

Омладина и њена Црква

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

слили онда Црква представља један фонд или резервоар најдрагоценијег искуства.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

убрзавамо развој уколико смо више свесни недостатака своје сопствене несавршености.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Крај у следећем броју —

LITERATURA

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

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

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

— УВОД —

Целокупно учење светог Откривења о Богу, изражено речима, симболима, делима, богојављењима, своди се, на крају, на догму о Светој Тројици као на највећу и најсветију тајну. Упоређена са осталим свештеним тајнама, она сачињава тајну над тајнама. Богооткривено учење о јединству бића Божијег и о његовим својствима представља неку врсту увода и припреме за откривење учења о тројичности Лица у једном Богу. Васцело учење светог Откривења о Богу самом природом својом стреми и хрли ка учењу о Светој Тројици као пуноћи истине, као срцу савршенства, као души Божанства. Оно сачињава једну недељиву целину, један свештени организам; за то се не може делити ни парчати, а да не изгуби свој богонадахнути карактер и животворну благодарност и силу... Савршено је богословље у Тројици... она је савршена и непроменљива, јер је њоме објављена пуноћа истине и откривења о Богу троједином... Света Тројица је све у свему: у њој је сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност. По себи и у своме откривењу свету, Света Тројица је „пречистоје богословија таинство”, (арх. др Јустин Поповић, ДОГМАТИКА I, стр. 125—126).

Ослањајући се на ово узвишено учење Цркве о Светој Тројици као на откривену истину можемо да укажемо на њену вредност и на начин када бисмо указали како се ова догма оправдава и у самој историји као емпиричка реалност. Задатак нам је да укажемо, и према данашњим облицима мишљења, како је догма о Св. Тројици заиста сама по себи једна логична нужност света на којој постоји, па због чега онда ова догма и није ништа друго до сама по себи једна такође емпиричка реалност, стварност, „сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност”, како

се изражава наш догматичар. Наш је задатак онда да видимо како се заиста њена мисао оправдава на емпирички начин, или како се на њу ослања наше мишљење и метод преко којег долазимо до сазнања.

Када се данас дискутује толико много о томе како „постоји објективна материјална стварност која се развија по објективним законима” несумњиво да у оквиру ове дискусије морамо да поставимо и питање о том процесу развоја, о тој законитости, колико она сама по себи није и „објективна духовна стварност која се такође развија по објективним

законима". Овде на првом месту морамо да поставимо питање тројичног односа „појма, суда и закључка" као законитости нашег мишљења, која и није ништа друго до опет „објективна стварност", али духовна по свом карактеру јер постоји у човеку, у његовом уму, као сталан напор да дође до одговарајућих облика у сређивању свога искуства, да утврди извештај однос између искустава, проматрања, мерења, без чега би сав човеков рад био узалудан. Овде смо пред оном познатом дискусијом колико наш интелект као објективна стварност извлачи своје законе из објективне стварности природе, а колико опет он сам намеће природи облике законитости кроз коју сређује сиров материјал до којег долази преко својих чула. Постоји, као што нам је добро познато, у савременој науци већ једна јасно постављена тежња — доћи, преко низа разноликих облика, преко низа резултата разних научних дисциплина, до једног облика у којем би се огледала и изражавала основна законитост свеукупног развоја, у коју се верује или мора да верује, пошто та вера у ствари и омогућава рад на науци, јер се тај рад мора ослањати на законитост, која опет мора имати ослонац у неком основном облику као поредку, а који, опет, као објективна реалност не може бити хаос већ сређеност, а што предпоставља мисао или постојање објективне духовне реалности. Овај основни облик или модел не тражи се само у природним наукама, тражи се такође, као метафизичка предпоставка, и као облик историјског развоја, као један „свемогућан метафизички принцип, који би нам омогућио да прихватимо „историју као интегрално сређену са могућношћу разумевања", а што захтева разматрање сваког појединачног догађаја како је и колико резултат „пред-свесних" мотива. Следећу своју логику истраживања људски ум се најзад зауставио и пред питањем колико и сама математика, као једна од најезгатнијих научних дисциплина, може да нам помогне да дођемо до „јединства света", управо до оног језгра чију структуру уколико бисмо сазнали све би сазнали. Логика нашег истраживања то тражи. У овом случају она је и једино компетентна да оправда сву веру у ту могућност откривања „језгра јединства света".

Огромно је искуство које овде може да понуди Црква преко својих богослова. Управо целокупна ова савремена дискусија и није ништа ново. Она је прастара у једном погледу; јер се људска логика овим питањима бавила од почетка, од времена кад се човек и заинтересовао за своје порекло или појаву, а то значи од времена када је и постао човек.

Овде је богослову према томе задатак да укаже на све искуство човековог лутања у испитивању или разматрању овог питања и да укаже на Откривење, на догму о Светој Тројици, како у тамној џунгли историјских догађаја, свих процеса живота, стоји заиста као светлост, као унутрашња логика историје и појаве живота, а то значи и свих процеса у њему. Уколико напредујемо у свом научном истраживању, уколико све више открива све комплексније процесе развоја живота, уколико заиста све више осећамо колико је догма о Светој Тројици тај „логички праузор" свесвега, општег, али и крајњег у логичној законитости појма, суда и закључка. Према томе када се у савременој логици и филозофији језика, такође, тврди, како „границе нашег језика значе и границе нашег света", онда видимо како су свети оци успели да нађу реч са којим би обухватили свеукупну реалност — те речи су — отац, Син и Свети Дух; толико је огромна монументалност ови хречи, да због тога, као што ћемо видети, што се кроз њихов однос или у појму њихове појединачности, али и јединства као „тројичности", открива „општа егзистенција свега" ове речи и нису ствар људске логике или ствар људског откривења, већ Откривења које нам је дато. Подршку овом Откривењу све већу и већу даје целокупна савремена наука, низ њених појединачних дисциплина, јер се све објективније сазнаје колико је „свет независан од наше воље", а што опет значи, како се то тврди и у савременој филозофији језика, да „смисао света лежи изван света", а што даље значи, или како се то даље напомиње, „ако постоји икаква вредност... она мора лежати изван света догађања, иначе она не би имала вредности". Због тога богослов заиста има право да крене у такву јединицу анализу кроз резултате савремене науке и филозофије, уметности исто тако, и да открива како и сами експерименту у природним наукама, резултати испитивања физичких за-

кона, указују на рационалност веровања, на рационалне основе саме вере; која утврђена као вера у законитост, чија је и суштина, постаје и вера да се кроз ту законитост открива добро, постаје у исто време утврђен начин наше делатности или мишљења.

Закључак овог истраживања био би да је догма у Светској Тројици светска формула или модел света, копија реалности или модел у нашем поимању, а у самој стварности или егзистенцији „биће” или темељ, основ, логика постојања. Прогматички, исто тако, догма о Св. Тројици се појављује и као истина кроз рад, јер води циљу, она сама ради. Несумњиво, да ово предпоставља и напор богослова да на све ово укаже, и тражи напор онога који жели да са више одговорности приђе истинама које наша логика предпоставља и на које нас упућује; тако да је овде и питање улоге наше воље, „воље да се верује”, само, при чему, као што је то лепо речено, ми не „стварамо Бога” већ „га само откривамо”.

Кад према томе дискутујемо о „објективној материјалној стварности” и њеним законима, када можемо уз то да разматрамо и духовну стварност као „објективну” јер **законитост** и није ништа друго до снага нама непознате **духовности**, онда се брђамо несумњиво и на питање односа, што се у модерној дискусији о језику и чини, „номиналног и реалног, колико се у нашем свакодневном искуству те две реалности поклапају, колико та два света могу утицати један на други”, или да и остају без утицаја један на други уопште, али да се ипак слажу; јер у томе је и могућност развоја живота, у чему је и питање слободе, слободног рада или односа речи и **чињенице**; или колико чињенице оправдавају речи које их означавају; у крајњем резултату онда сва ова питања и нису ништа друго до питање, као што ћемо то показати, колико речи Бог Отац, Бог Син, и Бог Св. Дух оправдавају чињенице, као и колико опет те чињенице као израз човековог развоја и јесу задужене овим речима у свом развоју; а што се све коначно испуњује у чињеници да вера у Свету Тројицу, или вера/у Бога јесте и остаје вера а не знање, само као вера она има и своје рационално оправдање, или рационалнија је од неверовања; ово је важно за нас, као испитивање или

разматрање, јер на овој вери лежи и сав наш развој, због чега смо дужни да догми ове вере поклонимо сву потребну пажњу а што захтева и наш научни став, или што је услов нашег даљег успешног и осмишљеног развоја. Резултате тога развоја ми називамо културом. Ми не можемо ни данас да дискутујемо о питањима културе а да не узмемо у обзир и мисао догме о Св. Тројици, њену структуру; као што не можемо да дискутујемо ни питање културе уопште без питања историјске вере у догму о Св. Тројицу, јер на тој вери и лежи целокупна савремена култура. Није потребно да кажемо да на тој вери лежи и наша култура и да своју писменост кроз њу започињемо. Њена се важност увек обнавља и ову догму увек видимо на свој начин присутну у нашој историји. Од посебне је важности да је сагледамо у свој њеној истинитости и данас у оквиру нових облика или начина мишљења. То би био задатак овог рада.

Доста знамо или имамо доста сведочанстава о процвату науке у контексту хришћанске историје, о примени хришћанског принципа еволуције у студији историје, као и о томе да је увек ту исту хришћанску доктрину свакој новој генерацији потребно тумачити на изврстан нов начин. Али се данас богословска мисао у нашем друштву, на подручју Православне цркве, први пут најозбиљније сусрела са захтевом да „наука” која је плод иначе хришћанске вере, треба да негира ту веру. Ми се због тога у Православној цркви морамо ослонити на искуство и оних хришћанских заједница које су тај сусрет радије доживеле, издржале, и за нас онда у том погледу представљају драгоцену искуство. У тим подручјима више се не верује у гледиште да „наука постаје кохезивна снага у модерном друштву, темељ на коме се може изградити безбедни начин живота за човека и за заједницу”; и не само то да је ово гледиште доведено у питање, већ, како нам каже изврсни хришћански апологета и научник С. А. Кулсон, наивности овог тврђења ми се можемо и насмејати али, при чему никоме не пада напамет да негира значај или потребу науке.¹⁾

Због тога се појављује потреба да и у искуству Православне цркве, у оквиру њене богословске мисли, размотримо ово питање вере у „кохезивну снагу науке”. Искуство других јесте драгоцену, али у сусрету Право-

славне цркве са модерним добом видимо, како, као одговор, у њој долази до израза оно што је надрагоценије а чим се она и обележава као **Православна**. У том погледу онда несумњиво да тај одговор у исто време значи и драгоцен прилог општем развоју, или будућности света, у коме наука није све од знања да би била темељ безбедности човековог начина живота. Овде се манифестује и идеја екуменизма.

Драгоцено је онда да у том и таквом положају, у којем се нашла **Православна црква**, заиста излази на површину, као јасна и чигледна истина, оно у **Православној цркви** што у ствари и представља суштину њеног учења. Другим речима то значи да православни богослов сада може да укаже да је било потпуно погрешно, како се мислило, да у православној теологији, у њеним погледима, недостаје „рационалних и логичних елемената“, већ башу обратно он може да укаже да у суштини оне догме, за коју се црква нарочито увек залагала, за њену тачну формулацију или одређеност према **Откривењу**, лежи једна таква **рационалност и логичност** на којој лежи и сав развој модерног друштва и сва проблематика културе. Православни богослов такође онда може да укаже, да због тога што у **Православној цркви** ова догма никада и није била доведена у питање да према томе није било ни потребно развијати у њој и икакву другу филозофију, јер **рационалност и логика догме о Св. Тројици** била је увек довољан кључ за објашњење свега. Искуство, пак, до којег су дошли хришћански научници широм света као и богослови других вероисповести, потврђује ово; наравно, потребно је то сагледати. У томе се опет такође манифестује савремено екуменско расположење.

Када хришћански аполегете тврде, с правом, да у идеји хришћанства лежи објашњење свега што човек доживљава у искуству, јер када се тврди, на шта се на пример осврће познати протестански богослов али и познати научник природњак, канон Равен, да је главни процес исти било да испитујемо структуру атома или проблем анималне еволуције, било неки од периода историје или религиозно искуство светаца²⁾“, православни богослов је у могућности да иде још даље у овом тврђењу и да укаже у чему се и састоји овај „главни процес“ кроз који можемо

да тумачимо појаве живота без обзира које врсте, јер су увек део и само једног животног процеса. Тај „главни процес“ би била у ствари баш „рационалност и логика“, унутрашња структура, догме о Св. Тројици. Јер ако је свет једна целина, нешто што је основна претпоставка на којој се заснива сав научни рад, онда несумњиво да мора да постоји реч са којом би и изразили то јединство, његову структуру, план кретања, систем кроз који постоји, или и симетрију математичку или геометријску, која пружа могућност да се говори о рационалности и логици постојања. Монеументалност овог јединства света толико је огромна да заиста човек својим моћима није био у могућности да га изрази, оно је увек остајало на неки начин њему не докоучиво и измицало му је опажању, остајало му је увек и зато не **изрециво**. Знамо, како смо онда дошли до **Откривења**, а у центру тог откривења, у његовој суштини, налазимо истину о Св. Тројици као основну, почетну и завршну, као поглед на свет у коме се може да оправда као појава. јер ако само на основу хришћанске мисли, или једино на основу хришћанског начина мишљења, као је то добро примећено, можемо да везујемо „звездано небо над нама и морални закон у нама“, онда несумњиво да у тој мисли, кроз коју ту везу успостављамо, мора да постоји извешан систем, извесна рационалност и логика, а то је опет догма о Св. Тројици, план на који начин она постоји, или симетрија кроз коју се затим све открива што обухвата појава живота.

Када овде истичемо, то већ утврђено или посведочено историјским искуством гледиште, да се наука најуспелије развија на тлу хришћанске традиције, наш задатак овде према томе не би био у разматрању питања односа између науке и религије, о томе је већ доста речено, већ само да на основу тог материјала који је већ познат, када је у питању однос између науке и религије, утврдимо или укажемо на место догме о Св. Тројици између науке и уметности. Ту је најпозванији православни богослов да каже своју реч, јер је у **Православној догматици** ова догма и сачувана у свој њеној чистоти рационалности и логике.

Наравно то разматрање и није могуће без оног великог и драгоценог искуства свих великих хришћанских

мислилаца осталих вероисповести који су цео свој живот посветили том драгоценом напору студије односа религије и природних наука. Ми знамо да има истине у томе када научник изјављује да га студија о „електрону“ уводи на главна врата у подручје религије, али и оправдана је примедба хришћанског апологете да тим путем не може ићи до краја, јер би тим наука разорила саму веру која је опет чини оним што она и јесте. Вера је њена суштина. Али, с друге стране сасвим је у праву проф. Кулсон који каже да је „наука религиозна активност“, али да нас ипак „електрон не уводи у религију“ већ да од самог почетка испитивања природе, пре него што дођемо до атома и електрона, ми смо већ на терену или пољу религије. Лако је овде запазити, уз признање противуречности, односа религије и науке, колико у ствари и религија и наука нису ништа друго до једно и иста рационална мисао у чијој суштини лежи логика, законитост мишљења, која се изражава као истина, кроз потребу вере, било да је у питању религија или наука. Узвишено је место које у овој вери, али и у овој дијалектици, има рационалност и логика саме догме о Св. Тројици.

Због тога се богослов мора укључити у општи ток развоја савремене мисли у којој се на прво место констатује да живот није без промене, да није статичан, већ да се мора стално пратити кроз његово постојање и усавршавање; а што значи исто тако да свака нова генерација стоји пред задатком тражења најбољег језика, најобухватнијег, да изрази ту вечиту променљивост живота али и за оно што у њему знамо да лежи и као непроменљиво и што омогућава рационалност и логику промене. У том процесу посматрања реч је несумњиво најуспелије средство за пренос истине. Православни богослов онда мора проблем своје Цркве да види у једном ширем хоризонту од оног у којем је неколико прошлих векова провео, доста затворен, стицајем логике ситуације, у одбрани зида на којем се нашао, и за којег се налазио његов хришћански свет а испред оних мање развијених који су га нападали. Православни је био принуђен да свој поглед упућује све више само у једном правцу, и не оцењујући често колико се на тај начин све више и више затварао у све ужи круг. Са измењеним околностима живота, могуће је са

једном новом свежином отворити искуство младости првог хришћанског друштва из којег и почиње један дефинитивни захтев за усавршавањем, али према рационалности и логици Откривења. Овде преба да поставимо и питање улоге идеје у историји, као што је догма о Св. Тројици. Примећено је, и то је подвучено у историји науке, да редовно „нове идеје“ у науци са којима се савремени научници служе, у времену када су се појавиле, да су биле одбациване од емпиричара, као што знамо и догма је о Св. Тројици исто тако вековима била предмет испитивања, одбацивана од емпиричара или и прихваћана као истина. Само, ти исти емпиричари нису ни свесни да структуру те исте догме морају да користе у свом научном раду. То опет најбоље видимо ако упоредимо догматску мисао Православне цркве, на првом месту њену основну тројичку догму, са оним основним током развоја савремене културе и њене проблематике, односа у њој оног подручја које је подручје природних наука, и оног другог које је подручје обраде, са гледишта етике или естетике, лепоте процеса живота. То су два подручја која су независна једно од другог, али имају и своје јединство у трећем подручју — религије Откривења.

Ово питање наравно не можемо испитивати само у оквиру филозофије језика, јер би то било доста једнострано. Зато је потребно да се осврнемо на сав напор или све идеје, наравно у потребним границама могућности, које је човек уобличавао језиком као слике или моделе стварности о самој стварности. Оне су се јављале кроз историју као израз напора да се што више помери граница нашег сазнања, што више напред. Због тога је онда заиста потребно да видимо цео овај проблем и са стране — која нам је идеја, или скуп „односких ставова“, највише помогла у тој нашој тежњи или потреби. Наравно, оно што богослов у оквиру једне студије може и треба да уради јесте само да подстакне пажњу или напор у том правцу истраживања и разматрања, јер је немогуће постићи и најмање потребан дефинитивно пожељан коначан преглед овог проблема. Али, опет, ићи у правцу онога што је пожељно, јесте потреба добра, јесте нешто што нас заноси. У сваком случају ту су у питању вредности идеја, радост у интелектуалној и при откривања како

се оне откривају као вредности у емпиризму саме историје.

Ми знамо данас доста о томе како оне снаге које покрећу појединца јесу у исто време и оне које покрећу и само друштво. Ми ћемо се задржати на тим погледима да без осврта или погледа на оно што лежи „иза“ историје или што је „изнад“ овог нашег несавршеног света нема напретка. То би био став „анти-филозофије“, којег негира само искуство историје, као и сам случај нашег почетка развоја, и свет успеха у том развоју. Задржаћемо се онда на томе као је и филозофија истине и Православне цркве у суштини анти став „анти-филозофији“. У оквиру овог става кретаћемо се у овом раду испитивања улоге догме о Св. Тројици у културном развоју савременог друштва, али не у доказивању те чињенице, већ на првом месту у указивању како се она манифестује као структура на коју се ослања човеков рад.

Тројична догма цркве као симетрија и равнотежа нашег развоја

Међу проблемима пред којима смо и у нашем друштву питање културе, питање њеног развоја, смисла, њених перспектива, јесте питање за које можемо да кажемо да лежи у основи самог напора изградње. То није питање доколице или слободног времена у једном економски развијеном друштву, већ је то питање рада уопште, целог напора пуног радног времена свакодневног живота. Решење овог питања о којем дискутујемо мора да се постави и код нас уз питање односа „двеју култура“ — културе науке чији су коначни изрази у практичној технолошкој примени, и културе уметности чији су изрази у књижевности, ликовној уметности, индустријском обликовању, или којем другом виду нашег естетског расположења.

Ово питање односа „двеју култура“ мора да се разматра уз питање промена којима смо изложени. Кажемо ствари се брзо мењају; једна брзина која постаје све већа и која све више обећава. Ова брзина принуђава да стално тражимо погодније облике или институције које би нам биле од веће помоћи у савлађивању препрека у нашем раду, било када се ради о научном или уметничком.

Свесно или несвесно осећамо потребу да колико под више развијамо или унапређујемо економске услове свога живота да утолико више треба да уложимо напора да сав тај живот и улепшавамо. Знамо већ колико су први производи човековог ума, на пример, производња грнчарије са практичном наменом, била у исто време украшавана бојом или по облику.

Ми се данас често осврћемо на чињеницу опромног значаја нашег рада на науци. Истичемо њену улогу. Знамо колико она у једном смислу води своје порекло у оним првим производима нашег рада, камене секире, точка или грнчарије. Али данас посебно запажамо колико наши успеси у науци брзо мењају „и начин ратовања, и фабричку производњу, и пољопривреду, и саобраћајне везе, и сваку другу активност, на ма којем пољу, где под је предузимамо. „Тражи се од нас да се запитамо колико је то све што имамо од науке оно што коначно желимо, или колико нас сав тај рад носи оним идеалима које гајимо, и колико су они последње што желимо. „Јер у неким периодима нисмо ни били принуђени за извесне циљеве или идеале. Циљеви нам се такође постепено откривају. Данас је опет лако уочљиво колико својим радом, својим идејама, мењајући своју околину мењамо у исто време и своје потребе и идеје о многим проблемима који увек наилазе да их решавамо. Потстрек за тај рад осећамо колико лежи у идеји за усавршавањем. Видимо и то колико смо у том процесу усавршавања принуђени да често остављамо много од оног са чим смо били толико присно везани. Знамо, на пример, како данас на пољима научног рада напуштамо низ теорија са којима смо се до јуче толико успешно служили. Јер нам се откривају нове чињенице које нас принуђавају да тражимо нове теорије или законе. Слично се дешава и на пољу уметничког рада; да бисмо задовољили свој укус или потребу за изражајнијим облицима лепоте; или, засићени старим, стално смо у тражењу новијих облика, неког другог *стила* који би успелије подстицао нашу машту и интелект у решавању задатака које нам живот доноси, било да су они потреба за сазнањем или лепотом.

Циљ је овог есеја да укаже на место или корист саме хришћанске догме при решавању питања односа

ових „двеју култура“, од чега зависи даљи рад на њиховом усавршавању. Јер, највероватније је да хришћанска догма никада није била толико изложена сумњи у нашем друштву него што је то данас, што у нашем даљем раду несумњиво да условљава или доводи у питање квалитет или смисао самог рада.

Наше холове и учионице за предавања испуњавамо дискусијама о науци и уметности, а сајмове и изложбе делима научног и уметничког рада. У све ширим и ширим слојевима нашег друштва све се више осећа потреба за квалитетнијим проценивањем рада на пољу науке и уметности. Истина никада кроз нашу историју улога научника или уметника није била у питању. Али данас раду научника и уметника дајемо једно ново цењење, уносимо и ми у наше друштво у ове речи — научник, уметник — једно новије значење. Због тога смо и ми принуђени да на један нов начин такође поставимо и питање односа науке и уметности. И у овом случају, због историјских услова, многи у другим друштвима, кроз ова питања прошли су раније, мада их ипак још и даље решавају. При чему и ми морамо да затражимо од научника „да објасни себе у друштву у којем живи и постави се у одговарајући однос према интелектуалним достигнућима оних који до својих закључака долазе другим методама“. Исто то морамо да захтевамо и од уметника. То се тражи јер је све већи и већи углед науке у свету, а како ове више и више осећамо да не можемо ни без украшавања живота, или уметничког изражавања животних процеса, због тога гајимо и велико поштовање и према уметнику, уз тражење и да нам објасни свој рад, јер се у овом нашем модерном времену указује потреба за тим. То би помогло научнику или уметнику да више обрати пажњу на оно што је „иза“ његове интелектуалне и моралне инспирације рада.

У исто време, међутим, поставља се питање уз највише цењење научника и уметника колико они стварно оправдавају поштовање или дивљење које им се указује. Јер се поставља и питање да ли је наука у овојим резултатима толико савршена да оправда своју извојевану репутацију. Да ли је увек њихов рад, циљ научника и уметника, у оквиру појма добра. Јер данас у овим данима великог успеха науке запажамо и

све њене недостатке. Из самих научних кругова долазе нам признања да сама наука не пружа „апсолутна сазнања, да нам не даје последње одговоре“, а што значи да не може ни да потпуно задовољи све човекове жеље и потребе. Наука је несавршена, како то изјављује и познати математичар др W. Weaver, јер је дело човека који је такође сам по својој природи несавршен 4). Због тога не можемо очекивати од науке задовољење свих наших нада. Исто тако и код уметника се питамо колико је уметност увек у опасности да изгуби своје изворе инспирације, и колико данас покушава да се обнови кроз враћање прапочетцима развоја људске свести, понижањем у најдубље слојеве или своје личне или колективне овести средине у којој живи или чак и у дух њему већ толико далеких по времену култура, где би могао уз огроман напор који улаже, да открије све што му треба или ништа. Постављамо ово питање о уметности, питање њеног опстанка, њене вредности, њеног смисла или бесмисла, баш у времену када смо толико богати у окупљеном материјалу из области уметничког рада, када су нам музици препуни богатих и толико вредних дела уметности из свих култура и доба човековог развоја, о којима се упознајемо и преко извршних издања књига и публикација. Покрећемо ово питање о уметности у исто време, када све више и више знамо о једном уметничком делу, теоретски, а што је и помоћ да бисмо више добили од њега. Све нам се више указује, или све више то сазнајемо, колико је уметничко дело „нешто за себе“, једна „своја сопствена духовна творевина“, дело, не копија, већ „сопственост са својим бићем“ 5). Али, запажа се и то, на пример, проф. А. Ј. Хале, „да нам уметници данас ипак, истина са једном ванредном техником изражавања, само одсликавају овај наш несавршени материјални свет, при чему су веома заузети експериментима са апстракцијама у којима је недостатак смисла баш изражен смисао који покушавају да саопште, комуницирајући са својим мишљењем у којем опет нема ничег за комуницирање“. Композитори, на пример, стварају музику која је с техничке стране „ингениозна, или има свога сопственог духа, у границама експерименталних комбинација са звуком“, али само стручан музичар може да нађе у њој неког смисла, док

само дело при извођењу нема баш никаквог. Критичари су се недавно дивили једној апстрактној слици, подсећа нас на то овај научник, којој нису знали порекло. Дивили су се томе што су у њој „налазили смисао баш у недостатку смисла”. Нису знали да је била насликана од шимпанза из оближњег зоолошког врта. Проф. А. Ј. Хале закључује: када „смисао бесмислености постане тема озбиљне уметности или музике, настаје тешкоћа да се учини разлика између такве уметности, или музике, и онога што представља *бесмисленост* бесмисла” 6). О томе је такође већ доста речено. Само и овде може да се понови изјава познатог математичара — то је чињеница „човекове несавршености”.

Ово стање ствари даље принуђава нашу активност и на питање самог језика. Дискусија и о том питању данас је веома популарна и не-обично корисна за унапређење и мисли и самог живота. Јер наглашавамо да нам је потребан један пунији, али *јасан* и *прецизан*, *језик*; управо, у питању је *употреба* речи у оквиру ма којег језика. Ако би успели у томе, у унапређењу самог језика ка пунијој његовој јасноћи употребе, решили бисмо многе ствари једном за свагда, и престали бисмо верује се, са оним другим дискусијама које генерације и генерације филозофа, или уопште сви ми водимо о низу питања којима не налазимо решења. Починемо да поново обраћамо пажњу на сам језик, или изграђујемо полако једну нову филозофију језика, са вером да ћемо уз напредак и на том циљу уклонити низ неспоразума, или сву збрку коју језик уноси, пошто се филозофска питања постављају само тамо где је, како изјављује Лудвиг Винт Генштајн, „језик на одмору”, где се он не користи онако колико и како то треба. У томе се опет отишло такође у једностраност и скоро сва проблематика коју данас решавамо свела се на питање језика, у извесним круговима, — што је такође изазвало полемику и оштру критику 7) Истина сасвим корисно се у овој дискусији, која и нас мора веома да интересује, истиче да језик није ствар само „филозофирања” већ *мишљења* уопште.

