

Светосавље, национализам и секуларизација нашег друштва

Све оно што се збивало у историји, све животне манифестације, богослов може да указује на то како и на који начин стоји тесно везано за смисао појаве Цркве. Све оно што се догађало пре појаве Цркве у богословљу може да се указује да стоји тесно везано, било на позитиван или негативан начин, за очекивање Њене појаве, а све оно што је дошло после, скоро сваки историјски догађај да је, било на позитиван или негативан начин, везан за Њено усвајање, за еволуцију усвајања Цркве. У оквиру оваквог богословског става може да се приступи и питању национализма, јер и његова појава тесно је везана за најодличније или прекретне догађаје у историји Цркве.

Када један број истакнутих испитивача овог питања указује на појаву национализма, како га ми данас разумемо, да пада у 12. веку, а други померају овај датум за 18. век, богослов само може да укаже да је то и време од пресудног значаја и за живот Цркве било да се ради о 12. или 18. веку. Јер у 11. и 12. веку, коначно, завршена је трагична деоба Цркве по питању догме о Св. Тројици, а, уколико је извор савременог национализма у идејама из краја 18. века, онда и то време стоји тесно везано за живот Цркве, јер никада у историји Њена догма није тако радикално стављена под сумњу као тада.

Ову тесну везу између Цркве и појаве национализма дужни смо да пажљиво размаграмо због тога што баш данас усред свег успеха у решавању низа проблема питање национализма нас узнемирава. Признаје се у савременим социолошким и историјским студијама да је ово питање доста збуњујуће, јер се национализам „манифестује слично религији, веома различито“, а уз то лако се запажа колико је и данас „један од најважнијих фактора у свакодневном животу“. Или, како се осврће на ово питање Louis Snyder цитирајући низ најпознатијих стручњака:

Дефиниције о национализму су многобројне и долазе нам са веома разноликих тачки — погледа ... тако да може да се схвата веома различито и остаје као појам веома неодређен ... проблем може да буде и око самог разумевања речи национализам, јер можемо да говоримо и о различитим врстама национализма, јакобинском, традиционалном, интернационалном, патолошким, итд. ... овим питањем морају да се интересују и антрополози, и психолози, и психоаналитичари, и социолози, и историчари, наравно и политичари, као и многи други научни радници. ...

Наравно овим питањем морају да се интересују и богослови. На свој начин и нас збуњује. Осећамо га тесно везаним за живот и рад Цркве. Узмимо само наш случај; постојимо као народ од времена када Црква почиње на нашем језичном подручју своју систематску акцију мисије интелектуалног и моралног развоја човека, учвршћује суверенитета законитости и моралног поретка. Због тога смо и ми одговорни да овом питању прилазимо са потребном пажњом. Прилазе му са пуно одговорности и наши политички и научни радници. Подвлачимо да о њему имају веома много да кажу и богослови.

Пре свега за богослове ово и није ново питање. Као и сви тако и они морају пре свега да га узимају у разматрање, због низа промена у нашем друштву, на један нов начин, са извесним новим искуством. Јер низ израза живота преиспитујемо, допуњујемо, у много чему коригујемо. Сви заједно у овом нашем времену напретка прилазимо проблему национализма и у радости успеха успона према подручјима о којима нисмо ни сањали да ћемо им тако брзо прићи. Али нас приморавају на преиспитивање овог питања и низ негативних фактора, јер живимо у времену када се широм света, доводи у питање и оно што добро знамо да нам је најдрагоценије, вредност коју познати литеарни критичар Irving Howe описује да је то „онај слободни ваздух само-реализације кала се можемо препирати око мојих идеја, али не и око мојих потреба“. А сви ми знамо да су те наше потребе веома бројне, тесно везане, органски, и за наше тело и дух.

Оно што приморава богослова да се такође веома интересује овим питањем јесте, на првом месту, чињеница да национализам на многим странама света постаје не само „једна од најкарактеристичнијих појава савремене културе“, већ да се може да запази и као „религија модерног човека“, али и, шта више, веома трагично, да буде и фактор скрнављења човекове природе, или израз његовог лудила, како на пример каже и Ерих Фром. У ово се укључује и питање побуне, устанака, немира, насиља, којим појединци или читави народи прибегавају у борби било у одбрану својих права, или, нажалост, често и у борби наметања другима својих погледа или интереса. У сваком случају целокупна ова проблематика везана је и за рад Цркве — за питање унапређења или ограничења човековог развоја, односно, откривања најбољих услова за његово усавршавање, за истраживања вредности у име којих се устаје и тражи слобода. То је и питање одбране слободе самореализације, али и често одбране веома примитивних или некултивисаних инстинката, који било да су групни или појединачни, у сваком случају велика су сметња светском друштву у његовом развоју. Није нам тешко да запазимо да је скоро сам садржај светске историје везан за ово питање.

Међутим, овај проблем — питање национализма — према догађајима из последње деценије 18. века, и према свему оном што се догађало у току 19., постаје сасвим јасно одређен, добија све оне потребне карактеристике, на основу којих сада можемо успетије овом питању да приступимо; тако да када га данас разматрамо обогатени смо добрим искуством, из своје скорашне историје, на основу којег гајимо наду да ћемо брже изаћи из овог у суштини ипак веома компликованог питања и коначно омогућити, као у природним наукама, један далеко бржи приступ његовом решењу.

Принуђени смо само да идемо далеко дубље у историју, када је у питању и овај проблем, а не само да се задржимо у 18. или 19. веку, на које се указује као на време када се и рађа „модеран појам о национализму“. Ова два века и све оно што се у њима одиграло само су једно јасније искристалисано искуство које нам помаже да разумемо далеко успелије све оно што се дешавало у дубинама историје. Када су пак у питању дубине историје лако онда закључујемо и то да у решавању овог питања не можемо занемарити реалност Цркве, њено присуство како у прошлости тако и у овом времену са којим се поносимо као модерним. То је у ствари питање „реалности Цркве“, зашто нам је потребна?

Питање, суштински, реалности Цркве тесно је везано, на првом месту, за човеков веома интиман унутрашњи живот. Слично, ако анализирамо сами себе, и припадање својој нацији, своју љубав према њој, колико стварно човек осећа потребу да јој припада, ствар је такође веома много нашег личног, приватног, живота; али, с друге стране, збуњујућа је ствар да има доста и оних који то не осећају, или којима расположење припадања једном народу не представља нешто од вредности, што наводи многобројне испитиваче национализма на следећи закључак, који има своје велико и дубоко научно оправдање:

Модерна нација је историјска група. Она има своје место и функцију у једном ширем скупу или заједници, а њени захтеви не могу да буду игнорисани или порицани. Али ниукаквим околностима не могу да буду ни апсолутни, јер њима управљају историјски услови, времена и места. Тако да у садашњем времену нације треба да буду разматране у односу према њиховим потребама безбедности и економског напретка. (Е. Н. Carr).

Може ово излагање да звучи као чисто политичко питање да у њега не улази и питање једнакости нација, управо морално питање деобе нација на мирољубиве и немирољубиве. Јер на чланство Уједињених нација, сасвим оправдано, могу имати право само мирољубиве нације, како се то констатује у њеној Повељи. У суштини то је разматрање зрелости извесних нација, што опет зависи од њихових грађана, њихове интелектуалне и моралне развијености. То опет зависи од фактора који делују на свест човека, фактора који делују на васпитање, на погледе на живот; јер знамо и то, што се нужно и с правом веома подвлачи, да основно што карактерише ступањ образованости једног човека јесте његов изграђен поглед на Универзум, поглед на свет у његовој целини, на коначан циљ усавршавања, и, уз то, на питање средстава за постизање тога циља. У овој дискусији о национализму и они који се не осврћу много на рад Цркве запажају једну чињеницу вредности која је вековима зависила од религиозних система, вероисповести и коначно Цркве. Та чињеница јесте вредност човековог индивидуалитета. То се нарочито данас запажа када смо дефинитивно искристалисали свој поглед на ово питање, као на пример, у оваквом ставу:

Покретачка снага иза икаквог будућег међународног поретка мора да буде веровање, ма како изражено, у вредност индивидуалних људских бића без обзира на националну сродност и припадност а у општој заједничкој обавези њиховог благостања (Е. Н. Carr).

Из овога видимо сасвим логично колико је питање национализма преваходно питање личности, а видећемо да и сам појам национализма по себи није нешто ни добро ни зло, већ једноставно појам нечег неутралног, јер зависи од саме личности. Искуство је, бар наша је генерација то добро увидела, да ово расположење може да буде велика опасност по мир, али у исто време може да се појам национализма идентификује са питањем борбе за слободу, за бржи напредак, за развој хуманизма, јер може да буде, у нашој историји то се толико добро посведочава, као школски пример, како национализам може да буде веома хумана подстрекачка снага напретка.

Тако ћемо и прићи овом питању, кроз дискусију која се води о њему, јер и поред тога што смо га овде доста јасно поставили ипак проблем није тако лак. Да га боље разумемо осврнућемо се на појам светосавља којег ми с правом идентификујемо са појмом моралног поретка добра и нашег развоја појма слободе, али и нашег национализма.

II

Нема погледа на свет, или установе која се ствара на основу њега, кажу нам историчари, „који не подлеже, с времена на време, испитивању, некој врсти криваца, његових основних или првих принципа”. Није нам тешко да осетимо да смо и ми у једном таквом положају. Јер данас и ми морамо да преиспитујемо своје „прве или основне принципе” са којима смо иначе вековима живели. У оквиру овако постављеног става несумњиво да питање национализма или наше идентификације национализма са светосављем јесте нужан проблем разматрања који повлачи за собом и старо питање, које је и увек ново, питање о Цркви, њеној реалности, зашто нам је потребан? Ово нам се намеће на испитивање кроз разматрање односа наших данашњих идеала и традиције. То је једном речју питање рада наших отаца, хероја нашег „национализма”, развоја нашег националног сентимента, или свести, или идентитета, народности, рад кроз који је много постигнуто за учвршћење не само моралног поретка већ и у борби за његову победу у општој историји света. Али се опет питамо колико нам је искуство тога рада потребно и данас, као и због чега? Лужност нам налаже да ово разматрамо и кроз искуство савремених социолошких погледа, јер на основу њих, а и кроз своје сопствено искуство, знамо да успешно човек може да спасава свој рад, своје залагање, од некорисности, егоизма, себичности, само ако се каналише или руководи кроз установу кроз коју се цело друштво залаже за универзалне хумане принципе, заједничке идеалима човека уопште.

Нама није тешко да запазимо, такође, колико смо огромно искуство у овом погледу стекли кроз рад наших отаца, њиховог залагања у развоју осећања наших припадности универзалним људским вредностима али кроз борбу чувања свога националног идентитета. Они нису наметали личну вољу народу

свог језичког подручја, већ у оквиру једне установе, којој су драговољно припадали, развијали су и организовали колективно групно расположење ка највишим идеалима који су се могли открити у друштву тога времена. Они су се срећно, од времена Стевана Немање и његовог сина, Св. Саве, тесно везали за један битан фактор могућности људског јединства, напретка, усред све људске несавршености која се манифестује, стално, у деобама, шизмама, ратовима. То је Откривење о којем учи Црква. Тако да кроз дугу историју наших векова, ратова, борбе за усавршавање, тај рационални фактор уједињења, борбе за излазак на савршеније подручје живота, нашао је израз у једном симболу који смо назвали СВЕТОСАВЉЕ. Оно постаје наша свест и подсвест, наша ОСНОВА; а то је у ствари симбол наше борбе уношења ОТКРИВЕЊА у основе процеса развоја. Није потребно на томе се задржавати колико нам је и како овај симбол био кроз целокупну нашу историју симбол и појма слободе; овде нам је онда задатак да укажемо да и данас, без потребе да спомињемо ово име, или га термилошки као симбол истичемо, СВЕТОСАВЉЕ, и без нашег признања, присуствује и у нашој данашњој борби против конзерватизма и несавијености. Погрешно би према томе било говорити о секуларизацији нашег друштва као о једном новом феномену у нашој историји, или да смо сада ослобођени утицаја Цркве и да се сав наш развој креће изван њеног утицаја. У неком погледу утицај Цркве данас није толико снажан као што је био, али се у сваком случају и данас крећемо напред кроз вредности које присуствују у систему наших идеала које смо вековима гајили у оквиру Цркве или, што за нас значи, симбола у појму СВЕТОСАВЉА. Када пак ово подвлачимо онда у једном смислу постављамо и питање национализма. Због тога би се онда наш задатак састојао и у томе да видимо како овај симбол невидљиво присуствује у нашем развоју, али и у процесима које обухвата и савремена реч секуларизација. Јер ми заиста можемо да испитујемо, о чему постоје већ значајне студије, како и на који начин целокупан свет, најразвијеније земље света, развијају себе на основу овога симбола, симбола ОТКРИВЕЊА, а што значи истина које смо примили кроз Свето писмо и Свето предање; указује се на то како и на који начин све најбоље у свету имамо из те традиције, традиције Откривења. Када се на ово осврћемо у поднебљу наше националне историје, не можемо а да при томе не говоримо о „светосављу“, а што опет значи да се при томе морамо да осврћемо и на питање национализма.

Међутим, показало се да постоји неспоразум око ове речи национализам, као и речи светосавље, због чега смо приморани да се потсетимо на чињеницу, на коју се указује у филозофији језика, да уколико ствари схватамо онакве какве оне јесу онда се слажемо око њих, а уколико се не сложимо значи да их нисмо схватили онакве какве јесу. Према томе и питању национализма треба прићи кроз процењивање како се он појављује у датом моменту, а не, на првом месту, узимати у обзир сам појам национализма, јер, видећемо, да је он сам по себи као појам неутралан:

Јер национализам ... има своје добре и рђаве стране. Различити национализми разликују се према политичким идејама и традицијама које остварују, према успоменама и надама које изазивају, ставу према суседима, међународној заједници, степену своје само-центрираности, ексклузивности ... јер се национализам може да дегенерише ... уколико га не прожимају вредности човечанства и права других народа ... вредности универзалне религије која инсистира на јединству света, на највишој вредности личности ... у противном он постаје претња личним слободама ... дегенерише се уколико није схваћен, не на биолошком детерминизму, већ на слободној вољи личности, на тенденцији признања различитости и хармонизацији сукобљавајућих или различитих интереса, религиозних или етничких традиција ... на праву и слободи људске личности која се признаје као најјача стваралачка снага у културном и моралном подручју ... при чему долазе данас до израза, као руководеће силе у свету, оне државе, различитих народа и раса, у којима су различите националности и расе црте ... потиснуте толико колико је то могуће ... задржавајући само нешто од њих ... (Hans Kon).

Ми смо заиста свесни потребе оваквог става или оваквог разумевања национализма. Али се овакво разумевање национализма снажно намеће или везује и за појам секуларизације нашег друштва; када ова реч означава савремено човеково одвајање од вере у истине Св. писма, или од учења Цркве,

управо, како се то код нас најбоље разуме, од СВЕТОСАВЉА. Јер ова реч „секуларизација“ може да означава и борбу између „световног“ и „религиозног“, и некакву победу световног, или људског релативизма у схватању или разумевању моралног поретка света, над истинама за које се верује да су нам дате у ОТКРИВЕЊУ. При чему опет и у оваквој констатацији долази до израза неспоразум који добрим делом долази због језика, јер речи које се употребљавају у овој дискусији, или константовању, често се не прихватају кроз исте асоцијационе везе. Овај неспоразум је заиста једна чињеница.

Због тога у процесу данашњег признања неопходности или рационалности промена, ипак нам се са свом оштрином намеће и ово питање, питање појмова, промене у њиховом разумевању, што је и питање односа старог и новог. Овом питању је широм света, у научним круговима, посвећена довољна пажња.

Морамо, према томе, да се запитамо колико треба или колико можемо и ми са „сигурношћу научне тачности“ да следујемо „навике и осећања“ својих предака, а шта опет у оквиру овог принципа „научне прецизности“, треба да одбацимо, што опет значи да морамо да поставимо питање о национализму, или, једном речју, шта је рационално а шта не у навикама и осећањима и у нашем ритму кретања. Јер несумњиво да су и наше многобројне навике резултат људске несавршености у којима нема довољно рационалности.

У сваком случају, као прво, можемо са сигурношћу да тврдимо како и колико све оно што данас постижемо, сав рад, сва наша способност организације, стваралаштво уопште, има своју дугу припрему, или своје дуго сазревање. Континуитет овог сазревања можемо да пратимо у светској историји, са подручја европске, а то исто тако можемо да пратимо у националној историји сваког народа, исто тако и нашег. Али уколико би се латили посла студије овог континуитета, на пример како смо дошли до организационог научног рада Јована Цвијића, или Стевана Мокрањца, или уопште низа наших научних радника или уметника, неизбежно је да се прихватимо и студија које се тичу и појма националне свести, или национализма.

У европској интелектуалној историји ово се питање на свој начин стално обнавља, стално појављује као актуелно, јер је везано, несумњиво, за саме процесе човековог сазревања, усавршавања. Постало је, међутим, као најактуелније у доба Века просвећености, или у 18. веку. Ово треба да истакнемо јер могли бисмо на неки начин да запазимо да је сваки период времена у једном латентном облику сличан том из 18. века, само што су у овом Веку просвећености најоштрије дошли до израза проблеми који одлучујуће условљују улазак у ово доба, данас, које називамо модерним, дубоко научним, а које заиста то и јесте у низу израза и отелотворених наших вековних идеала.

Када нам, на пример, један од истакнутих филозофа 18. века описује своје време да је „чудно време запањујућих контраста разума на једној страни, најапсурднијег фанатизма на другој ... и грађанског рата у свакој души“ на трећој, ми можемо ову изјаву да упоређујемо са нашим временом; али и сваким другим. Можда је ова Волтерова изјава актуелнија данас него у времену када је казана, са извесним променама само када је у питању разум и фанатизам. Јер док је Волтер разумевао под фанатизмом на потискивање разума а на појачавање слепог веровања у религиозне догме, а под разумом, насупрот фанатизму, спремност да се разматрају нове праксе и идеје према вредностима, онда у модерним временима 20. века искусили смо и нешто што је сасвим супротно овоме, искусили смо веома много фанатизма и изван вере у хришћанске догме, у низ других, као последицу слепе вере у сам разум, у нацију, или у „своју културу“, или језик, итд., а с друге стране ово прати и неповерење, чак и мржњу, у све што не припада „сопственој нацији“ или култури. Искусили смо веома много и трагично од свега овог у току само наше генерације, нашаши се под насртајем оваквог национализма. Кроз ово и овакво збивање природно да смо се онда зауставили и пред питањем свога сопственог национализма; шта више и поставило се и питање рационалности тога сентимента којим смо се иначе доскора поносили и сматрали га веома рационалним осећањем кроз које смо остваривали велика дела у својој националној историји. Али, без обзира како ми питање национализма разумели сигурно је само да смо скоро посумњали у њега као у потребно или оправдано расположење. То можда и није толико трагично, иако је веома озбиљно питање, да нисмо уз то питање поставили и питање о самој Цркви, о рационалности њеног учења, делања и постојања. Јер низ вредности нашег национализма, оних најважнијих или кључних, остварили смо кроз најтежњу везу са делатношћу Цркве међу нама, на нашем језичном подручју.

Због тога смо онда и пред задатком да кроз једну научно-социолошку анализу контролишемо ову везу између догмата Цркве, њеног учења, и нашег националног сентимента. То је питање колико и како тај однос утиче на онај „грађански рат“ којег свако на свој начин мора да води у „својој сопственој души“, јер је немогуће, без обзира у ком и каквом друштву живели, у ком времену, а да не водимо борбу која се изражава кроз однос старог и новог; што значи увек смо приморани да усвајамо ново али и да због рационалности самих промена добро водимо рачуна шта одбацујемо од старог, да то не буде оно суштинско на основу којег се омогућава и појава новог, мада се мора имати на уму да старог у нашем животу увек има заиста толико доста да се нужно од њега мора стално много и да одбацује.

