

Омладина и њена Црква

II

Све ово није ништа друго до једно ново богато искуство које доживљавамо у својој савременој историји. Тако је и наша Црква дошла у положај и у свом друштву да указује на неопходност васпитања омладине, према погледу на свет који се садржи у хришћанским догматима, ради успелијег развитка; и то не само нашег друштва већ људске заједнице уопште. Како у свему тако и у погледу културе, односно васпитања, морамо и ми сарађивати са светским друштвом, морамо узети и ми свој део одговорности у његовој хуманизацији према највишим идеалима за које се данас залаже човечанство, а што не можемо постићи кроз занемаривање оних дубоких искустава у погледу циљева и средстава васпитања до којих смо дошли баш кроз Цркву. Не учинимо ли све што нам је потребно у том погледу несумњиво да ометамо развој светског друштва, ако не у целини, што и није могуће, а оно сигурно да успоравамо развитак извесних подручја, што опет, по логици ствари има свој утицај и на целину ствари.

Људска природа, обдарена слободом, увек је на „оштрици бријача“, како са својом способношћу да ствара, али исто и да разара. Несумњиво да данашњи појачан интерес хришћана за ствар свога јединства долази и као резултат данашњег још већег сазнања, као савременог посебног искуства, колико нам је потребно јединство светске заједнице народа, као једне велике братске целине. Овај напор хришћана иде заједно са општим напором свих за што брже и што успелије чишћење и радикално острањење свих оних недостатака или болести прошлости које нам прете, да се после стотине и стотине година успешног развоја вратимо поново у камено доба, и то за неколико недеља, или можда и дана. Уколико су унутрашњи проблеми Цркве каткад изазивали и тешке ратове, ипак су они били локални, а често и успео подстицај „чишћења свога“ времена за даљи успелији развој, пред претњом савременог потпуног разарања. У овом времену када нам прети ова опасност није случајно да у том истом моменту озбиљно постављамо и тему „религиозног васпитања“, нешто што у нашем друштву долази као велико ново искушење, рескир који у таквом замаху и опсегу никад код нас није био подузет. Ми смо га подузели. Међутим, данас када дискутујемо о свим својим друштвеним проблемима, када тражимо од своје омладине да буде што више рефлективна, што више одговорна, што више стрп-

љива, што више опет заинтересована, објективно, за стварне проблеме нашег друштва, морамо при томе и ми бити одговорни пред том омладином, морамо јој указати, или јој дати могућност да она сазна, да то све не може одговарајуће постићи уколико није заинтересована и обавештена и о „основним људским проблемима“, у целини, наравно у шта мора да буде укључена на првом месту и питање религије. У том погледу морамо усвојити и искуства других, јер та искуства бацају, несумњиво, своју светлост и на наше проблеме. Ми их можемо прилагодити нашим околностима. Јер када су у питању ти основни човекови проблеми не смемо занемарити чињеницу да већ две хиљаде година широм света, у свим заједницама, Црква заинтересовано проповеда своје догматско учење помажући еволутивни развој човека, или хуманизирајући свет. Ми у том погледу наравно имамо и своја искуства која можемо дати другима, али исто тако морамо бити веома оштрог запажања да прихватимо искуства других која нам могу у том погледу помоћи. Искуство других заједница, на првом месту, на пример, у погледу религиозног васпитања, у току њихових напора индустријске револуције, или интелектуалне, технолошке, економске, социјалне, сазнајемо да је у томе да занемаривање религиозног васпитања, или не обраћање пажње на основне људске проблеме, у целини, човека и као духовног бића, имало је и своје зле последице које су почеле да доводе у питање и саме идеале индустријске револуције као средства за бољи човеков живот. Јер, заиста, нико не може порећи „постојање позитивних веровања“ заједничких свима с обзиром на постојање „једне и исте људске природе“. У том погледу онда сва друштва широм света, која се међусобно разликују, расно, национално, културно, према религији, ипак, са својим најдубље пробубњеним и социјално одговорним члановима, морају дубоко бити заинтересовани за искуства других. Већ се довољно подвлачи на међународним скуповима сва неопходност међусобне размене и усвајања идеја које могу бити од помоћи сваком у осветљавању проблема у његовој сопственој земљи. У том погледу онда није потребно да вршимо експеримент у занемаривању религиозног васпитања у свом друштву. Имамо у том погледу доста искуства других. Нарочито када је у питању развој свести, духовно стваралаштво, управо развој науке, њене организације, или организације културног стваралаштва уопште. Овде мислимо на првом месту на организацију самог човековог интелекта као духовне егзистенције, за васпитање разумевања „основних проблема“, за питања начина употребе резултата науке, заинтересованости за филозофске проблеме, уметности, културног стваралаштва, или „потрошње“ производње културног стварања.

Морамо се у том погледу освртати и на прошлост да бисмо успелије осветлили своје стазе будућности. То смо дужни да радимо да не бисмо били принуђени да се вратимо у прошлост, и поново стичемо она искуства која већ имамо.

Ми можемо да говоримо, што је потребно и што и чинимо, о свим недостатцима нашег грађанског друштва из прошлог века као и у првој половини овог. Можемо да говоримо о том друштву као „старом“, а као и о томе да је у распаду, односно боље, да је било неопходно одстранити све што успорава његов развој, јер општи развој широм света кретао се такође много брже. Можемо да говоримо и о својој културној заосталости, као последици дугогодишње борбе за

опстанак пред освајачким ратним војним бандама, племена мање развијених од нас, али бруталнијих у организовању силе владања, али можемо да говоримо и о нашој одговорности приликом формирања нашег грађанског друштва, у тек ослобођеној земљи.

Овде смо дужни онда да скренемо пажњу на један парадокс из наше новије историје. Црква која је била одговорна за наш развој и опстанак вековима, борећи се на првом месту за развој слободе и појма слободе, дубоко поштована и усвајана као ауторитет баш због тог свог рада, одједном почиње да губи свој ауторитет и поштовање у оном моменту када успева и да изврши свој задатак у питању слобода нашег народа. Ако се упореди њен утицај који је имала вековима она га сада унеколико губи. Са победом у задобијању спољње, политичке слободе, у духовном погледу она доживљава у једном смислу и свој пораз. Тако да она више није одговорна као једина снага у формирању нашег друштва, или, боље, грађанског друштва из прошлог века. Она се бори, али као да су нове снаге јаче. Наши млади људи који одлазе у земље Западне Европе долазе отуд са идејама према којим Црква више није одлучујућа развојна снага у друштву. То су идеје Века просвећености 18 века. Наша Црква која је била толико ангажована за задобијање изгубљене политичке слободе, а при томе занемаривши оне чисто интелектуалне духовне задатке, када је дала свој одлучујући прилог за задобијање политичке слободе, нашла се у положају да одмах није могла и није ни била спремна да одговори „интелектуално“ потребама нове просвећености, Века рационализма или идеја просвећености, у оквиру којих се и поставља питање опстанка Цркве, колико нам је потребна. Далеко је да бисмо могли да кажемо да је наша Црква у том погледу доживела потпун пораз. То и није могуће да се тако нешто и догоди Цркви. Али је њен утицај ипак веома ослабио, бар што се тиче оне њене стране за коју су одговорни њени чланови или оне њене деце која су се школовала или стицала „високо образовање“, али из оних преовлађујућих утицаја који су доводили у питање опстанак Цркве. Међутим у формирању нашег грађанског друштва то васпитање није било довољно. Друштвене институције које је нова српска интелигенција установљавала широм наше земље није успела да их постави тако да би биле имуне од људске несавршености или уношења у њих оног људског распадајућег фактора, подложног назадовању, а не напредовању. Српске политичке партије су израз тога; јер су оне углавном у току прошлог века и почетком овог биле израз или носилац нашег формирања. Црква је ту имала врло мало удела, или скоро никаквог. Због тога сасвим слободно можемо да кажемо да оно што данас налазимо да је у нашем „старом“ друштву било до трајало, што је било у распаду, она „грађанска етика“ грубог индивидуализма и његовог грубог такмичарског духа довољно неоплемењеног, Црква за то није одговорна. Шта више безбројна су сведочанства њене борбе против тога, против баш тог „грубог индивидуализма“ у напору да што дубље или конструктивније оплемени његов „такмичарски дух“. Ако погледамо посланице наше Цркве за велике празнике Божића и Ускрса, у току прошлог и почетком овог века, биће нам то илустрација свег напора Цркве у борби против оног што ће се убрзо показати као „старо“ у нашем друштву и што треба одбацити. Са својим „грађанским друштвом“ Црква је водила борбу само на начин који то Цркви налаже њена догматика, или

њена јеванђељска порука. Због тога „распад нашег старог друштва“ у ствари значи у нашој новијој историји распад у њему онога против чега се Црква упорно борила. И поред тога што је она била „призната Црква“, у много чему њена слобода је била у питању пред навалом „просвећености“ из оних кругова Западних земаља који нису налазили ни у својој земљи потребу за улогом Цркве у развоју човека. Те идеје у нашем друштву се у једном периоду времена почеле да показују јаче него и у друштву у којем су се и рађале. Ако ствар посматрамо са те стране, онда рад наше Цркве био је заиста величанствен. Црква се у том раду манифестовала заиста као Божанска институција. Њена школована омладина нагло је почела да губи додир са њом. Истина, можда бисмо могли да кажемо да је и даље формално била са њом, али као што знамо данас и са те стране веза је скоро изгубљена. Али, Црква је Божанска установа. То значи не зависи од воље људи. Истина, и зависи јер је човеков рад у суштини рад благодати, а то значи слободе, без принуде; човека не можемо принуђавати да припада Цркви. Али ова принуда ипак долази на други начин, долази као искуство, као искуство потребе, јаче пробужености и сагледања свестранијег посматрања живота, суштинских људских проблема, као и социјалне одговорности. Данас нам у том погледу искуство осветљава пут више него икад. Уколико се уз то послужимо и искуством других, онда утолико ће и наш интелектуални и морални развој бити такође богато искуство историје, како нама самим тако и другим, уколико смо наравно и ми сами прво вољни да примимо искуство других, о чему смо већ говорили.

Опште заједничко искуство било би неопходност усвајања извесних општих универзалних принципа хуманизације, добро познавање људске природе и разума, осећање присуства постојања заједничких позитивних веровања; научно, отвореним умом, признање човековог права да верује у нешто више изнад себе, што човек од своје појаве, и поред тога што није у могућности да то у потпуности изрази својим људским језиком, или образложи разумом. То смо већ рекли, то је чињеница религије, као што смо и подвукли од колике је важности за развој човекове имагинације, његовог ума, осећања и воље, а исто тако колико човека осиромашава, интелектуално, емоционално или у активности, уопште, ако занемарује предмет искуства религије. А то је једно вековно искуство, нешто што конституционално припада виталности људске природе.

У том погледу искуство нашег друштва такође може да буде драгоцено, уколико узмемо у обзир развој наше интелектуалне историје у току прошлог и почетком овог века. Најбоље што је створено и у овом периоду, који можемо да опишемо, у једном смислу и као „пораз Цркве“, ипак је створено кроз канализацију људске енергије позитивним веровањем у хришћанску догму, или на основу оног наслеђа које је већ створено под њеном интелектуалном и моралном инспирацијом. Док, с друге стране, оно што је у нашој средини било „старо“, што је требало одстранити, што данас и чинимо, заиста нема никакве везе са хришћанском догмом, са учењем Цркве, њеним радом. Уколико опет можемо да говоримо или постављамо питање: „Зашто Црква није успела у потпуности, зашто је у једном погледу у поразу? Одговор би био са богословског гледишта да је то ствар људске слободе и људске несавршености, а са социолошко-историјског то је резултат историјске условљености нашег положаја, о чему смо

већ говорили, као и надоласка идеја Века просвећености, чији експеримент непримања учења Цркве, као непотребног за човека, такође смо прихватили са жаром као и сву „нову науку“. Данас смо већ толико богати у искуству и ми да сама наука није довољна, а поверовали смо да ће нам бити довољна.

Све унеколико боље можемо да разумемо ако се осврнемо на нека питања из подручја наше културе крајем прошлог и почетком овог века.

На првом месту када смо и ми дошли пред питање неусвајања тог „универзалног етичког система“ који је Црква већ вековима уносила у људску историју, као и њеног универзалног тумачења или учења о тајни живота, нешто о чему се данас толико већ дискутује у савременој култури, филозофији, а што посебно налази и свој израз у литератури. Целокупну данашњу интелектуалну и моралну ситуацију објашњава познати савремени драмски писац Јонеско својим запажањем да „одсечен од својих религиозних, метафизичких и трансцеденталних корена човек је изгубљен, а све његове акције постају бесмислене, апсурдне, некорисне“. ¹⁾ Овде је и корен целокупној модерној „психолошкој литератури“ на коју је у нашој средини први узнегодовао наш познати књижевни критичар Јован Скерлић. Велики је то парадокс код овог нашег познатог јавног и културног радника, који је припадао онима који су се залагали за гледиште да ради нашег бољег напретка треба да се еманципујемо од утицаја Цркве, и тако и он дао свој велики прилог нашем одсецању, наше интелигенције, од религиозних, трансцедентних и метафизичких корена, једном речју од оних наших традиционалних универзално усвојених тумачења тајне живота и етичког система. То је већ за време Скерлића условљавало појаву и код нас ове врсте литературе, књижевности, како ју је овај наш познати књижевни критичар описао као „књижевност мутних токова свести“, са акцентом пуног антагонизма против ње. Није био у ствари свестан да она и код нас настаје као последица напуштања „традиционалне религије“, нешто за шта се сам Скерлић толико залагао, са неразумевањем шта је Црква.

Ми се овде осврћемо на Скерлића више као пример или израз читавог једног доба, низа генерација наших образовних људи који су схватили „хришћанство, како то сам Скерлић потврђује, сам верујући у то, да је „вера мржње на живот“, „вера одрицања, туге...“ итд., тако да и поред тога што у победи хришћанства Скерлић види „неке“ користи за човечанство јер је „проглашено општечовечанско братство, што је сваком човеку призната његова морална особеност, што је ропство укинута“, Јован Скерлић ипак помишља, како сам изјављује, да је „можда била несрећа по културу што мисао Јулијана Отпадника није победила“, јер је требало чекати вековима, како он налази, да се посумња поново у хришћанске догме и „уметност опет избије на светлост дана“.³⁾

Није нам у свему овоме тешко распознати веру и интелектуално располаже које је у развојној линији и код нас нашло своју пуну подршку или израз прво код Светозара Марковића, који први удара на „старе идоле, на све што се волело и у шта се веровало“ у име „једне нове науке, новог погледа на свет, на друштво, на науку, на књижевност“, на „стару идеалистичку и метафизичку естетику, која у целој васељени види остварење једне апсолутне, божан-

ске идеје...“, као и то да је баш на основу науке доказано „да су метафизичке теорије о лепоме празна измишљотина“.

Међутим, и сам Скерлић, ослањајући се на Светозара Марковића види излаз из ове ситуације не у одрицању естетике као што су неки напали Марковића и његове другове да то хоће, већ Скерлић га брани, верујући само да је потребно, одстранити идеје „метафизичке и идеалистичке естетике“, да је то Марковић хтео, „естетике која се збила у формуле, поставила један строг законик Лепога“, док је ипак сама по себи вечна, јер је „уметност највиши живот човечанства, најлепши израз човекове особености, једна од најблагороднијих сила друштвених“, Скерлић изражава своју веру у то, подвлачећи да ће се за њу старати „демократија будућности“ која неће само водити рачуна „о материјалном благостању“ као покрет „човечанског ослобођења који се спрема“, не само да „промени законске формуле у производњи и подели добара“, већ да ће кроз њу наступити „нов поглед на живот, дубока промена, и умна, и морална, и естетска“.

При свему овоме Скерлић се попут и самог Марковића обраћа и верује у народ, тврдећи да је „садржина поезије, то је живот народни“. Овде наилазимо на нитересантну пометњу и недоследност и у методолошком научном погледу у Скерлићевом ставу и изразу, што није само ствар његовог разумевања овог питања, већ читаве линије у развоју једног интелектуалног става, која је на неки начин неминовна у оваквом расположењу. Јер, с једне стране се тражи да „уметност, ако хоће да живи, треба да се врати своме првом извору; широкој и свежој маси народној“; наше народне песме су из те „неписмене масе“ поникле, каже Скерлић као и Горски Вијенац, Бахова надахнућа, Шекспир, средњевековне катедрале итд. а на супрот томе ствара се уметност, како се изражава овај наш велики и толико признати књижевни критичар, „болешљива“, „непријатељска према животу“, „рафинисана“, „узнемирена“, „уметници се повлаче у узак круг, траже лепоту у симболима, у неразноветности, у магловитим сновима“ итд. док је „особина великих дела, подвлачи такође Скерлић, да их подједнако воли и прост човек из народа као и човек са јаком духовном и књижевном културом“. Тако да на место „наивне девизе“ „уништење естетике“ имамо нов поклич, а што нам је потребно, истиче овај наш критичар књижевности, демократизација уметности, тежња да уметност постане својина и радост свију створења људских, јер на њу народ има пуно право, као и на науку, као и на културу духа, као и на све што га чини лепшим, бољим и све-снијим“.

Међутим, ако боље загледамо у овај захтев открићемо у њему заиста један збунен став, једно дубоко непознавање психологије стваралаштва. То посебно данас видимо, баш када је у питању књижевност, уметност, њена некомуникативност, изолованост, али у чему и није толико питање, колико коначно питање филозофије модерне уметности. Јер уметност каткад, али и често, може да буде некомуникативна због самог захвата дубина реалности коју жели да „објасни“, тих крајњих дубина са којим би човек хтео да успостави контакт, али при чему се открива непостојање ичега што би се могло да потврди као то што се тражи — један чврст универзални основ истине, праведности, моралности. Нечег што је, како је и Скерлић осећао, већ недостајало његовом времену. Он је веровао да кроз већу

праведност у друштву, кроз успелије сузбијање „беде на све могуће начине“, кроз бољу правну и економску организацију друштва, када буде мање бриге за хлеб, итд. да ће се све то одразити и на уметност, односно деловати на њен развој као и општу културу духа човековог.

Ми ова питања и данас постављамо, постављала су се или почела да постављају у нашем друштву, међу нашим образованим људима пре скоро једног века у једном сасвим одређеном облику који можемо да окарактеришемо да има и пуну научну подлогу испитивања. И данас социолози и филозофи расправљају питање колико ће људи више и јаче постављати питања и интересовати се за њих, питања о људској природи, пореклу човека, о његовом месту у општем поретку ствари, његовој коначној судбини, лепоти живота, уметности, итд. када се питање глади и других елементарних човекових потреба коначно реше, када буде потпуно човеку обезбеђено све оно што му је потребно. Скерлић се заиста с правом толико залагао за решење ових питања у нашем друштву. Веровао је да ће и „уметност“ бити пунџа, садржанија, из те „опште солидарности“, шта више он је веровао, као што то добро знамо, да је „уметност религија будућности, велики идеал човечанства сједињеног у општем култу лепоте“. Скерлић поставља питање за ово, али и мора да у то верује, као што и каже да верује, јер у његовом систему погледа на свет то је било неопходно као вера, као што је и Св. Марковић веровао у науку као неку врсту нове религиозности, нове човекове религије.

Пре свега овде видимо поремећену равнотежу или симетрију оне човеку неопходне тројичне целине — духовне активности која се изражава у делима науке, затим у делима уметности, али и те коју називамо религија и која служи као одговор али и питање свега што се решава у духовној активности било науке или уметности. Јер није било времена, ни када је човек био најсиромашнији а да није постављао питања о животу, питања о људској природи, и да при томе није стварао дела уметности а и науке. Ово троје, лако то видимо из опште историје, ишло је увек заједно са човеком. Никад није било човека а да није било религије, али никад он није могао ни без науке, почео је са ватром, каменом секиром, мрежом за рибу, точком, али никад није постојао а да није покушавао и то врло снажно, да украси своју околину, своје тело или посуђе које је користио. У оквиру ове тројичности човек се развијао од почетка, развија се и данас. Према томе ако би могли да прихватимо Скерлићево и Св. Марковића гледишта о вери у Бога као некој врсти „старе моде“ утолико би исто могли да кажемо да и атеизам код нас долази као „стара мода“ исто тако. Јер никад није било времена да човек није веровао али никад ни да није сумњао у то што верује.

Међутим, а то је најважније, сав човеков напор, онај његов стални напор за „нов поглед на живот“, за „дубоком променом“, „умном, моралном, естетичком“, развијао се баш кроз дубине човековог бића које је религија обрађивала, Црква најуспелије. Тако да оно што Скерлић истиче као пример, да треба да се вратимо из развоја којим смо се упутили „уском кругу“, „неразговорности“ и „магловитих снова“, ка народу, који је стварао „народну песму“, средњевековне катедрале, Горски Вијенац, Шекспира, итд. није могуће прихватити без студије религије која је и вековима развијала чове-

ка, и кроз тај развој, народ остварио то што Скерлић истиче као пример чега се треба држати за углед.

За ових протеклих више од пола века времена од Скерлићевих анализа нашег културног положаја и стваралаштва ништа се није нарочито променило у погледу разумевања ових питања. Шта више његова развојна линија, када су у питању ови, крајњи или коначни човекови проблеми, само је добила у масовности код наше интелигенције. Али се уз то та литература или уметност „уског круга” или „магловитих снова” још више развила, или тек почела да развија.

Скерлић то није могао да осети, његово ипак уско или једнострано образовање није му дозволило да сазна то што, на пример, констатује најистакнутији савремени драмски писац Јонеско да „одсечен од својих религиозних, метафизичких и трансцеденталних корена, човек је изгубљен, све његове акције постају бесмислене, апсурдне, некорисне”. У развојној линији дошло се до оваквог искуства. Скерлић је то осетио, само на свој начин, констатујући надолазак и код нас једне нове литературе или уметности за коју је нашао да је „против живота”. Како у савременој светској литератури тако исто и код нас можемо да пратимо развој ове нове литературе или уметности, развој од оног „спољњег” у описивању ка оном „унутрашњем” у човеку. Тај процес се развијао и са процесом јачег усвајања али и јачег одбијања усвајања хришћанске догме, учења Цркве. Занимљиво је такође да је у току овог процеса човек постао и свеснији смрти. То налази свој израз у уметности такође. Исто тако у процесу напуштања традиционалног универзалног усвојеног система тумачења тајне живота као и етичког, који је подлога култури која се прогресивно данас шири светом, човек се нашао у положају да одмах тражи други ауторитет под који би се заклонио. Књижевни критичар спомиње, Gore Vidal на пример, апсолутисте, Аристотела, Рима, Стаљина, Фројда итд. Али уметник или стваралац, напомиње овај књижевни критичар, мора да буде слободан, јер он говори из свог сазнања и осећања живота, из „тог тајног сазнања живота и смрти” које је непрекидно под ударом апсолутиста да га „помраче” и „деформишу”, који сматрају да им је „задатак”, ако је то могуће, да га „формирају према својим сопственим уским циљевима”.³⁾

Ово су моменти нашег времена, њих је предосетио Скерлић, на пример, и узреагова на њих, али на један чудан начин, реагујући и на дело Цркве у свом друштву, повлачећи за собом стотине и стотине образованих људи нашег друштва, или спонтано развијајући се заједно са њима, уколико на неке директно не утиче сам он, на њих утичу они исти извори из којих се и Скерлић напајао. Али је истина у томе да баш наша Црква са својом догмом о човековој несавршености, а онда са својом догмом о човековој слободи, најаче се супротставља икаквом спољњем ауторитету да се меша у „унутрашње расположење” или формирање човекове душе. Ако пак онда говоримо, као што то данас и чинимо, о „неуспеху Цркве”, о њеном неуспеху у формирању организованијег друштва, могли би онда да говоримо, сасвим прецизно, да тај „неуспех” овде лежи, у чињеници слободе и несавршености, и да му је овде корен. Ако посматрамо свој развој онда са те стране несумњиво да је због човекове несавршености било неопходно, као што је то увек било неопходно, стварање таквих установа чији ће задатак бити организовање друштва или

човека, са много више прагматизма, са много више утилитаризма, када је у питању производња као и расподела добара. У ствари ту се јавља неопходност државе. Црква је међутим кроз свој рад, развијајући карактере, олакшавала рад државне организације. Она никад није била **држава** нити то желела да буде. Али баш због те човекове несавршености државне установе су такође неопходне. Међу тим њеним установама, у једном погледу, леже и оне кроз које Црква ради у погледу религиозног васпитања грађана једне земље. У том погледу друштво, заједница, односно држава, мора помоћи Цркву у том њеном раду, јер тим не чини ништа друго до предузима рад на свом сопственом развоју а према циљу служења човеку и његовом бољем животу, организованијем, праведнијем, економски сигурнијем, игд. Цркви је увек био задатак не да директно учествује у организовању човекових установа револуције, већ да развијајући човекову унутрашњост олакшава или делује на квалитет или рад човеков уопште а што има свој израз у свему, у сваком његовом подузетом чину, било да се ради о делима културе, технике или уметности; религиозно васпитање ту веома снажно присуствује.

Због тога је Црква увек деловала на своју средину да то буде срећена средина, уређен универзум, друштво са једном моралном хијерархијом, јер само кроз тако један срећен свет могућ је и одговарајући напредак. Због људске несавршености указују се потребе за револуцијама, бржим променама, Црква у њима учествује али опет само на начин који лежи у коренима њене јеванђељске поруке.

Тако она има своју велику поруку и када је у питању садашње друштво у његовом развоју који налази своја акутна питања све прецизније дефинисана на првом месту кроз дела науке, уметности, књижевности, поезије, или дела филозофа. Култура је тако иза цивилизације, иза техничке стране човековог развоја. Због тога Црква са својим догматским одредбама има право да учествује у развоју културе, што је вековима чинила и у том погледу положила испит успе лије него ико, или и једна друга установа.

Ми можемо тако да говоримо и о нехуманости модерне уметности, филма, поезије, начина које предузимамо да пробудимо „социјалну свест” чланова свога друштва. Ми смо заиста често принуђени на те „непријатне документарне филмове”, на „девалвације људских осмеха”, на књижевност или позориште апсурда. Али су се велика дела књижевности развијала и без тих сирових и сурових примера и напада на човека баш зато да би ту суровост ублажено, уметнички, изнела. Скерлић се опомиње наше народне песме и Његоша, заиста с правом. Али ко стоји „иза” Његоша или „народне песме”, Скерлић говори о **народу**. Ми знамо опет да наш народ има свој идентитет, свој национални карактер, своја дела, кроз дела Цркве. Без ње, ми о томе не можемо да говоримо, јер без ње не бисмо били то што смо били, као што без тајне брака ни ми не бисмо постојали као чланови Цркве или свога друштва као државне заједнице. Исто тако ако су у питању велика дела уметности из дохришћанског периода, и она су стварана под интелектуалном инспирацијом митова, религије.

Поново кажемо узели смо Скерлића за пример, његов став; али то је став читавог једног дела, и то одлучујућег, наше интелигенције која је дала правац нашој култури и разумевању питања живота.

Данас пак видимо развој тог правца, код нас и у свету, да има свој израз у једној литератури за коју би се могло пре да каже све оно као оптужба, што Скерлић наводи као оптужбу за хришћанство, жалећи, што Јулијан Отпадник, није победио, односно укинуо едикт св. цара Константина о слободи хришћана.

Какву смо литературу добили када смо ослободили богат унутрашњи живот човеков, развијен, племенито обликован, дубоко хуман, неспособан да наноси икакве повреде људском достојанству, да организује икакве неодговарајуће људској природи ставове у погледу усавршавања, шта смо дакле добили када смо човека ослободили хришћанске догме, или порадили на том ослобођењу, то може да видимо у „позоришту апсурда“, у приказивању човекове „мучке духа“, а она стварно и постоји.

Овде се пак опет не ради о залагању на оној врсти литературе која се зауставља само на спољњем описивању живота, може се ићи у унутрашњост човекове драме, али учинити све да се та унутрашњост не разара, већ учинити опет све да се она формира онако како то већ почиње од апостолских времена, а сасвим организовано и сасвим одређено од времена св. цара Константина, за којег се каже, с правом да је „раван апостолима“. Јер циљ је уметности, поезије, књижевности, да стварно развија човека, да му, другим речима помаже, да боље схвати или разуме себе, друштво, односно живот као целину, свет у свеукупној његовој појави. Књиге Светог писма, Старог и Новог завета изврсан су пример литературе, књижевности, или филозофије, или уметности, која нам помаже у том погледу. Долазе онда друга велика дела. Кроз ова дела се почело систематски деловати на људско владање и понашање, што је и условило такво интелектуално поднебље, као и морално, из којег је и рођена модерна наука, као и уметност са савременом проблематиком; уметност која није спољње описивање живота већ помоћ да се разуме његова унутрашња снага и лепота, што налази и свој израз у обликовању дела која познајемо као уметничка.

Искуство наше интелектуалне историје нам је драгоцено. Када је углед или ауторитет наше Цркве бивао све слабији, опадао је и квалитет нашег уметничког стварања. Када нам, на пример, Ј. Скерлић напомиње како је 1870. год. поведен „читав крсташки рат противу не само млаке и лажне поезије онога доба, но и против поезије уопште“ ми у томе можемо да видимо само израз баш тог стања на које данас можемо да се жалимо: школована омладина се почела ослобађавати утицаја догмата Цркве; онда наилази једна чудно ситуација, парадокс, могли бисмо да кажемо, предлог не враћање догмата Цркве, већ, прво, враћање народној поезији, предлог нашег познатог песника Лазе Костића, 1867. год. да „народна поезија замени веру и побожност“, да је она „народно јеванђеље“ итд., што и није био у суштини антицрквен став, и ако, с формалне стране је тако изгледао.

О овом предлогу нам такође говори Јован Скерлић у својој познатој студији „Омладина и њена књижевност“.

За нас би било веома интересантно позабавити се овим питањима кроз упоређење шта се догађало у осталим деловима света када су у питању ови проблеми. Можда је најкарактеристичнија ситуација била у Енглеској, где је, баш у овом времену овог предлога Лазе Костића, најистакнутији књижевни критичар и есејист Матју

Арнолд, писао оштро и врело у корист хришћанских погледа на свет, истина не ортодоксно, али је тражио и са заносом се залагао за даљи развој културе само са ослоном на оно о чему се као најбољем говорило или мислило, што данас, као што смо то већ рекли, изазива плодне дискусије и коментаре.

Тај предлог наишао је на дубоко разматрање у књижевним круговима, а што и данас служи као основа низу даљих продубљивања овог проблема. Искуство је да и наше данашње васпитање без овог принципа — најбољег о чему се мислило и говорило, најбољег што је створено кроз ту мисаону акцију, конструктивни рад није могућ, усавршавање човека није могуће. С друге стране, преко једне веома објективне анализе, наћићемо да је оно што је најбоље створено да је створено кроз инспирацију религије. Сасвим је онда логично да је наш одлични и нама данас веома савремени песник Лаза Костић, предлагао баш то враћање „народној поезији“, али он је то учинио и несвесно у корист тог става, ослона на оно о чему се као најбољем мислило или говорило — код нас се заиста у том погледу мора поћи од дела уметности Цркве. Народна поезија, знамо то врло добро, да је код нас дело народна чији је карактер, индивидуалитет, свест и потсвест, водила Црква од времена нашег доласка у ове крајеве. Организациони рад Св. Саве у том погледу значи велики корак напред, или сигурно већ постављен правац осећања развоја ка једној универзалности која ће бити основа једној култури која се данас прогресивно шири светом, допирући већ до његових најудаљенијих углова.

Наводимо пример Лазе Костића, сасвим узгредно, али као једну могућну последицу једне поремећености, рушења равнотеже симетрије РЕЛИГИЈА — НАУКА — УМЕТНОСТ. Ово троје, то је већ вековно искуство свих народа и свих култура, мора да иде заједно, напоредо, хомогено, тројично, несливено, али и нераздељено.

Светозар Марковић је давао предност науци, управо био је на тој линији већ јасно повученој код нас, али је он снажно истиче у први план.

Јован Скерлић, на пример, биће један од оних на линији такође већ дубоко код нас усеченој о значају уметности, али он ће јој дати место, подстичући расположење које се већ увелико гајило, које је заузимала религија, са великом надом да ће она да заиста замени религију Откровења. Али, искуство је да религију, науку и уметност можемо да видимо одговарајуће функционално само када су у свом тројичном јединству. Отуда занемареност религиозног васпитања значи занемареност или повреду симетрије или хармоније нашег развоја или васпитања уопште.

Религиозном васпитању поклањало је пажњу свако друштво, без обзира колико сиромашно оно било. Шта више, о томе смо већ довољно и доста рекли, кроз хришћанско религиозно васпитање светско друштво је узело одлучујући правац развоја, на првом месту, за излазак из сиромаштва. Јер кроз радост живота, кроз прослављање недеље, кроз љубав према животу, човек је и усвајао овај живот вредан живљења стварајући дела науке и уметности. Јер на пример, велики анализатори културе, као Арнолд Матју, сасвим исправно знају, и то истичу, да култура и не значи ништа друго до **љубав према усавршавању**, а то је опет хришћански идеал, који је могућ само у оквиру идеје љубави према животу. Ту љубав према животу

Црква је одржавала кроз своје свете Тајне, догме, посебно догму о човековој несавршености и заповести о усавршавању. Тако догме нису сметале развоју, или човековој слободи, већ обратно лежале су као основа напретку. Те догме у потпуности није разумео ни овај јавни радник и анализатор културе из 19 века, Арнолд Матју. Али је у тој анализи, и он, противуречено, његовом разумевању значаја хришћанских догмата, указивао на сав значај за културу хришћанских погледа. То је једно искуство толико драгоцено за наш данашњи рад.

Међутим, све су ово само напомене за потребу религиозног васпитања. Сви културни јавни радници целог света који су се залагали за слободу, за слободу од хришћанске догматике, условили су утврђивање једне интелектуалне атмосфере — без у њој једне универзално усвојених вредности. система етике, нешто што је имало за последицу и појаву хаоса у овим питањима, а што прети и његовом развоју кад пређе и на друга подручја.

С друге стране, сама природа ствари, како би се могло хуманистички да каже, то не дозвољава, или свештеници и богослови би рекли да сам Бог не дозвољава да човек погине у моралном злу, јер се предузимају кораци за враћање хришћанској догматици, и поред тога што ти кораци, често и немају формалан изглед или одређеност догмата Цркве. Већ смо се осврнули на познатог научника Опенхајмера који је уз сав свој рад на атомској физици, сагледајући сву опасност тога рада, без система етике, узвикнуо да ми морамо да волимо једни друге и да то можемо да чинимо.⁴⁾

Ово је све утолико важније јер ми данас неопходно морамо да дискутујемо и у нашем друштву, што и чинимо, о масовности културе. Јер ми морамо да верујемо у то, о могућности културе, одговарајућег васпитања времена одговарајућим вредностима, према потреби људске културе, у најширим народним масама. Веровао је у то и данас верују низ најбољих социолога, филозофа и анализатора културе. Веровао је у то и поменути енглески критичар Арнолд Матју, као и наш Скерлић. Међутим, нико боље од Цркве, кроз њену догматику, није боље знао и није се служио хуманијим методом рада у том погледу, за испуњење тога идеала и продору културе у „све слојеве друштва“, да она постане живот народа, масовност, његова свест и подсвест.

Зашто је стари облик културе у питању, пита се на пример, још један савремени анализатор културе, лорд Анан. Због пада ауторитета; он тако одговара на ово питање.

Уколико посматрамо наше друштво и његове проблеме, а на првом месту његов развој под ауторитетом моралног утицаја Цркве онда можемо да дискутујемо да повратак или даље неговање њеног ауторитета неће ни најмање успорити наш економски развој већ обратно. Искуство је свих, свих друштава савременог света, да је под религиозним васпитањем однегован свету највећи број савремених људи, научника, уметника. Због тога је то заиста један веома опасан експеримент не неговати код нас онај ауторитет који нам је вековима служио као морална и интелектуална инспирација напретка.

Желећи нове, борећи се за „ново“ несумњиво да нам доноси многоструке користи. Морамо бити само обазриви да том приликом не рушимо оно што је основно у човековој природи, оно што му основно одговара као услов напретка. У том погледу кроз религиозно се васпитање увек и крећемо новом. Али без њега смо пред питањем

колико смо сигурни да ће нам **ново** увек заиста то и бити; често данас то можемо да осетимо да је то борба и за **старо**? Јер стална тежња за новим, без оног основног универзалног, што одговара људској природи, и на чему је Црква положила основ свом раду, разара ту добру искуством векова утврђену традицију борбе за новим или борбе за усавршавањем, што је и заповест Цркве. Јер смо дошли у положај да осећамо потребу да преиспитујемо „традицију новог“, ту „традицију“ тражења **новог** без религиозног васпитања, и да дискутујемо колико је потребно баш саму њу реформисати — „традицију новог“, јер оно што кроз „њу“ стварамо постаје све више некомуникативно, „елитно“, до те мере да масе народа остају без културе, или ако реагујемо на то, на ту „елитност“, затвореност што брзо постаје старо, оно што живот не усваја „магловитост“, идемо у другу крајност оног јефтиног, неукусног или досадног, спољњег, тога што не васпитава и што вуче доле, уместо усавршавању.

Због тога заиста омладина и њена Црква стоје у тесној културној вези, толико тесној да се не може замислити прилог омладине нашем развоју уколико се он не развија кроз тројичност **РЕЛИГИЈА — НАУКА — УМЕТНОСТ**.

Искуство је, стечено у историји, да кроз дух овог „тројичног односа“: **РЕЛИГИЈА — НАУКА — УМЕТНОСТ**, крајна човекова заинтересованост производила је „најелитније“ творевине које лагано, хумано, постају својина све ширих и ширих маса народа. То је процес који се развија вековима, кроз које се људи увек као нови за друштво рађају. Увек је потребно њихово усавршавање.

Када кажемо **вековима**, ми о томе имамо сведочанство историје. Историја је наше искуство и у том погледу, у погледу сагледања све могуће користи за наш развој, кроз неговање ауторитета наше Цркве.

Наша омладина има једну ванредну предност у погледу признања, поновног усвајања ауторитета Цркве, Православне Цркве, не само кроз студију наше националне историје у којој се огледа сав прагматизам улоге Цркве у нашем развоју, већ нарочито, данас, кроз обнову студије њене догматике; јер се нова дискусија о „реформулацији питања доказивања егзистенције Божије“ данас више приближава догматици Православне цркве него класичним схоластичким доказима, или свим оним доказивањима о постојању Бића Божијег која су на овај или онај начин везана за схоластичку традицију. У том погледу данас се воде необично интересантне дискусије и оне се својом основном оријентацијом заиста, логички, рационално, све више приближавају ставу догматике Православне цркве. Јер се напомиње да они традиционални докази о постојању бића Божијег, кроз које се жели да докаже постојање Бога као „бића“ између других „бића“ нису адекватна да нас заиста и увере у Божије постојање. Наравно, доказивање Бога логичким или рационалним уверавањима има својих великих предности, али и својих дубоких недостатака. Ти „недостатци“ не постоје, међутим, у догматици Православне цркве; јер се у њој Бог и не доказује већ само кроз догмате на њега указује; утолико, у једном погледу, „протестански став“, или нови став у протестанском опредељењу разумевања Откривења приближава се учењу Православне цркве са својим тврђењем да „ми не можемо да говоримо о Богу да ли постоји или не постоји, то је лажна онтологија“ кажу истакнути савремени протестански мислиоци; већ је Бог уства-

ри оно што је „наша крајња заинтересованост“. Када нам скреће пажњу на ову дискусију проф. Америчког универзитета из Њујорка Харолд А. Дарфее подвлачећи став проф. Тилиха, једног од најрепрезентативнијих савремених протестанских мислилаца, да оно што нас интересује као „крајње“ да је то и Бог за нас, да не можемо прво доказивати постојање Бога, чекати да га докажемо, па онда поставити захтев да у њега верујемо, управо да га учинимо тим што би био „наша крајња заинтересованост“, већ је Бог оно што је већ наша крајња заинтересованост; један став на који су оправдано опет стављене велике примедбе, међу којима да ни ово доказивање Бога није ништа мање уверљиво од осталих доказа, традиционалних доказа које је већ сам Кант довео у сумњу, отварајући више врата вери, како је сам изјављивао. Међутим, овом новом истраживачком ставу, дубоком „протестанским принципу“, питања Бога у оквиру дискусије питања „крајње заинтересованости“ стављена је и оправдана примедба **релативизма**; јер сваки човек има нешто за шта је заинтересован као крајње у свом животу. Према томе ту се поставља и питање **циљева и средстава**, како нам напомиње и проф. Наролд А. Дарфее, питање циљева и средстава представља и један континуитет, јер са „једне тачке гледишта сва средства функционишу као циљеви а циљеви као средства другим циљевима“, због чега не бисмо могли онда да кажемо и да постоје крајњи циљеви, или то за шта бисмо могли крајње да се интересујемо као крајње. То значи, даље, свака наша заинтересованост јесте неизбежно релативна и на тај начин не може да буде апсолутно крајња. Када се, на овај начин, доводи у питање постојање циља као крајње заинтересованости, да не постоји, онда се доводи у питање и постојање самог Бога. Али, у сваком случају, и негирање постојање крајњег циља изазива даља онтолошка или метафизичка питања при чему се бар у принципу не може спорити постојање питања „крајњег циља“ или циља уопште, а што изазива потребу новог доказивања, јер је неизбежно и питање „крајњег садржаја“ свега. У свему овоме проф. Харолд А. Дарфи ипак види једну „преоријентацију“ у постављању једног новог начина питања о Богу, што у будућности може пружити низ нових осветљења на ово питање.

За нас је важно да у овом процесу православна омладина може да види са сигурношћу веће или јаче приближење модерне филозофије свим овим питањима кроз догматику Православне цркве, у којој се Бог не доказује, па кроз доказ тражи веровање, већ тражи поверење и нуди један поступни поредак развоја, кроз прослављање недеља, симбола Васкрсења, животне радости. Културна историја свих хришћанских народа показује како кроз релативне циљеве човековог усавршавања увек пробија један као основни, као крајњи. Свети Сава на пример уз сав свој тежак и напоран цивилизаторски подухват, толико снажно успео, као што знамо, на нашем тлу, указује ипак на крајњи циљ човека да се састоји, како нам он каже, у задатку да „наш ум буде на небесима у гледању“, што опет није значило позив на одбацивање задатака који се пред нас постављају у „овоземаљским“ условима живота, а који су несумњиво „релативни“, али кроз њихово усавршавања, у оквиру седам светих тајни Цркве, пробија увек један који се коначно открива као „крајња заинтересованост“, кроз решавање питања развоја, изградње, питања смисла, интелектуалне радости у решавању задатака, хуманости и развоју човека, при чему коначно откривамо да је „садржај“ крајње заинтере-

сованости оно на шта Црква указује, јер супротно томе садржај свега је празнина.

