критици или разматрању. Реч је у ствари о томе колико нашу критику контролише сама снага живота, или тај посао чини наш већ унапред заузет став; наравно, тада уместо да се кроз критику приближавамо животу, као и кроз књижевност, ми се од њега отуђујемо.

Ова опасност је посебна појава нашег времена. И извесне околности су деловале да је баш Јован Дучић као песник у историји и наше књижевности и наше књижевне критике постао и пример једне овакве опомене, када је у питању, као што смо то већ и нагласили, однос наше, нарочито скорашње, критике према уметности.

На ову појаву питања наглашене улоге како саме књижевности тако и књижевне критике, како се ово питање поново у његовој оштрини данас на свој начан веома наглашава, чини нам се да нам је најбоље скренуо пажњу професор и књижевник Лајонел Трилинг кроз речи и једног свог сарадника у овом разматрању, Харолда Розенберга, објављених у часопису „Њујоркеру" још 1963. год.:

> Будућност не долази сама по себи: она је резултат избора и акција које се сада предузимају. Критика, укључујући и уметничку критику, јесте известан облик сукоба о ономе што ће да буде. Ако историја може да учини да постане уметност оно што сада то није, она исто тако може да учини да оно што је сада уметност то не буде више у будућности. Можемо онда да разумемо како дела Микеланђела, Вермера, Гоје, Сезана, једног дана могу више и не бити уметност; потребно је само, као и у прошлости, да се појави каква екстремна идеологи-

ја која би се дочепала власти и одбацила онда врхунска дела уметности као стваралаштво мрака".

Школски пример опасности од нечег као овог био је и Дучићев случај. Показало се коначно да није тако, а скоро да се поверовало да би нас Розенберг навео као пример. Сведочи о томе и ово ванредно лепо издање сабраних дела нашег великог песника, издатих у овом нашем садашњем историјском поднебљу живота и рада. Јер деловало је ипак нешто, извесна присутност у овом делу нашег песника, на првом месту, сама логика суштине оног за шта се наш песник залагао, а што није дозволило да преовлада у потпуности материјалност снаге наших већ унапред заузетих ставова. Према томе када једним поднебљем влада или га контролишу саме снаге живота, његови извори, онда несумњиво да је то оно што је најбоље што се може очекивати и за то у једном друштву залагати.

Међутим, поводом појаве овог издања есеја, расправа, критика као и песама, истакнутог југословенског песника, одговорни смо да поставимо на један свежији или новији начин и питање саме улоге књижевности у васпитању или моралном развоју, духовном, културном, једне средине.

Колико је задатак књижевности да делује на отварање човековог ума, на развој његовог моралног живота, осећања одговорности у својој средини, свету?[1]) Из свог искуства као наставник књижевности, Трилинг нам саопштава драгоцен податак да савремени студенти који се спредељују на студије књижевности, чине то на првом месту због заинтересованости за питање културе, њене проблематике, а у оквиру питања или откривања:

> ... шта је то што је добро а шта зло у људском животу?... мада, ово питање не постављају у оном традиционалном погледу питања моралности, али у сваком случају у вези са питањима моралне свести ... са једним другим акцентом, нешто модернијим, јер је реч о контроли извора живота; према песнику Јесту, не само о контроли тога што даје могућност или подршку самој егзистенцији живота, већ тога што даје човеку пуноћу, слободу, снагу живота којег жели. То је питање и истинитот односа према изворима живота... однос који запажамо не према ономе што неко о томе изјављује, не кроз његову доктринарну коректност, већ више кроз онај начин на који он то изјављује, по тону гласа, по погледима његових очију, његовог владања; а што исто онда можемо да кажемо и за друштво у целини — ми знамо да ли је оно заиста у додиру са изворима жи-

---

1) У своју ванредној збирци есеја „Beyond Culture" (Penguin Books, 1964) проф. Трилинг нам каже да је одувек једно од суштинских питања културе и питање саме студије или функције књижевности, и традиционално се сматрало, што овај критичар у једном погледу то не спори као вредност, да јој је задатак „отварање човековог ума и просвећивање, у чишћењу ума од предубеђења и примљених идеја, у, једном речју, његовом ослобођењу и стављању у акцију", а што значи да јој је задатак да оснажује нашу интелигенцију, а на првом месту у додиру са моралним питањима, спремајући чланове заједнице да у њеном интелектуалном животу заузму своје место. То су она питања о развоју човека, да то буде „цео човек", о „конструисању или формирању народа", друштва; у питању су развој и култивисање осећања, стварање потребних или одговарајућих навика, при чему су неки, као на пример, Арнолд Метју, средином прошлог века, видели у литератури једну огромну улогу, једну фантастичну будућност као средство у одговарајућем развоју човека. Али та је будућност дошла, каже нам проф. Трилинг, и ово се очекивање није много испунило. На, пример, целина америчког или енглеског друштва није одједном пала под благотворни удар књижевности. Утицај се осетио не даље од извесних „под -група средње класе", које су доста велике и имају велики утицај у културном животу друштва ових земаља. Међутим, из онога што нам каже овај критичар, видимо да се тај утицај не може да упореди са оним како су средње класе 16 и 17 века у овим земљама, под инспирацијом читања Библије, изменила социјални и културни живот свог друштва, нешто што се данас тешко разуме; али, како је то у једном погледу прошло, поверовало се да сада књижевност, уметност, треба да замени религију. Ја сам био, такође, један од тих, каже Трилинг; али ова „квази-религија", посебно модерна књижевност, јер стварно и заузима место религије, цитира нам овај књижевник једног свог колегу, „нема система, нема етике, нема свог вјерују", што би значило да она није у могућности да заузме место религије. Карактеристичан, и веома позитиван став Трилинга у овој дискусији јесте у томе што се он не слаже у потпуности са тим да књижевност може да замени религију, али и не одбацује улогу књижевности која може нешто да уради у погледу развоја човека

вота не само на основу извесних његових практичних предузимљивости, већ по начину живота који оно тражи, организује, а што значи једном речју по његовој култури, коју просуђујемо у целини као дело уметности.

Јован Дучић за своју уметност, за свој језик, за своје појмове, изјављује да су израз културе његовог народа. Покушали смо да пак доведемо у питање његову уметност, да посумњамо у то, колико је она у вези са животом, са његовим изворима? Може заиста и да буде речи о томе колико је једна уметност отуђена од живота, као и нека култура у целини. То би значило да и сама култура, и онда и сама књижевност, како нас на то опомиње Трилинг, може да постане сама себи извор, сама себи своје сопствено подручје, сопствен извор; као што смо рекли и за критику. Нешто што се догађа — тада и постављамо питање: шта је иза културе? Проф. Трилинг нам указује да уколико можемо да говоримо о таквој једној књижевности или култури, као својој сопственој „околини", подручју, које се ослања на саму књижевност, неки познат роман, реч може да буде и о „високој култури", али тако издвојеној, да се каткад и описује као „филистинство", манир, издвојеност, у вези односа према животу и његовим изворима.

Али, постоји и друга **околина**, како налази овај књижевник и књижевни критичар. Једна друга „околина", друго подручје, у којем се развија и антагонизам супростављања том отуђењу, уз јачи нагласак самој привржености животу, његовим изворима, снази живота. При чему може да буде речи о имагинацији пуноће живота, слободе, снаге, тако да оно што се „развија уз ову имагинацију" јесте и то што се стиче као „средство и саме контроле живота" или његових извора.

Према проф. Трилингу „модерна књижевност" треба да буде израз овог другог подручја, ове „друге околине", у којој се налази и „сама уметност, а где је уметност ту је и живот — онда сигурно ту је и истина? „Ако се пак указује, каже нам овај критичар, и на изразе бруталности савременог живота, на све то застрашујуће што откривамо у њему, непријатељско, „свему томе што је чисто у људском срцу", онда и захват овог и оваквог живота, такав какав је, искрен, или чист у тој искрености, самом књижевношћу, у исто време је и ствар уметности. Задатак је онда, подвлачи Трилинг, једног професора књижевности да помогне читаоца, ученика, да се снађе са оним тешким местима модерне књижевности, често веома неразумљивим, при чему му помаже, у исто време, у функцији књижевности да нас доводи или везује за изворе живота „да бисмо опет кроз то успоставили и саму контролу над животом, његовим изворима, . . . и тако били у томе што бисмо назвали „пуноћом, слободом, снагом живота! а што желимо или што нам је потребно.

Ако се сада вратимо нашем песнику — када смо у праву, да ли ако тврдимо да је Дучићева поезија „модерна књижевност", или она која је сама себи своја сопствена околина, сама себи извор? У поднебљу наше књижевне критике ствари се често мешају, врло трагично, а што има и своје огромне последице као одговорност, јер сврставамо у оно подручје које је заиста отуђено од извора живота дела која као да припадају снази живота, а она која се ослањају на „саму књижевност", на већ утврђен начин писања и гледања на ствари, на већ унапред заузет став према извесном наглашеном маниру гледања на ствари, на снагу саме критике, без снаге живота, тада хтели би да потврдимо као да су то дела са којим би омо најуспелије контролисали и сам живот и његове изворе, његову снагу, а што нас заводи у заблуде и грешења, још даља отуђења.

Случај Дучића је школски пример ове забуне, или свесне намере да тако нешто урадимо; али то се показало коначно немогућим. Прве критике Дучићеве поезије наводиле су нас на ову забуну. То је имало неку своју развијну линију, па се коначно дошло до питања потпуног његовог одбацивања.