Због тога када је у питању разум, рационалност промене, вера, немир који се рађа из односа старог и новог, нешто, поново то подвлачимо, што човека не само у неким изузетним појавама историјских епоха, већ стално, из године у годину, некад само више а некад мање наглашено, ми смо онда приморани да се осврнемо на рад наших отаца, отаца своје националности, њеног сазревања, и размотримо тај процес у каквом односу стоји према „реалности савременог света“, колико је тај рад пред испитом, а уколико је опет доведен у питање, онда и због чега. Све то пак у целини јесте и питање национализма.

У овом задатку немамо потребе да пројектујемо данашње своје погледе у прошлост, већ само да пратимо своје сазрење, развој, у прошлости, у ком смислу и на који начин стоји везан за ове дане у којима смо са њиховим проблемима. То је у ствари и студија историје наших идеја, идеја са којима смо се развијали, историје сазревања наше свести. Ако морамо да водимо рачуна о континуитету интелектуалне традиције, а то заиста морамо, а што значи да не смемо да занемарујемо све оно што су велики мислиоци света говорили и учили, онда не можемо, што и није могуће, да занемарујемо и континуитет своје сопствене традиције. Све што откривамо у том раду јесте грађа наше националне историје, али и питање о оном што је позитивно и о оном што је негативно у националном сентименту. Јер у процесу овог испитивања морамо да постављамо и питање „продуктивности индивидуалне имагинације“, што је и питање појединачног или личног стваралаштва, а што све тесно стоји везано у логици неопходности односа личности и традиције; један однос који се показује као услов продуктивности или стваралаштва. То добро знамо од колике је важности из биографија великих и снажних стваралачких личности; из студије њиховог рада видимо како су им идеје скоро изненадно долазиле, као нека дубока радосна просвећења, али ипак њихово стваралаштво, сваки њихов стваралачки акт, дело је и дуге припреме, или свака њихова идеја има своју историју. Али та историја је и део националне историје, па и цело ово питање јесте и питање национализма.

Ово питање према томе осећамо свуда и на сваком кораку. Осећамо га и у проблематици бржег решавања низа проблема које нисмо могли раније тако успешно да решавамо а што данас чинимо потпомогнути општим развојем природних наука.

Осећамо ово питање и у моментима када се преко савремених комуникационих средстава радија, телевизије, штампе, опомињемо, све брже и успелије, о низу противуречности, болних контраста, широм света. Осећамо ово питање исто тако када сасвим добровољно, све снажније, баш преко поменутих комуникационих средстава, узнемиравамо своју савест о свом несавршенству да бисмо брже или успелије ишли напред ка новијим и боље организованим подручјима живота. Осећамо ово питање и у нашим дискусијама о односу између развијенијих и неразвијенијих подручја, или када је реч о културном сиромаштву, о „погрошњи културе“. Ово је питање присутно и у нашем замаху сарадње у општем светском залету човекове борбе против болести у кризи пружања помоћи у исхрани подручјима којима недостаје због какве изненадне природне катастрофе, поплаве, земљотреса, али и рата, или због општих природних услова, климе. Али и ово питање исто тако осећамо и у утакмици научног рада, на пример, у успеху божићног излета првих људи око Месеца.

Према томе и поред свег рђавог искуства са овим сентиментом, национализмом, ипак видимо да са њим морамо да рачунамо као са једном реалном присутном чињеницом. Отуда и тесна веза Цркве са овим питањем, јер је ствар човека и његовог развоја.

Потпомогнути најновијим научним методама социолошког сазнања и испитивања корена човековог развоја, лако откривамо како и на који начин Црква присуствује и кроз ово питање у нашем кретању ка бољој или новијој организацији живота и рада.

Оправдано је да ми ово питање данас тесно везујемо и за економску проблематику. Надамо се да ћемо кроз успешно решење још нерешених кључних економских питања у свету и код нас решити и национална питања. Али и поред тога што је данашње наше друштво, на највећу радост Цркве, предузело на себе одговорност харитативне помоћи човека човеку, коју започињу кроз свој просветни и социјални рад старозаветни пророци а који продужавају, кроз истине Отрживења, свети оци и учитељи Цркве, рад који условљује и наше поднебље, ипак ово питање национализма није одвојено од Цркве, јер суштински не зависи само од економских проблема.

Економским питањима се не пориче важност када је у питању и ова проблематика; међутим, ако дубље продиремо у ово питање осетићемо да га условљују низ других фактора, а међу њима и чињеница оне стране нашег живота која је подложна осипању, или због неизбежне чињенице издаје наших идеја и идеала у социјалним и историјским процесима којима смо подчињени. Ова „издаја“ је неизбежна, јер је везана за саму нашу слободу, за наше несавршенство и потребу усавршавања. Али борба против ове издаје је неопходна, у њу се укључује и питање национализма. Као и у сваком другом истраживању и у овом захтева се необично снажно отворен ум и веома развијена свест о доброј вољи.

Напори које чинимо охрабрују нас у овој борби, али, ипак, утисак је, да уколико успелије савремено спетско друштво води борбу против сиромаштва, кроз све успелију економску сарадњу или развој индустријске револуције кроз напредак природних наука, утолико се све јаче, што је парадокс нашег времена, појављују низ питања, у све оштријој форми, а за које смо веровали да ће сама по себи бити решена. Тако стоји ствар и са овим питањем. Јер светски стручњаци на терену ове проблематике налазе низ потврда да национализам као осећање, као групна свест, никада није био толико јак као данас. Било би оправдано по логици ствари очекивати сасвим нешто супротно. Нажалост, то што се осећа широм света осећамо и ми у свом друштву, у оквиру своје заједнице. Јер је и наша државна заједница у једном погледу плуралистичка у националном сентименту, али и у вероисповедном. Оправдано је према томе што овом проблему посвећујемо одговарајућу пажњу. Тако да и наш напор у решењу овог питања јесте и помоћ светском друштву а не само домаћем огњишту.

Међутим, како Црква вековима делује на развој човека, богатећи га интелектуално, духовно или морално, она тим несумњиво делује и на развој његовог богаћења и у материјалном погледу, развија његову економску основу. Због тога када везујемо питање о национализму са економским развојем тада опет доводимо такође и Цркву у везу са њим. Само ипак наилазимо овде на једну чињеницу која нас такође позива на велику одговорност. То је чињеница да уз запажено опадање утицаја Цркве, у једном погледу, на савременог човека, развија се на један веома логичан начин и пораст национализма. Ово **опадање** и овај **пораст** мора такође да буде ствар нашег интересовања, јер лежи пресудно у овој проблематици.

III

Како је Црква као установа на српском језичком подручју по времену трајања стара исто толико колико и наше постојање као народа, у данашњем смислу речи разумевања шта значи појам о народу, или у ком смислу разумемо свој сопствени национални идентитет, и како се учење Цркве и став пред животом потпуно слаже са савременим научним принципом посматрања „људске психе“ као **стварног стања**, које има своју историју, а што значи како налази М. Eliade „да се не може одговарајуће студирати људска психа само са освртом на њено садашње стање, већ да се мора узети у обзир целокупна њена историја, чак и „пред-историја“, то смо и овог пута, и при овој проблематици национализма, принуђени да се осврнемо на рад наших отаца у формирању основне оријентације нашег начина живота. Тај рад заиста представља одлучујући корак ка данашњем нашем стању психе или модерности, али и у извесном погледу и секуларизацији нашег друштва. Јер можемо да видимо и код нас, а што је већ доста свуда запажено, да све оно за што бисмо хтели да кажемо да је ново, да је наше откриће, да је у ствари, ако мало боље у то загледамо, већ много раније постојало у нашој средини, у умовима наших предака, као дубока жеља, као велика потреба, и да је кроз процес сазревања пало нама у радост одговорности могућност остварења тога о чему се мислило. Али се прво морало мислити.

Када се год осврћемо на рад Св. Саве, или када скрећемо пажњу на чињеницу, већ толико добро познату, колико је рад Св. Саве био прекретан у нашој националној историји, колико је он са својим оцем, Стеваном Немањом, био активан или толико благодетно ангажован у оном завршном, дефинитивном али успелом, српском изласку на историјску сцену осветљену светлошћу моралног и интелектуалног учења Цркве, ми тада у ствари потврђујемо и истичемо једно наше од пресудних историјских националних питања, питање нашег порекла, корена наше националне свести, а што и није ништа друго до и разматрање питања национализма.

Доста је о овоме код нас речено; али уз развој нових погледа на студију историје, научнијих принципа у анализи историјских догађаја, новијих или успелијих методолошких поступака у продору у дубине историје, у све оно што се једном догодило, данас можемо и далеко више, научније, да прилазимо и питању рада Св. Саве, или боље, потпуније, да студирамо време у којем је он живео, али и на тај начин да и изнова покрећемо питање процењивања појма национализма.

Пре свега треба да се осврнемо на карактеристичне али и успеле покушаје дефиниције шта је национализам. Један од најпознатијих испитивача овог питања, амерички историчар и социолог, Ханс Кон, каже да је то питање групне свести из које појединац извлачи своје стање ума, као и личну идентификацију себе са групом којој припада, поклањајући јој највишу оданост и припадност. Веома је карактеристична и дефиниција Џон Стјуарт Миља, према којем о национализму може да се говори као о једној „групној кооперацији“ коју везује „једна унутрашња симпатија жеље да се живи заједно и под једном управом“, нешто што има свој почетак у породици а завршава се у држави, при чему одлучујућу улогу игра и језик.

Међутим, не сме се разумети да је језик оно основно у национализму; он је важан фактор, одлучујући веома често, али огромну улогу игра и географски положај, територија, тако да можемо да говоримо и о територијалном национализму, као што то чини Арнолд Тојнби, али и о лингвистичком национализму; или о развоју од територијалног ка лингвистичком. Најчешће се, знамо, ова „два национализма“ поклањају. Да није само језик основа националном расположењу, или основа „групне свести“, имамо доста примера из историје, чести су случајеви једне јединствене националне свести на територији са више различитих језичких подручја; једна јединствена национална свест се може формирати и на основу једног и истог политичког искуства, или исте институције, или истих идеала. Ако је један национални сентимент историјска творевина, онда посебно данас видимо добре примере развоја овог и оваквог национализма, на пример, швајцарски, верујемо и у наш југословенски, развија се већ одавно и низ других, северно америчких, јужно амерички; можемо да говоримо и о совјетском национализму. Али има и случајева где се на једном и истом језичком подручју гаје и различити национализми, упркос једног и истог језика. Према томе језик ипак није одлучујући, али суштински јесте од огромне важности, и прсовлађујуће се показује као основа једног национализма. Могло би да се говори да унеколико имамо доказе против тога да су то само изузетци. Али све у свему, како нама није овде намера да ово питање потпуно научно исцрпимо, већ све ово напомињемо у вези једног посебног национализма „светосавља“, у задатку да укажемо на његове корене и смисао; али у свему осећамо само колико је ово питање ипак веома компликовано ма колико могло изгледати једноставно за решење. Када је у питању баш овај светосавски национализам онда несумњиво да је језик, односно један словенски дијалект, био одлучујући у нашем случају. Међутим, могло би и овде, у нашем случају, да се узме у разматрање развој територијалног национализма према лингвистичком, али и од лингвистичког према територијалном. Јер, на једном и истом језичком подручју, под притиском историјских околности, могу да се развијају и два национализма. Школски пример условљености историјским околностима развоја национализма на једном и истом језичком подручју јесте и наш случај.

Ово нас несумњиво опет подстиче да се осврћемо на развој нашег језика, на оне наше прве књижевнике, али то значи на рад Св. Саве као одлучујући у организационом погледу развоја наше групне свести, у којој је огромну улогу играо и његов књижевни рад. Једна чињеница која нас приморава да се осврнемо на данашње испитивање језика, као основне и прве човекове карактеристике од које зависи његов опстанак као човека. У свим тим студијама о развоју језика, његове структуре, изражајних могућности, све се више указује као на предмет неопходног интересовања о човеку и његовом друштву. Отуда и питање рада Св. Саве мора да нас интересује и у вези историје нашег језика.

Када баш то имамо на уму, тај део рада Св. Саве, пригодно је да се потсетимо овде анализе о језику познатог литерарног критичара Џон Вејна који толико истиче значај језика да каже да ми одлучујемо од њега зависимо, јер нас он суштински води, вуче и контролише; преко њега припадамо једном подручју на којем га наше мисли налазе и од њега позајмљују средства израза, а што значи да говорни језик стоји изнад нас, води нас и омогућава нам развој. Истина, човек делује на језик и његов развој кроз напор развоја својих мисли, али то оставља у наслеђе што други позајмљују. Тако језик одређује ипак групну припадност, контролише наш рад, или развија у нама осећање припадности. При чему је од посебног значаја однос писца и једног језичног подручја којем писац припада, с обзиром да књижевно дело и није ништа друго до дело сарадње књижевника и језика, односно народа којем припада, због чега Џон Вејн такође каже:

Књижевни рад је важнији од рада сликара, композитора, научника, јер књижевник је пре свих других део једног језика, а тим и његовог развоја; они су сам тај рад, његова својина, неотуђиво му припадају. Или, „језик мисли и говори за човека“, при чему се књижевник обавезно „апсорбује у моћну реку језика“ као у безличну силу....

Ми из ове и овакве анализе видимо да не можемо да избегнемо питање рада Св. Саве колико је и како био апсорбован у „овој моћној реци језика“, а да у исто време то и није питање национализма. Јер је, видимо, тај рад важнији од рада низа других хероја који су значајно потпомогли наш напредак. Значајнији је, на пример, од рада сликара Милешева, Сопотана али и Николе Тесле, Михаила Пупина, Јована Цвијића, Михаила Петровића и низа других наших научника који су задужили развој светске науке. Јер су се сви они, и према њиховом сопственом признању, ослањали на рад Св. Саве, на народну песму, и у целини на епску величину свога народа. Али овде се опет на свој начин поставља питање нашег национализма, јер се увек појављује код наших научних радника и као нека врста психолошке основе, интелектуалне концепције, организовања и одмора, или припреме за даљи рад. Национално осећање им није сметало у њиховом научном раду, шта више у околностима у којима су живели, сами су то истицали, да им је било и од помоћи.

У сваком случају када говоримо како смо и колико кроз рад Св. Саве, и свих оних који су усвајали тај рад постигли своју зрелост, добили свој основ, постигли своју групну свест као основ својој култури, ми несумњиво да постављамо и своје питање национализма. Али када дубље погледамо у своју културу или начин живота у њему не осећамо ништа посебно, већ у најширој оријентацији, у основним вредностима, ширину једне универзалне културе. Због чега у раду Св. Саве не осећамо никакву националну ускогрудност до успело извлачење једног језичног подручја из анонимности племенског егзистирања, кроз развој индивидуализма, на једну широку платформу културе у којој смо данас, и на чијим првим принципима савремен свет остварује своје најуспелије подухвате, реализујући низ својих веома племенитих идеја и идеала вековима гајеним. Што је био случај и са нама. Према томе развој нашег индивидуализма као народа, у оквиру једне шире културе, али и у оквиру опште људске несавршености, био је условљен и борбом, често и ратом, а низбо чега другог до због наше интернационализације на путу ка усавршавању према идеалу једне универзалне религије. Али и у борби против „глобалне доминације“ једне нације

Језик ту игра велику улогу, али он је у својој појави тајна у оквиру саме тајне појаве човека, када ову појаву ценимо са тачке гледишта науке. Али уз ову тајну можемо да разматрамо и тајну националног сентимента. Тај сентимент је присутан у љубави према подручју са којег узимамо језик као средство за своје изражавање. Има ту нечег сасвим природног. Јер кроз језик изражавамо свој рад, своје залагање, изразе свога стваралаштва, као и припадност вредностима које смо усвојили и које умножавамо, дајући им често извесну локалну нијансу лепоте различитости. Ово се јавља као природно расположење код човека и због његовог напора да спречи једнообразност, слепо подражавање, што је тесно везано за појам слободе. Има нечег, онда, сасвим невиног у том сентименту који називамо национализам. То је често израз и оне наше љубави према тој моћној реци језика, према оном делу ове реке из којег извлачимо средство за свој израз, а то значи за рад и опстанак.

Све то онда што смо створили, све вредности, све то што нам је постало драго кроз рад, захтева на свој начин нашу љубав. Ту љубав онда називамо и

патриотизам. Али када у оквиру људске несавршености своје вредности, или свој рад, почнемо да прецењујемо као искључиво нешто своје, и нађемо, потпомогнути разноликим оправдањима, разлоге да са тим кренемо у експанзију, коју не нудимо добровољно познато нам је да тако нешто осуђујемо и као политички национализам, или, можемо да кажемо, то је оно што је негативно у национализму. Међутим, опет, није лако у свему овоме повући тачну раздвојну линију. Практично остаје ствар дискусије и разматрања шта у свему овоме у национализму можемо и треба да одобримо а шта да осудимо. Пред том проблематиком онда се опет заустављамо на питању личности и њеног васпитања, њеног сазревања у оквиру појма добра, у усвајању добра, у одабирању средстава за то, у разумевању појма слободе. Остаје и овде велико питање колико се при томе морамо ослонити и на искуство других, или тражити то искуство. При чему „сопствени национализам“ може веома много да нас омете у том погледу.

Ово нас даље води питању слагања наших поступака са самим природним законом у нама; али како је човек несавршен, и како у њему све није довршено, онда се поставља и питање истина за које се каже да су откривене. Овде се опет поставља питање саме Цркве и њеног учења, питање Откривења, у којем се и открива оно што је добро и шта треба чинити.

Црква преко својих светих отаца и учитеља учи или нуди једну универзалну истину. Оно што ми ипак откривамо у својој националној историји јесте борба око ове Истине, борба да се она што ортодоксније усвоји, социолошко-прагматистички, колико то историско-социолошки услови дозвољавају. Због тога смо ми и одавно делу Св. Саве, јер смо значајно били унапређени у свом усавршавању кроз његов рад, кроз који смо дошли до свог погледа на Универзум или свог образовања.

IV

У историји сваког народа можемо да откривамо оне моменте, у низу догађаја из његове историје, који су пресудни за његов и опстанак и прогрес. То су моменти његовог успелијег ослобођења, неке врсте унутрашњег ослобођења од његове сопствене пригушености, несавршености. Јер на неки начин у тим појединачним групама, језичним подручјима, кондезује се енергија једног народа која: често подрхтава, каже нам књижевни критичар. Irving Howe, једном приликом у вези једног народа, усред своје нагомиланости а неискоришћености; због чега се поставља питање њеног ослобођења или пуштања у рад. Ако се послужимо овом аналогијом у вези наше националне историје, онда опет видимо колико нам је рад Св. Саве био заиста наш моменат „ослобођења“, унутрашњег ослобођења, на првом месту. Једно унутрашње ослобођење које нам је дало основу и за спољне, државно. То је моменат доласка до свести о себи, али када о томе говоримо морамо да постављамо и питање о национализму, бар како га данас разумемо и прихватамо. Знамо такође колико је огромну улогу у овом погледу играо и књижевни рад Св. Саве, јер је то био рад и на развоју језика кроз који смо се држали заједно. Св. Сава је то постигао и кроз свој лични галенат. Био је знамо не само наш први књижевник већ и веома талентован књижевник. Он према томе кроз овај свој рад, кроз своје залагање и успех у залагању, у стварању услова за наше „унутрашње ослобођење“, и данас нас на један веома реалан начин, признавали ми то или не, контролише.