То су у ствари и коначно питања која се рефлектују и у савременој уметности као и науци. Она се не могу решити преко ноћи, декларативно, кроз „изјаве”, верујем или не верујем, већ кроз развој поверења **изјаве** „верујем”, која у пријатељској средини разумевања напредује као истина носећи свима, целом друштву, своје плодове. Наш подухват цивилизације, изградње, или развоја појма добра, истине, слободе, то потврђује и служи и као гаранција поверења у рад Цркве. Јер самим својим инстинктима живота ми протествујемо против притиска, против нехуманих поступака, ружноће ма којег облика, при чему нека врста светлосног сигнала служи нам развој идеје која нам долази са рођењем Христовим „да смо сада сви слободни”, нешто што није била само вербална изјава, апстрактна идеја, већ стварност развоја, пошто је хришћанско друштво успело да постане најнапредније или руководеће у прогресу човечанства. Ми већ то доживљавамо у искуству, о томе сведоче и већ нама данас познати велики савремени књижевници, Пастернак, на пример, да без хришћанског погледа⁷⁾ развој човека, уз сав напредак, није друго до „непотпун хуманизам” у којем човек у ствари у истини као човек и не постоји иако је опскрбљен свим што му је потребно. У свом великом песничком надахнућу овај нама већ свима добро познати књижевник антиципира велику будућност кроз своје указивање на **научност**, да се појављује као празна уколико је лишена свога духовног основа. Тој **празној научности**, Б. Пастернак, и што је већ толико наглашено од стране свих савремених књижевних критичара, супротстава стваралачки симболизам, снагу маште, интуицију, ватру контемплације, нешто што Пастернак зна да се успешно негује кроз „славу литургије”, кроз прослављење Васкрсења. Није потребно и овде да напомињемо да смо на тој „слави литургије”, на прослављању или слављењу Бога, којег нам наша Црква проповеда, изградили свој културни облик, који и није ништа друго до само део универзалног културног облика који се данас прогресивно шири по целом свету. Али поново и поново треба рећи, то се не осваја вербалним декларацијама, већ радом, поверењем у једну врсту еволуције чији је крај **добро**, а за добро несумњиво да се ипак коначно свако мора самим својим инстинктима да опредељује као за оно што бисмо опет могли да кажемо да је „наша крајња заинтересованост”. Тај процес еволуције несумњиво онда да предпоставља такође и непрекидно стварање новог, увек нових свежих облика живота, увек новог рађања, за нове ствари. То је задатак усавршавања, који условљује догма о човековој несавршености.

Лепота рада Цркве, њеног хуманизма, хришћанског методолошког поступка, састоји се у томе што Црква, преко „седам светих тајни, лагано развија у човеку као своме члану, та’ „смисао крајње заинтересованости”, то је поступни поредак развоја; тражи се само поверење у рад Цркве. Историја Српске православне цркве оправдава то поверење. Наша омладина у току својих студија мора бити заинтересована и за историју интелектуалне генезе свога образовања, за своју интелектуалну историју. Снага логике историје, присуство логике у њој, приморава нас на поверење у Цркву.

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

Тројично делење идеја у стваралачким процесима живота

Ми се нећемо овде упуштати у дискусију колико од нашег схватања и разумевања прошлости зависи и наш поглед према будућности. То питање, или питање „узрока” и „последнице”, каква веза постоји међу њима, не би било ни потребно истицати према задатку који је пред нама. Овде можемо да правимо уступак филозофији језика. Али оно што из историје видимо јесте да све већи и већи напор који улажемо у развоју појма слободе, уз његову реализацију, омогућава нам и све успелији развој на макојем пољу наше делатности. Све више разумемо зашто се људи удружују у затворене целине, све боље разумемо шта је то народ, шта је то култура, зашто напредујемо или зашто често и опадамо или заустављамо свој напредак. Све боље или све смо више заинтересовани анализама и објашњењима света што се „једном десило” уз питање не само „како” већ и „зашто”. Све више осећамо значај науке и лепоте. У свему томе све више напредујемо уколико све дубље проничемо у смисао појма слободе; при чему откривамо и границе **рационалног**.

Сав овај рад или све ово интересовање има своју еволуцију. У току те еволуције ми можемо да пратимо и свој напор да дођемо до извесне „теорије” којом бисмо обухватили целокупну своју историју, све што се у њој дешавало и мењало. У ствари откривамо свој напор у сталној

тежњи за целосним сазнањем Реалности, али увек свесни, као што смо рекли, колико су извори, коначни извори те Реалности ипак скривени. Само се наша мисао непрекидно интересује за то. Запажамо такође, да се владамо и понашамо према начину на који мислимо о свим тим питањима. Имамо о томе своје **идеје**. Достојанство наше мисли и њена радозналост, моралне потребе, све нас то тера на сва та испитивања уз велико интелектуално и морално задовољство при налажењу решења.

Када данас обраћамо већу пажњу искуству да човек тек у потпуности може да сазна себе у историји или кроз историју, онда несумњиво да испитивање **идеја**, или напора мисли, које се јављају као наш ослонац кроз историју, јесте нешто без чега се не може замислити сав данашњи рад и сав добар живот за који се залажемо.

Указује се на то, на пример, како и колико и саме идеје имају своју **каријеру**, како и колико у извесном времену или епохи неке од њих задоминирају, уједињавајући или подвргавајући себи све друге. Запажамо и то да се идеје мењају али и да леже у традицијама којих често нисмо свесни, али које имају свој утицај на нас. Идеје су исто тако често у сукобу са новим догађајима који наилазе. Али су увек присутне у човеку и имају своју **реалност**, јер имају и своју историју¹⁰).

Кроз немогућност порицања стварности историје нисмо у могућности заиста ни да поричемо стварност

идеја, оне у ствари и чине историју. Познате су нам идеје „антике“, идеје грчко римског схватања живота; наилазе **векови** вере, патролошких списа, затим схоластике, хуманизма, неколико ренесанса који претходе Ренесанси у Италији, Веку просвећености, затим идеје епохе рационализма, неокласицизма, реализма, све су то периоди, сваки са својом филозофијом или идејама, а посебно смо данас опет у једној епохи са једном посебно филозофијом емпиризма, односно **аналитичке** филозофије. Све ове идеје које се гомилају око питања **истине** прате и идеје скептицизма, релативизма, ниhiлизма итд. У низу свих тих напора развили смо, видели смо, и нове **идеје** у једној новој врсти филозофије или логики која нас упућује на значај језика.

Видели смо колико се инсистира у тој новој аналитичкој филозофији на значај употребе речи, реченица са захтевом да оно што хоћемо да кажемо учинимо логично тачним, а што значи да морамо волити рачуна шта можемо а шта не можемо да кажемо.

Богослов се у овој дискусији може увек несложити са многобројним постајкама у овом разматрању, али оно што остаје као огроман прилог, и који му служи, јесте поново обраћање пажње на начин како можемо да постављамо питања и како на њих да одговарамо. На пример, кроз развој ове аналитичке филозофије видимо сву нелогичност питања „да ли Бог може да створи камен који не може да подигне, с обзиром да је **свемогућ**“. Једино питање које логички не може да се уопште постави, јер је бесмислено по логичком следовању речи као знакова за појмове који су у питању. Због тога је ова дискусија, са својим погледима или асоцијацијама које изазива, са својим идејама од посебног значаја за богословље, јер се сада у једном широком замаху широм света кроз научне установе у школе, разне институте, скреће пажња на важност употребе речи, какав смисао дајемо речима, како своје идеје изражавамо, колико треба да водимо рачуна о томе да се ствари мењају а ми и поред тога за њих задржавамо исте речи, не схватајући да оне губе свој смисао у таквој ситуацији, јер не представљају оно што јесте, а што опет условљује низ неспоразума и сметњи у комуникацијама и односима. На ово богослов нарочито мора да обраћа пажњу када је у питању његов рад у овом модерном времену.

Јер многе речи, појмови, идеје, са којима се он служио вековима, због низа промена које су се већ одиграле, као и све већих и већих промена које се данас збивају, изгубиле су свој смисао, или ону своју одговарајућу јасноћу и прецизност, због чега се више и не разумеју на свом језичном подручју на којем су и добиле свој изражајни облик или са којег и воде своје порекло као знаци или речи. Због тога је онда неопходно уз осврт на **историју идеја**, кроз тражење оних које су нас највише потпомогле у развоју, потражити у исто време на основу искуства и напора савремене аналитичке филозофије, и метод или један нов начин приказивања реалности тих идеја у историји шта означавају као присутне међу нама данас у правом смислу њиховог познавања шта оне значе, јер се знаци са којима су означаване у своје време данас више не разумеју.

Међутим, прво морамо да скренемо пажњу на испитивање или низ сведочења која имамо о предности пре свега **идеје** у нашем владању или понашању.

Идеја је та која ствара или одређује **реалност**. Ми је усвајамо избором односно веровањем. Ово утврђивање може данас да се изводи и на основу статистичких података. У том погледу могу нам бити од помоћи и компјутери, електронски „мозгови“. Овде се опет не ради о испитивању наших филозофских уверења, на пример, колико је Беркли био у праву са својим разматрањем шта је реалност, шта је стварни свет? Када је доказивао да су то само **представе**, да су само оне реалне или стварне, јер питање шта је **иза идеја**, или шта је овај материјални свет, који видимо да егзистира **иза идеја**, као питање је само по себи бесмислено. Јер по налажењу овог филозофа идеје не представљају ништа друго до то што јесу, или оне нису ништа друго до то што ми имамо у нашем уму. Али овде није реч о испитивању колико је Беркли био у праву, већ обраћамо пажњу испитивању колико човек има могућности да у свом опажању дискутује ово питање и даје предност мислима, представама, идејама, или колико се може говорити о идејама као оним факторима који имају свој одлучујући значај за човеково владање и целокупан његов рад. Чак ни овде се не негира материјални свет, он постоји. Дискутује се само о томе колико је он ствар представљања. Јер види-

мо у том представљању постојање несавршеног, али и постојање слободе, као и да идеја или представљање о усавршавању према идејама које имамо о савршенству треба да добије своју стварност или утврђеност кроз развој појма слободе а на основу Откривања или Мисли о савршенству.

Несумњиво да је са гледишта логике ово веома сложено питање. Нас овде међутим интересује колико идеје имају предност у животу човека над оним стварним условима у којима се нашао. Новим индуктивно-статистичким методама објашњења, статистичким доказивањем, ово питање се и данас решава у корист „идеја“ као примарних чинилаца у човековом владању.

Вредан је рад у том погледу проф. Алена Ариона са Универзитета у Тел Авиву. Вршећи испитивања у Израелу у вези овога питања дошао је такође до закључка о предности идеја. Арион ово питање поставља, на пример, кроз тројичан дијалектички однос: идеја — владање — реалност. У њиховом емпиричком међу-односу потврдио је да оно што утврђује човеково владање није сама реалност већ на првом месту идеја¹¹). Ово је само наша мала напомена када смо у разматрању ове проблематике. Јер испитивање токова историјског развоја, при избору или одлучивању, видимо да у покретању историјских догађаја централну улогу ипак игра у човековом понашању његова вера, идеја, поглед на живот. У ствари то условљује и сам карактер човекове околине или реалности која опет на свој начин има утицај на његово владање и понашање, што представља једно доста логички комплексно питање, али у којем ипак разпознајемо сву снагу идеје.

Ово је само напомена са циљем у којем правцу богослов скреће пажњу да се треба кретати у објашњењу значаја и саме догме Цркве. Кроз то онда богослов објашњава и себе пред друштвом у којем је. Несумњиво да је рационалност овог статистичког емпиријског метода данас лако утврдити, и доћи до података о томе из свих крајева света, из свих друштава, њихових чланова, на основу њиховог сопственог само-посматрања и слободнот признања.

Међутим, утврђујући предност „идеје“, што уосталом и није проблем, ми тим нисмо решили однос између „објективних чинјеница и релативних интерпретативних судова.

Јер се при овом односу поставља питање колико наши лични интереси у смислу наших веровања имају свој утицај на процењивање историјских збивања, или света чинјеница, или, да се изразимо Берклијевом термнологијом, света представљања који се појављује као објективни свет у којем смо. Тврдимо да нешто можемо да разумемо само ако „то посматрамо као оправдано рационално дело“, а да то процењивање или посматрање зависи од нашег усвојеног нормативног принципа на основу којег ствар и судимо. Овде опет долази до израза наша несавршеност или несавршеност нашег представљања, јер смо ми увек унеколико у отуђеном положају од основне структуре представљања, а што има за последицу да смо осуђени на релативност истине. Само у дијалектичком развоју ово нас и подстиче да савлађујемо своју отуђеност.

Наша се испитивања онда крећу према утврђивању реалности процеса у историји. Њих утврђујемо, на пример, „идејама“, што значи идејама теорија еволуције, дијалектике, релативитета, кванта итд. Пред појавом ових идеја или теорија богословље као наука као да је изгубило свој значај. Знамо колико се и како поверовало у извесним крутовима нашег друштва да идејама или догмама Цркве више нема места у прогресивним или напредним тежњама човековог рада. Дискусија је била веома жустра око тога, води се и данас, истина са много више објективне оријентације и интелектуалног поштовања догмата Цркве, него што је то био случај до пре неку деценију. Наш задатак није овде да се упустимо у те већ до сада доста плодне дискусије, кроз које смо доста научили.

Међутим, за потребе нашег циља, на пример, разматрања односа „двезју култура“ и решења које тражимо богослов налази за потребно да истакне реалност извесних чинјеница које налазимо као присутне идеје у историји а које су опет од великог значаја за разумевање нашег света и околине.

Морамо да посматрамо и развој науке и развој уметности у оквиру већ данас добро утврђеног начина мишљења научне теорије о општем историјском еволуционом процесу према којем се живот развијао од нижих облика живота ка вишим. Учимо данас колико је човек окупо платио тај развој, колико огромним

напорима. Савлађиване су препреке, али се стицало и искуство, знање. Кроз мисаону активност изграђивали смо или допуњавали неизграђено у својој околини. Такву какву смо је правили она је опет утицала на нас. Гајене су велике наде, али се практично борило за дан у којем се живело и његове потребе. Само, увек смо наилазили на сметње пред задатком усавршавања.

При свем том оно што као основно запажамо јесте чињеница појаве света и нас у њему. Он је један и има један извор. Али у току његовог развоја запажамо и раздвајања, деобе. Можемо да студирамо или пратимо развој низа веома разноликих животних манифестација, било да су оне органске или неорганске природе. Када је у питању тај развој у питању су милиони година. Тако бар ми у свом „представљању“ доживљавамо или гледамо овај свет. Видимо раздвајања или разноликости у биљњем свету, у животињском, онда и у човековим. Говоримо о разним народима, заједницама, културама. Све је то данас под веома оштрим оком нашег испитивања. Изграђујемо о свему томе идеје са циљем што потпунијег сазнања, или ближег приступа, Реалности. Наше библиотеке су препуне студија о свему овоме. Али констатујемо колико уз све снаге које нас деле присуствују и оне које нас уједињују. Све више и више имамо података о овим питањима. Све смо више због тога уверени у еволуцију науке. Унапређујемо њену методологију како се то већ види и из самих резултата које имамо. Заиста су успеси огромни. Исто тако и поред свих сукоба кроз које пролазимо можемо да кажемо да смо напредовали и у социјалним наукама. Односи међу људима се ипак побољшавају. Свест о потреби „једног света“, једне широке мирољубиве заједнице народа, такође као идеја, све је више присутна међу нама. Изгледа нам да никада нисмо имали више могућности за **реализовањем те идеје** него данас. У извесном, али доста ограниченом, смислу ту идеју о **једном свету** пробали су да остваре и стари Вавилонци, и Кинези, и Грци, и Римљани; њихове идеје уоквирене провинцијализмом њихових религија биле су тада јаче и нису успели да крену ка стварном универзалноме. Ипак, сазнајемо колико смо са својом идејом о једном свету ми данас далеко напреднији или јачи и поред тога што је још нисмо остварили. Наша је идеја у

том погледу много универзалнија и учињене су значајне студије које развој идеје универзализма, успех у њеном развоју, везују са догађањем појаве у историји Исуса Христа од којег и рачунамо године или почетак наше ере. Развој науке нашао је у овом догађају нешто посебно.

Исто тако можемо да говоримо и о еволуцији уметности. Широм света богати музеји и уметничке збирке омогућавају нам да пратимо и развој уметности, развој човекових естетских расположења, било када су у питању визуелне уметности, или музика, или књижевност. То је такође једно широко подручје на којем се огледа сва наша мисаона активност, све идеје које смо тајили о разним питањима у разним временима. Ту можемо да лако запажамо све разлике у човековим идејама уз јединствену потребу за истином и лепим. Можемо да студирамо како су се у различитим друштвима и периодима времена тајиле и различите идеје подстицане и емоцијама или оном „незаинтересованим осећањем за лепим“. То је једно огромно поље наше мисаоне активности или поље студије како смо користили естетске облике да би изразили своја дубока, често веома неиздиференцирана, осећања и мисли пред тајном живота, али и његовом лепотом. Потпомогнути развојем филозофије, психологије, антропологије, културне историје, историчари уметности и естетичари данас праве ванредне синтезе уз констатацију еволуције и у уметности. Једна еволуција која се огледа на првом месту у све већем и нашем богаћењу фонда идеја кроз које се развијамо и кроз које контролишемо своје усавршавање. Јер је уметност као и наука у својој целини везана за све импулсе или токове развоја друштва као целине. У ствари мисаоне токове или идеје које преовлађују у једном добу најбоље изражавамо кроз уметност. Али доста смо већ упознати и са тим колико је научни и индустријски прогрес извршио свој утицај и на технику и социјални значај уметности. Једном речју знамо колико су стилови у уметности: натурализам, симболизам, реализам, импресионализам, фовизам, кубизам, дадаизам, сиреализам, итд. ствар идеја у уметности. Знамо исто тако колико су ове идеје везане својим коренима за сва она наша расположења кроз која се приближавамо питањима која нас интересују о оном последњем што може да нас интересује, или што налази-

мо за потребно да је за нас **последње**. У свом еволуционом развоју, кроз буђење, којем смо стално изложени, то **последње** појављује се и као **Реалност**. Она се појављује и као неодређена или неиздиференцирана, и на тај начин и **неизрецива**, не само језиком, речју, већ и бојом, звуком, линијом, или било којим другим знаком или симболом.

Није реч само о томе како тачно и прецизно сазнати „последње“, оно се у ствари открива кроз наш свакодневни рад. Можемо у том погледу да говоримо о својим лествицама успона. Према већ датој структури наше логике тај развој је постепен и еволутиван. Он има своје како научне изразе тако и уметничке. Ми у ствари никад и не можемо сасвим реално да осетимо оно шта је **коначно** или оно шта је заиста **последње**. То је извесна **Реалност**. Организујемо слободу да бисмо је што мирније или тише, без узнемиравања, усвајали и постепено разумевали. Она се у сваком случају појављује за нас као нешто веома **тајанствено** али и као нешто што представља **јединство**.

Ова се Реалност у својој суштини јединства појављује за нашу рационалност заиста и као неодређена или као неиздиференцирана. Мислимо ли о томе то заиста осећамо. Историчар и филозоф Арнолд Тојнби кроз своју студију историје говори колико је живот у целокупној својој реалности „једно неодређено јединство мистичног искуства“. То је једино, каже нам, што можемо да знамо. При чему додаје да ми нисмо у могућности да знамо да ли је то тако или није ако не бисмо били у таквом стању свести у којем не би наша слика о Реалности била подељена на „субјект“ и „објект“, на оног који сазнаје и оно што се сазнаје. Међутим, при овом делењу, истиче Тојнби, ми нисмо у могућности да избегнемо наметања повреда самој Реалности. Јер ради сазнања ми смо принуђени да ту **Реалност** делимо на „свесно и подсвесно, душу и тело, дух и материју, живот и његову околину, слободу и нужност, ствараоца и ствари, бога и зло, добро и рђаво, љубав и силу, старо и ново, узрок и последицу итд. итд. „Кроз ово делење „врећамо реалност“, али без ових дихотомија ми ништа не можемо ни да сазнамо, оне су нужне категорије нашег мишљења преко којих и постижемо своја обавештења. „Не можемо без њих а ми ништа дефинитивно не можемо ни са њима“¹²). Принуђени тако на

дијалектички начин сазнања, на њену логику. Наше сазнање нам се онда заиста представља, у нашим људским околностима, као релативно. Међутим, Тојнби у исто време запажа да уколико бисмо успели да се вратимо у стање „мистичног јединства“, у стање свести пре делења изгубили бисмо моћ сазнања, пошто би се на тај начин изгубила граница између **субјекта** и **објекта**, а она је предуслов „јединства“.

Суштински ипак за ово јединство бисмо могли да кажемо да је „неизрециво“. Тајна. Само се ипак човек пред том тајном налазио увек у неком стању одговорности да јој приђе, да је ипак разуме.

Из историје заиста видимо како се човек пред том тајном порекла, пред тајном природе, пред тајном кретања, пред тајном рада логике интелекта, или пред тајном јединства живота али и његове раздвојености, трудио да дође до неке синтезе, до неког свеобухватног погледа, или извесне уједињавајуће теорије, у задатку да би се што више приближио сазнању свега. Трудио се исто тако да дође до знакова, до симбола, језика, или речи, како би поузданије објаснио своју иначе доста неодређену мисао, налазећи се пред овим тим што је осећао да стоји пред њим као тајна. Огроман је ипак напредак учињен. Само се при томе опет тврди да почетак остаје замагљен и поред наше могућности широких научних аналогичности које данас предузимамо користећи се резултатима које добијамо са низа научних поља. Међутим, и поред тога што је та тежња да дођемо до истине доста стара ми се још увек питамо колико смо у могућности да знамо шта је **истина**, или како поуздано доћи до ње.

Изразе свег тог истраживања у циљу наше потребе за знањем ми најлакше можемо да пратимо кроз општу историју развоја, или кроз историју религија, уметности, науке. Те изразе у ствари пратимо преко **идеја** са којима се човек развијао и које и чине историју религија, уметности или науке. Идеје су све што имамо од развоја живота да бисмо га разумели. Оне су историја нашег развоја и сва његова слика. Због тога и нисмо у могућности и да се интересујемо једном посебном религијом, а да се не заинтересујемо за историју религије уопште, као што нисмо у могућности да се забавимо једном посебном уметношћу, или стилем уметности, уколико се не

интересујемо за општу историју уметности, као што нисмо у могућности да разумемо једну посебну грану науке, а да не познајемо општу историју науке. На пример, већ је одавно постављен захтев пред историчаре да се не могу бавити неким специјалним истраживачким радом, на неком посебном пољу, без познавања опште историје цивилизације. Каже се да би нам труд у том случају био узалудан.¹³⁾ То у ствари значи да тежња ка целини или разумевању целине једна је унутрашња нужност или логички закон. Он нас присиљава да тражимо нешто што ипак коначно откривамо као **неизрециво** или таквом тајном која нам се нуди за разумевање, али само под посебним условима или ограничењима. Јер је закон ту да морамо да тражимо целину, и ми га следујемо. Сва наука и није ништа друго према томе до следовање грађења истине.

У оквиру тога закона истраживања дошло се до искуства да један народ не може да познаје себе, или да осети себе као народ, док не сазна или упозна своју прошлост. Исто као што човек мора да одржава знање о себи сећајући се своје личне прошлости на овај начин. Реч је о пунујем остварењу једног народа, као народа, или човека као човека. Али неизвесност о почетку, недостатак обавештења путем науке о почетку, о извору, коначном извору, све Реалности, нешто је што се увек одржава пред човековом рационалношћу као **тајна**. Али богослов, односно Црква у свом учењу, никада то не користи за „своју каријеру“, већ баш обротно, богослов је кроз Цркву налазио своје оправдање рада, јер је први и отпочео на откривању тајни или припреме научне револуције.

Идеје или облици наших мисли кроз које смо мислили о свету и животу у ствари нису ништа друго до симболи представљања Реалности са којом сарађујемо у процесима кретања кроз своју личну егзистенцијалну реалност.

Оно што антрополози, историчари, социолози откривају као попу потребу у развоју или организацији човековог постојања јесте формирање извесних **нормативних** одредаба или **нормативног поретка** кроз који се колективно организује. Али при томе оно што је најважније, или оно што су испитивачи човековог живота и рада, његовог начина организовања, од најранијих почетака, до данас, приметили јесте да основ том

неопходном „нормативном поретку“ или облику живота, темељ на којем се развија или одржава јесу идеје које се опет формирају у оквиру човекових религиозних расположења. Запажено је и истиче се у научним студијама о човеку да се он у ствари „утврђује као човек у свом постојању и развоју кроз религију“, или кроз њу он „озакоњава свој социјални систем према нормативном одређењу у оквиру религиозних идеја које има“. Све оно што чини структуру једног друштва саопштавају нам антрополози и социолози, све одбране вредности, норме, заједнички циљеви од својих првих почетака“ човек увек легализује кроз религију“. Студије ове врсте све су бројније на пољу научног истраживања човековог развоја.

При свему томе оно што је од посебне важности као предмет испитивања за упознавање живота човека јесте и сам језик као „систем симбола“. Он се заједно развија са развојем друштва. Он је увек један од најважнијих делова културног система са извесног подручја, шта више и његова граница. Знамо да у току развоја језик добија и „писмо“, тада, у извесном погледу, рачунамо да и почиње историја, или свест о њој. Тај датум је био велики еволутивни напредак. Језик се појављује и као конструктивни елеменат, у техничком смислу, јединства друштва. Везан је и за религију. Међутим, оно на шта богослов увек жели прво да обрати потребну пажњу, и одговарајуће студије, јесте чињеница „пан-религиозности“ или универзалности религије. То се утврђује кроз испитивање најранијих почетака човековог подухвата организације, или социјалног подухвата. При томе се констатује: „Религиозна веровања и ритуална пракса су суштински део човековог подухвата културе“. А за културу се каже, такође, да је стара толико колико и сам човек, пошто се и дефинише као „начин живота“. Данас са посебним успехом, на основу обиља података која имамо кроз археолошка и историјска истраживања, можемо да закључујемо много поузданије о улози човекових религиозних стремљења од коликог су значаја за његов рационални живот, или колико је тај његов „религиозни живот“, а то значи и „идејним“, деловао на његово пробијање ка данашњој „модерности“, из његовог примитивног племенског начина живота. Тако да се не може више говорити о томе да је религија била

ствар његове примитивности, већ да је религија била ствар која га је водила напред да изађе из своје ограничености. Међу веома солидним студијама које се саопштавају данас, и преводе, и са којима се упознала и најшира публика, широм света, споменимо овде, и изврсан рад проф. Талкот Парсонаа.¹⁴⁾ У својој студији друштва, пратећи његов развој од најпримитивнијих облика, па преко више „напредних“ до архаичких, како их назива, на пример Месопотамије, Старог Египта, онда даље преко и оних заједница или друштава која могу да се назову и као „међу друштва“, као што су империје Кине, Индије, или империје исламске вероисповести, или Рима, проф. Парсонс увек запажа и то истиче од колике је важности идејни моменат у токовима историја свих ових људских творевина које обележавамо као културе, цивилизације. Ова друштва која је назвао „међу“, на пример, претходе културном облику или поднебљу историје које је **наше**, због тога их и назива „међу“, или између **архаичких** и **нашег модерног доба**. Оно што је од важности у овом посматрању историје јесте да права еволутивна линија човековог успона у идејном погледу не иде директно од примитивних ка нашим културним облицима. Постоји један прекид, затим постоји једна колевка у идејном погледу одакле се уздиже наш начин живота и мишљења. Тако да наш линеарни успон не иде на пример из Кине, или које друге империје, или архаичког друштва, већ из колевке Израиља. Проф. Парсонс налази да су Израил и уз то Грчка, бар у формалном облику, у начину мишљења, језику, филозофској терминологији, колевке нашег данашњег живота и рада. На пример Римска империја, која је била најразвијеније друштво пред појавом нашег „модерног“, није успела у свом подухвату цивилизације јер јој је недостајао један „динамичан религиозни систем“. У њој се са „обожавањем императора“ није успело, а са тим покушајем тог и таквог „обожавања“ желело се да се створи оно што је том друштву по самој логици ствари недостојало: „један виши поредак моралног правца“. Јер римско морално или интелектуално поднебље било је „збрка егзотичних култура, секти, синкретистичких верујућих система“. Огромно је наше искуство, о којем се обавештавамо

кроз пажљиве историјске студије, а чега је најбољи пример сама Римска империја, да у оним друштвима у којим се сувише много истиче, у њиховом развоју, неки посебни интереси, на којима се сувише много инсистира, сувише брзо, са много ангажованости, каже проф. Парсонс, а при томе занемарују „интеграциони фактори, на првом месту религија“, таква се друштва, или такве се заједнице народа, брзо и распадају. Међутим, међу свим друштвима у општој историји света, два су успела да кроз своју синтезу пруже или положе свету основ за његов развој у пробоју ка данашњој модерности, то су Израил и Грчка. Међу великим силама тога времена, Вавилон, Персије, Египта, ова два друштва су успела да сачувају своје тековине, и поред тога што су с војничке стране, међу овим политичким и војничким силама тога времена, била безначајна. Али су постале колевке нашег модерног доба. Ако се питамо како су она успела да положе основ томе што је било потребно за даљи директан еволуциони прогрес ка **данашњици** наћи ћемо одговор у запажању **значаја идеје**, вере о улози **идеје** у развоју човека, **његове вере**. Када испитујемо своје модерно доба онда ћемо видети како нам је у том погледу **суштину** дао Израел, а **формалне облике** интелектуалног живота Грчка. Тако да се у дијалектици односа између Атине и Јерусалима рађао нови свет који још обележавамо и као свет „наше ере“.

Вера „изабраног народа“, однос према Јахвеју, идеја „Завета“ кроз коју је јеврејски народ „изабран“ за једну посебну мисију у светској историји, осећање греха због „неиспуњавања добијених или откривених заповести“, оних које је Бог предао Мојсеју, основ је одакле почиње директан успон ка модерности. Сви други подухвати културе, са другим идејама или верама, нису успели.

Проф. Парсонс у свом тумачењу значаја **идејности** у човековом развоју запажа и то да је Бог који је у почетку био само Бог **изабраног народа** полако, или еволутивно, баш у кругу самог њега, почео да добија „универзални карактер“. Тај Бог влада и другим народима, јер их користи, на пример Вавилонце или Египћане, као своје оруђе за казну коју изриче над својим „изабраним народом“ због његове непокорности, Бог Израља, међу свим осталим религијама, коначно се јавља „као нормативни поредак“ прихватањем од свих

народа, јер се његов „морални поредак” врло брзо показује као „прихватљив за све”, или нужан за све народе, изводи као закључак проф. Парсонс кроз своју студију „развија друштва” у оквиру њихових „еволюционих и компаративних перспектива”.

Немогућ је заиста један рационалан или интелигентан приступ светској историји без посебног обраћања пажње на појам овог Бога, који се у историји појављује као „универзални Бог”, Бог свих народа, чија је припрема Откривења дата у својој припремној одређености за испуњење у завету који ће добити кроз своју пуну **универзалну примену**, практично усвајање од свих, нову терминолошку одређеност — Нови завет. Кроз њега Бог Израиља постаје „динамички религиозни систем” свих народа.

У социјалној еволуцији, у припремној фази, за развој ка данашњици, можемо да пратимо кроз историју, колико је била потребна једна **интеграциона одређеност или идеја Бога** која се потпуно разликовала од свих тадашњих појмова или идеја религиозности. Та „потребна вера” нашла је свој израз прво у Старом завету, или првом завету. У својој суштини као **идеја** у културолошком погледу она има своју „трострукку манифестацију”. То нам подвлачи професор Парсонс. **Прво**, у овој **идеји** Завета, као што рекосмо за разлику од свих других религија, открива се „трансцедентни законодавац, затим, као **друго** „морални поредак” који прописује овај „морални законодавац”, и као **треће**, од овог моралног законодавца произлази и „идеја свете заједнице” у којој се испуњава његов мандат”. У „тројичној” манифестацији ове **идеје** проф. Парсонс налази „велики прилог Израиља социјалној еволуцији”.

Ми заиста можемо да видимо да док се у краљевству Давида и Соломона кроз „завет” већ знало о идеји Бога који треба да спасе свет, тј. поведе знању истине, дотле се у другим подручјима он упорно очекивао као непознати. Упорно се трагало за правим или истинитим Богом, за открићем идеје о њему. Највише се успело у том погледу у самој Грчкој. То је Сократово учење о „добру” као идеји врлине, или Платоново учење о самим **идејама** и њиховој вечности међу којима је највиша **идеја Добра** односно Бога, или Аристотелово учење о „непокретном Покретачу” као Првом узроку свег кретања. Ови

су грчки филозофи заиста били на врху највишег успона интелекта у човековом напору у откривању идеје о **Богу истине**. Али ако тај напор није уродио у потпуности плодом, уродио је с друге стране, јер је указао на границу разума, на границу језика, развијајући сам интелект и сам језик, који је опет с формалне стране био изврстан прилог такође социјалној еволуцији у припреми за успон ка „модерности” нашег времена.

Неопходна је заиста студија религије у овом нашем модерном добу. Погледи су каткад веома различити у погледу њеног места и њене улоге у човековом развоју. Али у сваком случају њен је значај неизбрисив из човековог живота, због чега је рад богослова увек био и неопходан. Радови испитивача религије као што су Тејлор, Фрезер, Дуркхајм, или историчари и филозофи као што су Хегел, Шпенглер, Тојнби, Нортроп, и низ других, пре или после њих, изврсно нас упућују на сву реалност човека у његовом свету са његовим идејама кроз које се бори за осмишљавање своје појаве у егзистенцијалној стварности, ако тако можемо да се изразимо. Исто тако онда и можемо да разумемо због чега је само наше друштво успело у свом подухвату цивилизације.

То је већ познато запажање које је довољно проанализирано и истакнуто у науци. Али данас када је потребно богослову у његовом раду да подвуче колико је важна за живот човека „идеја”, колико је важно шта он мисли, осећа и хоће, онда студија религије, или запажање да свако друштво има свој „поглед на свет”, а што налази свој израз на првом месту у религији која и предходи науци, научном погледу на свет, онда је заиста нужно обратити пажњу на чињеницу „пан-религиозности”. Наравно, при томе су интересантна питања зашто ипак неки **нису** религиозни, или зашто су у појединим друштвима извесна религиозна веровања добила облик који су имала или и данас имају. Где је корен **идејама** које су у том процесу играле одлучујућу улогу. Шта су те идеје, или око чега се оне на првом месту концентришу? Познати су нам радови истакнутих антрополога и испитивача религије, мисионара и других који су се интересовали овим питањима и данас их решавају. Дискусија се нарочито водила о запажености да је свуда у почетку била распростра-та само вера „у једнога Бога”, „као

највише биће", вера која је и „природно стање човека", али која се дегенерисала доцније у низ веома разноликих религиозних система. У свим овим студијама заиста су интересантна питања и истраживања око питања не само „који је најпростији облик религиозности" већ „какве су религиозне идеје нађене међу најнеразвијенијим племенима или народима".¹⁵⁾ Без обзира шта је коначно истина у свим овим антрополошким, социолошким или историјским студијама, на пример, да ли је „тотемизам" више интелектуални или религиозни феномен, или, у чему је суштина најпримитивнијих облика религије, или, где у најдубљим дубинама човекове прошлости откривамо разлику између религиозног и световног, између религиозног и магијског, и да ли ту и постоје разлике, или, колико је религија више спекулација о тајни универзума или више морално руководство, или опет ништа друго до „метафора за само друштво", или, колико је само религиозно веровање ипак „интелектуални систем", или, колико је религија само емоционална потреба, или колико је она средство човеку да може да се суочи са ситуацијама које не може да контролише, или колико у њој добија снагу да се суочи са оним коначним крајем живота којем при томе тражи смисао, без обзира шта је више тачно, у сваком случају у сваком овом погледу, било Тејлора, било Фрезера, Дуркхајма, Малиновског, налазимо нешто од истине које и ортодоксном вернику у религију Откривења потпомаже да боље разуме своју веру, а док у сваком случају се из свих ових погледа констатује чињеница „пан-религиозности". У тој чињеници ми осећамо присуство Мисли као основе Универзума. У тој чињеници ми распознајемо и „раздељеност мисли" на оно шта се **мисли**, и на оно шта се **осећа** и на оно шта се **хоће**. У свему томе једном речју откривамо човекову заинтересованост да у разноликим ситуацијама, у којима се може да нађе, савлађује своју људску ограниченост кроз задовољавање и стојих мисаоних преокупација. Није заиста тешко запазити да у свим овим хипотезама и теоријама има нешто од истине, али при чему се без сумње истиче примарност мисли као руководећег начела, као одлуке, која утиче на околину и мења је. Од посебног је значаја запажање да се у најпримитивнијим племенима за „тотем" не бира оно што је „добро за јело" већ

оно што је „добро за мисао" за размишљање.¹⁶⁾

Знамо и то, или то је такође довољно већ и истакнуто, да присуство религиозних човекових тежњи није само ствар прошлости, ствар примитивних које су данас превазиђене. Чињеница пан-религиозности, као „стање свести", кроз које се развија и наше модерно доба, изражава се и кроз огроман рад највећих културних и научних радника нашег времена. У Совјетској академији науке се констатује да је Њутн решио закон гравитације на основу своје вере у Бога, а Бергсон је довољно подвукао сав значај религије, или вере за човеков развој као што и знамо како је упоређивао рад светаца са радом научника, или да споме немо сву борбу око религије која се огледа у филозофији Достојевског, или недавно преминулог Пастернака, или Анштајна, Јунга, који су сви заједно, или сваки на свој изванредан начин, заједно са низом других научника, истакли колико је религија најпоузданији подстрек човеку у тражењу истине а чега је плод и сама наука. Недавна анкета која је извршена међу америчким научницима у погледу религиозности такође сведочи о томе, јер се огромна већина америчких научних радника изјаснила да верује у Бога.

Ми већ доста знамо о нашем дугом културном процесу који нас је довео у ово наше модерно доба. Знамо и то колико је човек и култура један симултан процес развитка, развитка који не можемо одредити када тачно почиње. Али оно што је са тачношћу утврђено јесте да „култура у свим својим деловима и изразима зависи од човекове способности симболизације, односно артикулисаног говора". Ова способност „симболизације" омогућава нам у ствари и сваки могућ приступ свим овим питањима. Тако да на основу ње можемо да пратимо и процес развоја културе кроз њене секторе: први сектор, идеолошки; други сектор, социолошки; трећи сектор је емотивни јер се на њему одређују ставови. Из ова три сектора, произлази и сектор технолошки.

Разликујући ове секторе или раздвајајући их у процесу јединства културе проф. Leslie White тумачи први сектор да се састоји, као идеолошки, од веровања, која зависе или се ослањају на нашу способност симболизације, језика; други сектор тумачи, као социолошки, да се састоји од обичаја, институција,

закона, међу личних односа, а што се све опет ослања на језик; трећи сектор тумачи, као сентиментални, да се састоји од наших емоција, осећања, према околини у чисто субјективном смислу. Став на пример према невиности. Нешто зашта је способан само човек, а такође то изражава кроз симболе, језик.¹⁷⁾ Кроз ова три сектора човек долази до своје пуне индивидуалности или субјективности. Међутим, и овде можемо да видимо сву структуру трожичности, или како се трећи сектор садржи у првом, а први такође у трећем, или у другом и овај, било у трећем или првом, али ипак су три сектора, из којих произлази „технолошки“, примена оруђа, рад, наука итд. Први је управо „идеолошки“, свет идеја. Док запажамо на извештај начин симултан развој ових сектора, ипак увек разпознајемо **идеје** као прво. Ма колико то било у рудиментарном облику ипак се то **прво** разпознаје као **веровање**, као мисаона одређеност или избор. Технолошки се сектор рађа из ова три сектора. Видимо из нашег свакодневног рада да човек пре него што почне да развија своју **технологију** он прво утврђује своја веровања, систем својих односа, и коначно обликујући и своја осећања и расположења, постижући на тај начин своју пуну индивидуалност. Међутим, оно што је суштинско у свему овоме и што проф. Л. А. Вајт истиче јесте да прва три сектора идеолошки, социолошки и сентиментални, зависе од човекове способности симболизације, тј. језика, што води богослова јеванђелском ставу у „почетку беше Реч и Реч беше у Бога и Бог беше Реч (Јов. 1,1).

Видимо из ових примера, а таквих је безброј, на многе друге ћемо се још осврнути, да ми нисмо заиста у могућности ништа да сазнамо а да не делимо, раздвајамо, класифицирамо, апстрахујемо. Бергсон је већ указао на то колико наш интелект као оруђе које користимо да сазнамо ствари мора да дели, да систематизује, да издаваја, а што коначно ипак не доводи до потребног нам знања **целине** коју можемо схватити, само инстинктом, интуицијом.

Оно што мора богослов да примети у овој анализи јединствених процеса, и нашег морања да их делимо уз сву тежњу „ка мистичном јединству“ или нашу свест о њој, јесте суштински процес развоја или акт човековог усавршавања. То је природа стања ствари, нужност или

облик кроз који се живи и креће или кроз који и јесмо ту. Корен ове и овакве стварности јесте у самој чињеници да никада ни сама РЕАЛНОСТ у свем својем „мистичном јединству“ није била апсолутно јединствена већ такође подељена. То се констатује у филозофији догматике Цркве, у њеном учењу, како је стварању света претходио вечни савет Свете Тројице, несливене али нераздељене, а што значи да је од вечности Реалност ипак била „раздељена“, само тако да је била у исто време и једно савршено јединство, пробразац сваком другом јединству. По учењу Цркве природа тога јединства јесте „несливеност“, тј. ту је раздељеност, али **раздаљеност** која је у суштини „нераздељеност“. По законима логике опет знамо да јединства и нема без раздељености.

Научни рад заиста није могућ без делења, али није могућ ни без тежње ка јединству, синтези. То је природа рада нашег ума. Сазнање другојачије и није могуће. Научку онда и записујемо на чињеници вере или кроз веру да је овај наш Универзум једна „систематизована Реалност „Захваљујући тој вери, подвлачи се и од филозофа историје, ми смо у могућности да испитујемо овај свет, јер верујемо у његову структуру, у његов систем, план, а што тражи и нашу веру у чињеници да је свет „као целина“ један ментално или разумно уређен свет“. У оквиру таквог света или Универзума и ми смо као његови чланови у могућности да мислимо, да желимо, да осећамо; да представљамо, да испитујемо његово Јединство. Само то не можемо без следовања једне законитости развоја коју смо назвали и закон дијалектике. То је пут, принуђен је и филозоф историје да изјави, уз логичаре, ка „светлости истине“. Помоћ коју уживамо у тим процесима делења јесу **идеје**. Оне су на неки начин основне скеле на које се ослањамо у нашем раду или истраживању. Тако да у свој тој **подељености** ми стално живимо и у промени, експерименту, а што значи да својим моћима сазнања никада нисмо сигурни да ћемо постићи жељени резултат закључка. Оно што пак видимо јесте да смо принуђени ради сазнања да делимо свет и поред тога што верујемо да је он **један**. Видећемо коначно да ову чињеницу једино можемо да разумемо на основу хришћанске догматике.

(Наставиће се)

Напомена за беседу о тачнијем разумевању појмова Раја и Пакла

Међу појмовима хришћанске доктрине несумњиво да учење Цркве о Рају и Паклу представља један од најтежих за разумевање. Често се чују и приговори, шта више, и о самој нехуманости ових појмова; да подстичу груби индивидуализам, једну посебну себичност, чији је циљ „лично спасење“, задобијање Раја, а с друге стране да је такође и непедагошки претити Паклом, јер то изазива страх, а страх опет није конструктиван фактор васпитања. Такође, а што је најчешће, приговора се овом учењу да је неодређено и да због тога даје могућност необично разноликим тумачењима, која опет, што је тачно, често могу да буду веома застрањена. Примера о тим погрешним концепцијама о учењу Цркве о Рају и Паклу несумњиво да се може наћи веома много. Појмови о овој доктрини Цркве каткад су заиста и код многих чланова Цркве веома неортодоксни, често и до комичности. Тако да када се стављају приговори овом учењу Цркве свештеник или богослов је скоро увек у ситуацији да исправља, пре свега, погрешно протумачено учење Цркве шта ови појмови заиста и представљају. Отуда одбијање савременог човека да прихвати учење Цркве о Рају и Паклу скоро је у потпуности ствар само прихватања погрешних појмова о том учењу и отуд његово неприхватање или одбијање, а без обаве-

штетности да у ствари то што он одбија и није учење Цркве.