Књижевни критичар Јован Скерлић је почео већ са тим осудама, говорио нам је да се у Дучићевој поезији више ради о „угушивању сопствених осећања", о „страху од искрености". о „тражењу симбола пошто пото", о „старању о афектима", „. . .што чини утисак ладно усиљеног, укочено отменог, и каткад готово прелази у маниризам", јер је „Дучић, по мишљењу Скерлићевом, „песник. . .кабинетски радник и учени занатлија на тешком послу риме и ритма. . .".

Међутим, ако Дучићу покушамо да приђемо са гледишта новијих анализа, више заинтересованости шта у целини његово дело и поезија заисто значи, одакле она извире, у каквом односу све то у целини стоји према животу и његовим потребама, а уз и саму анализу онога што нам је он наглашавао у том свом делу, што је лако уочљиво, онда ћемо далеко више добити од овог нашег заиста значајног уметника. Јер, модерна критика, нова критика, нешто друго тражи данас од уметности, као и од песника; због чега ћемо видети да нам је Дучић још савременији, веома актуелан као песник, а уз то не смемо занемарити ни његове есеје, критике, и рад кроз који је такође дао лепе прилоге за нашу саму националну историју. Овај део његовог рада морамо да узмемо у обзир да бисмо могли у целини да разумемо и оно што би спадало у његов најужи рад на пољу и саме поезије. Пре свега морамо да се сетимо и тога да је Дучић живео у времену када је његово друштво, његов народ, после једног тешког и напорног граничарског посла, најзад све више добијао могућности да и сам коначно приступи тој цивилизацији коју је бранио са највише отворености према њеним вредностима. Његово друштво, српско друштво тога време на првом месту о гајењу врлина, о ватило посла имитирања овог или оног, ближег или даљег од неког од својих, у политичком или економском погледу, развијених суседа. У целокупној култури српског народа у 19. веку јако је наглашена свест да већ присуствује у његовим коренима захват културе и духовни развој на којем се прогресивно широм света развијао дух оптимизма и вере у живот у будућност, и сав значај рада на организовању ка савршенијим облицима живота. Реч је била на првом месту о гајењу врлина о напору рада њихове обнове са ослонцем на почетак наше историје, и то оних највиших људских врлина рада и слободе. И велика је заслуга Дучића у томе што је он у том погледу доста учинио, када је у питању Црква, православље, ма да није ни избегао утицај свог времена, када су у питању опште људске врлине и институције кроз које треба да се развијају. Док се један већи број наших школованих људи почиње да отуђује од Цркве као институције кроз коју се вековима изводио рад у развоју ових врлина, Дучић је остао везан за корене дубина вредности историје свог народа, и то кроз једну наглашеност привржености тим метафизичким основама нашег раста и неговања. Оно што би било најхуманије у човеку и људском друштву, он је налазио већ присутним у свом народу, тесно утканим у њега. Један већи број наших школованих људи учинио је покушај ослонца на нешто друго. Не сумњамо у то да ни кроз тај покушај нисмо добили у свом развоју, али ипак се то, како свуда тако и код нас, показало као неловољно — извори живота су јачи, и њима је наш песник остао привржен.

Може изгледати да су то традиционални облици **моралности.** Јер он у моралном поретку историје ипак открива оне две реалности, које су по догматици Цркве, коначне или апсолутне, реалности **добра и зла.** Али, као што је појам истине један, тако исто и добро и зло у делу нашег песника налазе своје традиционално разумевање, и то баш кроз токове самог живота, како се разумеју кроз целокупну нашу историју и народну поезију. Он нам на пример наглашава да је **мржња, завист,** ствар моралног нерела код човека, и један је од порока који превазилази све друге; а с друге стране да је **љубав** основа живота, мада се на жалост, како каже, „са врло мало љубави живи на свету".

Наш песник је ипак такође добро познат као велики оптимиста, човек који је толико волео живот и налазио толико лепоте у њему да је заиста вредан усвајања, неговања. Он наглашава своју веру у еволуцију, да је „овај дан савршенији од јучерашњег, и да је... ова година савршенија од прошле године". А извор овог оптимизма, налази Дучић, лежи у нашој вери у Бога, то је вера у нешто јаче од нас, и без те вере не бисмо могли ништа ни започети. Кроз ту веру верујемо у правду, у срећу. Наравно ми не можемо у свим овим етичким, или Дучићевим верским расположењима, налазити ону дубоку богословску есеистетику и ортодоксност. Али, наш песник верује вером свог народа да је та вера, онај једини прозорчић на који улази светлост у човекову тамницу", да је „хришћански Бог не само онај који суди него и праштa", јер тај „принцип нематеријалистички и морални, то је несумњиво и нешто највише зашто се човек може да ухвати у часу кад га тло под ногама изневе-

ри...". Тако наш песник наглашава и потребу вере, са наглашавањем хришћанског Бога као ослободиоца.

Историју свога народа он види надахнуту овом вером. Због чега и каже да је „српски патриотизам био најпросвећенији и најсвеснији" за циљеве који не могу бити изван добра. Кроз ту веру Дучић види напредак свог народа од времена династије Немањића, и сагледа мисију свога народа у историји, за део света где се нашао, кроз ову веру. Јер, истинско „религиозно осећање иде за улепшавањем човековог карактера више него икоје људско умовање". Циљ је један „виши живот... духовни и морални. За Дучића ту је и основ поверења и развоја једног друштва; јер уколико се искрено не верује у Бога не верује се ни у икакву другу вредност, ни у какав други ауторитет. Тада се логично појављује страх као организациони принцип, као кохезија друштва. С друге стране опет страх је и узрок мржње, а опет онај који мрзи, који мрзи људе, мрзи истину. Љубав је јача, ње ипак има више. Напомиње нам и то да свог непријатеља лако можемо да учинимо пријатељем, нешто што је као „корак, мање од корака".

Свим овим својим „моралним мислима" или захтевима он види корен, или суштину, у својој вероисповести, у коренима облика живота и рада свог народа. Дучић је то најбоље изразио у једној доста опширној монографији о свом претку Сави Владисавићу, који је одиграо значајну дипломатску активност у служби руског цара Петра Великог, када је доста допринео и самој одбрани хришћана на Балкану. Све врлине свог претка Дучић износи као врлине свог народа и свог краја. Тако и права ово своје прелажење са **тла поезије** на писање историје. Истиче нарочито код свог претка дух толерантности и његово у исто време и припадање својој Цркви, својој Православној цркви, у иначе не тако лаким временима; али у којим је овај његов предак успео да потврди ту своју врлину и оданост православљу али и принципу толерантности. Био је награђен за то од папе високим одликовањем: а исто тако залагао се за пријатељство између Срба православних и Срба муслимана, које је „иначе овде у овом поднебљу. Херцеговини, како каже, „гусларском крају", ковници „десетерца", расадници језика и изграђивању појмова, који се рађају из „косовског бола", било „потпуно искрено пријатељство". Дучић је живео у таквој средини у којој је налазио као највишу врлину васпитање у љубави. То наглашава у својим осећима; да не треба људе „хватати у погрешкама", да им треба праштати, да не треба памтити речи, да је мржња израз страха; док само „господствено васпитање... предвиђа живот без мржње, а што значи живот без страха", јер је „мржња у својој суштини производ страха слабог према јаком", а корен јој је још дубљи, налази Дучић, такође; јер каже да се ту ради о „неподношењу онога које боли". Сама „цивилизација није довољна да облагодари људе, то може само религија". Дучић снагу свог облагорођавања налази у својој средини у својој религији, у својој Православној цркви, јер вели да од „свих народа на Истоку Србин је наимање склон мржњи", јер на страницама његове историје нема „мржње и фантизма, нема верских ратова, ни инквизиција, ни Вартоломеијских ноћи, ни суђења тортурама". Све ово посебно пада у очи, и не можемо разумети Дучића ако ово његово инсистирање на моралним врлинама не истакнемо као саставни део његовог односа према животу. За тај живот он је био тесно везан. У овом свом моралном, традиционалном, расположењу, за своју вероисповест Дучић каже да је „човекољубиво православље". Јер је православље међу народима које је просветило — развило једну од „најлепших етапа у историјском развитку људског срца". Дучић се осврће и на то да и сами Византијанци, преко којих смо и дошли до своје вере, „говоре о храбром српском свету са пристојном пажњом", а не као о „варварима који су дошли из степа". Наш песник је јако заинтересован за поезију и људско стваралаштво, али само у вези са животом, јер вели да сарказам, иронија, и није ништа друго до „порок и просташтво"; једном речју живот је дар који се може мање пољати човековом несавршеношћу, јер имамо могућност усавршавања. Наш песник једном речју мирним, доста традиционалним облицима мишљења, подвлачи и разматра човекове врлине и пороке и сагледа сав живот у целини као дело мисли Божије чији је човек, и као песник, сарадник.

Истина, низ његових мишљења о појединим народима можда би данас са нешто већим напретком антропологије могли да буду узети строжије

када је у питању однос човека и околине, утицаја идеја на развој човека; али у сваком случају он жели да на основу, рекли бисмо, бихевиористичке психологије, и студије саме историје, подвуче извесне карактеристике појединих народа, када се труди да у томе буде заиста и објективан, никад не скривајући и све оно што бисмо сами међу собом морали да поправимо. Исто тако, у неким својим запажањима о жени, на пример, често је више један млад човек који пре свега каткад жели да нас забави, а не да стварно учини један добар суд, мада и истиче сву позитивност мајке и њену улогу у животу и васпитању.