Када знамо да у филозофским дискусијама коришћење језика игра пре судну улогу, јер се увек поставља питање да ли реч или појам употребљен од једног дискутанта добија одговарајуће асоцијације, или то на шта се циља у изразу, код другог, и

да *ли* у том погледу заиста постоји одговарајуће слагање, а што значи да *ли* се саговорници међусобно разумеју и ако користе исти, свој материји, језик, онда утолико је више потребно напора или обраћања пажње на употребу самих речи, појмова, које и богослов користи; да *ли* се он разуме или да *ли* и богослов налази на одговарајуће поимање од присутних, на асоцијације које треба да изазове, без обзира да *ли* се његова гледишта усвајају или не. У том погледу ова нова тенденција у филозофији језика, у оквиру филозофије која се назива и „аналитичка”, а која је у ствари продужетак или наставак емпиристичке филозофије прошлих векова, испитивање језика, тражење могућности јаснијег или доследнијег, прецизнијег, изражавања, или односа између речи и ствари и није ништа друго до започет посао од апостола, писаца јеванђеља, посланица, или још пре њих писаца књига Старог завета и проблема њиховог превођења. Сетимо се технике рада на превођењу *Сент уагинте*; нешто што су са толико доследне одговорности и напора даље предузимали свети оци на васељенским саборима када су формулисали догме Цркве, записивали Свето предање, довршавајући учење Цркве, под руководством како су у то веровали Светога духа. Ако се данас у филозофији поставља као важно питање „трансмисије смисла речи”, богослов дајући свој прилог овој дискусији, може да укаже да се нећемо нигде боље о томе обавестити него кроз студију Цркве, њене историје, управо њеног рада на формулисању својих догмата кроз један савршено логичан језик. То је опромно искуство, та борба светих отаца, када је у питању „изречен суд као реченица”, колико има свога смисла колико је логична, или колико је бесмислена. Овде би богослов указао на рад самог емпиричара, на искуство које је стечено и како је стечено, с обзиром да све наше сазнање мора бити базирано на искуству. При чему је у раду светих отаца на формирању учења Цркве или њене филозофије дошло до ванредног слагања онога што им је откривено као „трансцендентална логика” и онога што су они сазнали у искуству или што се потврдило у искуству а налази свој израз у „симболичкој логици”.

Како је циљ овог есеја разматрање улоге догме Цркве при решавању актуелних проблема нашег времена

у оквиру поднебља новог филозофског мишљења које је интелектуални израз низа промена и у нашој културној историји, то се богослов онда мора задржати на првом месту на питању догме о Светој Тројици, јер је та догма у догматици Цркве најцентралнија или, у ствари, основна на којем се и развија целокупно учење Цркве. Како су ново настале промене веома много деловале и на појмове или и сам начин нашег изражавања, кроз нове преокупације или нова занимања, богослов, заиста осећа када говори о стварима учења Цркве да његове речи или термини не налазе одговарајуће разумевање нити пак потребне асоцијације. Због тога логичко-лингвистичка анализа, на пример, догме о Светој Тројици, треба да нам покаже у искуству колико она реално постоји или колико се открива, било у спољњем свету било у нашем уму, или колико је она образац кретања, а онда колико и као идеја, и као само веровање, јесте онај уједињавајући фактор у комплексу културе или културног поднебља. Јер ако задатак филозофије није у томе да буде тело или скуп судова, већ да судове учини јасним", при чему она није ништа друго до „активност", а не довршеност нечега, онда се заиста у том случају ми можемо и ослонити на филозофију у разматрању саме догме о Светој Тројици колико нам може послужити и даље у решавању актуелних проблема, на пример, односа већ поменутих „двеју култура".

Ово истичемо због тога што се догма о Светој Тројици у догматици Цркве појављује, ако би хтели да се изразимо речима филозофије у оквиру њене активности, као један „светски језик" којим обухватамо сву реалност или све постојање. На њу можемо да укажемо да се у догматици Цркве показује и као „трансцендентална логика", али и као „симболичка логика", јер по учењу Цркве колико Тројици Бог постоји изван нашег света исто тако и имамнетно присуствује у њему, у свим токовима реалности нашег свакодневног искуства.

Овде се богослов у ствари обраћа оним круговима или члановима нашег друштва који верују да је материјал филозофије наука, при чему се подвлачи да су метафизичке поставке или судови у ствари бесмислени. Овде се такође верује да је задатак филозофије „да анализира методе, термине, законе науке, да би

учинила јасним њихову логичку структуру и емпирички садржај"; а онда баш због неодговарајуће употребе речи, појмовног мишљења, неспоразума који се при томе стварају, богослов види да се и догма о Светој Тројици почела сматрати у њеној догматској одређености, а што значи и лингвистичкој, бесмисленом, а што значи да помоћу ње не можемо постићи ништа као и ништа значајно поставити у службу развоја или користи кроз веру у њу. Због тога смо и принуђени да се баш обратимо тој или таквој филозофији која претендује да буде наука према речима Лудвига Витгенштајна: „Све што се уопште може мислити може се мислити јасно. Све што се може изрећи може се изрећи јасно", при чему „Границе мога језика значе границе мога света" 8) Богослов онда жели да укаже да баш у погледу тежње да се филозофија опорави или поврати свој углед, и не остане вечито поље „диспута", већ да дође до свог „сопственог логичког система" који би имао интеграциону снагу, нужна је анализа, како са језичке стране тако и логичке, догме о Светој Тројици. То опет можемо постићи кроз сагледање како се она одсликава у искуству или човековом историјском еволуционом развоју који је стално под контролом нашег напора разумевања, односно науке. Надамо се да ћемо тако постићи и „јасност и прецизност" њене мисаоне одређености, као структуре у њеном постојању и као појма који ми сазнајемо, и као стварности која постоји изван нашег поимања. На тај начин и обнављамо наше сазнање њеног присуства међу нама, а што значи и сагледавање наших проблема у оквиру појма који ова тројична догма представља.

Осврћемо се на питање језика у оквиру савремене аналитичке филозофије, у оквиру које се и поставља такође питање саме науке и уметности, као илустрацију нашег положаја и питања за која смо заинтересовани. О томе се дискутује и у тој дискусији се и приказује наше време. Али оно што је за нас важно да истакнемо јесте чињеница да смо до ових питања о науци, њеној ограничености, и уметности, њеној вредности, дошли у времену када у исто време можемо да тврдимо да смо успели да дођемо у свом раду или подухвату цивилизације на завидну висину, такву за коју се скоро није могло ни поверовати да ћемо стићи.

Овде смо опет пред једним парадоксом или нелогичношћу. Уколико је научник на пољу науке задобијао све већи углед, опадао је углед „века вере“, религије, Цркве, и богослов се онда нашао као потпуно занемарена личност, скоро без икаквог интелектуалног поштовања. Јер се дискутује и о томе да смо „сахранили бога“, верујући да га више нема. Парадокс се тај види у томе што се богослов у таквом положају нашао баш у друштву у којем је кроз свој рад на уношењу догматских истина у живот припремио човеков ум за рад на науци и инспирисао највећа дела уметности. О томе је већ доста речено — како је и колико баш богослов припремио терен за научну револуцију, коју није успео нико да организује до њега ни у једној другој култури.

Циљ овог есеја онда даље био би у томе да према насталој потреби и богослов предузме са своје стране задатак објашњења „себе пред друштвом у којем живи и постави се у одговарајући однос према интелектуалним достигнућима оних који долазе до својих закључака другим методама“. Нешто што саомом богослову и није потребно, већ друштву у којем је. То објашњење у ствари води питању о раду богослова кроз Цркву, колико је од значаја за даље унапређење човековог рада. Дискусија која се води о односу „двеју култура“ пригодна је за ово објашњење, што у исто време значи и прилог тој дискусији, односно прилог њеном решењу. Јер уколико је год ова дискусија од важности за целокупан рад, онда утолико је и ово питање „богослова“ и његовог рада кроз Цркву такође од истог значаја. Нећемо према томе овде дискутовати колико је хришћанска догма метафизичка основа нашег напретка, већ како ћемо да решимо баш на основу хришћанске догме нека питања од суштинског значаја за даљи рад.

Живимо у времену када сматрамо да је наука најпоузданији руковођа у разумевању човека и света у којем смо, талас уверења који је посебно данас, у извесном ренесансном замаху, запљуснуо и наше друштво. Али је заложена и једностраност таквог уверења које како свуда тако и код нас осиромашава инспирацију за рад на уметности, па можемо и ми да дискутујемо колико и наша уметност налази омицао у остварењима у којима нема никаквог сми-

сла, као и колико се при томе у даљој будућности доводи у питање и сам рад на науци.

Богослов може да укаже у својој средини на низ сведочења колико се осећа потреба за решавањем оне проблематике коју он тумачи према учењу Цркве већ скоро две хиљаде година. Све веће и веће интересовање за проблем „граница сазнања“, света у којем смо, споменули смо да је довело и до питања да ли ми можемо уопште сва та питања и да постављати. Да ли нам наш језик и дозвољава или даје могућност за питање, на пример, „у чему је или да ли постоји почетак универзума?“ Према савременој аналитичкој филозофији такво питање је бесмислено. То је у ствари једно веома старо питање и доста исцрпљено у историји филозофије. Али оно не престаје да се поставља, и поред тога што се поновно тврди, у новој филозофији језика, да одговор на ово питање лежи изван опсега научног метода рада.

Није, међутим, овде само у питању „почетак универзума“, далеко од тога, већ и низ других који непрекидно избијају пред човека не само у оправдању живота, као коначне реалности, већ и најпрактичније, у савлађивању дневних тешкоћа у организовању самог живота, друштва, односа човека према човеку, разних илри које се организују, у иронији, ради циља „усавршавања“, али и стварне потребе која постоји за усавршавањем. Јер питање усавршавања има и своју механичку страну, нечет и аутоматизованог.

У необично богатом савременом интелектуалном животу, у којем ова питања, полазећи и од питања „порекла универзума“, имају и своју нову обновљену свежину повлаче за собом и поновно откриће све важности или све свежине велике тројичне догме Цркве. Она се на свој начин, негде јасније, негде мање очигледно, али увек, при прилежном испитивању, увек када држимо свој ум отвореним, у процесима живота, појављује као емпиричка реалност у историји. Овде смо онда заиста пред задатком да укажемо колико те три речи Бог Отац Бог Син и Бог Св. Дух присуствују међу нама кроз свакодневно оправдање, као и колико их оправдавају саме чињенице живота. Уколико се латимо једне прилежније анализе погледа истакнутих савремених мислилаца, научника, уметника, открићемо колико се ове „тројичне речи“ оправдавају,

или колико их оправдавају саме чињенице живота.

Данашње питање односа *двеју култура* јесте у ствари питање и о претњи аутоматизације човека, то је питање и у оквиру проблема колико је наша вера у моћ науке рационална а колико нерационална. Важност решења ових питања прати и лепота и пре самог интелекта који у свом раду налази задовољство у решавању задатака који му се постављају. Овде је корен и лепоти живота на коју може такође да укаже богослов. Јер је већ вековима богослов руковођен и искуством Цркве у развоју човековог ума према његовим потребама, одржавао ванредну равнотежу између човекове потребе да објасни свет, да дође до извесне *једначине*, али за богослова такве кроз коју се не укида „тајна универзума“, лепота његове тајанствености, а што значи ни лепота слободе кретања према Највишем, појму најсавршенијег.

Ово се питање поново поставља пред научнике и филозофе. У оном вечитом човековом тражењу, о чему сведочи као што омо рекли најбоље на првом месту историја Цркве, њено искуство, за „једначином“ кроз коју би се добила што тачнија слика појаве живота поново се поставља питање колико би та ново откривена *једначина* омогућила човеку оно што му је потребно или што тражи. Класична већ мисао проф. Абрахам Каплана да га математика фасцинира, али ако би математичари пружили свету формулу у којој би била објашњена тајна универзума, он се ипак одриче те формуле и задржава веру у тајну 9), несумњиво да сведочи на првом месту о немогућности открића те формуле, али онда и потребе њеног тражења јер се о њој као што видимо разговара и мисли, али, и друго, о неопходности саме вере као конститутивног момента у човековој природи. Овде се несумњиво ради о једној дијалектици развоја човекове мисли или њеног рада, али и о неопходности Откривења, у оквиру којег смо добили и „догму о Св. Тројици“ у којој имамо истину о тајни Универзума али и потребу да у њу верујемо. Овде можемо да поговоримо о тој потребној равнотежи која као потреба лежи у самој конституцији човекове природе, а што избија као што видимо и у питању односа науке и вере, али и њихове потребе. То у ствари условљава рад и напор човековог ума у циљу не решења пита-

ње тајне Универзума, његовог порекла, или сличних питања, јер из искуства које је забележено и у историји филозофије, видимо немогућност таквог једног открића, већ у решењу успостављања једне одговарајуће равнотеже која мора да се успостави између разума и вере, интелекта у процесу решења задатка, као и тог другог момента у човеку, саме вере или веровања, а да при томе интелект остане у достојанству своје искренности или задовољан у ономе што чини суштину његове природе, или тога што га и чини интелектом.

У оквиру овог напора, пред задатком успостављања ове равнотеже, што није ни најмање нешто ново у историји развоја људске мисли, већ што се само увек обнавља на неки начин, увек са извесном потребном свежином, данас се стало и пред питање тражења једног савршеног логичног језика којим бисмо били у могућности да што успелије продremo у унутрашњи однос који постоји између језика и света, а то због тога да бисмо дошли до што присније везе између речи и ствари, или равнотеже између мисли и стварног света, затим вере, коначно можемо да кажемо, и онога што је „последња стварност света“. Јер има нечет у логици структуре нашег ума или мисли, нечет у једном његовом делу, са којим се човек не мистри да је та стварност бездан, нешто без дна, без ослоњаца у мисли. Тражи се због тога структура која опет на неки начин координира са структуром самог мишљења или закона мишљења. Због тога и они који су веома удаљени, али смо на један посебан начин, од Цркве иначе суштински веома блиски богословима, указују на то да се увиђа потреба „тражења једне логичке теорије која би била у свему тачна“ или „нигде ни у једној тачки не одговарајућа“, као што то чини познати филозоф Бертам Расл, уз изјаву да је то једно „изванредно тешко и важно дело“, али које нам је потребно, јер без сазнања живот није могућ, а та теорија опет била би нешто у оквиру тога сазнања као његова могућност.

Међутим, пионир ове данашње дискусије о језику Лудвиг Витгенштајн, примећује да ипак ни при томе не бисмо били у могућности да сазнамо „целокупност“ о којој је шта више и немогуће „логички говорити“. Али се ово питање о „целокупности“ ипак поставља, што је од посебног интереса за нас, и примора

ва на закључак, који изводи Л. Витгенштајн, да је та „целокупност“ у својој суштини „мистична“ и као таква „неизрецива“. С друге опет стране примисамо смо да радимо на „општим појмовима“ који настају „спецификацијом окупације односних ставова“, реченица или појмова, а што ипак опет води „покушају да се схвати свет као целина“. Како је свака целина ограничена то и покушај схватања света као целине, „као ограничене целине“, јесте „мистично осећање“. Мистично је, јер се језиком не може изразити, због чега се опет о тој целини не може ни логички говорити. Ово су закључивања Л. Витгенштајна која он изводи кроз његову филозофију језика. Опроман утицај ове филозофије на модерно друштво од значаја је и за рад бослова. Јер овде се запажа дијалектичка борба између, с једне стране, тежње или тражења нечега, што с друге стране, опет увиђамо да не можемо ни остварити. Због ове дијалектике, а о чему ће даље бити о томе речи, и немогућности да се реши логички, човек се обратио вери, и кроз њу усвојио истину коју познајемо као *Откривење*. Централна идеја, ако тако можемо да кажемо, у том Откривењу јесте догма о Св. Тројици.

Изгледа, по извесној логици развоја, када је потребно „револуционирати“ ову идеју у токове човековог развоја, потребно је изнова или чвршће, реалније, доживети ову дијалектику, што се данас и догађа. Ми ћемо да видимо како се поново ова догма враћа као проблематика кроз напор сагледања супротности која постоји између тежње ка „спецификацији скупине односних ставова“ и наше немогућности да дођемо до „целокупности“ о којој је због тога и немогуће „логички говорити“. Ова дијалектика, или тражење „јединства супротности“, целине, јесте у суштини вечити задатак човекове логике који се коначно решава *вером*.

То је предмет о којем ћемо даље говорити. Јасно се већ увиђа у овој дискусији о језику, и у томе је њен опроман прилог, *граница* или *мера* до које можемо ићи у својој *мисли* односно *говору*. „О чему не можемо говорити о томе треба ћутати“. Граница је само у језику, јер нам само он може помоћи, каже Л. Витгенштајн, да осетимо докле можемо ићи, јер само кроз њега, преко језика, можемо сазнати шта се коначно може рећи, а оно што лежи „с ону страну границе (могућности да се нешто каже) јесте једноставно бесмислица“.

Занимљив је ипак сав напор човека да утврди ту границу или дође до ње. Он је на неки начин стално помера напред. У томе ијесте сав значај рада Цркве у развоју човекове свести и поимања. Она то чини кроз веру, или њенту логику.

Наши задатак овде није да дискутујемо о томе колико су данашњи филозофи језика у праву у својим погледима и резултатима до којих су дошли. За нас је од интереса да констатујемо, а шта се из ове дискусије јасно или прецизно наглашава, о немогућности рада човековог разума а да не покуша да дође до што потпуније слике о свом свету. При чему открива и границу сазнања. Али ипак не престаје да сазна што више „све о човеку“ или „све о свету“. То је човекова и мирна и тиха потреба, тече кроз историју или непрекидно прати човеков развој. Она у ствари и условљује тај развој. То је еволуција која се често прекида и револуцијама, или дубљим захтевом за сазнањем. Наше време је таква једна револуција. Али у тој револуцији потреба за миром или равнотежом све више и више избија у први план, уколико осећамо да сама та револуција узима свој све дубљи захват, захват који припада нашем времену, који избија из потреба нашег времена.

— Наставиће се —

LITERATURA

- 1) C. A. Coulson, *Science and Christian Belief*, London, 1964, str. 21.
- 2) Isto, 13.
- 3) Isto, 36.
- 4) S. Raport — H. Wright, *Science: Method and Meaning*, New York, 1963, str. 11—30.
- 5) Ivan Focht, *»Ideološka moderna umetnost«*, *Filozofija*, br. 3, str. 451, Beograd, 1966.
- 6) Louis J. Halle, *Men and Nations*, Princetion, SAD, 1962, str. 203—204.
- 7) Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy*, New York, 1961, str.
- 8) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico — Philosophicus*, Sarajevo, 1960, str. 75, 147.
- 9) A. Caplan, cit. delo.

Прота Драгољуб Л. ПОПОВИЋ

Напомене за беседу о човековом карактеру

Једностраним развојем науке и механизацијом свога рада човек се занео и занемарио себе. Сву је пажњу поклатио материјалној страни живота, а духовну запоставио. Од свих проблема са којима се сусреће најмање га изгледа интересује проблем човека. Сваки човек је посебан проблем, који тражи своје решење. До свога осамостаљења тај му проблем решавају васпитни чиниоци: родитељски дом, школа, друштвени живот и рад. Када се осамостали решава га сам својим карактерним особинама. Појединци и друштво, као људска заједница, одржавају се dobrим карактерима, стабилним стваралачким и лепим духовним особинама. Стога прва и главна дужност мора нам бити формирање добрих карактера. Од тога зависи не само напредак већ и опстанак. Заједница и појединци се због тога о томе не смеју површно старати. То није проблем само данас, већ је увек тако било. Често се мисли да постоје пречи проблеми о којима се треба бринути, а старање о карактеру се оставља приликама, традицији, околностима, под којима се живи, да оне формирају и одржавају карактер. Сада се налазимо у измењеној ситуацији. Улазимо у једну широк људску заједницу — духовно, економски и цивилизаторски. Да ли ћемо се у тој заједници развијати и како зависи од тога какве особине имамо, какви смо карактери, да би карактери били добри, какви су љутребни, морамо их таквим стварати и одржавати. Свако у друштву гледа на првом месту с каквим људима има по-

сла или карактерима. Нико не жели да има посла са људима лоших особина, са slabим карактерима. Карактери зависе од темеља на ком се изграђују и како се одржавају. Стручност није довољна у раду и пословању, већ како се према послу односимо. Посао и рад зависи од тога какви га људи обављају. Ослонити се на сопствено искуство непоуздано је. Човек је живот кратак. Морамо се ослоњити на општа човекова искуства, а како се примењује и користи зависи опет од карактера појединца од чега зависи и стручно пословање као и рад.

Темељ на ком се карактер изграђује јесте вера, јер живимо и радимо с погледом на будућност, а будућност је ствар веровања а не знања. Да бисмо знали шта можемо и сме-мо веровати морамо имати добро организовану веру и у њој стојати (Јевр. 11). Организована вера је религија. Она нам даје предочавање. Наука нам то не даје, јер предочавање прелази у област веровања. Предочавање није знање већ веровање, а наука даје знање, а ако зађе у туђу област мора да лута, што и чини.

Морамо да водимо рачуна о томе да су вера и наука посебне области човековог духовног живота и рада. Оне не могу једна другу замењивати већ допуњавати. Позната нам је мисао једног великог научника „Вера без науке је слепа, а наука без вере је саката“. Како будућност не можемо знати, већ само предочавати, то се онда морамо прво ослоњити на ре-

лигију кроз коју верујемо и предвиђамо, а не на науку која нам само даје средства за живот проучавајући га. Живот је у непрекидном развоју. Ту делују чиниоци који често онемогућавају знање, али допуштају веровање, а које нам опет потпомаже да испунимо оно што желимо у свом раду.

Ценимо науку и људе који се баве науком, али не можемо очекивати све од науке да нам пружи што нам је потребно за живот. Из историје развоја науке видимо да није било вере не бисмо имали ни науке. Она отвара пут науци као и свакој делатности човековој. Човек ради оно што захтевају потребе. Због тога је човеку потребна и вера и наука. Због тога он свој карактер израђује и на вери и на науци, или на веровању и знању. Само вера долази прво и од ње онда и зависи наш карактер, јер његова је суштина веровање, које опет има свој израз у организованом веровању, у религији. Уз веру иде морал, уз морал савест. Вера, морал и савест, ово троје, чини суштину карактера. То човек може само да примењује у раду у науци, да практикује, али и не да добије од науке.

Опште је људско искуство да је хришћанска религија највише унапредила човеков развој. То је Црква постигла кроз свој рад неговања карактера према најсавршенијем образцу откривеног лика у Господу Исусу Христу. Отуда изграђивање карактера једино и може бити предузето према савршенству једног узора. Најлепши опис карактера дат нам је у Беседи на Гори. Овај образац какав човека треба да изгледа ми смо скоро данас потпуно заборавили. У школама се спремају наше младе генерације да прихвате развој и даље усавршавање друштва. У ту сврху предају им се различите научне дисциплине, па слушаји и науку о карактеру. Школа несумњиво да на тај начин делује на развој личности, дисциплинује, учи оној нужној легалности личности према друштву или групи, али при свему томе не даје се оно што је суштина карактера. Он је у „слици и прилици Божијој“, у појму савршеног који је дат људима у историји у личности Бога Сина. Потребан исцрпан извештај о њему дат нам је у Јеванђељу. Св. писму, као и Св. Предању. Ту се садрже начела и заповести како да се човек развија. Плод тога развоја јесте и човеков карактер. Међутим, сам човек у том погледу не може да буде себи вођа или учитељ. Потребна му је стручна помоћ. Ту струч-

ну помоћ једино може да добије кроз Цркву.

Оно што пак можемо од своје стране да чинимо, лично, као појединци, јесте да не занемарујемо своје дужности према Цркви. Она мора бити у центру наше пажње. Морамо имати поверење у њу. То поверење можемо гајити кроз наше објективно разматрање њене улоге у развоју човека кроз историју до данас. Страдања у историји нису резултат неуспеха Цркве, већ људске пале природе, помрачености слике и прилике Божије у човеку. Колико би све било страшније у историји да није било Цркве. Могу узроци ратовима бити и економски, и национални, социјални или који други, али сви они на крају зависе од човековог карактера, од пресолађујућег расположења које стварају појединци, карактери. Ту је узрок немирима, и свим оним осталим последицама које немири или ратови доносе са собом; а повод онда и може да буде везан за економске, националне или које друге факторе. Само је узрок оно што је прво или основно.

Све зло које нам долази долази нам због лоших карактера. Отуда и питање изградње карактера ствар је читавог друштва. Оно не сме занемарити једно од највећих искустава које је стечено у историји. Изградња човековог карактера према појму најсавршенијег до чега је човек могао да дође, или то што му је откривено у лику Богочовека. Човек нема бољег угледања за изградњу одржавања карактера од Христа. „Бога истинитог од Бога истинитог“.

Ту је решен проблем човека, у Његовом лику. Уколико мало пажљивије ствари посматрамо лако ћемо да закључимо да баш што занемарујемо овај узор у решавању питања човека да при томе свој развој чинимо једностраним и механизујемо га до те мере да нам он све више прети, па се и плашимо свога напредка.

Ми се справом поносимо својом техничком цивилизацијом. Али она има и своје зле последице. Оне су често такве природе да их науком не можемо отклонити, јер су чисто духовне природе. На првом месту ту су у питању оне наше духовне особине од којих зависи и читав народни карактер, па кроз њега и народно здравље. Јер позитивне стране доброг карактера огледају се на првом месту на народном здрављу, телесном и духовном. Због тога и наше старање о здравственом осигурању зависи

од добрих карактера, јер са лошим карактерима и најбоље се здравље упропашта и поред свег напретка медицинске науке и свих других добрих услова за неговање тела. Знамо да за здравље више вреди превентива него медицина, а превентива је на првом месту у карактеру, тј. какве човек има особине. Добре особине код човека онда помажу медицинске стручњаке у лечењу. До болести, наравно, стицањем разних околности може да дође и без човекове личне одговорности. Здравље нашег народа није било лоше кроз векове, и поред тога што нисмо имали медицинску и санитарну службу на висини коју данас имамо. Познати су нам путописи странаца у којима су они забележили и стање здравља у Србији, тако да у њему нешто знамо у неколико векова уназад. У тим њиховим забелешкама често налазимо како су се дивили здравственом изгледу нашег народа, које се одржавало народним карактером. Тај карактер или те добре особине код нашег народа знамо да је одржавала Црква. То је искуство. Због тога не смемо занемарити рад Цркве у даљем неговању народног карактера, добрих особина код наших људи. У данашњим нашим школама млади се могу само обучавати о науци о карактеру, али не и о самом начину како доћи до оних добрих особина чији збир чини то што зовемо карактером. У школи се стиче стручност за рад, а за успех у раду то није довољно. Знамо колико огромну улогу у том погледу игра сам човеков карактер, његове духовне особине, моралности, осећање одговорности, брига за другог итд. Да ли је потребно да говоримо колико огромну улогу игра карактер и за привреду; јер и рентабилитет такође зависи од карактера, какви су људи који привређују.

Ми данас говоримо и пишемо о једној нужној појави у савременом свету, о „човеку организације“. То није пожељан положај. Али он је последица занемаривања карактера. Човек је одговоран за свој рад, за своју личност за своје особине. Али у данашњем друштву, када се у њему због масовности свега нужно појављује и та потреба за „организацијом“ и то таквом за коју се жалимо да сувише „организује“, сувише бирократицује. Због тога је друштво као целина одговорно за карактер појединаца, управо они који планирају његов развој. У тај развој онда, из искуства видимо, нужно је укључити и религиозно васпитање човека. Црква је ту опет највеће искуство.

Какви људи треба да будемо то нас учи религија. јер ми смо такви какви верујемо да треба да будемо, а ту најбољу веру предаје нам Црква. Без добрих карактера ниједан друштвени и привредни систем не може бити добар, јер друштвени систем као и привредни чине људе својим радом, а рад зависи од тога какви су људи, какви су као карактери. Сврха наше вере јесте човек, јер Бог је дао Сина свога Јединороднога да ниједан који верује у њега не погине него да има живот вечни (Јов. 3:16).

Можемо онда сасвим слободно да кажемо да занемаривање религиозног васпитања значи и одсуство практичног разума. Јер кроз организацију можемо постићи легалност, али видимо из искуства историје да напредак науке, а тим и културе, лежи ипак суштински на човековом карактеру, на оним његовим духовним особинама, на којим је и заснован сав човеков развој и његов смисао.