Овде смо у могућности да учинимо само неколике напомене у том погледу, више да покушамо да исправимо нетачно разумевање учења Цркве о овим питањима, и то само у неким изразима, можда само у почетном ставу, да бисмо онда пружили могућност савременом, модерном, или кажимо образованом, софистицираном, члану данашњег друштва, да може у својим размишљањима да иде даље, са бољим правцем ка коначном тачном разумевању ове доктрине, наравно колико је то човеку уопште и могуће, јер је, као што знамо, коначно или потпуно разумевање тајне живота немогуће. Али онолико колико је то човеку потребно, како се то у учењу Цркве каже, „ради његовог спасења“ дата му је могућност за то преко Откривења, у којем се садржи и учење о последњим стварима, „крају земље“, „Последњем суду“, као и осуди, према делима, за награду или казну.

Неопходно је веома много знати о многим догматима Цркве пре него би и дошли до ових појмова о Рају и Паклу, односно до њиховог бољег разумевања. Овде нам то није могуће. То је читав систем хришћанске догматике и ствар дугог и пажљивог размишљања, дубоког разматрања целокупног учења Цркве, јер је оно целина, и уколико се не разуме

или не прихвати ма који део Откривења, како је изложен у учењу Цркве, у догматици, тешко се онда могу разумети, одговарајуће, и остали. Увек се мора имати на уму целина. Кажемо, поново, овде се само ради о једном моменту, напомени, давања упутства за тачније разумевање правца којим би се најуспелије могло поћи у интелектуалном поднебљу модерног друштва ради разумевања ове доктрине која је увек била и предмет великог интересовања, али и често, као што је то случај данас, потпуно погрешног разумевања овог учења. На пример, када данас слушамо наше младе социјалне раднике, социологе и научнике, када третирају питања религије, не налазећи јој место у модерном друштву, увек се скоро задржавају на том питању „загробног живота“ и стања човекове свести у њему, било да је „спашен“ или „осуђен“. Могли смо, такође, недавно и преко наше телевизије да чујемо такве приговоре, па да на тај искрен став неприхватања учења Цркве, искреног неразумевања њеног учења, у суштини добронамерног, свештеник или богослов такође добронамерно одговори, у једном хришћанском искреном подухвату да помогне својој научној средини, као и верницима Цркве уопште, да дођу до што тачнијег разумевања појмова. овде, конкретно, о Рају и Паклу.

Као што знамо Црква учи да је Бог из љубави створио свет и човека у њему. Црква се у том погледу ослања на разум, на човекову логику којом је као ствар љубави и опремљен за разумевање своје појаве. Јер је разумније поверовати у то него да је из мртве материје, која од вечности постоји, дошла одлука да се крене у постојање живота, мисли, или љубави. Учење Цркве се тако слаже са човековим разумом за који је оправданије да поверује, као у мање чудо, постојање једне Мисли, плана или циља постојања, који условљује једна идеја стварања, управљања према добру, него да је неки вечно покретни или непокретни материјал, неки вечно постојећи камен, донео одлуку да мисли и кроз ту одлуку обликује постојеће животне изразе, а међу њима да уме да одабере оно што је као највише добро и да се бори за његово остварење, да саглашава себе са тим највишим добром и одбија оно што процењује да то није. Црква учи да је наша мисао део Божје мисли, која

стоји као наш основ или оно почетно на шта се ослања сва видљива историја.

У тој видљивој историји човек, као део Божје мисли, или његов сарадник, тежи реду, воли поредак, бори се за њега, или бори се против нереда, хаоса, који се у слободи намеће. Јер у плану стварања човек је добио тај положај слободе, нешто више од механизованог организма, а то значи добио је могућност самосвести, ту варницу, која му, за разлику од животиња, омогућава враћање самом себи, у контемплацији, кроз свој основ, Мисао, од које и долази као дело љубави. Ту се не ради само о могућности самодржања, већ о тражењу највиших вредности, увек нечег вишег, што превазилази човекова чулна опажања и доживљај живота. Он је увек у тежњи да избегне реалност бола, и доживи добро. У том погледу човек је увек у напору неговања што бољег правца за што успешније разумевање свог положаја и својих потреба. То је такође борба коју прате напори. У оквиру тога напора видимо кроз историју да се човек увек залагао кроз огромна страдања да дође и до што сигурнијег система веровања, тачне доктрине, кроз коју би себе упутио што тачнијем разумевању себе и своје околине. Црква учи да је човеку у том погледу дошла и помоћ кроз ону исту љубав кроз коју је постао човек. То је Откривање. Тако је човек у својој телесној организацији и духовно биће, са слободом да кроз ту основу, кроз свој дух изгради нешто од себе, један посебан квалитет, оно што чини њега као личност, а што називамо и душом, збир његових особина, нешто што кроз дар слободе постаје само његово, што се никад не може поновити, јер је у томе и дар слободе и лепота слободе као појма суштине њене вредности. Али у оквиру те слободе човек ипак није „апсолутно слободно биће“. Он зависи од своје околине, његове активности, резонување, веровања, рад, машта, жеље, сећања, условује и његова околина. Отуда је структура околине оно што је од велике важности за развој збира особина једне душе, која је слободна али и условљена. То условљује и њен рад и њену борбу. То условљује процењивање рада, борба за више вредности, више идеале, у тој борби се ослањамо или тражимо љубав, добро, пријатељску средину; колико нам то недостаје све нам недостаје. Јер у лествици

вредности, за које се залажемо у току те своје борбе, пењемо се ка оним које превазилазе наша чулна опажања, резоновања, тражимо лепоту, залажемо се за истине, за добро, увек у оквиру љубави, полазећи од породице, па у оквиру читаве заједнице или друштва у којем смо. Црква је каналисала еволуцију овог развоја кроз установљење својих седам светих тајни.

У том погледу онда наша свест зависи и од своје околине. Ми смо њени чланови. Оно што се види од наше свести, нашег Ја, само је врх острва чији су корени или подножје у дубини целине, предела корита океана које га држи. А што је уствари разум или Мисао Божја. Према томе у нашој свести је оно што лежи и испод ње, или оно што бисмо могли да кажемо да је и унутрашња свест. Свест је ту где човек може да говори о свом искуству, кад га опажа, кад га зна. Према томе ми можемо да испитујемо то што садржи наша свест. То су мисли, осећања, успомене. Али она не садржи само чулне доживљаје, већ и духовна сазнања, идеје, визије, до којих долазимо и изван чулног сазнања. То су појмови о истинама, добру, лепоти. Због тога онда и систем веровања, религија, није илузија, већ фактор који утиче на развој осећања правца развоја. Познато нам је из историје колику је огромну људску енергију Црква каналисала у стваралаштво изградње и материјалне цивилизације. Она је то постигла, најуспелије, међу свим другим покушајима те канализације. То су дела организовања учења, знања, уметности, решавања социјалних проблема, као и сваке друге помоћи човеку у његовој борби развоја, скупљања добрих особина, своје сопствене изградње као и средине у којој се налази, на коју утиче својим радом а која такође утиче на њега. То је динамика религиозне функције, без које нисмо у историји имали ни једно друштво, ниједан покушај цивилизације. Како у свим религијама има припреме за универзалност Јеванђеља, или учења Цркве, то су сва достигнућа свих покушаја рада у свим културама драгоцене и за нас, које чувамо и волимо.

Обдарени могућношћу да рефлектујемо своју мисао, што зовемо у психологији самосвест, долазимо до закључка, што налази свој израз у научном раду, да се онај основни, првобитни, почетни процес развоја нашег ума, или наше менталне ак-

тивности, изражава кроз стварање симбола. Симболи или знаци, преко којих обликујемо своје појмове, рађају се из тих дакле наших првих размишљања, осећања. Симболи су тако средства за нашу успелију организацију рада и развоја, усавршавања. Симболизација је тако у суштини ментални процес; ствар израза нашег понирања у животне процесе и његов развој. У тој симболизацији увек идемо даље и дубље, и тако долазимо коначно до симбола, који стоје за нешто, али које не можемо тачно да дефинишемо. Можемо да сматрамо и речи као симболе, али наш продор у суштину речи не доводи нас увек у суштину ствари да би је могли у потпуности другим боље познатим речима објаснити. Тако долазимо и до неизрецивог. Долазимо до момента када даље не можемо да идемо, када оно што запажамо не можемо да изразимо. Можемо да нађемо симбол или реч за то неизрециво, али не можемо прецизно да га дефинишемо. Можемо да при томе говоримо и о загоњеници свести. Можемо да чујемо од великих ствараоца, од оних који су дали велике прилоге људском усавршавању, који су имали у том погледу већа просвећења, да се и они жале како су често осећали да „њихова највиша искуства покрива извештај мрак, јер их не могу јасно да изразе”. Тај проблем нарочито осећају велики филозофи и уметници у својој борби да „ухвате у речи оне неодређене, личне, ирационалне доживљаје своје свести” и тако их саопште својој средини. Због тога их онда често не смемо оптуживати да их и не разумемо. То је у ствари једна велика борба, стваралачка борба, борба кроз коју се често морају да разарају већ на неки начин оформљени системи веровања или става пред животом и тражење усвајања других. У тежњи за поретком, миром, наша свест је у акцији, у том процесу она производи нове ствари, тако да се из тих дубина свести, за које би се могло рећи, или изгледа тако, да су у хаосу, избијају кроз њену акцију или њено стваралаштво „ствари лепоте”, дела добра. У том погледу могли бисмо да кажемо да онај „сирови материјал” подсвесног који срећује наша самосвест, прожимајући свест од дна до врха, везујући врх острва са дубинама корена, или оног општег, одређује у тој борби наше Ја, збир његових особина, квалитет његове душе, оно што она коначно постаје.

као квалитет, стварност, одређеност, никад поновљена.

Ово данас утолико лакше разумемо уколико се подсетимо резултата рада савремених научника, физичара, биолога, хемичара, или којих других свремених научних радника на пољу природних наука, када нам саопштавају резултате свога рада, своје продоре у тајну енергије масе, кретања, резултате тих продора, извештаје о дубинама материје, у којим се може још да види или запази да оно што би било последње у њој није више подложно законитости, поретку који смо навикли да иначе откривамо у њеним површинама, већ да ту влада извештан други поредак подложен једино закону вероватноће, а који човековом оку више личи на хаос него на поредак. То што је у дубинама атома, енергија која губи својство материје, која у све даљој дубини све више показује својство духовне слободе, у чију законитост мора само да се верује, јер није подложна експерименту у чулном опажању. Научници су склони да потврде да је у тим дубинама само хаос, јер друго физичким путем и не може да се открије или одреди, док их при томе опомињу богослови и филозофи да уколико верујемо да је ту у последњој реалности само хаос онда то прети да се развије као реалност и на својој површини, јер дух прожимања или јединства чини реалност тим што она јесте. Отуда неопходност вере да је у тим дубинама добро, ред, поредак. У крајњем то мора да буде изражено у појму добра љубави. Како пак својим основним инстинктима желимо мир, боримо се за поредак у борби против хаоса, то онда има нечег у том јединству као реалности сведочења да је у тим дубинама заиста ред односно добро, или љубав. Од нас се тражи сарадња са тим кретањем добра или духом љубави. Јер, опет, уколико нам она недостаје жалимо се на то; осећамо реалност бола, нешто што није добро, већ супротно томе, а које називамо и зло.

Како се у ове дубине продире духом свести, а како се она у крајним резултатима развија или дела као мисао, која опет ипак није апсолутна јер је део Мисли, и према томе нема могућности да се изрази, или каже све што би било од реалности, већ се долази до зида са признањем неизрецивог, онда, наша је свест у том моменту принуђена да иде и даље у својој способности симболиза-

ције ка још већим или дубљим, или апстрактнијим симболима. Међу њима су и речи, као симболи, Рај и Пакао, или мир и неред, поредак и хаос, добро и зло, љубав и мржња.

Шта то даље значи? Када у садржају наше свести сазнајемо идеале лепоте, истине, идеје узвишености, појмове до којих иначе нисмо у могућности да дођемо кроз напор опажања наших чула, већ само самом мисаоном активношћу, извесном уређеношћу као истини и добру, реду или љубави, то онда несумњиво да тај садржај има свој утицај на наше акције или рад или циљеве, а у оквиру, опет искуства слободе, или борбе да сами чинимо избор. Избор је опет право наше природе јер анонимност, безличност, јесте опет један бол нестајања који природа наше свести, односно самосвести, не подноси. Али и у највишем захвату за највишим идеалима избора ипак долазимо у противуречност јер се у потпуности не можемо да одрекнемо себе и поред тога што осећамо потребу за тим идеалом усавршавања којим би достигли највиши идеал савршенства, савршенства највишег добра који се опет не постиже, или не може да постигне, али за којим се тежи, пошто постоји као садржај наше свести. Овде онда долазимо, у тој тежњи, кроз тај дубоки инстинкт ка добру, ономе што зовемо Бог, Вечном Добру, дубини његове љубави. Ту смо сарадници те љубави или тог највишег добра. Колико у том погледу успевамо да се приближимо том добру као поретку мира и добра са урођеним осећањем распознавања шта је добро, али и кроз право слободе избора, јер смо део тога, који значи и слобода, утолико смо ближи Богу, стању чија је награда мир или све дубље сазнање добра. То је највиша Реалност и највише добро. Кроз тај напор, кроз рад продора у дубине постојања, чега смо део, у сарадњи са поредком, напор, бол, који се у том погледу подноси претвара се у радост, у осећање раја, јер је то реч за највише достигнуће љубави. Што смо год даље од тог искуства, а још више, што може да се деси да изгубимо и осећање правца развоја, и окренемо другим путем, губи се сазнање реда, поретка, добра, љубави, што за последицу има стање свести које је зло, или пакао, као крај завршетка тог развоја. Рај и пакао према томе могу да буду одређени појмови, или подручја стања свести. Како, опет, према обавештености са подручја савремене нау-

ке имамо извештаје о токовима свести, да управо мисли, осећања, воља, нису ланац већ ток, течење; када знамо да свака наша реч путује кроз простор, законима таласне механике, као и слике, које можемо поново скупити и чути, јер у тајни бескрајног простора оне се не уништавају већ у брзини светлости увек су негде, онда је заиста немогуће замислити и коначан крај једног изграђеног карактера, једне обликоване душе, на овај или онај начин у оквиру закона слободе, да иде ка коначном уништењу. Знаци или савремени научни симболи, као модели делова природе, њених процеса могу да нам послуже као аналогije да унеколико боље разумемо и положај саме „душе“ човеке у Универзуму, или постојању свега. Научници нам кажу да уколико би имали нешто брже од светлости стигли бу у бескрајним просторијама слику Косовске Битке која као слика путује простором брзином светлости, јер брже не може да иде. Мисао је несумњиво бржа или њена је брзина толико велика да она и сама себе негира, тако да то више и није брзина већ стварност постојања, кретања, која је у крајњој реалности „свуда и на сваком месту“.

У Јеванђељу се каже да „ни ухо није чуло ни око видело што је Бог припремио онима који га љубе“. Овде је реч о тим вечним подручјима „мира“ вечног пребивања у достигнутом савршенству за мир — резултат дара или лепоте љубави у једном коначном дијалектичком закону постојања живота, који се ипак не може разумети колико би хтели. Али унутрашњи глас човека, његова свест, самосвест, која дела као савест, уме да упућује човека ка највишем, најбољем, али уз напор савлађивања препрека које се постављају, у игри живота, слободе, добра али и зла. То је тежња разума, човековог духа, да разбере свој положај, своје назначење, да слободно саглашава слободу свога Ја са слободом Божијом, или Духом који је својом снагом све из небића превео у Биће, у постојање — јер са сигурношћу данас можемо да говоримо о почетку света, његовом развоју, што условљава и појаву човека; јер је било времена када човека ипак није било. Његова појава у свету је дело љубави; он даље себе и своју заједницу одржава такође кроз љубав. Реч љубав као симбол — јесте кључна реч за разумевање живота, али она има своју реалност кроз постојање тога

што јој се одупире, што је не признаје, што се буни на њена дела и тежње, тада говоримо о злу.

Хришћанско учење о љубави јесте једна разумско-логичка одредба. Она нам је дошла из дубина постојања свега, кроз стварање или постањак свега. Тако да хришћанство у светској историји, од дана своје појаве, међу религијама и културама налази своје место и усвајање баш због тог свог карактера универзалности који налази свој израз у логици рада за „мир и добру вољу међу људима“. Убрзо по својој појави, захваљујући том свом карактеру универзалности, оно брзо постаје интелектуално поштовано и међу најобразованијим. Хришћанство се се показује као религија која најуспелије хармонизује човеков рад и циљеве његовог рада са захтевима самог разума. Оно, као што то можемо често на прочитамо у историјама почетка и развоја наше културе, нагло почиње да „стимулира и богати интелектуални живот људи“ који стварају једну традицију која опет постаје основа једној новој цивилизацији. У тој цивилизацији као што смо већ рекли најуспелије смо пришли дубинама реалности. У тој цивилизацији смо у исто време и најуспелије разумели свој захтев или питање — зашто смо добри, због чега се залажемо за добро? Истина, ово питање увек једном делом остаје neodговорено; али као питање оно избија из живота, избија и као питање у оквиру појмова „раја“ и „пакла“; управо, да ли је живот слава потврде вредне своје појаве или је то пустош, узалудност једног покушаја рада којег коначно побеђује хаос чији је крајњи резултат зло. Ми по једном унутрашњем гласу верујемо да се крећемо добру. Зависи у ствари шта се верује. То је резултат слободе. Због тога је несумњиво врло опасно не веровати у једна општи план који лежи иза свега видљивог. У том погледу ми можемо да пониремо у себе и тражимо разлоге за и против али морамо имати и поверење у структуру учења Цркве, њене истине, догмате, методологију давања правца развоја или осећања за тај правац. Ми мормо имати поверење у Цркву да при томе ми нећемо као налог добити од ње ништа што би било против разума, већ обратно, наша је природа, нашег тела и нашег духа, самим својим постојањем створена тако да одговара учењу Цркве, због тога је хришћанство и добило подршку у историји, и две хиљаде година утра

вља људе у њиховом подухвату рада. Јер уколико не прихватимо учење Цркве о вредности живота, његовом развоју и циљу развоја, онда нам не остаје ништа друго него алтернатива том учењу: „Да живот и није ништа друго до многоструки избор у којем ниједан одговор није тачан“, а то је већ почетак мукe духа, или хаоса; сведочи нам о томе савремено „позориште апсурда“. Истина, они који успевају да живе и развијају свој рад сагласно разуму, па и ако мисле да су атеисти, у суштини су хришћани, само је за то много више потребно напора и организације, много више борбе и бола. Ово је у ствари и порука Св. Јустина Мученика или, како га још називамо и „Филозофом“, управо он то баш и каже: „Они који живе сагласно разуму јесу хришћани чак ако себе сматрају атеистима“. То у ствари значи рад чији су резултати добро, и залагање за добро, помоћ ближњима, или борба за мир, за добру вољу међу људима. Несумњиво да уколико се залажемо за те идеале залажемо се за награду Раја. Због тога онда можемо да са сигурношћу говоримо о томе да је врло мали број атеиста у свету, јер наше свакодневно увећање добра, усавршавање наших друштвених установа, израз је наше сарадње са оним дубинама добра, љубави, које својом снагом делују као основа врха наше свести на његове одлуке при чему и не осећамо своју религиозност, јер је овде неспоразум само у речима, као симболима, као и недовољна обавештеност како ствари стоје са основама живота. Али ми деламо према Разуму, чија је снага непобедива, па морамо да га следујемо.

Стваралаштво је ипак у својој суштини веома загонетна ствар, Несумњиво да је на првом месту ствар благодети Божије. Рад је према томе дело славе Божије, јер смо сарадници Бога којег прослављамо кроз свој рад, при чему ствараоц прославља и себе славећи Бога. Јер ако продиремо у ствараоце који су дали највише прилоге успеху човековог рада увек ћемо открити у садржају њиховог дела нечега што они сами признају да је део нечега тајаственог које их води и тера добру, љубави, незаинтересовани за награду, али при чему ипак, у ограниченим околностима живота, своја га Ја, личности, нису у могућности потпуно да се одрекну. Људско природно, несвршенство човека, то ипак не омогућава.

тако да у човековом стварању игра улогу и његова личност која се радује, лично, свом добром делу које може да учини. Ова радост стварања је почетак „раја“, лењост је према учењу Цркве опет један од смртних грехова, а где је један ту наилазе и остали — ту је реч и о почетку Пакла.

У разматрању ових појмова ми можемо да допремо, у једном погледу, до ових граница када је у питању рационално оправдање наше вере у ове појмове. Истина, свако може да њихово разумевање усвоји према свом личном искуству, али, верујемо, да се оно углавном увек може да креће у овим оквирима. Само, то мора да се подвуче, ови појмову указују на реалности о којим апсолутно није могуће човеку да мисли на начин на који уобичајено мисли у свакодневном животу. То су појмови који су апсолутно изван домашаја нашег запажања или било каквог искуства. Међутим, тешкоћа је у томе што када год ми о нечему мислимо ми то чинимо уз помоћ асоцијација о већ познатима или искуством стеченим знањем. То нас наводи на појмове или представе које нас опет наводе на погрешна закључивања и онда одбијање да то усвојимо. Истина, људи су кроз историју покушавали да себи што реалније прикажу ове појмове. Чинили су то песници, сликари и филозофи. У том погледу су се служили симболима, јер као што смо рекли, ипак је симболизација човеков првобитни процес, и он је то своје „првобитно“, као способност, несумњиво, радо користио за симболизацију и појмова о Рају и Паклу. Ти су симболи, то морамо да имамо на уму, били само средства. То управо значи да симболи имају за циљ да нам представе неку реалност, објективно, којој иначе ми не можемо другојачије да се приближимо. То већ добро знамо, јер је то већ доста подвучено када је реч о симболима. Али, ми данас доживљавамо као искуство и ту трагедију да симболи постају „циљеви“ а не средства. То се запажа, или то запажају савремени историчари и естетичари, као и филозофи, када је у питању модерна уметност, књижевност, поезија која се често не разуме. Али чега је то израз? То је заиста последица човековог одвајања од својих корена; одвојања оног врха своје свести од дубина Свести, из које извире и његова свест. Та свест онда када ствара симболе ствара нешто за себе и те симболе онда ни-

ко не разуме или није у могућности да комуницира са њима. У том случају симболи постају циљеви на које се често натерујемо да верујемо, или да их усвајамо. Сликари су на пример покушали кроз историју да нам прикажу реалност појединих догматских учења Цркве кроз низ симбола, мање или више познатих. У својој људској ограничености они су морали да се користе при томе стварима или асоцијацијама из нашег свакодневног искуства, јер друго им није ништа ни остало. Са вером којом су они то радили и са истом којом су други то примали хришћански су се догмати разумевали. Међутим, сасвим је логично уколико ту веру не-

мамо онда не разумемо ни симболе. Отуда је онда потребно и у данашњем модерном друштву учинити често напор и према новим облицима мисли, новом начину мишљења, поједине хришћанске догме претакати у боље или схватљивије симболе, или знаке, позајмљене из свакодневног живота. При томе наравно догматима Цркве ми немамо потребу ништа ни да додамо али ништа ни да одузмемо, већ само да под притиском промена и вечног развоја и кретања човекове мисли покушавамо нешто ради бољег разумевања истина, које као истине јесу увек једне и исте, јер истина то и јесте — да је увек иста.

ИСПРАВКЕ

У прошлом броју нашег часописа, бр. 2, промакле су следеће важније, штампарске грешке:

на стр.	стубац	ред	стоји	треба
81		35	ово	овог
102		29	плименитих	племенитих
105	II	36	отац	Отац
105	II	63	експерименту	експерименти
140	II	29	да две	да ове две
141	I	4	само	смо
141	I	18	питање односа	питањем односа ових
142	I	2	који има	има
143	I	15	пот	што
143	II	14	уопшти	уопште
147	I	19	за ажања	запажања
147	II	22	филозофија, која	филозофима, који
147	II	34	„науке“	„науке историје“
148	I	51	незваничне	независне
148	II	45	природи	о природи
149	I	1	панетсичком	пантеистичком
149	II	28	богословских	богословских
150	I	38	мишљења	мишљења,
151	I	12	облису	облику
151	II	58	егоистичнија	егоистичније
152	I	5	приорде	природе
152	II	2	религију	религија
153 (у наслову)		6	стварања	Стварања Срба

Декларација Покрета Духа народа Божијег двадесетог века*

— ПОЈАМ О ПОКРЕТУ —

ПРОЛОГ

1) Огромни покрети разакцињу наш данашњи свет. Цео Глобус је у једној револуцији до сада непознатој у историји човека. То је једна силовита узнемиреност која допире до крајњих дубина саме свести. Једино радикалност овог покрета може да се мери са ширином или пространством његовог опсега. Људска раса у целини, слично као што је то било у њеном почетку, завитлана је у

Доносимо ову Декларацију, дело истакнутих протестантских богослова из свих крајева САД. Она је резултат једног великог напора да се изрази наше време и колико је то могуће пружи један одговор. Наши православни читаоци осетиће у овом раду снагу људског запажања, снагу човековог духа да прати свој рад, да делује на даљи његов развој и правац. Ово је једна снажна Декларација. Доносимо је као пример новог начина мишљења протестантских богослова у оквиру „тројичне структуре“. Ова Декларација је екуменска по духу, такође, али и дубоко „протестантска“, такође. Она позива на напор. У њој члан Православне цркве, који добро познаје учење своје цркве, открива несумњиво необично много протестантског духа, тако да је овај текст у једном погледу и пример, школски пример, протестантског документа. Међутим, у њој ми можемо да откријемо толико драгоценог искуства и за нас, у нашем друштву и свему што се у њему дешава. На првом месту — драгоцен је став у овој Декларацији да све што се данас збива укључено је у Покрет Духа, све што доприноси хуманизацији света. Према томе све што Црква чини и у овом нашем поднебљу није ништа „анти“ свих покрета који се у нашем друштву залажу за његов напредак, али исто тако ни ти покрети нису „анти“ црквени, бар не морају да буду. Овде у јединству „световно“ и „религиозно“ није ништа друго до човеков рад на његовом развоју. Црква није према томе против савремених социјалних покрета, нити пак ти покрети обезбеђују себи успех ако су против Цркве. Напротив, успех је загарантован у задатку хуманизације света баш у јединству ове две револуције — световне и религиозне. За члана Православне цркве је драгоцен чиниеница да се ово јединство „световног-религиозног“ развија кроз тројично јединство, тројични образац, Оца, Сина, и Светога Духа. Динамика Покрета Духа развија се кроз ту структуру. Православни читалац само мора да буде веома обазрив и шта би усвојио у овој Декларацији, али и шта би нашао као потребно да само упоређује са учењем своје Цркве. На пример, лако се осећа колико је у овом необично хуманом подухвату, да се изрази истина нашег положаја, све бачено на задатак човековог одговора, благодат се не спомиње. Овде је изражено огромно поверење у људску снагу, оправдано, али се ипак признаје „безсадржајност преображаја“ без корена. Корен је баш благодат, благодат постојања саме Цркве. То се ипак открива у овој

једној огромној борби да открије шта то значи бити хуман. Све ово, пре свега, карактерише наше време.

2) Ништа не остаје недирнуто. Уздрмане су све димензије наше личне и друштвене егзистенције. Ова узнемиреност обухвата сваког појединца, све народе, све институције. Економски проблеми и политичке борбе светских размера, које карактеришу наш век, нису ништа друго до само симптоми ове ерупције. Дуго поштоване друштвене конструкције сада су под питањем; облици породичног живота су узнемирени, васпитни се системи показују недовољни, религиозне институције преиспитују саме себе. То је једна универзална криза човековог идентитета и назначења. Људи из сваког поднебља, из сваког животног положаја, траже са страшћу свежије, осмишљеније облике живота, нове интелектуалније моделе. Једном речју, у питању је целокупно ткање човечанства.

3) Све могуће последице и сви захтеви из свега овог нагомилавају се у једно стање опште трауме. Појединци, друштвене установе, и, заиста, цели народи доживљавају нервне ударе. У нади да се супроставе овој будућој плими неки се фанатично хватају за демодирани циљеве и анахроничне структуре. Други се бацају у помамни активизам, више волећи као лек релативну безбедност пословности од страха изградње потпуно новог облика будућности. Слабост нашег времена није револуција сама по себи, већ страх одбијања којим смо испуњени да је прихватимо. На крају ипак нема излаза, за човека или човечанство. Коначно, време ће учинити своје. Раније или касније морамо ризиковати узоћење нових облика социјалних односа, створити нове симболе личних циљева. Само тек онда ће наћи најдубљи ступњеви свести бити уобличени, при чему ће се формирати нови облици стваралаштва у општем људском развоју. Овде је кључ будућности.

I. САДАШЊА РЕВОЛУЦИЈА

УВОД

4) Предходне револуције у току неколико скорашњих векова концентри-сале су се на политичким и економским димензијама социјалне егзистенције. Али данашњи покрет је фундаменталан. Он додирује само дно људске егзистенције. Стога се и назива културном револуцијом. Кроз њу се човек реконструира.

5) Човек живи кроз своја сопствена обликовања. У једном смислу он и није ништа друго до своје сопствено обликовање. Променили ту слику значи променити човека. Једно ново људско биће избија из садашње радикалне културне трансформације. Јер, човек ствара нове појмове здравог разума, нове облике социјалних односа, нове симболе људског понашања.

6) Ово је проузроковано, и манифестује се, садашњом научном револуцијом светских размера, урбаном револуцијом светских размера, као и светских

Декларацији. Човек је слаб; али је његова заједница јака, његова Црква. Што не може човек може Дух Утешитељ, који у ствари овде носи име ПОКРЕТ ДУХА, а „нова црква“ која се тражи уствари и није ништа друго до ЦРКВА кроз коју је савладан стари свет, савладан кроз одређеност њеног учења, кроз истине које имају спољни облик догми, које су основа или корен, али и могућност, усавршавања, а што значи вечитог развоја, сталне промене, сталног идења напред. Члан Православне цркве онда види захтев у овој Декларацији за „новом црквом“ ту која је заиста НОВА, или она која је савладала „стари свет“ учењем у чијем је центру учење о Светој ТРОЈИЦИ, коју као учење толико снажно и са толиком пажњом чува, по цену и СТАГНИРАЊА када најбу моментни или периоду времена да се ова истина о Св. Тројици доведе у питање. Видимо у овој Декларацији како се она РЕАЛНОСТ која се изгубила кроз расцепе или шизме, деобе, тражи баш под именом „новог“, а ништа новије у историји, или оригиналније, није људима могло да буде предато као мисао, као логика, до учење о Св. Тројици. Овој се тројичности у овој Декларацији приближавамо, откривамо је, а кроз то и РЕАЛНОСТ Цркве коју тражимо. У свако случају ово је прекрасан докуменат нашег времена, искрених људи, снажног духа и ума, који дивовском снагом сагледају живот онако како нам је дат у овом тренутку, и помажу нас свуда да га разумемо и лакше упутимо према оном циљу какав треба да буде: јер ми знамо да је човек „слика и прилика Божија“, али у положају после догађаја када је та „слика и прилика“ разбијена а тим и пред задатком да буде „рестаурирана“ — то је процес развоја, процес који се у науци зове процес еволуције; управо еволуција је и могућа као научна истина захваљујући овој чињеници. Овде лежи и сав смисао

размера секуларном, световном, револуцијом. Ове три револуције, као нераз-
дељиво тројство, садрже у себи данашњи културни развој. Према томе да бисмо
разумели садашњег човека морамо схватити ову тро-димензионалну револуцију.

НАУЧНА РЕВОЛУЦИЈА

7) Три стотине већ година Научна револуција мења човеков ум. Свако-
дневно, облици живота са којима смо живели и које смо прихватили „за готово“
драстично се мењају. Човек има један нов начин мишљења, све се почиње ра-
дикално да мења, снажније него за ових протеклих 1900 година.

8) Људи више не доживљавају свој свет и себе дуалистички или меха-
нички. Човек зна да је његова слика о свету баш то — његова слика — и да је
он за увек формира, одређујући на тај начин и своју сопствену судбину. Он
види себе не као тело и дух, већ као један универзум односа који се непрекидно
реконструира. Ово значи да човек више не зависи од рационалних принципа
који постоје урођени у структури Универзума да би утврдио поредак живота.
Он више није само једна жртва предетерминисане еволуционе драме, играјући
у њој издвојеног посматрача. Он учествује у њој као произвођач и управитељ.

9) Када се погледа у структуру свих ствари, наука непрекидно проналази
нове димензије унутрашњих односа и њихове међузависности. Ми налазимо
једну снажну нагомилану енергију која се креће неповратно једним током ка
коначној утрошености. Ми сазнајемо, у искуству, ову планету коју настањујемо,
и себе саме, као енергију која се ослобађа у историји. Сваки догађај, без обзира
колико обичан, има свој значај за све друго у Универзуму. Тако смо кроз ову
Научну револуцију дошли до нових слика или појмова о човековој снази да
ствара саму историју.

10) Из историје, посматране као статичне машине која ради у једном
неизбежном правцу, ми смо се померили ка једној слици живота као динамич-
ног процеса, увек у стању постајања. Свако је од нас увек једно непрекидно
изненађење себи. Чак и сам језик рефлектује ову основну промену од статичних
дефиниција ка динамичним процесима, као што се именице преображавају у
глаголе. Док очекујемо рашишћавање наше садашње ситуације, ситуација се
сама по себи мења. Тенденција да се цури безциљно у сутрашњицу јесте само-
убилачка. Људи се ангажују за стварање дела која умиру у моменту када се
остварају.

11) Целокупна слика о човеку, онда, помера се од тог његовог положаја
жртве, коју детерминишу закони, ка положају у којем је он предочаваоц бу-
дућих догађаја. Нисмо више само трагаоци за новим законима у природи. Ми
детерминишемо будућност еволуционе драме. Ми сада одлучујемо о облику ове

прогреса у цивилизацији, али уз благодат Цркве; због тога је њена појава, као
благодати, или помоћи безпомоћном човеку, од централног значаја у Историји.
Пажљив читалац и то може да открије у овој Декларацији — централни поло-
жај Исуса Христа у Историји, његову помоћ као „крстоносног одговора“ у
нашем развоју — који није мучилиште напора, али и јесте, зависи од оне
„соборности“ што је и суштина Цркве. У поднебљу данашњег нашег ЕКУМЕН-
СКОГ РАСПОЛОЖЕЊА ова нам се Декларација предаје са захтевом за размиш-
љање, као значајан докуменат нашег времена — **ШТА МОЖЕМО ДА УРАДИМО**
АЛИ И ДА САЧУВАМО ХУМАНОСТ. Јер дивна мисао ове Декларације о БЕЗ-
САДРЖАЈНОМ ПРЕОБРАЖАЈУ ИЛИ ТРАНСФОРМАЦИЈИ позива све на раз-
мишљање о томе, не да сви аутоматски буду чланови Цркве, већ да сви
у Покрету Духа, у Цркви, пред Тајном света, као и они који нису у Цркви,
служе хуманизацији без повреде хуманости. То је Тајна. Да се добије БЛАГО-
ДАТ, или незаслужен дар, ипак је потребан рад. Да се размишља о овоме зада-
так је на који нас приморава време које нам је дато. Оно је ипак резултат
свих нас, и оних који су у Цркви и оних који су изван ње. То је човеков
положај, резултат дара његове слободе, али на коју он ипак није осуђен, већ
му је она благодат.

Прочитајмо ову Декларацију са највећом пажњом, али да „нова Црква“
значи то што је увек била: „Једина Света, Саборна и Апостолска“, која као
таква јесте и увек „нова“.

(Декларацију је издао Екуменски институт Светског савета цркава у
Чикагу, САД).

Планете као и саме само-свести. Није довољно ако се проведе живот у истраживању. Сваки човек као појединац, и сви људи заједно, могу и морају да стварају. Човек је одговоран.

УРБАНА РЕВОЛУЦИЈА

12) Од времена првих људских заједница до данас човек је прешао једну невероватно дугу стазу. У оној последњој дубини његове историје град човека се не види; само извесно невидљиво ткање структура људских односа учинило је могућим да се патња, развој, смрт и промена прихвате на осмишљен начин. Сваки од ових изатканих структура остављала је иза себе архитектуру, дела занатства, политичке програме и трагове економских пословања. У данашњој метрополи ново невидљиво такње сусретајући јучерашње остатке довршава их. Свуда урбани начин живота замењује сеоски.

13) У дојучерашњем сеоском начину живота човека свест била је гранична, била је покрајинска. Против моћне непредвиљиве природе човек се обезбеђивао, кроз одржавање блиских односа са својим суседом. У оне из других етничких група, странце, у оне са другим религиозним облицима, није се имало поверење. Али са развојем електричне мреже око ове наше Планете почиње и нов начин урбаног живота. Космополит се не плаши странца и непознатог. Стекавши релативну контролу над својом околином свет је постао човеков дом и сви људи његови суседи.

14) Они једноставни природни ритмови одржавали су се у сеоском начину живота. Кризе су биле природне катастрофе а мало је било места за избор или одлучивање. Противделовање била је норма. Техницизирани град у коме сада живимо рефлектује један веома комплексан начин живота који се стално мења. Сваки моменат захтева разноврсне одлуке са далекосежним последицама. Нервна напрегнутост карактерише данас човека свесног његове зависности од свих других.

15) Узајамност и интимност значили су безбедност сеоског начина живота. Круг интимно познатих био је мали и тајне нису биле могуће. Љубав је непосредни одговор на њему познату пријатељеву потребу. Човек, пак, великог града никада не сазнаје крај оних са којим је у вези; невидљиви гласови му испоручују телефонске поруке; невидљиви људи му пеку хлеб; не идентификовани криквои му узнемиравају сан. Урбанизовани се људи појављују хладни, тврди, индиферентни и аналитични, јер је њихов циљ изградња структуре правде за све људе. Они презаспитавају своје емоције да се брину пре о многим него о неколицини.

16) Човек града није биће без основа; али он бира своје ставове, он изграђује своје основе. Сеоски човек има корен у својој земљи и утемељен је у својој породици. Он се ослања на непосредну прошлост изграђену од традиција и обичаја који су чинили живот безбедним и сигурним. Човек града не може да нађе свој корен у парчету земље које наслеђује кроз генерације. Уместо тога он себе утврђује у једној географској заједници, изграђујући свој идентитет у средини већег идентитета метрополе. Он полаже темељ породици у задатку који је изнад самог тог задатка — изградње новог града. Он је упућен ка једној непознатој будућности за коју је одговоран, и он тумачи целокупно човеково наслеђе у току свога рада.

СЕКУЛАРНА (СВЕТОВНА) РЕВОЛУЦИЈА

17) Запжања недостатака у Њутном погледу на свет и појава урбанизованог сеета има своје дубоке реперкусије на човеково расположење, или дубину његовог односа према животу. Човеково само-осећање шта значи бити човек доживело је такав поремећај који се једино може упоредити са оним познатим из времена Исуса Христа. Ово је појава доба Секуларне (световне) револуције.

18) Са нашим јасним сазнањем да не постоји вечно подручје у којем се налазе савршене суштине животних супстанција, ми више не доживљавамо сукобљавање несхватљивог у чудном и необичном. Ми сусрећемо тајну живота у његовом центру непосредно при нашем сусрету са захтевима свакодневног живота који се постављају пред нас. Изчежава наш сепаратизам, присиљени смо да се крећемо ка једном ширем хоризонту, једна жива младост цела нас од наших анахронизама и гура ка једној неоцртаној будућности. Хитна потреба да спасавамо ову Планету од наше деструктивности врши притисак на наше кре-

тањс и неодлучност, захтевајући доношење радикалних одлука. Центар живота показује нам се јасан, осветљен свежом свеићу, и ова нас јасност пржи. Бог је рођен; Тајна остаје.

19) Потребно нам је међу свим детаљима нашег свакодневног живота да изграђујемо привремене моделе или облике живота којим бисмо се служили. За нас не постоје више вечни облици које бисмо откривали или умножавали. Свака ситуација је јединствена сама по себи, а захтева стваралачки одговор који никад раније није дат. Али да би савладао потресе који наилазе, као неку нову врсту „жртве околности“, човеку су потребни модели у једном оперативном јединству. Човек који изграђује ове моделе јесте „световни светац“, дубоко хуман и на нов начин религиозан.

20) Као градитељ модела кроз које ради човек се више не бори са демонским снагама, већ са својим сопственим историјским силама. Сваки човек зна, свесно или несвесно, да сваки историјски догађај јесте последица његовог личног одлучивања. Сваки проблем светских размера јесте продужетак нашег одбијања да будемо одговорне личности. Час је то пун озбиљности када се боримо, не против снага инерције и апатије, већ са нашим прошлим одлукама ради одређена животних ставова.

21) Иронично, али савремени Цивилизовани Човек зна да не постоји ауторитет који оправдава његове одлуке. Он стоји разголићен пред сировим искуством Бића и Не-Бића, изграђујући нову цивилизацију из урбане свести. Ниједна личност, ниједна књига, ниједна структура, ниједна идеја или доктрина није коначна. Људска аутентичност се остварује кроз предају до смрти овом цивилизаторском задатку. Човек значи поверење у историју: он оправдава то поверење кроз пројектовање себе до ивице гроба и из те перспективе он бира потребан рад, не за моменат, већ за целу историју. Тај добронамерни дух се не види, не чује; али је то квалитет који карактерише световног секуларизованог човека.

ЗАКЉУЧАК

22) Једном речју, Револуција Двадесетог Века јесте један велики корак напред у драми човека. То је један радикалан продор у човековом духу као научном, урбаном и световном свету. Дубина овог продора ојачава и реакционарне и либералне снаге. Подједнако саблажњава догматичност световњака и укупаност религиозног, јер оба више воле сусрет са површином реалности од заузетости са тамним сукобима дубина свести.

23) Сагледамо потребу за радикалним духовним револуционарима који ће бити пионири, носиоци, новог човечанства. Они који се одлучно укључују у актуелне догађаје нашег времена, они који се уносе у неспокојства којим се одлучно укључују у актуелне догађаје нашег времена, они који се уносе у неспокојства којим се руши дојучерашња сигурност, они који предузимају опасност подржавања непознате будућности, нови су свеци за којим сва твар жуди.

24) Целокупна историја је заверена да нас доведе овом часу. Све наде и жеље све радости и патње, сва дела и одлуке свих људи од почетка испуњавају се у нашем времену. У најдубљим дубинама свести ова садашња револуција је сигнални моменат у предодређеном путу човека.

II. ЧОВЕКОВО ПУТОВАЊЕ

УВОД

25) Историја човека јесте историја свести. Јер човек је свест свести. Појава свести јесте надолазак бола и страха, непрекидно искуство радозналости, питања, која се стално умножавају. Наше време уноси један одлучнији продор у овај никад завршен процес. То је једно ново питање, натоварено болом и страхом.

26) Избијајући из првобитног мрака човек постепено превазилази то што се обележава као „овде“ и „сада“, чувајући за себе сећање на прошлост и антиципирајући будућност. У исто време он непрекидно проширује простор у коме живи. Своје хоризонте лагано помера иза граница до којих допиру његове очи, упућујући се ка непознатим границама самог Универзума. Неодвојиво од овог искуства времена и простора човек постаје, дубоко у себи, свестан свесно-

сти. Он открива сеоју способност да превазиђе себе, да пројектује себе. Овде лежи и човеков страх сазнања о својој слободи. Тако он постаје историјско биће, издвајајући се од свих других облика живота.