У сваком случају ми овде само указујемо на потребу да обратимо пажњу на Дучићево време и оно што је он писао у њему. То је било једно велико време припреме, прво, а затим напора сређивања једног огромног или вековног разједињавања, сударања, сукоба, ваљда најтежих који су се могли забележити у историји. То је Дучић посебно осећао, и са своје стране улагао заиста један напор вредан пажње и следовања. Он признаје сву тешкоћу потребног мирења на нашем тлу, и наглашава то, поводом Српског Литерарног Конгреса 1899. год. да треба да верујемо у „сукцесивност", да не можемо очекивати скокове, да је потребно поступно васпитање, одмерено, лакше, да би се једна добра идеја продрла кроз векове „предрасуда и немилих успомена". Он тражи суд над свим оним што је „небратско и шовинистичко", и опет, то веома наглашава, да се у „уклањању предрасуда" мора ићи поступно, реално. У том смислу он указује и на сав значај самог књижевног образовања; наглашава потребу вишег образовања наших писаца; као и већу навику читања код ширих слојева нашег друштва, са посебним нагласком у залагању за „књижевни космополитизам"; за обнову породице, чијој лепоти заједнице и вредности васпитања доприноси сама књижевност. Вредно је пажње његово запажање да нема уметности без религије, јер у крајњој својој реалности уметност се јавља из идеје о Богу и у служби је Божијој. Дучић се већ тада залагао за отварање „галерије копираних фресака немањићког доба, поред галерије наших сликара од Данијела до данас". Наш је песник такође наглашавао улогу уметности у васпитању. Међутим, при томе је указивао и на то да је све ново што нам долази у култури коначно ствар религиозности, ствар „религиозног покрета", ствар филозофије. У том погледу је био оптимиста; једном приликом, 1931. год. нагласио је да је за похвалу што се и код нас примећује све већи интерес за уметност, нешто што иде паралелно и са материјалним развојем.

У овом духу треба схватити „Дучићев национализам". За њега појам „српства" јесте појам једног хиљадугодишњег развоја у поднебљу највећих примера савршенства, то је појам даљег „усавршавања"; тако да је неправедно, доста површно, ако говоримо о томе како је он био „затровани националиста". Сасвим супротно Дучић је био један веома широк космополитски дух. Сви народи могу да се развијају, сви народи имају могућност за то. Он је само указавао или се позивао на благодат да је његов народ имао ту срећу да у томе учини један велики корак напред. Историјске или политичке прилике средњег века су нас омеле у том свом започетом послу развоја. Међутим, веома брзо ми кроз своје сопствене основе стичемо поново, како то каже једном приликом, **страсти једног** савременог друштва. Основу тој **страсти**, основу нашем савременом друштву, Дучић је, анализирајући то, налазио у „човекољубивом православљу", у „православној смирености", у „верским симболима и декорацијама византијског изгледа". Говорио је једном приликом, 1938. год. о „духу Ренесансе", и том приликом нам је баш ово и рекао; сасвим „модерно", у духу закључка савремене науке и историјских истраживања, и филозофије историје, да све оно што је свет добио преко епохе Ренесансе, све је за свој почетак рада имало ослонац у „угледању на православну Византију". Али, знамо и то колико је наш песник био одушевљен и самом античком уметношћу. У хришћанству је само видео неку врсту синтезе античког напора за лепотом кроз хришћанску продуховљеност. На једном месту подвлачи — „љупка Византија".

У овом свом „просветарском напору", али у једном савременијем смислу речи, вредно је такође да истакнемо и његово обраћање пажње на само новинарство, на образовање наших новинара, којим има веома много да каже и за многе ствари да их укори, јер наглашава

као задатак новинара да васпитавају а не да фанатизују свет идејама.

Задатак због чега се осврнемо на Дучића опет захтева од нас да истакнемо ту његову мисао, када је реч о васпитању нашег савременог друштва, колико корен тог васпитања треба да буде у нашој националној историји, у чијем центру он види „безазлену и благу православну веру" која није наметала „српском сељаку да проживљује свој век само у страху од хришћанског пакла", и због чега српски сељак и није осећао да „робује догми и црквеној администрацији", већ је могао да живи „интензивнијим националним и личним животом верујући у светитељство својих националних и државних људи", без религиозних средњовековних ратова у које га они никада нису ни повели; а што значи, каже нам такође наш песник, да се живело увек „једном дубоком религиозном вишом етиком и божанском правдом", да је то у суштини „наша епопеја". У том и таквом животу, упућеном према тој и таквој праведности, Божијој, српски сељак, каже Дучић, види своје „господство"; „наше царство и наше господство" помиње се на толико места у стиховној литератури српског сељака..."; а тај дух **господства** везан је за етику праведности и оправдања наше борбе за морални поредак у историји.

Једном речју Јован Дучић све наше проблеме посматра и коментарише са свог духовног основа — благог православља, византијског православља, ширине хришћанске љубави, оног искреног народног непосредног веровања у своју Цркву. Он дубоко жали, на пример, што наши муслимани напуштају своју отаџбину; за оне који су нас напустили он тражи могућност да се врате. Треба заиста прочитати његов некролог о Осману Бикићу, о једном како каже „великом човеку"; или његов осврт на Алексу Шантића и његову песму „Остајте овде..." која се односи на наше муслимане.

Дучић опет жали шта се дешава са нашом културом, и забринут је за њу, после нашег сјајног почетка развоја који је заустављен најездама из Азије. Он тражи наш реалнији однос према садашњем положају у култури. То највише долази до израза у његовим књижевним критикама или освртима на, како се он изражава, „своје сапутнике". То су књижевне критике које су вредне и пажње и добре анализе. Истина, колико је он у њима био увек у праву? Наравно то је ствар ипак разматрања. Каткад осећамо, или често, његово неразумевање писаца као што су били Милован Глишић или Јанко Веселиновић. Колико је сам Јован Дучић у овом свом суду био површнији од оних којима је стављао примедбу да „демагошки улепшавају сељака"? С једне стране овај Дучићев реализам добија у свом значају када је у питању рад у нашем васпитању, а опет, с друге стране, овај његов став захтева и нешто озбиљније анализирање саме психологије народа, чланова друштва, који увек, у сваком друштву, широм света, усред свих тешкоћа и несавршености, ипак доживљавају живот као радост, у извесном оправданом расположењу прихватања живота као песме, као „пасторале", за шта је сам Дучић имао великог смисла и природне склоности, али и неразумевања, изгледа нам, каткад, за то што бисмо могли да назовемо „целином живота" у свим његовим изразима када је у питању цело подручје на којем живимо као народ.

Постоји ли и једно друштво без те и такве своје књижевности, поезије, која се стварала кроз радост и и поздрав животу и поред тога што је сиров материјал тог живота одакле се и рађала та књижевност заиста био „сиров"; и данас, на пример, пуно је примера различитих односа уметника према том сировом материјалу живота, негде га уметници виде на један начин, негде на други, јер једна је ствар сам живот, кажу нам филозофи, а друга како га и у које време како осећамо. Тог променљивог расположења било је и код нашег песника. Али, његова критика, у сваком случају била је добронамерна, израз је баш тог његовог великог заноса за још већим и успелијим развојем свог народа; тако да ако је и било, што је и било случајева, да се свештеник, у земљи Светог Саве, свештеник светосавља, показује и као „најгрлатији партијски букач", онда то наравно мора да се осуди и на то скрене пажња. На једном месту Дучић нам и на то скреће пажњу; као и на низ других мана које се могу наћи у сваком друштву и на које су нам скретали пажњу песници и књижевници свих времена у сваком народу. У сваком случају, често, са једним и мало нереалним револтом, Дучић указује на све ове наше нове карактеристике, али увек са освртом на могућност да будемо

боље организовани са бржим напретком у континуитету оног духа наше историје кроз коју смо и дошли у своје модерно време у којем опет имамо и нове задатке. С друге стране треба обратити пажњу на његове заиста добре студије о Петру Кочићу и Бори Станковићу.

У свим својим освртима на своје „сапутнике" његова су опажања често од великог значаја и за садашњу нашу књижевност или опомена нашим уметницима. Нарочито када нам поводом Кочића каже да је он често био везан за оно што је локално и пролазно, везано за „један режим", а да је могао да нађе „много ширих ако не и више драматичних мотива". Исто тако оправдано преобацује Војиславу Илићу као и Милораду Мигровићу што нису налазили у лепоти фресака Дечана, или у дубинама лепоте Хиландара, или у дубљој побожности Манасије, инспирације или теме за своју поезију, као што су други песници налазили то у својим земљама, у својим катедралама, Шпаније и Француске, које су по лепоти често заостајале за уметношћу ових наших цркава; јер, „у једном књижевном делу узоурбује оно што је вечно у људској судбини, а не оно што је повремено и случајно и локално". Наравно и ово запажање треба разумети у једном ширем смислу, с обзиром да се то **вечно** увек везује за нешто конкретно, локално. Али, овде видимо Дучићев став према самим дубинама живота, његовим изворима, са којима се треба, како налази, што интимније упознати, а кроз то познанство и богатије овладати самим животом.

Вредан је Дучићев закључак када је у питању наша књижевност у целини, јер нам даје, каже, слику, наших разних „психичких сфера и моралних појасева". Исто тако у овим његовим критикама или освртима на наше књижевнике из 19. и почетком 20. века, запажамо, што и сам Дучић констатује, на једној страни беспрекорног човека старог православног друштва" и на другој нешто друго, нешто што се мора да поправља, да васпитава. Јер, Дучић верује у „православну мирноћу и пучанску ширину". Међутим, то опет не значи да је наш песник био слепо одан традицији. На против, он је пун осуде ако је она без живота, ако није вечна као дух живота. То се најбоље види из његовог осврта на Дубровник у којем види, у једном времену, „чемерни култ прошлости који је дигнут изнад живота, и поштовање традиције која је стављена изнад прогреса". Али, с друге стране, као поводом поезије Милете Јакшића, увек наглашава да нема „дубоког уметничког дела без верске инспирације", или поводом Змајеве поезије, да нам је потребно на бази „великих духовних и моралних традиција изграђивати народну идеологију, менталитет друштва и дух заједнице државне, три неумитна услова за будући живот"; јер ми смо још „неизграђено друштво, недовољно јасна средина, непотпуно културна заједница", и поред тога што смо као Југословени имали своје државе пре Енглеза". Дучић инсистира на овој чињеници, на изградњи једног „културног друштва... као моралног фактора у народу" а то „је и стуб државе". Споменимо и овај, можда један од најкарактеристичнијих залагања Дучићевих, у вези изјаве ВиктораИга, у своје време, — Посејте села јеванђељима! Наш песник каже: „Посејмо ми нашу земљу примерима љубави сваке врсте".