КЕНЕТ ЗИБЕЛ

Харитативна делатност америчких цркава

Сваком хришћанину треба да је јасно да харитативна функција припада суштини рада Цркве. Због тога је од суштинске важности да свака црква пронађе начине активности преко којих може да одговарајуће и ефикасно служи свету.

Црква мора да буде служећа Црква, јер је она тело Христово, што значи да она треба да настави рад Исуса Христа. У свету она треба да настави исти посао који је Исус Христос вршио у њему. А његов је посао био, најпростије речено, да служи највећим потребама свих људи. ¹

Знамо да је Христос понекад морао да чини и нешто више од задовољавања само духовних потреба људи, или бар каткад је морао да чини и нешто друго. Сусретао је људе који су патили од очигледних физичких и психичких проблема, често веома специфичних, тако да њихове духовне потребе нису могле бити задовољене пре него што би биле задовољене њихове физичке потребе. Због тога им је Христос нудио пре свега и своју помоћ као физички лекар, а уз то био им је и саветник у решавању њихових психичких проблема, да би их на тај начин припремио да приме важнији дар који ће им он најзад пружити ради њихове користи, управо, ближи додир са Богом. Тако је Христос постао познат својим савременицима као човек који је давао вид слепима, ход парализованим, а усамљеницима да пронађу нови смисао у животу.

У једној од својих најпознатијих прича Христос говори о усамљеном путнику који је био премлаћен и опљачкан на путу из Јерусалима у Јерихон. Ни свештеник ни Левит, који су били преставници једне религиозне институције са њеним назовимо их традиционалним духовним активностима, нису помогли овом човеку у невољи. Они се окрећу на другу страну да би га заобишли. Али трећи странац који туда наилази, човек из презреног народа Самарије, пружа харитативну помоћ премлаћеној жртви, налази ко ће се за овог човека старати и плаћа за његово лечење. Христос тврди на је овај Самарићанин заиста ближњи човеку, јер му помаже у невољи; то је хришћански однос, чак и ако он није директно везан за религиозну институцију.

Ако ми у Цркви желимо да будемо верни своме Господару и Господу, онда смо дужни да обављамо врсту службе коју је Христос илустровао у овој причи о добром Самарићанину. Ми који смо у Цркви позвани смо да следимо дело Христово, да дајемо свој прилог служењу човековим телесним потребама које се јављају пре његових духовних потреба, или у исто време са њима, а које Црква задовољава преко својих традиционалних активности: богослужења, исповести и молитве. Црква као тело Христово мора увек да буде спремна, као што је сам Христос био, да задовољи разне врсте потреба у свету, да би свет боље припремила да прими највећу духовну помоћ коју свима људима пружа откривење самога Бога у Исусу Христу.

Када ми у Цркви занемарујемо овај елеменат служења, ову харитативну одговорност, ово старање за друге, онда одузимамо нешто од Цркве што је од

њеног суштинског карактера! У том случају Цркву затварамо у њу саму, она постаје статична, и преокупирана неважним проблемима око њеног спољњег одржавања, а при чему губи перспективу задатка који јој је Бог поставио у односу према свету као целини. При чему, оно што је најважније од свега, Цркви којој недостаје овај елеменат харитативног служења, старање за благо стање света, она тада није у стању да тачно и представи природу Бога, чије је примарно својство његово далекосежно старање за људско благостање. Ово је подједнако истинито како за локалне парохије тако и националне црквене организације. Јер и локалне парохије и националне цркве могу да сматрају да су сувише мале или сувише слабе или сувише безначајне да би нешто од значаја могле да допринесу благостању свога друштва; ми који смо унутар ових тела и који смо одговорни за њихов рад можемо сматрати да су њихови извори сувише мали, сувише ограничени, да би нешто другима могли дати, тако да почињемо да се уверавамо да све што можемо учинити јесте да урадимо само нешто за њихово одржавање, да сачувамо идентитет ових тела и програм рада. Ми у Цркви лако долазимо до уверења да је наша прва одговорност у старању за свој сопствени црквени живот и традицију и да је служење свету нешто споредно, елеменат који није од битног значаја, необавезан, о којем можемо одлучивати према приликама или датој ситуацији.

Чињеница је, међутим, да ако ми у Цркви занемарујемо своју харитативну службу, ако се концентришемо само око њеног сопственог опстанка, неизбежно тим путем подривамо суштинске циљеве њеног сопственог живота. Концентрација на њен самоопстанак у ствари не чува оно што је најбоље у њеном животу, јер тим путем не може се изразити у Цркви природа Бога коме она служи. Бог је открио себе човеку кроз дела пониженог служења људским највећим потребама, а ми у Цркви не можемо сазнати тачно Бога, докле год занемарујемо свој задатак служења, без обзира колико је стварно важан и задатак наше концентрације на унутрашње послове Цркве.

У својој земљи стекао сам искуство кроз рад ове две врсте парохија; у оној која се првенствено стара да служи својој заједници, без обзира на жртве које би она у томе морала да поднесе, и у другој врсти парохије која је толико заинтересована за свој структурални опстанак да сама себе убеђује да нема извора из којих би дала помоћ другима. Видео сам да ова друга врста парохије Цркве, која је управљена само на себе, није у стању ни да постигне тај свој циљ самоодржања, јер у самој чињеници што занемарују своју службу другима, она престаје да буде део праве Цркве, престаје да изражава природу Бога којег проповеда, тако да на тај начин коначно подрива свој унутрашњи живот који она упорно жели да сачува. С друге стране, у једном парадоксу, парохија, чак ако су њени извори врло мали, која одлучује да да предност харитативној служби свом друштву, налази кроз овај акт служења ојачавање свога унутрашњег живота, тачно због тога што у овој служби она на најбоље могућ начин илуструје природу Бога, и кроз ову врсту служења доводи људе најефикасније да траже општење са Богом, што је коначно циљ службе свих црквених активности.

На овај начин црквени живот сам по себи илуструје вечну истинитост Христових речи: „Ко год жели да сачува свој живот изгубиће га; ко год изгуби свој живот ради мене, сачуваће га“. Парохија као део Цркве која се првенствено стара да сачува своја средства губи чак и оно што има, зато што подрива своје схватање Божијих намера. Али парохија која се првенствено стара око употребе својих средстава ради служења друштву у исто време налази да и јача и учвршћује свој сопствени живот, јер у овом служењу она помаже људима да схвате у чему је права истина Божје природе. Употребимо Христов израз, изгубимо нешто од себе — то је начин употребе средстава за служење; али ако нешто изгубимо на овај начин, сачуван је дубљи смисао живота, управо налазимо да доживљавамо истинско општење са Богом, а Црква испуњава ону улогу коју јој је Бог поставио.

Због тога што је харитативна делатност од толике суштинске важности за живот свих цркава, осврнућу се на неке од начина на које цркве у земљи из које ја долазим настоје да изврше своју службу служења. Ово што ћу рећи свакако нису једини начини на које се изражава наша хришћанска брига у служењу, и шта више нису безусловно најбољи начини. Неки су заједнички животу свих цркава, ви ћете их лако препознати, и неће вам бити нови. Само неки од ових облика или начина служења прилагођени су локалним приликама у мојој земљи, а ви се можете сетити оних начина служења који најбоље одговарају условима у вашој ситуацији. У сваком случају, посебни начини служења или обим плана служења није од толике важности колико чињеница

намеће и одлучности да је Црква кроз наш рад она која служи, а што даље значи да буде Црква која у свом сопственом животу тачно изражава природу Бога којег она проповеда.

Наравно, појединачне потребе које црквена харитативна служба треба да задовољи разликују се не само у разним земљама већ и од места до места. Јер свако живи у својој посебној ситуацији и има своје посебне потребе. Црква врши своју улогу каритативне службе на тај начин што помаже сваком појединцу, у макаквој се ситуацији он нашао, да задовољи те своје најдубље личне потребе.

Црква је на јединствен начин оспособљена и опремљена средствима да може да предузме своју улогу харитативног служења увек како то ситуација захтева. Црква је једна кроз цео свет, и због тога зна да је њена мисија и њен циљ свуда исти и један; али Црква је такође присутна и у свакој локалној заједници у пуном смислу према месним условима парохије. Свака парохија мора да служи својој заједници на начин који је најбоље прилагођен околностима живота у њој. Због тога се рад у једној парохији може разликовати од рада у другој. Али ова разлика је у контексту оног основног јединства које све цркве имају у заједничком вршењу целокупне црквене мисије сведочења о Богу служењем свету.

I

Због тога што једна парохија чини и основну јединицу црквеног живота уопште, а и централно је тело служења у Цркви, почећемо наш разговор са освртом на харитативни рад цркава у Америци како се обавља у једној месној парохији. Чиста харитативна делатност не може се организовати на националном нивоу независно од месне парохије.

Заиста, најелементарнији облици служења у црквеном животу уопште природно да настају из оних личних односа које се развијају међу члановима једне парохије. Ту је сваки члан вољан да помогне другог у његовим потребама. Али исто тако и изван граница своје парохије њени чланови заједно траже начин како да помогну својој заједници као целини.

У хитним случајевима, пре свега појединци помажу једни друге у новцу, радом, материјалним добрима, што је год могуће брже и великодушније, а из хуманих разлога које не морају нужно да буду везани за Цркву. У многим америчким местима црква заиста настоји да постане центар ове врсте помоћи онима који су у невољи. Некад, не увек, парохијски одбор може донети одлуку да новчано помогне неког који се налази у невољи.

Има међутим, и озбиљних проблема од чисто физичких који људе дубље муче, ми их називамо психолошким. Ти су случајеви све чешћи у савременом напетом, модерно урбанизованом, техничком друштву. Појединци осећају све већи притисак на своје животе; њихова технолошка остварења делују на њих да они осећају како је лако доћи до привремених успеха, али много теже сазнати смисао живота. Они траже некога да им помогне да размисли о овим проблемима, и ове локална парохија обавља своју функцију харитативног служења на тај начин што даје свога свештеника за саветника свима онима којима је потребан. Свештенику долазе разни људи који желе да разговарају о проблемима који их муче. Наравно, од свештеника се очекује да одржава редован контакт са члановима своје парохије и да са њима разговара о њиховим посебним потребама и проблемима живота; али често и друга лица из те локалне заједнице која иначе не иду у цркву уздају се у свештеника као у човека који осећа са њима да ће да их саслуша, због тога и они одлазе код њега кад год имају неки проблем који нису у могућности сами да реше. Да би се свештеник, опет, одговарајуће припремио за оног који уме да саслуша и да буде онда саветник, он добија и посебно образовање у том погледу као део његовог богословског образовања. Пружајући му ову врсту образовања Црква припрема свештеника за службу у разним месним заједницама где ће обављати своју харитативну службу кроз оне облике који су најповољнији да би се задовољиле потребе модерног човека. Парохијски одбори са своје стране, охрабрујући свога свештеника у његовом саветодавном раду, дају и свој вредан прилог каритативној служби Цркве у задовољавању потреба чланова парохија.

II

Поред ових основних харитативних делатности које пружа човек човеку, а које се одвијају у једној парохији, постоје наравно и друге друштвене потребе које треба задовољити али које су или сувише велике, или много коштају,

или су таквог обима, да их не може задовољити рад једне парохије. То су потребе једне веће територије или су то већи друштвени проблеми због чега се цркве морају организовати на једном ширем регионалном или националном нивоу.

Због тога су америчке цркве оснивале током година у свим деловима земље установе као што су: домове за сирочад, домове за остареле, болнице, домове за душевно болесне, за физички неразвијене итд. У раној историји америчког друштва ове установе су одиграле посебно велику улогу; у ствари пре него што су државна тела била довољно јака да граде болнице, домове за децу, универзитете, цркве у Америци су почеле и издржавале ове установе, на пример, најпознатији универзитети у Америци — Харвард, Јеил, Принцетон, итд. дело су протестанских цркава. Наравно, ситуација се променила. Државне установе сада могу да издржавају, подижу, много више школа, болница и других сличних установа, него цркве. Али у току времена, ове добротворне установе које су цркве подигле промениле су свој начин активности да би испуниле једну другу али исто тако виталну улогу у друштву поред државних институција. Црквени домови и болнице, слободније и прилагодљивије од државних, у могућности су да изводе више експерименталне програме, тако зване „пробне-авангардне пројекте“ са новим идејама и методама. Ове установе организоване од црквама у могућности су да успоставе веома висок стандард рада који подстиче сличне државне установе, на бољи начин, да врше своје службе. Са овим новим схватањем своје службе и улоге предпоставља се да ће црквене болнице, универзитети, домови за децу, старце, наставити за увек да обављају посебно вредну врсту харитативне службе за добробит лица у невољи у нашем друштву.

Друго подручје где се осећају посебне потребе у америчком друштву, где су цркве такође извршиле пионирски рад кроз проналажење нових облика харитативне службе јесу занемарени и заостали квартави наших великих градова. Познати су вам проблеми америчких градова: велике групе људи живе у пренасељеним квартовима, са малим платама и школама лошег квалитета, тако да се деца ових четврти не могу надати да ће заузети веће положаје у друштву. Све ово даље компликује раздор између разних националних група, а нарочито сукоб између обојених и белих, што у последње време прелази у отворене сукобе. Становници ових четврти почели су се тако осећати туђим. Цркве су почеле пре неколико година да врше своју службу у тим занемареним четвртима оснивајући центре преко којих се изводи програм рада, у који се укључује и васпитни програм, да би се потпомогли становници ових занемарених делова града да савладају своје недостатке у друштву као целини. У то се укључују и рекреативни програми кроз које се припремају становници ових делова града за боље коришћење свога слободног времена; а планирају се донекле и богослужења и верска настава која је специјално прилагођена нивоу схватања становника ових делова града. У неким случајевима ови црквени центри месних заједница постају моћне силе за стабилизовање тих градских четврти и за уливање поноса и наде у лица која су изгубила наду да постигну нешто више у животу.

У овом духу цркве су покушавале и настављају у томе да целисходном употребом расположивих средстава реше најхитније нерешене проблеме америчког друштва, а тиме да пруже харитативну службу лицима која су у врло незавидном положају. Јасно је из данашње ситуације да ми нисмо у црквама учинили довољно, и да америчко друштво у целини није учинило довољно да реши ову ситуацију у његовим урбанизованим подручјима. Данас напетости и непријатељства постају озбиљнија и бржа од проналажења решења помирења. Нема сумње да неуспех, бар делимичан, за ово можемо рећи да има извор у недовољној активности у неким црквама које нису биле довољно снажне, због те наше одговорности, да се удруже у борби тражења решења овим проблемима. На овом подручју остаје и даље сталан рад као врло хитна потреба, и, надамо се, за велики број цркава биће то питање коме треба дати предност, као неки канал показивања њихове харитативне делатности пред потребама друштва.

Група делатности, које су започеле америчке цркве последњих година познате као „специјализовано душебрижништво“ јесте један од најновијих програма њиховог рада. Ове делатности се одвијају на експерименталној основи да би се удовољило потребама специјализованих професионалних група. Ове делатности се не сматрају ни свеобухватним нити пак сталним, већ су покушај да се осети присуство Цркве и њено учешће у животу неких посебних група којима би цркве иначе остале стране. Наравно, било је и у прошлости неке врсте оваквог служења. Споменимо, на пример, рад капелана на универзи-

гетима, у болницама, затворима, итд., где је свештеник обично са посебним образовањем за службу саветодавца, помогао лицима у решавању њихових личних проблема и донекле организовао програм рада групних активности као и богослужења. Али сада, поред свега овога, ова новија врста експерименталног душебрижничтва обухвата и такве групе као, на пример, удружење уметника, глумаца, и других. Свештеника шаље Црква да живи са уметницима, шаље га међу оне који не сматрају да су традиционалне форме богослужења или верског црквеног васпитања нешто од вредности. Његов је задатак да води разговоре са члановима ових удружења, да сазна њихове погледе и проблеме, и да на било који индиректан начин помогне им да упознају смисао живота у границама ближим хришћанском схватању. Да би се овај рад обавио обично нису потребне традиционалне црквене зграде и богослужења; уместо њих најприкладније место где се развија дијалог између свештеника и чланова оваквог удружења јесте нека врста кафане за чај и кафу коју су такође поједине црквене организације основале, а које сада постоје у многим америчким градовима. У овој слободној и неској врсти неслужбене атмосфере свештеник покушава успоставити личну везу са лицима која су се отуђила од традиционалне Цркве и да преко овог односа покуша да изрази оно стално Божије старање за човека и његов напредак. Каткад ови кафеи постају нешто више од места личног сусрета и дијалога свештеника и заједнице, јер у њима хришћани и из других цркава у граду организују активности које се везују за кафе; ова места постају у њиховом граду место састанцима посебних група уметника, певача, битника, итд. с једне стране и Цркве у целини с друге. Тако Црква тражи да буде непрекидно преко оваквих експерименталних облика сталан фактор харитативне службе у име њеног Господа тамо где год постоје потребе међу људима. Међу онима који највише осећају усамљеност, очајање, или неодлучност, она тражи начин да буде присутна и да на све начине тачно представља Божије старање за све људе.

III

Говорили смо према томе прво о облицима харитативне делатности месне парохије, а онда о облицима харитативне делатности националних цркава у народу као целини. Постоји и трећа врста харитативне делатности које обављају поједине цркве — то је служба и помоћ које оне пружају свету у невољиван њихове земље. У том смислу све америчке цркве имају своја оделења за светску службу, која настоје да изразе харитативни рад цркава у овој широј сфери.

Имали смо прилику да прошлог децембра овде у Београду осетимо директно сву важност ове светске службе цркава, када је Оделење Светског Савета Цркава за „Међу-црквену помоћ и службу избеглицама“ одржало овде своју консултацију да испита и координира питање такве помоћи са посебним односом према потребама у Европи. Хришћани, на овој Консултацији могли смо се са тим упознати изражавају своју харитативну делатност народима ван своје земље прво преко програма цркава у другим земљама, ту помоћ називамо „међу-црквена помоћ“ а онда преко програма помоћи друштвеним потребама других народа као целине, а што није обавезно да ти програми буду везани за црквена тела у земљама које ту помоћ примају; то је помоћ коју називамо „службом свету“.

Ова оделења „светске службе“ у разним црквама, која изводе програм помоћи другим земљама, раде сасвим независно од тела хришћанске харитативне службе, која удовољавају потребама људи у својој земљи. Међутим, многе од ових делатности које обављају цркве помажући друге земље исте су као и оне делатности које смо претходно навели да обављају америчке цркве служећи потребама људи у својој земљи. Цркве показују своје старање за харитативно служење свету тиме што шаљу храну, одело, лекове итд. у подручја која су се нашла у посебним невољама.

Када дође до природних несрећа било где у свету, као што је био и земљотрес у нашој земљи 30 новембра у западном делу Македоније, црквена тела светске службе шаљу новац да би помогле тим подручјима да се што пре опораве. И овде цркве постоје да пруже харитативну делатност служењем потребама људи; када то чине, тачно и представљају природу Бога у његовом старању за напредак свих људи.

IV

Говорили смо до сада о харитативној служби у ужем смислу те речи — то јест о потребама да се удовоље физичке и психолошке потребе, што није

директно везано за задатак саме црквене мисије, а која се састоји о задовољавању оних најдубљих људских духовних потреба. Приметили смо на почетку овог излагања да је циљ Христове помоћи разним физичким потребама људи био у томе да се људи доведу у бољи положај да би могли јаче да сагледају своје духовне потребе. Према томе и црквена служба људским физичким потребама управљена је, на крају крајева, на то да води сваког појединца да разуме боље духовне потребе, да размотри свој лични однос са Богом.

Пре но што завршимо овај преглед треба бар нешто да кажемо о делатностима у оном ширем и можда традиционалнијем смислу харитативне делатности Цркве, управо о служби која посебно доприноси мисионарству, задовољавању људских духовних потреба, а што људе води дубљем схватању хришћанске вере.

Не можемо рећи све што треба о овом ширем схватању харитативног рада, јер би морали у том случају да кажемо све о раду Цркве. Ту би морали право да говоримо о хришћанском образовању, које је неопходно за спремање сваког човека, док се развија од детета до зрелог човека, за непрекидно продубљивање свог разумевања шта хришћанска вера значи, преко чега тек може да прими користи од свих врста активности Цркве којој припада. У већини америчких цркава верска настава се предаје по разредима, подељени према добу старости, од најмлађих до одраслих. То се врши једном недељно, обично недељом, пре или после богослужења. Ове разреде воде учитељи, лаици, који су чланови парохије, а који су специјално образовани за овај посао. Користе уџбенике написане према најсавршенијој техници образовања. Уџбенике припрема врховно тело цркве. Од предмета се изучавају Библија, историја цркве, хришћанска наука, практични проблеми хришћанске етике итд.

У многим црквама, поред овога, од омладине се захтева да годину дана, негде око 14 године старости похађа у току једне године, један посебан курс, којим руководи свештеник, а на којем се обучавају о хришћанској доктрини и о смислу шта то значи бити члан Цркве.

Поред ових стриктно васпитне делатности црква постоје такође и разни други програми, преко којих се Црква посебно обраћа омладини. Већина парохија има своје омладинске организације које редовно одржавају своје састанке ради дискусија које воде сами омладинци. Ту се дискутује о суштинским проблемима њиховог живота у светлости хришћанског учења. Поред месних парохијских, постоје и регионалне и националне црквене омладинске организације, у којима омладина из разних парохија има прилику да измени мисли и да заједнички учествује у извићању спремног програма. Нарочито је популарна једна таква веома типична омладинска делатност — летњи кампови. Њихов рад надзиравају цркве. У ове кампове се окупља омладина из разних парохија, из разних градова. У њима проводе недељу две дана. Тада проучавају разна питања, дискутују и одмарају се. Оваквој врсти делатности, преко које се омладина може привући Цркви, водећи рачуна о посебном интересовањима омладине, поклања се велика пажња и она заузима важно место у животу америчких цркава.

Црква користи све ове канале који стоје на расположењу у циљу харитативног служења потребама сваког човека према његовој ситуацији. Старањем за добро сваког појединог човека Црква настоји да открије у њеном сопственом животу природу Бога, а на тај начин да пружи сваком човеку највећу прилику да општи са Богом у црквеном животу.

Овим завршавамо преглед харитативне делатности црква у Америци. Чињеница да несавршенства и проблеми даље узнемиравају људско друштво показује да Црква има још много посла на подручју служења. У Цркви се није увек било довољно ефикасно у задатку тумачења природе Бога, у њеном служењу друштву; у том смислу нисмо увек били верни њеном позиву, нисмо увек поступили тачно према датом тренутку. Снага Цркве да служи добру човека, у духу Божијем којем се молимо, заиста зависи делимично од наше оданости, као њених чланова, у служењу својим ближњим како нас у томе води Дух Свети. Задатак Цркве у харитативном служењу јесте задатак свих верних хришћана који треба појединачно и заједнички да изразе оно исто старање за људске највеће потребе које је сам Бог изразио према свима нама.*

*) Предавање одржано на „Српском православном народном универзитету“, у Патријаршији, у Београду 18. марта 1968. Г. Кенет Зибел је стални представник Америчких протестанских цркава у Југославији.

Бах, Мокрањац и будућност музике

ПОВОДОМ КОНЦЕРТА ХОРА „БЕОГРАДСКИХ МАДРИГАЛИСТА“

Уочи пете недеље Великог часног поста, 30. марта 1968, недеље коју уобичајено називамо и „глувом“, због дубине поста у који се ушло у очекивању великог празника Васкрсења Христовог, Концертна пословница Србије организовала је концерт у извођењу нашег већ веома реномираног хора „Београдских мадригалиста“ у дворани Коларчевог народног универзитета. Овим извршним хором сада руководи наш познати диригент Душан Миладиновић. Лепоти и вредности извођења овог концерта допринели су и наши познати певачи, који су били солисти овог вечера, Жарко Цвејић, Рудолф Немети, Милица Миладиновић и Вера Лацић. Скоро да није потребно да кажемо ништа са своје стране у похвалу успелог извођења духовне музике Бахове „Мисе А Дур“ и Мокрањчеве „Литургије“, то је већ учинила публика препуне дворане која је присуствовала овом концерту. Одушевљен поздрав, и овог пута, кроз аплауз у току и на крају концерта, само је потврдио квалитете хора „Београдских мадригалиста“, али и највише да се и веома воли и да неће престати да цени ова врста музике, коју су у културно наслеђе човечанства унели и Бах и Мокрањац, а за коју се и код нас у једном моменту, изгледало је, скоро и поверовало да нам више и није потребна. Само хор „Београдских мадригалиста“ са своје стране и овог пута је потврдио реноме украса нашег главног града, постајући тако све више неопходан у његовом културном развоју. Преко овог хора уноси се у наше друштво, не само нашег главног града, већ и нашег савременог друштва уопште, лепота оних старих добрих времена, њихових вредности, без којих, као основе, не можемо очекивати да ћемо стварати, или бити у могућности да стварамо, нове, трајне вредности. Хор „Београдских мадригалиста“ нам је велики пријатељ у том погледу. Његово звучно, мелодично, посебне лепоте певање, поздравили смо заиста топло и срдечно и овога пута уочи ове „глуве недеље“, не само зато што нам је дочарао „стара добра времена“, већ и „нова добра времена“, ако тако можемо да кажемо, која очекујемо у овим нашим данима рада и напретка, наше „добре садашњице“ за чију смо атмосферу радости ми непосредно одговорни, и чијој лепоти доприносимо кроз свој рад, као и преко разних уметничких приредби у које заиста можемо да убројимо и овај концерт. Да су постојала „стара добра времена“ сведочи нам и музика коју смо чули овог вечера. Када је слушамо ми можемо и да се сећамо свега онога што знамо из историје и као недостатке или несавршености тих старих времена, али радост и пријатност звука који смо сачували из тог времена сведочи нам и о успелој борби „старих“ са свим несавршеностима свога доба, као и њиховог оптимизма да је живот вредан живљења и да има свој смисао и своју логику. Јер, уметност, кажу нам то њени велики испитивачи и теоретичари, на пример Ј. Вуд Крач, није само израз појединих личности

који је стварају, нити је само израз или рефлектовање друштва, социјалних околности, „већ и сређивање свега нашег искуства кроз уношење у њега логике и смисла“. Музика коју смо чули ово вече чули смо је на овакав начин. Могли смо заиста толико јасно да чујемо и кроз то заиста дубоко осетимо шта су наши стари уносили као смисао или као логику у свој свет искуства, а наравно онда не можемо а да нас то не подстакне и да се запитамо шта или колико у том погледу можемо од њих да примимо као искуство, од њиховог искуства, ради уношења у данашње наше искуство потребне нам логике и смисла. Када смо саслушавали овог вечера духовну музику Баха и Мокрањца — морали смо да се запитамо о свему овоме.

Бах и Мокрањцац су два композитора који су временски доста удаљени један од другог, али и у другом погледу, посматрани било са музичке или неке друге стране, на пример вероисповедне, стоје далеко један од другог. Међутим и поред те велике разлике у времену када су живели и делали, као и разлике, на првом месту, када је у питању њихово културно поднебље, начин живота, и разлике у вероисповести, лако откривамо ипак нечег толико заједничког међу њима, нечег толико блиског да заиста концерт на којем можемо да чујемо музику Баха и Мокрањца јесте на свој начин јединствено компонован и као целина сасвим изражава нашу савремену тежњу за толико нам потребним миром и јединством, нешто што се може постићи са ослобађањем на једну и исту неподељену традицију, једног и истог начина мишљења, или погледа на живот, нешто што нам опет долази и може да дође кроз једну и исту веру, један и исти религиозни систем. Ако је неизбежно да свака уметност или музика одговара свом добу или избија из њега, његовог начина живота са потребним напором да се као облик мишљења одражава у одговарајућој логици и смислу, онда слушање музике Баха и Мокрањца у овом нашем времену у његовом интелектуализму, са тенденцијом да се вратимо у далеке дубине прошлости, на голи звук, који иза себе не би имао никакав систем, јесте једно разматрање које мора да има далеко већи значај него што би изгледало да нас на то може да подстакне један концерт на којем би чули две литургије компоноване у размаку времена скоро од два века.