27) у сваком револуционарном часу, човек је приморан да разматра своје путовање, свој ход развоја, да реконструише своје социјално памћење, реформулише своју историју. Уколико је време развоја одлучније, радикалнија мора да буде његова реконструкција. Сада, због тога, мора реконструкцију почети од саме зоре своје свести. У том сређивању прошлости ми налазимо мудрости и храбрости да створимо моделе са којим одлучујемо будућност.

28) Најранији човек актом самог свог рођења постаје свесно биће. Да мисли и да дела су први његови знаци. Долази онда моменат када почиње да мисли о себи. Да каже „ЈА”, означавајући тако надолазак нове врсте живота. Али свест, једном рођена, није се могла одмах да уздигне изнад грубе реалности живота. Видела је себе као пиона снага над којим је имала врло мало утицаја и скоро никакве контроле. Рани номадски човек лутао је земљом покорављујући се потребима за храном и обрадивим површинама. Поплаве, глад и материјална добра одређивали су његов живот и кретање. Он се кретао, изгледало је, по притиском команде њихове каприциозности.

29) Због недостатка одговарајућих средстава за комуникације и путовање, човекови хоризонти били су ограничени. Његова околина била је обележена његовом непрекидном борбом за опстанак. Почео је да ствара оруђа која би му помогла у овом задатку. Али то су била оруђа непосредно везана за његове свакодневне потребе; то нису била интелектуална оруђа која би га ослобађавала од ограничења простора и времена.

31) Човек је из времена пре цивилизације био оријентисан више ка прошлости него ка будућности. Сматрао је да је уносно да се учи из прошлости, будућност је била пуна демона увек спремних да га поставе пред застрашујуће нове проблеме који су претили самој његовој егзистенцији.

32) У овом начину живота једино што је могло да се уради јесте прилагођавање овим захтесима. Покретима, домишљањем, експериментисањем са ритуалима, људи су умиљостивљавали духове и демоне. Свест је ту била присутна, али стварна слобода не.

ЦИВИЛИЗАЦИЈА

33) Огроман резервуар људског искуства који се пунио у дугом периоду цивилизације сада се затвара. У току овог времена човек се уздигао на ниво моћи опажања и јасног мишљења. Достигао је ступањ да може себе да види у односу према једној сређеној реалности. Када се људски ум досегао иза граница непосредних појава живота и почео да анализира и испитује природу ствари, он је „открио” облике који су имали изглед да држе ствари заједно, које рефлектују један интелигентно постављен систем. Човек је онда видео себе као оног који је у могућности да кооперира са овим облицима и да прилагођава свој живот живој хармонији поретка који је био ту.

34) Његово осећање историје брзо се развило, и док је сређивао своје откриће облика времена примећивао је ритмове и осмишљеност прогреса у прошлости и садашњости, верујући у будућност. Историја онда јасно даје слику о себи као процесу свог сопственог остварења, достигнућа предодређених циљева који су већ делимично откривени прошлошћу.

35) Све је ово повело људе цивилизације да створе једну слику о Универзуму према ономе како су они у њему видели непроменљиве и вечне вредности и принципе. „Природни закон” постао је симбол једног света којим су владали процеси које је човек могао да открије али није могао да промени.

36) На сличан начин он је разумео како и време рефлектује један утврђен вечни поредак. Будућност је увек била ту, али је била затворена књига. Са довољно интелигенције могао би да анализира узроке и последице прошлости и могао би да сазна тачно шта садржи будућност. Према томе, дужност му је била да уреди свој живот тако како би могао да кооперира са вечно развијајућим процесима од којих је он био само један мали део.

37) Човекова слобода била је увек ограничена оним што остаје непроменљиво од живота. Истина, он је био слободан да се буну и да одбија ову кооперацију, али у том случају његова судбина је запечаћена и он би био сломљен самом историјом. С друге стране, он је у могућности да слободно одлучује о сједињавању своје егзистенције са космичким поретком, о прилагођавању реалности коју познаје, и да прими све користи од тога.

38) Сада у пуноћи времена човек открива дубоку тајну историје. После дугог низа секова сагледања себе као објекта међу објектима у једном свету чије структуре су у исто време дате и фиксирани, он се уздиже ка једном новом сазнању. Ништа у овом Универзуму не постоји изузев вечно присутног хаоса. Једино људска рационалност ствара облике и намеће их свему. Ово је доба рођења стварне самосвести која јасно сагледа ову чињеницу живота: човек поставља застор плана над поретком реалности и ствара универзум.

39) Овај задатак је непрекидан, поверење има како у прошлости тако и у будућности. Историја је продукт човековог ума. Једини прогрес који постоји у прошлости јесте овај поредак и може сваког момента да том људском одлуком буде измењен.

40) Када је дошао до ове визије, до експлозије граница научног сазнања, сам се Универзум сада сазнаје да је модел или облик који је човек створио да би живео. Са једне безначајне Планете смештене на ивици једне галаксије, човек је доспео да сагледа коначна али неограничена чуда бескрајних домета простора. Кад су нови податци стављени на располагање, овај се модел мења да би био инклузивнији и рационалнији.

41) Сагледајући себе као саучесника у остварењу будућности човек је осетио неизбежан позив у задатку: да предочава будућност и да је ствара. Не постоје непроменљиви закони који без престанка обликују његову судбину. Очигледније, постоје силе, снаге, могућности, које човек сређује као контролор и одлучилац. Човек у пуној свој зрелости постаје господар своје судбине.

42) Ово је остварење вечног дара: ограничене — слободе. На сваком ступњу живота човек је слободан на основу свога сазнања да он превазилази дато, поставља се само — свесно према прошлости и предочава будућност. Ово је у исто време и његов дар али и терет. Он нема више привилегију да напусти свој положај, већ се од њега тражи да прима терет службе.

43) Нов положај човека у „пост-цивилизацији“ постаје јасан. Ми тачно знамо у чему се састоји основна одлука која треба да буде донета, и питање не може више бити избегавано: Хоће ли човек прихватити ову застрашујућу одговорност да буде самосвесни господар свега?

4) Историја се више не може да посматра као подручје неизбежног догађања. Нити можемо више указивати на један аспект живота, економски или политички, као извор снаге и облика који стварају будућност. Нити више можемо очекивати са поуздањем да ће сутрашњица пружити прихватљиве алтернативе садашњим. Универзум зависи од нас. То је наша одговорност.

45) Човек је сада приморан да живи као твар будућности. Пресудне одлуке мора донети данас, мора створити структуре које ће будуће генерације наследити. То је ствар слободе: слободе да се доврше наши животи, слободе да се поседује Универзум, и слободе да се ствара сутрашњица. То је заплашујући али и диван моменат када се појављује свест о свести. То је преломна тачка у самој судбини живота. Глас данашњице вапије за новим рођењем спремности да се буде ДУХ ЧОВЕКА.

III. ЧОВЕКОВ ПОЛОЖАЈ

УВОД

46) Надолазак овог новог доба можда је веома снажно потресао религиозне институције. Хришћанство живи у једном контексту живота који сада нестаје. Оно мора због тога да се сада реорганизује за један потпуно нови свет. Ова траума је подстакла једно од најрадикалнијих теолошких пренаоружавања коју је икад Црква доживела.

47) Револуција у хришћанској теологији која је настала у XX веку осветлила је пре свега сасвим јасно сву слабост данашњих облика хришћанства у упоређењу са оном експлозијом духа који се расламтео у његовом првобитном облику. Али такође хришћанска теологија XX века пружила нам је, у овом историјском моменту, једну визију тумачења целокупне ситуације човека, пружајући нам, на тај начин, и кључ за сву будућност.

48) Овај теолошки опис живота сада је остварен у једном новом људском ставу према животу. У овом одсудном данашњем часу сви морају бити позвани да усвоје овај нови став. Он је изражен у три динамичка облика: у облику прсдора световног схватања живота као Тајне, у облику догађања бесадржајног

преображавања, и у облику законитости крстоносног одговора. У овом тро-димичком облику става стоје они који виде визију ЉУДСКОГ НАЗНАЧЕЊА и прихватају задатаке које налаже ЉУДСКИ ИМПЕРАТИВ.

СЕКУЛАРНА (СВЕТОВНА) РЕВОЛУЦИЈА

49) Сваки човек зна или може да зна како НЕЗНАНО за увек остаје незнано. Ова Коначна Тајна насрће на човека XX ВЕКА у самој њеној интелектуалној дубини, онако, у самој својој природи, како је била присутна и у ранијим временима. Надприродни двоспратни религиозни симболизам је мртав, умирао је већ неколико стотина година. Сада када се популарним средствима признаје његова сахрањеност човек доживљава њен пророчки насртај, поново, само као чисте Тајне.

50) Ова се Тајна манифестује увек када људи покушавају да живе према суженим визијама, налазећи при том покушају да је то данас немогуће, јер нам данашњи свет налаже захтев за потпуном одговорношћу. Потпуна одговорност искључује сужене видике. Сада је онда сваки сепаратизам, расни, религиозни, културни, или једнострани поглед на свет, нападнут неизбежним захтевом за установљењем или организовањем једне светске заједнице. Овај гигантски интракултурни комплекс, који уствари конструише наш живот, насрће на сваког човека и његове уске погледе.

51) Тајна се затим манифестује када се год утврђене традиције прошлости чупају препадом нове будућности, која се појављује пред људску фамилију и сваког њеног члана.

Нико се не може одржати пред неизбежним променама које сада видимо да су вечита експлозија људске условљености; ниједна слика реалности, ниједна социјална творевина, ниједна дубина сигурности, неће избећи вечитој револуцији живота коју суочава сваки учесник у овом историјском процесу.

52) Тајна се манифестује када се год склоности ка неодлучности супротставља разумевање да друге снаге од човекове нема која би могла да пружи одговор најважнијим проблемима наше Планете. Никакав закон неизбежног прогреса, никакве надљудске силе, никаква технолошка магија, неће аутоматски све решити. Човек има испред себе благослов и пад, и он мора да одлучи шта благосиља и због чега то ради, или ће се отиснути у свеопшти распад.

53) Овај троструки сукоб Тајне одређује дубину борбе са којом човек XX Века мора да се хрве или од које мора да бежи. Мада су многобројна уста спречена да изговарају речи „Свемогући Боже“, ипак кроз опоравак јаснијег разумевања хришћанства у XX Веку осећа се како се ове симболичне речи потпуније поново испуњавају снажнијим поновним рођењем Тајне која се рађа у дубинама данашње секуларизације или јачег посветовњачења света.

БЕЗСАДРЖАЈНО ПРЕОБРАЖАВАЊЕ

54) Сваки човек зна или може да зна догађаје који револуционарају суштинско саморазумевање и животне манифестације духа. Једна свест дубоке празнине и безвредности, суштинске бесциљности и преступништва парализовали су дух човека XX Века. Више него икад наше доба је постало свесно бездног отуђења у свим односима у људском друштву, у свим односима према нашем сопственом Ја, и у односима према тој надирућој Тајни која се суочава са свим аспектима нашег живота. Сада када то постаје популарно бити циничан и пессимистичан у погледу људских промена, основни преображај живота се одиграва са зачућавајућом снагом.

55) Живот у његовим крајњим облицима прихваћен је кроз сазнање ове чињенице да је сав отуђени живот у суштини подржан присуством Тајне. Упркос чињенице да не постоји човек који увек може да толерише своје сопствено биће, као и да не постоји други човек који га може да разуме и прихвати, човек ипак у суштини није осуђен. Сваки живот, и целокупна реалност према којој се он односи, неусловљено је дат, очекујући да буде усвојен и проживљен. Прошлост је прошлост, и човек није њом осуђен, ма колико он могао себе да осуђује. Будућност је отворена, могућност да се суочи и обликује није ускраћена ни најнесрећнијим од људи. Човек је прихваћен. Али на један начин и у једном степену никад могућем раније, пробуђеност Духа човека XX Века зна да овај преображај не зависи од достигнућа. Јер није преображај живота то што је достигнуто, већ преображај свести како се прима живот. Ово је природа бесадр-

жајног преображавања, јер нема корена. Све је исто али и све је различито, јер је човек промењен, трансформиран. Живот се мења кроз преображеног човека који га живи.

56) Људски живот у његовим крајњим границама, схваћен овим првим сазнањем, повређен је последицама. Људски напори нису постигли праведност, људске несавршености осуду. Оно чему се приписује значај показује се безвредно, а извињења за неуспехе су човеково бежање од назначења, које има. Људски ум је повређен; сваки рационални ауторитет је разорен. Људски путеви су оштећени; све наде за емоционално задовољење живота су разорене.

57) Човек у овом животу у његовим крајњим границама, схваћен и повређен овим првим сазнањем, мора донети одлуку. Ова одлука није ништа ни више ни мање него одлука да се живи живот тачно онако како је живот дат — огреховљен, отуђен, али усвојен. Ова одлука јесте одлука о процењивању стварности, макако била неудобна и узнемиравајућа, јер је реална и усвојена. Ова одлука јесте одлука да се одбије свако истраживање нечега вишег од једног огреховљеног, отуђеног и усвојеног човечанства. Ова одлука јесте одлука да се умре, јер смрт је реална, и у овој одлуци смрт се цени више од свих илузија.

58) Све ово што се збива, све повреде, све последице одлука, јесте суштина револуције Духа човекова. То је збивање без којег се људска драма не може објаснити и упутити у нова достигнућа. Мада се многи ометају да изговарају речи „Господ Исус Христос“, обнова јаснијег разумевања хришћанства у XX Веку зна да је прва заједница која је изговарала ово име указала на ову најважнију трансформацију, или преображај људског живота, и прокламовала тај догађај откривења универзалне истине, Господа свега видљивог и невидљивог света.

КРСТОНОСНИ ОДГОВОР

59) Сваки човек зна или може да сазна овај радикални императив који се упућује човеку који одлучује да ли ће бити отуђени и усвојени човек, такав какав јесте. Да живи живот онако како му је дат значи да човек прими на себе заповест дужности. Живот значи одлучивање, ма колико људи бегали од спасности и одговорности одлучивања. Да живи живот како му је дат значи да прихвати заповест укључивања у своје суђење свега, свих аспеката и димензија реалности. Да живи живот онако како му је дат значи да прихвати заповест и храбро напуштајући безбедне облике прошлости остварује оно што је потребно за будућност. Стварни живот је захтев за радикалним одзивом.

60) Они који прихватају овај тројични императив јесу они у овој историјској драми који виде свој позив сагласним у корист свих оних који су живели и свих оних који ће доћи. Овај одзив у корист свеукупне универзалне драме захтева цео човеков живот. Увек су били и увек ће бити у овој историјској драми два одзива: одзив оних који свесно дају свој живот у корист свих и одзив оних који не. Људи који са циљем прихватају своју смрт поседују снагу да управљају токовима историје; а они који су привржени својим животима руковођени су историјским процесима. Ова одлука да се умре јесте крстоносни одзив.

61) Они који усвајају овај крстоносни императив познају себе као слободне. Они су слободни да храбро стану пред трагичне и узвишне дубине живота, слободни су да потпуно учествују у животу без губљења самоодрицања, слободни су да одлучују, у једном широком посматрању ситуације, о токовима људске историје упркос свим компликацијама, и слободни да захтевају од себе овај невидљиви начин живота.

62) Они који прихватају овај крстоносни императив познају себе као усамљенике који морају да живе према својим сопственим циљевима не очекујући помоћ од других. То су људи који рескирају да у очима других изгледају глупи, варалице, и застрањени. Овим људима као награда није потребан мир, радост или положај, већ резултат хуманости саме по себи њима је довољна награда. Ово су људи који су у драми историје стални револуционари.

63) Овај крстоносни одзив јесте кључ самом историском процесу развоја. То је мисија без које целокупни самосвесни живот престаје. Мада се многобројни ометају да изговоре речи „Свети Дух“, обнова јаснијег сазнања хришћанства у XX Веку зна да сва будућност целокупне драме зависи од оних који их изговарају. Они су изабраници Божији, свети народ, отелотворење крајње духовности.

ЗАКЉУЧАК

64) Суштински позив оних који јасно виде човеково назначење, и стављају испред својих личних интереса опште људске потребе, састоји се у изграђивању практичног начина живота који изражава историјску реалност крстоносног одзива. Задатак је другим речима, да се обнови Црква као део људске заједнице која видљиво манифестује одзив Богу у корист целог човечанства.

65) У овом часу опште неправде Божји људи су они који знају да морају, и то и чине, да реконструишу економски и политички план наше Планете. У овом часу опште културне револуције, Божји људи су они који знају да морају, и то и чине, да реконструишу васпитни систем и структуру урбаног заједничког живота. У овом часу неодговарајућих и демонских религиозних облика, Божји људи су они који знају да они морају, и то и чине, да реконструишу откривену структуру религије.

66) Први задатак само-свесних и одлучних Божјих људи се састоји у разеоју оних нових религиозних облика који садрже и потпомажу сазревање, и координирају, крстоносни одговор. Једино оновљење структуре активног црквеног живота може развити крстоносни одговор снаге ширине светских размера, која може спет да омогући потребан одзив овог историјског момента. Само-свесни и одлучни Божји људи сада откривају ово Човеково назначење. Човеков императив захтева да Божји људи реконструишу целокупну откривену истину Цркве због циља остварења једног реконструисаног праведног и човечног света. Ово је Човеков Став.

VI. ВИЗИЈА БУДУЋНОСТИ

Увод

67) Сада, у овом нашем времену, ови нови религиозни облици отелотворавају једну свежу визију искупљене будућности. Ова визија, заснована на световној тајни, безсадржајне трансформације, и крстоносног одзива, увек је била скривено присутна у умовима људи, и с времена на време примала свесне и видљиве облике. Од најранијег времена, човек се борио да дође до визије једног света компонованог од таквих структура које би му омогућиле остваривање пуног људског живота. У XX ВЕКУ, у једној експлозији могућности, радикално се мења човекова могућност да планира и ствара социјалне конструкције кроз које живи.

68) Једна нова димензија слободе, свести и избора се развија, манифестује тамо где год људи и жене одлучују о плану њихових личних и заједничких облика живота. Кроз низ разноликих дисциплина људи предузимају одговорности у предочавању будућности кроз изградњу модела и појмовних облика визије онога што треба да буде. Шире сређивање људског знања и повећана могућност руковања апстрактним појмовима и ситним детаљима живота омогућавају, на тај начин, такву једну визију будућности која би потпуно обухватила све аспекте човековог живота: економског, политичког и културног. Ова визија будућности означава правац цивилизаторског прогреса.

69) Ова визија, коначно, јесте визија новог човека, аутентична суштини његовог привременог бића; нове Цркве, преуређене према потреби садашњице; новог света, човечног до најдубљих дубина какав никад није постојао раније. Ово је визија која приморава све народе на активност, светлост је духовном народу.

НОВИ ЧОВЕК

70) Нови човек, једна промена у самој човечности, избија из овог историјског процеса. Он је свеобухватан човек, интегриран, који се усуђује да чини све што чини пред тоталитетом егзистенције — испред свега што је било, испред свега што сада јесте, и свега што ће доћи. Он је човек будућности који усваја прошлост као учитеља, али одлучно стоји управљен према будућности. Он је одлучан, интенционалан, човек који се усуђује да одлучује о току свога сопственог живота и, у заједници са другим, о току целе историје. Он је дух човека.

71) Овај је нови човек прошао кроз трагичне сукобе са историјским силама које су опустошиле људски живот у 20 Веку, и он јасно сагледа своју

сопствену условљеност као и крајњу условљеност свега око њега. Као човек јасног сазнања он се усуђује да гледа у оно што види и зна оно што сазнаје, када су у питању дубине трагедија и патњи. Он се не скрива испред онога што види и зна, већ то прихвата и ствара нове могућности за развој човечности у ограниченим околностима које му историјска ситуација налаже.

72) Нови човек је свестан проблема редукционизма. Он се покорави пред универзалним како се оно изражава у посебном, и покорави се посебном које је у универзалном. Што значи, нови човек одбија да подчини свој живот било несталним односом према универзалним суштинама или једностраним учешћем у безначајним појединостима. Он је ангажован у целокупном социјалном процесу, у свакодневним стварним акцијама, у пионирском задатку обликовања социјалних структура које свуда служе свима људима.

73) Као човек који живи на граници људског стваралаштва, он је друштвени човек који зна да је време индивидуализма прошло. Као дисциплинован човек он се везује уговором са другим интегрираним, одлучним, будућности окренутим, људима ради успелијег остваривања овог пионирског подухвата.

74) Као само-свестан човек он одлучује у слободи шта нам је потребно и дела према својим одлукама. Његов коначан позив јесте он сам и његово дело. Он зна да целокупно његово дело одлази целокупном човечанству и он предузима одговорности испред свега за све последице.

НОВА ЦРКВА

75) Нова Црква избија кроз цео свет у сваком конкретном изразу религиозних традиција. Ова нова Црква види себе као представником народа у сваком друштву, и у човечанству као целини, која дела у име свих према традицији њених револуционарних отаца.

76) Нова Црква је прослављен народ који познаје себе као симбол који одкључава снагу духа историје. Овај народ симболизује у свом заједничком бићу и акцији оно што је обухваћено у начину живота испред Универзалне Присутности, према Универзалној Речи, извршујући Универзално Дело. Овај народ зна да је симболичка димензија њиховог живота то што је суштински израз њихове егзистенције из које тече свеукупна хуманизирајућа активност.

77) Нова Црква је мисаон народ који зна да без дубоке мисаности о времену у којем живе, о Универзалној Присутности, Универзалној Речи и Универзалном Делу, он и његова дела остаће усамљена и недовршена. Мисаона димензија овог народа није ствар вежбе израза њихове унутрашњости, већ постоји једино због дела која остају неопходна.

78) Обе стране, и симболичка и мисаона димензија ове нове Цркве, подржава пионирску активност овог мисионарског народа. Ова нова Црква нема мисије — већ је мисија историје. Као мисија она се непрекидно троши у корист свега што постоји и свега што ће бити. Она воли свет уноси у њега ослободилачку Реч, стварајући структуре правде које чине људски живот хуманим.

79) Нова Црква је радикално дисциплинован народ који живи под заветом да да себе за извршење потребних дела. Његова дисциплина није због његовог сопственог интегритета, врлина или заслуга, већ због тога да буде преставнички народ у свим друштвима света.

НОВИ СВЕТ

80) Нови свет избија из свих култура и друштава наше Планете. Сви људи свуда сада су пред орговорношћу предочавања једне свеобухватне мреже међу-односа кроз коју сваки човек има приступ целом свету и цео свет стоји на расположењу сваком човеку. Актуелност такве једне визије јесте у исто време и могућан императив.

81) Економске структура новог света су тотални облици у којим су категорични захтеви свих народа за изворима, технологијом, и производима, награђени гаранцијом свих да је потребно одржати и охрабрити пуну хуманост. Она стара подељеност између богатих и сиромашних је иза нас. Пред непосредном смо правичном расподелом добара на нашој Планети.

82) Политичке структуре новог света су тотални планови који обезбеђују сваком човеку учешће у процесима одлучивања. Стара подела између господара и робова, најмодаваца и најамника, управитеља и подчињених сада се завршава.

Праведно учешће сваког човека у политичким процесима као носиоца судбине сада одпочиње.

83) Али у центру свих економских и политичких револуција нашег времена постоји једна радикална револуција у култури, у којој сваки човек прихвата свој живот као пун значаја на један свеж начин. Док су у ранијим временима покрети у економским и политичким доменима друштва били оно што је прво, у новом свету дословце у тачки радикалне културне промене развоја културе, садржи се граница цивилизаторског задатка,

84) Ова визија једног новог света културе може да се разуме, и постоји, кроз ова три издвојена облика: световно-духовног света као синтезе основних животних одзива свих култура, при чему се производе нови симболи потпуне хуманости; научног духовног света који значи пружање сваком човеку прагматистичког васпитања у свим дубинама живота; урбаног начина живота новог света као живота у којем се живи у потребној међу-зависности, а што је суштина човековог живота.

ЗАКЉУЧАК

85) Ова визија новог човека, нове Цркве и новог света, јесте свеобухватана у тоталитету нужности њене снаге. Кроз цели свет уздиже се једна нова врста духа људи која је са радикалном одлучношћу кренула да изграђује будућност. За ове људе ова визија јесте облик будућности.

86) Појава овог тела визионарског народа, под притиском једне стварне могућности једног више хуманог света, може се сада наћи у свим заједницама друштава, свим институцијама и у свакој култури. Не налази се ова визија само међу уметницима, песницима, свештеницима, и хуманистима, већ између пословних људи, политичара, економиста, и научника. Институције које су биле веома традицијом везане сада се са ентузијазмом окрећу будућности, постављајући непостављена питања и долазећи до нових одговора. Културе широм света, често генерацијама у стагнацији, сада избијају у живот, под притиском визије нове хуманости. Људи нижих и виших положаја суочени су подједнако овом новом снагом која се ослобођава, и док на њу одговарају, постају део духа једне нове елите.

87) Ова визија новог човека, нове Цркве, једног новог света, конструкција једне увек више хумане будућности, тера све народе да са поверењем учествују у цивилизаторском процесу. Ова визија је овде и сада једна реалност која се види, прихваћена и остварена.

V. ПОКРЕТ ДУХА

УВОД

88) Све што је до сада речено води нас закључку да је људска раса данас усред једног збивања које нема свога преседана: јер у нашем еремену појављује се, из ове исконске борбе за хуманошћу, једна нова револуција у духу човековом. Дуго очекивана, повремено сагледана, увек латентно присутна код сензитивнијих, есхатолошка промена је ту.

89) Од Оријента, до Африке, до Латинске Америке, до Западног Света, људски живот тутњи са једном новом свешћу о величини људског подухвата. У борби да узму судбину у своје сопствене руке народи свих култура и религија доживљавају и страдање и радост Покрета духа XX Века.

90) У оквиру овог Покрета рађа се једна нова духовна елита. То су они који су одлучили да даду своје животе за револуционизирање културе, као они који стварају одлучном речју и делом будућност човечанства. Ништа не може зауставити ову елиту духа јер то је талас историје који се манифестује у сваком изразу цивилизаторског процеса.

ЗАСТРАЊЕНОСТИ У ЦРКВИ

91) Усред овог Покрета духа различите су манифестације Цркве, те чудне заједнице у историји која је кроз све векове била духовни инспиратор оних који су били одговорни за цивилизаторски процес. Јер је Црква сачувала догме,

казивања, и просвећења, духовна блага њених револуционарних отаца. У самој овој заједници, и поред свих људских слабости у њој, ипак се сачувала веза са проклошћу, што омогућава садашње разумевање Покрета Духа.

92) Али све наше слабости у Цркви у овом времену Духа помрачују неизбежни позив ка поновној њеној револуционарној улози у историји. Доктринарна чистоћа достигнута у ранијим периодима постаје „доктринализам” у којем доктрина, једном одређена, као тачно учење, блокира духовну визију. Овај занос за доктрином, некад нужан, сада чак успорава витална разумевања.

93) Исто тако, институционални облици који су некад одговарали задацима који су се постављали данас нам више не одговарају. Мада неопходни и суштински као потреба када се идолизирају, као институционални облици, блокирају свест у неопходности сталног преображавања. Груба припадност институционалним облицима означава нашу другу дубоку слабост у Цркви у нашим данима.

94) Даље, застрањености у ранијим облицима живота духовног народа као братства заједнице молитве мира и хармоније учинила су немогућим историјску Цркву да немир, неизвесност, борбу Покрета Духа који се поново рђа, прими у свој делокруг рада. Сви су свети Оци били веома свесни да је борба, напор, сукоб знак духовног братства. Било шта што је мир нагомилавао овој заједници, у току њеног рада, било је изван општег разумевања. Пиетистичка застрањеност корпоративности трећа је наша слабост у Цркви.

95) Она основна суштина католичких и протестанских отаца у разумевању Цркве као револуционарног покрета у историји сачувана је до данашњег дана. То омогућава свим људима у свакој историјској манифестацији Цркве да прихвате једно свеже разумевање тог истог револуционарног покрета. Ова виталност јесте суштина протестанског принципа, уверење да Црква мора увек да буде привржена унутрашњем критицизму у стално, у сваком добу, да се подчињава преображавању. Други Ватикански Сабор стоји као знак усавршавања обнове овог протестантског принципа међу западним еклезијстичким установама. Историјске манифестације Цркве сада нам показују да доктрине одређености, институционални и комунални облици, морају да буду непрекидно подвргнути пророчком распознавању.

ОБНОВА ЦРКВЕ

96) Ово основно сазнање, обновљено у току прошлих педесет година радикалне обнове Цркве, поставило је питање застрањености непогрешивости сееитетичко-пророчке службе. Сви свуда јасно видимо како се продор овога духа, који је изазвао општу унемиреност у нашем времену, дефинитивно разеија и налази у самој Цркви. Нема повратка. Увиделе су се застрањености, идентификоване су, и систематски савладавају таласом пуног и јасног разумевања које нам пионери за ових протеклих педесет година предају до овог момента.

97) Ретко смо у прошлости имали икад толико дубоку обнову богословског наслеђа Народа Божијег. Мада је потребно доста размишљања, овај основни задатак обнове је извршен. Рад богословских дивова теолошке револуције XX века стоји као тело мисли које се никад неће поделити као предмет дебате међу богословима. Овај рад стоји у својој целини као само-разумевање за усвајање и живот према њему; само-разумевање у којем сваки богослов нуди свој јединствен прилог целини. Никада се Црква неће повратити схоластичкој пракси. Пут је сада припремљен за јасну прокламацију какав ће човеков живот увек изгледати.

98) Исто тако институционализам ранијих времена савладан је у екуменској реалности у току последњих педесет година. Саме по себи институционалне форме се примају као носиоци јединствених дарова, али сви да буду примљени под императивима једног светски широког покрета. Нијена вероисповест није остала недодирнута: све вероисповести могу сада да се разумеју у вези једне велике визије ове Нове Цркве као хуманизујућег покрета у историји.

99) Даље, ових педесет година обележавају се и једном радикалном обновом једног преображеног облика заједнице. У сваком делу Цркве, појава лаика означава и поново усредсређивање ангажованости Цркве у светским пословима, свакодневном животу, и друштвеним одлучивањима. Дар лаичког покрета лежи у сазнавању да Црква као револуционарни покрет јесте једна распрострањена заједница чије окупљање нема другог циља до омогућавање распрострањања. Прошла су времена пиетистичке застрањености да је Црква средство само личног спасења. Пионери лаичког покрета исковали су једну

свежу слику присутности која укључује поново стародревни императив ангажовања и само-жртвовања. Само-свесни човек се више не сакрива у братству.

100) Теолошка револуција, екуменски покрет, лаички покрет, стоје као извршене чињенице и припремају пут за следећи корак пута чозековог духа XX Века. Снагом ових револуција самосвесни, у Цркви или ван ње, могу сада да буду Црква. Пошто су омрзнуте застрањености савладане у принципу, нема потребе да ико игде оклева да буде „Црква” и извршавају погребна дела за цело човечанство. Следећи корак пута, једна потпуна секуларизована религиозна револуција може сада да буде подузета.

РЕЛИГИОЗНА РЕВОЛУЦИЈА

101) Трећи успели век радикалног покрета развоја јесте XX век. Ми се сада приближавамо времену када ће одпочети један тоталан преображај друштвеног развоја. Оно што је до сада био само покрет развоја у западној цивилизацији постаје светско револуција. Облик ових заплашујућих и фасцинирајућих покрета развоја, који су нас довели до прага пост-модерне ере, сада се јасно сагледа.

102) у XVIII веку сама граница цивилизаторског процеса била је једна револуција у политичкој свести са њеним последицама. Где год постоји политичког врење до овог дана корен му је у облицима слободе израћеним у овом добру. Та основна револуција у којој су сви људи видели себе као део политичког развоја сада је у принципу завршена.

103) У XIX веку једна нова револуција на економском пољу била је подузета. Чак сада, сва друштва настављају борбу у сазнању да сви људи морају да праведно деле једну општу заједничку судбину. Мада све оно што је обухваћено овом револуцијом остаје да буде довршено, сазнања која смо стекли кроз њу не леже више на једној фиксираној граници цивилизаторског процеса.

104) Сада је та граница померена у сам корен културе. Док су главне револуције у прошла два века биле политичке и економске, револуција нашег века јесте културна. Дошло се до једног радикалног померања у свим димензијама културе — разума, заједничког начина живота, расположења. У овом расположењу или симболичној димензији, међутим, налази се кључ гигантском покрету развоја нашег времена. И због тога ова „секуларна, световна револуција” јесте „пост-модерна религиозна револуција”. Ова секуларна-религиозна револуција јесте срце Покрета Духа.

105) Све што се догађа у домену Цркве у овом веку припрема је да се разуме и усвоји културна револуција XX Века као њена сопствена, јер у цркви се зна да религиозна или симболична димензија лежи у крајњем задатку цивилизаторског развоја. Због овог задатка се Црква и установљава. Црква је за тај историјски покрет јединствено опремљена, да изврши или формира ту револуцију. Ово симболично време јесте судбинско време за Цркву.

ЗАКЉУЧАК

106) Дан је дошао за све изворе Цркве да буду отворени за овај задатак обликовања новог света. Ниједна зграда, ниједна личност у границама историјске цркве, ниједан буџет, ниједна конгрегација, ниједна деноминација, ниједно црквено тело, установа, не може бити изван овог императива само-свесног остваривања овог новог револуционарног задатка Покрета Духа, за добро свих људи свуда. Одлука сваког човека здраве памети да се ангажује за ствар остварења нове културе кроз коју ће се омогућити остварење пуне хуманости јесте одлука која се тражи и која ће у овом моменту остваривати једно ново друштво за људску породицу.

107) Преи задатак према томе се састоји у остваривању једне структуралне револуције у оквиру саме Цркве. Ништа друго до преображај сваког аспекта црквеног живота јесте циљ Покрета Духа. Ништа друго до тотални пресображај црквеног живота учиниће могућим преображај самог друштва. Ништа друго до тотални преображај друштва јесте циљ Покрета Духа.

108) Нека сви људи свуда стану пред овај императив — да буде Нова Црква што је у исто време и Покрет Духа, а у Покрету Духа омогућава се један нов човек, нова Црква, нови свет. Захтев је јасан. Захтева се одлука. Време је сада. Сваки човек је позван да умре, ова смрт је дело које даје живот. Црква ће бити обновљена овим делом; свет ће бити преображен Црквом.

Јереј Лука

Естетска и морална порука српских сељака песника

Поводом књижевног вечера „Седам песника из Горње Груже”

Пословница Коларчевог Народног Универзитета организовала је 8 маја 1968. год., и одржала у својој малој сали у Београду, књижевно вече на којем су песници из села Горње Груже читали своје песме. Ово није први пут да Београђани имају прилику да чују своје песнике са села, оне који су уз сав свој редован посао на селу, обради земље и гајења говеди и живине, пишу и песме; али ово вече ипак је било по броју учесника и броју песама које смо чули од самих аутора, по квалитету тих песама, једно заиста ретко вече, значајно као културна манифестација у нашем главном граду у којем имамо прилику да чујемо чешће него у другим местима песнике који читају своје саставе и нешто кажу о себи. Њихов земљак књижевник Драгиша Витошевић је топло представио публици своје Гружане, а бројна публика, саслушавши „сељаке песнике” још срдачније их поздравила са захвалношћу, за труд да су дошли из својих села и саопштили нам своја песничка искуства и поруке, у једном добром уметничком оквиру лепоте и моралног искуства.

Чули смо песнике Милену Јововић, Добрицу Ерића, Милутина Бељаковића, Живадину Стефановића, Александра Борђевића, Радослава Исаиловића и Петра Бељаковића, сви из Груже, не много удаљени од града Горњег Милановца из којег

нам је пре неколико деценија дошао и велики српски песник Момчило Настасијевић.

Треба да подвучемо да је ово било једно не само веома пријатно уметничко вече, на којем се могла чути добра поезија, већ, било је ту нечег вишег и као поруке и као уметности, а на чему желимо да се задржимо у овом осврту; јер је то било вече, првенствено, у свом ненамераваном резултату. вече једне важне поруке која подстиче на посебна размишљања када је у питању поезија, као и уметност у једном ширем смислу, и њен однос према модерном друштву, шта у њему значи и због чега нам је и потребна.

Било је несумњиво пријатно чути овог вечера од самих песника њихове песме искуства живота у свим и тегама али и лепотама живота; о жубору чесми, река, шума, поља, оваца, недеља, сунца „које пије росу”, о мирису паприке, о раним зорама када се иде у поље, али када се „рани у самог себе”, и прате стада у „росна поља”, о путевима невида, о питањима „где смо били”, о откосима светлим у „којим уморан дан снива”, о љубави на стражи....; о апостолима, о анђелима, о „души као фрули” која „ангелује”, о пауцима који разалињу Христа о томе како се „јежи земља”; о крову који прокишњава месечном, о сунцу када зацвркута, о купању росе у Ђурђевку; о трбатој земљи, ледини груде, бору од

пролазности савијеном, скитачу песмом повијеном, о крстинама људи, о бурбевку који је сељак такође, и вихорима из хармонике, о светим истинама солунских медаља, о „матри која је хиљаду пилића заклала а никад батак појела“, о причести песника, о звезди Даници ноћној чобаници“, о петлу свитања, о месечевом класу, о чопору тишине, о котуру таме, о човеку као парчету земље, о „балади о телењу“, о „мишевима који се са звездама кољу“, о „небу у оку“, о ономе што се као највише прима — да је причест, итд.итд. Ових ретких седам људи, међу којима и једна жена песникиња, која спомену и, као што споменусмо, апостола, душу као фрулу, анђеле и ангеловање, Христа и „јежење земље“, нису нам само дочарали један свет села, његове лепоте и тегобе, нешто у „духу романтизма“ у њему, као и доста у духу симболизма, или у духу низа данашњих најавантаднијих покрета, што би на неки начин могли потражити и распознати у уметничкој обради ових песама толико пуних стварног живота; не, заиста, уз свуту пријатну страну радосног расположења које ове песме несумњиво подстичу у нама, осетили смо или могли да осетимо нешто више, када се узме у разматрање ово вече у целини, и извуче нешто заједничко из свега што се могло чути; а то је једна општа порука, коју смо могли да извучемо из свега што смо саслушали, а што песници нису ангажовано дошли да нам је саопште.

Да биомо разумели, ту поруку, морамо се осврнути на положај или моменат данашњег нашег развоја. Уз то имати на уму и једну важну напомену, која је већ учињена од наше књижевне критике о овој поезији, а коју је споменуо и њихов земљак који је дао и уводну реч озом вечеру — да је ова поезија, поезија наших сељака песника — лабудова песама нашег села које нестаје.

Наше село заиста у оном свом облику, који је и најнепријатнији у њему, онај напор његовог рада, део тешког рада, сиромаштва, рада који песник села Добрица Ђрић у песми „Сељаци“ снажно описује:

Асћа им христова увек повијена
под тешким врећама жита и брига

Док узору пролеће и пожњу лето,
црвени кртичњаци изрију ледине
длановз.

.....
.....

Тај део села постаје лакши, у том погледу оно тек улази у своје поетичне дане. Наука и технологија олакшава живот људи свуда као и у селу. Тај део села нестаје, али сумњам да при томе треба и све друго, као и да ће све друго, да изчезне; и према томе да ли је песма сељака „лабудова песма“ коју смо чули, или је то порука будућности?

Наметнула нам се ова мисао овог вечера, предмет размишљања који заиста по својој важности далеко превазилази само једно вече — то је један предмет који обухвата низ актуелних питања и из области живота, како моралног поретка, исто тако и естетског. Уколико би почели да размишљамо о овом предмету, а што би овде то хтели, одмах се примећује да он толико нараста као предмет размишљања да оно што можемо овде да кажемо и није ништа друго до само један поглед на ово питање, а захтева низ дубљих и већих студија.

То је питање у суштини питање модерне уметности, оног естетског и моралног у њој. То је питање толико значајно у овом времену које је наше, за које социолози и историчари кажу да је пуно парадокса, као никад раније у историји, јер уз сав напредак, напомињу, на пример, савремени историчари К. Бринтон, Џ. Кристофер, Р. А. Волф, доживљавамо и тешка разарања, време у којем се осећамо празним, шупљим, упућени у правцу, према песнику Т. С. Елисту, краја једног света који се завршава не „добовањем у добош“ већ у неком цвиљењу, јадиковки. При чему се ови историчари с правом питају колико овај савремени песимизам, који се јавља и као космички песимизам, колико је продрео преко врло озбиљних писаца у милионе људи, и да ли уопште? Срећом рекли бисмо сигурно да није, али он је и ствар наших писаца, и наших најбољих песника, чим мало дубље захвате питање бића, егзистенције.

Значајно је, и то веома, да код наших песника са села овог песимизма ми немамо, као, насупрот томе, ни самог романтизма који би нам дао неко осећање да можемо да говоримо о овој поезији као лабудовој песми нашег села. Ово нам потврђује сама њихова поезија, збирке њихових песама које су у последње време све више и више умножавају. Да споменемо само две, изврсне, не-

давно објављене. Орфеј међу шљивама и Цветник — српских сељака песника. Изврсни су прилози целој књижевности.

Намеће нам се, међутим, утисак да у свим досадашњим освртима на ову поезију, а углавном они су сви врло добри, у којима се подвлачи вредност и лепота ове поезија, ипак није подвучен онај основни значај ове заиста вредне пажње поезије са села, ванредно уметнички обликоване: јер поред ове своје добре литерарне вредности, ова је поезија вредна студије и због самог њеног односа према животу. Ту откривамо оно што је највредније у њој, њено продирање у реалност скоро из свакодневног искуства, доживљај тога искуства као добра, радости, и истицање тога искуства кроз извесну трансформацију својствену уметнику. То су заиста песме у којима у први план, лако запажамо, избијају питања истине, добра и лепоте; логике, етике и естетике, наравно веома неангажовано, већ спонтано како то сам живот намеће ова питања кроз дневни наш рад.

Истина о овим песницима земљорадницима скоро и да нема потребе да се много говори, њих треба само читати као и свако добро дело књижевности. При томе то што одмах пада у очи јесте, дакле, да овде у овој врсти поезије нема оног изразитог песимизма, оног дубоког песимистичког натурализма, моралне ружноће, коју је потребно да истичемо, као што то неки писци чине, или су приморани да чине, да би пробудили успаване савести; исто тако познато нам је колико се та поезија намеће, у том свом натурализму, и у данашње документарне филмове, како би се још успелије пробудили пред изопаченостима људске природе, њене ружноће.

Исто тако тај се песимизам јавља, како нам се на то скреће пажња и код извесних писаца, због недостатка једног општег универзалног усвојеног тумачења тајне појаве живота, као и због недостатка једног универзалног усвојеног система етике (Ричард Костелантез).

Тенденција развоја код једног дела наших добрих песника а, што лако запажамо, посебно код наших песника са села, иде међутим у сасвим другом правцу. Овде са једног општег етичког система, који Црква вековима гаји у нашем народу, као и „тумачења тајне живота“, са патријархалном интелектуалном искреношћу, са пуно емоције и разумевања према

тегобама живота, али и лепотама природе, огромне љубави према животу, позивамо се, али без посебног акцента или ангажованости, да га поправљамо. Само, скоро као да ту нема много ни да се поправља; истина, опет, далеко је од тога да се у овој поезији не каже и да нема, баш обратно, живот захтева рад, а то значи усавршавање.

Овде снага речи долази до свог пуног израза, али и здравље дубина осећања нашег живота историје, Цркве, одакле је произишао сав наш интелектуални живот, али и дела уметности, и у овом најновијем времену; Његош, Л. Мушицки, Јов. Ст. Поповић, Б. Јакшић, Ј. Дучић, М. Настасијевић и други.