Овде треба да се подсетимо тога што смо већ рекли, да не бисмо могли са одговарајућом научном организацијом свога рада да студирамо или испитујемо садашње „стале наше психе“ уколико се не осврнемо или не узмемо у обзир целокупну нашу историју, као и пред-историју, све оно што је било и пре Св. Саве, на првом месту рад св. браће Кирила и Методија.

Пригодно је да се овде подсетимо и на запажање познатог светског књижевног критичара Алфред Казина који сасвим добро уочава ову проблематику односа према прошлости када каже да „без обзира колико ти покушавао да се огресеш своје прошлости, она је још причвршћена у твом говору, покретима,... она ће још да обликује са хиљаду тананих покрета, и начин твога рада и одгаивања твоје деце“. При чему се несумњиво поставља питање одабирања. Лако кроз своју социјалну и интелектуалну историју пратимо рад Св. Саве према изјави овог светског књижевног критичара. Јер на свој начин тај рад неизбрисиво присуствује у логици токова и струјања наше развојне енергије коју је Св. Сава ослободио у нашој историји. Тај рад онда само разумемо као ујур-

банији ход нашег постизања свега оног нужног, потребног, ради свог остварења према назначењу човека као слободног бића. Токове и струјања ове енергије назвали смо светославље. Али то може да буде и национализам у једном погледу. Колико је „светосавље“ пример равнотеже између националног и интернационалног, јер и други, друга језична подручја, имају и свој пут овог истог подухвата бржег успона ка универзалном кроз појединачност, можемо лако да закључујемо кроз студију наше националне историје. Исто тако при томе лако видимо како је баш због потребе нашег бржег развоја у ствари и рођен наш „национализам“, или зашто се издајамо као посебност. Јер је много лакше радити на појединачним деловима него на једној огромној широкој платформи. Национализам је тако и питање методологије рада. Ми не можемо у том погледу да уопште и постављамо питање колико је наша култура, као национална, у ствари интернационална. Лако откривамо да је њена ОСНОВА дух једног универзализма, јер суштински остаје у оквиру система хришћанске догматике.

Њенглески историчар Артур Евенс, на пример, на неки начин оправдава индивидуализам постајање једног народа и кроз посматрање свега онога што се стварало на лествицама успона нашег развоја, кроз запажање колико је све то везано у исто време и са светском културом, јер је у своје време међу првима овај енглески аучник обавестио и светску јавност да се без познавања наше средњевековне културе не може разумети ни Ренесанс у Италији, ни само дело Микел Анђела.

Несумњиво је онда да је неопходно да у данашњим визијама своје будућности сагледамо поново вредност рада Св. Саве, или шта појам светосавље значи или куда нас води, или у чему контролише.

Питање национализма на првом месту условљује питање постојања појединачних народа, спакног са његовим посебним националним идентитетом, као бржим путем појединачног или личног човековог усавршавања у положају његове природне несавршености, и због чега и нужности усавршавања. Ово делење, у ствари, ма колико, као што видимо нужно и мора да постоји, јер је природна чињеница да је то постојеће стање ствари које се протеже кроз читаву историју. Ова деоба онда условљује и низ других. Деобе су тако нека општа природна појава; један процес независтан од човека; али који се, као и све друго, намеће човеку на решавање. Делимо се и по овом питању како да разумемо и саму ову појаву делења човека, на народе, али и због чега, често гајимо нетолерантност према другим. Ове деобе нису само деобе међу народима, већ имамо их као бол страдања и у кругу једног и истог народа, једне и исте националне свести. Постоје низ проблема који условљују веома оштро ове деобе. То би била деоба на првом месту између старог и новог, духа традиције и духа оног што се још није искусило у постојању, тога што тек усвајамо и што обележавамо као ново. И ова се деоба, као и деоба на народе, показује као нужна, на изванредан начин природна. Знамо, међутим, да усред све деобе на народе, ипак бржи успон зависи и од њиховог јединства, тако и у случају ове деобе, деобе у сукобу старог и новог, поставља се питање јединства.

То је питање колико се може говорити о богаијем нашем животу уколико више водимо рачуна о јединству ова два духа, духа старог и духа тражења новог. Из свега што смо рекли то и не може да се постави као питање. Постојање сва два расположења само су знак човековог успона, потребе да буде више савршен него што јесте. Ми то видимо и из чињенице што постојање ова два духа, ако можемо тако да их назовемо, или наше сазнање о овој деоби, на старо и ново, није ствар само наше генерације или деценија овог нашег века, већ је ова деоба дубља, дубока колико и сама историја. У тим дубинама, и своје историје, ми такође откривамо да усред све деобе, и нужности деобе и у овом погледу, појављује се и неопходност рада за јединство. јер уколико би игнорисали искуство рада, веровања, наде и љубави, својих отаца, игнорисали би и сам свој живот, ометали његов развој, пошто ми и постојимо или имамо свој живот кроз рад, односно веру, наду и љубав, оних који су нам претходили. Свој живот смо на неки начин од њих позајмили као што материја позајмљује своје постојање од енергије.

Ово питање, које је у извесном смислу и питање национализма, од неobiчно великог је значаја за нашу реалност рада ка вишим облицима живота. Оно тражи добру вољу, њено јединство, јединство једне пријатељске средине, која свој јединствен корен има, као и све у животу, у оном једном, суштински једном, извору енергије живота. На тај нас један извор упућују и савремени научни радници са поља природних наука, а не само богослови. Јер нам физичари указују на постојање једног јединственог поља гравитационих и елек-

тромагнетских сила. Они јединство тога поља откривају кроз свој рад, али уз признање да његове дубине не могу у потпуности да нам разоткрију. Указују нам на тај начин, такође, и на неопходност вере. Једна чињеница кроз коју се скреће пажња на Откривење о којем учи Црква. Што опет значи да је и извор добре воље, или појам добра, акције рада, ЈЕДАН; а што опет значи да на основу ове хришћанске догме о ЈЕДНОМ извору живота ми не можемо да говоримо о постојању, у људским условима живота, двеју воља, или два појма добра, два хуманизма. Извор је ЈЕДАН, у дијалектичком развоју појма слободе у људским условима несавршености он се показује само као два, али ова реалност постојања деоба, ДВА, условљује и трећи момент на путу ка савршењу, а то је ЈЕДИНСТВО. После сваке деобе ЈЕДИНСТВО је савршенији ступањ реалности. Овом јединству смо приморани да се крећемо па желели ми то или не, хтели ми то или не, као појединци; али логика постојања једног народа, законитошћу своје логике, ово поставља као услов живота. Јер коначно ОСНОВА живота се не може да дели, могу само историјске творевине, у том смислу разумемо и тврђење да су нације и историјске творевине, да се њихова деоба може превазићи, а што значи и национализам, у ма којем га облику ми разумели или прихватили.

Међутим, и поред свега, и поред очигледног јединства корена наше „модерности“, нашег научног духа, једном речју нашег садашњег начина живота или културе, ипак у извесним студијама о друштву, и законитостима његовог развоја, његове се појаве веома често једнострано посматрају, јер се у њима указује како су корени нашег савременог живота суштински други од оних вредности које смо примили и усвојили и на основу њих се вековима размијали. Ово је питање да ли је ова наша „хришћанска култура“ провинциска по свом карактеру, или је опет то што и тврдимо да јесте, дух једног универзализма који се шири по планети Земље. Колико овај дух хришћанства одговара свим народима, или је опет потребно тражити неки други, а одбацити дух рационалности којим смо живели, искуство рационалности духа од времена примања хришћанства. Данас сасвим добро знамо колико је акт овог „примања“ хришћанства био за нас цивилизаторски подухват. У томе се сви ми и данас слажемо, прихватили ми Откривење, или учење Цркве, или не, али се не слажемо да ли тај наш цивилизаторски подухват има значаја и за нашу будућност, или колико остаје за нас и даље, то што је и вековима био — цивилизаторски подухват, услов напретку, прогресу, образовању.

Да бисмо пак потпуније разумели ово питање, а у вези појма светосавље, како се ово питање поставља пред нас у оквиру развоја наше културе и у визијама будућности, као и колико нас дух светосавља може и треба да помогне да питање и национализма успелије решимо, у вези како нам оно допире из наше даље и скорашње прошлости, али и у оквиру данашњих проблема, нужно је да се осврнемо на ово питање како се оно поставља у оквирима светске историје уопште. Где су му корени? Када је у питању савремена литература о овој проблематици о национализму, мишљења нису много подељена. На томе се мало морамо задржати.

V

Корене савременог схватања национализма обично се указује да можемо да откријемо у 17 веку, у Енглеској, у догађајима њене револуције из 1648. године, у борби за парламентарно уређење земље. Али се данас историчари и социолози далеко више задржавају на француској револуцији из 1789. године.

У сваком случају оно што на првом месту примећујемо у литератури о овом проблему јесте тврђење да се национализам рађа кроз неку врсту борбе, изазивања и одговора, нарочито у новијој светској историји. Ако се запажа да је нација историјска група онда још лакше видимо како се и национализам на неки начин појављује кроз борбу и делење, кроз нападе или покрете са једног језичног или географског подручја на друго, напади које условљују и економски интереси, али најчешће, и то је оно што је најзанимљивије, у питању је и идејна оријентација која је условљена такође низом фактора, док тај идејни моменат, ипак, суштински, коначно, даје смисао борби. Примера за то имамо широм света необично много. У сваком случају ако се ради и о економским интересима борби се даје идејна подлога. Из наше националне историје видимо и то како се та идејна подлога не ствара, одлучујуће, кроз економски интерес, јер она већ постоји, око ње се окупља као вредности која за-

довољава друге човекове потребе поред економских; тако да је та идејна подлога већ реално стање свести. Може да се дискутује шта долази прво; овде нас само интересује чињеница тога постојања, самог овог расположења, а које је тесно везано и за питање национализма. Због тога мора да нас на првом месту интересује шта је то што стоји иза национализма.

Ако се, на пример, осврнемо на француску револуцију, за коју се обично и каже да је створила услове за појаву национализма или да је непосредна колевка савременог национализма, лако ћемо да осетимо то што смо и рекли. На пример, тачни датум рађања модерног национализма историчар Леонард Креигер узима да је „јакобинска фаза француске револуције“, или време између августа 1792 и јула 1794. године, када је Француској запретила контрареволуција, као и напади споља, а што значи када су били доведени у питање велики идеали ове Револуције — слобода, братство и једнакост. Међутим, како примећује проф. Креигер, Француска поносна на ове универзалне идеале, које почиње да реализује на свом језичном подручју, претвара их у неку врсту своје посебности, „идентификује их са својом личном потребом, тако да ови велики идеали „слободе, братства и једнакости“ постају ствар нечег личног, француског, француског стила слободе. Љубав према овим идеалима изједначаје се са љубављу према Републици. Робјеспер тада изједначаје „национализам са врлином“ кроз указивање да само кроз природну страст француског патриотизма могу „појединци одговарајуће испунити своје обавезе универзалном добру“. Француски револуционари су будили тада код народа свест да је он носилац, француски народ, највиших идеала људских вредности. Запажен је затим процес у овом друштву од једног „радикалног индивидуализма ка конзерватизму једне уједињавајуће политичке снаге“. Тако је на сцену изашао и Наполеон, а последица његове појаве јесте, у коначном резултату, појачан у свим европским народима „анти-француски став“ којем такође претходе „анти-хазбуршки“ и „анти-енглески“ француски интереси. Тако је почео, примећујемо из овог излагања, ланчани систем европског национализма. Слично као што француска нација у Наполеону налази свој национални симбол, неку врсту националне легенде, и остали народи, мањи и већи, стварају и своје, или их проналазе у својој историји.

Несумњиво да када је реч о савременом национализму да му је корен овде, према овом излагању. Али познати испитивачи овог питања иду још дубље у историју, па кажу да национализам у данашњем модерном облику није потпуно нова појава, већ само оживљавање и сједињавање, како каже Луис Снајдер, старих тежњи и токова. Порекло му је у племенском национализму, у локализму ове или оне врсте, у оданости „граду-држави“, Спарти, Атини, Коринту, или у патриотизму и оданости Вечном Граду, Риму итд. а нарочито у Енглеској која средином 17 века, „захваљујући језичким, политичким, економским и религиозним факторима, прва постаје нација, у данашњем смислу речи, као појава у историји. Али корен национализма је веома дубок. Снајдер цитира и Halvdan Koht-а који га налази и у дубинама племенског примитивизма, тако да национализам није само политичка ствар већ и психолошка. Међутим, сасвим одређен корен савременом европском национализму Koht открива, са пуно научног оправдања, у 12. веку. Што значи да је континуитет европског национализма веома дуг; појављује се као у некој експлозији, истовремено, на неколико страна, и има неку врсту паралелне еволуције. Распад Империје Карла Великог условљује појаву држава које познајемо данас као Француску, Немачку, Италију, држава, такође Западних Словена, али и Јужних, опет у вези са стањем у Византији; то је и време појаве руске државе.

Говори се данас веома много и о америчком национализму који се концентрише око идеје личне слободе као универзалне поруке чији је корен у енглеској историјској традицији, али која тек у Северној Америци има могућност потпуне афирмације. Основа овог национализма јесте онај сентимент из северно-америчке револуције 1774—6., или уверења, да је Европа у кризи „тоталне пропасти“ у којој је „све у распаду — религија, закони, уметности, науке — али да све жури да се овде, у САД, обнови; у држави која постаје „лонац варења“ свих националности и свега постигнутог у историји“.

Занимљиво је да се наш национализам, назовимо га светосавским, рађа, такође, баш у овом времену, рађа се у 12 столећу, у времену „опште експлозије национализма“, а у данашњем облику такође у 18. веку, као и свуда у том погледу изгледа да нити идемо напред нити заостајемо. Али, ипак, видећемо, указује се у светској науци на овај национализам, светосавски, као на једну посебну појаву. Истина, ми са своје стране јасно видимо да све оно што при-

међујемо као заједничко у свим појединачним или различитим националним сентиментима, било у 12 или 18 веку, откривамо са математичком тачношћу и код нас у развоју наше националне свести. Полази се и код нас од доста примитивног, племенског, групног осећања ка једном доста многоструко компликованом стању свести. На пример, и код нас долази до израза национална поноситост, осећање веће вредности, осећање способности самоуправљања или само одговорности; организују се националне установе, пишу законици, организујемо неку врсту националних парламената, и добијамо, у административном погледу, независну Цркву. Али, наравно, откривамо и огромне разлике међу различитим национализмима као и између нашег и других. Негде се претерује у осећању супериорности, негде гаји и мржња према другим националностима, а негде негује само отпор на ту мржњу или охолност. Разликују се и врлине које се рађају у процесу самодетерминације нација које, као што добро знамо, енглески филозоф Давид Хјум дефинише да нису ништа друго до „скуп појединаца који због свог сталног међусобног контакта стичу заједничке особине“. Наравно, основ нације је народ, а осећање о њој је његов виши ступањ самодетерминације. Дискутује се при свему овоме и о могућности постојања нечег што се описује као „национални карактер“, јер се он мења. У време Гетеа, то се наводи као пример, немачки народ био је скуп мирољубивих државица са својим песницима и филозофима, а само век доцније на том се подручју рађа један од најнегативнијих примера политичког национализма. Знамо да Гете није гајио у себи неко посебно национално осећање, сматрао је да се држава одржава на основу своје организације „колико успева да својим грађанима обезбеди потребан ступањ економског благостања“, али, ствар стоји сасвим супротно са Шекспиром који је био веома национално оријентисан, и дубоко гаји у себи национални сентимент.

Снајдер у свом приказивању развоја национализма наводи и Н. Коht — ово разматрање развоја „економског национализма“ којег прати развој националних симбола „историјских традиција“, националних хероја у борби за независност, појава националних светаца, закона, при чему језик и поезија дају интелектуално јединство једном националном расположењу, национализму. На пример, наглашава се како у доба Ренесанса, уз наглашавање класицизма, оживљава се и литература средњег века.

Све ово занста тражи једну дубоку анализу историје. На пример, проф. Колумбија универзитета Carlton J. Н. Hayes „истиче познати „понос Енглеза са својим традицијама, прерогатив за оне којима је матерњи језик енглески“, а што је и сигуран доказ једног наглашеног национализма. Проф. С. Ј. Н. Hayes такође тврди да се модеран појам о национализму рађа тек после 1700. године, јер од 5000. године пре рођења Христовог, па све до 1700. године после рођења Христовог, непрекидно се води борба против национализма:

Национализам потискује развој пољопривреде и индустрије, доместикација животиња, јер све то тражи међусобну сарадњу. То би био први фактор у борби против овог племенског, примитивног расположења. Други фактор су биле војне организације великих империја Египта, Асирије, Кине, Римљана, Арапа; трећи су велике религије хришћанство, будизам, ислам; а четврти је фактор у борби против национализма био развој светских језика — санскритског, грчког и латинског.

Несумњиво, да је ово запажање о борби или потискивању уског племенског расположења, локализма, широким космополитским расположењем једне религије од првокласног значаја, било у прошлости или будућности, када је у питању национализам. Богослов би међутим, приметио да сви ови испитивачи национализма нису довољно приметили колико овај сентимент, у савременом облику, као психолошко стање, на свој начин зависи од Цркве, јер се, као што смо видели, појављује у одређеној форми у којем га познајемо данас, у оним пресудним моментима за живот и рад Цркве. Морамо се сетити и посебног значаја јеврејског национализма, онога што је лежало иза њега, а што је тесно везано за очекивање појаве Цркве.

Наш се национализам јавља у времену најжешће борбе између хеленског и римског национализма, у отпору било једном или другом. То је био почетак. Своју обнову има у 18. када и европски. Један од највећих стручњака у испитивању национализма Ханс Кон нашем национализму даје једно посебно место, јер се осврће на познато Ранкеово дело „Српска Револуција“ као на посебан пионирски рад о „српској револуционарној еманципацији“, за коју ни сам Ранке, како налази Кон, није осетио, да је „један универзални историјски

процес", и поред тога што је „његов почетак тако изврсно описао, под утицајем „српског националисте Вука Караџића"; израз овог неразумевања, каже Кон, јесте промена и самог назива ове студије, од „Српска револуција", ка више конзервативном „Србија и Турска у 19 веку", што је извршио сам Ранке. Ово је само једна мала напомена, са наше стране, јер ако је у овој „српској револуцији" основно „универзалност", а што несумњиво јесте, и то у једном погледу као „почетка" који ће се даље развијати или добити свој универзални карактер, онда нам није тешко у тој универзалности видети „светосавље као основу, а што значи хришћанство, управо учење Цркве или њен рад на развоју појма слободе".