У суштини овог захтева има тога што бисмо могли да кажемо да је заиста толико универзално као потреба да никада у историји наше културе неће бити могуће оваквог једног песника осудити за нешто што делује као „непотребно у свом народу", гласове које смо нажалост и чули. Јер целокупно Дучићево дело и сва његова поезија је израз овог става. И када говори о Иви Војиновићу, о његовим двема трагедијама „Дубровачкој Трилогији и Смрти Југовића Мајке", када каже колико носимо у себи један историјски бол као централно осећање свог целог унутрашњег живота, а према томе и своје уметности, Дучић тада несумњиво говори и о себи и својој поезији, без обзира колико она била у суштини и пуна оптимизма, што је стварно и била. Али, стварност тог оптимизма имала је свој корен у **овом болу**, историјском болу.

Није нам тешко онда да се из ових мисли, из овог интелектуалног и моралног поднебља нашег песника, осврнемо онда на његову саму уметност, поезију, на његове Јадранске сонете, Сунчане песме, Песме љубави и смрти, Царске сонете, Плаве легенде, за које Александар Белић каже, да су наш „заједнички израз", израз свих нас, јер је кроз ту поезију наша историја, прохујалих векова, као и садашња са својим „тешким догађајима", кроз стих уздигну-

та до „општенародног и опште човечанског схватања" — једном речју, огледало је свих нас... како је то подвукао тадашњи председник Српске академије наука 1931. год.

У једном тесном јединству, заиста органском континуитету, са целом овом есеистиком нашег песника, свим изнетим разматрањима, било када је у питању морална страна човека, његове врлине, рад, савршенство, национална историја, дух космополитизма, религије, Православна црква, развија се и ова иста мисао и кроз његову уметничку поезију. Једном речју сав садржај, сва мисао коју он изражава кроз своје прилоге нашој историографији, књижевној и уметничкој критици, добија у његовим песмама једно савршенство форме, један уметнички дах, уметничку дисциплину облика. Једна сублимација личног развоја, са ослонцем кроз веру у историју свог народа и своје Цркве, што налази своју интеграцију у форми једне уметности поезије непревазиђене у историји наше књижевности; тако да ми у њој лако распознајемо сав садржај рада нашег песника, који он изражава кроз све ове своје расправе, есеје, критике, историјске радове, или низ пригодних, мањих или већих, написа а који се односе према нашем стварном или практичном свету, наше проблематике организовања нашег моралног и интелектуалног поднебља. Јер сва та проблематика не стоји изван његове поезије, и он јој је поклањао пуну пажњу, а ми данас заиста не можемо ту његову уметност разумети уколико је не сагледамо у светлости целокупног његовог разумевања свог времена и свих наших потреба. Због тога је он толико лако комуницирао са својом средином, са својим симболима, који су толико лако схватљиви, узимајући у обзир да је све то извирало из оног толико наглашеног његовог јединства са историјом свог народа и његових тежњи и хоризоната према којима се вековима развија. Ту историју, историју свог народа, као што то добро знамо, он у једној својој песми поздравља као „...знак у небу и светлост у ноћи,... једини пут који води до врхунца", а ми у тој историји, у историји свог народа смо његово „биће и судбина", његов „ударац...срца у свемиру...".

У целој тој поезији је на првом месту наглашен један универзализам општих људских вредности и испитивања, човеков положај у свемиру, у тајни, увек са питањем шта човек као „атом бачен у сјај једног дневa... доприносу величини...Божијој"; као човек пред том величином стоји само као „слаби глас сумње", али Којег и поред тога што не може да види ипак увек сазнаје у моментима потребе. Наш песник сасвим у духу догматике своје Цркве, признаје своју немоћ сазнања Његовог престола, мада му се захваљује за „очи којим може да види његова дела". Истина, вечно трага за Њим, његовим местом, јер такво је „бедно срце човеково", веома удаљено од Бога. Због тога се и пита колико је човек и сличан њему, уз коначно признање да се појам Бога коначно не сазнаје, уз истраживање у „страшној катастрофи звезда, у хармонији светлости, у добру поред зла, у дијалектици вечитог Да и Не, увек у свему томе ипак остаје „недозван на вапај свог створа". Међутим, једино у појму праведе, истине, милости, љубави, каже нам у овој песми, да је ту појам Бога, јер „где је циљ ван добра", тако да се коначно и сам појам смрти једино и превазилази појмом Бога; то би био одговор нашег песника на низ својих песничких сумњи и песничке сете нестајања, умирања, вечног боја са просторима, са досадама, тамним јесенима, дубинама ноћи... Али, то је и мирен пут од њега до Бога; како се изражава наш песник такође. Ту су у овом свету и лепоте поља, јечмених, жутих зрелих поља, шумова који полазе са гора јасенова, у радости свитања, ноћи светлих и плавих, млечних магли, рибарских сеоцета, када се у свему овом налази и одговор на питање зашто „век за веком тоне у пространства...". Тада човек у радости и сазнаје да ипак „ван себе налази своју мету", уз разговор са Богом, уз признање да га његов „дух сустиже када га слути", „када му је у срцу да није у свести", да га такође сазнаје у противученостима, да је као човек део Њега, Бога, или његова противност, али уз признање да трећег нема.

Ово је садржај и поезије Јована Дучића, нама већ толико добро познат, далеко више од самог његовог рада као историчара или критичара или анализатора нашег моралног и интелектуалног развоја и правца или пута тога развоја. Али, оно што уздиже овај садржај као одлучујућа помоћ, заиста оним **највишим врхунцима**, којим Дучић верује да можемо доспети само кроз историју свог народа и његове Цркве, јесте и тај већ

толико добро познат сам облик ове поезије, она дотераност тог облика, за коју наши критичари кажу, или су веома пожурили да кажу, да је резултат „кабинетског рада". Али, у савременој књижевној критици ово питање односа **садржаја** и **форме** решено је сасвим успело кроз нагласак да у једном делу, у једном стварању, уметничка лепота једног дела и његов садржај, као истина, јесу нешто недељиво; тако да се не може више дискутовати о томе да ли треба **истину** жртвовати **форми** или форму истини. Јер како нас опомиње књижевни критичари Марк Шејрер Mark Scharer, када је реч о садржају још није реч о уметности, већ о искуству, али када је реч о једном **достигнутом садржају**, или искуству, реч је тада и о облику, односно уметности. И, како нам М. Шејрер каже, бар у поезији о овом питању не може да буде речи. док у прози, роману, о томе може да се још говори, колико садржај сам по себи, без обзира на форму, има своју вредност. То је питање, на које се осврће и проф. књижевности Џемс Ф. Голдберг; однос уметности и самог живота, о дисконтинуитету између уметности и живота. Ово питање је покренуто још пре једног века, од Арнолд Метјуа. Сада поново добија у својој актуелности, предмет баш истраживања и проф. књижевности Л. Трилинга као и Голдберга. Колико једно књижевно васпитање или образовање може да измени једног члана друштва, на првом месту студента који то образовање стиче? „Није ли оно само један додатак целокупном његовом фонду информација"? Колико нас књижевност и интерес за њу ослобођава од „идола, колико мења квалитет нашег живота, и кроз ту промену и сам квалитет друштва"? Ми лако у овоме распознајемо и сву проблематику нашег песника и његово залагање за развој наше културе кроз уметност. Наравно ова проблематика односа личности и књижевности код нашег песника иде уз проблематику, као што смо видели и саме религије, јер садржај, или достигнуто његово искуство, видимо да се креће у правцу оне оријентације чији су врхунци у самој религији. То је код Јована Дучића јако наглашено, као и само савршенство форме кроз коју се коначно и само то његово искуство и изражава. Он сам указује на ту везу, његове поезије и облика те поезије, са метафизичким основама веровања његовог народа. Сви се ми слажемо у томе да смо заиста у његовом делу и добили једно такво савршенство форме које још нико није превазишао. Али, споримо се око садржаја. Међутим, не само што у том погледу треба да будемо обазриви, односно да не можемо да ове две стране двојимо, већ и да овом питању треба да приђемо и са анализа савремене лингвистичке филозофије, када је у питању однос метафизике и језика, као и најновијих закључака када је у питању однос самог језика и религиозности.

Међутим, ми можемо о овој истој проблематици да говоримо и када је у питању наша „најновија поезија". Ту се ова проблематика креће у нешто другом правцу. Веома је пригодно да се наше студије Јована Дучића, у вези односа „форме и садржаја" у његовој поезији, задрже у вези и питања како лингвистичке филозофије тако исто у исто време и у вези питања самог васпитања кроз књижевност. Покренуто средином прошлог века, са великом вером и надом у књижевност као васпитно средство, коначно, рекли смо, није донело очекиване резултате. Дучић је опет веровао у то да уметност има иза себе свој циљ, он није у самој уметности. Уметност нашег песника је врло прикладна за решавање овог питања.