Ако заиста једној песми, или речи, једне песме, предходи или мора да предходи „одговор на једно искуство, јер је циљ песме да обликује искуство и извуче мудрост из тога“, како нас на то подсећа песник Оден, онда и наши песници земљорадници следе ову овај позив и стварно нам откривају једну мудрост.

Подсећају нас, такође, данас, људи који више мисле да смо се до скоро освртали у прошлост, као у какав магацин, где бисмо потражили мудрост старих. Али како смо се под притиском развоја живота, или новог начина живота и мишљења, отсекали од те прошлости, проглашавајући њену најуспелију интелектуалну и моралну инспирацију такође демодираном, да нам је само хришћанство непотребно као поглед на свет, да нам оно више не значи ништа, и окренули смо се у задатку истраживања, без икаквог ослонца на ништа сигурно, таквим подручјима на којим када смо се настанили нисмо нашли ништа вредно усвајања. Песници и филозофи су онда почели да певају или размишљају о празнини човекове егзистенције, која уколико је и набијена нечим набијена је таквим материјалом који ту празнину чини још већом, још празнијом. Тако су настале муке духа неких песника, често и веома утледних, веома снажних умом и емоцијама. Али, хвала Богу, такво расположење није отишло далеко, оно ипак припада малом броју који су у том свом моменту отуђења почели и да пишу такву поезију која је и веома некомуникативна; други су се почели на њу угледати, па је добила нешто шири захват, али и такође да се тешко прихвати или разуме.

Кренули смо онда да се жалимо да нам је поезија, због тога што је пос-

тала некомунитативна, несхватљива, а што значи и без мудрости, да је и без литерарне вредности. У таквој ситуацији почели смо да се окрећемо симболизму примитивних, што би био израз неке врсте носталгије за оним интегритетом личности који је „примитивни“ одржавао кроз своје симболе. У том погледу кажу нам антрополози ми дугујемо велики дуг „примитивима“, њиховом рационалном оптимизму пред тајном живота, али тајном коју ми и данас уз сав свој напредак науке и даље не разумемо и даље примамо као Тајну. Што се тиче наших песника земљорадника они су далеко од тога да се у свом изразу, било у литерарној страни овога дела, или односу према животу, могу да упоређују са „примитивним“, они то нису, али су само задржали „рационални оптимизам“ примитивних без којег ни најмодернији облик живота не можемо да замислимо.

Према томе ако данас сасвим јасно или сасвим одређено планирамо своју активност у ликвидирању села и његовог начина живота, оног што нам тешко пада у њему, сиромаштва и напорног рада, на шта се сви можемо да жалимо, као што то и чини песник села Д. Ерић, и ако прелазимо на бољи, организованији, начин живота, који има и своје добре али и зле стране, онда песници са села са својом „лабудовом песмом“ у ствари су са поруком која треба да баш омогући да урбани живот трада не постане „песимистичка урбанизација“ која грађанизира, односно аутоматизира своје житеље, а што значи да их чини шупљом, али и набијеном празнином, како се то покушава да изрази песник Т. С. Елиот.

Ако тражимо изван свог економског програма развика земље извештај снажан, рационалан, логичан програм, а што нам је неопходно и што даље условљава, као поглед на свет, и сав смисао напретка, онда нам је потребно да се боље загледамо у интелектуалну активност наших песника земљорадника, који по извесном инстинкту се рађају у моменту када село, традиционално село нестаје, али нам уз то предају једну поруку за будућност потврђујући опет на тај начин једну велику моралну поруку — да дају граду нешто што им је у своје време град и дао, а сада у овом моменту историје као да се сам град колеба да то потпуно и сам напусти и што је једним добрим делом већ то и учинио. Овде треба да

се сетимо оних великих градова центара просвете и развоја, седишта мисионарских активности, седишта старих патријаршија Антиохије, Александрије, Јерусалима, Рима, Цариграда, средишта одакле имамо ово што имамо. Ово утолико боље разумемо уколико се и овде подсетимо изјава уметника који нам кажу да када „пишу, или сликају, или компоњују, да им тај рад тада подржава нешто дубоко подсвесно у њима, или нешто несхватљиво, далеко, али ипак толико близу“. Ако ми данас можемо да говоримо о нашим земљорадницима песницима, о њиховом рационалном оптимизму, онда треба да разматрамо, поново, како је и колико, а што уопште и није у питању, наша Црква однеговала наше село, колико му је дала оне снаге и организације да живи и храни, биолошки и материјално, развој наших градова и дочека савремену технологију и лакши живот. Црква и даље негује наше село, и што село сада даје у овим песницима нашем граду, нашим све ширим урбаним подручјима, даје уствари Црква. Има заиста да се чује нешто од наше песникитње — сељанке Милене Јововић када запажа да има толико много у овом нашем животу од чега се земља „јежи“, али и да се може на њој да „антелује“.

Нема онда много у овој „сељачкој поезији“ да се испитује, њена је порука јасна, непосредна. Овде се не ради ни о обнови нашег националног поноса и поверења у нашу „народну поезију“. У нашој заиста богатој традицији уметности, народа који се развијао кроз своју Цркву, и кроз њу и његова уметност, ми налазимо стварно нечега што се не исцрпљује, не исушује, већ је увек свежина извора земље; коју Црква нашег језичког подручја систематски негује већ више од једног миленијума. Делимично смо поверовали да у том наслеђу нема вредности, и да нам је потребно просвећење других, који су такође покушавали да се одвоје тог истог универзалног наслеђа Цркве само на свог терену, свога језичког подручја. Ова наша „сељачка поезија“, иначе сасвим модерна, сасвим јасна, али да при томе није ништа изгубила од своје дубине у односу према животу, од свог дакле моралног значаја, као и ништа у погледу своје литерарне вредности, односно, естетске. Ово је поезија која негује саму себе из својих сопствених извора, без угледања на велике узоре. У њој има и социологије, и метафизике, и рестаураци-

је оних искупљујућих вредности и циљева живота, нешто што наш песник са села постиже да има кроз синтезу вредности и циљева живота, нешто што наш песник са села постиже да има кроз синтезу као „спољни посматрач живота и у исто време и као унутрашњи“, једна синтеза кроз коју се увек рађа добра поезија или уметност. Појава овог већег броја наших песника са села заиста је велики тренутак, радосни, за наш град. Јер се овде не прелази из „уметности“ у „анти-уметност“, већ је пример како свест хармонизира са подсвешћу:

Жубор по клају,
жагор у сунцу,
сунце у жагору,
раздрешисе се звона у ружи крви
и цркви срца

(Игра поља и срца;
Милена Јовановић)

Овај свет није за наше песнике непријатељски свет, свет ничега, свет вечног тражења и неналажења, већ заиста свет као дар, и лепота, највиша „причест“; у њему се налази разлог за живот и кад нам је најтеже, налази га и сам слепец песника земљорадника Србољуба Љ. Митића:

без светлости
сном ријем беокрајну тмињу
без топле руке
узицу страха плетем
да ме води.

Исто тако, ако данас ипак тражимо циљеве, ако се боримо да у модерном животу пронађемо „извесно јединство ових облика људског интелектуалног искуства према универзално вредним принципима, и једно унутрашње разумевање људске природе, а да ту буде исто толико научно колико и оно што смо стекли о материјалном свету“ наш песник са села помаже нам у том задатку указујући нам на дубину наше историје, чији један доживљај, у једном тренутку, у једном кратком застоју у нашем свакодневном животу, потпомаже нас да лагано, хумано, долазимо до потребног нам тог јединства, уз пун развој нашег осећања историје и лепоте:

На сунцу реку крунише зора,
тице у облаку, небо искрвари.
Прободен Исус, свећа у дну гори,
сунце врх кубета, ал плачу олтари
од мртвога хора.

Тишина... Умире Бог, распет.
Понекад голубови бљесну,
заору крила у цвркулт небески,
а чуварно доба временом повија
песму и живопис фрески.

Милују ме звона, ремети мук свети,
коловратом кула палацају змије.
Док на цветном прагу траве цедим
песму,
пресит сам лепоте, али ручам зору
с балученог брда изнад Манасије.
(Манасија)

Има у овој песми нашег песника са села Драгољуба М. Јевремовића данашње психологије, религиозне проблематике, нечег што је изгубљено, али што и даље присуствује међу нама, што тражимо и што налазимо, али што је било дело рада и вере и што нам се може кроз тај рад и исту веру вратити, и што се враћа кад се ради и кад се пева песма или пише и што заиста имамо, што знамо да никад не можемо изгубити; има ту континуитета, необично снажног, са лепотом прошлости, њеном мишљу, али коју су, као лепоту, „стари“ тек остварили кроз напоран рад и борбу и ми је само тако можемо кроз тај исти рад и исту борбу поново увек изнова задобити иако никад изгубљену, у свој њеној лепоти; у тој поруци као синтези, као да се креће цела ова „поезија сељака“.

Према томе ово није „лабудова песма“ села које нестаје, нити да „сељаци престају да буду сељаци, већ да их у нашем селу кроз рад Цркве никад није ни било у смислу у којем нестају са нестанком села.

Своје теоретике циљеве ми остварујемо кроз рад, али и читање ове поезије. Ова наспоезија позива на то, на напор освајања лепоте кроз искуство старих, чији ехо лепоте рада осећамо у дубинама своје историје. На нама је да дамо свој прилог рада, али уз поглед на будућност без занемаривања естетског и моралног искуства старих.

Основа за тај подухват лежи у искуству наше прошлости, у искуству синтезе моралног и естетског. Нешто заиста избија као порука из песама наших земљорадника, њиховог односа према животу у њиховим радостима, или радозналостима, као и губитцима или данима туге; али увек, опет, окренути будућности. Песма сељака песника Момчила Д. Тешића, може да буде далеко симболичнија, са далеко дубљим асоцијацијама, не-

го што се то и у самим речима ове песме, на спољни изглед, изражава:

Један од оних
на изглед ситних
и тако болних ствари:

кад се сељак
растане с воловима
па остану пусти
улари.

Али сељак не може без волова, он их даљим трудом и радом поново стиче, јер је живот без њих „на селу неодржив“. Тако и наше садашње постављање „теоретских циљева“, њихово усвајање, тежња за изгубљеним, за јединством свог интелектуалног искуства, осваја се кроз рад, а рад наших песника са села, и у поезији, у том погледу нам је опет диван прилог.

Све се стиче кроз љубав према животу, а живот је дар, он је везан за земљу. Зато је живот оно што је добро. Символично, то је з е м љ а земљорадника, о којој песник земљорадник Србољуб Љ. Митић пева:

Ти си моја топла, меколисна
милохлад-гора,
не могу кроз зелен вид из тебе да
изађем
У жилама ми таласаш златна мора
па те у сваком сну румену нађем.

Оно што је заиста добро јесте добро као урођеност природе, твари која постоји за коју свети Оци кажу да је дело Божије. Та је природа предмет усавршавања, јер све је управљено или све је пред задатком усавршавања, у пуноћи и хармонији развоја, при чему се достиже и срећа, а што значи и добро. То се само не може постићи без праведности, љубави, доброте, јер је и сама људска природа у својој суштини добра, хришћанска, при чему се открива и лепота; морална порука наших песника са села била би љубав према животу и борба за његово усавршавање, јер је он вредан живљења; а естетска порука наших песника села била би процењивање тога живота, не само оног што је добро у њему, његових циљева, већ и процењивање самих облика тога живота, хармоније тих облика са самим циљевима живота. Тако да морална и естетска порука наших песника земљорадника лежи у тројству; истине, добра и лепоте, или логике, етике и естетике. Истина, то је одлука сваке добре поезије и наши је песници широм зем

ље развијају, али има нечег као пример за углед баш у овој поезији коју смо чули на поменутом вечеру на Коларчевом универзитету, или прочитали у поменутих антологијама. Јер ако је данас ишта нападнуто у поезији која се ствара у урбаним подручјима јесте, каже нам на пример књижевни критичар W. Van O'Connor, сама њена структура. До ове чињенице је дошло преко самог научног духа, методе рада који се развија на пољу природних наука, јер су песници „приморани да праве компромисе са категоријама објективног сазнања“, односно када је у питању поезија почело се да дискутује и о томе колико су такви идеали, љубав, доброта, моралне вредности, стварне реалне чињенице, с обзиром да су то ствари људске имажинације, а оно што чини реалност јесу само чињенице које се могу подвргнути мерењу као физички објекти. Тако је дошло до помутнености односа између осећања и интелекта, при чему се или бежи у романтизам у уметности, из које се искључује интелект, или опет у такве облике уметности из којих се потискују осећања. Јер са појавом правца у уметности, да се рестаурира интелект у поезији, нешто за шта се почео толико залагати песник Т. С. Елиот, отишло се опет у такву крајност да се расцеп интелекта и емоција још више продубио. То је подржао сам научни дух нашег времена. Поставило се онда и питање, као што нас на то подсећа W. Van O'Connor да ли „извесни продукти имажинације могу да буду прихваћени као тачно сазнање у оном смислу у којем се прихватају принципи науке или логике“, јер се каже да је „само оно реално што се може мерити“, али то има свој утицај на песника и његову слободу да каже оно што му његова имажинација налаже да каже. Затим, развој модерних песника ка „високо имажинативној, сувише личној поезији“ у реаговању на „веристичке облике поезије“ такође већ одавно делује на губљење поверења у поезију уопште; чињеница кроз коју се такође изражава, кроз раздвајање интелекта од емоција, такође, под утицајем научног духа, сасвим коначног раздвајања мисаоног од моралног и естетског“, и „практичног или продуктивних активности не само од њихових плодова већ и од доживљаја као пријатности и људске вредности“ (Мартин Лебонитз). Сва ова питања, као и низ других када је у питању

поезија, на пример, питање језика који под утицајем научног духа или постаје сувише „логичан“ или бежи од те логичности, једностраности, у друге крајности апстракција, што све даље има своје последице у поверење у поезију и њену функцију.

Међутим, поставља се ипак питање у чему се састоји вредност великих дела уметности, поезије, шта је то што их чини великим. У свом „Дуо у филозофију“ професори Ј. Н. Рандалл и Ј. Бахлер, указују на тројични карактер једног уметничког дела, управо да оно у себи мора да садржи и елемент „продора у реалност иза искуства“, јер, извесни филозофи сматрају да је „уметност средство помоћу којег можемо да продремо у она подручја и прибавимо оно себи што не може ни наука а ни обично свакодневно искуство“, за тим, као друго, уметност је средство помоћу којег пријатно доживљавамо ствари живота, јер нас наука снабдева са знањем о природи, а уметност о природи и њеним процесима као средствима пријатне контемплације; треће, уметност је „интензивно искуство“, „појачан израз искуства“, искуство које се „свесно трансформира“, јер околина храни уметника, а уметник моделира, даје облик, околини, продубљавајући или појачавајући искуство имажинативним трансформирањем“. Мада би се то више односило на први став, као што то подвлачи проф. Ј. Рандалл, ипак је уметник нека врста „мистика“ уметности у сва три поменута става, јер продор „ка реалности“ у смислу „иза искуства“, па и када је оно ствар задовољства „контемплације“ или „ствар наглашеног искуства, имажинативно трансформираниг“, уметник а на првом месту песник, не може да „изрази овај свет уобичајеним средствима“, као што не може ни мистик своја искуства, па према томе у уметности се више „излаже“, приказује, него одређује оно што уметник доживи као искуство.

Овде је веза између моралног и естетског, јер „целокупно наше искуство и владање може имати и морални карактер под извесним околностима“, па према томе и наше „естетско искуство може имати морални значај“ јер је у „оквиру целокупног нашег искуства „или прецизније речено:

У моралној активности, сваки морални догађаји или избор служи да нагласи или истакне на првом месту целокупно владање, његов шири облик, утиче на њега, даје

му облик; у естетској активности, шири облик или целокупно понашање служи као основа кроз коју се наглашава или истиче свако појединачно естетско искуство, утиче на њега и даје му облик. Можда би идеално било да свако наше дело унапређује целину нашег владања и понашања, и да целива нашег владања и понашања делује да свако наше појединачно дело буде циљ по себи. Ово би значило да би свако наше дело у исто време имало до максимума и своју моралну и естетску вредност. (Ј. Х. Рандалл),

Ако разматрамо нашу уметност уопште, као и нашу савремену поезију, посебно, несумњиво да лако запажамо да се она једном својим делом креће у овом правцу синтезе — моралног и естетског; али нам се чини да се поезија наших људи са села у целини креће у овом правцу, и да у том баш и лежи њена највиша вредност, или, да нам је у том погледу једна велика порука. Јер оно опште што је у тој поезији, као опште, као тоталност, као „шири облик“, који условљава појединачно, јесте оно што је Црква однеговала у нашем народу, као однос према животу, из којег је увек избијало све оно што је најлепше као естетско у нашем стваралаштву. То је онај универзални усвојен етички систем, као универзално усвојено тумачење тајне живота, принципи владања и понашања који свесно или несвесно леже у свести дубина нашег народа и историје, што Црква негује у њему кроз векове обликујући на тај начин и нашу историју, наше историјске одлуке и појединце ствараоце. Песник Паун Петронијевић из села Рибашевине код Т. Ужица у једној песми каже: „Душа ми је чиста ко јутро пред даном...“; Или песникиња земљорадник са Косова Стана Поповић:

Срећу сам с цвркутавим тицама
делила
а загрљаје у жетви сноповима
Ја сам исцветала ливада мог
детинства.

Сасвим узгредно наводимо ове стихове. Ако се дух и ток целе ове поезије наших земљорадника упореди са оним најистакнутијим примерима савремене поезије и књижевности уопште видеће се да је ова уметност духа и љубави нешто сасвим друго,

На шта се жале велики песници нашег времена, Пастернак, на пример, јесте да савремене институције модерног друштва са својим методама контроле, разарају људске тежње, тим приморавају човека да тражи искупљење или у далекој имагинарној прошлости или у далекој имагинарној будућности. Код наших сељака има једног духа реализма који може бити пример за углед. То је животни оптимизам, вредност живота, све што налазимо да недостаје у оним тенденцијама у модерној поезији која се као „хипер-модерна“ у највећем броју случајева показује и као некомуникативна. У којој се песници гоне „мраком, распадом, ужасом изолованости“, побуном на живот. Наравно, оно што можемо да кажемо за ову поезију која долази из наших села, можемо да нађемо да је то, каткад, добро истакнуто и код наших песника из града; овим опет желимо да кажемо да у овој поезији са села нема оног, што би богло да се опише и као специфично, фолклорно, „сеоско“, јер ако не бисмо знали да је то „сељак“ не бисмо знали да ли је та песма постала са њене литерарне стране у селу или граду. Само ова поезија са села је масовнија у својој целини у погледу односа према животу, има нечег као целина више заједничког, у свом разумевању живота, а што значи да је ту присутно оно „шире“ или онај „шири облик“ који акценатује или даје облик појединачном доживљају живота. Са ослонцем на тај „шири облик“ он процењује колико је успео да продре у реалност иза „искуства“, колико је то „пријатна контемплација“ и колико је то „наглашено искуство имагинативно трансформирано“, колико је, значи, **истина**, а колико **добро**, и колико **лепо**, или колико у њему има **логике**, колико **етике**, и колико **естетике**; као и колико без овог **тројства** онда заиста нема уметничког дела.

Из **извора**, управо продора у реалност „иза искуства“, рађа се дело као **добро**, као предмет **контемплације** и радости у томе, али из тог истог **извора**, продора у реалност, произилази и **имагинативна трансформација** тога народа, а што значи и **јединство извора**, добра и духа трансформације, односно **облика лепоте**, у којем се у ствари и даје **јединство** тога што се добило кроз **продор**.

У овој тројчној реалности ми можемо лако да осетимо онда сав зна-

чај и сву вредност спонтаног стваралаштва наших песника са села. Јер је **мистик** онај, како то налази и Бергсон, на пример, који продире у реалност оном спонтаношћу, која може да се опише и као инстинкт, али онај човеков инстинкт, који је **језгро** или **јединство** и нашег **интелекта**, и наших **емоција** и **воље**, тако да **уколико** су то **троје** у свом већем **јединству**, **уколико** су и више **отпремљени** за **продор** у реалност. Сматра се да је **успех** хришћанске цивилизације **баци** у томе — што је Црква кроз своје **учење** најуспелије организовала човеков ум, у хармонији ова три процеса нашег **јединственог Ја**, али који ипак нису **једно** већ „**троје**“. У томе је **тајна** хришћанског подухвата цивилизације, и њеног **успеха**. То је **тајна спонтаности** у односу према животу, видимо је како **избија** и из наших добрих песника, чије нам **дело** такође служи као **средство** за **успелији продор** у реалност, као **уметничко средство** лаганог, тихог, спонтаног, хуманог развоја или **продсра** у **Тајну**, односно **усвајање** **Откривења**, према догматици Цркве. То је **заиста** **развој Тројичности**, **стваралаштва** у домену **истине**, **добра** и **лепоте**, ово **троје** јесте у свом **јединству** онај „**шири облик**“ о којем смо говорили да даје сваком појединачном потребан **акценат** или **облик**. То је опет оно „**универзално усвојено објашњење тајне**“, као и „**универзалног етичког система**“, **универзалност** и Цркве, на чему почиње **развој** нашег народа и друштва, што је била **залога** нашег **опстанка**. Због тога у овој нашој поезији, која нам директно, из прве руке долази са села, налази се такође и још један њен добар квалитет, који се обично узима као **карактеристика** **добре уметности** — „у њој нема **сукоба** између **објективног описивања** и **субјективног одабирања**“, у њеном „**широком оквиру**“ искрено **пулсира** **живот**, **леп** као **дар**, који **тражи** **рад**, и у којем се **открива** његова **радост** у сарадњи са **природом**, у **љубави** према њој. Из те радости се рађа и **модерна технологија** која све више чини тај **рад** **лакшим**, и **радоснијим**, то се мења; али остаје као **основ** тој **љубави** према **животу** „**универзално усвојено тумачење тајне**“ као и „**етичког система**“ **усавршавања**, **међусобног разумевања**. Ова је **поезија** и **прилог**, према томе, и **истини**, и **добру** и **лепоти**.

Светосавски храм на Врачару између »храмова« трговине и администрације

Наш главни град постаје све већи; он је већ постао град о којем мора да се мисли на начин како се и планира највећих градова света старају о њима. Због тога морамо бити пажљиви и веома обазриви да чујемо о свим искуствима познатих стручњака о планирању данашњих великих градова, како би на време избегли све оне грешке, често веома скупе, које плаћају сада велики градови једног већег броја индустријски развијених земаља, јер нису могли нигде доћи до потребног искуства, док га сами нису стекли.

У оквиру тога искуства нужне су дискусије данас и код нас о „естетској околини“ унутрашњости великих градова. На првом месту мора се водити рачуна са колико се укуса утапају нови „физички облици“, скверови и тргови, грађевине администрације, нове школе, у свој својој функционалности, са већ постојећим облицима града и традицијама његове историје, „сећањима“ које ти градови имају о својој прошлости. Колико се чува његов „психолошки центар“? При свему томе ипак да се не изгуби ништа од светлости свежине, лепоте, хигијене, здравља, које доноси нова архитектура и, у целини, нова урбана искуства.

Наш главни град је такође једна велика „урбана целина“ са свим добрим и лошим особинама такве једне заједнице. У свом јединству наш град је део модерног светског друштва и као такав зрачи на све остале наше велике и мале градове, села ис-

то тако. Искуства нашег главног града су у сваком случају искуства целе наше земље. Утолико је наша одговорност већа. Наш је град, такође, у тој и таквој својој атмосфери, једно велико пословно друштво везано са највећим светоким пословним центрима, како саме трговине, тако исто и културе.

Овде онде, по појединим деловима нашег града налазе се и храмови Божији, између старих и нових стамбених блокова, али и између, могли бисмо да кажемо, и „храмова“ трговине и администрације. Тако извесни планери градова називају оне јавне, огромне, зграде, такође, неопходне свом друштву. И у нашем главном граду неки од ових „храмова“ трговине и администрације већ су добили онај познати изглед зграда дивова, који ноћу изгледају као обасјана чудовишта са стотинама очију, које жмиркају, пале се и гасе, као да опомињу своје житеље на њихове грађанске дужности. Те огромне зграде трговине, државних института, хотела, симболи су живота нашег града, симболи су успеха световне револуције, њене бриге за оно материјално у човеку, без којег, уколико није задовољено на потребан начин, немамо ни могућности за контемплацију и духовни развој.

Међутим, опомињу нас велики светски стручњаци, опомињући своја друштва, да је сав наш материјални развој, сав успех у организовању трговине, економије, као и управљања, администрације, задужен опет самим



Ман. Грачаница, саграђена 1321. год.

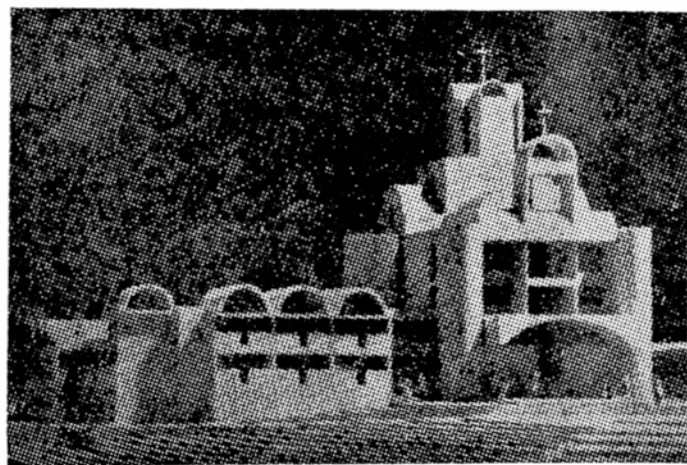
духовним развојем који је увек предходно материјалном. Због тога су нам неопходни, као што су и увек били, храмови Божији. Знамо да су симболично увек постављени у градовима и селима на најузвишенијим местима да би доминирали, и својим изгледом и свим својим украсима, што широм околином града или села, али и самом „унутрашњошћу“ њихових грађана. Подсетимо се на историју — ти су храмови били основе васпитања грађана, васпитања без којег не би била могућа икаква организација, било трговине или администрације. Није тешко да то видимо на првом месту у својој сопственој економској и културној историји. Или, сетимо се почетка свога развоја који почиње преко изградње великих и малих храмова Божијих — Студенице, Жиче, Сопотана, Дечана, Грачанице итд. итд.

Вредно је обратити посебну пажњу, и више од тога, савременим најпознатијим стручњацима, светске репутације, који опомињу савремено друштво, оне који су најодговорнији за правце његових токова, како би ужасно изгледали градови без храмова Божијих. Многобројни социолози изјављују да ако би се само основали на ново подигнуте „храмове“ трговине и администрације, прогрес и његов смисао би био заустављен.

Савремени авангардни планери нових градова пре свега указују на огромну важност храмова и у естетском погледу за градове и конгломерације људских насеља. Они налазе, такође, да је огромна и вишеструка улога цркава у човековом друштву. Многи указују на то да на изглед она безазлена орнаментика, орбиси

архитектуре црквених зграда, може да изгледа да није од неке посебне важности; али, они подвлаче, ти су украси и линије архитектуре религиозних храмова одиграли и данас играју огромну важност у психи грађана. Огромна је улога храмова, према томе, у животу једног града, не само у религиозном погледу, наравно у том погледу на првом месту, већ такође и у физичком и естетском. Истина, тај се религиозни моменат мора имати на уму на првом месту.

На пример, два велика стручњака за планирање градова у САД, Christopher Tunnard и Henry Hope опомињу своје суграђане колика је значајна корист извучена, за развој њихове земље, њене трговине и администрације, њене организације, у целини, баш из религиозне традиције. Ми можемо само да се подсетимо да је то случај како са нашом земљом тако и свим другим широм света. Ова два инжењера подвлаче то за Америку, колико је струјање религиозног живота у једном граду важно за његове грађане. Јер је неизбрисиво искуство стечено од колике је важности било религиозно васпитање за оне велике људе појединих градова, који су као заиста дивови пословности или културе, дали познате прилоге развоју својих градова и целе своје земље. Ту улази у обзир све оно што је најдрагоценије за развој једне земље, борбе за законитост и уставност у њој, братство, културу, уз економски развој, а што је све од пресудног значаја за саму физичку околину унутрашњости самих градова. Неопходност се за религиозним храмовима осећа и даље баш због тога. Ова нам два поменућа инжењера сасвим



Пројект новог храма Српске православне цркве „Св. Тројице“ у Питсбургу, САД; рађен је као што се види према ман. Грачаници.



Према потреби градили смо и ове мале храмове који су нам исто тако значајно служили као и велике средњовековне цркве. Брвнара у Такову, крај 18 века.



Једна старија црква у Данској

отворено и веома наглашено кажу: потребно је повећати утицај Цркве на самој „физичкој сцени“ једног града. Јер су у модерном начину живота људи склони, кажу нам ови извршни инжењери али и мислиоци, да обожавају неке „нове ствари, али се при томе не смеју заборавити ни старе; у том погледу на првом месту храмови Божији

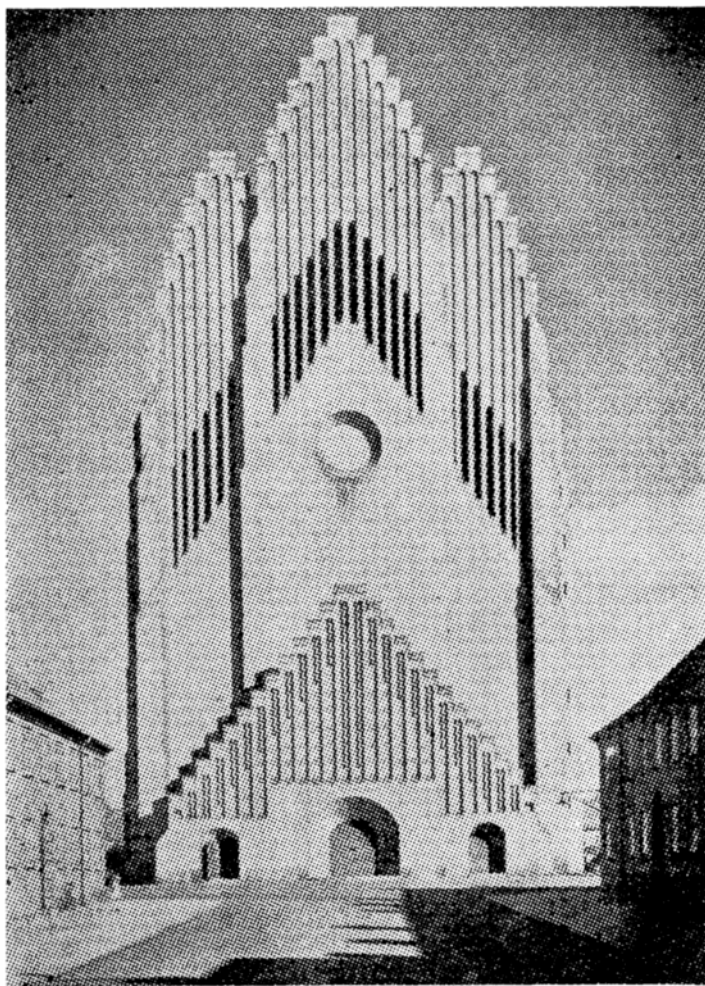
Ако оставимо на страну духовну страну значаја цркава, што и ови инжењери то не занемарују, а што је дужност богослова да на то до детаља образлаже, они подвлаче и сав значај оне декоративне стране храмова Цркве у једном граду, јер су цркве као зграде у једном граду нека врста посебне декорације, без које се такође не може да замисли један град или насеље. Јер цркве и као зграде фасцинирају, делују на масшту. То има и свој утицај на сам пословни дух, карактер пословања, затим и само управљање, што је увек ишло и заједно и са религиозношћу једног места или подручја.

Садашња опсесија са технологијом, кажу такође Christopher Tunnard и Henry Noye, Jr. може да буде негативна уколико не разумемо своје велике традиције. Нема ту никаквог шовинизма ако се осврћемо у своју националну прошлост, већ слободан

развоја личности у оном на првом месту психолошком смислу, или у оном човеку неопходно потребном интегритету. Опасност је у томе, кажу ови инжењери такође, што, данас помало личимо на дете које је опчињено „својом новом играчком“, као што смо ми опчињени својом технологијом“. Јер, материјални прогрес, научни развој, хитијена, масовна производња јефтиних аутомобила, радија, телевизијских апарата, и свега другог што нас толико опчињава, не сме да делује на нас да заборавимо да је машина само средство за достизање већих или виших вредности од саме машине, од материјалних средстава“. Овде опрромну улогу играју и уметници, али окренемо се храму Божијем и погледајмо шта смо кроз њега добили у прошлости?

Ови мудри инжењери желе да подвучу да оно што смо добили кроз храмове Цркве широм света не може нам дати наука, технологија, због тога они траже да чувамо искуство мудрости кроз ове храмове.

Када наши планери у свом заносу



Нова црквена архитектура у Данској. Фасада ове цркве дочарава оргуље, један популаран инструмент за праћење богослужења, води своје порекло, као што знамо из цркве Св. Софије из Цариграда, који се задржао у употреби у храмовима на Западу.

за изградњом и украшавањем нашег главног града планирају обликовање његових делова, несумњиво да морају бити мудри или имати поверење и у ову страну искуства својих старијих колега, познатих светских стручњаке за укрштавање „душе града“. Због тога није потребно да много даље говоримо колико су нашем главном граду потребни храмови. Ми их имамо врло мало. Садашњи број храмова Цркве, колико их имамо, исти је као и када је овај град имао свега, или још и непотпуно, сто хиљада становника. Сада има милион. То је озбиљно питање; било када се разматра са чисто духовне стране, али исто тако и естетске. Има пуно места у нашем граду које једино може да улепша храм Божији. Поред места одређеног за храм Св. Саве пуно је још пригодних локалитета у овом граду, било у његовим новим предграђима или и старим, које једино може и треба да попуни храм Божији. Споменимо на пример колико би улепшали храмови, цркве, нова предграђа, када би их украсили са нешто „модернизованијим стилем“ наших средњовековних храмова. То је у исто време и изврсна прилика и за наше архитекте, и урбанисте, за подстицај њихове маште, да пруже нове прилоге развоју нашег града, али и као наше средњовековне архитекте у исто време да приложе и нешто ново савременој историји архитектуре. У том погледу већ имамо добре почетке у оквиру наше Српске цркве изван наше земље, међу нашим исељеницима. Али исто тако и стари део нашег града има још доста места која би могла да буду попуњена, због његове лепоте, црквама.

Сасвим случајно пре неки дан у разговору о изгледу нашег града, о лепоти његовог положаја, са једним нашим млађим филозофом и естетичарем, познатим преводиоцем на наш језик класичних дела из историје филозофије, био сам необично обрадован колико и он, и поред тога што каже да није „религиозан“, ипак цени или осећа сву вредност изгледа једног града кроз обриси архитектуре и његових храмова. Градови се без њих не могу замислити. На пример, рече ми, поред храма Св. Саве диван би украс нашег града био и један нов храм на познатој „Савској падини“, на месту, на пример, где је била стара народна библиотека; тај простор очишћен, и на њему саграђен храм Цркве давао би прекрасан изглед „старом делу града“ посматран са његовог новог дела из „Новог Београда“. Стари део Београда добио би, према мишљењу овог естетичара, још величанственији изглед уз сву његову лепоту садашњег положаја који има са садашњом Саборном црквом.

Заиста, уколико наши урбанисти буду више о овоме размишљали, наћи ће још много лепих места, на којим, уколико би се изградио храм Божији, међу старим и новим грађевинама, значајно би улепшао „унутрашњу околину“ града, и деловао, естетски, што је била исто тако његова улога кроз векове. Колики је, на пример, естетски значај Студенице, Дечана, и других храмова широм земље? Али то је већ познати разговор о односу или нужном јединству религије и уметности, али и историје и будућности.

АЛЕКСА ПОПОВИЋ

Синтеза религиозне и световне револуције

Archbishop of Canterbury Arthur Michael Ramsey: SACRED and SECULAR, London 1966.

Ова изврсна студија архиепископа кентерберијског др Рамзеја *Свето и световно* драгоцен је прилог успешном континуитету рада Цркве у данашњем световном или секуларизованом друштву; драгоцен је колико за само друштво у којем овај истакнути Архиепископ живи, толико исто и за сва она подручја света где владају нешто различитије хришћанске традиције и где су такође, нешто оштрији проблеми односа „световног” и „светог”. Корисна је према томе и нама и због тога сматрамо да је вредна пажња, уколико је немамо за сада у преводу, да се бар упознамо са ставом који је у њој изложен, колико је то наравно могуће у једном кратком приказу. Јер у оквиру опште световне револуције у научном, економском, индустријском или којем другом културном погледу, како широм света, тако и код нас, поставља се питање колико сви ти савремени покрети, који, омогућавају ту револуцију, могу заиста да буду у свом тоталитету то што тврде и да јесу: „еминентно хумани и конструктивни у својим крајњим циљевима и последицама” и да уколико има нечег у њима „насилног” „неконструктивног” „да је то пролазног карактера” условљено самим моментом револуције; управо колико сви ти савремени покрети велике данашње световне револуције могу у потпуности да изведу свој план хуманизације света без

помоћи религиозне револуције која већ траје окоро две хиљаде година појавом Цркве, пошто се врло лако открива колико у религиозној револуцији појаве хришћанства имамо као почетак развоја све оне највише идеале за чија се остварења данас залаже и сама „световна револуција”, што значи да ова и има свој корен у „религиозној”. О томе већ имамо доста материјала као анализе. Расправља се о томе у већ доста добро познатим студијама истакнутих савремених филозофа, историчара и социолога. У најистакнутијим студијама ове врсте на првом месту се истиче да онај рани хришћански миље, јесте пример или узор, односно извор, признат или непризнат, свим савременим, у крајњем циљу, социјалним идеалима; тако је хришћански миље извор савременог и екуменог духа, интернационалног, тежњи једној светској широкој заједници народа. Јер ако у суштини остаје сав смисао борбе за остварење „социјалних идеала” „старање човека за човека”, стварање за ближњег, онда узор почетку те борбе за развој човекове свести према том циљу лежи у првим почетцима развоја хришћанске идеје о братству међу људима, о миру и доброј вољи међу њима. „Али да је братство међу људима последица очинства Божијег”, то јест признања тога очинства. У усмеравању своје активности кроз

сазнање или признање постојања Града Божијег, јесте искуство хришћана за стварно братство међу људима. Хришћани су дужни да укажу на ову чињеницу, да је подвуку, а тим и да укажу не непотребност „анти-хришћанског“ расположења међу авангардним данашњим покретима за социјални преображај света. Истина, чињеница постојања извесног реаговања или „анти-хришћанског расположења“ на постојање Цркве у савременом свету није у суштини реаговање на Цркву као такву, већ само на извесну праксу или појаву у животу и раду Цркве у току XIX и XX века. Јер то хришћанство деветнаестог и двадесетог века, истиче један познати филозоф и сторије о односу Цркве и данашњих социјалних покрета, заиста је садржало доста у себи нечег што је требало ригорозно реформисати или чак и одбацити. Тако да савремена велика социјална револуција, или световна револуција, садржи у себи и ту позитивну чињеницу што делује, можда и без жеље да то постигне, као катализатор, као помагач „религиозне револуције“, јер делује на буђење, односно на поновно буђење, хришћанске социјалне свести, тамо где је она заиста била из ових или оних разлога и успавана. Сматра се да „је то велики позитивни практични резултат“ појаве савремене „социјалне световне револуције“ и за хришћански став, где наравно о томе може да буде реч. Али с друге стране, уз заиста оправдано признање ове чињенице, може да се укаже и на то, што се опет с правом истиче, да ове две развојне линије, две револуције, световне и религиозне, иду заједно, неопходно у хуманизацији света, али да световној недостаје снага да дође до краја, нешто што остаје да доврши „религиозна“. Према томе овде не може да буде у питању, када се дубоко загледа у овај процес историјског развоја модерног човека, антагонизам између све две револуције, већ, како то истиче познати филозоф историје, питање је само о томе шта једној од ове две револуције недостаје да би могла са успехом да изврши или доврши свој идеал светске револуције у хуманизацији света. Према томе време неспоразума је прошло, јер хришћанство деветнаестог века и почетка двадесетог је прошло, уколико је садржало нешто у својој пракси што није било „хришћанско“, а тога је било, природно, због човекове несавршености, о чему све дочи и сама хришћанска догма. Са-

да само можемо да говоримо о допуни ове две револуције у задатку бржег идеја напред или извршења задатка које нам налаже императив хуманости или постојања самог живота.

Студија архиепископа др Рамзеја директно не говори о овом проблему, али је драгоцену помоћ свима онима који се налазе у положају да решавају или мисле о овом проблему. Она је заиста у том погледу велики дар свима нама. Сматрамо због тога да је од посебне важности да се нешто опширније упознамо са њеним садржајем, пре него што би је имали у целини у преводу.

Ово није студија из области филозофије историје, историје или социологије. Ово је студија једног доброг богослова Цркве који жели богословским начином мишљења да оправда овај свет овакав какав је, да поправи у њему оно што се у њега наноси увек људском несавршеношћу, па према томе на првом месту жели и да нам помогне, и то заиста са успехом, како да се ослободимо низа погрешних схватања баш када је у питању однос између Цркве и света, „светог“ и „световног“, или нарочито када су у питању неспоразуми око учења Цркве о њеном односу према свету, затим човековом раду у друштву, његовим циљевима као човека који живи и мора да живи у једном свету али кроз циљ рада у очекивању „другог“; при чему знамо да та два света нису два већ један, или, су због немања другог бољег израза у нашем служењу језиком, баш као два, да су оба „наша“. Изрази „овоземаљски“ и „оноземаљски“, „овострани“ и „онострани“, онај „други“ уносе несумњиво као речи извесну збуњеност, јер ипак нису адекватне речи, али бољих немамо, мада се оне могу и да одбаце. Задатак је др Рамзеја у овом излагању да укаже на неопходност приближења ова два света што више један другом, односно да хришћанство треба да буде сагледано у далеко ближем односу према секуларном или световном животу човека, као и да хришћани треба да буду сензитивнији у сагледању, „присуства Божијег у световном свету“. О овоме морамо да мислимо да би Црква успелије могла да унесе „непромењиву хришћанску веру у модерни свет“. То питање међутим није тако лако, садржи у себи један велики парадокс, „парадокс хришћанства“, који се састоји баш у томе — хришћанско интересовање за

овај свет, тражи његово усвајање, али и његово одбацивање, или савлађивање због другог који долази; јер нас је сам Спаситељ Господ Исус Христос учио да треба да се молимо за Царство Божије да дође и на земљу, али је одговорио Пилату да његово Царство није од овога света, већ да смо упућени на оно које долази. Тема васкрсења приближава ова два света један другом; јер се у хришћанској теологији истиче да „у светлости Васкрсења ми смо тек у могућности да видимо живот поуздано и да га видимо у целини“. Морамо, тражи од нас Архиепископ, да видимо хришћанску веру снажније присутну у световном животу, и да сазнајемо о самом Божијем присуству и деловању унутар тога света, а не само у домену религије.