VI

Прародитељски грех према догматици Цркве, што значи људска несавршеност, присутствује стално у низу израза нашег живота и рада. Видимо га стално присутног у историји а нарочито у оним периодима који су били стварно велики у погледу човекове борбе или његовог успеха у свом усавршавању. Осећамо га како и на који начин присутствује и у Веку просвећености чије су заслуге огромне за човеково благостање и боље организовање живота. Али су нам добро познате и заблуде овог времена. Нашле су свој најуспелији израз у овом добро познатом покушају замењивања Бога Јеванђења Култом Разума, нешто што је било праћено, што нам је такође добро познато, јакобинским терором. Јеванђељски се принцип антинационализма, „нема више Грка, Римљана или Јеврејина", у једном парадоксу у току ове револуције, чији су највиши идеали такође били хришћански — браство, слобода једнакост — почео такође да потискује и да омогућава и ствара опет баш национализам, или гордост једног народа да је он постао носилац ових великих идеала о браству, једнакости и слободи. Истина је да јеванђељски принципи нису довољно пре ове Револуције прожимали ово друштво, што је и условило револт или насиље у револту познатог јакобинског терора; али кроз који се рађао или обнављао и национализам. Насиље се тако показало као грех или као одговор на већ постојећи грех. Да би се уништиле старе неправде појавиле су се низ других. Међу њима и национализам у облику у којем се појављује почетком 19 века. Метим, ово збуњујуће осећање као што је „национализам", које може бити и раздвојено од појма „националне свести", налазимо да стално прати човека кроз историју, рекли смо негде још од првих човекових покушаја да организује свој живот у насељу, од 5000. године пре Христа. Увек се појављује у облику и гордости мисије. Видимо га да се јавља и у Француској револуцији. Али ову исту гордост налазимо још јасније или класичније изражену у дохришћанском времену, којем су се многи у току Револуције у Француској, или у Веку просвећености почели окретати. То је оно познато време старих Хелена и Римљана, чија национална гордост предходи на неки начин бржој појави Цркве. Али овај грех национализма Црква није успела одмах да савлада; није га савладала ни до данас. Гордост националног осећања, еготиличног поноса кроз љубав према свом језику, свом начину живота, или култури, својим историјским традицијама, локализму својих географских граница, свом закону и управи, Црква се заиста снажно одупирала. Симбол те њене борбе јесу првих седам васељенских сабора: овде треба подвући „васељенских", а што је израз универзалности Цркве, којој је национализам у суштини нешто страно, али нешто што и припада човеку у оквиру његове несавршене природе, његовог прародитељског греха, нешто што треба култивисати или усавршавати према појму добра, Јеванђеља. Али се грех старог хеленског национализма као и римског врло брзо у једној обновљеној форми поново, нажалост, појавио. Онај почетни универзализам хришћанског расположења, а уз то и интернационализам, првих царева ове прве хришћанске државе, на пример, св. цара Константина, или Теодосија, или Јустинијана, брзо је поново био савладан грехом било римског или хеленског национализма. Између ова два греха, рађао се и грех нашег национализма. Био је нека врста одговора на ова два греха. Следује наше нападање на грчке градове и њихово чак и рушење, што можемо да читамо у биографији Ст. Немање. Тај грех национализма и у првим вековима после хришћанске државе морао је бити веома јак такође. Није од њега био слободан ни сам цар Јустинијан који је хтео силом оружја да шири хришћански универзализам, нешто што је Спаситељ изрично забранио приликом оног познатог инцидента са ап. Петром. Можемо у оквиру овог греха да разумемо и борбу Стевана Немање за развој националне свести свог племена, његову принуду да ратује са

византијским царењима, због интереса свога отечанства, али у борби против ускогрудног или једностраног захтева византијских политичких аспирација за „тоталном доминацијом“. Међутим, што је најважније, Немања, као и други наши средњовековни владари који су се одупирали овом „хеленском греху“ национализма у исто време све су више појачавали своју оданост установи Цркве, трудили се око њеног утврђивања на свом језичном подручју. Било је ту нечег противуречног у овој борби против политичке моћи Византије, њеног национализма и борбе за што успелије усвајање вредности које је Црква проповедала, за што успелије њено утврђивање на нашем подручју. Тако смо се и ми уздизали ка вишим подручјима живота, ка усвајању универзалних хуманих вредности, али при чему се на свој начин брже код нас утврђивала и национална свест, свест о свом развоју као народа који жели да има своју управу и да комуницира у свом развоју кроз симболе свога језика. Тај рад био је и помоћ суседним племенима у њиховом развоју. Али сву ову борбу тумачимо положајем људског несавршенства, и жељом или нагоном за усавршавањем.

Овај грех национализма историчар Тојнби налази као грех кроз који је пала и Римска империја. Према овом историчару она се срушила пре него што је и постала. Јер је клица заразе којим ће ова људска творевина организације пасти већ постојала — то је национализам, то је онај рат самоуништења између Атине и Спарте, рат њиховог национализма. Према томе грех национализма је дохришћански грех. Осећамо га стално присутног у нерешеним проблемима националног питања прве хришћанске државе која се од почетка бори да се одржи као интернационално друштво. Њени творци то истичу и у својим титулама, јер се сви потписују као ромејски цареви. То ће чинити и наши средњовековни владари, као сведочанство да је њихово национално осећање само нешто другостепено, нешто што није толико важно колико интернационални дух прве хришћанске државе, равноправности и слободе њених народа, у којој није важно ко је Грк, а ко Римљанин а ко Јеврејин. Неуспели покушаји решења овог питања подузели су и наши средњовековни владари. Цар Душан учинио је један величанствен замах у том погледу.

У свему оном што је речено у похвалу његовог познатог законика, као и самог начина управљања, националне равноправности за коју се борио, смењујући према утврђеним временским роковима цивилне старешине у градовима и селима са измешаним националним мањинама, можемо само да откривамо националност традиције рада Св. Саве и његове борбе да се реши и коначно на најбоље могућ начин, према датим приликама, и питање националне равноправности на овом делу свега. У свему ономе што нам је у нашој литератури речено о Св. Сави, о његовом дипломатском раду, о поштовању слободе других, о његовом напору да се равноправност и развој свих заједно не узнемирава, ми у ствари откривамо његову борбу против греха национализма. Према времену у којем је живео и цар Душан ова се делатност Св. Саве саглашавала са постојећим потребама. То се осећа у самој титули овога нашег средњовековног владара — да је био цар Срба, Грка, Арбанаса, Бугара. Векови који настају јесте само делимичан неуспех овог и оваквог залагања. Борба за слободу и развој појма слободе ипак се развија даље, вековима, и кроз светосавски национализам. Шта више, лако у том светосавском национализму откривамо и корен студији Светозара Марковића „Србија на Истоку“. У овој својој студији наш познати социјални радник није ништа друго изразио до из система мишљења, које утврђује код нас Св. Сава као морални поредак, оно што је био вековни наш идеал, наш слободан развој и помоћ слободном развоју других, као што смо се и ми ослањали или често очекивали помоћ других у свету хришћанског универзализма. Идеја Светозара Марковића о нашој улози у ослобођењу или помоћи ослобођења наших суседа на Истоку није ништа друго до мисао која нам долази из светосавског национализма. Континуитет овог напора, борбе за реализовање овог идеала можемо да пратимо, преко борбе наших средњовековних владара, кроз уједињење ових идеала коначно са новим искуствима европског хуманизма у погледима Светозара Марковића. Ми и данас чинимо напор, да према новонасталим приликама, овај идеал што потпуније остваримо колико то допушта човекова несавршеност, али и његова воља да се усавршава.

Ово откривамо у својој „психи“ као „савремено реално стање“, али као што смо већ напоменути, да би своју психу могли да разумемо потребно је да узмемо у обзир целокупну њену историју. Ми то у ствари са највећом одговорношћу и чинимо кроз велико обраћање пажње студији наше националне историје, при чему лако откривамо један суштински национални моменат на који се ослањамо.

Суштински у овом смислу можемо да говоримо и разумемо у чему је смисао светосавског национализма. Према томе вредност светосавља јесте у овоме — да поред тога што се можда вербално и одричемо рада Св. Саве, ми следујемо тај рад, јер мислимо и морамо да деламо према вредностима којима се и он лично инспирисао у свом раду, у свом хуманизму. Због чега светосавље не смо смо разумети као неки „социјално-културно-политички систем“ који треба да руководи владањем и поношањем, одлукама и укусом, оних који су одговорни за административно управну службу у нашем друштву, јер светосавље није појам ничије власти која се позива на право контроле мишљења, у виду неке културно-политичке снаге, већ да као присутна рационалност учења догматике Цркве делује на развој слободе, у оплемењавању духа, у развоју лепоте, разумевања.

Из свега овога онда видимо колико смо у праву да се залажемо, што и вековима чинимо, за апсолутно слободно изражавање и усвајање ове истине, истине светосавља или Откривења према учењу Цркве. У том погледу могу нам служити, према успону нашег материјалног развоја, сва техничка средства којима иначе улепшавамо или олакшавамо свој живот. Јер рационалност светосавља, као појам, можемо да видимо да и није ништа друго до универзалност општег напретка, које успешно са својим вредностима издржава пробу модерног времена, као што је издржало и низ других криза кроз све оне тешке борбе, ратове, у оквиру опште или европске несавршености, неразвијености, али који су због идеала због којих су вођени ратови за нас већ легендарни и део су европског или светског културног наслеђа. Наше ратове за морални поредак у свету не инспирише на првом месту сентимент национализма, нити ова или она мржња, већ морални закон развоја појма слободе. Јер смо били увек као организована целина на страни оних који су се борили за стварно човеково ослобођење доприносећи општем развоју и утврђивању појма слободе и добра. Због чега не смо смо подчињавати „светосавље“ некаквом појму национализма који се идентификује са нечим што омета развој мира у међунационалним односима, или оним против којих се оно борило у одбрану моралног поретка у свету, кроз оптужбу да је то нешто „национално“. Ми можемо онда да пратимо кроз студију историје како се наш национализам рађао у времену најтеже борбе између два национализма, хеленског и римског, у доба Четвртог крсташког рата, али и са својим преданим залагањем за истине Цркве. Занимљиво би било пратити кроз историјске аналогije развој општег европског национализма, појединих националних краљевства, у току 12 века, јер је то време када се и ми појављујемо организованије са својим националним тежњама. То је време и оних трагичних разговора, још врло оштрих, или тек тада до практичних последица у масама народа доведених, који су се тицали учења Цркве, питања догме о Св. Тројици. То је и време, једном речју Велике деобе Цркве. Можемо да приметимо да када нам стручњаци за питање национализма говоре о његовом почетку у 12 столећу, као већ дефинитивно појављеном, мада латентно стално присутним, да при томе, богослов скреће пажњу, то треба тесно везивати и са чињеницом Велике деобе цркве, на Западну и Источну, како се то погрешно у неким историјама ове две цркве почињу да називају.

Када неки историчари, с правом, узимају 12 век као век рађања национализма, у ствари само потврђују крај једног развоја, тај развој почиње то сви добро знамо још у 9 веку. Тада већ имамо појаву првих држава које и данас постоје. Француска, Немачка, Италија, Русија, Енглеска, итд. али такође, то је време и постанак балканских држава; сетимо се напора Мутимира да створи у овом веку прву српску државу. Међутим, важно је да се сетимо, у исто време, да је ово и оно драматично доба првих размирица међу богословима када се доводи у питање ЈЕДИНСТВО СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ. Када је оно, већ нарушено, када се та повреда утврђује, утврђује се и национализам; то је 12. век. Једна коенциденција, може да изгледа, али она има своју дубоку симболику.

Када је Карло велики почетком 9 века, силом своје империјалне власти утврђивао догму о Светој Тројици у новој формулацији, која није у потпуности одговарала васељенској одлуци II Васељенског сабора, он је већ тим полагао темеље национализму, који ће се одмах по његовој смрти још шире и разноврсније утврђивати. Симболично, овај велики владар развој национализма учинио је и зависним од језика, јер знамо колико је пажње обраћао и развоју латинског језика, писању и развоју његове граматике.

Интересантно је да баш овај човек који је знао сву вредност језика, значај смисла речи, да баш на његовом подручју, у току његове владавине унесе се у симбол вере и једна нова реч — и Сина, око које ће се повести полемика у коју ће се тесно уплести и национално осећање. Знамо и то да је овај вла-

дар у исто време и говорио да нема чисте мисли без чистог језика. Антиципирао је на тај начин Карло Велики и савремену филозофију о језику; али је баш он кроз повреду једне догме, кроз речи, изазвао низ веома драматичних догађаја; знамо веома добро колико судбоносних. Тадашњи римски Папа, као, што знамо, на жалост, није успео и поред свег залагања да сачува формулисани симбол вере, који је усвојила цела Црква, од повреде. Грех ове повреде пратио је и грех развоја национализма.

VII

Није нам овде задатак да разматрамо ово питање у потребној историјској опширности. Лако запажамо само једну чињеницу — даље дељење Западне Цркве, развој Реформације, условљује и ојачавање национализма. Реформацију коју започиње Лутер, затим и низ других реформација, условљује опште стање у Римској цркви. Знамо колико је у Лутеровој реформацији наглашен национализам, колико је његов, иначе изврстан, превод Библије допринео развоју немачког национализма, али и колико је помогао немачком народу у бржем усвајању истине Јеванђеља. У Цвинглијевој реформацији национализам је такође наглашен, и то на првом месту. Калвинова реформација условљава појаву **пуританизма** који ће како у Енглеској тако и на другим језичним подручјима света бити на свој начин такође снажна подршка национализму. Нисмо у могућности да разумемо ни сав рад енглеског краља Хенриха VIII у стварању Англиканске цркве а да при томе не узмемо у разматрање и питање национализма. На пример, Ханс Кон подвлачи ову тесну везу национализма и Реформације у Енглеској кроз тврђење да „рабање национализма у Пуританској револуцији 1648. године формира и одређује карактер енглеског национализма“, јер је то била „прва земља у којој је национална свест прожала цео један народ“. Али, овде нам се намеће једна аналогија, историјска аналогија са развојем нашег национализма; поготову када наилазимо у Коновој студији национализма код Енглеза и на оваква тврђења: „енглески национализам је изричито религиозног и либералног карактера“, кроз њега се у свету развијају нове „социјалне снаге“, а међу њима на првом месту „лична слобода“, право на „личну срећу и благостање“, јер све ово откривамо како се и колико развија кроз појам светосавља на нашем тлу, у организовању наше прве државе, у раду Стевена Немање и Св. Саве. Оправдан је због тога наш понос на њихово дело, јер тај рад у својој суштини носи у себи универзалне људске вредности.

Исто тако, будући да су кроз своју револуцију из 1648—1688. године Енглези постали носиоци високих људских вредности у бржој реализацији слободе, кроз успелију организацију државе, изаћи ће на европску сцену са својим националним поносом, биће доцније, после француске револуције из 1789. год. следовани и од Француза.

Несумњиво да овај „национални понос“ мисије у светском друштву има нечег у себи и природног, и када се ради о умерености, и нечег позитивног за развој човека. Али, из студије историје лако запажамо развојне ступњеве национализма, на којем су било енглеска револуција из 1648. или француска из 1789. само значајни кораци развоја национализма. Иначе, он је присутан као нека врста природног човековог расположења, стално и увек у човековом историјском развоју; видели смо како и на који начин присуствује у религиозним реформацијама; присутан је или снажно наглашен и у Стогодишњем рату између Енглеза и Француза, који се завршава и са легендом о Јованци Орлеанци; осећамо га присутним и у борби Словена и Германа из чијег поднебља датира и свети тељство Александра Невског. Могу историчари да говоре о рабању „немачког национализма“ из поднебља „Наполеоновог мрачног деспотизма“, али његов је корен далеко дубљи. Јер се баш у овом 19. веку, када национализам на свој начин сазрева у европским народима, развија са ослоном „на славну прошлост“, код скоро свих народа, на народну песму, бајку, сагу. Добро нам је познат рад Мацинија у Италији и његово истицање улоге „италијанског народа“ у модерном свету; покрет „Младе Италије“ образац је низу покрета „младих“ широм Европе. Сетимо се „славјанофилског покрета“ у Русији, који се тесно везује за Православну цркву, „дубоко национализирајући је“. Од свог почетка „амерички национализам“ везује се за истицање или залагање „идеала личне слободе“, или развоја слободе уопште, као и у помоћи другима у том погледу.

Наравно све су ово само напомене о једном тако опширном историјском питању као што је национализам. Али, и из ових напомена можемо да закључујемо колико је овај, на свој начин природан сентимент човека, такође тесно

везан за Цркву, за дискусију о њеном учењу, за њено опште стање, за потребе реформе у Њој, али и за борбу око Њеног учења, Њене догматике. Јер смо видели на првом месту да се одређеније национализам јавља у оним вековима који су такође пресудни за њу, 11—12. век, а затим 18—19. век.

Посебно православни богослов може да скрене пажњу историчарима да док је у западном делу Цркве национализам довољно био снажан да утиче веома много и на доктрину Цркве, да цепа њено јединство, да делује на њено учење, дотле у Источном делу цркве, на територији Православне цркве, „национализам“ то није успео; он је само постигао стварање низа националних православних цркава, али са једним и истим учењем, без шизме, без повреде учења васељенског сабора због чега су православне појединачне националне цркве више универзалне, стварно универзалне, тако и „светосавље“.

VIII

Национализам, модеран, више политички, који се рађа или добија свој дефинитиван облик у „ери Наполеона“, али са „јакобинским кореном, односно дохришћанским, античким, проф. Креигер каже да треба разликовати од националне свести, међутим, као што видимо ипак је тешко повући граничну линију између ова два појма, јер је и сам појам нације тешко дефинисати, или тачно одредити. На пример, у своје време пруски је краљ говорио: „Нација — то ми звучи јакобински“. Али, уколико најближе овом питању прилазе, стари и познати историчар развоја појма слободе Алексис де Токвил, као и у модерном Ханс Кон, са запажањем „да су корени једној нацији у оним тамним дубинама полу-митолошке прошлости коју пре формирају природне и подсвесне силе неоп слободне људске одлуке, онда ми само можемо да видимо колико је Црква деловала да то „подсвесно“ међу народима добије своју одговарајућу контролу кроз свесне људске одлуке, при чему огромну улогу играју језик, закони и литература, фактори на које је Црква на првом месту деловала у њиховом развоју. Несумњиво је веома оправдан затхев да при студији једне нације у постојању посебна пажња мора бити обрађена њеним дубинама, историји далеке прошлости, или њеној пред-историји, али и колико се све то мења кроз рад Цркве у нацији „у постојању“.

Када је у питању према томе наш народ, наша националност, или појам **нације**, наше историје, „наш скуп појединаца, наша стална међусобна веза, и стечене особине кроз ту везу“, ми дефинитивно видимо колико је огромна улога у њему била улога једног националног фактора, ако тако можемо да се изразимо, који и није ништа друго до започет рад св. Саве. Јер једино овом нашим светитељу можемо да захвалимо за успех нашег савлађивања „мрака оног полумитског“ или „несвесног“, и коначног извођења себе под контролу својих разумних ослободних одлука, тако да тек од тада, управо од времена када св. Сава почиње са својим радом, да можемо да говоримо и о себи као народу, у савременом смислу те речи.

Осврћемо ли се на рађање национализма у 18 веку, као и његове последице које долазе до израза у „ери Наполеона“, запажамо колико је и поред свега корисног што нам је дошло из овог времена дошло и толико много негативног, неунапређујућег, или свега оног што успорава напредак. Слободни мислиоци из овог времена отворили су нам нове драгоцене хоризонте, али у исто време ослободили су много чега зашто бисмо могли да кажемо да припада дубинама „мрака полу-митске“ прошлости. На пример, позната нам је изјава Наполеона о самом себи, да све што је учинио није дело „његовог сопственог слободног одлучивања“ већ „саме природе ствари“. Али све ово стоји у тесној вези са нашом националном историјом, нашим новим подухватом за слободом. Јер дела француских енциклопедиста, или Русоа, или Волетра, Канта и Хегела, једним својим делом значајно доприносе развоју и утврђивању појма слободе, али, у парадоксу развоја, у једном дијалектичком смислу, веома много и ограничавају њен развој. Низ је ту парадокса, један је међу њима и у нашем сусрету са овим национализмом који се рађа из француске револуције и њених противуречности.