III

Наш песник је са своје стране директно антиципирао ову проблематику кроз један свој опет доста несмотрен суд, или једним сасвим узгредним освртом на песника Момчила Настасијевића, једног сасвим ванредног песника, у пуном смислу речи са истим местом по значају и вредности у историји наше књижевности или поезије које има и сам Дучић. Јер Дучић за Момчила Настасијевића каже да не осећа језик, да се рве са „српском синтаксом, да чак и није „наше расе". Једна неправедност несумњиво од нашег песника према једном такође великом песнику, чији „крвоток и пулс" баш и тесно стоји везан за наше тле такође. Али, неспоразум је, овде ћемо се на то осврнути, сасвим дубљи и сасвим је другог основа од тог на којег нам Дучић указује. У том погледу такође ћемо се помоћи савременом критиком и новим продорима у песничко или књижевно стваралаштво новог времена. Реч је у ствари о самом

односу Дучића према нашим вековима развоја, мисаоног и песничког развоја, као и развоја у погледу саме религиозности, усвајања симбола наше Цркве, и с друге стране односа самог Настасијевића према истом поднебљу. Дучић који је нашу песничку форму усавршио заиста до једног ступња савршенства, до данас непревазиђеног у континуитету рада, на који се и ослања, а који откривамо као напор такође код Војислава Илића, верује, и што сам подвлачи, да сада у данашњу „савршену форму" треба само унети „мисаоност и осећајност модерне поезије" да би наша поезија у целини обележила своју индивидуалност и отишла даље „од онога докле се дошло". Међутим, данас видимо да однос **форме** и **истине**, односно **искуства**, „довршеног искуства", престављају такав један идентитет да се тешко може и говорити о деленју форме и садржине, односно истине; али, с друге стране можемо да говоримо о дискунтинуитету између самог живота и уметности.

Колико уметност налази извор у самој себи, својим облицима, а онда и сама критика, а колико опет књижевност, односно уметност треба да нам разоткрива, односно уводи у саме изворе живота да бисмо могли њима да овладамо?

Овај занимљив сукоб или противуречност која се већ толико нагласила у савременој уметности, поезији, прози, књижевној критици, ми ћемо овде, надам се, то најбоље поставити за решење, баш преко самог става нашег песника Јована Дучића када нам каже да се све противуречности у животу ипак решавају кроз сам појам Бога, кроз његово постојање, односно да нам се Он и открива кроз наше противуречности, које ми иначе не можемо да решимо. Дучић нам ово наглашава и у својим есејима, али и посебно у својој поезији, изрично баш указује на то. Методолошки то је заиста изврстан став и, преко самог овог Дучићевог става, онда уз једну ванредну анализу односа према средњем веку двојице савремених великих књижевника и критичара уметности, као што су Т. С. Елиот и С. Луис, коју нам саопштава Х. Л. Ветерлеј (H. L. Weatherly), лако можемо и да решимо овај проблем који нам Дучић сасвим узгредно поставља али који је од посебног значаја баш за разумевање самог Дучића и преко њега опет извесних важних проблема када је у питању најновија наша поезија, или та, коју и сам Дучић назива „модерном" и у којој осећа наглашеност мисаоности, снажнијих продора у реалност живота, дубље захватање његових корена. То је вечити предмет поезије, као и филозофије, али уз извесан експерименат да се то може боље постићи уколико се непосредније везује **форма** и **искуство.** Чини нам се да нам је баш анализа проф Ветерлеја када је у питању однос Елиота и Луиса према питању религије, вере у Бога и религиозних симбола, сасвим пригодна и за овај Дучићев однос према Момчилу Настасијевићу; ма колико сам предмет овог питања у вези Елиота и Луиса можда сасвим не одговара када је у питању облик, или форма, поезије Дучића и М. Настасијевића.

У суштини овде је у питању само религиозно искуство ове двојице наших песника, и та разлика у том искуству делује на читав један предмет питања, међу које коначно спада и ово питање садржине и форме. У чему се у ствари ради?

И питању је расцеп између нашег веровања, наше наде у истине религије, хришћанства, и слика, традиционалних слика, облика или појмова које имамо о тим истинама. То је у ствари расцеп између „иконе" и „оног што та икона преставља", наш расцеп у нашем уму, у нашем поимању.[2])

---

2) Песник Елиот је вероватно у хармонији између интелекта и нашег сензибилитета, он је веровао да та хармонија долази из традиције, из рада Цркве. Елиотов ум је задовољан са сликама или појмовима које добијамо преко богословља. Он је то изразио кроз један свој осврт на једног средњевековног песника. Међутим, на супрот овом ставу је став који преовлађује код модерног човека. Модеран човек није традиционалност, преовлађујуће, њега СЛИКЕ или ПОЈМОВИ на које указује Црква не задовољавају. Тако да када је реч о религиозном искуству модеран човек тешко налази корелатив за та своја осећања или искуства, тешко налази одговарајуће слике, или појмове.

У питању је дакле један објективан „корелатив". Модеран човек, подсећа нас проф. Ветерлеј на Елиота и његову анализу Хамлета, сличан је овом Шекспировом јунаку, јер тешко налази одговарајуће слике или појмове за своја искуства са којима би био задовољан. Елиот налази решење у повратку традицији, али нешто што је могуће учинити само кроз извесну чи-

Није нам овде тешко онда да распознамо и став нашег песника Дучића према традицији, традиционалним облицима наше Цркве, њеним сликама и иконама или појмовима, кроз које је његов народ живео вековима и био задовољан. Дучић је такође у усвајању те традиције „био задовољан". Он је изразио у својим песмама сасвим јасно немогућност човека да заиста дође до оног потпуног сазнања Бога, али га је усвојио сасвим јасно и без неког даљег интелектуализирања, или напора и магинације да допре до њега што јасније, преко каквих других слика. Он је једноставно имао поверење у Цркву, у Њен рад, у сву историју кроз коју је његов народ постигао толико узвишених врлина да су оне општечовечанске, космополитске, и да је на тај начин његов народ једнак у својим тежњама и врлинама свим осталим који се залажу за исте циљеве, који и једино могу бити циљеви уколико су окренути добру, јер само у јединству са том традицијом иде се и може да иде као **јединим путем до врхунца.**

С друге стране Момчило Настасијевић нам је открио сав напор незадовољства једног човека са традиционалним сликама, и сав у борби за нов, нов израз, сав у напору за новим сликама, сав у истраживању речи и појмова уз помоћ и традиционалних облика мишљења средњег века, ишао је за једном мишљу како би се досегао оних висина или дубина у којим је и последња или крајња реалност, сав извор и све, сам Бог о којем слику у својим појмовним облицима не може ипак да задржимо. Али, познато нам је колико је и сам Настасијевић, као песник, ипак био дубоко или мистично одан религији, колико је дубоко умео да изрази своја религиозна искуства. Исто тако је осетио да ако не превазиђе, не трансцедентира, тај расцеп између **интелекта** и нашег **сензибилитета,** да не остаје ништа друго него иронија; а на тој ироније он се није могао задржати; усвојио је **икону.**

Дучић је ишао другим путем, лакшим, за њега је ПРАВОСЛАВЉЕ нешто што је БЛАГОСТ, **благо православље, пут је Богу раван,** тражи се само смиреност; тако да је Дучић без неке посебне унутрашње борбе лагано, еволуционо, ишао врхунцу, развијао свој језик, облике и појмове мисли, слике свог религиозног искуства уз помоћ Цркве.

Ко је у праву? Могли бисмо да поставимо такво питање? То је сложено питање. Зависи од средине, од васпитања, од срећних околности

стоћу ума, незиност; јер само тако се можемо поново сјединити са својим традиционалним друштвом и његовим сликама, симболима, или појмовима који нас могу задовољити, или везати поново наш сензибилитет и наш интелект у једно задовољавајуће јединство. То би био повратак нашем пореклу.

Песник Луис опет није задовољан са овим традиционалним сликама, традиционалним појмовима, каже проф. Ветерлеј. Он налази бољи пут у „раздвајању нашег сензибилитета", интелекта од традиционалних слика, или идеја од традиционалних престава теологије, јер тек тако можемо направити прогрес да бисмо били задовољни са својим релитиозним искуством. Песник Луис опет верује да постоји разлика између ритуала и веровања, између богословља, молитве, литургије, на једној страни и Бога, који се иначе не може сместити у наше појмове облике мишљења, на другој страни, којег иначе богословље кроз облике молитви, литургију, покушава да изрази. Али, песник Луис не одбацује сасвим молитву, литургију, теологију, ритуал, већ само каже да то не задовољава у потпуности, да бисмо имали јасну слику о Богу, али да то делимично ипак успева у својој намери Луис пак верује да се модеран човек не може повратити тим сликама да би се повратио хришћанству. Али, оно што је сада најинтересантније, и на шта проф. Ветерлеј скреће пажњу јесте, да песник Луис ипак види могућност да останемо целог живота у овом расцепу између нашег интелекта и нашег сензибилитета, између слике и чињенице, иконе и реалности. Јер, насупрот томе шта нам друго остаје уколико не можемо да дођемо до јединства — остаје или иронија према животу, или, и то би било најважније, да „превазиђемо", трансцеденцијом, овај расцеп да га једноставно трансцедентирамо; уколико не успемо у томе ое остаје ништа до саме ИРОНИЈЕ; тако се онда појављује, у овој анализи, овај закључак — ИКОНА или ИРОНИЈА. За песника Луиса ИКОНА, односно слика, је реалнија, и поред тога што није адекватна, што није одговарајућа. Он је усваја и ако није задовољан, песник Елиот је задовољан. Само, морамо да напоменемо, да ЗАДОВОЉЕЊЕ, није у икони, већ у ономе што икона преставља, у тој активности нашег духа према том циљу на који нас икона упућује. Према томе и песник се Луис враћа литургији, молитви, симболима, богословљу, и поред тога што и даље остаје незадовољан са хармонијом између интелекта и традиционалних слика, интелекта и сензибилитета. (H. L. Weatherly „Thow Mediavelsts: Lewis and Eliot on christianity und literature" The Sewanee Review, Spring 1970; Sewanee, USA).