Међутим, дуализам овог света је ипак неизбежан према хришћанском разумевању живота. Бог је створио свет, и човека према „својој слици и прилици“. У овом учењу, каже нам Архиепископ, садржи се хришћанско учење о важности овог света у којем живимо, али се истиче и сав значај човековог назначења које лежи „диза овог света“. У овом учењу се изражава и човекова заједница са Творцем као и онај последњи циљ човека да има да „слави и прославља Бога“. Бог је пријатељ човека. Човек је тако предодређен за вечност. Његов је смисао далеко иза овог света. Да разуме себе он мора да разуме ту вечност, или свет у целини, чији је он део. Човек је као такав део тога, света, или толико тесно везан за њега, да све што ради, све што ствара, све што му служи за корист, јесте у ствари прослављање Бога. Али, услед човековог пада, несавршености, Божја слика у човеку је повређена, али, ипак, она је остала Божанска, као што је и овај свет у својој суштини добар. Овде онда архиепископ др Рамзеј подвлачи једну исправку, заиста нужну, која се на неки начин увукла у хришћанско расположење, а то је — нећемо моћи да схватимо „други свет“, оно-страни, ако занемарујемо овај, ово-страни, *већ кроз бригу или усавршавање овог у којем смо*. Христос је усвојио овај свет и радовао се у њему. Усвојио га је као доброг; а људску делатност као Божје присуство. Приче о сејачу, раднику, рибару, војнику, домаћину, јесу приче о Божијем уређењу света. Али, овде је парадокс, јер је Христос учио о пролазности овог света... да пролази об-

личје овога света (1 Кор. 7:31), односно да је наше грађанство или „живљење на небесима (Фил. 3:20)“. Познат нам је низ оваквих сведочења; нарочито о „Царству које долази“. Ови контрасти, несумњиво, збуњују; али ово је живот који је дат, и задатак је да у њему човек дође у близини Божију, да га нађе. Само, остаје једна чињеница, коју нам др Рамзеј истиче, човек је очекујући то Царство, мислећи на њега, молећи се за њега, делао и радио, утирући своје погледе у њега, у чему је и семе нашој цивилизацији и целокупном развоју, јер је тај „поглед“ био одлучујући за ток развоја света. Ова интензивна вера првих хришћана у „Царство Божије“ омогућило је Цркви да изврши свој „напад“ не на само једну културу тога добра, већ на низ култура и периода времена који су следовали“. У овој анализи опет Архиепископ нам скреће пажњу и поправља потрешно схваћен аскетизам у хришћанству, који не треба да се састоји у бежању од света, већ у самодисциплини, која нам помаже да боље упознамо живот, да га, боље развијамо, и у њему се одговарајуће владамо. Хришћанство је тако преко Јеванђеља, на пример, унело спасавајуће нове визије у распадајућу латинску расу, као и дала правац развоја новим које су наилазиле, на пример, Германа.

Кроз рад се човек уздиже, развија; према Јеванђељу, свако добро дело приближава човека Богу, ту се у ствари и решава „дуализам“ између овог света и оног. Тако се у раду хуманизам овог света и оно-страност, „другот“ међусобно прожимају. Наравно хришћанин зна за врлине које прате овај рад — вера, нада и љубав. Истина, кроз историју каткад је наглашеност била на „другом свету“, на пример у средњем веку, а каткад на „овом“; на пример, кроз Ренесанс се потврђује значај природе, вредност овог света, лепота хуманистичких идеала, што је и став нашег данашњег „секуларизованог света“. Само др Рамзеј тражи од хришћанина да схвати, на првом месту, чињеницу да он припада и једном и другом свету, овом и оном, јер обавису ништа друго до оба „наша“.

Без довољног разумевања ове чињенице уносе се тешке заблуде у разумевању хришћанства и на њих се др Рамзеј осврће:

1) Сматра се да постоји дубока разлика између земље и неба, један дуализам кроз који се овај

свет, или тело, или секс, или задовољство, сматра као нешто што је само по себи зло. Међутим, треба правити разлику између аскетизма који дисциплинује природу човека да не би био њом овладан у току свог тражења Бога, и аскетизма који бежи од природе као зла. Каткад ово друго схватање продире у хришћанску мисао, али у њој не треба да има своје место.

2) Нада у небо и нада у владавину Божију на земљи једна другу тумачи. Може да постоји извесна нада у небо када се поставља у домен религије, а при чему се одваја од човековог живота овакав какав је дат, али то није у потпуности хришћанска нада.

3) Сазнање о Богу медитира се кроз појаве овог света а не издвојене од њега, мада постоји један елеменат у овом сазнању који се схвата као нешто што је „иза“. Занемаривање једног или другог аспекта у овом сазнању доводи до забуне и разбија потребан однос јединства између хришћанства и природних наука.

4) Појам о „другом“ свету поставља питање употребе језика, јер „други свет“ може бити нешто што је и „дунутра“ као и „изнад“ света нашег дневног искуства. Потребно је према томе да дискутујемо и о питању симболизма које наш предмет или ово питање обухвата.

Ово су четири основне тачке на којим се др Рамзеј задржава у том заиста неопходном задатку модерног богослова да исправи низ заблуда, које су се кроз погрешно унете појмове у хришћанску мисао, развиле и које данас снажно ометају развој човека према његовом назначењу, или помоћ која му је при томе потребна од Цркве. На пример, др Рамзеј каже да аскетизам има свој корен у Библији, али погрешно схваћен не користи добру човека. Аскетизам није нека „побожна замена за световни живот“, већ уношење у световни живот јеванђелске дисциплине и оријентације. Исто тако, на пример, за наду, која је основна врлина када је у питању вера у небо, и човеково настанье у њему, каже се да је „себична“, јер је лична. Приговор који заиста често чујемо, али на који др Рамзеј одговара да ова врлина заиста никада не може бити „себична нада“, јер „небо је савршенство љубави, и себичности нема места у

њему“, а Божји је циљ да „доведе људе у савршенство своје љубави“. Према томе хришћанска нада не може изазивати код човека „apatiју према овом свету, или га одвајати од његових дужности према њему“. Исто тако, када је у питању сазнање Бога треба да знамо да је *Његова реалност* толико за нас непојмљива, да ми немамо ни довољно одговарајућих речи да је изразимо. Морамо се само задовољити оним што нам догматика каже, а она и користи речи „иза“, „изнад“, „у нама“, итд. Ту је реч и о мистичном искуству, односно контемплацији, „искуство које се такође не може превести у слике или речи. Међутим, у сваком случају Бог се не може сазнати без сазнања природе и самог човека, јер је сам Христос Бог који је примио на себе „тело“ као природу, у којој се налази човек, да би га спасао или му показао Бога. Према томе и земља је као и небо пуно славе Божије, и све оно што се дода кроз наш рад, кроз науку, нашем сазнању о природи или о човеку говори нам о слави Божијој, или нам показује Бога. Било је неспоразума у том погледу, њему су допринели конзервативци и фундаменталисти у тумачењу Библије, каже др Рамзеј. То је и довело до оног сукоба у 19 веку између науке и хришћанске вере. Данас је тај сукоб отклоњен. Искуство је да свако умањаванье испитивања природе умањује и наше сазнање Бога, уколико више пак напредујемо у сазнању природе уколико више можемо да се дивимо Богу и његовом делу. Према томе и за научно оријентисане лако је схватљиво да када хришћанин говори о Богу да је „изнад“ да то значи и „у“, односно неограничено Божје присуство „овде“, „ту“, „свуда“. Јер нада у други свет није ствар маште већ човековог искуства заједнице љубави у Богу, при чему се решава и дуалитет овог и оног света.

Исти неспоразуми се јављају када је у питању и мистицизам. Мистично расположење је познато међу свим религијама и означава, како се то уобичајено дефинише, „директан контакт човекове душе са трансценденталном реалношћу“, односно боље „један свестан однос човека са апсолутним“, у хришћанском учењу „са Богом“. Овде су такође могући неспоразуми. Зашто је хришћанство са својим „мистицизмом успело“, с обзиром да можемо да говоримо о мистицизму низа религија? Успело је, каже. Архиепископ, због тога што ту ни-

је реч о „врсти“ већ о употреби, а кроз употребу и сазнајемо у чему се састоји и хришћански мистицизам. Др Рамзеј изврсно анализира ово питање указујући да се оно решава кроз питање *контеплатације*, која не значи да се ту нешто дешава само у мозгу, већ у дубини целог човековог бића. То је опет ствар молитве. Јер Богу не можемо прићи док не продремо у себе; Бог је свуда али није свуда за нас, треба га видети. То је ствар чистог срца, молитве, размишљања. Али и необично велике скромности, понизности, а не да се о томе *прича*. То је ствар и мира, унутрашњег мира. Али ова „контеплатација“, која може да се зове и „мистицизам“ не значи увек и повлачење, мир повлачења. Она може да значи и активност. Јер, због тога што се хришћанска заједница налази у дуализму „овостраности“ и „оностраности“, у ритму између те две стране једног и истог живота или реалности неки су у хришћанском друштву позвани више на контеплатацију а други, *више*, на снажно, енергично, служење друштву. Али и једни и други припадају тоталитету хришћанства у овом свету. Међутим, ако овај ритам откривамо у целини хришћанства, Цркве, њега можемо да откријемо и у сваком посебном човеку као члану те заједнице у којој пулсира тај ритам. Само и у појединцу, у самом ритму његовог развоја, од контеплатације ка активности код неких ће бити више наглашен моменат контеплатације а код неких активности. У сваком случају овде се захтева живот у љубави, праведности и несебичности. У сваком случају оно што чини суштину хришћанског живота јесте тај ритам контеплативности и активности.

Др Рамзеј нам овде скреће пажњу на искуства великих мистика, која су забележили, и предали нам, као њихово драгоцено сведочење, прво: да ови наши појмови и слике о Богу које као хришћани можемо да имамо о њему нису довољне за његово сазнање. Истина, оне помажу човековој души и уму, али налазе моменти када се оне морају оставити или за извесно време, јер „тајна Божија је већа од иједне слике или појма који имамо о Богу“; затим, друго, скретање потребне пажње од сагледања Бога „иза“, „изнад“, „око“ ка Богу унутар нашег Ја, у којем је и кључ „сазнању Бога изнад, иза, око нас“; и, на крају, као треће, како се снаге људског ума у концен-

трацији и иматинацији разликују веома много, контеплатација о Богу са ослоном у души, тог што је најунутрашњије у нама, најприступачније је у сваком човеку, жени и детету, послушном, скромном, оном који жели Бога.

Исто тако Архиепископ кентербериски се ооврће и на питање „хришћанства без религије“, тезу коју је поставио, најоштрије, познати немачки богослов, Дитрих Бонхофер, (хришћански мученик нашег времена, убијен од нациста), да тај облик хришћанства долази, хришћанство без храмова, без система вере, нека врста „личног унутрашњег хришћанства“, личног живота у Христу без „учења“, откривених истина, догми. Др Рамзеј указује на недоследност оваквог учења, јер се оно поткрепљује цитатима из Библије, црквених песама, молитава итд., тако да се у ствари, „хришћанство без религије“ ипак проповеда кроз религију, кроз, ипак, систем вере. Јер је смисао литургије неизбрисив из хришћанског живота, с једне стране, у њој је изражена тајна Христовог распећа и васкрсења, а с друге, кроз њу човек, такође, предаје свој живот као живот Христу.

Закључана мисао др Рамзеја је онда у указивању на ову истину:

....да Бог треба да буде нађен у световном свету, и задатак је хришћанске Цркве не само да Јеванђеље Христово доноси световном свету из света који је „иза“, већ и да кроз Цркву сазнајемо од световног света о присуству и активности Божјој у њему. У овоме је и закључна мисао ове студије.

Овај свој закључак Архиепископ подржава указивањем на Нови завет, његове текстове, који су, као и у свему, тако и овде основни документ за разумевање односа између хришћана и света. Јер Нови завет сведочи, на првом месту, да смо ми стварно у овом свету, у којем смо изложени болу и смрти. Али кроз љубав и испуњење својих дужности упућујемо се и припремамо за грађане царства Божијег. Другим речима ми морамо да у овом свету мислимо на Христов начин, хришћански. На тај начин ми и откривамо Бога у овом свету. У том погледу значајне су чињенице постојања прво: *државе*, која има своју, признавали ми то или не „божанску улогу“ поред чисто утилитаристичке, јер у оквиру њене законитости и поретка

„омогућава се хришћанима да кажу оно што имају да кажу“; затим, као друго, у оквиру световног света налази се и оно што је дато Богом човеку — његова свест, распознавање добра, а није био редак случај и у првим вековима Цркве да су хришћанску савест поправљали и сами пагани, или на свој начин дело вали на њено буђење, што, како и онда тако и данас сведочи о постојању непроменљивих моралних правила владања, јер и када их световно друштво прописује, прописује их, свесно или несвесно, према нормама учења Цркве; и треће, постојање и развој природних наука открива нам Бога, искушење је прошло, сукоби су између хришћанске вере и историјског критицизма и еволуционе биологије превазиђени; поверовало се, истина, да ће ова нова наука подкопати хришћанску веру, данас видимо да се дешава супротно нова наука унапређује Библијско откривање и чудо Божијег стварања. Морална је ситуација сада таква да Бог учи свој народ не само кроз „свету теологију“ већ и кроз „световну теологију“, природну.

Изнад свега овога опет лежи и „брига човека о човеку“ у световном свету. Међутим, где год постоји та брига, а она је данас веома наглашена, онда ту постоји „нешто суштински Богом дато; а ако има у томе нечег застрањујућег, погрешног, хришћанин је ту да то поправи и продуби, али само онда када то прво са највећим поштовањем, разуме, или сазна о чему се ради“.

Може ли се према томе Бог открити у овом световном, секуларизованом, свету? (Секуларизовани свет значи усвајање друштва у целини, свих његових интереса, активности, на „самозадовољан“ начин, а што значи кроз искључивање икаквог односа према Богу или том „другом свету“, том који је „иза“). Као што смо видели др Рамзеј подвлачи да је могуће открити Бога у „секуларизованом свету“. Јер хришћани кроз своју веру у Бога виде сву ограниченост циљева „секуларизованог света“, он и види када је Бог „остављен“, непризнат, да људска активност не само да није потпуна већ да може да узме и погрешан правец. Међутим, циљеви световног друштва поред тога што су органичени могу да буду одобрени од Бога, кад се крећу у правцу који се тражи, и поред тога што су ограничени. Али хришћанин који зна свој циљ зна и циљ

других кроз служење њима. Делатност цркве је према томе у служењу, али она то може бити ако је у одећи Христовој, његовој светости, а та је одећа служење, *бити слуга свету*. У овоме се и решава питање односа хришћанства и хуманизма. Хуманизам је прекрасна слика извесних аспеката човековог живота, каже др Рамзеј, али та је слика ограничена када је у питању хришћанска доктрина о човеку. Хуманизам не познаје дубину човековог несавршенства и његов пад као грешника, а нити пак познаје висину човекове могућности уздизања ка светости која га води визији Бога у вечности. Али хришћанин мора имати дубоко поштовање за све оно што је и делимитично добро и истинито у раду хуманисте без Бога. Критика може доћи само после дубоког процењивања и разумевања шта је хуманизам. Али ми морамо обновити занемарену реч „хришћански хуманизам“, термин који има своју дугу и часну историју. Пример је, или илустрација, она позната синтеза између „другог света“, религије оностраног света, пакла, неба, са уметношћу, културом и свакодневним животом хришћана. Али та синтеза или савез хришћанског хуманизма је разбијен. То је дуга прича. Налази свој израз, најбољи, у Ренесансу и Реформацији. То је историја „контраста и сукоба између Ренесанса и Реформације, између осећања духовног у људском прогресу и Реформације или реформативног учења о спасењу само вером“. Тако у овом сукобу између Ренесанса и Реформације, са прешкама на обема странама дошло је и до даљих сукоба, па и сукоба између религије и науке. Хришћански хуманизам треба, јер је његов утицај сада већи него икад у ранијим епохама, да постане једна свеобухватна синтеза. Само он треба да се покаже као такав у животима људи и жена, који знају за „оностранни свет“ али су се бацили у активности и задатке оностраног, у „којем и налазе Бога“. „Као што је Христос био у свету али не и од света, тако је и Његова Црква позвана да то буде“.

Да ово илуструје др Рамзеј наводи ове речи које је једном приликом чуо од једног хуманисте:

Ови се хришћани понашају доста другојачије него што смо ми навикли да о њима мислимо, Они су заинтересовани за ствари за које смо и ми. Они се брину о њима. Деле то са нама. Показују

се добри у томе. Они нам не држе придице да смо погрешни у својим гледиштима. Већ почињу да делују на нас да се осећамо погрешни у ставовима, јер смо свет као што су и они. Они учествују у нашем раду са нама. Увек су поред нас. Они заиста знају, они се заиста брину, али они свему томе дају нешто различито, нешто различито што нас тера да мислимо”.

Шта је то што је „различито”? То је оно што од почетка, до своје младости хришћани носе са собом или у себи, то су ове три ствари:

Прва је дубоко поштовање за људе као за оне који су предодредени за вечност са Богом. Друго је нека врста небеске мирноће са којом су способни да подносе бол, страдања, и преће, скромност човека и жене који познају аутентичну присутност Божију.

У епилогу овог свог заиста снажног и смелог излагања и закључивања, Др Рамзеј нас опомиње да је данас сукоб између хришћанства и „секуларизованог света” веома оштар. Хришћани, и поред тога што их је можда данас у модерном друштву мање, ипак, су за то дубље уверени у своју истину, што је и, несумњиво, залог будућности; али се хришћани налазе пред питањима, питањима која им се постављају. Они су не само пред идејама секуларизованог света, већ *секуларизмом*, једним „тоталним комплексом мишљења и изражавања којем хришћанство не значи ништа”. То поставља хришћане пред питање језика који користе у саопштавању својих истина. А онда нам др Рамзеј каже: Учимо што можемо од модерног света о новом значењу наше вере...” Рашчистимо употребу нашег језика, на пример, када говоримо о љубави нека то буде јасно да не говоримо о љубави персонифицирано у човечанству, већ у *Оном који воли*. У тражењу нових облика језика и аналогја осврнимо се на искуство народа којем служимо и из његовог искуства извучимо те нове облике језика. Нови облици хришћанског позива треба да буду пробуждени. Угледајмо се на Христов пут који слеђује Његова Црква — ка небу у прослављање и у срце света у служење. „Ова два лица су заиста једно”, али у садашњој нашој несавршености то су моменти молитве у ћутању или речи, и моменти служења човечанству кроз најенергичнију делатност.

Ово је порука архиепископа кентербеијског др Рамзеја. Она нам је велика помоћ у разумевању и свог света у којем смо, у нашем задатку усвајања световне и религиозне револуције као једне револуције у циљу хуманизације целог друштва, што успелије и што хуманије, јер ако су, као што и јесу, овострани и онострани свет један свет, два света али и један, онда ове две револуције јесу једна револуција, чија синтеза јесте у свести човека. То је његова савест у испуњењу задатка који има као човек — а тај рад лако осећамо онда да се и састоји у оном коначном циљу човека у прослављању Бога. Али то се не може постићи без усвајања света, оваквог како нам је дат, да би се овладало његовом природом. Међутим, човек је као појединац слаб. У својој немоћи он уноси у свој рад страх, ружне игре, које увек прете или разбијају његов интегритет и тим успоравају брзину процеса његовог усавршавања или хуманизације друштва у којем је. Отуда опет неопходност признања своје слабости, истицања своје скромности, али и поверења у љубав, чији је извор Бог, да активност коју предузимамо, енергично колико то можемо, служи добру. Онда је заиста рад са вером синтеза радости дара живота. Подручје живота није мучилиште већ рад да живот не буде мучилиште ни за кога. Због тога онда у историјској привремености ми можемо да говоримо и да се залажемо за синтезу световне и религиозне револуције које се допуњују у човековој несавршености, а то је његов природни положај, који и поред свих недостатака мора и веома да се воли, то је захтев и овоземаљске и оноземаљске природе, а што значи и самог живота који и није ништа друго до један живот, велики дар Божји, али и велика Тајна, воли се јер је лепота. Овде онда откривамо шта недостаје једној или другој револуцији, али и нужност синтезе. Због тога заиста нема разлога антагонизму, који се увек јавља тамо где недостаје сазнање, познавање ствари а незнање, несумњиво, јесте препрека развоју, напретку, а што значи и хуманизацији света. Световна револуција нам омогућава брже средства без којих нема мира контемплације. То морамо увек на првом месту имати на уму, као и то да се она могу користити и за узнемирење, што успорава развој у сваком погледу.

Религија, наука и уметност у својој тројичној несливености али и нераздељености

SCIENCE and CULTURE, A study of cohesive disjunctive forces; edited by Gerald Holton, Boston, 1965; XXXIII — 332

Питање односа КУЛТУРЕ и НАУКЕ, један нов проблем, који карактерише, посебно, модерно доба, суштински није нов, јер на свој начин прати човека од оног времена када је он и могао да каже за свој рад да је нешто више по својој суштини од само производње средстава за задовољавање његових материјалних потреба. То је човек осетио врло рано у свом раду, још пре него је дошао и до овога писма којим би могао да забележи своја осећања или размишљања о смислу или вредности свога рада. И поред тога што никад није потпуно успео у томе, човек је од вајкада осећао да успех тог његовог рада зависи од мира, од утврђеног реда, јер му је обезбеђивао дане у којима је могао да се посвећује више контемплацији и производњи оних дела која су му давала нешто више од само средстава за одржавање свога физичког живота. Ми лако можемо да видимо из историје колико су баш она времена, која нам данас изгледају да су била толико немирна, толико несигурна, колико се у исто време у њима желело мир, и колико се борило за њега.

Историчари нам баш указују на чињеницу колико је и тај сам средњи век, на који се толико жалимо да је био суморан у свом поретку и својој несигурности, био „пасионирано одан реду“. Израз те тежње „срећености“, поретку, утврђеном начину живота, сведочи нам, на пример, уметност која се у њему развијала, која је исто толико била „орга-

низована“ колико и сама догма хришћанског веровања, као и „световног учења“, као и само друштво у целини. Постајала је општа тежња да се све подвргне оштрим правилима владања и понашања. Пример је баш уметност, у којој ништа није могло да се прикаже, ниједан свети лик, или појам, а да није то урађено под строгим законима једне науке која је диктирала како то има да се уради. Уметник је морао да буде упознат са мноштвом детаља, строгих закона, под које је његова машта била подвргнута.

Када нам приказује средњовековну уметност Запада, готску уметност, познати историчар уметности Емиле Мале подвлачи ову строгу „пасионираност за ред“ колико се види из саме уметности, односно догме цркву кроз коју је дат садржај и смисао живота и према којој се живело. Исто то чине и други историчари и приказивачи средњовековне уметности и естетике. Гервасе Матју је још прецизнији у том погледу. Приказујући уметност или естетику културе Православне цркве у периоду развоја Византије, Матју истиче колико је у самом свом почетку хришћанска уметност, уметност Православне цркве, била строго условљена математичким односима. Тако је средњовековни сликар православних икона или фрески морао да буде и одличан познавалац математике и геометрије; јер онај распоред фигура, покрета, на фрескама православних храмова, као и саме пропорције ликова, њихових међусобних односа,

ако се мало боље проанализирају лако наводе на закључак колико је свештеник Православне цркве који је сликао свој храм био у исто време и одличан математичар. Када нам о томе говоре данашњи историчари и естетичари богослов само може да каже да то није ништа друго до израз оне дубоке стреге, још од почетка развоја „наше културе“, хришћанске догме, науке и уметности.

Међутим, ако пак данас посматрамо модерну уметност као и сам развој природне науке, њихов развој, као и проблематику, можда би се могло, ако се ствар површно посматра, рећи да те пасионираниости за поредак више нема, као што нема више ни толике заинтересованости за хришћанске догме. Све је, сматра се, доведено у питање. Све је подвртнуто једном другом закону, закону промене, закону извесног пасионираниог кретања ка промени, да ништа што је било данас, као утврђено, није више сигурно колико нам може служити као такво сутра. Можда би се онда могла да наведе као илустрација опет сама савремена уметност, њени стилови и њена проблематика. Јер, оно што се као прво у савременој уметности одсликава, јесте „да усред свет човековог напретка, фантастичног материјалног и технолошког прогреса, квалитет живота није унапређен овим општим напретком“; то се види у савременој литератури, ликовној уметности; на то нас подсећа књижевни критичар Е. Костеланетз. Он нам износи, примере из литературе, савремене књижевности, у којима се слика отуђеност човека од друштва, човека усамљеног, ослобођеног од савести моралне одговорности, што подстиче на неопходност „тоталитаристичких метода контроле“, при чему се плаћа „ред“ ценом слободе, а при чему се опет живот почиње да схвата као нека дата „бесмисленост“, јер се нема могућности да кроз слободу усвоје потребни „општи или универзално прихваћени етички систем“ или пак „универзално прихваћено тумачење тајне појаве живота“.

Међутим, то тако само изгледа. Овде, приликом приказа ове студије односа КУЛТУРЕ И НАУКЕ, што је у ствари збирка низа извршних есеја, од опет извршних савремених мислилаца који на један необично нов начин разматрају питање културе, ми ћемо пак да видимо како у самој структури било КУЛТУРЕ или НАУКЕ лежи један имплицитан ред, једна строга законитост, која избија

на површину и без наше воље да то истакнемо, већ да то долази на површину светлости као датост која се скоро сама открива, а наша је дужност да то само уочимо, и даље следујемо тај ред или законитост; односно ми то морамо да чинимо, јер механици неба као и механици рада нашег ума и тела ми ништа не можемо да додамо или одузмемо. Ми смо у оквиру једне строге законитости, али, опет и у парадоксу, јер смо при томе слободни, можемо се слободно осећати и поред тога што смо подвртнути тој законитости; као што је и средњовековни сликар сликао, строго подчињен прописима детаља како има да се слика, али при томе није се осећао без слободе, већ кроз дивну игру, боја, линија и сенки, давао живот симболима које су људи прихватили ради слободе усавршавања. Тако да, у оваквој анализи, онда можемо да кажемо да песимизам извесних писаца, песника, сликара, ствар је само једног пролазног периода испитивања или експериментисања са слободом у тражењу још веће слободе, јер се каже да ње није никад доста. То је опет суштински и ствар питања усавршавања које је санкционисано и као догма или законитост која се мора следовати или усвајати, јер је ствар живота.

Према томе питање НАУКЕ и КУЛТУРЕ јесте и питање хришћанске догме, РЕЛИГИЈЕ. Наш је задатак овде у овом приказу да то баш истакнемо — чињеницу како се једна основна законитост појављује и на пољу уметности и на пољу науке која има своју основу у религији; како та чињеница избија у први план кроз ово упоређење или анализирање науке и културе и без жеље да се истакне зависност ове законитости од саме религије; јер она избија у први план сама од себе, по некој својој унутрашњој нужности истине која имплицитно лежи у плану или стварности света; што опет лако води закључку да она и не би била стварност, управо поредак, да те законитости нема, или плана кретања. Ова чињеница законитости, о којој ће да буде речи у овом приказу, на основу овог дела које приказујемо, овде у овом случају избија на видело кроз овај ванредни подухват истакнутих научних радника из једне технички развијене земље, да колико је могуће тачније или свестраније обухвате и одреде овај однос културе и науке. Следујући своју научну интелектуалну

искреност, своје високо научно образовање, а дубоким захватом овог питања, савремени научни радници, најистакнутији међу њима, откривају нешто што је од првокласног значаја за богослова. Овде износимо изврсне примере, од заиста изврских научника, овог открића.

Истина, и поред свега, што је случај и са овим делом или збирком научних расправа, и после низа научних скупова или публикација о питању односа науке и културе, оно ипак на неки начин остаје нерешено, или тражи и даље да се о њему дискутује, посебно уколико богослов са ослоњцем на хришћанску догму не указује на баш тај драгоцен момент, те залажене чињенице „тројичне законитости“ плана развоја свеукупног кретања. Међутим, ово дело које је издао са добрим студиозним предговором и својим прилогом познати проф. физике, Гералд Хортон, са Харвардског универзитета, САД драгоцен је прилог решењу овог питања. Из овог научног симпозиума видимо сву сложеност овог питања, али и сву вредност и човекову радост у његовом решавању и огроман напредак који је и на овом пољу учињен. У оквиру овог питања, данас све ширег и све обухватнијег, појам НАУКЕ и појам уметности, два појма која нису сливена, истоветна, али нису ни различита, долази до израза посебно и трећи појам РЕЛИГИЈЕ, који, такође, није истоветан са појмовима уметности и науке али није ни различит, није ни одвојен од њих.

Из ове збирке есеја видимо пре свега колико су погледи, најистакнутијих научника, њихове идеје, искуства, израз или уједињавајућа снага једног **језика**, али језика у оном најопштијем смислу његовог значења, не само као вокалног звука, већ као језика једног универзалног симболичког израза, као тежње да се допре до што дубљег поимања **постојања** свега у чему смо само његов део. Јер знамо да „докле допиру границе нашег језика да дотле допиру и границе нашег поимања“. При чему се упућујемо кроз рад истакнутих научника у оно време када су одржавани васељенски сабори, када је формирано учење цркве, одређена строга законитост, према вери у Откривање, како има да се верује. Илустрација чега је, као што смо и споменули, однос или потребно знање математике и геометрије да би се могли да представе ликови или односи оних који су кроз своје духовно

херојство и положили основ Цркви, као уједињавајућој снази једног новог света који се рађа. Ово морамо имати на уму када прилазимо студију науке и културе, кохезивним и разједињавајућим снагама у науци и култури.

Али пут овом сазнању је на неки начин и **негативан**, у смислу што живимо у временима када поново испитујемо сву вредност хришћанске догме — колико нам је послужила у прошлости и колико можемо да нешто од ње очекујемо и у будућности. Тако да је време у којем живимо и време раздвајања, а које на свој начин делује и на модерне филозофе, песнике, уметнике, да се жале да су „изгубили једно универзално прихваћено тумачење тајне“ као и „универзално усвојеног система етике“. Ову жалбу ћемо, на пример, чути у примерима савремене поезије, или књижевности, уопште; можемо је чути и у позоришту као проблем. Питања која се ту решавају не продиру далеско, ни у хиљаде, а да не говоримо о милионским масама, не због неких одговорних успеха или неуспеха уметника и поезије, како код нас тако и по свету, већ по природи ствари, јер живот има своју законитост која је јача, од сваког отуђења или раздвајања. Али то су високо потребни примери људског искуства, који налазе свој израз у савременој књижевности.

У том погледу онда можемо да разумемо, али и не много, да се и уплашимо, сасвим тачно констатације истакнутог научника и харвардског професора физике Хортона, када нам говори о расцепу који се данас развија између науке и културе, раздвајање које узима маха да то опет и није за занемаривање као проблем. Када нам проф. Хортон при томе каже, да према многобројним опоменама ово **раздвајање** прети да буде и веома трагично, савест једног интелектуалног радника појачава потребну пажњу, и поред пуне вере у законитост добра који влада животом, али је ту у питању и наша одговорност и наша слобода и наш прилог развоју добра, који, као што знамо, да не идемо сувише далеко, може снажно да буде компромитован, као што се догодило за време прошлог рата. При чему заиста уз сав напредак науке квалитет живота није био побољшан.

Осврћемо се на ово дело у нашем задатку откривања Тројичне догме Цркве у интелектуалним основама нашег културног поднебља.

Проблем, како то налази проф. Хортон, на првом месту се појављује у разматрању културе у оквиру питања нашег још неуспелог тачног дефинисања односа или постојеће разлике између хуманистичких наука, уметности, с једне стране, и с друге, функције природних наука. То је другим речима питање, како каже овај научник, како „науку учинити делом културе и како успоставити комуникације између њених толико различитих делова? У чему се састоје крајњи циљеви технологије наше савремене науке чија је стаза развита скоро непредвидљива? „Даље проф. Хортон каже:

Ово питање је веома актуелно, јер смо данас у могућности да успешно контролишемо путем науке све човекове психолошке и физиолошке процесе. Међутим, јавља се антагонизам против те контроле, који налази своје изразе у самој култури. Овај отпор је сасвим оправдан, и због тога се као питање веома општро поставља пред све.

Ово питање, осећамо, да тесно мора да се веже за онај стари спор између богословља, као науке, и самих природних наука које се баве питањем истраживања истина о природи ради помоћи човеку да „овлада земљом“. Спор који се завршио како се то обично тврди победом науке. Или, нешто прецизније речено, како каже у свом есеју у овој књизи, проф. Џон К. Прајс, победом али „сломљеном победом науке“, **сломљеном**, делимично због тога што „наука није показала жељу да заузме политички престо са којег је богословље отерано, а с друге стране, делимично и због тога што само богословље више није показало расположење у ма којем облику да поврати своје старо неудобно седиште власти са којег је прокламовало основне вредности којима треба да се руководе они који су на управи земље“. Међутим, не бисмо смели да уопштимо овај суд проф. Прајса, јер је било случајева када је наука заиста хтела да заузме положај „богословља“, на шта су опет реаговали преставници богословске науке у борби за своју слободу. У сваком случају овде имамо констатацију поремећености ове равнотеже.

Ово питање о односу богословља и науке појавило се у оквиру низа других питања. Карактеристично је.

на пример, да баш у времену за које можемо да кажемо да је време почетка цветања науке, 16—17 век, време за које обично говоримо као о времену почетка науке, не водећи рачуна о оном мало дужем припремном периоду који почиње са васељенским саборима, када и почиње да се покреће и питање, али у духу филозофије првих отаца Цркве, колико се све појаве у природи или ова кретања могу свести на „аналогију са радом саме човекове природе или организације његовог организма“. Да се постави ово питање, каже нам проф. Прајс, утицао је проповедник, мистичар, Јаков Беме. Он је говорио како је „човек велика Тајна Божија, микрокосмос, или пуна сажетост целокупног универзума“. Ова Бемеова мисао, према проф. Прајсу, имала је у то време велики утицај на астрономе али и на песнике. И поред тога што је у овој Бемеовој мисли наглашен Бог, ипак, на неки начин, она ће утицати и на развој појма о „механичком уређењу универзума“. Ово ће прво почети да осуђује енглески филозоф Ф. Бекон, „покушај људи да схвате себе и своје друштво механички према раду саме природе“. Међутим, као што знамо, и поред тога што се из овог „механизма“ није искључивала Божја Промисао, **механичко** се толико нагласило као појам у кретању универзума да је дошло и до оне познате изјаве како „за почетни покрет у Универзуму није потребна хипотеза о Богу. Тако је дошло и до „добуне науке против „старе културе“, културе која се утврдила пре 16—17 века, а из које она уствари и произлази.

Овим процес раздвајања није био завршен. Дошло је до даљег и још дубљег раздвајања; јер се јавио и расцеп унутар саме науке, од „чисте науке“ почео се одвајати њен изданак **технологија**. Дошло је и до њиховог коначног сукоба. У таквој ситуацији, како залажа и проф. Прајс, баш кроз сам развој науке осетило се да није довољно ако се само ослонимо на науку „јер у том случају остајемо без одређеног циља нашег самог постојања, егзистенције, при чему нам недостаје основа да одређујемо своје циљеве који би руководили слепим силама примењене технологије“. На пример, „ако је ишта данас модерна психологија научила човека научила га је колико је сам он као човек, будући иррационалан, непоуздан као инструмент научних циљева“. При чему нарочи-

ту улогу играју човекова предубеђења и норме вредносних судова. Због чега се „наука и показује неспособна да реши, коначан низ наших проблема, јер није у могућности да развије један уједињавајући систем знања као норме за решавање питања која су изван подручја „природног“. Из истог разлога „нисмо у могућности да преко природних наука решимо и све социјалне проблеме у њиховим крајњим циљевима“. Овде се подвлачи да је „наука једно поље рада“ а „богословље друго“. До измирења долази када научници признају да сам метод науке није једини начин путем којег може да се „мисли о човеку и Универзуму“.

Међутим, ово су само уводне напомене за оно што желимо да извучемо као закључак из ових есеја. Јер када је реч о тројичном односу науке, уметности и религије, морамо се осврнути такође и на саму уметност, о којој је такође овде доста речено. Заједничко је мишљење нужно и када су у питању уметници било у свом односу према научницима или богословима.

У свом есеју у овој збирци, на пример, уметник Георги Кипс налази да је неопходно пронаћи могућност кооперације између „визуелних уметности“ и „наука“, јер код уметника увек остаје „унутрашњи дијалог између снова о пуном животу“ и његовог сазнања да „наше околности ретко допуштају да ти снови постану истина“. Ово се нарочито види из питања које уметници постављају — шта ми представљамо, „шта треба да играмо?“. Уметнике такође интересују питања: Шта сам? Одакле долазим? Где идем? Уз ова питања онда је немогуће избећи утицај науке на уметнике. Уметници су, на пример, заинтересовани „брзином, кретањем, незнатношћу брзине до које човек долази према брзини галаксија, или брзине онога што човеку изгледа најмирније — брзине светлости?“ Уметници су толико заинтересовани, на пример, баш овом брзином да и покушавају да је импровизују. Тако су постали футуристи. Други опет покушавају друге ствари. На пример — кубисти нам стварају слике физичког света које нису реплике оптичких слика већ евокације или сређивање променљивих погледа „скупљених сликаревим очима испитивања“. У таквим сликама се тражи „јединство односа посматрача и онога што се посматра, сталног и променљивог, ритам, који је

темељ свега постојећег у кретању. Други уметници „опет затварају очи пред својим унутрашњим светом и концентришу се на спољну динамику. Неки су „слепи за прошлост“, јер налазе да се старо и ново не може помирити“. Други су опет слепи за будућност: повлаче се дубоко у себе, у „најунутрашњије дубине свога приватног света којег не могу да комуницирају или деле ни с ким“. Ови „производе апстрактно сликарство“. Али, у последње време „многи се опет враћају стварним објектима“ у својој околини.

Сведоци смо рађања све новијих и новијих покрета, сталног грађења увек новог језика, новог израза, других симбола, за што успелије изражавање. Међутим, у овој трци често се заборавља у чему је и сама улога уметника; а цело поднебље у којем се све то одиграва појављује се као сцена хаоса. Али баш због тога уметници су нека врста „живих сеизмографа“, каже Г. Кипс, јер са посебном осетљивошћу „њихово директно реаговање на чулне квалитете овога света помаже нас да успоставимо контакт са живом садашњицом“. Али с друге стране, каже нам овај уметник, „уметници су изгубили оријентацију у нашем садашњем поднебљу“, јер живе у некој врсти своје илузије спонтаности без потребне „виталне везе са савременом интелектуалном и технолошком реалношћу“. Али баш такви какви су, Кипс им приписује огромну улогу у друштву:

Када неки важан део на некој веома компликованој машини дотраје, мудро је да се заустави рад целог механизма ове машине, јер би дошло до катастрофе. Инжињери то зову безбедним или корисним нерадом. Уметници су баш ти који треба да нам помогну да се на време осети катастрофа. У том погледу они су сеизмографи. Они нас потпомажу да видимо свет као једну међусобно везану целину. То је заједнички задатак сликара, скулптора, филмских радника, графичких дизајнера, кореографа итд. Рад свих њих везан је за рад песника, књижевника... Због тога уметник гледа у једном систему вредности, унутрашње везаном, једним унутрашњим заједничким мишљењем, излаз из положаја у којем се налазимо. У противном уметници ће се све више повлачити у себе, у свој унутрашњи свет, постати отпалници, без могућности да комуницирају са својом средином. Слично што

може да се деси или што се већ и дешава са научницима.

Овде сликар Георги Кипс алелује на потребу једног система вредности који би био као систем колико изнад нас толико исто и са нама, кроз који се врши рад. Ту исту потребу осећају и научници. О томе ћемо такође да говоримо. Али овде одмах можемо само као прву напомену да учинимо да је овај систем вредности средње-вековни сликар или уметник налазио у систему тројичности догме о Св. Тројици. Али ако се овај „тројични систем“ више не признаје од модерног уметника, ипак је занимливо да се он као систем сам на неки начин у свом „тројичном јединству“, или логици, враћа и присуствује у раду једног уметника. То баш сведочи и овај сликар, чија су запажања у социологији уметности, заиста и дубоко научна, веома рационална, а која у исто време откривају богослову један драгоцен моменат.

Сликар Георги Кипс у овом свом есеју је заинтересован на првом месту за питање повратка стваралачке улоге уметника у друштву из којег се он „повукао у себе“. Кипс то предлаже кроз „тројичну методологију“, наглашавајући да уметност није „декоративна ствар, само знак украшавања, већ средство наше изградње, изградње околине у којој живимо, са циљем њеног хуманистичког развоја.

Овај стваралачки акт „остварења хумане околине“ развија се према овом сликару кроз хармонизирање или „доместицирање светлости и боје, облика и основе“. За богослова је интересантно да Кипс то наглашава кроз „тројичан систем“: прво, пажња у погледу стваралачке употребе светлости; друго, пажња коришћењу нових богатих техничких средстава ради хармонизовања „скулптурног“ и „ликовног“ (телесног и духовног) у динамици урбаног насеља; и треће, пажња на научно испитивање знакова у уметничком саопштавању ради дидактичких циљева, нешто што долази директно од првог а кроз друго.

Ово ванредно методолошко приступање решавању једног толико значајног питања приморава богослова да се далеко уздигне изнад ове методологије успелијег тражења човековог развоја, али не напуштајући је, и укаже на „тројичност суштине светлости“, њеног стваралачког акта, дело Бога Оца, која ступа у службу усавршавања отуђеног света, и то кроз отелотворење, јединство теле-

сног и божанског, у човековом насељу, што је дело Бога Сина, и као треће, непрекидно даље пребивање ове светлости у човековом насељу ради васпитања, тј. у дидактичке сврхе, дело Бога Св. Духа, кроз Цркву, од дана празника Педесетнице. Симболично уметник, као Георги Кипс, може да говори о стваралачкој употреби светлости, о њеној стварној употреби, али и као симбола који има своју аналогију са стваралаштвом уопште чији је извор светлост уз јеванђељско указивање о „светлости свету“ да постоји у лику Г. Исуса Христа, и без које нема развоја или опстанка живота.

Може нам ова аналогија изгледати веома чудна за наш уобичајени начин мишљења. Међутим, овај принцип тројичности се стално обнавља и појављује кроз скоро све прилоге научника и уметника у овој студији. Исто се тако јавља од основног значаја у својој тројичној структури и као захтев од самих научника. Они се исто тако враћају из стања своје отуђености кроз тројични систем, отуђености од корена одакле су се развили, јер, рекли смо, научној револуцији нашег времена претходи развој религиозне свести нашег периода историје.

Можемо онда да видимо исто тако како се научници враћају истим тројичним поступком метафизичким основама одакле су и кренули у истраживање истине.

Проф. Гералд Холтон, сигурно, сасвим независно од икаквог формалног утицаја тројичне догме Цркве, указује на „тројичне диференцијације“ које се појављују у студији културе; оне се јављају саме по себи нужно, као израз напора да се открије унутрашња законитост развоја културе. Тако је приступ питању културе, према Холтону, такође „тројичан“: прво, култура је језгро преноса чистог или највишег облика знања; друго, култура је поље антрополошких студија; и треће, култура је поље социолошких студија. Али, овај троструки карактер природе студије културе може се узети у поступак само кроз, како то примећује проф. Холтон, „двоструку диференцијацију“ — културе као личне активности и културе као тела дела, у оквиру њеног другог Лица као „антрополошких студија“. Лако нам се намеће и овде аналогија овог другог „лица“ културе са учењем о двема природама, која је искомпликујућа за развој човека, као што видимо и за развој

културе у њеном развоју, или служењу човеку.

Лако распознајемо како је ово у једном смислу **реплика** двеју великих догми Цркве, догми без којих је немогућ пут открићу сазнања истине о Богу и свету, управо без догме о Св. Тројци и догме о двама природама у Богу Сину, без његове „личне активности као Бога Сина“ али и узимања „тела човека“ ради свога искупљујућег дела на земљи.