Сетимо се тога да у времену када је Робјеспер апеловао на француски патриотизам, да би се сачувале тековине француске револуције, да се тада у поднебљу нашег светосавског национализма спремао поново устанак за слободу у борби против освајача наше средњевековне државе. Био је то један спонтан устанак, као што добро знамо, из дубина једног веома невиног национализма и његовог патриотизма. Тај устанак је започет на самом почетку „ере Напо-

леона", један почетак, као што смо се осврнули на то, који далеко превазилази границе нечег „националног", већ представља почетак једног универзалног покрета. Ако се пак тврди да је у „ери Наполеона" било нечег и „конзервативног" али и „снажне уједињавајуће снаге", као политичке силе, кроз коју ће се „почети будити начело народног суверенитета" у европској историји, онда у нашем покрету за слободом, који је носио у себи „универзално", лако откривамо један далеко квалитетнији импулс, због чега онда несумњиво и универзалнији односно трајнији. Кажимо то опет да рационалност ове универзалности јесте „светосавље". Јер остаје позната чињеница колико се ми тада нисмо могли да ослоњимо на носиоце великих идеала француске револуције. Може то изгледати као један веома мали незнатан детаљ тадашње дипломатске борбе међу великим политичким силама. Али он је велики симбол неуспеха Века Просвећености.

Познате су нам исцрпне студије које обрађују француску револуцију, у којима се подвлачи колико је она у крајњем извору или резултату „најнапреднија последња модерне цивилизације" која у својој модерности, у целини, произилази из Христовог Јеванђеља. Ово је несумњиво једна истинита чињеница коју је, на пример, у своје време истакао француски историчар Буше. Једно запажање које се потврђује и са других тачки погледа од савремених историчара и социолога или филозофа. На пример, Ернест Касиер, као што је добро познато, логично анализира како је Век просвећености, а пре тога и сам Ренесанс, ништа друго до само реализација идеја и идеала које Црква таји од свога оснивања.

Није тешко заиста сагледати ову чињеницу колико су велики идеали француске револуције из 1789. године, као и низ других које долазе са својим идеалима слободе, братства и једнакости, у суштини ништа друго до хришћански идеали; или, колико су најзначајнија хуманистичка остварења наше цивилизације ствар мисли Светога писма.

Ствар се међутим, компликује утолико што су вођи француске револуције били веома снажно оријентисани и у борби против Цркве. Није нам тешко да запазимо и то колико су пак били веома у праву да један несавршен друштвени поредак замене заиста далеко савршенијим, али исто тако колико и нису били у праву у свом начину разумевања улоге Цркве тадашњих црквених руковођилаца који су покушавали да бране стари поредак у овој Револуцији. Данас, нарочито, уколико се бавимо проблемом ове Револуције то лако запажамо. Излази на видело толико важна чињеница — да уколико не разумемо рад Цркве, уколико се супротстављамо вредностима које Она проповеда да утолико оживљавамо национализам; јер имамо то увек на уму да је национализам на првом месту дохришћанска појава. Овде опет долази до израза једна дубока и трагична противуречност, јер је у питању, у ствари, људска одговорност у раду на остварењу у животу друштва таквих појмова као што су братство, једнакост и слобода, а којима је корен несумњиво у Св. писму. Видимо при томе да њихово остварење омета оживљавање национализма. А ствар се компликује утолико више што и поред обавештењости о јединственом корену ових идеала ипак долази до деобе у методологији њихове реализације. Склони смо да признамо да је људска слабост или несавршенство далеко јаче од самих ових идеала, али је противуречност у томе што се не може без тих идеала, а ми се и боримо и против њих уколико их сматрамо да им је корен у другој вери, а не у нашој или нашем личном уверењу. Ову чињеницу нетолерантности остаје једино да разумемо у поднебљу тајне слободе и нашег признања грешења уз жељу за даљим усавршавањем. Наравно, све ово у нашем свакодневном практичном раду има и своје болне последице, пракса нам помаже да их отклањамо. То је у сваком случају процес који тражи напор, али у њему је и лепота која се крије у раду, и кроз њега се остварује. Међутим, у свему овоме се ипак, поставља питање добре воље и, уколико се заиста ради о доброј вољи, онда и о само једном њеном избору.

У откривању овог извора, извора добре воље, извора великих идеала слободе, братства и једнакости, чудно се на неки начин пада и у невиност себичности, ускогрудности, из које се рађа и извесна национална охолост, када се постави питање ко се најближе приближио овим идеалима, ко их је открио, где су се најуспелије реализовали. Има ту невиности али и велике опасности. На пример, то видимо и из случаја историчара који у исто време тврди како је револуција из 1789. године дело цивилизације Јеванђеља, али и то како је и колико и цела Европа дело две речи: Цркве и Француске, пошто је сав савремен рад, све добро, постигнут кроз Француску, у хришћанској ери, а духовна страна тога рада јесте достигнуће Цркве. Запажамо овде с једне стране наци-

оналну ускогрудност али и одговор у једној повремено и жестокој борби која се водила у току ове Револуције против Цркве.

Морамо да имамо на уму да се та борба није водила само под заставом „анти-клерикализма“, била је то борба и против саме хришћанске догме. То је већ питање „рационализма“ Века просвећености, питање филозофије познатих „слободних мислилаца“, итд. јер је несумњиво деоба у филозофским питањима погледа на Универзум у току овог Века, као и Револуције, коначно била већ чврсто постављена, али, као што смо видели, рађаво се и национализам, како га ми данас разумемо и на њега се жалимо. Национализам се рађао упркос великим идеалима који су као појмови за остварење били заиста и универзални и племенити. Али обе стране овог духа биле су у суштини једно, један хуманизам. По очигледној логици ствари, према нужности саме рационалности постојања живота, обе ове стране надживеле су ову борбу и свој разговор воде и данас у далеко хуманијем поднебљу. На извешан начин можемо да видимо како ова деоба има и свог оправдања према резултатима које данас запажамо. Постигнути су значајнији резултати и поред тога што се резултат ове борбе и разговора није изразио у неком једнообразном заједничком именитељу, у једној социолошкој формули кроз коју би се, математички прецизно, све решавало што се поставља испред нас на решење. Све остаје ипак ствар поднебља вере и слободе, а то значи и људске несавршености на коју Црква указује кроз своје учење, своје догмате, али што не искључује неопходност мира и могућности остварења добре воље међу људима, јер је извор свега ипак ЈЕДАН.

Уколико се поново осврнемо на нашу националну историју, на наше изворе национализма, његово афирмисање, у времену када се широм Европе не само утврђивао национализам, већ где су се и у поднебљу једне и исте националне свести шириле и утврђивале плејне или интелектуалне разлике у разумевању погледа на саму појаву живота, дотле смо ми били, бар у овом почетку рађања национализма, за који верујемо да је модеран или да се разликује од оног из 12 века, поштеђени ове деобе. Она ће доћи доцније. Ми смо били јединствени. Континуитет рада духа. Св. Саве. ослонац на универзалне људске вредности, појам слободе и човековог достојанства, у нашем националном устанку се наставља. Тако је било на подручју централног дела територије нашег језичног подручја. Али ми знамо да је она деоба, још из времена прве фазе рађања национализма, из доба дискусије о догми о Светој Тројици, из периода 9 до 12. века, ипак међу нама била присутна у многим деловима наше земље. То је заиста болна и трагична деоба, чије болне последице нас и данас узнемиравају.

Ми имамо у нашој литератури књижевно дате слике ове деобе како се она изражавала на извесним територијама нашег језичног подручја где су је прилике оштрије условиле. Нарочито карактеристичну нам је слику дао књижевник Иво Андрић у својим историјским романима. Вредност ове слике коју нам је дао наш књижевник утолико је још и већа јер је то и слика контакта и целокупне европске политичке и културне ситуације са нашом у времену рађања „модерног национализма“. Сетимо се Андрићевог романа „Травничка хроника“. Према потреби разматрања овог питања о национализму, али и свих других деоба којима смо изложени у поднебљу и самог национализма, вредно је овде да се осврнемо на ону занимљиву дискусију, коју нам даје наш познати књижевник кроз разговор између једног младог фратра и младог помоћника француског конзула у Травнику из времена када је у Србији Карађорђе водио прве борбе против Турака. Млади Француз указује свом вршњаку Босанцу са пуно идеализма на идеалне француске револуције, на универзалне циљеве братства, слободе и једнакости у правима међу људима, а у вези са противуречностима и патњама народа у Босни издељеног на вероисповести и националности, где свака страна налази оправдање своје егзистенције у мржњи према другој, што условљује несумњиво закључак, како налази овај Француз, неопходност једног другог заједничког именитеља од вере у Бога. Овај нам је непријатни разговор из дела нашег великог књижевника добро познат. Са своје стране ми смо заиста склони да осетимо сву логику младога Француза да нам је потресан један други заједнички именитељ. Међутим, ако следујемо нашег књижевника, који је иначе добро оцењен у светској књижевној критици као уметник који слично научном раднику, историчару, пише тачно онако као што је било, ми видимо и све противуречности у којем се налази и идеализам младог Француза, или како не успева у историји ни његова филозофија „заједничког именитеља“ која треба да је пронађена у идеалима револуције његове земље. Јер једном филмском брзином наш књижевник смењује слику разговора фратра и Француза другом; то је опис повратка у Травник турског везира са

границе Србије када пред конзулима Француске и Аустрије, из једног ћилима просипа делове људског тела, измешаних са деловима рипида, одјејања, икона, једне масакриране литије, уз речи да је устанак у Србији угушен. Конзули, представници тада великих држава, симбола отелотворење идеја и идеала Века просвећености и његовог рационализма, веома му одани, према слици коју нам даје наш књижевник, „честитају везиру на његовој победи“, истина, збуњено, али честитају, иако знају да везир лаже. Не бисмо могли да кажемо да је ово само једна литерарна сцена, ствар маште једног писца, ствар његовог националног сентимента, већ нам је у овоме, свесно или несвесно, дата слика једног неуспеха, једног новог тражења новог заједничког именитеља хуманизма. Јер према овом делу нашег уметника и историчара и сам овај везир зна да говори о хуманости неуспелих реформи свога султана којег су „душмани убили“, да поведе свој народ вероватно ка „вишим ступњевима савршенијег живота“. Како налази овај везир за ово треба да „жали цела Европа“.

Ова слика неуспеха или издаје идеја у историји, према нашем књижевнику, заиста је једна од драгоцених слика људске одговорности али и њиховог релативизма; што опет значи да уколико би се ослонили на људско резоновање негирали би могућност постојања моралног поретка уопште.

У књижевном делу овог нашег реномираног писца налазимо опет на још једном месту на још једну сличну сцену, дату у виду једног писма, у којем се један млади интелектуалац жали на ову исту ситуацију патње коју је приметио и Француз из конзулата у Травнику читав век раније, али која траје. Интензитет снаге ове патње, национална и вероисповедна нетолерантност, чак и мржња, делује на југословенског интелектуалца толико снажно да он напушта своју Босну, огорчен на све вероисповести, римокатоличку, православну, муслиманску и јеврејску, не жалећи да отпутује у прашуме Амазона Јужне Америке где би као лекар био од помоћи.

Међутим, млади француски интелектуалац и млади југословенски интелектуалац, са оправданим револтом, морали су на првом месту да се боље упознају са учењем Цркве о човековој несавршености, о прародитељском греху, о природи слободе, о човеку као слици и прилици Божијој, али разбијеној, а што значи о рационалности човека или могућности његовог усавршавања; тако да се од ове и овакве природе не може побећи у други крај света. Али су морали да буду више упознати, са далеко више отвореним умом, о историјској улози Цркве у одбрану моралног поретка и на овој територији. Јер када је 1595. године, један непун век после подизања на Дрини ћуприје, спаљено тело Св. Саве на Врачару у Београду, у току борбе за одбрану моралног поретка у свету, тада, у том истом времену, као резултат људске несавршености, човекове пале природе, у оквиру једне и исте националне свести, а и вероисповести, завршавао се један трагичан тридесетогодишњи рат и нешто мало даље на другој територији покретао се други. Болно је да се случај Француске и Немачке није могао да избегне код нас. Али и у овим тридесетогодишњим ратовима између римокатолика и протестаната лако је донети суд о одговорности као и код нас. Потребан је само отворен ум и интелигентна студија историје.

У тим ратовима, баш из овог времена, рецимо 1595. године, као и у свим који су непосредно претходили овој години, као и свим који ће одмах доћи, било је и нечег од националног сентимента као и вероисповедног. Наш књижевник Андрић нам је дао само слику те људске несавршености на једном делу света где се она на неки начин окаменила, где још нико није успео да савлада, и где је још трајала из времена ратова који су и непосредно претходили времену зидања на Дрини ћуприје 1516. Њудску суровост, људски разбијен лик, разбијен лик Божји у човеку, можемо да пратимо стално кроз историју. Пратимо то и на нашем терену. Дао нам је ту слику наш књижевник. Али, морамо се овде сетити и тога да баш ове 1595. године, када је спаљено тело Св. Саве у очајној борби једне ратне војне банде да савлада морални поредак света, његову законитост и успостави неку „Њудску“, те исте године, на пример, Шекспир је написао своју познату драму „Ричард II“. У којој је потврђивао своју веру у морални поредак света, или израживао своју веру да се високи идеали не могу остварити кроз слабости и лажи, кроз нечасност. Ми сви добро знамо колико је Шекспир како у овој драми тако и у свим осталим својим драмским делима изражавао ову своју веру, веру „да је људска или земаљска власт и сила“ пролазна, релативна. Али да светом влада један морални поредак који је јачи од човека. Шекспир нам је сликао у својим делима, то није потребно истицати јер је добро познато, сву беду човека или све последице и патње његове несавршености, мржњу, завист, похлепу за власт, итд., али знамо и то да је Шекспир то чинио иако је описивао владаре своје земље, свој народ, са ја-

ком љубављу према својој земљи и народу, са снажним националним поносом када је тријумфовало добро, или уочавало зло. Шекспир је сву беду света прихватио нешто што је људско, кроз шта човек пати али се и усавршава или има могућности за то. То је оно што је хришћанско код Шекспира, а што не налазимо у грчкој драми, јер у њој влада судбина, игра следећих нужности. Шекспир је у једном погледу описао и нашу националну историју иза које стоји њена савест дело Св. Саве.

У историји увек има или се доста догађа оног што једино може да брани рђава савест. Због тога у свим деобама, вероисповедним, националним, има тога људског несавршенства, али и зрака Божије мудрости, а што значи да се из тог несавршенства може изаћи. У делу нашег писца који нам је дао слику, са једне територије на којој се одигравао велики бој борбе за добро у свету, у чему је и епска величина нашег национализма, ми у ствари осећамо сву рационалност једне борбе, али и све противуречности историје. Вера у савршенство, боље, праведније јесте у ствари вера у моралну законитост нашег света. Ако тражимо оно што би било суштинско у светосавском национализму могли би да укажемо да је то ова вера вера у могућност победе добра.

IX

Ми данас често, освртом на науку, потврђујемо како је природа коју усвајамо као своју околину, ништа другог до систем поретка независан од човека, али са несумњивом законитишћу и рационалношћу која нам омогућава научни рад и испитивање природе. У оквиру овог или оваквог разумевања своје околине, човека и његовог друштва, организације, насеља кроз које чинимо живот више сномљивим и поугњим, разумемо и своје идеје са којима живимо, које одабирамо или кроз које верујемо да изражавамо рационалност света у којем смо. Према томе „Светосавље“, као поглед на свет, у нашој националној историји није ништа друго до присуство догматског система Православне цркве, израз разумевања законитости природе.

Ако ми данас постављамо питање шта појам „светосавље“ значи за нас, ми га морамо поставити у оквиру питања историског прогреса, али и у односу на обраћање праца развоја, у вези нашег запажања сталног и непрекидног и осипања живота, неке врсте непрекидног распадања животних, односно, културних облика, али и њиховог обнављања, што је и напор нашег супротстављања историји или оном њеном делу природе подложном осипању, у шта се укључује и издаја наших идеја у историји. У таквом једном поднебљу ми се једино можемо хватати за оно што осећамо као рационално, разумно, мисаоно, или то што је основно у људском животу, а што би био и нераскидљиви део људског живота. Израз тога дела наше природе несумњиво да је мисао и радост, прихватање живота као дела рационалности, као дела разума, као дара радости. Ако тражимо у својој националној историји, у свим њеним епохама уздизања и падова, оно што смо прихватили као рационалност наше борбе против оног историјског, подложног уништењу, лако запажамо да су то биле вредности које је међу нама утврдио Св. Сава. Он је то учинио кроз свој организационо-цивилизаторски подухват. Ту није било икаквог експериментисања са догмама Цркве, ничег уског, националног, већ само на једном језичном подручју утврђивања поднебља кроз које би се, у духу универзалних хришћанских вредности, најбоље организовао живот као дар, као радост, према природи човека и његовим потребама. У исто време смо се тада утврђивали и као народ. Тако, захваљујући овом раду, или утврђености у њему, добили смо средство за сталну и непрекидну везу своје садашњице са оним што је изгледало да изгледава. Био је то сталан рад проповедања, усавршавања, рефомисања; у духу Спаситељевих речи „дошао сам да донесем живот и изобиље“. То је заиста нешто рационално у свакодневном осипању или изгледавању свега оног што изграђујемо као добро, било када је реч о установама или самој материјалној изградњи своје околине.

То је ствар једне рационалне анализе колико смо у свом друштву, у процесима свог историјског трајања једну неприродност нестајања, свега оног што се збивало у нашој историји, као анти-прогрес, савлађивали или побеђивали рационалношћу светосавља; ако опет пажљиво студирамо овај развој запажамо своју оданост „рационалности“ ове идеје која нас на неки начин никада није издала. Због тога у току своје историје, у току оног свог инстинктивног, урођеног, напора у одржавању моралног поретка на свом језичном подручју, што је био и услов нашег колективног опстанка, ми смо се

стално ослањали на ову идеју и кроз њу гајили свој поглед на свет и живот. Није се овде само радило о томе да уколико смо више били излагани социјално-историјским осипањима, да смо утолико више постизали и своју непосредност са радом Св. Саве, или са светосављем, у чему има истине, већ, суштински, то је била делатност Цркве и наш развој у непосредности са њом, у поверењу у њену мисију, а што све налази и израз у оданости симболу речи „светосавље“.

Само, због специфичности услова нашег живота и рада, због историјског места које смо добили стицајем историјских околности, дошло је и до тога благослова у нашој културној историји, да смо нашли и израз, у оквиру свога језика, идентификације себе као народа са Православном црквом; ту идентификацију смо изразили са речју **светосавље**. На нашем националном подручју нашег опстанка, смисла историје, разумевања рада, добра, борбе против завојевача, смисао усавршавања, реформисања у борби против историје и њеног често без садржајног преображавања, „светосавље“ је постало наш основ. Јер једним својим делом историјски процеси то могу да буду уколико се развијају изван оквира рационалности појма добара или циља добра, а што значи поштовања човекове природе, која је заједничка свим, али и појединачна, са појединачним потребама, склоностима, личног доживљаја лепоте у оквиру царства слободе.

Лепота и рационална вредност овог нашег историјског феномена као што је „светосавље“ од посебног је значаја за данашњу науку или разматрање питања човека и његовог усавршавања у оквиру „културног поретка свог друштва“, у времену психоаналитичких студија на основу којих се изнуђава члан модерног друштва на признање непостојања потребе присуства нечега вишег од њега, или се тражи његово добровољно ослобођење од Цркве.