друштва које у свом интелектуалном и моралном поднебљу одржава традиционалне слике на које Црква указује, и која нам тако онда ускраћује „муку духа". Уколико пак преовладају у једној средини снаге експеримента, побуне, чега је израз раздвајање интелекта и сензибилитета, **иде се ironији;** од које се онда мора да бежи кроз напор превазилажења ове нехармоније између **иконе** и **чињенице,** коју икона преставља, а што све изазива и „муку духа". Како је наше друштво подељено у овом погледу, онда несумњиво ми не можемо рећи шта је боље, већ шта је нужно или шта се мора учинити, односно шта свако за себе мора да учини. У сваком случају пут „Дучићев је онај благ пут православља" и он изражава једно расположење за које је председник Српске Академије науке Александар Белић рекао, да је својина свих нас, а у исто време и опште човечанско. С друге стране, наше је друштво и **модерно** у овом раздвајању „интелекта о сензибилитета", због тога нам је искуство песника Момчила Настасијевића такође благослов за нашу културу, као и што је то и сама уметност Дучића; и поред тога што они као савременици нису то могли да осете један за другог, и због чега чак долази до анатагонизма код Дучића према Настасијевићу. Дучић је био толико непосредно везан за своју ситуацију, своје усвајање традиције да није могао ни да разуме став Настасијевића. Отишао је на питање језика и синтаксе. Данас пак знамо да је баш и сама синтакса, сам језик, толико тесно везан и за наше искуство, а на првом месту то које бисмо назвали религиозно. То искуство нас доводи до границе када, као савремени филозоф језика Витгенштај, узвикујемо — не можемо да изразимо, остаје неисказано, и не може се **исказати,** никада. Али, знамо да је песник Настасијевић скоро сагорео у том напору тражења израза за то неизрециво, што увек и мора као тако остати, али у нашем сензибилитету присутно ипак као реалност која збуњује интелект. Настасијевић је учинио напор трансцеденције за овај расцеп. Дучић је у својој песми „Поздрав Србији" потврдио други пут — кроз њене токове, кроз њене симболе, „једини је пут који води врхунцу", треба само бити органски везан за Њену историју, за онај Дух који је ту историју и учио, руководио, „из славе у славу", јер ако не говоримо о томе, уколико не указујемо на врлине и вредности које треба да се отелотворавају у историји једног друштва, у историји једног напора, онда је историја ништа друго до процес који нас води стању ироније.

Поводом овог издања „сабраних дјела" Јована Дучића, као што видимо, низ необично актуелних проблема се поставља или може да постави. Реч је у ствари о бољем разумевању и самог нашег положаја, времена у којем смо, као и свега онога шта треба да чинимо. Јер у уметности овог нашег песника, у таквој једној ванредној синтези форме и садржаја или искуства, има проповедништва које се и не осећа у оном уобичајеном смислу речи — проповедништва, већ једне непосредности иза које лежи једна сасвим одређена мисао: треба посејати земљу јеванђељима, треба је посејати „примерима љубави сваке врсте"; и када ове речи налазе и свој израз или облике изражавања у једној ванредној уметности, код нас непреваздиђеној када је уметност новије поезије у питању, онда се заиста треба да запитамо о односу нашег човека према народном образовању, начину живота или тога што уобичајено називамо културом. Једна уметност зависи од те културе, њен је израз; и Дучић признаје колико је његова уметност, његово савршенство форме у изразу, његов језик, израз савршенства његовог народа чије су основе у „благом православљу" Цркве.

Дучић је живео у времену када је наш економски и технички развој постајао све бржи и обећавао прекрасне ствари у погледу нашег матсријалног обезбеђења или савлађивања сиромаштва, болести, преране смрти, и обезбеђења школовања за све; али је осећао, и то и на свој начин и наглашавао кроз своју уметност и критику, да баш тај економски и технички развој има смисла само утолико уколико заиста као и свуда омогућава срећивање живота кроз дела уметности, културе, живота као целине, са могућношћу или отвореношћу васпитања за његово разумевање. Тражио је недисконтинуитет већ континуитет наше националне историје, њених вредности. Али то није био захтев из једног доктринарног става већ једноставно ослонац на оне пра-облике, или основне облике живота и његових потреба, на саме изворе живота, који остају увек исти, као што су љубав и добро, истина.

Морамо међутим да посебно истакнемо његово схватање или разу-

мевање самог појма шта његова Црк ва, као „православна" значи. Често смо употребили његову реч „благо православље", „човекољубиво православље", он се више пута на њу ослања, и свесно или несвесно тумачи је на један начин који је за нас такође од највећег значаја — баш данас, када је реч о Дучићу у нашем времену.

Често се данас може да чује како на једној страни велики број истакнутих песника, мислилаца, социолога, богослова, књижевних критичара или ликовних уметника и њихових критичара, алармира савремен свет баш због тог дисконтинуитета између „старог и новог друштва", између старог и новог света, јер надолази ново време са својим духом машине, аутоматизације, разним облицима ружноће, што све има своје последице по саму личност човека и његов карактер, јер нам прети једна огромна опасност издвајања од самих извора живота, његових вредности и назначења. Наравно, нико не може да сумња у то да нема у свему овоме заиста велике или реалне опасности. Сведоци смо тога да смо свему томе изложени. Али се опет од других социолога или филозофа културе или васпитања пребацује овим првим да много инсистирају у томе, да претерују у томе да је наша „реалност толико изгубљена" да морамо, да би је обновили, да са толико жустрине и узнемирености тражимо мобилизацију инстутуција, традиције, прошлости, националних величина, да би се спасли".

Наш песник би припадао групи, наравно ових првих, али са једним напором који више указује на мирноћу саме лепоте, на љупкост нечег што лежи у традицији, као оног благог, доброг, без тортуре ове или оне врсте, а што треба „дозивати" као „спасење". Наш песник то изражава једном речју „благо православље"; јер је увек било тако, без посебног паметања, без посебне строге организационе дисциплине, пуно слободе и толератности према људској природи, али и захтева за усавршавањем, једном методологијом за коју је он употребио реч „благ" „човекољубив". То се заиста толико лепо види у целој његовој поезији у уметности у целини. На једној је страни реалност, реалност коју он често можда и није могао да разуме; на пример, није могао да разуме исти морални напор код Момчила Настасијевића, који је и сам неговао, као би код Јанка Веселиновића, или Милована Глишића, мада код ове двојице у једном другом погледу. То није мали недостатак нашег песника, веома озбиљан да у том недостатку видимо баш и код њега самог то што је он осуђивао код ових писаца у њиховој борби са реалношћу да је некако „ухвате" у језик и кроз њега делују на њен развој ка савршенијим облицима. Али у целини његова уметност није била бежање од друштва свог времена, на против, он је сав свој напор уложио да што дубље учествује у том времену својим талентом, али је бежао од извесних несавршености свог времена, или његовог народа и друштва у том времену, са извесном критиком која тражи далеко дубље познавање социологије и закона развоја друштва, односа личности и историјских околности, каткад, као да је био доста површан у томе. Али његова главна или основна оријентација заиста је једно огромно дело позитивног запажања онога што је неопходно урадити и шта усвојити да би се ишло даље.

То дубље испитивање човековог „деструктивног Ја" предузимају они наши песници који ће следовати баш самог песника којег је Дучић осудио, као што је био Момчило Настасијевић. Има код Дучића лепих и дубоких продора у оне најинтимније дубине „човекове душе", у она „скровишта" где има пуно и сете, и досаде, и очајања, без некаког посебног дубоког бола, наглашене реалности бола, сукоба „затвореног човековог срца" пред питањем Бога. Код њега је све то доста лако, нежно, без „муке духа" борбе у одбијању да се прихвати та и таква основа живота чији недостатак указује на реалност пакла, ироничног испитивања човекове психе, која мора да „буде разорена да би била очишћена"; како то опет покушава да се изрази један песник из прошлог века; нешто што више води „паклу" него „небу". То су наши лични напори, напори у којима се ослањамо само на себе, а не на то што би наш песник назвао „благо православље"; Због чега је Дучић и био пун револта, неким својим унутрашњим инстиктом, против те и такве поезије — за коју није био сигуран да ће да нас поведе добру. Рекли смо он је био задовољан са „сликама" које је добијао из „благог православља" и преко њих се лако везавао са том реалношћу из које је као извора живота и добра, љубави, произлазила и његова поезија, његово осећање лепоте живота и кроз то, непосредно, усавршавао се и облик јези-