Можемо из овога да видимо и то даље да испитујемо како се и формална страна свих догми појављује као методолошки поступак у сазнању истине у питању и саме културе, чији су опет највиши домети постигнути кроз човекову веру у Бога према поменутим догмама.

Наш је задатак онда у томе да истражујемо и испитујемо како је сав рад човека, његови изрази кроз рад оних које познајемо као научнике и уметнике, рад у циљу синтезе разумевања света као дела Божијег, као и како сазнајемо да се томе раду можемо приближити, колико нам је то потребно и онда могуће, ради обезбеђења синтезе знања, само истим методолошким поступком структуре ових двеју основних догми Цркве. Из овога можемо онда да видимо исто тако како се кроз огроман напор да се открије законитост света, да се прати сам рад природе, њене појаве у материјалном облику, што налази и израз у разноликим облицима схватања и тумачења дијалектике, како се у свему томе открива „тројична догма Цркве“.

У оквиру ове „тројичности“ суштиноки, видећемо, да се развија проблем културе у целини. На првом месту када се тврди да се култура може одржати само уколико се увек један њен део може разумети или објаснити сваком другом делу. Због тога ми нисмо пред проблематиком, изјављују научници, како да дођемо до неке друге дефиниције културе, већ да само поново објаснимо постојећу стару дефиницију — дефиницију културе у којој се садржи у исто време и **специјализација** рада и **одређеност** како да се користи та специјализација, сви њени резултати“. То даље значи да се култура може одржати само у том случају ако једна генерација може да прене-се своје акумулирано знање следећој генерацији, што опет представља и систем комуникација, међу којим су на првом месту **језик** или **симбол**“.

Међутим, како је наша култура разбијена, фрагментирана, како подвлачи Холтон, принуђени смо да тражимо синтезу њених делова“. У процесу тога тражења нужно је, на првом месту, да признамо организацију, с једне стране, и екологију, односно функционалност диференцираних варијетета фрагментиране културе, с друге“. Реч је у ствари о постајању, **субјекту**, бићу, с једне стране и **окодине** с друге. Али се уз ове две категорије не може да остане, неопходна је трећа категорија између ове субјективности, или индивидуалног значења, с једне стране и аналитичке општости развоја једне културе с друге.

У овом питању методолошке студије културе потребна је трећа категорија која се појављује у улози социјалних наука, које као целина имају улогу „медијатора“ или посредника између субјективног и општег, или највиших облика знања, чистог субјективног знања, и његове примене. Тако и овде у овом методолошком поступку испитивања рада, развоја, и смисла културе, њеног места у друштву, видимо такође тројични принцип развоја. Јер је култура, још једном да то поновимо, према дефиницији из ове студије, диференцијација чистог знања, њен пренос; затим, антрополошко поље студије као друго, и треће она је и социолошко поље студије; а што даље значи, како се то овде запажа, култура је прво диференцијација **скупа наука**, затим диференцијација **социјалних наука**, и као треће диференцијација **хуманистичких облика тежњи**.

Богослов и овде према томе види како човекова активност да сазна свој рад и развој знања у њему, своје сопствено постојање, постоји према слици и Тројичног Бога. То није само у питању спољна формалност **броја три**, већ унутрашња структура овог методолошког поступка тражи аналогију са догматском одређеношћу структуре и смисла откривене догме о Св. Тројци, о смислу Бога Оца као апсолутног појма савршенства сазнања, Бога Сина као богочовека у развоју или довршењу антрополошког појма савршенства, и Бога Духа Светог у смислу васпитања или сталног увођења у истину, а што одређује карактер друштва или његово усавршавање у социјалном смислу. Јер цео овај поступак у испитивању места или значења културе логичан је развој законитости миш-

љења или мисли коју откривамо као модел тројичне догме Цркве, пошто у њој као што знамо разликујемо, прво, диференцијацију и субјективност лица, затим аналитичку општост или јединство лица, и, коначно, сам рад или функционалност лица, њихову заједничку спасавајућу делатност која налази овој израз у отелотворењу, у егзистенцији и еколошкој функцији, што указује и на две воље у Богу Сину, односно указује на слику која је такође одређеност Бога Сина. Јер, екологија, наука о утицају околине на развој личности, овде се појављује као присуство човекове воље у самој егзистенцији Богочовека, односно Бога, ради рада Бога у околини која је и човекова.

Из овога богослов види, или на то може да укаже, да рад на развоју културе, као и рад на спасавању човека од незнања, сиромаштва, јер зависи од човековог знања, његове примене у друштву, кроз његове институције или организације, тражи онај исти распоред кроз који се Бог открио човеку у стварању, кроз саопштавање Откривења, или једне посебне истине, ради њене примене, али у смислу човековог коначног обавештења, од чега последично зависи сав остали његов рад, а што значи кроз Цркву, њено посредништво, као трећег фактора.

Овај принцип тројичности као методолошки пут развоја има своје дубоке корене у људској интелектуалној историји. Називамо га још у времену пре појаве Бога Сина, у телу, пре његовог, дакле, отелотворења, пре наше ере, а што значи у времену припреме рода људског за дочек Спаситеља. По коначном саопштењу Откривења овај принцип тројичности основни је симбол европског интелектуалног поднебља и кроз њега целе наше интелектуалне историје.

После средњовековних дискусија о односу лица у Светој Тројици долазе нове дискусије, на неки начин „посветовњачене“, али са веома јаким ослоном на ту богату традицију тројичности. Јер и картезијанска дихотомија „субјекта који сазнаје и објекта који се сазнаје“ коначно ће опет ући у домен „тројичне“ проблематике, и то преко кантовог разматрања односа личног и практичног ума, а што је нашло и свој израз, такође, и у овом нашем времену, тј. у решењу које је Хегел понудио кроз свој ослонац на догму о Св. Тројици, пошто се између субјекта и објекта без трећег членица није могло да ус-

постави одговарајуће јединство, односно сазнање.

Кант је истакао једну чињеницу, која може да се оправдава и хришћанском догматиком, да спољни свет не можемо да сазнамо шта је у својој суштини. Јер се налазимо између света феномена, спољњег света, и категорија нашег сазнања, путем којих сазнајемо, али које нас приморавају да видимо свет, не онакав какав јесте, већ како законитост тих категорија, као једна општа универзална, или трансцендентална свест, налаже да га видимо. То је и питање практичног значаја.

Уводећи нас у епистемолошку дискусију у овом симпозијуму, амерички филозоф Талкот Парсонс напомиње од колике је важности Хегелов прилаз овим питањима кроз његов прилог. Хегел, као што знамо, уводи „објективни дух“ између субјективног, оног што сазнаје, и ствари која се сазнаје. То је дијалектички процес.

Прилаз филозофа Парсонса овом питању од важности је за сагледање присуства догме о Светој Тројици и догме о двама природама у Богу Сину у европској интелектуалној традицији, а преко ње и широм света. Због тога је потребно да се нешто више задржимо на Парсоновом ставу. Парсон, истина, до свог става долази сасвим сигурно без предходне студије ових двеју великих догми Цркве. Али, по нужности логике развоја саме мисли, законитости мишљења, он следи је или мисли кроз структуру ових догми и њихово место у људској културној историји.

Талкон Парсонс нам то открива кроз постављање својих трију тема: у првој, субјективно поље људског интересовања, значења, мора да се концентрише у идеографским терминима, што значи у генерализованим аналитичким терминима; у другој, имамо поље на којем долази до појаве дисоцијације између подручја физичког (у Кантовом смислу феноменалног) и подручја идеалног, дисоцијација која је толико истакнута да и једно и друго подручје функциониса према својим сопственим јединственим нужностима, да се ипак јасно не може да схвати како ова два подручја утичу једно на друго. Због чега се и поставља питање треће теме, или питање дијалектичког појма крајњег јединства и интеграције.

Задивљујуће је са колико прецизности питање теорије сазнања у нашој интелектуалној историји коначно налази свој израз, као методолош-

ки пут решењу, кроз „тројичност“ ове три теме и „два подручја“ или две природе у оквиру друге. То још јасније видимо ако даље пратимо Парсонса у овој анализи, а нарочито када он прелази на питање **утилитаризма**, с једне стране, подручје у којем се верује „да се само путем природних наука може доћи до поузданог емпиричког сазнања“; и затим, на питање идеалистичко-рационалистичког става, с друге стране, као подручја веровања да се само путем формулисаних закона развитака може доћи до одговарајућих истина или сазнања. За ова два екстрема Парсонс каже да је био пут Хегеловом **историцизму**, али при којем се није могло остати. Због тога су потражене три синтезе:

Прва, атрополошка синтеза или школа која је више заинтересована да дође до синтезе кроз обраћање пажње на „организацију“, „облике односа“ који као обрасци избијају из саме човекове анатомије и физиологије, а који онда прелазе у културне облике човековог владања и понашања. У овој школи влада већа заинтересованост за карактерне црте које избијају не из „појединачног понашања“, из особина појединца, већ из „организације људских односа“, што се веома разликује од става утилитаристичких економиста. У овој атрополошкој школи се синтеза између „емпиричког сазнања“ и идеалистичко-рационалног постиже кроз организацију на принципу еволуције. Парсонс каже, на пример, за Дарвина да је својом теоријом највише изрази оваквог става, али, не стоји на његовом почетку како се обично мисли.

Друго, синтеза између „пре-историцистичких радова“ Хегела и „утилитаристичких аспеката емпиристичке школе“ коју познајемо као теорију материјализма у којој Хегелова „Дијалектичка идеја“ се преображава у дијалектику интереса.

Треће, синтеза Макс Вебера и Емила Дуркхајма. У решавању овог питања М. Вебер се задржава на „идеалном фактору“ као мосту између „жеље“, „потребе“, у економско утилитаристичком смислу, с једне стране, и „културних облика“ у идеалистичком смислу, с друге. Према М. Веберу кроз интернационализацију једног културног облика у једној личности одређују се и мотиви владања те личности. При чему долази до израза „систем значења“. У развоју овог закључка Вебер, како подвлачи

Парсонс, указује на потребу да се „аналитички методи природних наука усвоје и за подручја културних, управо хуманистичких. Међутим, прелаз или мост између природних наука и хуманистичких одређује трећи моменат „социјалне науке“.

Дуркхајм опет у оквиру ове **треће синтезе** полази од „социјалних односа“ управо од „контрактуалног система“. Он полази од успостављене институционалне структуре, она је „законити поредак“, што не значи „слагање уговорних страна“, већ се суштина те законитости или **институционалне структуре** састоји у **органској солидарности**. При чему велику улогу играју норме. Оне имају како своју објективну тако и субјективну важност, јер су „за сам субјект морални ауторитет“. Парсонс напомиње да је Дуркхајм нарочито „наглашавао културни карактер ових нормативних компоненти у социјалним системима и истицао њихову везу са другим компонентама културе, као што су религиозна веровања и симболи који се користе у ритуалима“. Парсонс нам каже исто тако да је заједно са Вебером Дуркхајм учинио сасвим јасним однос између „нормативних компоненти у социјалним системима, с једне стране, и фактора интереса који у традицији утилитаризма играју велику улогу, с друге стране. **Норме**, према томе, „које могу да буду усвојене вредности, контролишу интересовања, било да се ради о економским, политичким или психолошким, у социјалним системима“.

Парсонс нам окреће пажњу тако ће да овде није одлучујуће питање о предности жеље, или активности, или о предности „објективних услова њиховог остваривања“, нити је ту у питању предност идеалних или материјалних фактора, јер су сви ови односи компликовани „пошто се њихова делимична **неизвесност** врло комплексно комбинује у њиховој међузависности, као што је и случај са односима наука у „науци“; већ, Парсонс каже, анализирајући ову трећу синтезу, „важност питања је у систему контроле у кибернетичком смислу“ који се овде поставља. „То је питање система контроле у стањима или положајима кроз које се модифицирају значења (вредности) и зависности њихове самосталности“.

Све ово дефинитивно доводи бого-слова пред закључак: став о интернационализацији норме или норми у систему управљања, нужно према законит-

ма мишљења развија се кроз систем Тројичне догме, која се у исто време појављује као спољашња и унутрашња норма нашег културног поднебља које је по својим „нормама“, истинама за које се залаже и према којим уређује свој живот, најближа апсолутној истини живота и његовој законитости развоја. Богослову није тешко да запази колико је ова Веберова — Дуркхајмова синтеза — „интернационализација нормативних елемената, културних и социјалних система у структури личности појединаца“ (при чему је како каже Парсонс Дуркхајм отишао даље у својој анализи од Вебера) само једна интелектуална конструкција кроз коју откривамо сву важност догме о Св. Тројици као догму интернационализованог система **нормативних елемената** у вери појединаца као основе читавом једном новом поднебљу историје, који обележавамо као овај „наш“ или „после Христа“. Јер је ова догма, Тројична догма Цркве, постала и нашла овој израз у највишим достигнућима наших културних вредности, систем контроле владања и понашања, односно кретања у истраживању истине било као природних закона или моралних.

У сваком случају ово је једна успешна анализа основних развојних тенденција у нашој интелектуалној историји која се прогресивно даље шири светом. **Интернационализован систем догме Св. Тројице** као „норме“ у нашем интелектуалном поднебљу ми можемо да пратимо кроз културну историју света како се налази присутан као највиша морална и интелектуална инспирација највишим донетима хуманистичких наука, књижевности, уметности, с једне стране, и у природним наукама с друге стране, исто тако. Данас се примећује да су ове две стране у једном погледу радикално раздвојене у свом развоју. Њихово раздвајање и процес развоја једне стране од друге описује се данас и оштром речју „антагонизам“. Наравно при таквом стању ствари не може да се остане. Решење се тражи у новим социјалним дисциплинама у оквиру трећег поља — подручја социјалних наука.

Кант је, каже на пример Парсонс, ограничио науку само на природне или физичке феномене. Међутим, баш због појаве социјалних наука, у њеним оквирима, поставља се питање „како подручје људског понашања искључено из науке може да бу-

де третирано као објект посматрања?“ За ово питање Парсонс каже да постаје све више актуелно. По његовој напомени Хегел га тумачи помоћу свога идеалистичког система Духа. Јер коначно, закључује Парсонс, који нам све више открива присуство догме о Св. Тројици у овој толико важној анализи „није питање како разматрати људске мотиве и потребе као независне од њихове физичке околине, већ како средити императиве идеалних облика са условима страног света. Онда нам овај савремени амерички филозоф даје овај закључак „Разматрање овог проблема прошло је кроз два пута, Хегелову филозофију историје, с једне стране, и историцистички партикуларизам са закључном концепцијом о изолираној историјској индивидуи, с друге.“

Колико пак у целој овој дискусији, кроз мисли Парсонса, видимо присуство догме о Светој Тројици, можемо да закључујемо из његовог коначног става а којег узимамо за свој задатак откривања Тројичне догме у интелектуалним основама нашег културног поднебља.

Ствари се у овом разматрању односа **идеја** и **интереса** укидају до мере таквих међусобних њихових утицаја, имајући корене једни у другим, како нам то такође каже Парсонс, да при томе свака страна остаје при својој оријентацији службе. Богослов би рекао „једна несљивеност али и нераздељеност“. Јер у првој синтези — антрополошкој, према Парсонсу, антрополози полазе од натурализације основе да би видели суштину света људског понашања у културно-хуманистичким границама, док **материјалисти** полазе од идеалистичке основе да би видели суштину у интересу, потреби према налазу утилитариста. „У једном и другом случају доминирајућа категорија јесте она која је била одлучујућа у историји друге традиције“. Овде онда долази Вебер — Дуркхајмова анализа као **трећа синтеза**. То је питање **НОРМЕ**.

Када у овом разматрању налазимо на једној страни „катеорије“ потреба или интереса и на другој **организацију** или **облик односа** онда треба да се опоменемо тога, указао би на то боголов, како је култура, коју познајемо као нашу, најуспелије почела, то видимо из историје, да задовољава наше потребе. Залога тога рада видимо да је „организација или облик односа“ који откривамо као

уткан у свет према обрасцу Тројичне догме. Та „организација“ је била несумњиво уткана у свет од самог његовог почетка. Она има и своју еволуцију као откривење као НОР-МА. Било је потребно да то буде откривено, што је и учињено. Да би тек онда то што је као „унутрашње уткану у свет“ постало и видљив израз у човековом понашању и владању.

Када се дакле констатује како је култура „унутрашње уткана“ у човеково „владање“ ми се опомињемо и тога како је и колико хришћанска догма баш то што се тражи у свакој култури, њена унутрашња основа без које она не може да опстане, јер је у исто време и „суштина“, управо „предмет њеног аутономног система интелектуалних дисциплина“. Овај систем „систем аутономних интелектуалних дисциплина је тројичан, у савременој академској организацији, како га открива Парсонс, такође, док су саме по себи интелектуалне дисциплине културне, јер се баве културним продукцима људског искуства“, али у исто време су и аналитичке, јер су оријентисане ка емпиричком разумевању, у смислу научном“.

Занимљиво је колико се принцип тројичности и овде доследно открива, када је у питању оквир разматрања ових дисциплина. Оквир ових дисциплина не може да буде схваћен „монолитно“ као једна „имплицитна емпиричка утилитаристичка монистичка структура“, али не може ни да буде само „идеалистички дуализам (субјект-објект)“, већ је оквир дисциплинама наука духовне, у смислу хуманистичке, и техничке културе једна нова посебност, посебна аутономна област — социјалне науке. Ово ново подручје је аутономно јер „није ни природна наука из које се иначе искључује субјективно“, а није ни „хуманистичко-културна“ која даје предност субјективном над општим. Појава или сазнање ове чињенице јесте једна од највећих открића нашег времена. Тако се тврди у овом разматрању.

Ова нова аутономна дисциплина — социјална наука“ као „метод аналитичке генерализације“ продира и у уметност и у природне науке, продирући и у ове две основне дисциплине она се појављује као „трећа“ самостална област. Има ту нечек дубоког религиозног, што се и несвесно отима као став код америчког филозофа Парсонса када, и без намере да изрази ту религиозност, каже: „Сви чла-

нови ове тријаде интелектуалних дисциплина бацају погледе „доле“ у циљу како би применили на пољима свога рада „чисте облике свога знања“, али бацају своје погледе и „горе“ учвршћујући своје погледе у оним више последњим питањима смисла људског положаја“; при чему, овај филозоф закључује — јасна раздвојна линија међу њима не може бити подвучена када су у питању ове две тежње“. Богослов би рекао то је нека врста присуства у овој тријади неопходности и оне природе која се појављује као „божанска“ и оне која се појављује и као „људска“, за које употребљавамо те симболичке речи „горе“ и „доле“, док су у питању само друге суштине или појмови у чијим дубинама и када је реч о науци остаје нешто неизрециво. Јер богослов са доследношћу једне чисте научне генерализације види у целој овој дискусији откривање једне истине која и имплицитно и експлицитно лежу структурално у дубинама природе ствари — коју увек откривамо када покушавамо продор у ту реалност. Лако заиста откривамо да било у „антрополошкој синтези“, као првој, или „дијалектици интереса“ као другој синтези, и као трећој — синтези „идеалног фактора“, односно „органске солидарности“, синтези „норме“, како се пробија тројичност, несливена али и нераздељена“, јединство, Тајна, али и присуство једне рационалности коју смо у могућности да унеколико откривамо, и то унеколико, као што видимо, омогућава нам рад у природним наукама или науци уопште.

Према томе само због тога што једна и иста структура лежи у основи хуманистичких наука као и природних, физичар Гералд Холтон може да примети да је „дихотомија између хуманистичког учења и научног мање уочљива ако се пажљивије погледа у конструкцију научних теорија... тј. у процес формирања, испробавања, усвојања и одбијања хипотеза“, нарочито када узмемо у обзир, како подвлачи Холтон, у свом прилогу овом симпозијуму, „савремене хипотетичко-дедуктивне и индуктивне методе науке“. Физичар Холтон се тако ванредно приближава погледу богослова када изјављује да оно што је руководеће у научном раду јесу чињенице, њихово одабирање, кроз пажљив процес индукције, при чему само ништа не знамо, подвлачи овај физичар, „о оним пред-одлукама естетског и интуитивног основа, које

предходе одлукама одабирања и њиховог сређивања, једном речју ништа не знамо о избору оригиналне индукције, о критеријима предизбора што је неизбежно за научни рад”.

Овде скоро даље није потребан коментар. Али колико Тројична догма очигледно лежи као структура научног начина мишљења, колико је она **пред избор**, или основа естетског лако закључујемо, такође, из даљег Холтоновог излагања:

У науци смо заинтересовани двома врстама потврда, и за које не можемо рећи да су бесмислене — то су потврде емпиричког карактера, с једне стране, и оне које су резултат логике и математике, с друге; прве потврде називамо емпиричким, а друге аналитичким. Назовимо их „*x*” и „*y*” димензијама основе науке. На пример, **сила** као појам има своју емпиричку „*x*” димензију значења, јер се може квалитативно да открива и квалитетно да мери, али има и „*y*” аналитичку димензију значења, јер се **сила** покоравља математичком обрачунавању векторских величина на принципу паралелограма, **величине** за које знамо да се одређују једним бројем. То значи, на овим двома димензијама — „*x*” и „*y*” — почива наука. На „*x*” димензији нема много слободе јер је условљавају чинијенице, на „*y*” димензији, где има толико много логичких и математичких система, укључујући и оне које се због контрадикторности искључују, ми имамо могућност да према циљевима одабирамо оне који нам најбоље одговарају. Јер практично опкољени смо увек са толико много појава које због тога не можемо све користити, а због чега смо принуђени да вршимо одабирање. Само у овом односу „*y*” димензија је тесно везана за „*x*” димензију, јер је нужно одабирање чинијеница и на „*x*” димензији. Према томе реалност нашег света јесте „*x — y*” димензији. Али, овде ипак није описана сва реалност, јер нисмо у овом „*x — y*” односу описали ону реалност „пред-концепције”, поље где се ствара **концепција**, у чему је и „аксиом физике”, како се то у науци каже, а са којом морају да буду у сагласности хипотезе које се постављају. Само ми нисмо сигурни у ове хипотезе. Један број научника и филозофа склон је да призна да у научном раду постоји нужност за постоја-

њем једне „не-контингентне димензије”, јер има случајева, каже Б. Расл, „где се премисе науке преокрећу у предпоставке које ни емпирички ни логички нису потребне”. Карл Попер ванредно запажа да наука није систем извесних добро утврђених поставки, нити је то систем који снажно напредује ка неком стању коначности... **Ми не знамо, ми само нагађамо.** И наше нагађање руководи научна вера у законе, у поредак, у правилности, које ми можемо да проналазимо и разоткривамо...

Када је овакво стање у савременој науци, где неког системског развика нема, Холтон предлаже један систематски рад на овом пољу које би он назвао „тематска анализа науке”. Због тога он предлаже да поред емпиричке „*x*” димензије или осовине, као и „*y*” аналитичке димензије или осовине, уведемо у трећу „*z*” димензију или осовину. Ова трећа димензија, према Холтону, била би димензија основних предпоставки, појмова, тремина, методолошких судова и одлука, једном речју, тема, које саме по себи с једне стране нису разрешене или стављене у објективне операције, а опет с друге нису ни одређене у логичко-математичким и којим другим формално аналитичким рационализацијама. Ово би био тродимензионални простор — који због недостатка другог израза може да се назове — **пропозициони простор**.

У овом даљем необично занимљивом излагању Холтон указује како овај „пропозициони простор” код Аристотела већ налазимо као „енергија”, код неоплатоничара као „анима-мотрикс”, налазимо га и у Њутновим „Принципима”, у 19 веку он је такође и **појам енергије** итд. Све ово сведочи, каже овај физичар, да је људски ум био стално преокупиран са „темом једног снажног, активног принципа”. Човек се за овај принцип интересовао и пре појаве науке. Исто тако и данас тешко можемо да замислимо икакву науку без појма **силе**. Почело се са принципом скалар, величином која се мери једним бројем, док се није прешло на далеко комплексније рачунање, задржавајући ипак при свему томе принцип „конзервације енергије”, „где увек нешто остаје као стално”.

Холтон нам каже да је ова **Тематска компонента** стално присутна у историји, нарочито је истакнута у Св. писму, у Мојсијевој књизи Постања; али је као „компонента” на-

уке постала тек у ова последња неколико века. Холтон се осврће, такође, и на физичара Максвела, који је подвлачио колико се човек увек интересовао овим питањима:

...да ли је простор бескрајан, и у ком смислу? Да ли је материјални свет бескрајан у свом простирању, и да ли је све у том простирању подједнако пуно материје? Да ли атоми постоје, и да ли је материја бескрајно дељива? Одувек се човек овим интересовао, сведоче о томе разне теорије...

Најбољи пут према томе за научнике, како налази Холтон, јесте да се држе „х-у-з“ плана, из којег они често испадају, и тим отварају врата опасностима аутоматизације. Јер „уколико се искључи „з“ план, онда се дела на принципу аутомата, али аутомати не стварају квалитетно нове налазе“. Међутим, суштина „стварног прилога науци је осетљивост према „з“ плану. На овој осовини „х-у-з“ плана не сме се дати предност ни једној компоненти више, морају се рачунати или прихватити заједно или прихватити заједно или хармонично. Само се дешава да и највећи научници често испадају из овог „х-у-з“ плана. На пример, случај са Њутном, који је каткад делао на осовини „х-у“ плана, што је имало и своје последице по науку и које сада траже и добија ревизију. У модерном времену, напомиње нам Холтон, филозоф Колингвуд, снажно инсистира само на рационалном, оном мисаоном моменту као само једном који је узрок свега, што је „опасно јер се тешко доказује да није тако“.

Овде би богослов приметио, на пример, колико се ова примедба за Њутна слаже, са његовим извесним и потрешним разумевањем догмата Цркве, ако се има на уму и његово веома велико интересовање за богословље, а посебно са догму о Св. Тројици, при чему је био склон да прихвати Аријево учење које је, као што знамо, осудио Први васељенски сабор 325. од. Што се тиче Колингвуда овај знаменити савремени филозоф у том погледу се сам исправљао, јер је многобројне анализе вршио на пољу филозофије и уметности кроз „тројични систем“ и указао на значај Св. Тројице за развој модерне науке.

Међутим, Холтон је веома у праву када подвлачи сву опасност појма само „једног“, уколико није у исто време и „тројично“, јер са „једним“ се ствар коначно не објашњава или

довољно разуме. Овде се Холтон осврће и на филозофа и математичара Вајтхеда који је указивао на благодетне последице разлика које треба одржавати у јединству ствари. У науци уопште потребна нам је на првом месту раздвојеност сваког посебног поља ради идентитета студија, али у исто време нужна је и сродност међу њима због могућности студија различитих поља науке. При чему видимо опет како долази до израза онај принцип „несливености али и нераздељености“ Тројичне догме Цркве. Поново би то подвукао богослов, уз напомену, такође, како и у овој основној црквеној догми није могуће повући увек јасну одређену линију рационалне одређености делатности „три Лица“, јер та „три Лица“ постоје и као „тројство“, али и као једна суштина у својој унутрашњој структури, али и као тројична делатност, било да се ради о давању предности „субјективном“ тј. једном или другом или трећем лицу, али и било када се даје или истиче предност суштине“ општер јединства, нужне синтезе, кроз коју овај свет онда и сам постоји у свом јединству; делећи се опет стално и увек, али и стално и увек у борби за своје јединство. То видимо како се одржава и у самом човеку који је створен „по слици и прилици Тројичног Бога“, али који кроз својсотуђење од Бога долази у положај да осећа ту раздвојеност, и сву опасност по његов развој, и да због тога улаже посебне напоре да би се досегао тога јединства које се остварује кроз рад. На томе путу видимо како се свесно или несвесно открива стално тројични систем рада природе који се нужно по једној логици ствари мора да следује. То је сталан дијалектички развој човека и његове историје. У томе се лута јер је то отуђен положај, али је то и задатак у вези човекове неопходности за усавршавањем или уподобљивањем „Тројичном Богу“. Уколико даље пратимо човеков рад утолико све дубље и очигледније то откривамо.

Кад ово имамо на уму онда лакше разумемо и ову дискусију или напомену физичара Холтона да у таквом односу стоје и хуманистичке и природне науке, тј. као два поља, али и са потребним пољем јединства, које је треће, јер се у раду на природним наукама каткад више задржавамо на „х-у“ осовини, док у хуманистичким на „х-у-з“ осовини, додаје Холтон. Што значи да баш то загонетно поље

„з” јесте посебно поље јединства међу њима, пошто један велики број научника, на пример Ајнштајн, Бор, Хајзберг, раде на „тројичном плану”, тј. на осовини „х-у-з” плана, док неки покушавају на „х-у” плану.

У самој науци, Холтон такође каже, ова тројичност тематски је план више имплицитан него експлицитан; према томе да би се разумела улога „хипотеза” или „закона” у развоју науке треба да се обратимо примерима оних познатих тема као што су „квант”, „конзервација”, „константност”, „дискретни простор” итд. које када су као „теме” толико наглашене треба увек да се верификују у „тродимензионално-пропозиционом простору”.

Овде имамо једну занимљиву чињеницу, такође као методологију самог догматског усвајања истина Откривења у којем учи Црква. Јер се на тај један принцип, Бога као основе свега, указује каткад као на „Тројичног Бога у његовом јединству”, а каткад и као на Бога у његовој егзистенцији **двеју природа**; једне, те за коју кажемо да је човекова природа, која нам је доступна и кроз емпиричко испитивање, кроз испитивање свега оног што нам је као материјално дело остало кроз њега, а што се све више умножава кроз веру у њега — поље које познајемо као културу; и друге природе, те за коју кажемо да је Божанска, која нам је доступна и кроз логичко закључивање. Али при чему се ипак показује неизбежан или **нужан трећи елеменат** или „з” димензија, **вера**, тематска компонента или тема слободе. Она је увек **нужан**, али као и у науци, каткад је имплицитна и каткад експлицитна.

Међутим, ма колико овај план тројичног искуства у овом излагању видимо како је везан за материјално подручје света које се осваја путем науке, ипак овај „тројични план” је чиста мисаона основа света која избија и из материјалне стварности, експлицитно, кроз нашу анализу, односно саму анализу научника и филозофа свога рада на науци. Они су далеко од тога да желе да истакну ову догму; већ она избија кроз њихов начин мишљења у њиховом напору да што „научније мисле”.

Суштински Парсонов „тројични систем” не може да буде само материјалност искуства, већ као тројичност” је чиста мисаона активност, мисаоно искуство, или искуство мисаоног поднебља, пре-егзистентно свакој материјалности искуства. Ову

тројичну норму као интернационализацију видимо присутном у самом одређивању метода рада на науци и код Парсонса, нужно и као искуство. али и као логику која сама по себи долази до израза, јер је унутрашња структура света; чак и без обзира кад у тој анализи покушавамо да дамо предност „материјалном”.

Богослов заиста са радошћу констатује колико се дубоко продрло у овај проблем и колико су у праву били сви они који су се надали у индустријску револуцију као пут из сиромаштва, али и колико су у праву и они који се плаше као и велики савремени историчар уметности Херберт Рид, колико је то опасно што данашња Технолошка револуција губи свој морални и естетски Основ. Приложници есеја овом симпозијуму, цитирајуће Херберт Рида, у ствари, подвлаче, и несвесно, од колике је важности догма Цркве као израз у овом времену борбе за ред и поредак, као и колико је тај ред у питању уколико је и она у питању. Јер, богослов и овде то истиче, колико се из свега тога види, а о чему ћемо још говорити, како је хришћанска догма, као морална и естетска основа условила, веома прецизно савремену научну и онда и индустријску револуцију.

Само ово питање о „занемаривању моралне и естетске основе” нашег рада манифестује се данас, како се то овде такође у овој студији констатује, и у расцепу између „технологије” и науке”. Овде разлика несумњиво постоји, и она се „довољно не схвата, нарочито тамо где се технолошка револуција изводи, али то је нужно да се схвати ради успешнијег разумевања самих унутрашњих процеса културе”. Један проблем, како се овде констатује, који је нашао свој најбољи израз код великог физичара Макс Бора, Макс Бор је 1921. године веровао да је: :

наука објективно знање о свету условљено детерминистичким законима, као и научни метод супериорнији сваком другом, да је супериорнији оном више субјективном гледању на свет који имају филозофи, песници или религиозни људи, веровао је како је језик науке чак и корак напред ка бољем разумевању међу људима.”

Међутим, 1951. године Макс Бор повлачи ову своју изјаву и каже:

„...да у све ово више не верује, јер види да се граница између субјекта и објекта јасно не може

повући, да су детерминистички закони замењени статистичким законима вероватноће, као и то да научници са својом науком нису допринели ништа за боље разумевање међу народима, шта више да су и снабдели свет научним средствима за ужасна разарања”.

Једном речју видимо да је ово и дискусија између научника и уметника, али и богослова, пошто Црква већ вековима увек на извешан начин, према датим приликама опомиње свет на ова питања. Јер ако и данас постављамо питање колико још културне и националне разлике, са толико снаге, раздвајају свет, као и о противуречности у које запада човекова личност, или све већем губљењу индивидуалности модерног човека, или о различитим путевима да се схвати суштина овог света, или о томе, о чему пише и Карл Попер, да наука није „тело скупљеног знања” већ пре да се за њу може рећи да је „скуп хипотеза, нагађања, претпоставки, којим се служимо али за које никада не можемо рећи да су апсолутно истините, „онда заиста из свега овога видимо колико су сва ова питања и питања богослова. Јер ако је данашња наука изложена толико много променама, нешто чему је она изложена стално, и ако те промене имају значајне последице и на саму човекову природу и његово понашање, и ако се при свему томе ипак осећа потреба за нечим сталним, поузданим, у нашој свести и у нашој околини, онда је неопходно да богослов указе на то „тело” или „тај систем” до којег је човек дошао као најпоузданијег или, који се показао кроз историју, најчвршћи и на њега у ствари ослања читава модерна историја, без обзира да ли ми то данас видимо или не, а што је опет, да поновимо, ништа друго до догма о Св. Тројици. Ова анализа, о проблему културе, науке, методологије испитивања њиховог односа уједињавајућих и разједињених снага, то открива.

Једном речју, из дискусије између научника и филозофа, књижевника, уметника, избија данас једна необично драгоцен констатација, што се у овој збирци есеја такође истиче: „да се доскоро веровало да је овај свет Богом дани свет, Његов израз, којег Бог прожима, свет којег можемо сазнати у простору и времену као „ограниченог” и статичног”, слика коју сада замењујемо другом, која почиње

да се формира средином прошлог века, а то је слика о једном више „немирном универзуму”, неутврђеном у његовом кретању, безграничном и његовим димензијама. Међутим, осетило се да се не може остати ни при овој другој слици. Од прве слике, у коју се веровало кроз хришћанску догму, кроз сумњу у ту догму, дошло се до деистичког схватања поретка у природи, а онда и до механистичког, који се опет, данас напушта, и у једном погледу се принуђавамо да поново поверујемо, кроз признање постојања живог и слободног света, опет у поредак који у њему влада а који се изражава у хришћанској догми. Овде видимо кретање од хришћанске догме, кроз њено напуштање, механистичком схватању света, а, када то није могло да се одржи као поглед на свет, отишло се у другу крајност и поверовало у његову потпуну нестабилност, што опет води хаосу јер је то слика о једном неутврђеном свету којем стално прети анархија. Тако се кроз рад савремених научника и уметника поново осећа потреба за редом, поретком, они га упорно траже. Богослов указује — поново на Откривење.

Богослов према томе овде запажа чињеницу отуђења од слике света о којој проповеда Црква, отуђења од њене догматице и њеног толико изврсног учења о безграничности Бога али и његовој **ограничености** кроз лица Свете Тројице, и кроз ту догму о ограничености и саме **ствари** коју је Бог створио, али и о њеној безграничности; о сигурности рада света и његових закона, али и наше немогућности да их све разумемо и све осетимо као сигурне, што се јасно дефинише у догматици Цркве о односу између догме и разума.

Све ово морамо имати на уму приликом разматрања ове дискусије о тражењу места науци у савременој култури, како би „наука са своје стране, својом упаљеном лампом, осветљавала пут ширем или развијенијем друштву”, а што је и сагласно јеванђељској заповести о задатку усавршавања према примеру другог Лица Св. Тројице, „светлости света”. Разматрања о самој култури и месту науке у култури то јасно откривају. Из историје видимо да све оно што имамо као најбоље усавршено у нашој култури ствар је хришћанског ума, науке на првом месту.

У свом есеју у овој збирци радова проф. Хари Левин, књижевни крити-

чар и професор књижевности Харвардског универзитета, исто тако, подсећа нас прво на то да је реч култура значила првобитно „обделавање, земље, а онда „ума“, данас је опет израз „култура“ појам за све научне и хуманистичке предузимљивости, јер „суштински култура значи живот једног народа“.

Према Хари Левину видимо да се ова реч може да примени, а што он и подвлачи и на саму природну науку, и да је то култура за себе. Друге интелектуалне активности, уметност, књижевност, могу да стоје за себе као друга врста културе, или „обделавања“. У том духу се онда води дискусија о две културе. Међутим, Левин нам подвлачи и то да „унутар сваке од ових култура има толико разлика да се тешко може говорити о њиховом јединству, због чега се изјављује „да је тешко одредити појам културе у њеном јединству а и сами „научници не говоре истим језиком“. Али, при свему овоме, оно што богослова највише интересује у овом запажању јесте и тврђење Хари Левина, да у развоју културе игра велику улогу религија, због чега се често и изједначаје са културом; култура према томе значи и образовање, при чему може да се постави питање колико је поседују „масе, мањине или поједине класе, елита, итд.“. Она може и да се поларизују, што чини и сер Чарлс Сноу, на „две“ хуманистичку и техничку, указујући на опасност ове поларизације, али и да сам није у могућности да дође до нечега „јасно одређеног као трећег“, а што се ипак код њега на свој начин наглашава. Левин ставља примедбу овој поларизацији, предпостављајући јој „плурализам“, коегзистенцију низа „подкултура“.

Међутим, појам социјалних наука, као питање васпитања нешто што се ипак наглашава као „треће“, код Хари Левина се такође појављује у неком облику — то је реч „саенција“ или „култура рада“, начин или знање извођења било чега. Левин налази овај термин да својим кореном лежи у средњем веку и да означава и сам појам усавршавања. Шта је пак то, тешко је рећи — појам усавршавања, ипак значи културу; али о њој се веома различито мисли, то видимо ако погледамо у какав речник и потражимо њену дефиницију“. Она данас значи, „културу књиге“ каже Левин, сутра ће то „бити аудио-визу-

елна култура“ у којој човек и више није носилац културе „већ је кодификатор програма и манипулатор електрике, машина које уче“, јер оно што ће човеку бити потребно да чује и види он ће до тога доћи преко телевизијских микрофилмова. На тај начин ћемо примати већ постојеће знање, а надамо се да ће нам „машине даље производити нова знања.

Међутим, иако Леви указује на реалност једног плурализма у појму културе ипак и он је оцењује једним методолошким поступком „тројичности“, јер културу види као „дело личне човекове активности“, али и као скуп самих произведених дела“, док оно треће или опште јесте за Левина „саенција“, сам рад или сама природа рада, метод којим се тај рад изводи, то је дух који ради; али, већ смо видели да „саенција“, метод рада, зависи од духа који је то што је опште, усвојено, независно од човека као појединца, већ утиче на њега, нешто што учи да усвоји и кроз шта ради. Овде игра улогу религија, улога за коју Хари Левин каже да је „велика“.

Исто тако у овој студији, на пример, проф. историје уметности Џејмс Акерман указује на ово „опште“, као „саеницу“, да рађа из себе своје сопствене антитезе и одговоре на њих. На то се осврће и проф. Едмунд Р. Рич, са позивањем на Хегела да „сукоби и неслагања“ не само „да су нормални већ и пожељни, јер су сама суштина социјалног прогреса“. Исто тако, овај историчар указује и на то да „култура према томе није нешто посебно, или издвојено, у савременом друштву. Наука и дела науке не постоје „саме за себе“, већ се користе у друштву, пошто „на основу онога што човек чини“ (култура) разумемо шта је он „друштвено“. Због чега и није онда у питању само однос човека према човеку, већ и питање односа човека према друштву, као услов за решење питања „друштва и друштвене кохезије“, а што је, опет, видимо, тројичан однос; како то произилази и из ове анализе; где је реч о човеку, друштву и духу односа.

У сваком случају оно што нам највише скреће пажњу у целој овој дискусији јесте чињеница присуства у највишим интелектуалним думетима људске културе принцип — „тројичности“ или „тројичног развоја“, исти принцип на којем је постављено и цело Откривење о којем утимо у

Цркви. Данас, када се изражава заборинутост да сама наука у свом толико замашном напретку долази у положај да изгуби своју слободу, јер се плодови рада могу да окрену и против човека, што се у прошлом рату, и оним који се сада воде, и десило, заиста је добро што су покренуте такве дискусије о положају науке, кроз које се, као што видимо, поново и поново открива сва важност „тројичности“ или њене присутности у човековом развоју или култури

У овој дискусији у којој долази до израза толико очигледно догма о светој Тројици, као и догма о двема природама Бога сина, дошле су до израза на свој начин и друге догме а на првом месту догма о првородном греху или несавршености човека. Али у свему ипак видимо да филозофи и инжењери друштва покушавају да дођу до једне уједињене или хармонизоване културе у којој би лако комуницирали једни са другим. Али се констатује и то да се до таквог једног друштва, толико хармонизирајућег не може доћи, или се бар потврђује сумња у то, онда се у овој студији заузима „плодан став“ што су се филозофи и инжењери поделили у две групе, једну која има задатак да студира оне елементе који их зближавају и уједињују, друга, да студирају опет оне који их раздвајају, како би се дошло до кооперације или „једног организма“ у којем би се одржавала осетљива равнотежа између ове две групе.

Међутим, уз ову констатацију о немогућности постизања потпуног јединства или хармоније, већ нужност сталног рада у испитивању проблема који се намећу и њиховог решења, ипак остаје — нада у једну културу без културе, Јер за ову нашу отуђену, а коју осећамо већ као такву, познати историчар уметности и естетичар Херберт Рид, који се цитира у овој студији, каже „дођавола са њом“, јер се до те мере изгубило поверење у културу, пошто усред свег напретка, сведоци смо и разарања, као и потребе да ту исту културу бранимо или нападамо претварајући поједина подручја света у мучилишта.

Због тога се поставља и питање једне нове врсте културе, „непосредне културе“ у којој нећемо осећати да је „култура“, према Херберт Риду који се овде цитира, нека „посебна ствар“, природног друштва; појам о култури који се сада тражи јес-

те уствари хришћански идеал, иако сам Рид није то ни хтео да нагласи. Јер за таквим обликом културе које није „неко тело знања које се може ставити у књиге и музеје“ и потрошити или „испити“ у свом времену, за таквим обликом који се више неће ни звати „култура“, јер је култура **коначно ствар прошлости** а не будућности, како то такође сматра Херберт Рид, постављен је захтев још од почетка нашег периода историје, од времена када се почела Црква утврђивати и одређивати њена догма, а када је синтеза свеукупне дотадашње културе, у грчко римској цивилизацији, већ стварно почела да постаје прошлост.

Због тога у овој нади постизања ове **непосредности** не откривамо ништа друго, као што видимо, до хришћанску наду сталног усавршавања кроз које треба да постигнемо такво и толико савршенство да нећемо осећати своју „личност“ или своје несавршенство, већ неспоредност са оним што је најузвишеније, што се коначно исцрпљује и у хришћанском поимању светитељства. Када култура значи „начин живота“ једног народа, све оно што он ствара, а због човековог несавршенства, то мора бити увек несавршенство, и због тога **култура** и јесте ствар на коју можемо да се жалимо и чак изјављујемо „дођавола са њом“, јер тим осуђујемо своје несавршенство и показујемо тежњу ка најсавршенијем, које према људском поимању може бити само у појму Бога, појам недостижан, али којем се морамо управљати.