Пре свега ако се она највиша остварења у музици, на првом месту религиозној музици, на пример италијанска у 16 веку, или у следећој етапи на тлу Немачке у бароку, или на тлу Русије у 19 веку, оптерећују вероисповедним одредбама, јер се могу препознати као римокатоличка, протестанска, православна, ипак му-

зиколози сасвим јасно примећују како и колико композитори у свим овим периодима „позајмљују оно што налазе најбоље не само из своје религиозне средине већ било којег народа, при чему се стилови развијају, традиције мењају, а главни токови улазе један у други и ојачавају један другог“, како је то већ изврсно запажено. Случај Баха нам то потврђује као и нашег Мокрањца. И један и други композитор потврђују на првом месту колико је музика од свих других уметности и највише лична али и највише космичка, како се то за музику већ толико потврдило. Због тога њеног космичког карактера, у том њеном толико изврсном квалитету, у оквиру такве њене природе, има нечег, како је то већ такође запажено, толико особитог или толико снажног, из чега Црква најуспелије може нешто да извуче за себе и стави у своју службу. Ми то заиста све можемо да осетимо када слушамо музику Баха и Мокрањца, јер ова два композитора, иако изгледа да су ефемерно постављена један поред другог, показују колико је музика и ствар самог композитора али и на првом месту нешто универзално, као и како је и колико музика и ствар вероисповести, али на првом месту оног дубоког универзалног, за шта се залаже Црква и што је чини највишом вредношћу која је дата човеку.

Нама није потребно да говоримо о значају стваралачког рада за развој музичке културе у свету када је Бах у питању нити код нас када је Мокрањцац у питању, али је потребно да подвучемо да оно што је од суштинске вредности, или оно што чини величину било једног или другог, јесте гледиште Баха и Мокрањца да је музика на првом месту помоћно средство служби која се служи Богу. За нас је занимљиво да и поред тога што су живели у тако удаљеним временима, раздвојени са скоро два века, и један и други су имали задатак да стварају дела уметности као помоћна средства за службе које се

служе са циљем прослављања Бога Баха у времену када се та вера доводила у питање или почела да испитује, рационалистички, од колике нам је вредности или да ли уопште и потребна.

Биографи и једног и другог композитора пре свега истичу да су они били дубоко религиозни, да су религиозној догми подређивали своју музичку мисао, а да су у исто време били оштроумни мислиоци наклонени такође свим радостима живота. Бах је био велики протестант, дубоко одан Лутеровом учењу, а познато нам је такође колико је Мокрањац био одан својој Православној цркви служећи и васпитавајући њене свештеничке кадрове. Исто тако, било Бах у свом друштву или Мокрањац у свом, били су на раскрсници музичке културе, сваки у свом друштву и све оно „што се сирово наглашавало љубија своје савршенство“ у њиховим делима. Када се каже са Баха да прерађује оно што је било створено пре њега то исто знамо да је учинио и код нас Мокрањац. Показали су нам и један и други колико се вредности прошлости могу да примене у садашњости, као и колико без тога поступка и нема значајног или трајног стварања; као и колико је опасно да се изгуби осећање за прошлост, или колико је опасно опадање утицаја прошлости на млађе генерације, колико је потребно сачувати критеријум шта одабрати из прошлости што нам одговара у садашњости, колико је опасно наметати људима у експерименталном расположењу заиста неког њима нетрадиционалног облика друштва, као и колико је огромно искуство уметника у том погледу, колико много можемо од њега у том погледу да научимо, када се заиста ради о великом уметнику.

Из биографије и једног и другог композитора видимо како се у њиховим одговарајућим друштвима пред крај њиховог живота поставља већ сасвим одређено питање, кроз један пово створен рационалистички догматски систем, о вредности догматског система Цркве, њеног учења о кретању света према једном одређеном циљу, њеног учења о једној рационалној конструкцији света љубави у којој смо ми делови и сачесници слободе рационализма те конструкције, иза које је мисао Божија.

Почиње једна сасвим научна или одређена, систематизована, сумња у

име разума у све то. Почиње један процес развоја мисли која закључује о историји као хаосу, која се не може тумачити, јер у њој и уколико постоји систем развоја, он је механизован и неодговоран за рад развоја; тако се јављају дубока расположења „научног скептицизма“, затим и пессимизма у погледу могућности и тумачења историје уопште, или се таква сваки покушај обележава и као илузија. Данас историчари примећују да 18 век, век рационализма и хуманизма, или Век просвећености, иако је доста урадио, како каже на пример лорд Актон, за материјално побољшање човечанства, врло мало је могао да уради за обезбеђење слободе човеку. Овај се век завршава „јакобинским терором“, и онда настаје процес борбе за ослобођење од тог терора. Тада је поново затражена помоћ Цркве, или се њен рад поново указао као неопходан у свој пуноћи њеног тумачења процеса развоја историје.

Помоћно средство Цркви у том погледу била је и музика. Музичко стварање Баха на изврстан начин служи заиста као прекретница у том погледу. Пре свега сам Бах, у свом времену, од његових главних токова, како је то већ примећено, стоји по страни на неки начин. Он је изван оног његовог посебног рационалистичког расположења које узима све већи мах у свом ставу против Цркве. Према томе оно што се запажа за Бахово дело, и на шта је већ указно, јесте да уједињује у свом раду све што је постигнуто у музици до њега, све стилове и снажно кроз тај рад, већ у свом времену, реагује на све већи или све више развијајући атеизам и његов рационализам. Бах прати музику и њен развој. Ако она у његовом времену све више напредује Цркву и одлази у салоне, он иде за њом и компонује изврсну камерну музику са оном њеном посебном социјалношћу или мелодичношћу, а што се у музици и назива „хоризонталношћу“, из које се развија и њен вертикални успон, хармонија, идење ка Богу.

Чули смо већ колико пута, што се може рећи и за Баха као и нашег Мокрањца, да сваки велики „уметник гледа у човеку и нешто ниже и нешто више, животињско, али и нешто више, у чему тражи смисао човековог живота.

Нарочито то долази до израза у уметности музике. Ми знамо колико је музика од најранијих времена у

служби човекових религиозних мисли и потреба, колико су највиша остварења исто тако на пољу архитектуре и сликарства, као и музике, створена да задовоље религиозне потребе, а што је послужило и као искуство за даљи развој свега што чини данас наше културно наслеђе. То нам је већ све врло добро познато, шта више и онда када се музика одваја од службе религиозним култовима, а што није тада био и процес отуђења човека од Цркве, већ једноставно то је била потреба човекових осећања, нижа само у упоређењу са религиозним, али и осећања такође највише узвишености, која еволутивно води и религиозности. То можемо да запамтимо и у нашем модерном времену с обзиром на људску природу која остаје увек иста. То можемо да откривамо, када је у питању њена основна суштина, и кроз научну студију музике старог Вавилона, Египта, Кине, Индије, Грчке, итд., а нарочито, о чему смо најпотпуније обавештени из Св. писма, о јеврејској музици и њеној функцији у служби човека, о улози музике псалма, песме, у оним драматичним моментима борбе Јевреја за свој опстанак у старозаветним временима.

Из извештаја једног од сведока, сачуваног с постојању хришћана, извор, изван хришћанске документације, Плинија Млађег, упућеног римском императору Трајану (81—117), са питањем колико строго да поступи према хришћанима, према упутству гоњења, у Витанији, потврђује том приликом да „су хришћани безазлени људи који се окупљају пре изласка Сунца и певају песме у којима прослављају Христа као Бога“. Важност песме у животу Цркве, даље, можемо да пратимо кроз векове. Знамо такође и колико је огромна важност поклањана музици у првој хришћанској држави, царева св. Константина, Теодосија, Јустинијана. Познат нам је и онај диван извештај руске делегације, пред покрштење Руса 988. године, о песми коју су чули у цркви Св. Софије у Цариграду која им је и практично дочарала проповед о Царству Божијем о којем су чули од мисионара и богослова у Цариграду.

Драматични догађаји око деобе Цркве, 1054., године, као и око Реформације и Контра-реформације, такође налазе свој велики израз и у музици. Музиколози нас обавештавају да је протестантска реформација имала већи утицај на развој музике и са

једног другог историјског догађаја. У питању је развој полифоније у музици и њеног довођења до врхунца савршенства. Енглески краљ Хенрих VIII са својом Реформацијом такође снажно делује на развој музике. То се посебно огледа и у хорском певању. Знамо исто тако да Лутер хорско певање у полифонији узима за основ својим црквеним службама. Реформација на тај начин врши свој посебан утицај на развој хорског певања. Начин богослужења и коришћења музике почиње тада доста да се разликује од дотадашње римокаголичке мисе, оне „њене дотадашње музике лаганог ритма, чак тешког, спорог“, како се то наводи у овом упоређењу. У току ове драме новог делења Цркве развијају се и низ нових музичких школа које доприносе лепоти музичког дела богослужења. Налазимо, у овом времену, у развоју, низ школа, фламанску, римску, шпанску, венецијанску, енглеску, немачку. То је процес новог стварања на пољу ове врсте уметности као допуне богослужењу; али при чему долази до израза онај процес стваралачког мишљења који кроз довођење у питање старог гради ново, али није у могућности да га у потпуности одбаци. Само оно што долази ипак јесте ново. Све се више развија у овом новом периоду вокална композиција и усавршава хорска музика са солистима. Подвучено је у историји музике колико у развојној линији овог процеса Бах са својим делом, заједно са Хендлом, у целини представља „амалгам свих дотадашњих националних стилова и уздиже се ка једној универзалној величини“. Бахове познате кантате нам илустрију овај развој. Ову музику заиста можемо да пратимо као драмски израз уздицања човека вишим вредностима и коначно највећој — самом Богу. Истина, човек се може задржати и на нижим ступњевима њеног усвајања. Али у човековој борби за изразом, за оним што речи или језик не може да каже, пред неизрецивим, музика се заиста показује као изврсно средство да узноси онога који је слуша, неоптерећена ограниченим речима, у просторе бескрајног, да дочаравајући му светост и чисти његове емоције.

За богослове је важно да укажу на то да баш у том времену, у времену највишег развоја музике, кроз које ће се отворити врата новим и новим и великим значајним остварењима, Бах ту представља крај, али и почетак; ту је и почетак, у исто време,

и савремене интелектуалне, технолошке, економске и социјалне револуције, све то што у овим нашим данима слави своје одлучујуће победе; али што небисмо имали без корекције или рада саме Цркве и њене опомене на многобројне илузије или заблуде које су се рађале и рађају уз овај процес, јер се у том 18 веку коначно и поверовало да се са ослободом разума, науком, можемо ослободити свих зала. Тада се наука почиње да прихвата и као основна снага у борби против хришћанства, и које се тек тада први пут озбиљно на тај начин доводи у питање. То је развој који почиње од хришћанских мислилаца Декарта, Лајбница и других, који реагују на схоластику и њену једностраност, али, ово реаговање има своју развојну линију, или прелази у деизам, уверење да Бог постоји али да се не меша у људске послове, што одводи коначно и у радикални атеизам, који представља сада не само претињу Цркви већ и свем културном наслеђу створеном кроз Цркву. То је већ Век просвећености, како га у историји називамо.

Само све ово није остало без реаговања. Реагује се на све ове идеје које никада нису нашле неког свог великог систематичара, али ни подршку у широким народним масама. То су само популарне идеје, површне. Налазе свој израз у оним првим све-скама познате Енциклопедије која почиње да излази године када и Бах умире. Али ова Енциклопедија је израз стања које се већ налазило у срцима и умовима једног дела тадашњег образованог друштва.

Лако пратимо из опште историје како се у овом развоју у 17 и 18 веку „природне религије“, деизма, рационализма или рационалне религије ослобођене „сваке мистерије“, и коначно самог чистог атеизма, јављају и „ентузијастичке групе са посебним жаром вере“. Изврсни мислилац Паскал антиципира ово и све доцније реаговање на ово стање ствари својим указивањем, преко самог интелекта, колико истину самим интелектом не можемо сазнати, већ и срцем, али при чему се веома интензивно Паскал бави и логиком математике налазећи јој само боље или оправданије место у систему нашег сазнања. Појава Бахове музике има исти значај и исту улогу. У том времену када он ради на усавршавању оне значајне али и тешке уметничке музичке форме фуге у којој сваки глас или инструмент почиње једну тему у оквиру једне логике, са понав-

љањем и развијањем, тада живи и проповеда своје погледе енглеских филозоф Беркли — да материја суштински зависи од духа или своју егзистенцију само позајмљује од њега, управо да она и не постоји већ је само нека врста Божанског и кроз то онда и нашег представљања. Међутим, и Јохан Себастијан Бах и Беркли и многи други ипак у овом веку на неки начин стоје изван њега, јер популарност токова „механичког рационализма“ преовлађује. Беркли се као и Бах ускоро и заборављају. Али, то је био само један краћи период времена у којем се губи осећање историје, или не осећа колико је прошлост и даље „живи део садашњице“. То је било само привремено.

Овде онда имамо један нови интересантан преокрет; док се код интелектуалаца овога века, међу којима ниједан не успева да постане неки велики или истакнути систематичар или филозоф са трајном увек свежом даљом стимулативном вредношћу, све више кроз њихову јавну делатност, и списе, како је запажено, јавља снажно истакнут песимизам, цинизам, сарказам, и поред вере да ће у будућности сви људи ипак бити далеко боље храњени, боље смештени, боље одевени, здравији, једна вера за коју се све више открива да свој корен има у „космичком оптимизму јудео хришћанске традиције“, из које се рађа и оптимизам Баха, како је већ констатовано, можемо да кажемо и оптимизам нашег Мокрањца.

Тако се поново у овом поднебљу свет враћа заборављеном Баху, његовом начину решења односа између „пиетизма и математичког рационализма“, вере и разума, како су и то већ изврсно приметили и на том нам указали музиколози.

Хор је био некад у служби паганских култова. То претпостављамо. Црква га је прихватила као најбоље средство опет за борбу против паганизма. Он игра огромну улогу у литургији, кроз њега се прилагођава стара традиција новој пракси. Оживљава се то кроз оживљавање Баха, његове полифоније или вишегласног певања, која, као што смо рекли достиже свој врхунац у фугама. За нас је интересантно да је на Баха веома много деловала хришћанска догма, нарочито догма о Св. Тројици, под утицајем које он и уводи „три гласа“, затим, симболика и осталих хришћанских бројева такође код Баха игра велику улогу, она делује на развој његових музичких облика; на пример, број „једанаест“, број апосто-

ла без Јуде, или „седам“, тај познати библијски број, итд. присуствују у структури његовог музичког изражавања, кроз коју он везује „пиетизам“ и „рационализам математике“ у музици. Знамо и то како и на који начин Бах раскида са свим застрањелостима средњовековног мистицизма, са оним делом тога мистицизма који нема подлогу у Јеванђељу, већ кроз своје тумачење или осећање хришћанског погледа он га више и приближава хришћанској догми од које се већ почео да отуђује. То заиста осећамо када слушамо Баха. Јер оно што се истиче у његовом композиторском раду јесте једна посебна архитектура, веома логична, којом он делује на осећања, али и на интелект. То успешно изражавање хришћанске мисли ми налазимо и у нашем средњовековном сликарству, или ту везу измислу математике или логике, али и осећања. Није потребно да кажемо онда колико то можемо да откривамо и у духовној музици Мокрањца. Само, при свем овом, подвлаче музиколози у својим студијама о Баху, велики композитор увек остаје умерен у свом „прогресу“, он извлачи своју инспирацију из прошлости, али тако да тим отвара и нове стазе новој будућности.

У свему овоме нам није тешко да распознамо и место великог дела Мокрањчеве уметности у нашем друштву; исту функцију или исти значј Баховог решења односа „пиетизма и рационализма“ није тешко открити и код нашег композитора. Наш композитор и музиколог Коста Манојловић указује на Мокрањца као уметника и човека у свом раду који „потсећа на прва хришћанска времена, у чијим композицијама, духовним на првом месту, његови „гласови имају чисто Баховску велику линију, снажну у изразу... као психолошку хармонију која лежи скривена у души нашег народа... због чега се може рећи да је његову херувимску песму, уметнички најинтересантнију, створио сам народ“. Ако можемо да говоримо о присуству код Мокрањца „снажних Баховских линија“ ми онда можемо да говоримо и о томе колико догма о Св. Тројици има своје емпиричко присуство у музици или своје сведочанство и кроз ову врсту људског стваралаштва у историји. Налазимо је према томе и у делу нашег композитора Мокрањца. Због тога онда можемо да говоримо колико су те „Баховске линије“ старије као извор и од самог Баха.

Када говоримо о утицају стилова уметности једног на други, кроз који се они ојачавају, онда када је реч о Мокрањчевој „Литургији“ тада треба да се опоменемо и руске духовне музике, а онда и византијске уопште. Несумњиво да онај велики процват руске, или духовне музике Православне цркве у 19 веку, чији је израз она група изврских руских композитора Турхаџинова, Лвова, Архагенска, еблокирева, Римски-Корсакова, Чајковског, Рахмањина итд. има свој велики удео и у делу нашег Мокрањца, као што у целини целокупно стваралаштво ових композитора стоји у тесној вези и са музичким остварењима римокатоличких и протестантских композитора. Исто онако као што је и сама народна руска музика, која се вековима развијала уз црквену музику, на првом месту задужила рад ових композитора, и не само њих, већ је познато како је и Бетовен нашао „неке од својих мелодијских тема у руској народној музици“, исто онако као што је и сам Глинка „реаговао на недовољну дубину италијанске музике... окренуо се изворима народне музике... и тако утицао на Стравинског... који одбацује утицај немачке музике... и почиње да развија култ сељачке руске народне музике“; исто, као што знамо из историје музике, колико је овоме допринело и реаговање самог Мусорског на „конвенционалну музику... нешто што је прихватио Стравински, Прокофјев, итд.“. Знамо исто тако колико је баш у овом руском поднебљу Мокрањчева „литургија“ оцењена од руских истакнутих музиколога као „првокласно дело“ за „славу православља“; исто тако као што знамо колико је и сам Мокрањац у свом музичком стварању тражио инспирацију „у прошлости“, колико је ауторитет прошлости био јак за њега у његовом стварању новог и његовом утицају на даљи развој наше музике; а што значи колико је био одушевљен ронилац у „хармонске дубине наше народне душе“ и колико је „из тих дубина ојачавао своју психолошку снагу стварања“. Када нам наши музиколози кажу да је Мокрањац успео да „пронађе ону карактеристичну расну хармонију, кроз карактеристично интервалско кретање и ритмику“, онда они тим опомињу испитиваче „дубина“ наше народне психе да траже и онај фактор који је баш формирао то „интервалско кретање и ритмику“, то би био научни поступак при чему би се

морало да пође од рада Цркве, чији рад у формирању мелодије и хармоније, оног хоризонталног и вертикалног, у наредној души, из које је Мокрањац извукао своју уметност, са научне тачке гледишта више и није у питању. Само, ми постављамо питање колико он треба и даље, или тај рад Цркве, да буде задржан као фактор развоја.

Пре пола века Мокрањац нам је дао одговор на то питање, као што је то исто учинио и Јохан Себастијан Бах у свом времену или свом друштву које је полетно у овом времену отпочело своју интелектуалну, технолошку, економску, као и све друге револуције чије последице или резултате, добре али и непожељне, данас већ јасно уживамо. Ако је то у природи човека, као што и јесте, да када изражава себе да то чини на „леп начин“, онда је и наш Мокрањац то изразио или свој одговор дао на заиста један „леп начин“.

Стављање у програм извођења две литургије Бахове и Мокрањчеве заиста је мудро, јер је од ванредног значаја за наше данашње дубоко интересовање и за питање и саме музике будућности, како у свету тако и код нас. Али пре тог питања, несумњиво, да сви који чују ове две литургије, мора да у својим осећањима обнове доста момената из живота и рада ова два композитора, сваког у свом добу и у свом друштву. Оно што наш музиколог каже за композитора Мокрањца, може да се каже и за немачког, Баха. „Био је пун страха Господњег, честит, неуморан у студирању своје уметности са страшћу да сазна шта је међу другим народима постигнуто на овом пољу“. Ова карактеристика је пресудна или опомена за низ проблема када је баш у питању и наша музика будућности. Када се указује на то, као што то чини музиколог Едвард Дент, да нам је за разумевање нове музике потребан не само један нов и неубичајен интелектуални напор, већ да њено разумевање захтева и наш нов поглед на живот“ онда тим сигурно потврђује и то колико је важно да знамо уопште о композиторовом погледу на живот, и колико музика коју ствара зависи од његовог погледа на живот. Због чега је и тешко применити неки научни метод у испитивању стваралаштва у музици; јер ми иначе можемо да говоримо и да констатујемо еволуцију или прогрес и у самој музици, као и у свему другом у човековом раду. Због чега онда и постављамо питање њене будућности, што данас заиста и чинимо са највећим

интересовањем. Из историје музике видимо, исто што и из историје науке да је њен развој био доста спор док скоро одједном није наступио процват, а што иде сасвим паралелно уз развој и саме науке; 17 и 18 век био је пресудан. Данас, када постављамо питање оплемењавања баш те исте науке религијом, из које и произлази, исто тако смо у положају да постављамо и питање оплемењавања и саме музике религијом, из које опет она и произлази. Јер у свом еволутивном развоју и музичка мисао има своје еволутивне облике, тако да и у историји музике у извесном погледу можемо да говоримо о њеној еволуцији. Истина, овде се нећемо на томе сада задржати, већ једноставно нас мора да интересује у чему је смисао савремене музике као израза, тамо где се о томе ради, „новог погледа“ на живот. Какву у ствари музику условљује тај поглед који се у извесним расположењима и назива „нов“, а који ту своју „новину“ жели да обележи и са дефинитивним прекидом са развојном еволутивном линијом културе кроз делатност Цркве или идеја које почињу да теку из прве хришћанске државе. Јер о еволуцији се и није говорило и за њу није знало у дохришћанском периоду историје, већ о „вечитом повратку ствари“; међутим, уколико је реч о развоју човековог ума или његовог рада кроз хришћански период историје, несумњиво да лако запажамо да музика којом се данас служимо или обележавамо као **нашом**, изузимајући извесна експериментисања, не води своје порекло нити од Баха нити пак Палестрине, већ кроз **хор** који се негује по црквама, од времена првих хришћанских општина; због чега наш музиколог и може да примети, на пример, за Мокрањца да има у њему нечег оног „раног хришћанског“, а што несумњиво може да се каже и за Баха.

Развој нових идеја у музици ми у ствари можемо да пратимо кроз развој и идеја „рационализма и хуманизма“ из 18 века, кроз и отуђење од главних токва људског културног развоја који почиње да тече из раног хришћанског друштва чија кохезивна снага јесте само Откривење. Нови погледи у оквиру овог „отуђења“ налазе и свој израз, на пример, у новој музици Шенберга или Веберна, што у развојној линији иде савременом експериментисању са „електромагнетским импулсима“ и Џон Кејцеве музике без музике, експериментисања са тишином којој претходи интенција да се произведе звук али

који се не даје или не производи, а при чему се завршава и један одређен временски ток, одређених минута и секунди, тишине иза које је ништа. Ово експериментисање несумњиво да представља изврстан докуменат нашег времена, и у једном смислу јесте такође велика уметност, музика без музике, јер је без звука. Ово је заиста историјски документ развоја једне мисли једног доба, покушаја једне мисли у уношењу у наше искуство неког смисла или логике, али без логике или смисла пошто се поверовало да је из свега ништа. Изврсно уметничко дело Џон Кеица према томе и није ништа друго до „негација једне покушане негације“, негација отуђења. У том погледу ово је заиста једна велика уметност, велика порука која подстиче логику и смисао која је негирана кроз један став отуђења да се врати себи или доживи у искуству немогућност тоталног негирања свега, па и саме тишине иза које би све било ништа.

Када нам музиколог Едвард Ј. Дент каже да не постоје „славна музичка времена“ која су прошла и да данашња музика, као што знамо за многе, не значи ништа, већ Дент напомиње, да је и наше време као и свако друго „славно по својој музици“ само треба да слушамо, и кроз слушање да осетимо њену вредност, односно да је разумемо. Он нам тим саопштава у ствари и једну делимичну истину; али као што видимо та нова музика има свој крај у тишини где више и нема шта да се слуша. Када нам опет музиколог Едвард Луис-Смит цитира Кеица који објашњава своју „музику тишине“, наводећи његове речи: „Ја немам шта да кажем и то говорим“, уствари указује на питање музике будућности да се мора поставити у оквир питања њеног порекла, њеног развоја или континуитета, то јест вере олакше долази. Јер, на првом месту, без оног „тројичног односа“ **композитор — извођач — слушалац** и нема музике.

Уколико стваралачки акт и у музици зависи од овог „тројства“ — композитора — извођача — слушалаца — онда коначан еволутивни исход музике која се развија на основу „новог погледа на живот“ и завршава у тишини у којој нема шта да се каже **и то се говори**, утолико се сам стваралачки акт доводи у питање јер се симетрија **тројства** нарушава, односно одбацује **извођач**, а при чему сам стваралачки акт престаје то да буде, јер престаје стварање.

Није потребно онда да се овде задржавамо на чињеници како је хришћанство кроз организован или утврђен поглед на свет, нешто што је коначно довршено у првој хришћанској држави, положило и основ једном невиђеном или „стваралачком акту“, због чега онда само отуђење од хришћанске догме води источњачкој тишини, нирвани, нешто што је Црква савладала баш кроз своје учење а на територији своје прве хришћанске организоване државе. Видимо онда како се кроз то отуђење, и на примеру музике, доводи у опасност развој или будућност самог опстанка човековог друштва, које не може опстати, несумњиво, уколико у њему не доминира РАД, али који има своју симетрију, што се илуструје и у музици, у „тројству“; нешто што се примећује и на сваком другом пољу човекове делатности.

Знамо колико је то већ подвучено за Баха да свој рад заснива на логици математике и физике, знамо исто тако да то чини и Мокрањац. Кроз логику и математику они не само да изражавају себе и своје доба већ у њега и уносе логику и смисао од које зависи доживљај или онај који се назива слушалац; али она условљава и извођача. У заједници јединства, у целини тога јединства или ове тројичности, постоји или се остварује „уметничко дело“. Савременик Баха филозоф Беркли је још говорио, антиципирајући са Бахом савлађивање отуђења од хришћанске догме, да „постојати значи бити опажен“, емпирички став, који се рационално потпуно оправдава, јер указује на неопходност и лица које ствара, композитора, и лица које отелотворава, извођач, и лица у чијој се посебности као лицу довршава ово **јединство** а тим и сам стваралачки акт као уметничко дело — то је слушалац. Јер ако постоји само **композитор**, или творац, и само **слушалац** у којем треба да се оствари јединство али без „отелотворења“, већ уместо тога налази **празнина**, односно интенција да се каже нешто али се то не каже, јер нема шта да се каже, нема шта да се отелотвори, онда нема ни могућности **јединства** јер нема ни симетрије тројичности, а што значи ни стваралачког акта. Кроз повреду овог тројичног система стваралачког акта иде се само негацији или исчезавању, као што је то већ Хегел приметио, како се он изражава — исчезавању дима у ништа. Отуда је **стварност** стварања кроз **стварност** овог **тројичког односа**, праобразац чега имамо у реалности Св. Тројице.

према Откривењу. Овде заиста видимо такође како и кроз музику Св. Тројица јесте и емпиричка историјска реалност, или како се она и кроз музику као таква показује — стварност, јер је њена основа мисао, разум, а само то што је разумно јесте и стварно. Отуда и стварност музике или стварност њене будућности може бити једино у симетрији тројства композитора, извођача и слушаоца. Композитор има своју мисао, извођач своју, а слушалац своју. Пун уметнички доживљај јесте у пуном или нераздељеном јединству несливеном али и нераздељеном; слушалац не зависи од извођача, на првом месту, већ од композитора, уколико би он зависио од извођача или произлазио његов уметнички доживљај „од извођача“, он би се тим удаљавао од „композитора“ и подређивао „извођачу“. Али, да јединство буде савршено „композитор“ и „извођач“ морају бити „једно“, али и не сливено једно, већ једно у јединству, при чему слушалац онда зна тачно мисао композитора од којег и има свој доживљај или живот уметности или лепоте коју прима.

Овде видимо, заиста, такође, како и у логици математике и физике музике догма о Св. Тројици, како је чува и тумачи само Православна црква, има своју пуну емпиричку стварност у историји.