ка у који је он „хватао" његову лепоту. У том погледу опет Дучић је био реалнији, више је веровао у миран развој традиције, у којој свака појава сваког новог дела, доприноси њеном усавршавању, њеном мењању, али и учвршћивању тога што остаје непромењиво у животу. Дучић је једним добрим, здравим, инстиктом осећао сву опасност од разбијања „народне психе", или човекове, да би се она усавршила. Јер то поставља опет и питање новог „моралног законодавца" и инспиратора, а то је и питање релативизма, или немогућности да се оде **иза културе,** јер се њој увек морамо вратити, и то оној у чијем смо интелектуалном и моралном поднебљу и поникли; уколико не, онда не остаје ништа друго до **иронија;** јер она је људски ехо одбијања опште или универзалне вредности истине или човекове потребе да се развија према савршенству појма Бога. Сам Дучић изрично и сам говори о човеку који **иронише** да је то резултат довољно не развијеног човека; рекли би смо и баш тог „разбијања душе" да би се „очистила". Дучић зна да се „благост православља" и огледа у томе што је по његовој догматици човек заиста рођен са ликом Божији, али већ разбијеним, и оно што сада треба да се учини — не ићи даље у разбијању, већ кроз **слике** Откривења окупљати и усавршавати тај лик према свом извору или почетку — а што је и најсавршеније, најузвишеније, лику Божијем. Видели смо и то да у свакој култури, тако и у нашој, имамо опет и то расположење, или боље да кажемо незадовољство, са традиционалним „сликама" о „лику Божијем"; једно расположење ко је је резултат „раздвајања нашег интелекта и нашег сензибилитета, осећања", што у крајњој линији и није само осећање, већ интуиција, целина човека. Резултат овог раздвајања јесте и потреба, захтев за снагом, да се превазиђе скоком овај расцеп, да се трансцедентира, да се не би отишло у иронију. Један ризик који је опасност. У нашем интелектуалном и моралном поднебљу добро су нам познати резултати овог раздвајања интелекта и сензибилитета и у нашој уметности. На једној страни, у развојној линији идемо ка синтези овог Дучићевог става ослонца и захтева за континуитетом традиције и „њених слика", а на другој све више изазивамо потребу за снагом која је потребна за превазилажење овог расцепа лепо илустрираног у поезији Момчила Настасијевића; јер је његова поезија оно потребно трансцедентирање створеног расцепа или деобе — а то је и синтеза према оном што Дучић осећа да нас том циљу води континуитет целокупне наше историје, којег он изражава у поменутој песми поздрава Србије, као „једини пут који води до врхунца". На супрот томе је иронија.

Она налази свој пут међу нама. На пример, код једног познатог југословенског књижевника наћи ће израз у облицима речи — као и у овој: шишмиш" за оно „православље" за које Дучић каже да је „човекољубиво". Други један опет наш познати југословенски књижевник изражаваће то кроз свој агностицизам; јер **агностицизам** често није сам, може често да буде и израз или да прати један већ унапред заузет став. Код тог другог нашег књижевника то налази израз и у томе да у описивању, толико много, са толико много, слика и ликова, подручја на којем се вековима бори то „благо или човекољубиво православље" за свој опстанак, за оно што бисмо назвали „унутрашњи развој човека", слободу, једна тешка борба која је формално и сиров материјал за тог нашег писца, из којег ће плести хронике и приче око наших места и мостова, али без могућности, или расположења, да запази и прикаже нам бар један изразит, позитиван, лик из тог „благог православља", а које је тако тесно било уткано у ту борбу, у изворе те борбе, или било извор и снага те борбе. Онда је реч о уметности или књижевности која нам не долази из живота, већ је сама себи извор, себи своје сопствено подручје; више је један начин или манир писања, уз нешто фолклора; излива се из унапред заузетог става. Али то нас као што знамо не уводи у живот, у његову снагу, пуноћу, слободу. Једном речју ту не може да буде речи о „довршеном искуству", а што у исто време значи да ту нема доследности, нити може да буде. Тако је једно дело онда упућено изразу који је више иронија него пут упознавања живота да бисмо њим што доследније овладали. Ехо света тога је заиста иронија, иронија према истини, односно животу, а то значи и самој уметности, јер она треба ипак да укаже на нешто изнад себе, али не као предмет, већ кроз активност везивања са оним што је „врхунац"; а циљ, цитирали смо опет нашег песника, то није циљ ако је изван добра или истине. Агностицизам је пролазно стање, уп-

раво може да буде и платформа једног става, унапред заузетог става; Ту је заиста и иронија уколико то само критика, књижевна критика, не открива, уколико не улаже напор за то. Она онда исто тако постаје сама себи основ без везе са изворима или снагом живота, пуноћом живота, његовом слободом, и као таква такође се изражава као иронија.

На пример, морална је то опасност неосећати појам слободе, а што значи пуноћу живота и његове истине, а то се огледа у томе када овај тон ироније узима све више своје право „јавности"; а узима га на пример када се награђује такав један књижевник који излаже иронији тај најреалнији појам слободе, кроз који се живи кроз векове — као што је заиста то и било човекољубиво православље — наградом која носи симболично име једног од највећих југословенских песника и мислилаца, у исто време и владике Цркве, чија је животна и уметничка снага за свој метафизички основ имала баш то ПРАВОСЛАВЉЕ. У таквом поднебљу **ироније** онда културне снаге и хорозонти једног народа пресушују.

Овде се поставља и питање **садржаја и облика** једног уметничког дела, када је у питању проза исто тако. Јер, као што смо видели, како запажа познати књижевни критичар, у питању „прозе" однос **форме** и **садржаја** је отворенији у једном уметничком делу, и лако запажамо где је извор том уметничком делу као „довршеном искуству".

То је оно опет питање које постављају књижевни критичари, питање „пред — свесног" код једног писца, које он онда свесно излаже. Јер то даје искуству, довршење, садржај и облик било љубави или ироније. А продор у то „пред-свесно" код једног писца од једног критичара, каже нам на пример такође књижевни критичар Р. П. Блекмар (R. P. Blackmur) ствар је анализе и разматрања, дугог разматрања, док се не открије оно што је суштина, јер коначно свако уметничко дело носи у себи нешто закопано, оно што је његово, и што је ствар често не тако лаког копања једног критичара да се то открије, разоткрије. Али то разоткривање има свој, неоумљиво, опште народни или опште људски значај, јер је прилог лепоти или победи онога за шта се залагао песник — сејању земљом примера љубави сваке врсте; а земљом може да се сеје и оно што није љубав, чим се не открива истина.

То су дубине у које уколико интелектуални радници, својих друштава или својих народа, дубље продиру откриће у тим дубинама свуда широм света, у сваком народу, оно што је **општенародно** и у исто време оно што је опште људско. Али, **иронија** је резултат недовољне снаге за превазилажењем или трансцедентирањем „деобе", расцепа; при чему је онда реч и о расцепу између форме и садржине једног уметничког дела; када је опет реч о томе реч је и о томе да оно не врши своју одговарајућу функцију, не доводи нас до извора живота, до његове снаге, пуноће, која мора да је и сам појам добра, до оних истина о животу, до оних исто тако и наших несвршености, које треба да сазнамо да бисмо их могли онда да и превазиђемо, транцеденирамо. Јер, свако уметничко дело указује на нешто изнад себе; оно ипак није само себи циљ, оно указује на нешто; али то „нешто" није такође само себи циљ, као ни „слика", већ као „функција", као активност, кроз коју се везујемо или уједињујемо са оним што нас задовољава што је једном речју савршено, што је „врхунац"; а уколико није тако, уколико се то негира, или немамо снаге за то, онда остаје иронија, иронија прво према суседу, а затим према и самом себи; али то стање ума или расположења није и не може да буде ни општенародно а затим у даљем развоју, што треба да буде, општељудско, човечанско.

У овом осврту поводом издања сабраних дела Јована Дучића" ми смо и поставили питање и шта је култура, и шта је цивилизација, односно које је цивилизован, као и то: хоћели будуће културно или цивилизовано друштво да задржи религију? Пример нам је наш песник, или он нам кроз своје дело даје и свој одговор!

Ми се данас осврћемо на Јована Дучића у доста измењеним условима живота и рада, једног огромног напретка у примени технологије рада и организације рада и примене средстава за производњу, у једном заиста далеко савршенијем поднебљу које нам обећава још савршеније услове живота и развоја; али покушај да дискредитујемо овог нашег песника, значило би доводити у питање оне вредности на које указује у своје време председник Српске Академије Наука, када је Ду-

чић примљен за њеног члана, а то су вредности општенародног и општечовечанског схватања", израз свих нас, „заједнички израз". Због тога присуство овог нашег песника и данас међу нама значи такође неговање свега тога што је, како се изразио наш познати лингвиста Александар Белић, „општечовечанско", и без чега се не може; као што се не може ни без речи, језика, чије је облике наш песник толико усавршио да нам заиста пружају сада могућнос језика према начину живота, њених лингвистичких анализа, од носа језика према начину живота, мисли, или органској целини једне историје и њеног моралног поретка. Наш песник нам је показао заиста и сву „љупкост" наше историје, све њене борбе, баш кроз језик и савршенство форме; показао нам је до које границе, заиста, „веома високе" може се језик и да развија, а што је и израз и саме „висине" једне културе.

У праву су они књижевни критичари који указују на опасност да једна књижевност може да постане сама себи извор, као и критика саме књижевности, да при томе само учење у школама књижевности буде опет само ствар „сбразовања", односно додавања фонду већ постојећег знања само нових информација; али, уз све признање овог веома доброг или оштрог запажања, које нас опомиње да саму функцију књижевности треба да доводимо до извора живота, до оних његових основних или првих покрета, којим треба да овладамо, морамо да водимо рачуна и да је структура или логика живота једна и иста и да из те једне и исте логике се развијају често и сличне књижевности које нам могу изгледати и да су саме себи извор.

Ово напомињемо због тога што је баш ова ванредно усавршена по форми поезија, као што је Дучићева, дала повода многим површним оценама да је то књижевност „уметности ради уметности", малих принцеза, мадригала, лепеза, итд. Али, то није тако, једно заиста мирније и сигурније разматрање ове поезије и овог дела у целини открива нам нешто друго, или баш то, што је добро запазио наш најистакнутији лингвиста — да је Дучићева уметност оно што нам је заједничко свима, и што је, подвуцимо то, као што је то и подвукао овај наш познати научник — нешто од општечовечанске вредности.