Када је пак у питању наука и Бог у овом испитивању онда је пригодно и овде да се осврнемо, то би рекао са своје стране богослов, колико су у праву они истакнути савремени филозофи и историчари који су осетили да „једино неки **ненаучни или полу-рационални**“ облик мишљења, нека врста директне интуиције може најбоље послужити за разумевање историје“ (PH. BAGBU; R. G. COLLINGWOOD). У овој анализи ми видимо такође како се тројични систем открива као структура постојања науке и развоја културе у правцу оног пожељног ступња ка „вечном усавршавању“ према недостижном ступњу савршенства Бога, како нам је дат у примеру Другог лица Свете Тројице. Потребу појаве овог Примера савршенства најбоље тумачи Хегел у својој филозофији исто-

рије и логики, када каже, што смо већ и опоменули, да у овој нашој реалности „сукоби и неслагања“ не само да су нормални већ и пожељни, јер се у овој констатацији најбоље исцрпљује положај људске несавршености. Али се, као што знамо и код Хегела не остаје при овој „пожељности“ већ кроз једну дијалектику она се савлађује. У коначном резултату та се дијалектика усавршавања завршава миром „тројичне“ дијалектике откривања, њој тежи као узору јединства. Овде опет долази до израза „она природна пасионираност“ човека за редом и поретком, што налази свој израз у средњовековној уметности. Ако је тај „ред“ или та потреба за „поретком“ узнемирена, о чему опет сведочи и савремена уметност, експериментисање, апстракције, тражења, ми онда можемо да откријемо и откривамо како тај „ред“ или један строго утврђен унутрашњи поредак лежи у дубинама ствари и кретања, да је имплицитно у њему као његова структура — једна тројични систем, који обезбеђује да кретање или развој не крене у правцу хаоса, већ ипак поретка, нечем што је добро. Иначе ко би нам, како је то заиста добро примећено, гарантовао, да уколико у дубинама природе ствари не лежи концепција добра, структура добра, ко би нам заиста гарантовао да цео процес кретања не иде у непожељном правцу, или не окрене неком тешком злу. Али структура тројичног система, коју видимо како се открива у природи, заиста нам гарантује добро. У суштини „тога“ добра лежи, као што се то открива, „тројични систем“. Он је на првом месту трансцедантан.

У овој збирци изврских есеја ово смо запазили. За богослова је дужност да укаже на то. Истина, у овој збирци радова има још толико дру-

гих питања, али ми смо се само задржали углавном на овим из којих видимо како је структура нашег света тројична, и како се та тројичност коначно открила кроз Откривење, о којем учи хришћанска Црква. И као што знамо када је та вера о којој та Црква учи постала дубок садржај људи онда отпочиње развој и једне посебне културе, чија структура, обећава могућност постојања оне непосредне културе за коју би могли да кажемо да није култура у овом смислу у којем је ми имамо и за коју неки, толико револтирани, траже да се и одбаци. Али која је наша стварност и коју не можемо да одбацимо. Хришћанство је међутим религија у којем се истиче и догма о људској несвршености и због тога онда и сав реализам кроз који треба прићи овим проблемима не вређајући при томе саму личност човека, чувати онај увек тешко стечен интегритет, који се при културним експериментисањима, како се на пример види у савременој уметности, разбија, на што се жалимо.

Ова збирка радова као што видимо из њеног поднасловa јесте студија — кохезивних и раздвојених онага, снага које нас уједињују и оних које нас разједињују. То је заиста подручје које у крајњем резултату, као што видимо из ове студије, ипак једино можемо да разумемо преко неког „ненаучног или полу-рационалног“ облика мишљења. То је у суштини, сазнајемо, ствар вере. Догма о Светој Тројици кроз ту веру дала је структуру нашем начину мишљења у откривању суштине или истине света, и у том подухвату видели смо да је и сама „научна структура“ света „тројична“ односно да постоји или се открива на „тројичном систему“, јер је законитост структуре нашег ума такође тројична.

ПРОТОПРЕЗВИТЕР ЗАХАРИЈА

Први српски прилози научно-интелектуалној обради и одбрани вере

ДР БОРИСЛАВ ЛОРЕНЦ: ФИЛОЗОФИЈА БУДУЋНОСТИ, БЕОГРАД 1964.

Рад др Борислава Лоренца, дугогодишњег професора нашег Богословског факултета овде у Београду, већ је довољно познат како у нашим богословским круговима, тако исто и у југословенској културној јавности. Овде нам није сада задатак да прикажемо у целини дело проф. Лоренца, већ само, поводом његове педесет годишњице рада и навршавања 85. година живота, осврћемо се на ову његову последњу студију о „филозофији будућности“ и то „после милион година“, што је у ствари и питање религије „после милион година“. Одабрали смо ову студију, јер је она и резиме његовог рада, да бисмо указали на место и значај рада др Б. Лоренца, као и да подвучемо актуелност мисли и садржаја тога рада, од коликог је значаја за савремену интеграцију нашег образовања, наше културе и културног развоја, а што је у ствари и питање саме будућности наше културе. Због тога се сада и осврћемо на ову студију, јер је питање правца развоја хуманизације нашег образовања, културног рада уопште, тема наших дана. Оправдано је да данас, када смо решили низ важних економских проблема у погледу развоја земље, да се све више интересујемо и питањима културе, далеко дубље и свестра-

није, мање једнострано, него што смо до сада, често, били принуђени на то, заузети пажњом материјалне стране нашег живота.

Међутим, значај рада др Лоренца, не бисмо могли да разумемо, као и ову малу студију, која је у ствари само резиме једног дугогодишњег рада на пољу психологије, психологије религије и филозофије, уколико се не осврнемо на време и поднебље у којем се тај рад и појављује у нашем друштву. Јер и поред свог доброг напретка на многим пољима нашег културног рада, ипак је на овом пољу, на којем је др Лоренц провео цео свој животни пут, мало рађено. Проф. Лоренц, нам је скренуо пажњу на подручје религије као на научно поље рада а за које се чак, каткад, и поверовало и да није научно.

Дуг низ година научног рада проф. Лоренца који почиње још пре Првог светског рата у Богословији Св. Саве овде у Београду, у колегијуму угледних тадашњих јавних радника Београда, ректора Стеве Веселиновића, Стевана Мокрањца, Владе Петковића, Николаја Велимировића, и других, а онда се развија, после рата, у оквиру Београдског универзитета, заиста представљају плодне године једног посебног рада. Међутим, његов предмет испитивања као да је

све више у нашој средини губио свој значај и вредност. Али интелектуална храброст проф. Лоренца дала је свој одговор, који је значајан за нас и данас, јер је та храброст још потребнија. Ова врста рада има своје место у интелектуалној историји српског народа на оној развојној линији која се уздизала кроз наш културни подухват напореда са наилазком хуманистичких идеја европског рационализма који је све дубље продирао у наше друштво и све дубље постављао питање научно-интелектуалног оправдања религије, вере у Бога, и, коначно, религиозне наставе по нашим школама у систему образовања.

Та развојна линија има свој корен у оном првом реаговању Доситеја Обрадовића на тешке последице нашег ропства, дугогодишње борбе за поновну политичку самосталност, што се одразило и на стање културе у српском народу. Доситеј Обрадовић, као што добро знамо, усвајајући просветитељске идеје 18 века, реаговао је у исто време, преносећи их код нас, на заблуде тог века, а нарочито на атеизам његовог рационалистичког расположења; али исто тако овај исти српски рационалиста-просветитељ усвајајући присно и срдечно дубоке корене културе свога народа, његову Цркву, реаговао је на низ наноса и непожељности у њеном животу и раду. Када је Доситеј писао о нелогичности неверовања, када је веома строго указивао на заблуде рационализма када је у питању неверовање у Бога, када се при томе толико труди да кроз једну ново основану богословију овде у Београду образује наше богослове савременије, рационалније, у одбрану вере, тим је у нашем српском друштву био положен основ једној развојној линији „научно-интелектуалне“ обраде и одбране религије, вере у Бога, потребе Цркве, потребе религиозног образовања нашег народа, на првом месту српске интелигенције. Може то изгледати као незнатан почетак, каткад у питању колико је и ортодоксан. Али потреба за тим радом била је неопходна, и на жалост није доцније много негована, колико је то било нужно. Истина та се линија није прекидала. Овде онде ми често можемо да нађемо у првим почетцима наше штампе, и раној периодичи, чланке или есеје у којима се указује на потребу савременијег става према догмама Цркве, радио-

налнијег обрађивања хришћанских догмата. Београдски богослови, на пример, покушаће да покрену свој часопис, и у првом броју дискутоваће, *рационалистички*, питање атеизма. Али, та научно-интелектуална обрада вере углавном ће се развијати узпредно, незнатно, уз догматику. Наши богослови који долазе на студије у Русију, обратиће с правом пажњу на првом месту самој догматици. Јер после дугогодишњег ропства, у његовом сиромаштву, изгубићемо скоро све своје богослужбене књиге и тако и сам извор учења о догматима Цркве, бићемо и без катихизиса, а да не говоримо о добрим догматикама. Познат нам је пионирски рад Јована Рајића и тек доста доцније митрополита Михаила на том пољу. Затим, значајније и још научније, Стевана Веселиновића. Јер је заиста било потребно догматски утврдити и образовати наше свештенство и преко њега широке народне масе. У том погледу живели смо као у неком „поразу“, јер смо интимно губили интелигенцију, не сасвим, али углед и интелектуално поштовање Цркве више није било, као што знамо, на оној висини на којој је наша Црква вековима, будући сама пионир и аванграда нашег образовања, одржавала свој положај. Међутим, потреба да преиспитујемо своје религиозно наслеђе била је све актуелнија. Рад на самој догматици није био довољан. Због тога Стеван Веселиновић уз свој рад на догматици негује унеколико и апологетику, а и други наши богослови то исто чине уз обраду других богословских предмета, хришћанске етике, омилитике, историје. Све је то ипак, било недовољно. Истина, сав тај рад био је један значајан корак напред. Стари Београђани још се сећају оних изврских беседа из Саборне цркве, почетком овог века, које су биле изговаране са жаром и позивом у одбрану слободе наше земље као и саме хришћанске догме која даје и смисао човековој слободи. Тако је настала она позната збирка „Беседа под Гором“. Јављаће се и покушаји кроз наше књижевне часописе, као и црквене, да се кроз саму поезију, као и књижевну критику, укаже такође на суштински значај хришћанске вере баш за развој уметности. Сетимо се „психолошке етике“ монаха Валеријана. Само то је био рад богослова који су с правом кретали у одбрану вере, првенствено, са позиција саме дог-

матике Цркве. Том раду био је неопходан прилог са једне друге тачке или позиције, са чисто научно-интелектуалне позиције, са гледишта, ако можемо тако да кажемо, чистог рационализма. Ми смо га добили баш у раду др Борислава Михаиловића — Лоренца. За нашу Цркву и наше друштво уопште то је био такође један велики дар, необично значајан, то данас тек посебно можемо да разуме-мо; јер уколико смо можда у самој Цркви и поверовали да тој врсти рада и није потребно толико посветити пажње, а што смо нажалост и поверовали, данас сагледамо дубину таквог погрешног става, тамо где се он одржавао или усвојио.

С друге стране ако данас опет живимо у времену када поново интензивније тражимо извештај „универзални и сигуран ослонац за истину, правду и морал, за који би се чврсто могли хватити“, нешто што смо имали, и нешто за шта смо се држали кроз сву нашу историју, и у шта смо коначно онда и посумњали, рад на „научно-интелектуалној обради и одбрани вере проф. Лоренца из психологије и филозофије необично много значи. У потребном кораку ка поновном преиспитивању нашег религиозног наслеђа, од колике је важности за нас то наслеђе данас — и због тога баш када поново осећамо сву неопходност за једним сигурним стандардом са којег би могли да процењујемо вредности које усвајамо, интелектуална обрада вере неопходно је потребна. Јер Црква, ипак, уз сав овој рад да задовољи потребе модерног човека, да обнови смисао и значај хришћанске догме, да је учини поново перспективном за живот модерног друштва, неопходно је да гаји, и то веома много, и рационалне основе вере у Бога. Прилог професора Лоренца нашој Цркви у том погледу је значајан.

Када се враћа у Србију, после студија у Берлину, и почиње прво у Другој београдској гимназији, а онда у Богословији Св. Саве, са предавањима из предмета психологије и историје филозофије, интелектуални живот српског друштва снажно је већ узео један потпуно други правец од оног којим га је вековима наша Црква упућивала. Тај нови ток нашег интелектуалног живота, као што добро знамо, био је већ усечен у нашој интелектуалној историји почетком овог века. Корито за њега се прокопавало у име „нове науке“.

Било је потребно доброг труда, снажне интелектуалне храбрости, и започети рад на једном другом „техничком“ плану развоја наше интелектуалне историје. Било је потребно кренути против тог и таквог тока, али систематски, и исто тако са чисто рационалних основа. И док се вера у прогрес и свемоћ нове науке полако већ почетком овог века успоравала у Европи, нешто што већ прелази и у Америку, усред свег њеног снажног оптимизма и вере у технику, али са већ јасним сазнањем, да то није довољно, и првим разочарењима да наука не може све, дотле у нашем друштву тај талас, међу нашом интелигенцијом, због неразвијености земље, што је била последица дугогодишњег политичког робовања и борбе за слободу, на свој начин био је тек веома снажно прихваћен, и сва нада за излазак из неразвијености у њега положена. Несумњиво да нико није сумњао у све благодати те вере у науку и прогрес. Али да би он заиста имао свој пун хуманизаторски значај било је потребно много других ствари унети у ту веру у науку, али и нечег што се могло само оправдати вером а не чистим знањем, да би тек онда, та вера имала свој пун рационални значај, управо да би имала будућност и да не би водила разочарењу. А то се унеколико већ осећало широм Европе као претња усред свег напретка. Трагично то је потврдио прво Први а онда и Други светски рат. Веровало се у здрав разум и он је изневерио.

Важно је ипак да напоменемо овде и то да и поред тога што у нашем друштву, по ослобођењу дела по дела наше земље, наша Црква у току 19 века, никад није успела да у потпуности поврати онај утлед који је имала вековима, што је случај и са Црквом уопште, нарочито што долази до израза у току 18. века, и појачава се у току 19. широм Европе. Али ипак, и за наше грађанско друштво можемо да кажемо да је у току 19. века било доста под утицајем Цркве, и њен пораз није био толико оштар колико је можда био у другим земљама у којима се већ увелико развијала „индустријска револуција“. Тако да је и наше грађанско друштво ипак прихватило Цркву и развијало се у поднебљу „религиозног“ као нечег „социјално пријатног и морално корисног“. Вредности које су се усвајале, ипак су се на неки начин процењивале са „стандарда“ религи-

озности, под којом се развијао и наш „породични живот“, још увек под „патријархалном контролом“ Цркве, а на неки начин једном делу наше интелигенције ипак хришћанска догма и даље је обећавала светлију будућност“, као и вековима када се живело у ропству. Међутим, упркос свега, ми можемо сасвим јасно да говоримо да „дехришћанизација“ нашег друштва почиње сасвим одређено да се развија почетком овог века. Криза ће бити све дубља и поред тога што ће Црква имати изглед сигурности, на пример, између ова два прошла рата, бар са формалне стране. Али та сигурност ће бити под великим знаком питања. Реаговање Цркве је било неопходно. Прилози њеној одбрани су почели да стижу. Реаговало се и доста емотивно; али су дошли и значајни прилози, поново, на пољу догматике, као и историје; али на жалост веома мало и на пољу на којем је требало необично много радити а то је на пољу филозофије. Рад др Борислава Лоренца утолико је још значајнији; јер, ако је у питању један веома смишљен, рационалан план научно-интелектуалне обраде и одбране религије, он га је значајно подузео. Тај подухват кренуо је са оне лествице одакле је било и најнужније кренути — са поља научног испитивања психологије и филозофије религије. То је био један далекосежан поглед у будућност, и изврсно дат правац.

Није случајно први свој рад проф. Лоренц објавио као приказ филозофије значајног хришћанског мислиоца какав је био Блажени Августин. Први систематски мислилац када је у питању психологија религије али и филозофија историје. Ми знамо да је овај велики херој Цркве живео у овом времену када је требало положити основе једном делу света који је улазио у своје „мрачно доба“ под најездом варвара, германских племена, чији суров талас већ је доста ублажио хришћански дух хуманизма, колико толико, али он се већ осетио. Било је међутим потребно нешто више у том погледу. Начин на који је Блажени Августин решио однос „рационалног и ирационалног“ пример је за углед за сву филозофију и модерну психологију религије — док ме не питаш о васкрсењу Христовљем онда разумем тај догађај, а ако ме питаш онда га не разумем; писао је Блажени Августин у својим исповестима. Али као што видимо у

овом ставу има нечег снажног и рационалног.

Овај однос рационалног и ирационалног остаће нит који ће се провлачити кроз сав научно-филозофски рад нашег филозофа и значајног српског научног радника на пољу психологије у којој ће бити научно оправдана могућност вере, односно њена логичност, или већа логичност веровања него не веровања; нешто, као што знамо, чиме се већ био заинтересовао и Доситеј Обрадовић, када је зажелио да уздигне образовање нашег свештенства како би било у могућности да одговори потреби новог доба, вишег образовања, општерљудског напретка, чије су последње лествице питање *истине, добра и лепоте*. Када је у питању психологија и религија др Лоренц је пионир код нас научног испитивања њиховог односа.

Када се појавила његова „Психологија“ 1927. год. као потпуно целокупно дело, после низа расправа из ове области, од најугледнијих научних радника тога времена оцењена је са више похвала, да је дело „синтетично“, „нешто што нисмо имали код нас“, или да је „... доказ да смо и ми на пољу психологије и филозофије ушли у фазу самосталног компетентног писања, самосталног и научног...“. Исто тако, када се појавила, годину дана касније, онај већ нама свима толико познат и драг „Преглед историје филозофије“, следовале су оцене да је то један значајан прилог „нашој филозофској литератури“. Тако је и ово дело оцењено у то време, такође, од најистакнутијих научних радника на пољу филозофије у нашем друштву, као солидан прилог нашем интелектуалном развоју. Ово дело, као што знамо, и данас је стандардни приручник за солидан упут у изучавање историје филозофије.

Нови већи радови „Мисао и акција“, „Психологија и филозофија религије“, као и други, само су наставак рада у испитивању психологије и религије. Ова мала студија о „будућности филозофије“ и религије представља неку врсту резимеа погледа на свет нашег филозофа. Ту су у једном јако сажетом, веома концизном, можда би могло да се каже и популарно, али без штете по научност, изнети погледи на основне проблеме друштва, човека, његовог напретка, његове судбине, или оног што као крајње мора да интересује човека,

као биће обдарено свешћу, савешћу или интелектом.

Ова је студија, не велика по свом обиму, још једном да подвучемо, резиме рада на психологији, резиме студије религије, студија на којим је проф. Лоренц провео сав свој живот научног радника. Он и данас ради на том предмету. Ова студија о „будућности филозофије“ јесте научни рад кроз који се потврђује да је свест или мисао то што условљује кретање, појаву материје, или да је дух човека оно што „ламти“, односно да материја може да постоји кроз ослонац на дух, а човекова свест само део „више овести“, оне која коначно условљује појаву света; тако је ова студија резиме његовог испитивања суштине религије за коју се потврђује да је конститутивни део човека, услов његовог развоја и опстанка у достојанству људског бића. Јер је „битна тежња људског духа тежња за сазнањем свега што постоји, каже проф. Лоренц, а што човек не може постићи без „коначног ослонаца на религију“, на признање нечег вишег“ изнад себе, јер је једна од највећих трагедија човека, а што се проверава у свакодневном искуству, непризнавање „нечег вишег“, управо Бога. Овим мислима одпочиње проф. Лоренц своју „критику вере у безгранични прогрес човечанства“.

Нову критику, коју излаже у овом свом последњем делу о будућности филозофије и религије, проф. Лоренц заснива на чињеници човекове тежње „за сазнањем бескрајне будућности“, а која у основи и није ништа друго до „религиозна тежња за бескрајним, бесмртним животом“. У тој тежњи човеков дух осећа да „он има своје место у целини вечне реалности“, али се пита о томе. Наука нам у том погледу не може помоћи, нешто може на основу опште законитости која влада, и на коју се ослања, али чим је у питању далека будућност, будућност у времену од, на пример, милион година, предвиђања су све мање вероватна. Истина, није само у питању „милион година“, већ оно што је као питање будућности за „хиљаду година“ исто је или сасвим свеједно као и оно за милион, али и низа милиона. То је питање времена, тајна времена. То питање постоји због присуства свести у времену, и проф. Лоренц га разматра у његовом *тројичном јединству САДАШЊОСТ-БУДУЋНОСТ И ПРОШЛОСТ*. Нема сазнања будућности без момен-

та садашњости, као ни сазнања садашњости без прошлости, човек је тим условљен, тако да и ова мала расправа „питање најдаље будућности човечанства на основу његове прошлости“, али испитивање које је садашњост, креће се и код нашег филозофа у „Тројичном оквиру“. А „бол, болест и смрт показују сву збиљу садашњости, тј. стварности“. Како се све то што се мисли о далекој будућности не може проверавати то тај предмет испитивања остаје чисто филозофски проблем. И оно што проф. Лоренц жели да подвуче у том свом покушају филозофије будућности, како сам каже, није ништа друго до покушај да се свет „схвати као целина која има неког смисла, То је у исто време филозофија о Богу“. Бог је за нашег професора и „вечна свест без које нема будућности“. Због тога:

Проблем целе будућности, целог времена, води проблему надвременске, вечне реалности, односно проблему Бога. филозофија будућности је у крајњој линији филозофија религије. У проблему најдаље будућности стичу се стари филозофски проблеми: проблем целине и суштине света, проблем почетка и краја, времена и вечности, нужности и слободе, и проблем граница људског сазнања (науке). Када тражи целину и суштину света филозоф тражи и последњи смисао света. филозофија будућности креће се између двеју крајности, између оптимистичке „филозофије беомишености“ (тј. ништавности свега што постоји, што је постојало и што ће постојати“.

Ову противуречност проф. Лоренц решава као богослов, налази јој одговор у религији. Јер можда ће, каже проф. Лоренц, после милион година бити неког живог света на земљи, али не и људи, али то опет не значи да неће бити свести, у чему је и значај човека, тј. свести, у свету, у васиони, због чега се „тешко може мислити да је свест нешто случајно, пролазно, за вечни живот безначајно“.

И то је оно што је најважније, и што жели наш професор да нам нагласи, да појава човека у свету, појава самосвести, јесте оно што је најбитније и што се „тешко може објаснити из несвесне материје“, јер је:

Свест увек цела, као и живот, и зато се тешко може замислити постепено постојање свести из делова, из бесциљне мешавине атома. Свесна реалност је највиша, стваралачка реалност. Стваралачки може бити само дух, који се не може лако схватити као производ случаја. Активни, стваралачки дух је пре свега свест о циљевима, а то је управо супротно случајности.

У оквиру свих ових питања ипак оно што је као најважније, што проф. Лоренц наглашава, јесте чињеница несавладљивости смрти. У том погледу се не можемо уздати у науку, шта више наука је ограничена и у низу наших других проблема. На првом месту оно најдубље самосазнање које нам је потребно о животу такође не можемо добити преко науке, већ кроз „живот с другима и за друге, љубав и савест“; нешто што се не може, на пример, љубав или савест, бројно егзактно одређивати. А оно што је суштинско у свему томе јесте да се са појавом „човековог разума“ јавља већ отпочетка „нагон за бескрајним“ а што уствари и није ништа друго до „религиозни нагон који је човека и начинио човеком“. Проф. Лоренц подвлачи „сам човеков разум је религиозни нагон“. Њега се човек никада не може да ослободи, шта више када покушава да буде атеиста он то покушава на религиозној бази, или постаје религиозан баш као атеиста. Религија је према томе нешто конститутивно, јер „све веће знање не значи све виши разум“; а највећи савремени изуми на пољу технике нису унапредили и дух човеков, а што значи да „никад људи неће доживљавати стварност битно другачије него ми, и имати сасвим другачија осећања“, „патње и радости људске увек ће углавном остати исте као и данас, јер ће и људи остати исти“. Остаће увек љубав, али и злоба, завист, мржња, то се може поправљати, али никад одстранити, јер у „суштини ће човек остати увек исти, способан за зло као и за добро“; а ако је прогрес културе донео људима многе добре ствари он им је и донео такође и много зла у свему томе. Остаје, као што је то било у прошлости, тако и за будућност, да највише што човек може да оствари у овоме свету, када је у питању „колико је добар“ или „може ли да буде бољи“, јесте да:

живи и ради за друге, за све, као за самога себе. Чини другима само оно што желиш да они теби чине: у тих десет речи моћи ће бити изражена суштина моралности и после милион година... а што се тиче вере безгранични прогрес ту није ништа друго до прикривена религија којој је основ тежња за бесмртношћу.

Према томе и проф. Лоренц подвлачи да се у науку не можемо много уздати, машине до којих смо преко ње дошли „пре су оситромашиле него обогатиле дух људски“, јер са „напредовањем науке све се показује много сложеније него што се чинило. Тако се живот чини све загонетнији што је његово испитивање више напредовало“. Али, науку не одбацујемо, већ треба да само разумемо да је њен „последњи смисао... религиозни смисао“. Само, њеном методологијом не можемо доћи до онога што желимо да сазнамо, јер човек тежи „оствареном свезнању“, али при чему дух људски долази до таквих противуречности да због тога може да се каже да је „појам науке сам у себи противуречан“, јер никад неће бити могућа једна „формула света“ која би обухватила све, и живи свет, и духовни живот човека“. Због тога веровати у науку није ништа друго и по проф. Лоренцу него „прикривена религија“. Због тога ће увек:

изнад науке бити религија која тражи последњи смисао свега људског рада, па и науке. Религија показује да се човек не може позивати само на науку, ако и науку, посматра под видом вечности, тј смртности..

Истина сви би желели да знамо шта све има „на другим небеским телима?“. Проф. Лоренц не верује да игде у Универзитету, на макојем другом месту, планети, звезди ма које галаксије, постоји самосвесни живот човека, живота може тамо да има, али не и човека. Истина, он подвлачи да оно што се може замислити „у другим звездним световима“ јесте само „духовни (самосвесни) живот“. Али због тога нам је увек потребна вера као допуна науке. „Према томе највиши смисао науке би био религиозни смисао, тј. вера у вечност духа“. Али, „научног напредовања ка бесмртности нема. Ту ће увек једини пут бити вера у вечност духа“. До тог сазнања, сазнања „величине

тајне света" долази се непосредним доживљајем, „осећањем, веровањем". Ту је тајну открио „својим религиозним нагоном и први самосвесни човек". Јер је „највише сазнање" то које можемо да опишемо као „мистично или религиозно доживљавање целине вечне реалности". Због тога је „најпримитивнији човек" имао нешто више, што је модерни изгубио, али што ће повратити, верује у то и проф. Лоренц. Потребно је само да се чувамо „накарадних представа о томе". Према томе:

Религија је најдубљи израз бића човековог, израз његове битне ограничености, смртности, и зависности од надљудске реалности. Религија није само неко застарело веровање, како се многима чини.

Оно изражава најдубљу тежњу (за бесмртним животом), ако не и највишу мудрост људску.

Према томе, наш филозоф закључује да оно што остаје, и што је вечно, или што је и прво и последње, јесте, *мисао*. Може и нестати човечанство, овакво какво данас постоји, али неће нестати *мисао*, нити се може замислити уништење *мисли*, подвлачи проф. Лоренц и закључак Декарта. Ту је и смисао историје. Јер ако се „не верује у Бога", каже наш филозоф, „мора се веровати у коначно вечно уништење човечанства", јер то је закључак природних наука да предстоји крај света оваквог каквог ми данас опажамо.

Међутим, *мисао* и *логика* ту помишао искључује, јер *мисао* се креће ка најудаљенијој будућности, ка вечности, њој је стално управљена. Она је увек са највишим идеалима, које проф. Лоренц истиче у оквиру једног такође, тројичног јединства: идеал потпуне вечне истине, као прво; затим, идеал савршене, вечне *лепоте*, као друго, идеал савршене *доброте*, као треће. У далекој будућности ови ће идеали уједињавати људе, пре свих других, политичких, социјалних, или националних. Јер „савршено постоји само у мисли. Остаје Бог као идеал савршенства, подвлачи наш професор. Овде се поставља и питање вечности. Јер,

ако би човечанство постојало и милијарде векова, па једном заувек изчезло, то би било ништа према вечности, тј. исто као да није ни постојало. А и то пока-

зује да вечност није време, јер се никаквим — ни најдужим — временом не долази до вечности. Нема напредовања ка вечности. Вечност је вечна реалност, вечно биће, свебиће, а не вечно небиће, вечно ништа. Вечно ништа је бесмислен, сам у себи противуречан појам, јер сваки појам (као предмет мишљења) је нешто. Вечност значи вечно трајање, тј. вечни живот, вечну свест. Отуда су и милијарде милијарди векова ништа према вечности, тј. према вечној свести која је управо вечно трајање.

Овде опет долази до израза онај „тројичан став" проф. Лоренца према времену, јер вечни живот, како он наглашава, не значи само „будућност" већ и прошлост и садашњост. То је целина, јединство целине, а у коју је могуће ући „уколико се одрек немо себе", а то опет значи да „вечни живот има пре свега морални смисао". То се опет постиже кроз пожртвовање, кроз које се човек „уздиже изнад смрти". У том моралном животу, проф. Лоренц, опет, истиче тројично јединство — љубав, доброту, и правичност. Без ових врлина, каже наш филозоф, и „дух највећег научника био би врло сиромашан". То је у ствари „живот за све", несебичан живот. Не вреди само веровати, већ то „веровање остварити", а оно се остварује кроз рад, кроз несебичну љубав. Овде онда долазимо на једну мисао проф. Лоренца која је заиста, можемо да кажемо, у нашој филозофској литератури, једна од најлепших, најнаучнијих, рационална, али и туна вере, у образложењу, интелектом, човекове мисли о бесмртности душе, пред питањем: Каква смисла има тражити уместо највишег могућног живота у садашњости виши живот после смрти? На во питање, које и сам проф. Лоренц поставља, даје такође овај ванредан одговор, кроз ову дијалектичку мисао:

Човек чији би живот био испуњен само делатном љубављу, несебичном службом другима, не би ни тражио ништа више. Али чији је живот само несебична љубав? А потпуно савлађивање себичности значило би крај живота, смрт, и немогућно, је као и савлађивање смрти.

Због тога у свему остаје оно што је најбитније — вера. Због тога опет

вера у нешто „надљудско је могућа“, продужава ову изврсну анализу нашег филозофа, јер и сама „целина природе је такорећи изнад природних појава које је сачињавају и несхватљива је из саме природе. У том смислу целина природе је изнад природе или претпоставља нешто изнад природе“. А то је дух, свест, мисао. „Правна целина је само жива целина где су делови одређени целином. И целина природе чини се жива целина, јер не би могла стварати живот, а да га сама нема“. Према томе као последња могућност остаје вера у „вечно постојање духовног живота“. Или, „Вечни живот или вечна смрт — то је питање последњих могућности“.

Човеков живот, налази и проф. Лоренц, према томе није ништа друго до припрема за вечни живот, јер „највиши циљ људског живота није“ у овом (видљивом) свету већ у вечној свести којој човек тежи у вери, у љубави, у савести“, јер је „свест оно што је најдубље у свету“, ако није тако, онда, закључује проф. Лоренц „овет само напредује ка смрти“, јер, да је „свест бесмислено вечно збивање, не би ваљда у њему, у човеку, дошло до свести о смислу света“. Због тога пред „последњим питањем — има Бога — нема Бога“ остаје да се верује, јер ту знање није могуће, већ веровање“. Крајњи циљ је изнад човечанства, несхватљив је из човечјег разума и науке“. Због тога за „религиозног човека није мање вероватно да постоји вечни дух него да је смрт уништење и свега духовног“. Према томе Бог, који је „за многе празна реч“ у тој једној речи „скрива у себи бескрајну тајну света“.

Ово су ванредне мисли једног ауто годишњег научног радника на пољу људског интересовања крајњим питањима човековог живота и рада. Плод су једног научног испитивања човекове природе али и слушања оног унутрашњег гласа у човеку који нам увек саопштава до које границе можемо ићи у интересовању својим интелектом. Због тога у нашим дискусијама о два култура, и у нашем друштву, о односу културе науке технологије и хуманистичких наука, филозофије, књижевности, дело рада проф. Лоренца било би од посебног значаја, јер са позиција на које он указује могуће би било решити питање синтезе између науке и филозофије, или тих двеју култура, технолошко-научних и хуманистичких. То нису питања извесне религи-

озне реформе, наглашеност у циљу социјалне моралности, већ је будућност религије обезбеђена у неопходности решавања метафизичких проблема, решења која при томе сама собом решавају и питање човековог владања и понашања. Тако да рад др Борислава Лоренца, како смо се већ изразили, на интелектуално-научној обради и одбрани вере јесте један ванредан припремни пут, са рационалним оправдањем, неопходности вере, а то значи усвајања и хришћанске догматике. Са своје стране, у оквиру своје интелектуалне скромности, наш професор нас само води по подручју оправдања вере, односно религије, уопште, тако да ми у садашњем полетном индустријском динамизму налазимо са пуно искренности неопходност присуства религиозног васпитања у нашем просветном систему. Из ове мале студије заиста један и високо образован савремени интелектуалац може да лако види сву неопходност религиозне праксе за његов интегритет као личности; док се религиозност углавном данас у нашем друштву највише задржала по нашим селима, где су посете цркви и црквени празници још главни догађаји у животу човека. У том погледу онда лако разумемо проф. Лоренца када каже како нас наука, технологија, духовно осиромашава, и да не мора да значи напредак, јер човек нашег села, можда често и без основне писмености, има потпуније или интегралније сазнање о крајњим питањима живота од оних који се могу похвалити са највишим образовањем.

Проф. Лоренц нам такође каже да је немогуће доћи до једне „формуле света“ којом би га могли објаснити, када је реч о научном истраживању. Али кроз само ово разматрање проф. Лоренца и ми такође осећамо, као и код низа савремених научних радника, социолога, уметника, како се у први план увек пење једна одређеност, као методолошки основ испитивања и на који се ослањају — она је редовно *тројчиног карактера*. Тако се и код проф. Лоренца појављује, као основно у његовом разматрању тајне света, тајне појаве живота, питање његовог краја али и почетка, питање времена — такође *тројчино*, и то баш самог времена као основног појма одакле мора да се крене у разматрање и саме појаве *мисли*; појам *тројчиности* код њега јесте у

концепцији времена као „прошлости“, затим „садашњости“ и коначно, као треће, „будућности“. Али ове три компоненте времена укрштају се у појам који превазилази само време, јер време може да значи, што и јесте, бесконачност, али у једној посебној концепцији која превазилази наше поимање, само се ипак може рећи да нема „небића“, то је вечност, а опет то је и вечна реалност у којој и нема „прошлости, садашњости и будућности“. Али да би разумели то „вечно трајање“ проф. Лоренц нас уводи у њега кроз категорије нашег опраниченог разумевања реалности у којој се крећемо и која је доступна нашем опажању. Ова „противуречност“ у погледу времена да значи „безвременост“, при чему се дакле и негира сам појам времена, као прошлости, садашњости и будућности, јесте она противуречност, само као наговештај, која се изражава у концепцији Св. Тројице у којој се наглашава и вечно рађање Другог Лица и вечно исхођење Трећег Лица из Првог Бога Оца; јер, као што знамо *рађање* и *исхођење* као речи означавају почетак, али реч „вечно“ то негира.

Исто тако, видели смо да се у овој анализи појављују и други „тројчини моменти“, у моралном погледу, то су: истина, доброта и лепота; као и други тројчини ступњеви, о којим је већ било речи. Тако да у свему и овде видимо да научни радник не може да избегне ову основну тројичну стварност света, њену реалност постојања која се као наговештај, као реплика, као један, често и далеки подсећај, увек појављује када желимо да приђемо или продремо у дубине реалности, да разумемо крајњи основ свега. Али разум до ње не може да дође, тј. наука. То је ствар Откривања. То се потврђује и у раду проф. Лоренца.

Међутим структура нашег мишљења је таква да она у сваком свом ставу избације „Тројични облик“ мишљења без обзира колико ми усвајали догму о Св. Тројици, или је не усвајали уопште.

Проф. Лоренц има дубоко разумевање у том погледу за саму нашу Српску православну цркву. То је изразио у једном свом малом чланку који је објавио у Гласнику, служб. органу наше Цркве 1946. год. приликом прославе „шестостогодишњице“ оснивања наше Патријаршије под насловом „Дух светосавља и оснивање Патријаршије“. Овде је подвукао

колика је заслуга Св. Саве да је „православна вера доведена у најприснију везу с целокупним народним друштвеним и државним животом“ кроз који се „православље“, као „светосавље“ манифестује као „институтивни пут, тј. пут чистог срца, ... средство реално-мистичког општења... између Бога и људи као и самих људи... као дух слободе и унутрашњег јединства... јер Царство Божије не долази видљивим путевима већ тајанственим препорођајем унутрашњег човека“; тако да уколико разматрамо историјски и психолошки побуде цара Душана за оснивање Патријаршије наћи ћемо их у делу Св. Саве који је „духовно припремио оснивање Патријаршије“.

Ову непосредност православне религиозности своје Цркве др Борислав Лоренц је на првом месту осетио у свом дому у Ваљеву, у кући свога оца лекара др Лоренца и мајке која је по рођењу била Ваљевка. У таквом дому, у којем је имао могућност да у најранијем детињству буде у најближем контакту са пацијентима свога оца, који су били земљорадници из околине Ваљева, и преко њих можда најпотпуније осети сав значај светосавља као ништа друго до дух Православне цркве која им је била ослонац и у данима болова и данима радости. Али у тој непосредности вере, без интелектуалног живота, наравно, ни наше српско друштво није могло да остане. Почела је бржа урбанизација наших градова, могућност вишег образовања, и наша индустријска револуција. Као што се то десило са другим земљама у току њихове индустријске револуције, тако и код нас, цркве се нису тако брзо подизале да „иду у корак“ са општим развојем градова, а што је имало и последицу на религиозно васпитање нашег грађанског друштва. Уз то и богословско образовање нашег свештенства било је уже, догматско, без оне исто тако потребне научно-интелектуално образованости, спремне за одбрану догмата Цркве, са чисто рационалне позиције — да је веровање рационалније од неверовања. У том погледу прилог др Борислава Лоренца нашој Цркви је од посебног значаја, и не само за нас већ и целу нашу југословенску културу и религиозно образовање чланова свих вероисповести, јер се овде брани религија на првом месту као неопходан конститутивни фактор човековог живота. Шта више ова мала студија,

резиме његовог става у питању религије, преведена на ма који други језик била би од истог значаја, једна мала концизна студија, студија „у ораховој љусци“, необично вешто сажета, која се лако чита и разуме, упућена и најобразованијем али и оном који нема времена за високе интелектуалне проблеме исто тако, а заинтересован за будућност филозофије преко чега се упознаје са чињеницом неопходности религије, односно њеном будућношћу, пошто се тек кроз њу разуме оно са чим се данас највише поносимо — резултати природних наука, или омишао рада на науци уопште, али и наша социјална реформација, рад на хуманистичкој тежњи усавршавања наших

социјалних установа и решавања социјалних задатака.

Ове године проф. Др Борислав Лоренц прославља 85 година свога живота, и педесет година свога научног рада. Оваквим научним радницима сви религиозни људи наше земље морају бити необично много захвални. Дописни је члан Академије знаности и уметности у Загребу, а цео свој научни рад развијао је у кругу Српске православне цркве, њене највише научне установе. Због тога му ми и дугујемо највишу захвалност. Јер ми богослови морамо имати увек на уму став св. Климента Александријског да је „филозофија припрема, поравњавање пута ка усавршавању у Христу“.

Л И Т Е Р А Т У Р А

За расправу: Омладина и њена Црква

- 1) Richard Kostelanez, **On Contemporary Literature**, New York, 1964, str. 24.
- 2) Јован Скерлић, **Уништење естетике и демократизација уметности**, (Писци и књиге), Београд 1955, стр. 52; др Мидхат Бегих, **Јован Скерлић — Човек и дело**, Београд, 1966, стр. 251.
- 3) Gore Vidal, **Ladders to Heaven**, iz studije »On Contemporary Literature« cit. delo.
- 4) J. Robert Oppenheimer, **The Open Mind**, New York, 1955.
- 5) Lord Annan, **The Disintegration of an Old Culture**, Oxford, 1966.
- 6) Harold A. Durfee, **Reformulation the Question as to the existens of God**, Philosophy and Phenomenological Research, No. 3, 1968, 385—391.
- 7) Th. Merton, **The Pasternak Affairs**, The Thought, Fordham University S.A.D. 1959—1960, str. 490

Л И Т Е Р А Т У Р А

За расправу: Две културе питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици

- 10) Peter Burke, **Ideas have a History**, The Listener, London, 1967, str. 189—191; 255—256.
- 11) Alan Arian, **The Role of Ideology in determining behavior**, The Sociological Review, March, 1967, England; str. 45—7.
- 12) Arnold J. Toynbee, **A Study of History**, vol. 12, Oxford, 1964, str. 8ff.
- 13) Ray F. Nichols, **History in Self-governing Culture**, The American Historical Review, January, 1967, Wascington, D. C.
- 14) Talcot Parsons, **Societies**, 1966, New Jersey.
- 15) Luci Mair, **An Introduction to Social Atropology**, Oxford, 1965, str. 185—205.
- 16) Isto.
- 17) Leslie A. White, **The Evolution of Culture**, New York, 1959, str. 6—7.

С А Д Р Ж А Ј :

Владан Поповић: Омладина и њена Црква — — — — —	161
Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици — — — — —	176
Игуман Исаија: Напомена за беседу о тачнијем разумевању појмова Раја и Пакла — — — — —	186
Екуменски институт: Декларација Покрета Духа народа Божијег XX века — — — — —	193
Јереј Лука: Естетска и морална порука српских сељака песника —	207
Светосавски храм на Врачару између „храмова“ трговине и администрације — — — — —	215
Алекса Поповић: Синтеза религиозне и световне револуције — —	219
Јереј Атанасије: Религија, наука и уметност у својој тројичној несливености али и нераздељености — — — — —	226
Протопрезвитер Захарија: Први српски прилози научно-интелектуалној обради и одбрани вере — — — — —	244

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 страној 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

МАЈ-ЈУНИ 1968.

ГОДИНА I

БРОЈ 3.

БЕОГРАД

Омладина и њена Црква II

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

Напомене за беседу о тачнијем
разумевању појмова
Раја и Пакла

Екуменски институт:
Декларација Покрета Духа
народа Божијег
двадесетог века

Естетска и морална порука
српских сељака песника

Светосавски храм на Врачару
између „храмова“ трговине
и администрације

Синтеза религиозне
и световне револуције

Религија, наука и уметност
у својој тројичној несливености
али и нераздељености

Први српски прилози
научно-интелектуалној обради
и одбрани вере

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 3. Београд, мај-јуни 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

ДО
ДО
ТА
ДО
ВЕ
ОД
МО
ПР
НЕ
ПО
Ц
Н
Н
РУ

бр
за
св
ка
св
по
ш
та
сто
то
пр
ло
љ
ов
ис
ња
рес
зет
сво
да

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
ВЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 3. Београд, мај-јуни 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