Како се на темељима празнине или ничега не може очекивати развој музике у будућности онда свесно или несвесно више пробужени или научније оријентисани духови музичког света окрећу се оној прошлости за који осећају да им је корен у раду на развоју музике која може нешто да значи или да има будућност. У том погледу, већ смо чули и у нашем граду низ успешних концерата било домаћих или страних извођача старе музике, музике из далеке прошлости, почев од првог хришћанског друштва, Византије, па преко средњег века Ренесансе, даље. Хор „Београдских мадригалиста“ код нас у том погледу има велико место, или велику заслугу у унапређењу музике будућности; при чему се наравно не очекује понављање оних облика које нам овај хор, или они извођачи старе музике, васкрсавају из прошлости, већ само освежавају нам једно искуство које треба да буде драгоцено за развој музике будућности. Мада, при томе, нико од нас не може прорећи какав ће она облик имати, али може рећи да логика или структура данашњег ума не

може очекивати да ће то бити музика без музике, празнина, рад творца без дела.

Међутим, овде смо пред једним веома озбиљним проблемом; и поред тога што ту стару музику, било из којег века „наше ере“ имамо забележену, имамо документа, знаке, неуме, ноте, на основу којих је и репродукујемо, али са великим питањем, ипак, колико тачно? Несумњиво да се овде ради о „машти“ како извођача тако и слушаоца, да би се чула „стара музика“, и колико тачно зависи баш од тога, од маште, од духа или мисли коју мислимо или вере са којом је примамо. Како продрети у ум композитора музике средњег века, у ум композитора из прве хришћанске државе његовог друштва. Расцеп између извођача и слушаоца у том погледу може да буде доста велики, могу се оптуживати за нетачност, било да то изјављује извођач било слушалац; уколико се слушалац подреди извођачу, он овде може да буде преварен и да слуша музику која није то што треба да буде, односно оно што је композитор створио. Овде богослов може да помогне решењу овог проблема јер може да укаже на потребу вере, или тачног познавања догме или учења Цркве, коју Црква са необичном снагом или љубављу чува као тачно кроз векове; нарочито, на пример, основне догме, као што је догма о Св. Тројици. Само са истом вером или у духу јединства исте вере може се обновити или доћи до тачног знања о музици прошлости, на основу докумената које имамо. Ту веру чува или о њој учи Црква. Ако је отуђење од ње довело до „празнине“ у музици, у којој нема шта да се каже и то се каже, онда несумњиво да наше данашње интересовање за музику прошлости јесте у ствари поглед у будућност, и очекивање са пуно логике да човек као „слика и прилика Божија“, према догматици Цркве, има увек нешто да каже, јер је увек у оквиру мисли или разума, а то значи стварности света, његовог постојања, или љубави кроз коју је свет створен и кроз коју човек има свој живот.

Када слушамо онда Баха и Мокранца, за које музиколози кажу, за сваког у свом друштву и у свом добу, да музика у свом развоју иде на свој начин њима и онда од њих, да су нека врста прекретница у музичком стварању у свом добу, у својој околини, али да су универзални јер су хришћани, јер се ослањају на

хришћанску догму, ми несумњиво онда осећамо да смо у континуитету једне стваралачке мисли у чијем току развоја увек можемо да очекујемо увек нове и нове облике и поред тога што можда данас немамо ни најмању предпоставку каква она може изгледати у будућности, али на основу наше вере или откривене догме коју Црква проповеда, већ скоро две хиљаде година, ми можемо да очекујемо нешто што још „ухо није чуло“, али то не може бити празнина, већ садржај који увек предпоставља систем или одређен звук. Будућност је онда у логици, у структури ума, у човеку, његовој слици и прилици најсавршенијег што смо добили кроз Откривење; да изрази његове истине музика се показала као најпогоднија, због тога је Црква негује кроз векове.

Ове две литургије: Бахова „Миса А Дур“ и Мокрањчева „Литургија“, постале свака у свом времену, у једном сигурном погледу, антицинација су савлађивања отуђености од хришћанске догме и у овом нашем времену у којем је резултат рационализма 18 века довео до краја свој изазов хришћанској догми; одговор који нам пружају ови велики компози-

тори, видели смо, да лежи у оној њиховој успелој синтези између вере, пиетизма и рационализма, односно математичке логике. За нас је интересантно да у еволуцији развоја ове синтезе манифестује се и савремено хришћанско екуменско расположење, успелији рад чланова Цркве на свом јединству. Бах је, на пример, компоновао своје мисе и за Римокатоличку цркву и поред тога што је био истакнут по својим религиозним уверењима као присталица Лутера; знамо исто тако колико је Мокрањац био такође одан својој Цркви. Могли смо да осетимо на овом концерту заиста колико иза свих вероисповедних и музичких облика, римокатоличких, протестантских и православних лежи оно суштинско заједничко, велика порука Цркве у усавршавању човека.

Концерт на којем може да се чује Бах и Мокрањац јесте и израз нашег рада за јединством пред животом у којем нас наша несавршеност увек дели. Суштина тога јединства јесте јединство Цркве. Нема потребе да кажемо колики огроман допринос може музика да пружи Цркви у њеном раду на свом јединству.

Светосавски храм на Врачару и ново манихејство

У овим нашим данима разговора о убрзанијем развоју наших прадова потребно је несумњиво обратити пажњу на она драгоцена искуства која су већ стечена у друштвима која обично описујемо као „развијенија“, али у којима често чујемо жалбе и то до те мере, као на пример, што је то учинио и сам Бергсон, сагледајући неке зле последице савремене техничке цивилизације, и узвиком — зашто смо журили да све ово измислимо када нам прети. Уколико смо ми стицајем околности нешто задоцнили, и сада журимо да то достигнумо, сасвим је благодетно искуство других и ових узвика, запажања да их усвојимо а да при томе ни најмање не успоравамо свој развој. Осврнимо се овде опет на нека од тих запажања, која несумњиво могу да буду од великог значаја као опомена. Истина, не мислимо да кажемо да то већ није познато, али потребно је због журбе, која је код нас заиста оправдана, истину увек имати испред себе, или увек се на њу опомињати.

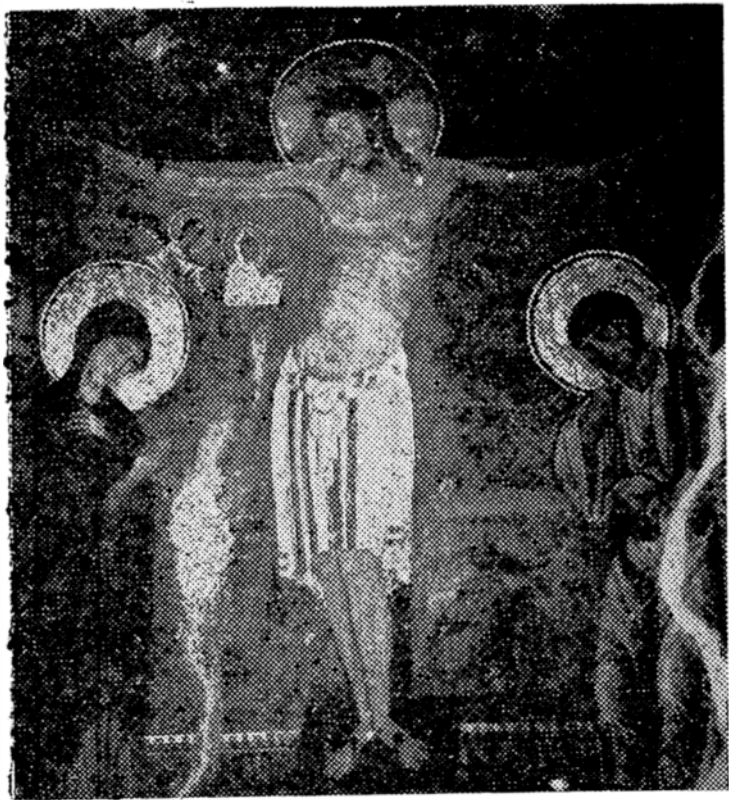
Узмимо у разматрање далеко дубље чињеницу да са развојем модерних прадова све више и више се изражава подозрење о штетном утицају модерне архитектуре на психу човека. Подозрева се на првом месту то колико су данас наши архитекте способни да створе зграде или групе зграда које би у целини деловале као једно потпуно, интеприрано, дело уметности. На пример, опомиње нас проф. Миша Бланк, преко једног великог светског дневног листа, да се утицај модерне архитектуре преко најбољих својих примерака одражава у човеку и на тај начин

што га чини анонимним. Достојанство личности несумњиво да не подноси анонимност. Ми осећамо да нас на ово опомиње и овај обазриви погледателач нашег модерног живота. Јер, ми, он наглашава, кроз ту анонимност губимо онај нама свима потребан „органски хуманизам“ у граду или месту где живимо“. Једино остаје да оно задовољство „математичке елеганције“ која лежи у новој архитектури замени нам или надокнади тај свима потребан „органиски хуманизам“.

Професор Блек се залаже за хуманизацију опромених савремених кула-грађевина не само постављањем у њихова подножја дрвећа или фонтана већ и уграђивања у модерну архитектуру, у зидове зграда и блокова, дела уметности, на првом месту скулптура. Проф. Блек се плаши да су ове чињенице модерни архитекти врло мало свесни. Јер зграда „сама по себи није довољна као дело уметности“. Блек се осврће на један рад познатог скулптора Јакова Епштајна, као изврстан пример како дивно може да делује једна скулптура за одуховљење зграде. Он овде мисли на Епштајнову „Богородицу са Спаситељем“ на блоку једне зграде у Лондону. Пример, који треба следовати, како налази Блек. Због тога он захтева да архитекте у свом пројектовању остављају довољно простора на зградама у које би се могле да уграде и дела уметности. То морамо чинити вели овај забринут човек за будућност модерног човека у модерном граду. Иначе, проф. Блек, закључује, живот по нашим

градовима и местима где живимо може постати место море и досаде.

Несумњиво да је ово од првокласног значаја или опомена и за нас, или за све оне градове који се данас урбанизују, развијају, и то углавном са „архитектуром“ која једино што



РАСПЕЋЕ, фреска из ман Студенице

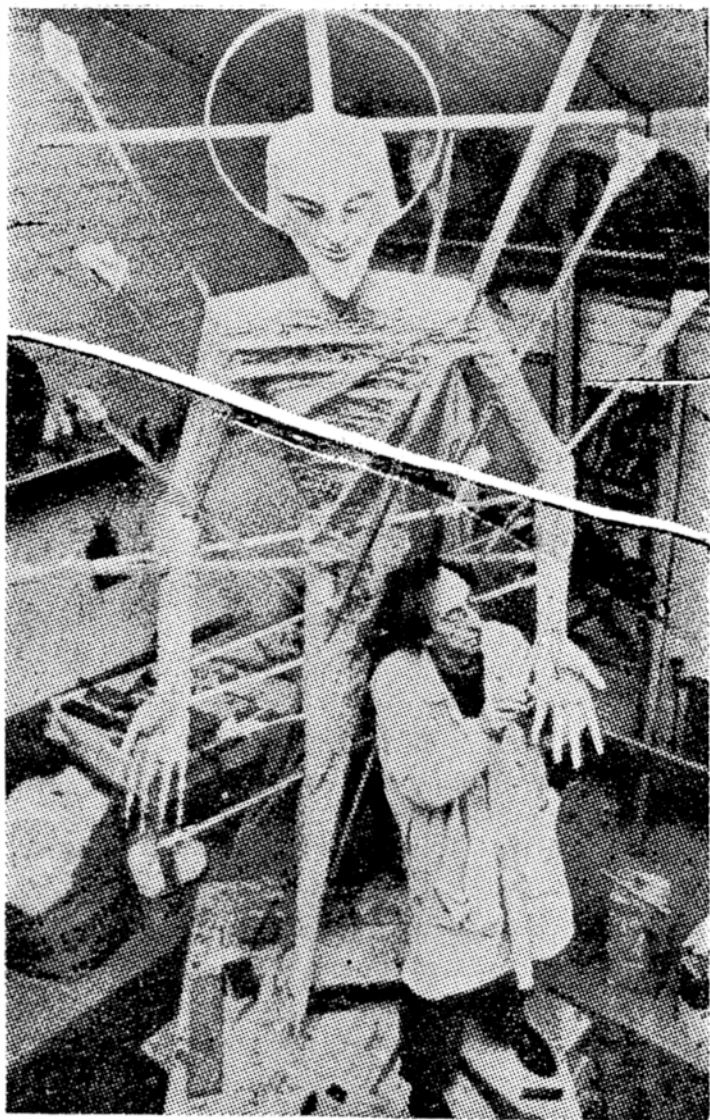
у нама изазива јесте „математичка елеганција“, али, као што смо чули и опомену, и осећање анонимности, што значи губљења овоје личности, а личност, није потребно да кажемо, представља нашу прву вредност, јер сву борбу коју водимо водимо за могућност да сви заједно, кроз једно хумано општење, омогућимо или помогнемо једни друге да је сачувамо и што потпуније развијемо.

Међутим, све ово није ништа ново. Ми то само обнављамо као опомену. Знало се за све ово кроз историју, кроз искуство изградње градова и насеља. Широм света од вајкада, могли бисмо да кажемо, храмови, и као уметничка дела, одуховљавали су град, његов изглед, али и на првом месту „унутрашњи развој човека“. Били су са својим архитектонским облицима, скулптуралним декорацијама, заиста средства одуховљења насеља. То нам се искуство намеће и данас: јер ова дела уметности, храмови, најуспелија су средства за ову борбу против „анонимности“ у коју човек непрекидно упада, а из које увек тежи да се извуче, јер опет по самом устројству лепоте своје привреде њу тешко подноси. Анонимност је неприродно осећање, као и једностраност или једноличност наше око-

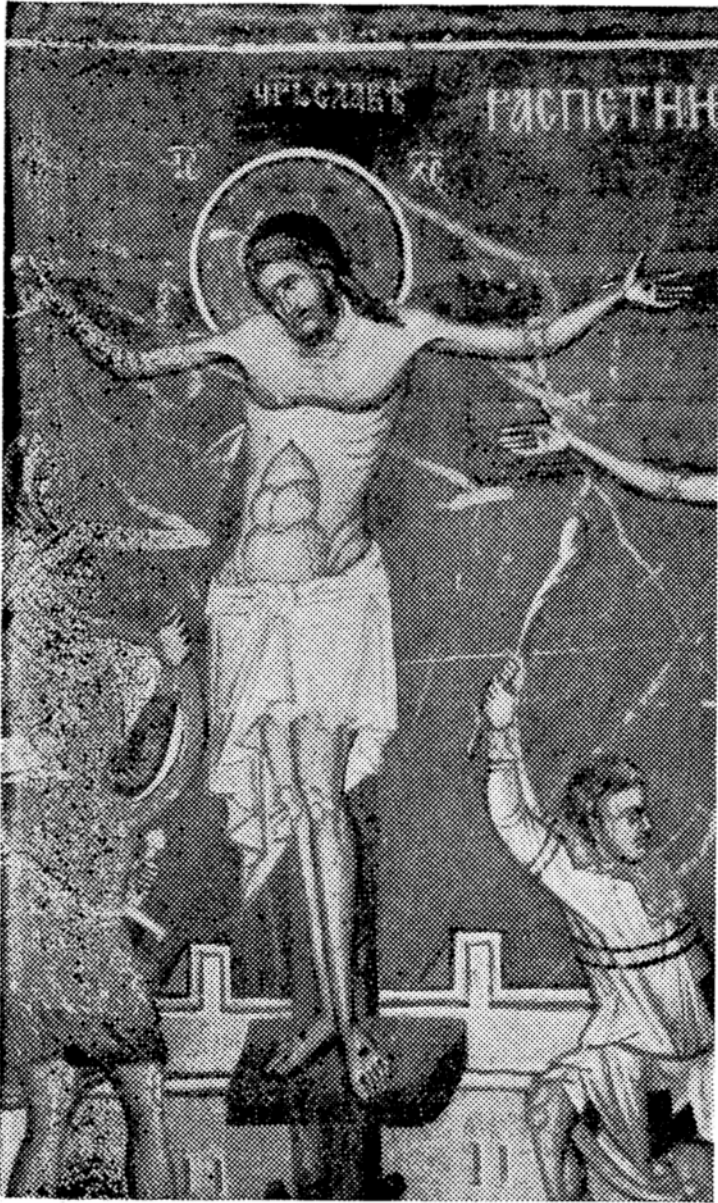
лине. Храмови су увек били нека врста психолошких центара свих градова, насеља или села. Увек су били симболи истинитог хуманизма, са трајним вредностима које увек опомињу своје грађане на вредност живота, али и на његову реалност, осмишљеност, односно вредност појаве, уз сву његову лепоту.

Монументални храм Св. Саве на Врачару у стилу наше средњовековне архитектуре, уз потребну модернизацију како је већ дивно замисљен, заиста ће бити украс града, али и више од тога — средство за отклањање оних опасности у које нас може да уведе нов начин живота у околини нове архитектуре у чији хуманизам, лепоту светлости и хигијене, нико не сумња, али која својом економичношћу и функционалношћу може и да нас превари и да својом једноличношћу, баш због цене практичности, доведе у питање човекову потребу за сасвим пуном његовом хомогеношћу са својом околином, у којој би развијао своју личност према унутрашњој потреби, а не да се губи у анонимности.

Не само по градовима већ и по селима, или свим оним малим насе-



Тема РАСПЕЋА је предмет великог интересовања модерних уметника...



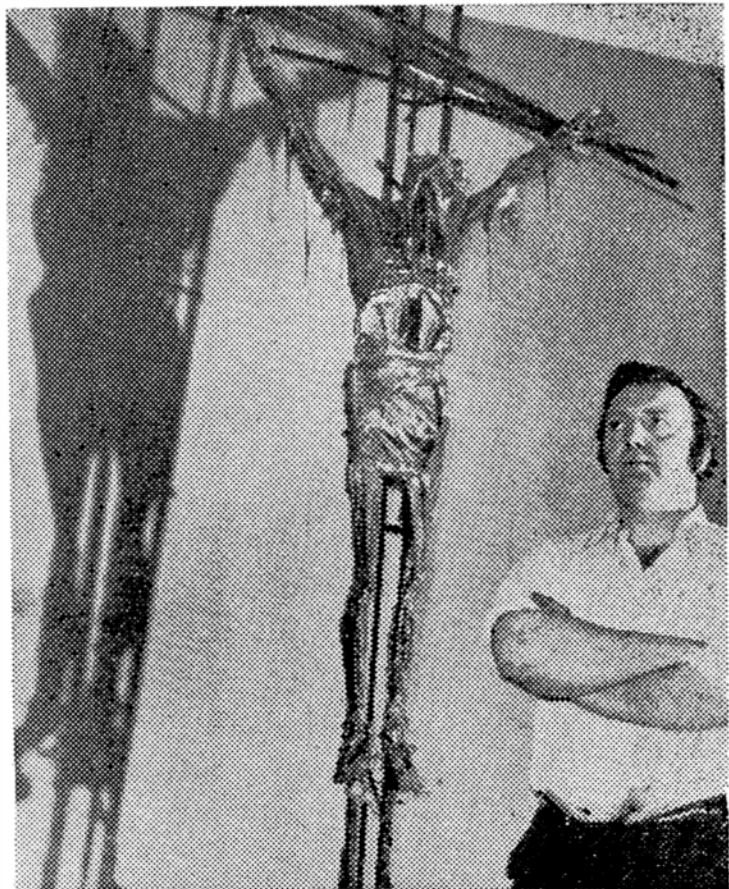
РАСПЕЋЕ, фреска из ман. Дечана

љима, наши су храмови увек имали и ту велику улогу да тако делују на своје градитеље — топло и хумано, спашавајући, заиста, од мучне једноличности која увек прети човековом раду и напору у савлађивању његових животних потреба. Наравно није овде само реч о молитви, већ и о свему ономе што се рађало око ових храмова. Уз духовну музику, на пример, развија се и световна; јер су свете молитве у овим храмовима одмах пратиле и игре и музика и за радост уопште.

Огромно искуство у том погледу ми дугујемо свим песницима и уметницима, као и оним инжењерима и архитектама који су то осећали и скретали пажњу друштву у свом времену на ове могуће и зле последице урбаног живота. Тако смо и долазили и до заиста величанствених храмова као украса градова широм света. Када нам недавно преминули совјетски песник и познати писац значајног књижевног дела, Пастернак, носилац највећих међународних награда за уметност, оставља као своју

велику поруку, као израз свога великог животног искуства, поруку да је живот, вредан живљења само ако се сав претвара у уметност, ако се све у њему што се ради ради са укусом усавршавања, а што води таквом животу у друштву у којем би сваки човек био, или могао да буде, песник, уметник. Човек то треба да буде. То нам Пастернак изрично напомиње. Није потребно да кажемо да је Црква већ вековима следовала ово искуство, и да га је овај песник у ствари могао да открије у Цркви, што је он и учинио. Јер се овај изврсни руски књижевник и у свом песничком делу често освртао на црквену поезију, остављајући у свом тестаменту и своју последњу жељу да буде сахрањен на сеоском гробљу поред мале сеоске црквице уз чин опела свога православног свештеника.

Ово је само једно од значајнијих од низа искустава великих људи нашег напретка. Израз је и једног великог песника нашег доба, његове тежње да саопшти своје велико искуство душе у компликованим проблемима модерног доба, а којим нарочито обилује



... у њега уносе необично много атмосферу духовног расположења и проблематике урбанизованог, грађанизованог, грађанина модерног друштва, али и са финим уметничким позивом на размишљање о значају овог Великог хришћанског симбола и у нашем времену.

и његово совјетско друштво, јер се питања о смислу добра, лепоте развоја, уз сав потребан нагласак на економском развоју ни у овом друштву нису престала да постављају.

Други један песник, носилац, такође великих и највећих међународних награда за уметност, поезију, В. Х. Оден, који за разлику од свог совјетског колеге, живи у западном делу Европе, саопштава нам веома слично искуство, кроз своје такође веома оштро запажање услова живота у модерно урбанизованом граду. Он такође на то хришћански реагује, и то веома хришћански. На првом месту се и овај велики песник жали како у овом нашем савременом индустријском друштву можемо да видимо и чујемо толико много и апресивно ружног и наглашене баналности да је тешко за једног уметника а да у својој машти не види овај свет и према манихејској слици, свет пун злих сила, обитавиште демона, свет крајње профан. Јер ма колико песник опомиње себе да је овај свет творевина Божја, да се у њему налази добро, он не може а да не осећа извесно гађење према низу појава у њему.

Споменули смо узгредно изјаве само ова два велика песника нашег времена, и опажање једног професора, јер песници, као што знамо више виде и више чују, осетљивији су и боље запажају и зло и добро. Ми можда свет толико разореног и не видимо. Истина, можда и песници мисле да он и није толико разорен али да до тога може да дође; они осећају да је можда на помолу обнова манихејске јереси која је била једна од необично снажно развијених јереси у време када се Црква утврђивала међу људима. У сваком случају, несумњиво, да се морамо сложити са свим песницима и уметницима који виде да је, наш модеран свет постао веома, веома, компликован и да жалимо, често, за оним сиромашнијим, али можда и мање компликованијим временом. Извесни песници, уметници или књижевни критичари, баш то и жале и своје молбе упућују за могућност „да живимо и делимо у „нашем компликованом друштву“ на онај начин на који су и наши преци живели и делали у свом много једноставнијем друштву, али много слободније и много лакше. Јер су свој живот налазили осмишљенијим и онда таквим који више задовољава, док га ми налазимо само „да смо сигурни да он по-

стоји“. Када нас и на ово опомиње песник Оден, он онда тражи као услов да и ми дођемо „до осмишљенијег живота“ кроз повратак оној философији која није „хладна и рационална, већ која „оправдава постојање цивилизације, њених предности, да свет видимо као целину, али и све у њему“.

Опомиње нас према томе овај песник да смо пред временима манихејског песимизма. Овај је песимизам у виду разних јереси, чије је корен увек био један — манихејска јерес — харао Европом уз епидемије „црне куге“, нечег пред чим је средњовековни човек био немоћан. Наравно, ми не осећамо више ту опасност. Али, ако није реч о нечем што нас непосредно опомиње на њу, ми можда не осећамо да она може да има неки други облик, неког тешког рата, или каквих других врста немира, који узнемиравају наш мир и развој. Због тога нико опет не би желео да се врати у та времена. Али морамо се опомињати искуством са којима су она и савладана. Заиста, ми не осећамо непосредну опасност „манихејског“ посмртрања или усвајања овог света као „боравишта демона“, али није за одбацивање опомена великих сензибилнијих, песника са оштрим оком да запазе оно што ми можда не осећамо или немамо око или ухо за то.

Овде нам опет помаже искуство Цркве, на које се и ослањају ови велики песници, које смо споменули. Црква се заиста у своје време борила против манихејског песимизма зидањем храмова, васпитањем за рад и активност, за борбен став пред животом и људском несавршеношћу. Али је уз то и инспирирала уметност као израз радости у усвајању живота. Резултат те активности или тог борбеног расположења против несавршенства несумњиво да је и сама данашња наша наука.

Манихејство у својим разним областима, код нас као богомили, кроз средњи век показивало се деструктивно са својим погледима по организацију друштва, нарочито са својим дефетизмом пред реалношћу живота и борбе за усавршавањем. Коначно то је био један нихилизам своје врсте са учењем о „злом богу“, или злу уопште. Средњовековно друштво је савладало ову јерес, и омогућило напредак. Символ тога су заиста и величанствени храмови широм света који сведоче о оптимизму и лепоти живота, његовој осмишљено-

сти, његовој борби за смислом у ово-
земаљским условима живота кроз
љубав према њему и поверење кроз
веру у друти који се очекивао. То је
једно искуство; и ако се сличне тен-
денције појављују, погледи, манихеј-
ске врсте, како каже велики хриш-
ћански песник нашег времена Оден,
где се живот у модерном индустриј-
ском друштву уз сав свој напредак
појављује у неком „злу“, које овај
песник, песничким метафорама, на-
равно, упоређује са безсмислом „хр-
пе опушака од цигарета“ или „тоале-
том у коме нема воде“. Наравно то
стање зла, сасвим је далеко од нас и
нико и није у могућности да ту опо-
мену „бесмисла“ интимније усвоји.
потоготову код нас када смо у свом
племенитом залету изградње свог
друштва у овом времену учинили
свој живот заиста осмишљеним и пу-
ним радошћу рада. Али искуство је
овог хришћанског песника велико,
његове песничке визије иначе опоми-
њу, па због тога искуство средњег
века у борби са несавршеношћу и у
трагању за осмишљеношћу, што је

нашло и израз у храмовима широм
средњевековних градова и села, а и
највише по великим метрополама у
величанственим зградама — катедра-
лама. Уз нашу изградњу онда наше
залагање за изградњом храма на Вра-
чару, посвећено оном сину нашег на-
рода који је са највећим реализмом
подузео цивилизаторски рад код нас,
и у чему је успео, толико да ми као
народ дугујемо му живот а цело чо-
вечанство оним прилозима које смо
ми приложили светској култури
кроз нашу средњевековну борбу, би-
ло као граничари Европе или кроз
дела наших научника или уметника.
Тај храм, храм Св. Сави на Врачару
био би и симбол захвалности не само
нас, већ и целог савременог култур-
ног света, који је непрестано у борби
за осмишљеност свога рада, или у
борби против овог или оног облика
манихејског става према животу,
том који се састоји у повлачењу пред
несавршеношћу, пред „демонима“. Св.
Сава нас је учио насупрот томе раду
и активности, кроз шта смо лагано
и откривали и осмишљеност живота.

АЛЕКСА ПОПОВИЋ

Јединство науке и уметности кроз религиозно васпитање

C. P. Snow: *The TWO CULTURES AND THE SCIENTIFIC REVOLUTION*, Cambridge at the University Press, 1962, str. 52
Walter Kamp: *SEARCHING FOR SCIENCE*, Columbia University Forum, Spring 1965, vol. VIII, No. 1, str. 12—16; New York.