На извешан начин, по извесној логици, овај захтев изазива и оживљавање национализма, и то можда на један начин који није потребан ни самом друштву а још мање Цркви. Јер ако је суштина историје у једном смислу у сећању шта је једном урађено, шта се мислило или говорило, питање улоге Цркве у историји враћа се на извешан начин као питање реалности и саме историје враћа се на извешан начин као питање реалности и саме историје сваког појединца који је живео кроз усвајање онога о чему је она учила. То се, међутим, опет тешко открива у појединцу, већ више у целини историје, или једног историјског облика, заједнице, народа. Што по логици ствари одговара самој мисли оснивача Цркве када је рекао да „тамо где су двоје или троје скупљени у његово име да је тек онда и он међу њима“.

У овоме онда налазимо и корен, свесно или несвесно, и нашем цењењу своје прошлости, а уколико нам нешто недостаје у данима у којима живимо, ми се, по извесној логици осврћемо у прошлост, враћамо се у њу, очекујући да то на тај начин добијемо у будућности. У сваком случају то значи да се бежи из садашњице. Али када доводимо Цркву у питање, када је доводимо у невољу, тада оживљавамо и национализам.

Знамо међутим и то да се човек по свом унутрашњем опредељењу, стално бори за савршеније облике живота. Он то чини кроз један колективан рад, кроз колективно уздизање. То је био и светосавски процес. Можемо да говоримо о томе како у светској историји, без изузетка, међу свим народима, лако запажамо ту тежњу за усавршавањем, за бољим или савршенијим подручјима живота, ми у том случају можемо да говоримо о **светосављу** као симболу ове тежње. Може та тежња бити малена као „зрно горущино“, али спасава и развија, јер је на том малом зрну потребе, на вери, утврђена рационалност наше цивилизације.

То је већ ноторно позната чињеница да немамо ниједног периода историје, ниједног народа, а да се није у њему човек интересовао овим својим „зрном горущиници“, управо рационалношћу своје вере којом је украшавао свој живот, задовољавао своју радозналост, и кроз њу тражио оне идеје путем којих би се најбрже развијао. Кроз то је старао и науку кроз коју је значајно олакшао и улепшао свој живот и са највећим успехом задовољавао низ својих потреба.

То би се све опет једним именом могло да назове и човековом потребом да се подчинијава рационалности света, да је тражи, да је усваја, разматра. Шта више када покушава да је и негира, видимо, како се бори са њом, признавајући је на тај начин. Све ово опет спада у поднебље науке психологије, или њен део који испитује „психологију неометаних потреба“. То је подручје, човекове борбе да задовољи своје потребе које су и органске, тесно везане за тело, али су и оне које су чисто интелектуалне, духовне, културне. Међу њих

спада и „зрно-горушичино“ вере. Да би човек задовољио ове потребе он је принуђен на борбу. Када задовољи једне прелази на друге. То је процес усавршавања. Уколико наилази на препреке он је и принуђен на борбу, коју често води и несвесно.

Х

У оквиру ове борбе је и његов немир или борба за миром, за околностима кроз које би осигурао себи мир. То је једна од највећих његових потреба. Овде може да буде речи и о културним неврозама, или о неуспеху ове његове борбе. Сам човек у овој борби је немоћан. Јер своје „зрно горушичино“ вере сам не може да добије нити сам да одржи. Због тога се човек удружује у заједницу да би се кроз међусобну помоћ могао да развија и усавршава кроз одговарајући културни поредак. Није реч о томе чему дати предност. Већ о потреби целине. Несумњиво да се здравље једног друштва састоји у поштовању целине, логике његових потреба. Оне се морају поштовати у систему једне рационалности. Једно друштво утолико више напредује уколико више његове организације олакшавају својим члановима задовољавање њихових потреба. Наравно потребе се развијају и може да буде речи и о васпитним системима којима је циљ да олакшају човеку његов развој и усавршавање, у шта се укључује и развој његових потреба.

Грешке извесних васпитних система се јављају у томе што се често у њих не укључује нека од човекових потреба. Она се просто занемари или често и плански избаци; некад у име науке, у име новог, а некад у име извесне вере кроз коју се гаји нетолерантност према другој, што је питање рационалности.

Често се заборавља да садашњост не може да постоји без позајмљивања идеја из прошлости. Када их пак позајмљујемо, неопходна је процена, које су нам најпотребније, које да задржимо. У овом поднебљу процењивања долази до деоба, раздвајања или отуђења од културног поретка који се утврђује. Најчешће је основ овим деобама незнање или необавештеност.

На пример, тражимо седиште „спиритуалности“ у човеку у оквиру теорија које веровање испитује као ствар знања, слично математичкој егзактности у оквиру хемијских реаговања. Једна ужасна научна примитивност. Зависи колико од наше обавештености или необавештености, али и од наше добре воље и хуманости. То је питање шта је вера, од чега зависи успех у њеном називању, еволуцији. То је питање мира или узнемиравања када се под притиском такве квази-научне теорије покушава да се вера претвори у знање или испита као „знање“, или изрази кроз експеримент у каквом хемијском или физичком лабораторијуму. Како је пак то немогуће у питањима хришћанске вере, а како се опет врши пристанак у име науке, онда члан друштва бежи у „заверу ћутања“, или у оно колективно сазнање које је изражено у националним симболима као изразима његове потребе за рационалношћу коју речима не може да изрази. То је бежање и у национализам. Јер од интелектуалног притиска којем је изложен, човек тражи заштиту. Та заштита су национални симболи, рационалност тих симбола, синтеза чега је код нас појам СВЕТОСАВЉА.

Када се пак у овој борби, вредностима које у себи овај појам садржи, одриче рационалност, онда долази до побуне саме те рационалности и подстиче на васкрсење читаво колективно искуство из дубина целокупне историје, које је том рационалношћу живело, а што опет добија и израз нечег што се везује за појам национализма. У овом случају долази до пуне идентификације национализма са националном свешћу, јер се овде национализам појављује као спољни облик или заштита. Појављује се у том погледу као неопходна потреба освежавања успомена, много јаче од уобичајеног историјског осећања, на оне личности које су биле заштитници човекове потребе која се сада ускраћује.

У ствари јавља се као неопходно да се појача историјско осећање целокупне прошлости кроз коју се живело и кроз коју се усвајао живот јер у искуству се није ништа ново добило што би заменило оно суштинско као потреба за мисаоним уређењем свога живота према вредностима које не дозвољавају узалудност његове појаве.

То је ствар слободе, ствар остарења човека, јер знамо да бити човек ипак није дато већ задато. Ту на првом месту долази до израза право на веру која не може да се математичким, хемијским или којим другим средствима доказује, а то значи право на слободу појмова, језика, право на свој приватни свет доживљаја лепоте живота, право на пријатељску средину разумевања.

Ми смо од почетка у овом раду тесно везали питање национализма са питањем феномена говора, језика. Међутим, сада можемо да говоримо о неспоразуму, тамо где он постоји, када је у питању вредност светосавља као „национализма“. Питање употребе речи, говора, управо језика, у савременом друштву ушло је данас у једну такву фазу испитивања и студија да се тврди да све невоље и сви проблеми који нас узнемиравају јесу питање употребе речи. Овде има велике истине и сада се морамо на томе да задржимо.

Настала је нека врста страха у погледу употребе речи. Језик је доведен у питање да ли се може употребити и онда када човек покушава да изрази нешто од себе и у случајевима када је то његов веома приватан свет, нешто што само он дубоко у себи носи, али се тешко то може да изрази. Колико он има право на то. Јер се стало на становиште да свака реч која се каже мора да има своје универзално значење, асоцијације морају да буду математички тачне, прецизне у пуном научном смислу речи. Овакав став је имао велике и врло трагичне последице на онај образовани део нашег света, који се бави испитивањем једног од научних подручја у његовом односу према религији. Реч би била о оном образованом слоју друштва, интелигенцији, који је богатио свој интелектуални дух кроз научни рад, кроз страст рада, читања, кроз напор богаћења својих појмова о свету и животу, кроз напор богаћења свог фонда речи итд. Знамо да су Шекспир или Достојевски да би нам рекли све што имају да кажу употребили око 15 до 16 хиљада различитих речи, а што се сматра и највишом границом коришћења језика. Ова теза о неопходности или тачног, математичког, односа речи и мисли, све је више саставни део савременог научног духа. Убојно је уперена и против богословља, богословске терминологије. Почело се да указује као на неку врсту интелектуалне искрености, што је застрашујуће деловало, да ниједан образован човек, на пример, није смео и данас скоро не сме да користи речи догматике, као васкрсење, преображење, вазнесење, јер то треба на неки начин као појмове да оправда, рационално, како би се рекло, или да их толико веже као појмове за садржај, са неком врстом опипљиво материјалне егзактне могућности поимања. Несумњиво да овде лежи и могућност злоупотребе или игре тзв. девалвације речи.

Почело се са указивањем или позивањем на научност, и у највећем парадоксу, ову су игру подржали они преставници науке који су се највише залагали за њену слободу. Делујући на тај начин, највероватније, несвесно на неслободу религије, на њено свођење код савременог интелектуалца на „заверу ћутања“, и када је у питању религија а код широких друштвених слојева и на национализам. Указала се, у ствари, потреба, да за оно што не може речима да се објасни, појмови вере као што су васкрсење, вазнесење, итд. да се пронађе какав облик израза са којим би се, скоро, сакрила „интелектуална искреност“, а човек некако остао са овим појмовима вере, или својим „зрном горушчиним“. На пример, ко би запео да речима ствара слике Христовог одласка, његовог вазнесења, тај мора, као што знамо, да то слика појмовима „Христовог одласка у ваздух“, што је заиста појмовни апсурд односа речи и садржаја, али и учења Цркве о овом догађају. Онда у тој мучној интелектуалној атмосфери дубоке моралне неправедности према човековој слободи, лепоти живота, његовим потребама, човек као члан модерног друштва бежи у неку врсту национализма да би избегао све непријатности по свој морални и интелектуални мир. У ствари он бежи у поднебље оних симбола кроз које се као „рационалне“ живело пре ове „модерности слободног мислилаштва“ или „лојма интелектуалне искрености“, или низа других психоаналитичких трикова, који свесно или несвесно може веома много да користи онај део савести међу људима који би бранила рђава савест. То опет значи пут неслободи и осипању живота или његовом ометању организовања ка вишим подручјима радости које добијамо из све успелије било материјалне или интелектуалне организације живота. Јер речи имају неку врсту магичне снаге, оне нас вuku ка добру, када означавају појмове добра, то чине и пре него у потпуности схватимо сав значај речи, односно још пре него оне постану реалност којој више реч и није потребна као руководећа, већ тада та реалност носи реч. На пример, наш догматичар арх. Јустин Поповић каже да не исцпљујемо све од појма Црква кроз реч „црква“, далеко више остаје неизреченог.

Из ове мучне интелектуалне атмосфере у коју је почео да упада савремени интелектуални слој светског друштва, можемо слободно да кажемо да смо изведени или спашени савременом филозофијом језика који подстиче или

износи на решавање оксфордски филозоф Лудвиг Битгенштајн. Сасвим слободно можемо да кажемо да савремена филозофија језика, дискусије које се још веома интензивно воде, јесте одговор или решење интелектуалне слободе коју почињемо да губимо кроз рад француских енциклопедиста и јакобински национализам. Јер се закључило и све више и више то истиче да имамо право на свој приватни језик, који не мора и не може увек тачно да буде означен као математички доследан појам за оно на шта се указује. Ово је, нарочито важно за богословље и богословску терминологију. Јер њени појмови са којима се она служи ствар су вере, добре воље, разумевања, љубави, што значи да је нико нема право да разуме на свој начин или у оквиру научне терминологије свога подручја научног рада и тако тумачи, излажући онога који их употребљава оптужби „интелектуалне неискрености“, јер он у ствари не разуме о чему се ради.

Из свега овога што смо рекли видимо ипак тесну везу између национализма и Цркве. Он се рађа из рационализма Века просвећености, у једном парадоксу, када се истицао космополитизам и указивао на универзалност људског здравог разума и када се гајила највиша нада у њега. Тада се рађа и појава развојне линије једног национализма који ће бити оно што би било најнегативније у појму национализма, оно што осуђујемо и данас у њему и чега се плашимо — нетолерантности према другом, туђем искуству, туђој слободи, слободи уопште, али и у употреби речи, добрих, речи које нас вуку добру. Али, нико од нас не може осудити оне прекрасне добре ствари које смо добили кроз залагање мислилаца Века просвећености; бржи економски напредак, индустријску револуцију, буђење народности. Међутим, кроз Наполеонове ратове, кроз развој науке, свет је добијао слободу али је и губио. Реч је о интелектуалној слободи. Али, не само о њој, већ и о релативности схватања и саме националне слободе. Јер је појам о њој коначно изгубљен. Наполеон, на пример одбија да помогне наци устанак под Караџорђем, да се не би замерао Турској, јер се спремао да обрачуна са Русијом“. Један пример релативизма људског планирања слободе. Овај релативизам појимања слободе одразио се такође и у слободи интелектуалне искрености када је у питању Откривање, богословље као наука или филозофија.

У овом повом поднебљу „слободе“ слике које нам даје Откривење доведене су у питање као никада до тада. Нови интелектуалци који се рађају у овом новом поднебљу нису више у могућности, због тешког и мучног напада на разум од којег се тражи да изрази неизрециво, уколико не може онда мора да потврди, да каже, да то и не постоји, јер не може да везује или доводе у везу појмове слика које нам даје Откривење кроз речи записане у Св. писму и Св. предању са садржајем речи асоцијацијама које оне изазивају. Тада је дошло и до највећег апсурда модерног интелектуалног живота — у име слободе одбацити оно што је омогућило највиши развој слободе.

У интелектуалној историји појавили су се тако низ напора да се на неки начин човек ослободи ове мучне ситуације у којој је изгубио слободу. Међу тим највећим покушајима треба на првом месту споменути Хегела и, данас, у том истом смислу можемо да користимо филозофију о језику Л. Витгенштајна.

Хегел је, да би спасао човеку веру у Откривење, али и сачувао његову интелектуалну искреност, под притиском идеја Века просвећености, био принуђен да продре, дубоко у „појаву Духа“, откривајући истине Откривења кроз тешке логичке и рационалистичке спекулације, кроз дијалектичку законитост универзалне мисли, падајући каткад и у гностичке јереси, али опет сав у заносу да докаже, што је и учинио са релативно великим успехом, како и на који начин је Христос центар у историји, како и на који начин једно схватање слободе имамо до Христа а друго после. То је био један огроман прилог спасењу интелектуалне искрености када је у питању вера у Бога у интелектуалној историји савременог света. Међутим, Хегел је само започео једну борбу, изазвао је низ нових сукоба, а ми данас у дијалектици развоја осећамо ту борбу као тријумф људског уласка у све савршеније облике живота. Хегел је био само израз једне започете борбе за излазак из мучног јакобинског национализма, или неслободе у употреби речи за истине хришћанског откривења; јер се Хегел такође сукобио са употребом речи; он је пробао да то питање реши замењивањем познатих богословских термина, под притиском рационализма доста девалвираним, новим које би потпуније, успелије, у одговарајућим асоцијацијама, приближавали модерног човека истинама Откривења. На пример, реч Бог са речју Апослутни Дух, Разум, снагу духа са снагом „пан-логизма“ итд., али то није био пут, одговарајући пут за коначан излазак из моралног и интелектуалног поднебља у које се ушло.

Било је потребно ову револуцију интелектуалне искрености извести до краја а коју је започео Хегел. То је учинио тихо и скромно, али кроз једну од највећих интелектуалних револуција у историји човека, Лудвиг Витгенштајн. Сматра се да револуција у питању студије језика коју је он започео превазилази и низ савремених револуција на пољу природних наука, на пољу и физике. Сва револуција по питању језика несумњиво да је тесно везана и за питање национализма, јер један народ у тежњи да изрази „неизрециво“ стварао је симболе који су израз његове слободе и тежње за усавршавањем. Оспоравамо ли их освежавамо или покрећемо дубине своје националне прошлости.

Ова револуција о језику кроз коју треба да се реши низ проблема или неспоразума, исто тако и између богословља и оног дела савременог интелектуалног расположења које се „залаже за искреност“, завршава се данас са истицањем права на слободу изражавања и дискусије о оним појмовима за које се не може дати подлога математичке егзактности, већ остаје ствар лепоте „приватности“ и лепоте унутрашњег развоја човека.

О томе смо ми већ неколико обавештени; али је наш задатак овде да истакнемо колико се рад овог скромног професора појављује као искупљујући у нашој савременој културној атмосфери коју је толико много заситио у развојној линији рационализам Века просвећености, или копање по дубинама историје економског развоја друштва од Маркса или психе од Фројда.

Сасвим је онда лако на основу савремених дискусија о језику, о могућности „приватности језика“ у сукобу са изразом око **неизрецивог**, у оквиру појма слободе, са интелектуалном искреношћу залагати се за светосавске симболе нашег развоја, или истине Откривења. Јер сада сасвим логички оправдано, интелектуално искрено, сагледамо сву логичност нашег језика, шта можемо са њим а шта не. Препреке које би се у том погледу могле ставити било би дало неразумевања које може само да брани „рђава савест“.

XII

Под рђавом савешћу можемо да разумемо на првом месту неразумевање. Корен неразумевања јесте у непробуђености пред законитошћу која влада у природи. Она се уколико више сазнаје уколико се човек више развија интелектуално, морално. То не значи да мора да усвоји веру у Бога, већ да мора да разуме онога који верује. Витгенштајн је изјавио да уколико он није стигао да усвоји догматику Цркве, Њено учење, да дубоко међутим поштује онога које то постигао.

Према томе сва наша борба за законитост јесте борба за усавршавање, или заштита моралног поретка. Ова законитост налази свој израз у рационалности или утврђеном поретку једног друштва. Симбол у свакој земљи гаранције постојања моралног поретка јесте Устав. Он је гаранција слободе или могућности усавршавања. Из историје уставног права, које се све више развија у поднебљу Христовог Јеванђеља, видимо како сви савремени уставни, широм света, ни у једној земљи, исто као и у нашој, не поричу човеково право на усавршавање, већ то баш и истичу као циљ због чега човек и организује своје друштво. Према томе лако можемо да закључујемо како и на који начин у највишим суштинским вредностима нашег Устава, наше борбе за законитост и морални поредак, данас, лежи као основа оно што је највише у традицији светосавља — усавршавање, право на слободу.

Због тога светосавље није национализам, већ суштински уколико следујемо његову традицију борбе за одбрану моралног поретка или законитости која влада како у природи око нас тако и у нашем уму ми се баш и боримо против национализма како нам се он појашљује у ометању нашег развоја. Јер кроз ометање, или неразумевање, традиције борбе „светосавља“ за морални поредак света из којег нам је дошло све што имамо као позитивно, или, уколико одричемо вредност тој борби, ми на тај начин оживљавамо било свој национализам, то јест потребу да бранимо једну традицију, али оживљавамо и национализам других, јер им не указујемо на вредност једне традиције у борби око законитости, моралног поретка, и човекове потребе за усавршавањем.

Ми имамо добро историјско искуство око тога. Видели смо како се национализам прво јавља у времену када се основна догма Цркве, догма о Св. Тројици, доводи у питање; када почињу дискусије око њене структуре, када се доводи у питање њено јединство у времену после њеног формирања према структури света, Откривења, али и структури језика, да се та тројична струк-

тура што адекватније изрази, односно од 9 до 12 века. Даље, увек кроз историју када је год у питању и догма Цркве освежава се и национализам. Нарочито крајем 18 века, када се у интелектуалној историји, као никад до тада, Црква доводи у питање; у питању је — колико нам је заиста потребна? Али, тада се освежава национализам, као никада до тада; у развојној линији, уколико је више догма Цркве у питању утолико је више замах национализма јачи. Негде ће то имати и израз лудила. Због чега можемо да говоримо и о патолошком национализму. Напад таквог национализма на нас искусили смо у току прошлог рата.