Данас опет једна огромна педагошка вредност лако се запажа у овом делу, било да је реч о Дучићевим расправама или само поезији. То је једна мирна или блага поезија која указује и на сетне облике живота, на његове драме, али и могућност превазилажења тог трагичног кроз симболе свог националног искуства, које је у том погледу као метафизика већ довршено, и нашло је свој израз у самој нашој уметности, било да је реч о зрелини нашег појма разумевања слободе, или у ликовној уметности, или у архитектури, или самој народној поезији. Дучићева уметност указује на оне циљеве, којим се може ићи „мирним путем", без „разбијања психе да би се очистила"; могли би то да закључимо из онога што нам је он оставио као поруку. Пут нашег развоја може да буде пут развоја без оних мрачних **одисеја** кроз подручја наше свести. Потребно је само кроз **опште васпитање** одржавати колективно везу са колективним искуством, континуитет са својим почетком; а то је и веза са моралним поретком света.

У данашњем времену експериментисања са свим и свачим, често тражимо сувише много у разумевању једног религиозног искуства; подвргавамо га испитивању као да је то **знање** или да то треба да буде, знање које имамо као о самој предметној стварности. У оквиру овог расположења тражи се да вера буде „реалнија"; то је један тежак и мучан савремен гностицизам, чији је опет резултат — иронија; јер се сама религиозност не открива таквом једном нашем рационалистичком расположењу, реаговање на то је опет иронија.

Када ово напомињемо онда једна оваква поезија или уметност са својом сетом, једном благом сетом, уз толико наглашених прекрасних описа саме природе, када са „лишћа капљу свете арије...", како то он каже у песми „Хришћанско пролеће", описи који се заиста уздижу до религиозности, или у доследна филозофска расположења, као што то у песми „Номади" изражава: ..... У мутној и страшној жеђи за далеким, и у вечном своме бој у с просторима..." У сваком случају целокупна структура и његове сете и савлађивања те сете, кроз ону поступност, еволуцију, за коју се он

такође залаже, један је пример књижевности која нам помаже у нашем општем развоју, јер коначно ипак није сама себи циљ.

Уколико се опет стављају примедбе нашем песнику, као и у пропратном предговору за ово издање, да је био „затровани националиста", да је падао у јефтин полемички живо", и шта више и са таквом оптужбом да је то код њега дошло и до мере „недоличне не само песника него и иоле мислећег човека", морамо се сетити оног његовог расположења које је он доживео слушајући гласове једног несвакидашњег бола, бола случаја којих је ипак мало било у историји у том спектру израза удара једне деструктивности на оно поднебље у којем се и за које залагао да буде „посејано што више примерима љубави сваке врсте". Губили су се ту нерви, можда и стишаност, јер је истина толико била доведена у питање, а код њега и изказана онда често и кроз узплахираност једне огромне моралне одговорности. Уколико то не разумемо онда је заиста у питању та одговорност колико је уопште развијена у нама као морално осећање. Све је то нашло израза и у најновијим његовим песмама, нажалост последњим. Сетимо се песме „Врбас".

Све што се десило израз је и тога да сама поезија није довољна, сама уметност. Реалност је хришћанске доктрине или Откривења у указивању да човек уколико не усваја благодат која му се нуди, шта више уколико је и одбија, уколико је излаже ironiji, да се тада јавља потреба закона, који мора такође да буде израз Истине. То је оно што познајемо као природни морални закон — и морамо да дозвољавамо, такође, да будемо контролисани њим. То је такође ствар васпитања, напорног рада, и не решава се лаком или површном административном уравниловком.

То је питање нашег учешћа у реалности моралног поретка историје, нашег залагања за тај поредак. Рад и снага која нам је потребна, извор те снаге можемо наћи у самом животу, у његовим изворима, у оној снази и пуноћи, истини, а што је све тесно везано за моралан напор наше отворености пред свим оним што се догађа, пред свим процесима историје. Није то на нама да овим или оним „талентованим облицима" уметничког напора наметнемо стварима или догађајима наше одбране, или покушај, већ је то коначно ствар суда светитеља, и наше сарадње са њима; они нас не ослобођавају наше одговорности да кроз дисциплину љубави увек сарађујемо на тријумфу добра које се увек наговештава, и увек ипак коначно тријумфује сада и овде. То је развој осећања одговорности, сагледања истине које су ту, за које не смемо чекати шта ће „историја рећи", већ слушати шта већ стално „казује"; јер свака наша садашња одлука, споменули смо то, на шта нам скрећу пажњу књижевни критичари, јесте резултат избора и акција — а то је већ и сама будућност — јер она не долази сама по себи. То је осуство моралне одговорности — чекати шта ће „историја рећи". Реч љубав без одговорности је празна реч. Наш песник је учинио све да ова реч нађе своју реалност у процесима најновије наше историје. Ако она није успела у једном времену, не смемо због тога да престанемо да верујемо у рационалност историје.

Улога књижевности и књижевне критике један је важан израз човекове сарадње у процесима те рационалности. Кажемо и то да она може да има „или своју позитивну или своју негативну улогу". Али кала ово кажемо, онда треба то и да разумемо шта значи — реч је о искуству у ствари, али довршеном искуству, што тек онда као таква јесте и може да буде уметност: иначе је негативна.

То је морална обавеза, то као обавеза избија из самог моралног поретка историје. Уколико то не сагледамо, уколико се на то не обзиремо, онда је то питање будућности — колико ће у њој тријумфовати оно што је општечовечанско. Да то тријумфује ми морамо да радимо за то, а не да чекамо на то. Од огромне нам је помоћи онда у том погледу сама књижевност као и књижевна критика исто тако. Они који се примају те дужности примају се најодговорнијег посла у једном друштву, јер сви његови чланови немају времена да разматрају и разматрају, кроз анализе и дубоке захвате свог мисаоног напора, оно што нам се даје или приказује као „проза или поезија", као уметност. То је позив на обазривост да у нашим „бојевима с просторима", који су у крајњим својим хоризонтима морална подручја, подручја истине, не преовлада ironija. А то је

питање и узвикивања кроз „критику" шта је добро а шта није? Под притиском рационалности самих процеса историје свако дело, такође у сваком случају и уметничко, увек се мора износити пред суд, обнављати у суђењу, а што значи да је то и онај процес — на који нас позива одговорни књижевни критичар — разматрати и разматрати, рад кроз који се открива суштина једног дела. Ако се наш суд или критика не саглашава са тим што бисмо заиста назвали општечовечанским, брзо, далеко пре суда светитеља, биће то дело само по себи, и само за себе већ иронија. Знање о томе стиче се кроз рад, кроз одговорно откривање истине. увек са напором према том циљу — који заиста никада не може бити изван добра. Време, кажемо, брзо пролази; а увек остаје присуство моралног закона и захтева историје, и свега оног што се у њој дешава, да се разматра. Да се суди. Можемо веровати или не, као појединци, у стварност историје као моралног поретка — али она то јесте, сама за себе, и ми смо само, у њеном подручју, позвани на сарадњу.

Није ли онда потребно да кажемо на крају да оно што бисмо сматрали „да је негативно код Дучића", његов национализам, да је био „затрован националиста", није ли то само једно довољно неразумевање онога шта је он хтео. Дучић је веровао у то опште човечанско, космополитско, да је отелотворено у циљевима националне историје његовог народа, „православља", које је његовом народу његова метафизичка основа. Припадање тој националној основи Дучић је сасвим рационално веровао да је у исто време и потврда припадања метафизичким општечовечанским основама, највишем појму добра, слободи или сваком другом савршенству. Он је веровао и у то да је сваки народ позван на тај пут, и да нема „расе" која га не може следовати — пут савршенства; или како он то у својој песми Србији каже — пут ка врхунцу.

Једном речју не можемо да говоримо о националној искључивости или некој врсти поносног „националног патриотизма" као расположењу нашег песника. Нити да се ту ради о каквом апстрактном заносу, а још мање романтичарском идеализму. Суштински овде се само ради о једном савршеном песничком облику, или о једном писцу, критичару или есеисти, који изражава свој реализам вере у улогу идеја у историји, а на првом месту у реалности религије, чији је највиши израз догма Православне цркве. Наш песник има поверење у људску природу, у могућност васпитања; због чега и тражи организовање нашег ума према појмовима вишег духовног или моралног поретка — који је изнад нас и према којем треба да се развијамо. Те су истине утврђене. То је у исто време вера у рационалност историје.

Јован Дучић као песник и наш јавни радник ослањао се у свом раду на ту веру, на веру коју је откривао у свој њеној реалности као присутну у токовима историје свог народа — да је та вера и садржај наше националне историје, а у исто време да је и део општег моралног поретка историје; нешто што је више и благодат — јер је његов народ вековима своје одлуке саглашавао са универзалношћу тог светског поретка историје, нешто што се одигравало више непосредно, увек као поверење, непосредно поверење. Због тога је практично веровао да је најближи пут општој универзалности или општем добру кроз искуство, национално искуство, свог народа.

САДРЖАЈ

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ЈАНУАР — АПРИЛ 1970. ГОД.
ГОДИНА 3
БРОЈ 1 — 2
БЕОГРАД

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

архиепископа пећког

митрополита београдско карловачког

и

патријарха српског

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговодни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

архиепископа пећког

митрополита београдско карловачког

и

патријарха српског

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговодни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

Редакциони одбор: епископ др **Данило Крстић**, архимандрит **Доментијан**, професор архимандрит **Милутин**, ректор Карловачке богословије, и **Богољуб Ћирковић**, проф. Богословског факултета. Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије. Број жиро рачуна 608—620—1—300—7153—170/129. Београд.

Штампа „Глас", Београд — Влајковићева 8

Редакциони одбор: епископ др **Данило Крстић**, архимандрит **Доментијан**, професор архимандрит **Милутин**, ректор Карловачке богословије, и **Богољуб Ћирковић**, проф. Богословског факултета. Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије. Број жиро рачуна 608—620—1—300—7153—170/129. Београд.

Штампа „Глас", Београд — Влајковићева 8