Кажемо да је догма о Св. Тројици историјска чињеница. То тврди мо или можемо тако да кажемо на основу веома лаког запажања како ова догма са својом откривеном истином или са својом идејом, међу свим другим идејама у историји развоја човековог стварања, или његове културе, заиста представља основ одлучујућем човековом напретку. Али када кажемо да је ова догма историјска чињеница онда морамо да утврђујемо или подвучемо да она није само историјска чињеница која лежи у нашем уму, било као ствар прошлости или као акт вере, ствар будућности, већ и да укажемо уз све то да ова догма или њена истина лежи и као историјска чињеница, у исто време или на првом месту, у самој структури свега, целокупног кретања људске мисли или свега што је у покрету у овом свету у којем смо. Ми заиста запажамо из низа појава, у феноменологији свега, како је догма о Св. Тројици заиста систем, симетрија, или структура, кроз коју мора да се мисли, желели ми то или не. То видимо и из опште историје, али и из историје науке, уметности, односно из саме науке, њене методологије, као и уметности. Овде ћемо се опет осврнути на такав један проблем у којем такође налазимо како се

ова догма изражава као истина, или као структура кроз коју се он мора да развија или решава.

Тако и данас када смо толико преокупирани тражењем решења још успелијег сређења односа међу толиким разноврсним пољима нашег напретка, огромног напретка који је постигнут, поново и поново се морамо обратити овој догми или поново она и без наше заслуге избија као структура свега у први план. Јер огроман напредак који је постигнут у освајању тајни природе и човековог развоја условљује је и низ проблема. Овде ћемо се осврнути на такав један, можда и најважнији у једном овом изразу у низу погледа, то је однос човекове духовне или интелектуалне активности, његовог хуманизма, с једне стране, и саме науке, односно технике с друге: пошто се приметило, одосно већ дефинитивно потврдило, колико ова друга култура, култура науке зависи од културе интелекта или духа, или организације човековог ума, његове вере; али се запазило и то и у овом погледу се истиче да две културе ипак нису једна култура, већ коначно две које стоје једна поред друге, али и условљују једна другу.

Сасвим је природно онда да се поново обратимо на ову догму о Св. Тројици, њеној структури, као обра-

сцу једног система веровања, кроз који можемо одговарајуће да разумемо и ово ново питање односа ових двеју култура, јер су се, то само рекли да лако можемо да запазимо из искуства историје, људи вековима ослањали на ову догму и кроз то достигли највише домете на пољима ових двеју култура. На сваком кораку онда сусрећемо истину њеног откривања како као структура одговара структури нашег истраживања, а што значи како кроз њу отривамо и сам систем или структуру стварности, тако исто онда и у овом проблему на којем ћемо се овде задржати.

Када смо пред питање односа двеју култура онда несумњиво морамо и овде да подвучемо колико отуђење од ове догме, то је ствар такође већ дубоког искуства, условљава и тешке или судбоносне заблуде, за које је потребно дуго време па да се исправе.

Због тога и овде указујемо на један нужан покушај даљег тражења у овој догми или њеној идеји оног основног што нас може потпомоћи у нашем напору решења питања двеју култура — духовне и научне, или имажинативне и материјалне, а што би значило — књижевности и технике, или коначно — културе и науке, како би дошли до одговарајуће синтезе, која нам је данас толико потребна. Покушај или разматрање на који ћемо се овде осврнути открива такође сав значај ове догме. Јер у оквиру овог погледа проблем односа ових двеју култура, духовне и техничке, сматра се као један од најважнијих, или толико пре судних, у нашем времену. Тако и овде у приступу овом питању, кроз проблем ових двеју култура, сагледамо сву неопходност ове догме. То је опште питање, веома широко, овде му пак прилазимо кроз један поглед, или два, који су дати као прилози овом питању. Рекли смо о свему овом већ раније, али овде то на извештан начин подвлачимо у оквиру једног запаженог предавања којег је одржао један познати књижевник али и научник. Реч је о једном необично запаженом предавању Сер-Чарлс Скоу-а, које је изазвало необично живу полемику, а која се још и данас води. Одржано је затим неколико научних скупова на којима је ово питање односа науке и културе добило доста одређенији облик, али и са низом нових питања, још нерешених. Неколико уводних мисли о важности догме о Св. Тро-

јици, које смо поновили, а већ раније рекли, пригодне су за ово предавање, јер полемика која се води о овом предавању у њему или ставу који је постављен, опет, и овог пута, открива сву важност ове велике догме Цркве, њену логику, њену истину. Ова дискусија због тога мора да нас необично много интересује, на првом месту саме богослове. Јер знамо колико је савремена наука, за коју се данас тражи одговарајуће место у савременој култури, ствар религиозне свести нашег периода историје, историје по појави хришћанства.

На првом месту сер Чарло Сноу прилазећи овом питању на један доста нов начин, јер само питање није ново, указује на првом месту колико је број „два опасан број“ као што је дијалектика **опасан** процес, јер „све што се дели само на два изазива подозрење, каже нам овај познати научник и књижевник. Он опасност види на првом месту у томе што се баш нације интелектуално поднебље дели на „два“, на две стране, на групу књижевника, уметника, и групу научника, техничара. Према томе, како налази сер Сноу разматрање овог питања у симболу само броја два указује одмах и на непотпуност решења, јер је реч о двема прупама, двема странама, које су недовољне као такве, као две стране. Ово се питање пак мора решавати, јер је услов напретка. То нам напомиње такође овај књижевник или научник. Али, уз све то ипак додаје да он остаје при овом броју „два“, или ових двеју страна; двеју група без тражења треће. Међутим, ипак, као што видимо, питање **ТРЕЋЕГ** се нужно поставља и поред тога што се одбија. Питање „треће културе“, признаје и сам Сноу, ипак се намеће, шта више оно се не може ни избећи.

Ми се задржавамо на овом питању као питању кроз које видимо пре свега важност броја „три“, па и у случају када се оно негира. Јер симбол броја три јесте **симбол синтезе**.

Може изгледати ово питање о односу ових двеју група у оквиру симбола или броја два или броја три неко доста апстрактно питање, проблем који није својом суштином везан за стварни живот. Међутим сам сер Чарлс Сноу га види и као проблем односа развијених и неразвијених географских подручја савременог света. Јер антагонизам између науч-

зика и књижевника, односно уметника, који има своје одговорајуће последице и на сва савремена тражења а нарочито када је у питању и питање сиромаштва, или, као што смо рекли, развијених и неразвијених економских подручја савременог света. Изгледа чудно али се запажа, и овај књижевник и научник то истиче — овај антагонизам стварно постоји, и због тога представља и неку врсту претње свету, његовом даљем напретку. Истина, нама може изгледати да се у овом тврђењу и нешта претерује, али заиста ако боље у њега загледамо видимо и сав значај овог питања, као и нужност решења, или и сву трагичност уколико се не реши у одговарајућем смислу. Истина, сам Сноу верује да су међусобна оптуживања између књижевника, хуманиста, на једној страни, и научника, техничара, на другој, неоправдана. Јер можемо да видимо да оно зашто они једни друге оптужују није оправдано, пре би се рекло да се ту ради о једном неспоразуму, а у сваком случају у вези је тражења успелијег напретка или још дубљег хуманизирања човековог положаја, а што сви осећамо као неопходно потребно. Али, остаје чињеница, ипак, да је човеков данашњи интелектуални живот подељен на два пола, или две групе, групу „књижевника интелектуалаца“ и групу „научника интелектуалаца“, и да међу њима ипак постоји „антагонизам“; јер се међу књижевницима на првом месту верује да су научници површи у свом оптимизму, на пример нису довољно свесни човековог положаја, његове неспособности да реши своја коначна или последња питања, другим речима нису свесни човекове ограничености. Научници опет верују да данас књижевници нису довољно заинтересовани за своје ближње, да су због тога у једном дубоком смислу речи — „антиинтелектуалци“ којима недостаје способност предвиђања, пошто су заузети само у организовању своје „уметности и мисли на егзистенцијални моменат“ а то значи не комуникативни су, заиста затворени у себе.

С друге стране, констатујући ово стање ствари сер Чарлс Сноу мисли да су ова међусобна оптуживања неоправдана. Он то посматра кроз своје сазнање или осећање природе овог проблема, кроз призму саме чињенице да је он заиста и научник и књижевник, и да има осећање о то-

ме. Јер он сматра да су научници са своје стране веома заинтересовани за човекову судбину и да су свесни „његовог краја“, нешто против чега се не могу борити. То је чињеница, вели Сноу, и због тога велики број научника, признавајућу ову чињеницу, усваја хришћанску веру као религију откривања. Али, у исто време су научници оптимисти, јер „не мешају индивидуално искуство“ са „социјалним“, а што значи да знају да уколико је лични човеков положај трагичан да није трагичан његов социјални положај, а што даље значи: уколико се не можемо у крајњем резултату изборити против смрти, има пуно других ствари у друштву против којих се можемо веома успешно борити, а у чему је и корен оптимизма код научника. С друге стране, греше научници који тврде, подвлачи Сноу, како су најутицајнији или најпознатији књижевници нашег времена били неспособни да предвиде многе ствари. На пример, наводе се књижевници Јесте, Езра Паунд, као и сви они на које су они утицали између 1914 — 1950, а за чији се утицај везује „приближавање нашег света концентрационим логорима у овом прошлом рату“. Због чега је опет велики број научника окренуо леђа уметности тражећи друге путеве“. Сноу, такође, верује да се у овом случају претерује, јер такође истиче „да познаје велики број књижевника као веома племените људе“.

Овај познати књижевник и научник налази оправдање за овај неспоразум. Сноу објашњава то тешкоћом што се „у уметности ствари мењају спорије“, а што није случај у науци „где се грешке скоро аутоматски поправљају“, што опет није случај у уметности.

Антагонизам ипак постоји између ове две групе или културе, или њихових представника. Због тога се нужно, логички, поставља и питање треће културе, трећег подручја. Занимљиво је да у овом свом веома добром излагању, толико тачним опсервацијама, сер Чарлс Сноу ипак изражава сумњу у **треће**, у трећу културу. Али ипак сасвим отворено признаје да питање „**трећег**“ јесте стварност, или се поставља као стварно питање. Међутим, он остаје при томе да су ове две културе довољне „само уз боље међусобно познавање и поверење“. Сноу сматра да је ово питање **бољег познавања** оно што је суштинско у овом пи-

њу. Јер је „чињеница колико је мало науке асимилирано у савремену уметност, мада се ипак не може порећи да те асимилације делимично већ нема”. Сноу констатује да је до ове трагичне подељености између науке и уметности, књижевности, дошло још пре пола века (ово предавање је Сноу одржао 1959.), а да је за последњих тридесет година ова подељеност постала још већа, или, данас се научници и књижевници још мање слажу, јер још мање ствари имају да кажу једни другима, а шот значи да се још много мање разумеју. На пример, вели Сноу „научници данас мисле да док напредују у свом раду на науци дотле уметници у свом заостају. Уметници опет са своје стране мисле да научници и поред свег свог напретка у раду на науци нису помогли човеку ни у ком погледу да савлада своју коначну ограниченост”.

Решење овом питању Сноу налази у васпитању, у једном новом погледу на васпитање. Ово је један веома важан моменат у излагању овог научника али и књижевника. Он се зауставља на питању преиспитивања нашег система васпитања. То би било нешто суштинско у овом његовом излагању, јер Сноу налази да данашње наше школе постају све више уско специјализоване, а овај уска специјализација само осиромашава и научника и уметника. У овој чињеници Сноу налази и разлог њиховог међусобног неразумевања. Овде је извор неспоразума а разлога за његову појаву има доста. Међу тим разлозима један је пресудан — то је индустријска револуција, која је опет резултат развоја науке. Неспоразум се јавља и због разврставања самих појмова о научнику и уметнику, јер је велики број „чистих научника” по својој инвентивности у поднебљу за које се може речи да је поднебље више „литературе” него „науке” у смислу њене практичне примене. Због чега се морају раздвајати и научници од техничара међу којим такође може да постоји, као што и постоји, сукоб.

Сер Чарлс Сноу указује на то како су „далековиднији људи” свога времена тражили да се најбољи умови ангажују на раду на науци, али преставници традиционалне културе нису разумели тај захтев. Сноу се нарочито на овоме задржава. Он указује на грешку незапажања у 19 веку извора богатства у овом

предлогу, већ се продужило за залагање за богаћење на традиционални начин. Шта више овај захтев „практичних људи” нису могли да разумеју ни „чисти научници”, академици. Један такав академик је и изјавио да „долазак воза у Кембриџ недељом биће исто толико непријатан Богу колико и њему”. Сноу истиче колико се мало **талентованих** заложило за индустријску револуцију, колико интелектуалци нису схватили шта се дешава, писци уопшти исто тако. Унеколико је изузетак драмски писац Ибзен. Али значај индустријске револуције схватили су људи као што је био Хенри Форд; јер је индустријализација била ствар и нада сиромашних”. Због тога Сноу тражи да правимо разлику између индустријске револуције и научне. Под „индустријском револуцијом подразумевамо све већу употребу машина у производњи и све већу запосленост људи и жена по фабрикама”. Тако долази и до познате промене у структури становништва „од сеоског ка градском”. Овај процес, који данас осећамо толико значајним, почео је у 18 веку, али „уз помоћ науке”.

Уз ове напомене Сноу поставља и овакво питање — шта писци знају о машини као оруђу, или шта знају о њеној примени? Они заиста не знају много. Исто тако, примећује овај књижевник и научник, постоји неразумевanje између „чистих научника” и оних који „примењују њихов научни рад, тј. инжењера”. На пример, велики физичар Рутерфорд није веровао да се нуклеарна енергија може користити и у практичне сврхе, али само девет година по његовој смрти почиње да ради прва батерија са нуклеарним погоном као енергијом.

Ови неспоразуми заиста постоје и могу се отклонити само заједничким радом кроз одговарајуће васпитање и напор који треба да се предузме са обеју страна ради бољег међусобног упознавања.

Васпитање, рад на изграђивању погледа, овде игра пресудну улогу. Истина, питање унапређења научне револуције која предходи индустријској даље остаје прво питање. Кроз то се питање и решава питање односа ових двеју култура а кроз тај напредак научне и индустријске револуције решава се и питање сиромаштва, односа развијених и неразвијених, у економском и културном погледу, географских подручја.

У случају овог односа двеју култура кроз који се поставља и питање **треће**, преко које би се нашло одговарајуће решење за однос између „духовне“ и „научне“, јесте питање односа **стваралачког духа**, његове организације као нужне помоћи човеку у његовом развоју. Када знамо колико духовна култура условљује развој научне онда несумњиво да између ове две културе питање васпитања иде далеко дубље него само што се то констатује као потреба. Васпитање као потреба, као појам, ипак се у овој дискусији поставља као **треће** подручје, а што чини и сам Сноу и поред тога што се у једном противуречном ставу тврди да се појам „**трећег**“ између броја „два“ не поставља као проблем **треће** културе.

Међутим, из овога излагања и свега онога што ће даље да следује у овој дискусији о односу ових двеју култура, потврђује се ипак појава **трећег** као **треће** културе. То је подручје **васпитања** нешто што и сам Сноу уводи. Васпитање у својој посебној одређености мора да буде и питање **треће** културе. Појављује се као посебност у оквиру питања постојања и организовања „социјалних наука“ кроз које се и решава однос између поменутих првих двеју култура.

Према томе што се однос између духовне културе и научне дефинитивно решава кроз **дух истине** сазнања у чему су посебности ових двеју култура а у чему су и у стању нераздељености, није могуће а не поставити и питање у чему се састоји и сам акт васпитања као **дух истине** кроз који или помоћу којег треба да решимо и питање односа између ове две културе, духовне и научне, односно хуманистичке и техничке. Јер из стваралачког духа рађа се примена истине у стварним физичким условима живота, али из тога **стваралачког духа**, као првог исходи и **треће** као **истина** на основу које распознајемо шта је и **прво**, али и у каквом односу стоји према томе што називамо и **другом** културом, **другим** у овој несливености али и нераздељености човековог стваралаштва.

Ми знамо да постојање хришћанског васпитања условљава и појаву новог стваралачког духа, јер само хришћански облик културе успева у свом подухвату. Из тог новог стваралачког духа увек се одржава и развој новог васпитања, у оквиру рађања новог знања, нове науке.

Када Сер Чарлс Сноу покушава да укаже на могућност да се остане методолошки при броју **два** у погледу односа двеју култура, као наводно да није потребна **трећа** за решење њиховог односа, у томе је он био веома, као што смо видели, неодређен, јер је указао на потребу **васпитања** у таквом једном потребном опсегу да оно што треба да буде подручје споразума између ове две културе није ништа друго до опет подручје нечег **трећег**. Према томе одмах је примећено Сер Чарлс Сноу да он не може остати при свом ставу, без увођења и **трећег** појма као посебног подручја.

Ту примедбу му је на првом месту ставио професор физике Колумбија универзитета Валтер Карп. Овај познати физичар ово **треће** подручје, подручје васпитања, описује и као „језик природне филозофије“. Овај језик треба да буде нешто заједничко, али и **треће**, за обе ове културе. Кроз то „заједничко“ треба да се разуме однос између првих двеју култура.

Занимљиво је колико и овај физичар осећа потребу за разумевањем света кроз догму „тројства“ вероватно без знања о томе. Још занимљивије је да он указује на ово **треће**, као **језик** споразума, да је у исто време и један захтев или „део једне моћне традиције људског духа“. Још занимљивије је за богослова, који прилази овој дискусији кроз **појам тројства**, да овај физичар подвлачи колико физика као наука тражи, нарочито за ових последњих неколико векова, ништа друго већ само „откривање оне непроменљиве реалности која је иза ове коју опажамо као непрекидно течење појава“. Кроз то **тражење** прокламовани су велики закони физике о **маси** — **кретању** и **енергији**, подвлачи проф. Карп. Међутим овај физичар одмах додаје да на питање шта је **маса**, **кретање**, **енергија** не можемо наћи одговор или емпиричку потврду у самој реалности која је опет једини домен науке. Јер сви ти закони физике „ни су ништа друго до само оно што сами истраживачи траже, тражење које је резултат „самог захтева за непроменљивим“, а док тај захтев за „непроменљивим“ по природи својој није ни само емпиричке природе нити пак чисто рационалан захтев, већ је захтев за који можемо да кажемо да је део науке, а наука је опет резултат тражења истине. За овај **захтев** Карп каже да је „део једне моћне традиције људске мисли“

на којем се могу исто тако задржати и сами књижевници колико и научници. За Карпа питање ових двеју култура јесте и питање двеју „ци-тадела“ које не могу остати толико оштро подвојене једна од друге. Оно што треба да „разори“ ту поделу или подвојеност јесте „једна природна филозофија“. Али, од посебног је значаја да и за овог научника ова „природна филозофија“ и није опет ништа друго до васпитање. Јер, како и Карп напомиње, врло мало научника чита књижевност као што врло мало књижевника има интерес за науку.

То значи мора да постоји кроз оно што им је „заједничко“ „интимније међусобно интересовање“, а кроз шта се открива, како то ванредно и Карп примећује, да „најдубљи мотиви науке нису нужно део формалних канова науке“, већ уколико ове каноне више „упознајемо утолико више откривамо близину науке општој људској мисли“. Богослов и овде примећује колико је та општа људска мисао „тројична“, што нам је познато из логике, али и из догматике, јер је наша мисао само део опште или универзалне мисли која је и коначан основ свег кретања или свих покрета живота. У том покрету је онај „део“ наше мисли као извор оне „моћне традиције људске мисли“ кроз коју стварамо — било да је реч о духовној култури или научној или „природној филозофији“ кроз коју су у јединству ова два лика заједно, али су и ова три лика у свом тоталитету.

Ако тражимо „непроменљиво“ иза свега „променљивог“ онда налазимо ово тројство као то што је **непроменљиво**. Та догма о Тројству рекли смо да је и основа из којег израста наше поднебље. Вера у њу даје могућност историчару да се извуче из „историјског релативизма“ и да сагледа истину, јер ово **тројство** видимо да избија само по себи свуда где се врши анализа односа. Ово тројство видимо унутар саме културе или начина живота било да је реч о духовној или научној оријентацији, или света духа или света физике. Јер у суштини логика мисли је **тројична**, пошто мислимо кроз појам суд и закључак, као што је и природа тројична, кроз три њена подручја масу, кретање и енергију. Тако да оно што се ствара ствара се кроз ове тројичне ступњеve мисли; али се и једино може да разуме кроз тројичне ступњеve. Према томе оно што као најопштије ви-

димо у историји јесу ова три подручја духовне активности, што рађа науку кроз коју освајамо „земљу“, али јединство ова два подручја јесте у разумевању, или васпитању, зашто нам све то служи.

Отуда је догма о Светој Тројици историјска чињеница којој објективно можемо да приђемо опет кроз њену структуру па када тога нисмо ни свесни, јер закони или канони нашег мишљења су такође тројични.

Несумњиво онда да се овде можемо задржати на закључку да у тражењу објективности или тачке ослонца кроз коју би се ослободили као **историчари** свих непотребних наноса, уверења, предубеђења, класних расних или националних категорија, и сагледали у историји ону идеју путем које би најуспелије откривали истину ради разумевања онога у чему смо, видимо ову идеју догме о Светој Тројици као ону која је увек савремена, јер објективно постоји као универзално стање, било у нашем уму или изван њега, као идеју која **стално ради у историји**, омогућавајући постајање света и нас у њему. Према томе ова се идеја појављује као систем, стварни **систем историје**. То откривамо кроз било какву анализу било којег подручја развоја човековог ума. Сву важност овог система, тројичног система, сагледамо и у томе, што можемо да закључимо из предавања Сноа, како свако отуђење од овог система доводи у сукоб интелектуалне снаге једног друштва. Тако и антигонизам између поменутих група интелектуалаца још у 19 веку, као и данас, или између „две културе“, везан је за овај систем, односно последица је отуђења те интелигенције од својих основа или општег стања ума. У тој врло осетљивој равнотежи — подстрек развоја науке кроз развој духа кроз систем догме. Св. Тројице, и отуђења духа од те своје основне, и поред даљег напретка који се и добрим делом механички развија посредством постојећег система који му је основа, има за резултат стање ствари које се поставља као проблем и који решавамо. Али и то само отуђење на свој начин је неизбежно или, шта више и допустљиво, због ствари слободе и развоја кроз слободу, при чему се не сме дозволити да се коначно и остане само при опасном броју „два“ већ тражити увек боље јединство или савршеније или нову синтезу која је увек у свом новом ступњу изврше-

ње јеванђељске заповести о усавршавању. Јер како каже и филозоф историје Јозе Оtega и Гасет човек и није ништа друго до постајање, управо он је историја, а историја је процес развоја или постајања. Тако да је у том развоју само човек у могућности да се даље развија или усавршава у општем току историје. Све друго остаје на одређеним ступњевима. Тигар остаје тигар, каже овај шпански филозоф, али је човек данас сасвим нешто друго по свом савршенству него што је био, и биће још савршенији него што је данас. Богослов би рекао, све зависи од степена привржености систему историје а који је као што знамо откривен људима кроз Цркву.

Тако нам је ова анализа односа духовног развоја, духовне културе, и примене тога рада, техничке културе, кроз разумевање, кроз васпитање, путем једног заједничког духа језика, филозофије, што је и „природно подручје“ као **треће**, показала како су ова три подручја једна целина, јединство али не и сливено, наравно не и подељено, која се међусобно прожимају имајући једну суштину — постојање једне истине и једног захтева за истином.

Догма о Светој тројици као и свака историјска чињеница не „говори сама по себи“ она говори кроз ум историчара, кроз онога које усаваја, или сваког оног који тражи истину. Она се открива на тај начин као жива стварност, откривају је видећемо и они који се баве тзв. хуманистичким наукама, као и они који се баве техничким или природним наукама. Откривају је видећемо и као унутрашњу и спољашњу структуру наука, али и као спољну структуру односа између ових двеју група наука или подручја човекове делатности која и није ништа друго до покрет Свете Тројице. Али ова догма као историјска чињеница, за разлику од свих других, јер је и изнад свих других, говори и сама по себи, јер кроз њу морамо да мислимо, јер је у свим системима или изнад свих, уједињавајући ове системе.

Можемо због тога да укажемо и на то колико нам је ова догма савремена, не само због тога што је сада садржај нашег ума кроз нашу

веру, већ је и структура нашег ума кроз коју мислимо, а кроз веру ми је једино можемо да разумемо, док је примећујемо рационално, јер прво кроз веру она и јесте свесно присутна међу нама или у нама, али је и изнад нас.

Анатагонизам између књижевника и научника, верује се, да се може решити, и да треба да се реши, кроз **васпитање**. Тај дух васпитања богослов још једном може да подвуче да је ствар развоја, постајања, усавршавања. То најбоље можемо да разумемо кроз саме речи Јеванђеља: „А Утјешитељ дух свети, којега ће Отац послати у име моје, он ће вас научити свему и напоменуће вам све што вам рекох“ (Јов. 14,26). „А кад дође Утјешитељ, кога ћу Вам послати од Оца, Дух истине, који од Оца излази, он ће сведочити за мене“ (Јов. 15, 26). „А кад дође он, Дух истине, упутиће вас на сваку истину; јер неће од себе говорити, него ће говорити што чује, и јавиће вам што ће бити унапред“ (Јов. 16,13).

Однос тако између духовних наука, стваралачког духа, оног у једном смислу естетског што предходи актуализовању замишљеног, као идеје, и тога што је створено, актуализовано као примењено знање, или однос између тзв. хуманистичких наука и техничких подвукли смо да се једино може решити кроз заједнички језик, природне филозофије, или тога што се ствара кроз **васпитање** јесте; и троструки однос, тројичне структуре, у међусобном односу „јединице у тројици и тројице у јединици“ заједничког развоја или постајања — дубоки смисао или систем историје чији је човек у отуђеној ситуацији највиши израз који ту отуђеност треба да савлада својим радом кроз највиши дар који има — слободе.

Однос између двеју култура, културе хуманистичких наука и природних јесте и питање места науке у култури, али још и више то је у суштини питање развоја индивидуалности човека, његове суштине, слободе, а што значи да је то у основи и питање религије, уметности и науке. Сав овај проблем у овим нашим данима искристалисао се у ствари у овом питању односа хуманистичких наука и природних.

Циљ напора техничке интелигенције

Charles Davy, TOWARDS A THIRD CULTURE, London, 1961.

Догма о Светој Тројици показује се из свега што је до сада речено као догма која помаже науци и уметности са својим тројичним системом да дођу до потребних одговарајућих облика јединства у свом методолошком развоју. У овом делу у којем се директно расправља о питању „треће културе” ова истина долази до израза.

Потребно је међутим, пре него се задржимо на самом овом делу, да се осврнемо на извесна запажања која су опет тесно везана са свим оним што би хтели да кажемо и поводом овог заиста интересантног разматрања о „Трећој култури”.

Налазимо за потребно да се и овде осврнемо на запажања Канта када је у питању наука, јер је он још у свом времену запазио да је „сиров материјал науке скуп искуства, опсервација, мерења”, и да је „задатак научника да утврди извесан облик односа између ових искустава”. Када проф. Кулсом разматра однос науке и хришћанског веровања он се осврће на ове Кантове речи, запажајући са своје стране да се наука развија уколико се ови облици проширују, јер је научник у свом сталном тражењу ових облика односа у сређивању искуства. Богослов онда примећује, у свом налазу, да уколико се наука више развија да се утолико све више развија или све више долази до израза тај општи „тројични однос” као основ развоја или темељ који условљава законитост постојања а што опет и омогућава и рад на науци.

Желимо и овде да подвучемо, поводом и овог дела, колико се ова тројична догма Цркве као „тројичан облик” појављује у улози већој и од самог методолошког поступка у развоју појединих научних дисциплина. Појављује се као облик или образац за којим се трага у историји као кључем којим би потврдили или дошли до једног што је могуће више систематизованог и рационализованог разумевања свега што се збива у историјским процесима, у еволуцији, било када је у питању борба за опстанак или само прилагођавање.