Одговорили смо на насртај тога патолошког национализма опет својим најлепшим традицијама, најлепшим идеалима. Ако им испитујемо корен лако га налазимо у светосавској традицији нашег развоја језика, законодавства и књижевности, у нашем национализму.

Наше је онда вековно искуство да светосавље као појам није ништа друго до појам залагања за морални поредак, за законитост у поднебљу слободе, али не у оном нашем уобичајеном смислу речи, већ за залагање за задовољавање свих оних потреба које су органски везане за потребе нашег тела и духа.

То је цивилизаторски подухват Светога Саве. Он је учио жено како да правилније употребљава чун при ткању као и човека који је избацивао мрак карлицом из куће да направи прозор. Ово су податци из народних прича о Св. Сави, али су и симбол почетка нашег цивилизаторског подухвата који у еволуцији јесте и наша индустријска револуција у којој смо данас. Исто тако, ако историјски посматрамо развој и значај симбола светосавља, лако закључујемо да је овај симбол антиципиран савремен став национализма у борби за „индивидуалну слободу, неотуђиво право сваког човека на живот, слободу и срећу“, јединство у различитости чија је основа морални поредак у који се верује. Ово је модеран национализам, борба за остварење ових идеала на свом језичном подручју, и онда помоћ другом да то исто тако оствари и на свом. Појам светосавља код нас и није ништа друго до појам о нашој оданости моралној структури света, у чијим дубинама лежи морална лепота и невиност добра. Ту је и вера у могућност усавршавања, али и помоћ другима за њихово усавршавање. Прагматистичко-социолошко истицање овог искуства није национализам, већ пример стрпљења, толерантности, залагања, жртвовања до крајњих граница рационалности жртве, или до границе када почиње и сама рационалност да се доводи у питање; јер морални поредак мора да се брани. То смо и чинили и чинимо. То је искуство светосавља да у свету постоји само један извор рационалности, један извор хуманости, један заједнички **именитељ добра**. Он се може изразити само кроз залагање за слободу, рационалну слободу развијених; али и у помоћи примитивизму да себе савлада. Наравно, не-обично важна страна ове борбе јесте и развој економске основе нашег живота; али искуство је светосавске рационалности да човек мора неговати интелектуалну слободу као први услов економском развоју. Јер развој, на пример, наше економске основе живота јесте ствар општег развоја науке; а њени су корени, према речима Ајнштајна у традицији Св. писма Старог и Новог завета. А овај корен јесте једна од најуниверзалнијих истина која је подстакла човека у истраживање, истраживање чији је резултат сама наука, опет према речима Ајнштајна. Због тога смо и одани **светосављу** јер му је корен у овој универзалности из које нам долазе најлепше традиције у нашем начину живота који се данас прогресивно шири светом; али, с друге стране национализам има и своје дубоко оправдање, чува нас од „униформности“, „утврђења универзалне хегемоније какве велике силе или групе сила, како то, на пример, оправдава национализам Ханс Кон, јер како овај познати експерт каже, визија коју данас сагледамо „будуће организације човечанства, обећава нам да треба да следимо облик савремене модерне Западне цивилизације — плурализам и разноликост“; због тога није ли онда добро што смо припадници **светосавског национализма** који је настао у борби против хегемоније великих сила свога времена утврђујући тако и савремено начело, антиципирајући га, „плурализма и разноврсности“, али при чему ни у најмањем није доведено у питање учење Цркве, универзалност истине **ОТКРИВЕЊА**; јер иза нашег **национализма** стоји **светосавље** које и није ништа друго до само део универзалности ортодоксног хришћанства, Цркве. **ОСНОВ** је, знамо из искуства наше националне историје, развоја стварног појма слободе или духа пријатељства.

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

Црква као Божанска установа јесте пре свега изнад човека, а што значи да и њој човек у једном смислу не може ништа ни одузети а ништа ни додати као Божанској установи за њен опстанак. Њени смо чланови ми, слободна и разумна бића, због којих Она и постоји. Она служи нашем усавршавању. Због тога је Црква овде и у свету. Због тога смо и ми са своје стране, као Њени чланови, и одговорни за Њу, наравно у оквиру наше слободе коју такође кроз њу и гајимо. Због тога и има толико много догађаја у Цркви за које смо ми толико много одговорни, али који нису на оној моралној висини на коју нас Црква и позива. Добро познајемо ратове, делења или одвајања од Цркве, каткад су људска делења од Ње привремена, каткад делимична а каткад потпуна. То су и отуђења која су каткад масовна. Али уз све то увек је у Цркви гајена и тежња за Њеним јединством које је од суштинског значаја за Њу.

Црква је у исто време и израз рационалности у свету; израз те рационалности јесте и наша тежња за јединством света. То је идеја „једног света“. Свакодневно се рационално оправдава и стално је присутна у нашем раду, у сређивању света; на тој идеји остварујемо и своја највиша културна остварења. Највиши израз те тежње је и рад Цркве: идеја јединства је толико подвучена у догматици Цркве. Али, у тој истој догматици, због самог човековог положаја, дара који има — слободе — оправдава се или указује и на узроке постојећег нејединства у свету. Због тога је та идеја о „једном свету“ увек и ствар човековог испитивања, а у ствари никад могућа као потпуно остварење. То је нека врста човековог дијалектичког положаја који је и његов природни положај. То је чињеница раздвајања, она је присутна и у Цркви; упркос толико рационалне потребе за јединством људи се ипак деле. То је у ствари отуђење човека, отуђење од онога што је рационално, што му припада као ред или рационалност јединства. Испитујемо те своје деобе, тражимо услове кроз које би их умањили и често веома успешно савлађујемо препреке које нас ометају да остварујемо јединство. То чинимо и кроз тражење или откривање законитости нашег развоја или усавршавања. Веома много говоримо и о дијалектици развоја, логици, чији су ступњеви тројични; чак и процес мишљења је тројичан: мислимо кроз појам, суд и закључак; то је у једном погледу и наш природан положај — да морамо да вршимо анализе, да морамо да апстрахујемо, да бисмо дошли до синтеза. Израз овог и оваквог човековог положаја и у Цркви је на неки начин „тројичан“; из историје Цркве знамо и за појмове о православљу, римокатоличанству и протестантизму. Ова три појма, који се појављују као три вероисповести, или три појма кроз које се изражава издељено хришћанство, сведоче извесном својом логиком, логиком отуђености, на негативан начин, нужност јединства, и потврђују задатак постизања јединства Реалности. За саму Цркву човек у овом свом положају разједињености или отуђености јесте и у положају или стању греха, несавршености. Ови историјски термини — православни — римокатолик — протестант —

стант — нису истине Цркве, већ историјске реалности положаја човековог несавршенства, према релативистичком ставу како ми гледамо једни у друге.

Задржали смо се већ на томе како су сви еволуциони процеси развоја, било на органским или неорганским подручјима нашег ипак јединственог света, сведок нужности раздвојености у тајни живота, јер живимо у сталној динамици раздвојености кроз коју се остварује свет и ми у њему, али у борби за јединством. На свој начин то захтева сама природа света, или је то његова нужност. Ову нужност једино нам остаје да тумачимо нужношћу слободе. Споменули смо и то да због потребе самог сазнања света и свих његових процеса морамо да га делимо кроз увиђање његових дихотомија, било да је реч о духовном и материјалном свету, добру или злу, кретању или мировању, итд. али и увек са тежњом да све те раздвојености на неки начин измиримо. То је пут сазнању света у којем смо. То је, морамо онда тако да закључујемо, пут нашег сазнања света у којем смо. Разуме ли ми то или не, у сваком случају видимо да је то и пут рада нашег ума како би се утврдио у истини. Исто тако онда можемо да разумемо како и на који начин ради утврђења појма слободе, истине самог јединства Цркве, ради потврде тога јединства, у нашем положају отуђености или греха, ради његовог савлађивања, дошло је и до таквих историјских реалности као што су православље, римокатоличанство и протестантизам.

Низ је израза или посебности које карактеришу ове вероисповедне облике. Највиши израз ове раздвојености јесте и у питању улоге самог разума при усвајању догмата Цркве. Вероватно да није случајно раздвојеност међу хришћанима, израз њихове несавршености, симболично и трагично искрсла по питању догме о Св. Троици.

Овај историјски догађај деобе сви жалимо, он је наша морална одговорност. Одлука Другог васељенског сабора гласи да Дух свети исходи само од Бога Оца. Међутим, као резултат рада једног локалног сабора у Шпанији у 7 веку почело се са учењем да Дух Свети исходи „и од Сина“. Из политичких разлога император Карло Велики се потрудио да овај уметак рашири по црквама Западне Европе. Тако је дошло прво до деобе између Цариграда и Рима 1054. године. У почетку то је био само један богословски диспут. Он је ускоро постао и веома трагичан за социјални, политички и уопште културни живот човека. Доћи ће и до рата који ће бити у крајњем резултату последица ове деобе. Трајаће скоро шест деценија, везан је за Латинско Царство (1204—161). Тако ће на територији, на којој су одржани васељенски сабори Цркве, на којима се и формирао Њено учење, овај спор дубоко унети и у широке народне масе. Затим у том одвојеном делу Цркве формираће се и појам „римокатолик“. То је било прво велико делење. Друго, исто тако снажно и трагично по свим својим последицама одиграће се са почетком 1517. године. Ову нову „деобу“ изазваће, како се то признаје у историјама Цркве, „опште стање у Римској цркви“. Био је то Мартин Лутер који је реаговао на његово морално и интелектуално поднебље. Ово реаговање пратиће низ других реформатора, а нарочито Калвин и Цвингли, чији покрети ускоро ће бити један и исти протест против Рима. Затим, трећи протест доћи ће од енглеског краља Хенриха VIII. Протест протестантизма углавном престављаће ова три покрета. Њих такође прате ратови, јер ће немачки принчеви и швајцарски кантони подржати ове протесте. Доћи ће до два дуга рата, од по „тридесет година“, у Француској 1561—1568 и у Немачкој 1618—1648. Овај нови религиозни шездесетогодишњи рат унеће идеје Ереформације и у широке народне масе. Почеће ускоро и нови у Енглеској који ће трајати скоро исти број деценија и потврдиће у широким народним масама и у овој земљи делење од Рима. Тако се ствара или утврђује и појам историјске реалности протестантизма.

Разлику између ових сада већ јасно формираних и издељених реалности поводом насја о истинама Цркве јесте на првом месту питање или истицање улоге разума када су у питању саме догме Цркве или њено учење.

У том погледу ћемо се ослонити на саме римокатоличке богослове шта кажу о свом учењу као и протестанте о свом. Видели смо пак да ОСНОВУ Цркве чине одлуке васељенских сабора; то је појам ОСНОВЕ, појам о ПРАВОСЛАВЉУ или Православне цркве. Али динамика живота Цркве условила је нова тражења, еволуцију у рационалнијем усвајању учења Цркве, у чему се отишло, нажалост, каткад и у доста слободна истраживања која су водила и у отуђење од ОСНОВЕ. Сва та слободна истраживања у погледу учешћа нашег разума у разумевању учења Цркве, наравно, имају своју велику моралну одговорност. У највећем броју случајева ми им не можемо оспорити искреност и добронамерност. Јер се поверовало да није све речено на васе-

љенским саборима; пошло се у нова истраживања која нису добила васељенски карактер или потврду Цркве. Настале су дискусије кроз које је нажалост дошла до израза и човекова несавршеност до мере пуне манифестације греха, или злоупотребе човекове слободе.

Није нам овде задатак да у потпуности исцрпимо појам историјских облика хришћанства као што су православни, римокатолик и протестант. О томе је већ доста речено и свака вероисповест је преко својих оданих богослова образложена или дефинисана у свом учењу. То је био веома дуг и заморан посао, праћен несумњиво и веома непожељним нетрпељивостима. Али нам је циљ да у оквиру наше теме и проблему „двеју култура” укажемо на ова три облика као на облике кроз које се и развијају „две културе” нашег света или нашег периода историје, чији даљи развој као што видимо зависи од тачнијег разумевања односа између ових двеју култура — културе науке, технике, тзв. технолошких наука, и културе уметности, књижевности, тзв. хуманистичких наука, јер међусобна зависност ових двеју култура је очигледна, односно њихов даљи напредак и функција.

Ми у ствари пратимо развој наше културе у данашњем њеном облику у процесу развоја са територије на којој су одржани васељенски сабори и на којој је прво и усвојено учење Цркве; у даљем развоју дошло је до деоба, али и до деобе културе, о деоби о којој данас посебно дискутујемо. Међутим, и поред тога што је једна општа и заједничка ОСНОВА савременој култури, на коју указује православни богослов, ипак римокатолички богослови могу да указују на прилоге науци и уметности кроз свој вероисповедни облик, или своје разумевање односа разума према Откровењу, али и протестанти са своје стране могу да указују такође и на свој прилог кроз своје вероисповедне облике. Литература је о томе веома богата. Један добар логичар и култоролог наћи ће истине у сва три ова става када разматра генезу развоја савремене културе. Али наша култура се ипак дели и поред тога што јој је један исти, јединствени корен, као што се деле и хришћани и поред тога што имају један и јединствен корен.

Када пак пратимо развојне тенденције било у којој од ове три хришћанске вероисповести лако откривамо овај њихов јединствен корен, али и то да у свакој вероисповести има нечег више наглашеног што у другој лежи било латентно или сасвим мало наглашено. То се нарочито види када је у питању улога разума у разумевању истина Откривења. Често само извесне тенденције, посебно после 1054. године а још више после 1517. године, постају све јаче наглашене, и коначно, често, толико да се то не може да одобри према увтрђеним или откривеним истинама како је то забележено у догматици Цркве, већ иде у слободно истраживање самог човековог ума, који наравно одвојен од васељенског карактера Цркве мора да греши. Али ипак тенденција да се остане на ОСНОВИ јасно се манифестује и слободна истраживања добар су прилог општег развоја али и израза или потврде шта може човек, колико му је дато да разуме оно што остаје ипак ствар вере или ОТКРИВЕЊА; шта у том погледу може човек напором свог интелекта да учини? Огроман су прилог у том погледу дали богословљу и римокатолички и протестантски богослови. Православни богослов их налази латентно, скривено, присутне, у догматици Цркве, али код њих до екстрема развијене и због тога неприхватљиве од Васељенске цркве, али не без користи једног искуства.

Професор једног светски познатог римокатоличког универзитета Жорж Брант (George Brant) тумачи најопштије карактерне тенденције у римокатоличанству на овај начин:²⁸⁾

Религија се рађа кроз човеково очајање пред понором ништавила, лутајући овим разбијеним светом опустошеним у оскућу Бога, јер лицимо ли човека вере у Бога он ће морати да створи другог или ће умрети у бесмислености. Због тога човек мора да тражи Бога, уколико га не тражи он га неће ни наћи. Али човек је у својим моћима ограничен, јер у свом тражењу смисла сам са ослонцем на себе он налази бесмисао, тако да у жудњи за бескрајним, са ослонцем само на себе у усавршавању он свуда сусреће крај и смрт. Такав је човек, један велики парадокс, ограничен али и са жудњом ка безграничном, ка разумевању, ка смислу свега, проналазак опет смисла јесте проналазак Бога.

Проф. Брант се овде ослања и на познатог римокатоличког филозофа Габриел Марсела који указује на песимизам и очајање као потребан пролаз ка духовној афирмацији, пошто се „динамика религиозног живота састоји у

непрекидном откривању у нашем одговору на то шта смо открили, од жеље до открића, од открића до одговора у вери, од вере ка обнављању тражења и онда увек све дубљег одговора". Разум ће тако наћи Бога верујући ови римокатолички богослови, уз признање своје ограничености при чему осећа потребу за реалношћу Откривења. Али, с друге стране, сама природа и разум као тумач природе првобитни су темељ Божијег откривења; само нити природа нити Бог откривају себе охолом човеку, јер човек не може истргнути Бога из природе, већ Бог говори оном човеку који је смиран, који слуша. С друге стране опет човеков разум је природна моћ или снага бића, јер је природна моћ или снага Божја, због чега је „посебна карактеристика католичанства одбијање да се умањи значај разума или искључи разум из религиозног веровања". Јер ако хришћанска вера и превазилази снаге разума она их не разара... на супрот, у католичанству се сматра да предуслов за ангажованост вере мора да буде одобрено разумом. Акт вере који је натприродан развија се на тлу природе и ојачава се природним веровањем".

„Шта разум онда може да зна о Богу?" Разум може да утврди егзистенцију Божију, каже нам проф. Брант, и може да дође до извесних поставки које се тичу природе Божије и Његовог рада у природи. Јер је разум позван да утврди извесне поставке на које се ослања вера и да „уђе у динамику вере у објашњењу њеног садржаја изградњом једног богословског система докази егзистенције Божије захтевају поверење да је природа осмишљена, или да мора да буде осмишљена". Ово поверење или усвајање има неколико својих облика, али сви они „кулминирају у поверење у разум да је у могућности да изврши то што се захтева да би се дао смисао природи и искуству". Проф. Брант онда указује на две развојне линије у римокатоличкој теологији:

Код Августина, Анзелма, Паскала акценат је на потпуно личном поверењу у осмишљеност свега они су аутори тзв. „априорних доказа", доказа који изгледају да постулирају Бога пре искуства. Смисао за ове богословске писце је егзистенцијалан; срце, сама утроба човека, као и разум, све заједно вапије за смислом они доказују Бога из чињенице да и само искуство није могуће, било рационално, емоционално или морално, сем уколико сам Бог није имплицитан у самом пореклу искуства...

...с друге стране у католичкој традицији постоје апостериорни докази бића Божијег. То су мислиоци слични Томи Аквинском који доказују Бога примењујући принципе разума контингентним датостима природе да би показали да они захтевају егзистенцију Божију како би били осмишљени... Првим се пребацује, Августину, Анзелму, Паскалу, да постулирају Бога, постављајући га унапред да би у њега веровали, а другим, Томи Аквинском и његовим следбеницима, да су својим доказима сувише научни, клинични, хладни и због тога без потребне виталности...

Нама је међутим свима добро познато колико је у католичкој теологији коначно више превагнула ова тенденција, тенденција Томе Аквинског. То потврђује и сам проф. Брант указујући на доказе Томе Аквинског као на „стварно научне", али у којима није занемарена ни емоција, јер нико не осећа потребу, каже овај богослов, да се моли „Првом непокретном покретачу" или „Нужном бићу". Улогу разума, односно његову велику предност у стварима богословља, истакао је и I ватикански сабор 1870. године, када је донео и догму о „непогрешивости папе", одлуком да „на онога ко каже да Једини и једино истинити Бог, наш Створитељ и Господ, не може да буде са извесношћу сазнат природном светлошћу људског разума, посредством створених ствари, нека буде анатема".