Заиста је онда од посебне важности али и необично занимљиво, за православног богослова да укаже на сав значај догме о Св. Тројици и пред оним историчарима и филозофима, а нарочито оним најистакнутијим филозофија, која су ипак коначно осетили да „једино неки **ненаучни** или **полу рационални** облик мишљења, нека врста директне интуиције може најбоље послужити за разумевање историје”. Између осталих, на пример, то је мишљење и Крача и Колингвуда. Ове модерне истакнуте мислиоце цитира и филозоф историје PHILIP BAGBU у току свог разматрања овог питања, а опет у циљу тражења или испитивања покушаја стварања „науке” толико екзактне колико је то могуће према екзактности осталих наука. Богослов овде онда скреће пажњу на догму о Св. Тројици која се разумом не може схватити, због тога, с те стране посматрана, она је на неки начин

„полурационална“, али и „ненаучна“, јер се у одредбе науке не може поставити ради испитивања. Али, с друге стране, ми је видимо како се открива баш у развоју или кроз наш рад на науци. Видимо је исто тако, и задатак нам је да на то и овде укажемо, као емпиричку методу која нам пружа највише осигурано систематско испитивање појава у историји. Не само то, већ једино ова догма и вера у њу омогућава један логичан, осмишљен, континуиран прогрес човечанства. Ово би опет био један општи став. Дело које приказујемо јесте само један детаљ у низу који нам изврсно потврђују сав значај ове догме и као емпиријске чињенице у историји, у друштву, у нашем напору да дођемо до што јаснијег разумевања циљева рада, а уз коришћење средстава која добијамо и кроз рад техничке интелигенције. Кроз оне наше интелектуалце, нека нам буде дозвољено тако да се изразимо, мада овај израз сам по себи можда и није најбољи, који сав свој напор и сав свој рад улажу за што успелију примену науке, њен развој као практичног средства за опремање друштва потребним средствима да бисмо успелије ишли у свом развоју даље, ка свим оним вишим вредностима лепоте које нам дар живота омогућава.

Можемо слободно да кажемо да у обиљу научног материјала који нам ово данас потврђује о догми о Св. Тројици као драгоценом облику наше мисли јесте и изврсно дело проф. Чарлс Дејви-а у којем се такође разматра однос „старе културе уметности“ и „нове културе науке“. Проф. Дејви предузима ово разматрање и кроз анализу и еволуцију саме човекове свести. Дело је драгоцен прилог такође дискусији односа **двеју култура**, али је и драгоцен богослову у запажању **тројичне** догме као основе нашем начину мишљења, као и логици истине незваничне од нашег искуства, а која присуствује у историји, при чему је наш задатак да је откривамо.

Видели смо како овом питању **двеју култура** сер Чарлс Сноу прилази преко указивања на опасност уколико „останемо при броју два“, јер то је „опасан број“ као што је „процес дијалектике“ без синтезе, дотле проф. Дејви прилази свом проблему кроз запажање колико је данас човек дошао у један опасан положај, јер је изгубио у свету своје одгова-

рајуће место, управо постао је „аутсајдер“, спољњи посматрач света, а док му је место да буде „унутар ствари“. Тако се човек нашао у веома чудном положају или веома контрадиктором, јер је кроз борбу да се што више домогне света, његових ствари, све више почео да налази изван њих, изван света. Ово је према томе положај отуђења.

До овог отуђења је дошло кроз развој људске мисли али у оквиру усвајања једног више механичког схватања света, кроз научну револуцију, како је у неким оквирима схваћена, у време Њутна. Њутновој научној револуцији, уствари предходи, или условљава је, период непосредне интуитивне унутрашњости. Овде се према томе ради о две културе, научној и непосредној, интуитивној, која налази свој израз у уметности. До сукоба између ове две културе долази кроз реаговање посматрача који се нашао изван тока развоја, кроз отуђење на које га принуђава сама научна револуција.

Нужношћу логике човек је дакле морао да узреагује на овај свој положај. Реаговање је нарочито снажно данас. Али тим се отвара у нашем новом времену поново оно место које смо кроз отуђење скоро изгубили. То „ново место“ јесте положај који је изван и науке и уметности, јер има своју посебну природу културе између ове две. То је подручје религије. Ово је правац на који нас сама наука упућује. Проф. Дејви указује да нам наука при томе открива и сву реалност хришћанске идеје искупљења. Међутим, то је резултат процеса; а развој њему ишао је кроз лутање или отуђење научног погледа природе, каже нам Дејви, који и није био „ништа друго до сам отуђени Гетеов поглед“, поглед овог великог немачког панеистичког песника, који је, бавећи се науком уз свој песнички подухват сазнања света, поверовао да „поједине појаве у природи нису ништа друго до само слова њеног текста, комбињујући та слова у речи, речи у реченице, можемо онда коначно прочитати њихов смисао, идеје које у себи носе“, и на тај начин сам свет. Гете је веровао у могућност одласка „иза појава“ ради њиховог разумевања, само на један други начин од савремених научника. Јер модеран научник тражи „модел“, теорију, кроз коју би се приближавао даље појавама у природи. Гете је пак,

сходно његовом панетсичичком расположењу, веровао у продубљивање нашег искуства о овим појавама без теорије или модела, кроз стицање све „дубљег искуства о природи“. Ово није, међутим, пут самог уметника у разумевању природе, јер уметник даје својим схватањима симболичне облике. Према томе његов задатак није да дође до „јасног сазнања“ које би могао да „одене у појмовне облике“, већ да створи дело преко којег би на нивоу свесног или несвесног ступања, комуницирао са оним који би одговарао на његов рад, и на тај би начин саопштавао нешто од директног свог искуства као уметника.

Циљ међутим „гетеовог научника“ био би у продирању „иза појава“ са пуним разумевањем појава на који нам начин долазе из њихових извора. Што се тиче уметности Гете је веровао опет да је циљ уметника да да облик идејама које су често у природи несавршено или конфузно дате. Међутим, Гетеов метод ипак није научан у нашем смислу речи, јер се метод науке примењује у циљу стицања контроле над природом, а Гетеов само у долажењу до дубљег искуства у природи ради њеног разумевања.

Овде према томе налазимо заиста извесну пометњу у разумевању циља науке, да ли је њен циљ да нас снабде са коначним разумевањем појаве света или са практичним средствима за владање или коришћење природом. Уметност такође овде нема јасно место.

Због тога проф. Дејви указује на неопходност „треће културе“ у којој би се наука, уметност и религија нашли заједно у потребном јединству, са заједничким језиком, али и са нашим разумевањем у чему је задатак човеков рада на овим трима подручјима.

Кроз ову студију проф. Дејви на првом месту се опомињемо како је одмах у почетку при формирању хришћанске доктрине Црква дала одговор на сва питања на која филозофија није могла. Тако је и дошло до значајног јединства између богословља и филозофије, како је и колико даље филозофија постала слушкиња богословља, али како је и на који начин сама филозофија снабдела богословску мисао „резоновањем“ чији су толико значајни примери рада дела Блаженог Августина и Томе Аквинског. Међутим, знамо као је и ова веза или синтеза између бого-

славља и филозофије била доста несигурна. Јер је убрзо дошло до отуђења једне од друге. Почело се веровати да је могуће студирати подручје људског живота и природе методологијом која нема директан извор у религији. „Димензија неба се занемарује“, то карактерише „нови век“, или излазак из „средњег века“.

Овде се већ дистанцирају две културе. Сукоб је онда неизбежан, јер се научници не осећају удобно у поднебљу старих веровања и симбола, али, оно што је најважније, и чега смо сви сведоци, што избија кроз еволутивни развој свега овог, јесте и чињеница да с друге стране ни нова „научна вера“ не задовољава, јер није у могућности да задовољи оне дубине човекове свести које називамо „подсвесћу“, пошто није у могућности да одговори, кроз своје принципе **научне вере**, на низ питања која се налазе било у нашој свести или подсвести. Гетеов „научник“ није успео. Проф. Дејви подвлачи, на пример, сасвим очигледну чињеницу у прилог богословских погледа: „...како нам највећи део Универзума није познат, онда нема ни научног основа да одбацимо као безвредне све старе облике мишљења“.

Овде се ради о једној пометњи, напомиње на то овај модерни филозоф, уз поређење ове пометње са пометњом језика која је настала приликом зидања Вавилонске куле према библиском опису. Пометња настаје у том времену преласка из средњег у нови век, како ми то мало и погрешно обележавамо периоде из опште историје. То је било време оштрих дискусија колико наш интелект може стварно да продре „иза појава“, или колико може да испитује и зна само оно што му је доступно чулима. У прву могућност су веровали „реалисти“ у другу „номиналисти“. Номиналисти су, знамо, победили. Ова победа налази свој израз у свему што долази. У Реформацији, капитализму, социјалним револуцијама, у музици, где се од полифоније прелази ка „драмском — само — изразу“, у сликарству, где се од визионарског и симболичног иде ка перспективи рада саопштавања погледа о стварима какве изгледају у животу, итд, што све, на свој начин, отвара пут и развоју модерне науке, човековог индивидуализма, његовог самопоуздања, уверења „да ништа није реално уколико се не доживи у искуству“. Али, на свему овоме се

није могло остати као крајњем решењу. Извојевана победа није задовољила. Човек је по својој природи и неверни Тома, он хоће све да зна, али у све и да сумња. Он зна да треба да верује у неки ауторитет на који би се ослонио, али он и у њега сумња; на тај начин човек постаје спољњи посматрач и испитивач. Сам је, „изоловано острво“ на које се искрцао са својим интелектом или „свесним животом“, а док његов несвесни живот, океан подсвести, опкољава то **острво** на којем се он осећа све више „сувим“. Због тога се у њему ствара револт, прво романтичара са својим освртом на прошлост. Само, ипак, то на неки начин још више „оштри научну мисао“, при чему фокус човекове свести постаје све ужи и налази своје изразе у „логичком позитивизму, логичком атомизму, лингвистичким анализама, што даље опет и није ништа друго до настављање победе номинализма; уверења да оно што је стварно јесу појединачне ствари а не универзални појмови. Тако се једни окрећу сувише много прошлости а други сувише много будућности. Несумњиво да се онда овде ради о једној поремећеној равнотежи. Јер ова поремећена равнотежа није само сукоб између појединих група, представника култура, већ је и сукоб који се одиграва у једној личности, која се дели на две стране, на два мишљења почиње да живи „у двојности истине“. Потребно је према томе пронаћи нешто што би било заједничко између ова два пола, или стави пред животом. Проф. Дејви то означава као питање **треће културе**, која би имала своје корене у обе културе, али и своје сопствене личне особине. Јер тај сукоб није само сукоб „старог“ и „новог“, већ и естетског и техничког, тих сада већ јасно сагледаних или формираних двеју „галаксија“. Модеран човек се скоро нашао беспомоћан међу њима, при чему осећа да губи и саме своје стваралачке способности, јер се у оквиру овог сукоба поставља и питање васпитања, циљева васпитања, а што значи да се морамо дубље заинтересовати и за питање одакле нам долазе ове „две културе“, као и због чега долази и до подељености међу њима. То је и питање развоја свести, разумевања, јер наш свет природе и није ништа друго „до свет мисли која комуницира кроз ткање енергије од наших чула ка нашој свести“. Али

како је то свет маште, мисли, то је и живог оно што предходи материји, а што даље значи да је и свест, мисао, стваралачка основа целокупне стварности.

Међутим, у оквиру те свести се постављају питања на која се врло тешко може да одговори; проф. Дејви то веома наглашава у овој студији:

На првом месту у оквиру саме науке не добијамо одговор на питање у чему је смисао света, зашто смо овде? Да ли Универзум има икакав циљ који обухвата и човека? Да ли постоји иједан део човека који надживљава смрт? Наука нам не даје одговор на ова питања. Уколико пак покуша да на њих одговори она постаје ненаучна. А свет поставља ова питања, јер хоће да се у овом свету осећа код куће. У средњем веку човек се више осећао код куће јер је више био у њему, јер је веровао да је овај свет кућа коју је Бог припремио за њега. Кроз нов научни дух он се отуђује од ове куће. У средњем веку човек се више осећао код куће јер је више био у њему, јер је веровао да је овај свет кућа коју је Бог припремио за њега. Кроз нов научни дух он се отуђује од ове куће, јер се отуђује од вере са којом је и примио ту кућу. Овде се приближавамо „нултој тачки“... и у једном дијалектичком смислу наука, која није успела да задовољи човека показује се у функцији да враћа човека ономе од чега се он отуђио, враћа човека њему, да би поново обновио слику смисла света коју му је наука учинила бесмисленим. У тој функцији модерна наука се појављује и као она која указује на трећу културу, не као антитезу већ као настављача развоја науке и уметности. Ова трећа култура сама по себи биће такође научна, садржаће у себи нешто од науке, садржаће у себи дисциплиновано мишљење, поштовање чињеница,... а биће у исто време и религиозна и уметничка култура.

На првом месту као што видимо овде наилазимо на тројични образац постојања друштва кроз развој свести у оквиру развоја науке, уметности и религије. Без ова три фактора нема развоја друштва. Нарочито то долази до израза у разматрању проф. Дејвија односа **свесног и несвесног**, у оквиру свести уопште. То је

проблем филозофије нарочито 18 века. Видели смо већ „несвесно је океан“, а у њему „свесно је острво“... У почетку „острво свести није било потпуно издвојено од несвесног. Дошло је до отуђења када се човек потпуно издвојио из океана несвесног и усадио на свом острву свести. Оно би се осушило да га не заплушскује океан несвесног. То се дешава посредством Сунца које црпи воду из океана и у облику кише залива острво. Овај трећи моменат у подручју свести јесте „супер-свест“ која се појављује уствари као трансформација или кроз јединство „свесног и несвесног“, кроз интеграцију у центар свести свеукупне свести — али све се ово развија кроз „тројични систем“, али кроз њега се одржава јединство живота. .

Без обзира колико је овај покушај проф. Дејвија ортодоксан као поглед, за нас је важно да је то један огроман напор, или израз једног напора, да се овај свет види у свом кретању у оквиру тројичног система. Јер сам проф. Дејви сасвим изрично напомиње да уколико „више напредујемо у науци да утолико више успевамо у изградњи модела који нам помаже да идемо иза појава у материјалном свету“. Због тога морамо што више развијати „наше имагинативно знање“, јер ако само негујемо аналитичко знање „године нашег живота постају сува сезона“, или све више губимо корене на свом сувом острву.

Све ово су заиста важни моменти у овој студији, они нам и као детаљи осветљавају низ питања која данас решавамо. Али оно што је пак најважније у овом разматрању проф. Дејвија јесте његов став разумевања и анализе неуспеха „гетеовог научника“. Проф. Дејви подвлачи такође да је циљ тражења модерних научника једног „модела“, једног „умног модела“, менталног, како он каже, управо система као законитости који не може да буде материјалне природе, јер треба да буде онај који се налази иза свега, а којег треба открити. Откриће тога „модела“ нам је потребно јер би нам пружао снагу за предвиђање и контролу природе. Овде се пак разликује научник од оног како га је замишљао Гете. Јер и метод његовог научника да дође до што већег искуства о природи може да помогне развоју науке, али то није довољно, јер ми имамо задатак да овладамо природом, да успоставимо контролу над њом, над природним

процесима, то не можемо методом Гетеовог научника. Потребан нам је модел. Уколико би нам тај модел био тачнији утолико би се више приближавали задатку контроле појава, или утолико би више имали снаге за „предвиђање“ као и саму „контролу“.

У свему овом богослов заиста не види ништа друго да трагање за оним што смо добили кроз Откривење. Занимљиво је овде истаћи веома један јасно оцртан круг развоја. Из опште историје или историје науке лако видимо колико се наука тек развија кроз уношења у човекову свест хришћанске вере, њеног система, њене догматике, у којој се истиче, или у којој најважније место заузима модел Св. Тројице. Он нам помаже да дођемо до модерне науке. То нам је већ познато и из анализе филозофа Колингвуда. Он нам је већ први кроз једну своју напомену открио ту истину. Сада пак видимо, како кроз развој баш те науке, која се развија на основу хришћанске догме долазимо поново баш самој тој догми као обрасцу или потребном моделу за којим трага наука као нечем што нам је неопходно да бисмо успелије владали својом околином

Према томе Гетеов метод „што дубље искуства природе“, и метод тражења „модела“ јесу два метода која морају да имају своју синтезу тек кроз трећу културу — систем религије, а у којим је опет тројична догма суштинска истина целог Откривења, или појаве света.

Кроз ово излагање проф. Дејви подвлачи такође да идеја пада у хришћанској религији не значи пад у мрак већ у тражење знања. До знања смо дошли али нисмо задовољни. Потребна нам је, проф. Дејви налази, безазленост детета, његова интуиција, његова клица, кроз коју треба да се победи „спољни посматрач — односно да се врати на оно место које је изгубио, у положај „унутрашњег посматрача“. То је и питање савлађивања еготице у нама. Али и ово „еготично“ у свом развоју, дијалектичком, достиже своју критичку тачку, када, неосећајући се сасвим код куће у овом свету, постаје еготичнија а развија се кроз издвајање у савлађивање овог егоизма“. Проф. Дејви налази да је ово могуће због тога „што човек није подвргнут потпуно ни животу ни смрти“, због чега опет „на свом сопственом подручју људски дух није у могућности

да у потпуности себе поседује" већ мора да живи или постоји у једном неопходно „несдољивом односу са другим", однос који се продужава због духовитости своје приорде и „изван овог земаљског живота", јер је тај однос у оквиру свести. Због ове унутрашње међузависности људских душа, у времену и изван времена, лежи и могућност хришћанског друштва овде на земљи". Због тога опет „рећи са поузданошћу да нема ништа иза природе изгледа ми исто, вели проф. Дејви, што и рећи да „иза човековог лица нема ништа друго до меса и костију".

У закључку онда, према овом излагању, сукоб двеју култура јесте у једном смислу и развој свести. То је сукоб с једне стране науке или њене технологије која није успела сама да задовољи човека и његове потребе, већ шта више она га је избрила из његовог положаја и поставила у улогу спољњег посматрача, положај у којем се није нашао код куће, и с друге стране, уметности, света маште, чији естетски покрети за последњих сто година нарочито реагују у побуну против овог човековог положаја спољњег посматрача, у побуну су на све догађаје или последице овог положаја „спољњег посматрача", у побуну су и на „комерцијализоване вредности индустријског друштва", или облика свести који прате то друштво. Прво су почели са „буном" романтичари, са низом својих покрета, па онда више свесно теоретски обрађени наследници романтизма „симболистички покрети, па имажинисти, кубисти, сиреалисти, итд. који и поред тога што се међусобно разликују на много начина ипак имају заједнички циљ — да покажу да уметничко дело има смисао сасвим различит од оног површног до којег долази „спољњи посматрач" у свом опису предмета. Због тога се уметност развија и добија свој смисао у „тражењу смисла", независно од било какве користи или комерцијалног успеха".

Међутим, уметност може да укаже на оно што постоји, да открива у тражењу смисла извешан садржај који треба да комуницира са другим. Али тај садржај у највишем њего-

вом домету, као истина, као развој лепоте, утврђује религију као систем. Исти случај као и са науком. Због тога пуноћу целог тражења тек налазимо у религији. Исто тако као што је наука продужетак религије, односно религија науке, тако је и уметност продужетак рада религије, односно религија продужетак рада уметности.

Заиста према томе није могуће постављање или решавање најактуелнијих питања нашег времена, а она се сва могу свести на питања науке, уметности, без једног религиозног система. Наука нам открива да је тај религиозни систем „тројичан", управо она се и развила са ослонцем на њега.

У овом процесу разматрања „питања треће културе" ми лако осећамо свој пут напретка ка дубљем или ближем разумевању тајне света; али смисао овог нашег света ипак остаје скривен, неизрецив, и ми га откривамо кроз рад. Рад је, рекао би богослов, оно што је суштина нашег кретања. Питање истине је откривено за хришћанску свест, али и за ту свест потребан је рад, рад или напор, да она постаје садржај свести као њен смисао. Ми тај рад изражавамо у делима која коначно своје облике имају у науци или уметности; иако он има чисто спољни изглед неутралности, или нечег само за „сада", рад је ипак нешто што пружа човеку могућност, а изрази су му наука и уметност, приближавање, најусјелије, смислу свега. Само тај смисао има своју форму, облик, или догму. Видели смо како се и кроз рад или напор мисли у овој књизи открива „тројинчи карактер" те догме. Лако из ње разумемо неопходност везивања напора техничке интелигенције за идеју хришћанског схватања", јер напредак технике јесте само средство за даље уздизање човека, за лакши развој његове свести, за успелију еволуцију. Не улазимо у то колико је све у овој студији ортодоксно, али она нас упућује у једном правцу да заиста много лакше схватамо данашњи свој положај и његов напредак, али и општи оквир свега, разлог свега, рада исто тако.

ЈЕРЕЈ ЛАЗАР

Српска средњовековна књижевност и будућност српске књижевности

БОРЉЕ СП. РАДОЈИЧИЋ: Старо српско песништво IX — XVIII века, Крушевац, 1966.

Књижевна збивања и стварања у средњем веку и у турско доба, Матица српска, Нови Сад, 1967.

Рад проф. Борђа Сп. Радојичића на старој српској књижевности, рад који прославља своју четрдесетогодишњицу, није потребно истицати од колике је важности не само за боље упознавање наше културне прошлости, за скоро дефинитивну слику коју можемо сада да имамо о старој српској књижевности, већ је такође и од значаја за будућност српске књижевности. Сада имамо могућност да на основу добро приказаног материјала, историјски срећеног и провереног, што је са несумњиво извршним познавањем проф. Радојичић обавио, да сагледамо сав њен континуитет и правимо значајне синтезе или закључивања о месту и улози те књижевности у нашем развоју како у прошлости тако и за будућност.

Пре свега када нам проф. Радојичић указује на прву српску књигу да је била МАРИЈИНСКО ЈЕВАНЂЕЉЕ из XI века, писано глаголицом, морамо да имамо на уму основну чињеницу да наша књижевност, а што значи и сва просвета и сав културни развој, почиње на инспирацији књиге, чији су „писци били директно инспирисани Богом, изражавајући своју мисао кроз једну узбудљиву поезију која се и по лепоти не може превазићи... у којој се

користе неуобичајени симболи... пре красне апокалиптичке визије... то је Св. Писмо или Библија, иако написана од већег броја писаца ипак представља од своје прве странице, Књиге Постања, до последње, Откривења Јовановог, једну несумњиву дивну хармоничну целину, за коју се верује да је Божанског порекла и које се описује речју „Откривење“. Таква је сцена ове књиге у историјама светске књижевности, наравно за Цркву она значи нешто далеко више, као и за сву културну историју човечанства. Потврдила се и у нашој култури да је од пресудног значаја за развој и напредак, без које себе не можемо ни да замислимо или и дискутујемо свој проблем културе.

Није случајно да и прво српско књижевно дело, *Легенда о дукљанском снезу Владимиру*, (погинуо 1016. год.), говори о борби српског владара за идеале усавршавања свога народа према циљевима ове велике или највеће књиге светске књижевности, Св. писма, и то у оквиру једне драме, са свим облицима психолошке борбе и напора за највиши идеал који човеков живот чини стварним. Ова драма са јеванђелском основом читана кроз цео сред-

њи век у најширим масама нашег народа, данас обновљена кроз филмску индустрију несумњиво да би имала исти интерес и значај за наш даљи развој.

Све даље што долази, све даље што се ствара у прози и у поезији кроз векове српске историје има исти значај — јер суштински непрекидно обрађује човекову личност, његову слику и мотиве његовог владања. То је заиста књижевност у правом смислу речи.

Када данас књижевни критичари желе да поврате поверење у књижевност, када указују да поетска просвећивања и сагледања живота као метафизичке слике, нису нешто што треба да буде ствар прошлости, јер оно што нам дају песници и уметници, на пример Достојевски или Шекспир, или који други уметник и филозоф, не могу нам дати физичари, биохемичари или математичари, књижевни критичари при томе истичу и опасност од саме науке, уз све њене користи, за човека и његову „слику као човека“, јер нам прети опасност дехуманизације кроз аутоматизацију. У том смислу се залаже за књижевност књижевни критичар из Кембриџа Жорж Стајнер; он каже да је наука неутрална, али онај утицај који може да изврши на нас једна велика поема, неко значајно класично дело литературе, колико и како окупира нашу свест, то има и свој претежни утицај и на то како ми користимо и саму науку. Међутим, „како највећи део књижевности, и скоро њен најбољи део, лежи често у прошлости, на основу које се развијамо“ разлог је да се књижевни критичар Стајнер залаже за нужан дијалог између „прошлости и садашњег“.

Тај нам је дијалог заиста нужан. Проф. Радојичић својим радом га омогућава. Јер без осврта на нашу стару књижевност небисмо могли данас да говоримо у потпуности о значају књижевности уопште. Наравно, интерес за стару књижевност никада није престајао у нашем друштву, он се стално и непрекидно одржава у првом плану нашег рада и борбе за слободу и развој. Интензивније почиње још одмах у току саме борбе за слободу 1804. год. преко Вука Караџића, од тада даље ово интересовање је све веће. То је било од огромног или пресудног значаја за данашњи развој и борбу за савршенство социјалне облике живота.

Када нам исто тако још један проф. књижевности Ричард Хогарт каже да цени и воли књижевност на првом месту због тога што „она испитује, обнавља или тражи смисао људске egzистенције, јер испитује сву разноврсност, комплетност и необичност људског искуства“, онда заиста ненаучно би било занемарити књижевност прошлости, што ми у једном смислу то и не чинимо, али занемарујемо њену интелектуалну и моралну инспирацију, а што олет није научни став.

Ми се заиста интересујемо за стару књижевност, али и не за њену инспирацију. Несумњиво да смо у том погледу у једној противуречности, јер ценимо дело а занемарујемо оно што је инспирисало то дело. Како је књижевност суштински ствар искренности и није књижевност или уметност ако није тако, онда несумњиво та нас иста искреност тера и у њено процењивање или тражење инспирације на основу које је и постала. У књижевности заиста увек видимо на првом месту акцију, оплис човекове акције, против хаоса. То је искуство које је такође добро запажено. Ту борбу са злом бележи писац. То је заиста искуство у опрочишћавању зла. Зато проф. Хогарт каже да је вредност књижевника у томе што испред нас увек износи свеже искуство. У њему се и огледа то искуство. Због тога је књижевност најпогоднија интелектуална активност, погоднија од иједне друге, јер је „огледало целине искуства“, у њој видимо „колико само један дубок поглед на живот може да нам пружи и велику књижевност... што површан не може... и због чега нам је потребно што дубље проширивање и продубљивање нашег знања о себи и нашег односа са својим ближњим“. Залаже се на основу овога и овај књижевни критичар за читање добре књижевности која развија нашу „имагинацију“, схватање људског искуства“, а што нам је заиста нужно за добар живот.

Када данас дискутујемо о књижевности, када, што је неопходно, постављамо и питање њеног развоја или њене будућности, онда заиста не можемо а да при томе не обратимо пажњу на искуство наших радника на пољу нашег развоја из најдубље прошлости. Једно опромно искуство се крије у српској средњовековној књижевности. Осврнимо се на овакво концизно излагање проф. Радојичића:

„Оснивачи државе Немањића, сам Немања и његови синови, припадају историји књижевности. Немања не само због тога што је подизао манастире, који су били ондашња главна књижевна средишта. У дубокој старости, као калуђер на Атосу, он је диктирао своју аутобиографију, савим кратку али веома садржајну. Његови синови, монах Сава и Стефан... пишу биографије. То ће постати знаменита и необично пажљиво негована прана српске књижевности. Сава саставља и црквене песме.

До краја слободних српских држава биће читав низ српских књижевника. У манастиру Хиландару, који су на Атоку подигли Немања и његови синови, живе и пишу учени теолог Доментијан и веома вешт стилиста Теодосије. Архиепископ Данило, некадашњи хиландарски монах, приказује се и у својим списима као државник и дипломата, оно што је био и у животу... Деспот Стеван Лазаревић, од њега имамо неколико песничких састава... као витез био је веома познат у Западној Европи... био је библиофил племените врсте. Своје лепо образовање је добио брижним стварањем двеју жена од изузетне вредности. То је прво његова мати, кнегиња Милица... и његова васпитачица Јефимија, некадашња деспотица а тада смерна монахиња. Она је прва српска књижевница и славна везиља... Књижевну традицију монаха и архиепископа Саве негују српски калуђери и у доба турског ропства... У старој српској књижевности има хришћанске поуке сваке врсте, разних похвалних и хагиографских списа, многих узбудљивих апокрифа, историјских и географских дела, нешто филозофије и науке филологије, медицине, астрономије. Постоје музичка дела са посебним значајима... У току векова исписане су многе рукописне књиге разноврсног садржаја. Оне су пропадале за време честих несрећа које су погађале српске земље... Књижевна дела добијана су из византијске књижевности, али и са Запада. Стари Срби су читали романи и приповетке које су занимале читаоце и других народа...”

Из овог резимеа о српској књижевности ми имамо сав напавештај свега онога што садржи наша књижевност, као и у чему је сав њен значај. То је сређивање једног погледа на једну књижевност, али и оно што је сада најважније, и на чему нам предстоји друга етапа рада, указивање на смисао и садржај те књи-

жевности, као искуства, шта значи за нас данас, односно за развој књижевности и у нашој будућности. Како поступити према том искуству. Јер, остаје чињеница да целокупна савремена литература произилази из средњовековне, произилази кроз развој језика али и мисли, њеног искуства. Ми ћемо се коначно у овом приказу и задржати на томе да крај те средњовековне књижевности, а што је уствари наша данашња књижевност, враћа се, у једном смислу на траг, свом почетку. То је опет једно наше најновије искуство и у том погледу ми желимо да се у овом приказу на то и осврнемо.

Пре свега у чему је суштина или шта је то што је основно у старој српској књижевности? У сваком случају, на првом месту, једно забележено искуство тражења смисла људског искуства, основ са којег се креће у акцију, односно утврђење прихваћеног смисла, као што је Откривење о којем Црква учи. Усвајање Откривења јесте суштина почетка наше књижевности. У њој се откривење доцније стално оправдава. Вредно је да се овде опоменемо и тога, што се закључује у савременој књижевној критици, такође, да чисто књижевне вредности нису довољне, сам начин писања, језик, литерарни облик. То је средство.

Због тога, у једном смислу наша стара књижевност јесте ангажована књижевност. Свети Сава своје књижевно дело ствара у једном духу једне заиста велике ангажованости, али толико непосредно, са толиким напором за оним универзалним у човеку, да то онда и није уствари нека „ангажованост” која умањује чисту литерарну вредност тога дела. Св. Сава нам пише да се боримо против лењости, „сувишка злобе”, да чинимо подвиге у добру, да „једемо плод свога труда”, да одстрањујемо зле помисли, да подносимо храбро невоље... Или, када у наставку овог рада пева ученик Данило:

Јер помоћу
владике твојега Христа
погубљено пронађе,
и расуте сабра,
и убоге обогати,
и пало подиже,
и неславне прослави,
и оно просто што никада није било
као дивно и преславно објави
у отачаству твојем.
...

Исто тако у песми кнегиње Милице доцније монахиње, имамо једно искуство љубави, на пример, једне дивне љубави жене према своме мужу, један диван пример искуства лепоте љубави, стварне у оквиру лепоте тајне брака, изражене без неког конвенционалног наглашеног патоса, већ живе, као диван пример за углед, у којој се ломи један бол и једна љубав, једна снага и насртај слабости којој је потребна помоћ и за коју се обраћа њему, Лазару, „који сијањем све звезде надсијава“, који је „проповедник Тројице“, и заробљеним ослободитељ“; заиста дивна песма и забележено искуство лепоте љубави жене и мајке лепоте живота; нешто уколико нам недостаје све нам недостаје; али, што такође баш и из ове песме можемо да осетимо, да нам тај недостатак наука не може пружити, на пример, биофизика или која друга. Колико се пак ценило читање овакве поезије још у средњем веку сведочи нам и овај стих, из 1411. године, Гаврила Хилендарског: „Весели се веома, о ти који читаш...“ Према томе заиста средњовековна књижевност има и то колико да баци своје светлости на сва наша данашња достигнућа, као и на све оно што у наговештају данашњег живота очекујемо у будућности. Ако би на пример поставили питање традиционалних вредности у средњовековној књижевности за наш данашњи рад на књижевности несумњиво да бисмо морали да обратимо пажњу на онај необично успешан начин везе између човека и природе, света, који се изражава кроз ту књижевност, њене симболе, метафоре, украсе, све је ту дато необично вешто у извршним ситезама између предмета и симбола, ствари и живота. Треба заиста да обратимо пажњу на све ово. Професору Борћу Сп. Радојичићу смо заиста захвални за ову могућност.

Када заиста из историје књижевности видимо колико оно што чини њен садржај није ништа друго до тражење смисла и оријентације пред крајњим питањима појаве живота и његовог осмишљања, онда заиста наша средњовековна књижевност јесте и белешка тога искуства. То је реалистичка књижевност, у њој је изражена заинтересованост за питања свакодневног живота, његовог бола и радости, реалности и истине. Зачућује колико финог духа налазимо у друштву тог времена, финих нежних осећања, али и сазнања о свим пре-

прекама ка усавршавању, свег зла које окружава човека и одузима му нешто од оне снаге која му је потребна да схвати истину, да дође до реалности истине. Због тога наша стара књижевност јесте стварно реалистична књижевност; када је данас читамо лако осећамо да није писана само ради писања, већ ради живота, да живимо са њом, што смо и чинили. Није била удаљена од живота, апстрактна; већ сигурно можемо да кажемо да нам је у једном смислу ближа и данас од многобројних савремених експеримената кроз које тражимо нове стилове, или нову књижевност, а која нам је несумњиво потребна, али са којом све теже успостављамо контакт или комуникацију.

Када нам проф. Радојичић каже да „С првим годинама XIII века, од времена Савиног књижевног и песничког рада у манастиру Студеници, српско пеоништво узима све веће замахе“ ми од тада па све до данас можемо да пратимо и развој свог већ сигурно утврђеног хуманизма који црпи своју снагу из тела Цркве. То је нешто што стално остаје присутно у нашем развоју. Тај почетак „нашег књижевног и песничког рада“ јесте и доба реформе експанзије и нашег интелектуалног живота, где се у тешким данима и пред тешким напорима не сентименталише, већ се уздижемо изнад реалности стварног живота, да би баш са једног вишег става успелије овладали стварним животом. Ту морални погледи на првом месту руководе и нашим емоционалним животом. Тако, ова уметност, одмах од свог почетка, није нека игра без сврхе, већ израз једног већ утврђеног гледишта или смисла, израз осећања апсолутне зависности од нечег вишег, израз једног необично великог труда да се укаже колико већ живимо у једном поднебљу у којем је успостављен правилан однос са оном Снагом која се манифестује као Творац света, и да је она у суштини нешто добро, морално. Јер је све у том свету, у којем смо, подложно законитости добра, све наше мисли, сва наша осећања. Свет није хаос али смо пред задатком да савладамо зло.

Међутим, када све ово откривамо у својој старој књижевности, откривамо и то да наши преци имају исту веровања као и ми, као и да су њихова искуства и наша. Али да су свему томе предходила дуга тумара-

ња у далекој прошлости из које смо се извукли. Отуда и наше прослављање Св. Саве и његовог оца Св. Симеона, и низ осталих српских владара као светитеља, јесте захвалност за сву помоћ коју су пружили свом народу да кроз државу и њену организацију што успелије дођу до што сигурнијег погледа о смислу свог живота, његових вредности и лепоте. Држава је ту била у служби највиших вредности, она је била од другостепеног значаја, основно је било вера у „Свету Тројицу“, у „Господа који даје светлост“, који „просвећује“, који се „признаје са вером и љубављу“. То је основа и са ње само можемо да пратимо развој нашег националног карактера; другогачије он не би могао да се разуме. То је уствари развој једног индивидуалитета, ради успешнијег и бржег усвајања једне универзалне идеје о смислу појаве живота за којом се стотинама хиљада година тумарало.

Када нам један од највећих песника нашег времена Т. С. Елиот каже да ми не можемо ценити једну књижевност само на основу њених литерарних вредности, са чисто литерарног стандарда, ми заиста осећамо онда још више лепоту наше старе књижевности. Али, придружујући се овом гледишту оксфордски проф. В. В. Робсон, с друге стране примећује да једно дело не можемо ценити опет само са тачке гледишта у каквом односу стоји према животу, за које се вредности залаже, или шта садрже у себи, јер би тим непирали оно без чега се књижевност не да ни замислити, њене литерарне вредности“. До овог се „долази због притиска савремене психологије и социологије на књижевну критику“. Али и поред тога ипак оно што остаје као оносно за једну књижевност јесте питање истине о животу коју можемо да откријемо у једном делу, јер „уколико би се у једном делу игнорисало морално искуство човечанства несумњиво да то дело не би имало вредности за нас, јер остаје чињеница да су људска бића „морална“ „и покушаји да се избегне ова чињеница у име реализма јесте исто толико нереално колико и нека „романса“, „Због тога, како нам то даље каже проф. Робсон, што ми не можемо да посматрамо живот са гледишта једне муве или Лукрецијевих богова, морамо да имамо свој морални суд о животу и његовим вредностима“. Овде нам је потребан извештај стандард, гледиште,

појам о „узвишеном“, оном трајном, добру, оно што је највише као вредност „Нобилити“. Поставља се онда и питање изградње овог „узвишеног“ у нама као стандарда за наш суд? Свако треба да га изгради за себе, јер је тешко икоме препоручити одакле да га предузме. Међутим, и ова изградња опет зависи од оног са чим смо у вези, од „класика“. Питање опет шта је класично тражи од богослова да укаже или опомене на оно што је до сада опробано као највише универзално, као оно што се кроз „само-тестове“ или „само-откриће“ показало заиста као универзално добро.

У историји оветске књижевности ми заиста имамо велика дела која су настала и изван оне традиције на коју се ослонила наша средњовековна књижевност — као моралне и интелектуалне инспирације — као што је то једно од највећих или највеће књижевно дело у светској литератури Св. писмо, али такође можемо да видимо да се или одликује само литерарном вредношћу или само по свом односу према животу, док ону идеалну синтезу литерарног и реалног, естетског и живота, једино можемо да откријемо у књижевности која настаје у периоду „наше ере“, у периоду „после Христа“. То је наша књижевност, и то је оно што и чини да га књижевност, заједно са својим инспираторским извором, Св. писмом, има највећи утицај на развој човека. У том погледу је и велика наша средњовековна књижевност, створена у свом времену да се живи са њом; ако се данас развија савремена књижевност између ова два екстрема, или је уско социјална, или сувише апстрактна, психолошка, онда несумњиво да наша стара средњовековна књижевност има и данас огроман значај за нас, баш у том погледу, као и сва остала велика дела у светској књижевности, која су се стварала у поднебљу проблематике коју Црква решава кроз своју догматику. Овде није потребно да набрајамо сва та велика дела, од књига Старога завета, па преко књига Новог завета, дела светих отаца, Блаженог Августина, великих дела средњовековне књижевности свих европских народа, преко Шекспира, Достојевског, и највећих живих песника и прозних писаца. Исти је случај и са нашом књижевношћу. Све најбоље имамо кроз интелектуалну и моралну инспирацију Цркве. Јер реалност живота у телу Цркве је нај

боље откривена. Тражење смисла у искуству историје Цркве има своју изврсну забелешку.

Ми морамо да разумемо ток историје и наше Цркве и наше књижевности. За последњих сто година истраживања на пољу наше средњовековне књижевности добили смо изврсну могућност да процењујемо и утврђујемо њену вредност. Рад проф. Радјичића је од посебног значаја у том погледу и представља неку врсту и краја, и почетка, почетка једне дефинитивне процене наше старе књижевности и са тачке гледишта њене литерарне вредности, али и са гледишта њеног односа према животу, а то значи онога што је иза њене литерарне вредности и што представља њену суштину., оно за што бисмо рекли да је „нобилити“, класично у њој. Ми до сада немамо ни сасвим тачну њену поделу или оцену како се она развијала из века у век, из периода у период, али и немамо ни њену процену са тачке гледишта њене моралне и интелектуалне инспирације. Све што констатујемо јесте да се развија у манастирима и око цркава, да су њени ствараоци наши свештеници.

Ми смо већ далеко одмакли ако је у питању процењивање наше средњовековне ликовне уметности или архитектуре. С обзиром на природу материјала на којем се књижевност пише ми смо успели да од ове врсте наше уметности најмање сачувамо, због чега ћемо увек бити у сумњи да ли ћемо икад бити у могућности да имамо тачну слику о њој. Али ипак оно што имамо од значаја је за бар приближну слику која нам је потребна, да бисмо могли да поведемо успешни дијалог са својом прошлошћу.

Тај дијалог морамо да водимо у оквиру оног већ доброг обавештења која имамо о периодима развоја нашег средњовековног сликарства или архитектуре.

Свест о стилевима и својој средњовековној култури ми можемо тачно да пратимо преко успеха уношења у интелектуални живот свог друштва саме догме Цркве. Ми уобичајено указујемо на рад Св. Саве као коначан почетак нашег новог живота у оквиру једне државне организације која нам је била нужна: али у ствари то је био само крај еволутивне линије када смо дефинитивно усвојили хришћанску догму као ослонац нашем интелектуалном животу. Та-

да, можемо да кажемо, постајемо и свесни стилова у развоју своје културе, стила у ликовној уметности, стила у архитектури и онда сасвим логично и стила у књижевности. То је класично доба и наше ликовне уметности, и наше архитектуре али сигурно и наше књижевности. Предходи му несамоосталан период „Вардарске школе“, период када се појединачно усвајала истина, као жива вера, чија је моћ јака и у којој се наша личност још потпуно не изражава. Рађање из ове вере настаје кроз нашу зрелост коју почиње да води Св. Сава и његов отац св. Симеон. То је наш период самосталности или „дршки“ период, нека врста нашег хришћанског рационализма, пример за углед кориговању нашег данашњег „рационализма“.

Питање о стилу и свест о њему поставља нас пред питање промене која настаје. Оно што знамо о стилу Студенице, Милешева, Жиче, Сопоћана, Богородице Љевшке, Грачанице, Дечана, било када је у питању ликовна уметност или архитектура, несумњиво да нам помаже да лакше нешто можемо да кажемо и о нашој књижевности из тог времена и поред тога што нешто можда и немамо све што је тада написано. Али ако се питамо сада о промени стила, о разлогу те промене шта значи сада, на пример, „Моравска школа“, несумњиво да морамо да се запитамо о односу тадашњег нашег човека према самој догми са којом и постаје свестан „стила“ у овом раду и развоју. До те би промене дошло и да није дошло до губитка наше средњовековне државе, мада несумњиво и тај толико драматичан догађај у промени нашег живота и рада, и развоја, има и свој утицај на промену стила. Али, погребу за променом ми увек осећамо, резултат тога је и тежња за новим стилем. То није каприц, већ развој који прати или му предходи и улога саме догме Цркве у животу човека или његовом односу према њој. То је резултат развоја. У првом периоду, у рашком периоду, она је више систем кроз који се живи, у моравском, она је више емотивна снага; стицајем политичких прилика догма постаје и шкољка у коју се заклањамо да бисмо се сачували. Има ту и нечег што би се могло рећи да је и период „романтизма“. Сведочи о томе поезија деспота Стевана Ларевића. Нови „стил“ који настаје у

нашој култури са премештањем нашег центра за рад и развој из средњег дела наше земље ка северу можемо још успелије да пратимо преко књижевности. То је наш 18 век са карактеристикама 18 века који се развија широм тадашње културе Европе. Ми се обнављамо доста у тадашњем развоју из традиције периода „светосавског ренесанса и његовог „рационализма“. Са развојем „романтизма у Европи развијамо и ми свој романтизам са ослоњем и на средњовековни, ону емоционалност са којом смо живели да бисмо се сачували у ново насталом „моравском периоду“, о чему заиста изврсно сведочи и књижевност из овог периода, нарочито она њена емотивна страна. Црквеној догми овде прети опасност, због лопике ситуације, да се стави потпуно у службу националних осећања. Онда кроз епоху нашег романтизма у 19. веку ми запажамо и снажне ерупције екстремно развијеног рационализма који тражи отклањање догме Цркве из плана развоја човека. Настаје епоха реализма. Међутим, то стање ствари не остаје без реаговања. Најбољи српски песници и по стилу и по тематици, и по литерарним вредностима, али и првенствено по моралном искуству враћају се оном квалитету „нобилити“ у којем се наглашава мисао, реалност, основ или вредност појаве живота, враћају се стилу књижевности, светосавском ренесансу, његовом оном посебном рационализму, у којем је усвојен СИСТЕМ црквене догматике, или у којем се решава испитивање смисла људске egzистенције у свој њеној необичности, комплетности и дубини односа према животу, његовим изразима.

У овој целини искуства, о којој нам сведочи стара наша књижевност као огледало, лако се можемо уверити ако, на пример, узмемо да читамо „Старо српско песништво“ и „Сабрана дела Момчила Настасијевића“. Свуда иста борба или исто тражење. Модерна српска поезија није далеко од овога што је већ као искуство тражено, и нађено, и забележено у тој књижевности коју обележавамо као „средњовековну“. Наша стара књижевност је сасвим модерна књижевност. Њој се и данас сасвим логично упућујемо. Треба на пример упоредити везу између песника Момчила Настасијевића, преко Лукијана Мушицког, или Јована Старије Поповића, са средњовековном поезијом, али и преко овог истог пес

ника и са најбољим достигнућима у данашњој нашој поезији. Она стиже данас кроз те „средњовековне квалитете“ и међународну изврсну репутацију, како због својих „литерарних вредности“, облику изражавања, али и по тражењу моралног основа, реалности живота, што такође карактерише толико изразито савремено модерно песништво или његово тумарање у тражењу смисла или острањењу бесмисла.

Ми смо овде пред једним опромним искуством, оно што и примећује књижевни критичар: „Људска субића морална и покушај да се избегне ова чињеница у име реализма јесте исто толико нереално колико и нека „романса“, или „не можемо да посматрамо живот са гледишта једне муве или Лукрецијеvih богова“. Универзална људска потреба за смислом, за реалним, за осмишљеном појавом живота из живота за живот, опет прилази оној вери која се појављује као *Откривење*, а чија је општа карактеристика баш та иста „универзалност“; те две универзалности се поклапају — као што знамо из те универзалности рођена су и најбоља дела светске литературе. Будућност сваке књижевности па и наше лежи у тој универзалности, у универзалности Откривења.

Само, то је развој, лаган еволутивни развој, који свако мора да преузме за себе, у изградњи оне „нобилити“, која је основ свих најбољих остварења на пољу уметности. Историја светске књижевности нам сведочи о томе. На почетку је инспираторска снага књижевности књига Св. писма Старог и Новог завета. Јер случај тумарања модерне књижевности, њене поезије и психолошког романа или приповетке, само је израз искуства да нам модерна наука не може заиста дати оно што може на пример Шекспир, Достојевски, или који други велики књижевник.

Ако је књижевност „огледало једног целог искуства“ онда би то био велики рескир или ненаучни став усред све наше научности да се то огледало, наша средњовековна књижевност, стави у музеј или библиотеку за старе књиге; као искуство та књижевност почиње да живи и у модерној поезији. У томе је њена будућност. Јер када нам је била потребна поезија у једном релативно толико сиромашном друштву, какво је

било средњовековно, кад нам ипак главне преокупације нису биле, а што су и морале, питање борбе за опстанак, за стицањем хране, одеће, оружја за одбрану већ смо се бавили поезијом, онда лако осећамо колико нам је поезија још више потребна данас када можемо далеко богатије да организујемо свој живот, а у којем је поезија исто толико потребна уколико не и потребнија. Несумњиво да и будућност наше поезије зависи од оне исте природе која се изражава и у нашој старој књижевности. Јер је тешко замислити и једну велику књижевност, у ма којем делу света, а да није инспирисана тражењем смисла, описима лепоте вредности живота, али и у њему лаганог развоја ка вишим вредностима. У том погледу стара књижевност јесте и једно велико искуство хуманости, јер нам пружа средства хуманог развоја, без неких психоаналитичких игри, муке духа, модерне књижевности, отуђење од инспираторске снаге средњовековне.

Према томе и ми смо пред задатком да „поставимо своју књижевност прошлости у моралну и интелектуалну слику садашњице“, и када то чинимо ми у ствари продирамо у личности твораца те наше старе књижевности. На првом месту онда веома лако запажамо да је та стара књижевност имала овој велики утицај на човека тога доба. Знамо из модерне антропологије како се људска природа суштински не мења, па према томе искуство наших предака мора да значи нешто за нас.

Пригодно је да се на крају опет вратимо на поменутог великог песника нашег времена Т. С. Елиота, који је прошао кроз „муку духа“ модерног човека, и уштедео нам нашу, и у том искуству, „те муке“, каже нам, што нам је посебно драгоцено када се осврнемо на нашу стару књижевност, да „књижевност није сукцесија изолованих дела, при чему свако дело постоји или може да постоји само за себе, већ пре резултат међусобног утицаја индивидуалног талента и традиција... велика књижевност није проб у којем је чувамо ради куриозитета, већ је увек савремена, коегзистентна, која стоји на расположењу да се користи...“. Ону исту уштеду у „муци духа“ коју имамо кроз рад песника Т. С. Елиота имамо исто тако и у нашој старој поезији. У том погледу она је као искуство заиста веома хумана. Поверење које би јој указали не би било никакав рескир, већ једно племенито усвајање једног племенитог искуства. Нашем тихом, уз све животне радости, лаганом развоју свести ова књижевност заиста значи дар. Јер у њој, и поред велике, ангажоване наглашености „религиозног“, због логике ситуације у борби са још преосталим паганизмом, то је књижевност у којој се ванредно, као што смо рекли, успоставља веза између човека и природе. Она је пример и добрих литерарних вредности, али и односа према животу.

И С П Р А В К А

У прошлом броју „Теолошки погледи“ бр. 1, јануар фебруар, 1968. остале су неисправљене следеће крупније штампарске грешке:

на страни 49, у наслову, стоји „... у идеја живота града“, а треба „... и идеја живог града“;

на страни 67, у наслову, стоји „... хуманистике“, а треба „... хуманистичке...“; стоји »helenims« а треба »helenism«;

на страни 46, други стубац, испод слике, стоји 1949. а треба „1649.“;

на страни 41, изокренут је ред који гласи „... јер врло тајанствено присутан у структури...“;

на страни 68, измешани су редови, од реда 21 до реда 25, други стубац, а треба да стоји „... цивилизације. Еволуција хеленског друштва иде уз развој „града-државе“. Ова институција је политичко...“.

С А Д Р Ж А Ј :

Владан Поповић: ОМЛАДИНА И ЊЕНА ЦРКВА — — — — —	81
ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТРЕЋЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДОГМЕ О СВ. ТРОЈИЦИ — — — — —	104
Прота Драгољуб Поповић: НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О ЧОВЕКОВОМ КАРАКТЕРУ — — — — —	116
Кенет Зибел: ХАРИТАТИВНА ДЕЛАТНОСТ АМЕРИЧКИХ ЦРКАВА	119
Јереј Лазар: БАХ, МОКРАЊАЦ И БУДУЋНОСТ МУЗИКЕ — — —	125
СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И НОВО МАНИХЕЈСТВО	125
Алекса Поповић: ЈЕДИНСТВО НАУКЕ И УМЕТНОСТИ КРОЗ РЕЛИГИОЗНО ВАСПИТАЊЕ — — — — —	140
Јереј Јован: ЦИЉ НАПОРА ТЕХНИЧКЕ ИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ — —	147
Јереј Лазар: СРПСКА СРЕДЊЕВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БУ- ДУЋНОСТ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ — — — — —	153

Издаје: Архиепископија београдско-карловачка. — Уредништво и администрација: Београд, Патријаршија, 7. јули бр. 5. — Телефон: 625-699. — П. фах 182. — Рукописи се не враћају. — Годишња претплата за Југославију и земље са истом поштанском тарифом 24.— нова или 2.400.— старих динара; за иностранство 48.— нових или 4.800.— старих динара или одговарајући износ у страниј валути. — Поручбине и претплату прима: Администрација „Теолошки погледи“, Београд, П. фах 182. — Жиро рачун Архиепископије београдско-карловачке, Београд, бр. 608—620—1—5—926.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

МАРТ-АПРИЛ 1968.
ГОДИНА I
БРОЈ 2.
БЕОГРАД

Л. II
34.917

Омладина и њена Црква

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

**Напомене за беседу о
човековом карактеру**

**Харитативна делатност
америчких цркава**

**Бах, Мокрањац
и будућност музике**

**Светосавски храм на Врачару
и ново манихејство**

**Јединство науке и уметности
кроз религиозно васпитање**

**Циљ напора техничке
интелигенције**

**Српска средњевековна
књижевност и будућност
српске књижевности**

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 2. Београд, март-април 1968.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
архиепископа пећког
митрополита београдско карловачког
и
патријарха српског
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 2. Београд, март-април 1968.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

СА БЛАГОСЛОВОМ
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
архиепископа пећког
митрополита београдско карловачког
и

патријарха српског
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

С А Д Р Ж А Ј :

Владан Поповић: ОМЛАДИНА И ЊЕНА ЦРКВА — — — — —	81
ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТИБЕ У СВЕТАСТИ ИСТИНЕ ДОГМЕ О СВ. ТРОЈИЦИ — — — — —	104
Прота Драгољуб Поповић: НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О ЧОВЕКОВОМ КАРАКТЕРУ — — — — —	116
Кенет Зибел: ХАРИТАТИВНА ДЕЛАТНОСТ АМЕРИЧКИХ ЦРКАВА	119
Јереј Лазар: БАХ, МОКРАЊАЦ И БУДУЋНОСТ МУЗИКЕ — — — — —	125
СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И НОВО МАНИХЕЈСТВО	135
Алекса Поповић: ЈЕДИНСТВО НАУКЕ И УМЕТНОСТИ КРОЗ РЕЛИГИОЗНО ВАСПИТАЊЕ — — — — —	140
Јереј Јован: ЦИЉ НАПОРА ТЕХНИЧКЕ ИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ — — — — —	147
Јереј Лазар: СРПСКА СРЕДЉЕВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БУ- ДУЋНОСТ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ — — — — —	153

Издаје: Архиепископија београдско-карловачка. — Уредништво и администрација: Београд, Патријаршија, 7. јули бр. 5. — Телефон: 625-699. — II фах 182. — Рукописи се не враћају. — Годишња претплата за Југославију и земље са истом поштанском тарифом 24.— нова или 2.400.— старих динара; за иностранство 48.— нових или 4.800.— старих динара или исто варајући износ у инострану валуту. — Поручбине и претплату prima: Администрација „Геолошки погледи“, Београд, II. фах 182. — Жиро рачун Архиепископије београдско-карловачке, Београд бр. 608—620—1—5—926

С А Д Р Ж А Ј :

Владан Поповић: ОМЛАДИНА И ЊЕНА ЦРКВА	— — — — —	81
ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТГЕБЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДОГМЕ О СВ. ТРОЈИЦИ	— — — — —	104
Прота Драгољуб Поповић: НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О ЧОВЕКОВОМ КАРАКТЕРУ	— — — — —	116
Кенет Зибел: ХАРИТАТИВНА ДЕЛАТНОСТ АМЕРИЧКИХ ЦРКАВА		119
Јереј Лазар: БАХ, МОКРАЊАЦ И БУДУЋНОСТ МУЗИКЕ	— — —	125
СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И НОВО МАНИХЕЈСТВО		125
Алекса Поповић: ЈЕДИНСТВО НАУКЕ И УМЕТНОСТИ КРОЗ РЕЛИГИОЗНО ВАСПИТАЊЕ	— — — — —	140
Јереј Јован: ЦИЉ НАПОРА ТЕХНИЧКЕ ИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ	— —	147
Јереј Лазар: СРПСКА СРЕДЊЕВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БУ- ДУЋНОСТ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ	— — — — —	153

Издаје: Архиепископија београдско-карловачка. — Уредништво и администрација: Београд, Патријаршија, 7. јули бр. 5. — Телефон: 625-699. — П. фах 182. — Рукописи се не враћају. — Годишња претплата за Југославију и земље са истом поштанском тарифом 24.— нова или 2.400.— старих динара; за иностранство 48.— нових или 4.800.— старих динара или одговарајући износ у иностраној валути. — Поручбине и претплату прима: Администрација „Теолошки погледи“, Београд, П. фах 182. — Жиро рачун Архиепископије београдско-карловачке, Београд, бр. 608—620—1—5—926.

Штампа: Штампарско-издавачко предузеће „Глас“ — Београд, Влајковићева 8.