Овај став је заиста у дубокој традицији римокатоличке вероисповести. Он је постао, и са свим својим позитивним последицама, али и оним непожељним које није могла да усвоји цела Црква; то је историјска реалност, посебности римокатоличанства, на коју се реагује; то условљује и појаву још једног вероисповедног става, познатог као протестантизам. Јер посебно наглашена велика улога разума у догматским питањима условила је и такав један строги богословски систем кроз који, у једном заиста парадоксу, почиње да се сужава и сама човекова слобода. Протест се развијао у правцу примедбе да се кроз такав један систем, као што је био схоластички, не можемо приближити Богу. Реагујући на овај систем почело се реаговати и на низ других његових аспеката; на првом месту на уметност коју условљава ова наглашена улога

разума у питањима догматских истина. То је позната ренесансна натуралистичка уметност за коју се приметило да јој недостаје религиозности, управо да се у њој раздваја лепо од истине, и да постаје више клерикална уметност. Нови протест против ове уметности који настаје са Реформацијом из 1517. године, доводи поново у питање одлуке Седмог васељенског сабора. Овај се протест такође дели на три дела, лутерански, калвински и англикански. Међутим у свом даљем негирању или протесту овај се протест дели све више и више, у ствари негира тако да долази до две три стотине различитих облика протеста. Али оно што је суштинско у овом почетном, основном, или троврсном протесту, јесте став да „Бог директно стоји у вези са човеком, тако да спасење зависи само од вере”. Нагласак је на човековом начину живота у друштву, на његовом односу према свету, али тако да је човек „центар његове религије”, сам центар његовог система веровања. Протестанти полазе од тога, да се сами људи разликују између себе, да се разликују од генерације до генерације, од места до места, због чега се морају и да изражавају на различите начине. Ово на пример тврди угледни протестантски богослов Лесли Данстон (Leslie Dunston), подвлачећи „да човек такав какав је према свом природном положају носилац је живог односа са Богом” а због чега увек мора да изражава своје религиозно уверење у увек променљивим облицима мисли и акције.²⁹)

према томе раздаљеност која постоји унутар самог протестантизма резултат је његовог веровања на које се ослања... али упркос тога он је ипак један као покретач и поред низа различитих ставова његових присталица... то је јединствено у протестантизму, оно што се у њему не мења... веровање да је човек слободно биће, које има своју сопствену снагу да упућује себе на путеве које одабира. Због тога је човек и имао снаге да у једном моменту раскине са својом прошлошћу и одбаци све оно што га је спутавало, како је он то у том моменту или историјским околностима пронашао за потребно. Тако да и поред свега свог плуралистичког манифестовања он остаје „јединствен покрет у хришћанском свету”....

Почетни протест протестантизма рађа се из реаговања на римокатолички облик вероисповести, посебно на римокатоличко усвајање улоге разума у таквом једном интелектуалном облику који постаје познат, као што знамо, као схоластика. Јер како су осетили протестанти „у живот интелекта схоластика ставља ограничења на опсег и метод човековог мишљења”. На супрот томе природа човековог ума жели слободан израз, он је спреман увек да предузме „одговорност за акције које предузима својом сопственом вољом за своје сопствене циљеве”. Улога човековог разума далеко је већа од самог „објашњења, дефинисања или одбране већ утврђених истина Цркве”, он је више аутономан, јер човеков напредак зависи од његовог ослоња на свој сопствени ауторитет, са правом ослоња на своје сопствено гледиште, „неспутавано икаквим ограничавајућим принципима”. Овде се верује да „има веома много различитих путева да се дође до истине”, да је „човеков слободан дух извор и ауторитет његовог религиозног живота”, да је „сопствен религиозни живог сопствено искуство пре него служење Цркве”, што значи „да је ауторитет човековог односа према Богу у самом човеку а не у Цркви”.

Све у свему ово је став тражења да се разуме религија или веровање „светлости духа једног доба” у којем се јављају први реформатори чији је циљ био „задобити слободу од разноликих интелектуалних и политичких ограничења”, јер су догађаји у 16 веку изнели на видело на првом месту питање „човека као слободне личности”, која као таква у свом односу према Богу треба да буде „слободна, аутономна, без посредништва”. Одлучујућу улогу има овде вера кроз коју се спасавамо. Прво треба бити добар, говорио је Лутер, па чинити добра дела; тако је он схватио јеванђелску истину о вери и добрим делима.

Према томе оно што је основно за протестантизам јесте њихово уверење да „никакав ортодоксан систем не одређује човекову веру”. Исто тако протестанти сматрају да „догматизам” стоји у опозиционом ставу према „толерантности”, а толерантност је неопходна с обзиром, како се запажа, да има „нерешених проблема на које чак и Откривење није бацило и најмање светлости”. Са овог гледишта протестанти су стали да развијају своје све шире погледе, налазећи, на пример „да су природне науке, историјска истраживања, потпу-

није сазнање света у којем се живи, проширили наше филозофске погледе иза граница које су ограничавале Цркву светих отаца”.

Због тога, због ове своје толике ангажованости за „принцип слободе” по питањима прво саме вере као „основе или темеља” целокупног религиозног човековог живота кроз његов слободан однос према Богу „без посредништва” икаквог система, ипак и сами протестанти су приметили уз све добре стране овог свог става и оне које су дошле као непожељне. Пре свега поставило се питање о самој вери, њеној структури и извору: да ли се она даје директно човеку или се сазнаје и распознаје само у оквиру „извесног уређеног живота”, кроз организацију, јер „човек може лако да замени своје личне себичне емоције у свом сопственом срцу за праву веру”; пошто се поставља питање „на који начин Бог ступа у однос са човеком оправдавајући га кроз његову веру”, ова као и низ сличних питања условили су један необично велики број протестантских облика вероисповедања и организација, секти, што и сам проф. Лесли Данстан сматра да је „негативна страна протестантизма”, нешто што је у њему „деструктивно” уз сав позитиван дух позитивног истраживања које је његов суштински принцип или на којем протестантизам базира своју историјску реалност.

У протестантизму онда видимо да одмах по „раздвајању од схоластичког начина мишљења” поставља се као питање однос разума према вери, јер кроз овај расцеп од Цркве, од римокатоличког вероисповедања, чији је највиши израз ипак био схоластика, протестант се нашао као слободна аутономна личност, сам себи ауторитет. Он почиње све више да стиче и знање о свету и природи око себе, једно знање за које осећа потребу да на неки начин доведе у сагласност са својим веровањем. Он проналази такође сукобе између закључака разума и догматских поставки или самог религиозног веровања, што значи да се нашао пред задатком да на неки начин „разреши ове очигледне несугласнице између разума и његове религије”, истиче такође проф. Данстон.

У протестантизму према томе углавном наилазимо на две стране, на једној у којој се сматра да је „снага разума изнад вере”, и да истине Откривења зависе од наше могућности да их одобримо разумом и тек онда усвојимо, при чему игра најважнију улогу наша слободна личност, право њеног избора, снага одлучивања разума; али, с друге стране наглашава се да су вера и разум два подручја пошто се слажемо у томе „да иза домена физичких узрока и наше могућности њиховог сазнања, лежи један безграничан предео духовних ствари, домен једино вере”.

У закључку онда можемо лако да констатујемо како кроз еволутивни развој протестантских принципа поново долази до израза „рационализам” а затим и рационална сумња, односно вера али и њена ирационалност, пошто се одбацује могућност формулисања вере у икакав систем.

Ову раздељеност хришћанског света који треба у целини да има јединство у „једној, светој, саборној и апостолској Цркви” ми можемо да пратимо и у другим питањима а не само када разматрамо улогу разума у питању усвајања догматских истина, на пример о Пресветој Богородици, о Св. писму и Св. перадњу, о светим тајнама, или о низу других, као и самих традиција или већ утврђених пракси и обичаја. Али, ми смо се овде задржали на првом месту на питању разума и раздељености мишљења у погледу његове улоге у животу човека. Лако осећамо међутим да је то и основно питање и да од њега зависе сва остала. О свему томе, или о свим тим разликама, већ се увелико данас воде дискусије у оквиру Екуменског покрета.

Међутим, у оквиру овог покрета можемо да пратимо, уз све негативне последице које имамо од ове раздељености хришћана, и једну нужно позитивну — следовање моралне одговорности за Јединством. У тој непожељној ситуацији раздељености, међусобног неразумевања и ометања усавршавања, у тој и таквој отуђеној ситуацији, долази до израза човекова морална слобода и подстрек борби у циљу испуњења задатка Цркве, а на првом месту и у развоју човековог интелектуалног живота, преиспитивања улоге његовог разума у самом животу, што је уследило, као што добро знамо, јачи подстрек човековом раду а тим и развоју културе. Према томе закључујемо да је то и природан пут нашег развоја, игра слободе, израз греха, односно наше несавршености, као последице пада. То несавршенство и борба за његовим отклањањем налази свој израз на свим подручјима живота, политици, економији, нарочито националним и расним сентиментима.

Своју културу према томе не можемо другојачије да пратимо до кроз њену раздељеност; њена историја јесте и борба у оквиру њених делења. По себну њену раздељеност можемо да пратимо према вероисповедним подруч-

јима, православном, римокатоличком и протестантском. Али упркос ове подељености довољно је речено у општој историји да је њен корен један и јединствен, у колевци Израиља, у учењу једног Учитеља и његових 12 апостола. У њиховом учењу лежи заповест да се кроз слободу залажемо за своје јединство, уз своје признање несавршенства, признање за које је само човек способан. Структура те слободе опет спасава од униформности која води аутоматизацији или анималном начину живота. а оно што одликује живот човека јесте дар слободе која није аутоматизован апарат који нужно условљује производњу добра, већ је то ствар човекове моралне одговорности коју извршује кроз рад свога ума који треба опет да се негује за слободу.

Није тешко осетити колико нам све то даје, уз све грешење али и лепоту у разноликости, стилистичке разноврсности, задатак остварења нечег савршенијег у животу. Тако да у том процесу усавршавања можемо да пратимо и своје схватање развоја појма интернационализма али и национализма, моделе у науци или стилове у уметности. промене епоха, јер се структуре и стилови мењају; али осећамо и то да бисмо увек полазили од почетка уколико у свим тим облицима промена, у свим тим стиливима разноврсности, не бисмо откривали нешто основно, своје универзално на које се сваки нов облик на свој начин ослања. При чему мора да буде речи о једном вредносном систему у кругу којег се одигравају сусрети његових делова који се међусобно допуњују, чине целину или своје опште. При чему, откривамо, да то опште, целина, има свој коначан циљ, одређеност, као што и поједини делови целине такође имају своје одређености или своје циљеве усавршавања према коначном циљу који треба да буде циљ целине. Кроз све те сусрете и одиграва се сав развој или остварује појам слободе — све то опет усред све човекове несавршености.

Православље у „тројичном систему” господарећег културног облика у савременој култури

У том смислу онда можемо да говоримо о начину мишљења или стилу уметности, филозофском погледу или ставу у погледу улоге човековог разума у усвајању вере или ослонаца на њу било код православног или римокатолика или протестаната. Можемо да говоримо о стилу културе код сваког од њих, о посебностима њихових културних облика које антрополог Ал Кроебер³⁰⁾ посматра суштински као један јединствен облик којег је задужило хришћанство као целина, које је међу свим историјским културама „културни господарећи облик”. Међутим и овај антрополог признаје да се у кругу и овог једног и јединственог „културног господарећег облика” налазе низ разноликих облика, стилова културе који се мењају; дефинишући стил као свој сопствен или „самоловољан начин владања или произвођења ствари”, при чему је тешко пронаћи његове узроке зашто се мења; већ ону што једино можемо јесте да пратимо како се стилови обликују, развијају, сазревају, опадају или коначно петрифицирају.

У једном погледу није нам тешко да пратимо развој стилова у оквиру начина живота таквих историјских реалности као што су православље, римокатоличанство и протестантизам, или да пратимо развој њихових врхунских достигнућа или свих промена којима су чланови тих културних облика били изложени. Уколико се појављује као тајна како је хришћански културни облик постао „господарећи” можемо то једино да разумемо уз прихватање тајне Откривења, учења Цркве о човеку, свету или животу уопште. Међутим, антрополози, културолози или филозофи историје, често се у том погледу и не слажу, или нису јединствени у погледу датирања порекла нашег „господарећег културног облика”. На пример, Кроебер указује како почетак „западне цивилизације” пала негде тек 500—900. године наше ере, управо после „Мрачног доба” Западне Европе, при чему оно што настаје после овог доба јесте „западна цивилизација” са чијим се резултатима рада не може да упореди стваралаштво других облика хришћанства, грчког, словенског, Нестројевог итд.

Међутим, појам „западне цивилизације” чија је основа вера Цркве јесте наше „опште”, због саме слободе као своје ОСНОВЕ; као опште није динамично ако би било састављено само од „једног стила”, јер тада у ствари не би било опште, јединствено, не би било покретно, јер да би било динамично мора да има своје средиште односа, као средиште слободе.

Када данас морамо да обратимо пажњу на појам „двеју култура”, на однос техничких наука или технологије и хуманистичких наука или уметности,

постављајући питање колико су то две културе или **једна**, наравно да морамо да се запитамо о генези наше културе уопште. Истина о томе је већ доста речено; или лако запажамо кроз студију историје колико је заиста наш „облик културе господарећи“ међу историјским културама, као и због чега је он у томе успео да то постане. Снага нашег веровања лежи **ИЗА** нашег успеха. Ту веру негујемо на Откривању, на идејама Старог и Новог завета, како нас о томе учи Црква; у том смислу онда разумемо и тврђење да је ова **вера** суштина идеологије нашег успеха, светског успеха у развоју.

Истина низ протестантских и римокатоличких богослова често веома једнострано, веома ускогрудно, посматрају „светски успех“ нашег **господарећег облика** културе међу свим другим историјским реалностима културних облика. Видели смо како, на пример, Кребер, локализује тај почетак негде после 500. године „наше ере“, или, како то истичу и низ других римокатоличких богослова и културолога. На пример, када К. Досон анализира „порекло Европе“, њеног културног облика, истиче при томе одлучујући утицај, или заслугу, римокатоличког вероисповедног облика, а док протестанти истичу опет свој протестантски принцип „истраживања“ као основу нашег успеха. На пример, та гледишта најбоље уједињује познати протестантски филозоф историје Батерфилд указујући на Реформацију као одлучујући ступањ за „експлозију развоја науке“. Познати писац историје схоластике, Maurice de Wulf,³¹⁾ толико једнострано ствар посматра да уопште и не види везу, у европској културној историји, између периода патристике и схоластике, јер каже да је период развоја Источног римског царства, Византије, био „празан“. Међутим, нама није овде задатак да указујемо колико ово није тачно, као и да наводимо обилну историјску документацију из историје ове прве хришћанске државе која траје по речима и нашег познатог историчара све „дотле док остали народи нису били зрели да приме њена достигнућа у своје културно наслеђе“. Обилне анализе су већ учињене у овом погледу.

Нама је задатак само да исгакнемо колико је време када се формира учење Цркве, на првом месту, догма о Св. Тројици, једна заиста величанствена епоха у историји човечанства, као и оних неколико векова доцније, а на првом месту време када је цариградски патријарх Фотије бранио учење Цркве о Св. Тројици, када је писао своје ванредно дело о происхођењу Св. Духа само „од Оца“, односно када је био принуђен да поново истиче учење Цркве, са напоменом, уколико би се признало или учило да Дух свети исходи „и од Сина“ да би се тада увела два животодавна начела у порекло света, а што је по логици рационалности постојања живота, како то потврђују и савремени физичари, немогуће.

Данас, заиста после обилних студија из историје хришћанства, нарочито Источне римске империје или Византије, новијих погледа на еволуцију културног развоја, открића нових културних споменика, или идеја, везаних за прве почетке историје Цркве, православни богослов може да укаже на неопходност преиспитивања студије о генези наше културе. Ако се један културни облик састоји од начина мишљења, става вере, технолошких вештина, а што је у вези опет коначно са филозофским погледима на свет, у коначном резултату онда генезу нашег културног облика можемо да пратимо кроз развој прве хришћанске државе, кроз рад и дело, на пример, Св. цара Константина, као већ дефинитивно положеном темељу и материјалном преображају нашег развоја. Са напретком савремених културно-историјских, и социолошких студија данас то изазива сажаљење у погледу необавештености прошлих генерација о низу истина када је у питању генеза нашег културног облика. Анализе су већ добро познате о томе колико је период систематизације догме Цркве у току првих осам векова, што је нашло свој најбољи израз у делу Св. Јована Дамаскина о извору знања, утицало на развој опште европске културе. На пример, без поменутог дела Св. Јована Дамаскина не бисмо имали дело Томе Аквинског.

Међутим, сва раздељеност у мишљењима која настаје, сва разноликост која наступа, не искључује темељ или универзалност оног првог или почетног облика ма колико он изгледао малим као територија или безначајан као почетак у слојој скромној колевци. Ми можемо само да видимо како сва оптрина дискусије или сва снага и занос заинтересованости у борби да се обликује истина, или да се дође до речи, знакова, симбола, како би се оно неизрециво“ што је могуће прецизније приближило човеку, његовом, упркос ограничењима, разумевању.

Када нам, на пример, историчар културе Каснер тврди да све доцније епохе нашег развоја, на пример, Век просвећености, нису ништа друго до само развој идеја и идеала које Црква гаји од свога оснивања, ми морамо да се сетимо тог подручја на којем су одржани седам васељенских сабора, коју иначе познајемо као прву хришћанску државу или подручје Православне Цркве, као на подручје са којег и почиње развој тих идеја и идеала које формирају представници свих делова тада раширене Цркве. Овај мали локалитет, мали ако га упоредимо са ширином света на који данас зрачи, био је почетно средиште мисаоних односа у којем смо, као у некој врсти борбе мишљења, и данас. У оквиру тога подручја су сви прилози и православног, и римокатоличког и протестанта за развој човека, његово усавршавање, а тим и друштва као целине, као универзалне културе.

Облик или стил рада сваке од ове вероисповести, када је реч о оном развијајућем, позитивном, припадности духу јединства, или рада за то ЈЕДДИНСТВО, даје јој и право на опстанак или историјску реалност; јер оно што чини јединство, хришћански свет, било кроз сам идејни живот хуманистичке науке, поглед на свет, било кроз технологију, природне науке, јесте да све три користе човеку за његово усавршавање. У суштини овог развоја лежи и наше испитивање улоге разума у питањима истина Откривења. Видели смо да светлоти на основу старозаветне традиције дају предност вери да би се „разумело“. Тим ставом су победили или савладали проблематику коју није могао да реши антички свет, његов ирационализам, али и једностранци рационализам који се завршавао са скептицизмом из којег није било излаза — до кроз усвајање Откривења. Даље можемо да пратимо свој развој како и после појаве и усвајања Откривења, у току еволуционог процеса, предност се даје разуму у одбрану вере, систему, који опет у свом развоју прелази у уски формализам на који се реагује. Реагује се, на пример, на став Томе Аквинског према којем је интелект претежнији од воље, ставом Вилема Акамског који истиче вољу. Јер када се схоластички систем толико једнострано изгласимо, реагује се и на њега. Тако се појављује нов период у историји, период „обнове“ вере како се изражавају протестантски богослови: али и овај период, период „обнове вере“ у свом развоју добија и своје једностраности на који се такође протествује кроз низ нових протеста, што условљује нова и нова дељења, што и карактерише слободу протестантског духа против ограничења или спутавања човекове слободе, истраживању истине; како то подвлаче богослови протестантизма. Али као што смо видели, опет по њиховом признању, искусила се и опасност у поднебљу ове и опако схваћене слободе да свако своје сопствене емоције прокламује као веру или свој сопствен систем као општу истину, или се иде и у ту крајност у поднебљу ове слободе да се разум уздиже на такву висину са које он више „не брани веру или Откривење, већ усваја само оно у вери што сам може да одобри“. Тако се поново одлази у оне једностраности против којих се реагује у искуству првог хришћанина — против ирационализма којег прате узнемиравујуће рационалне сумње.

Данашње наше тражење јединства, јединства у оквиру широког екуменског расположења, великих и значајних међународних скупова хришћана свих вероисповести, у ствари је тражење обнове оне историјске реалности, или њеног јединства који смо имали у време рабања Цркве и њене борбе да дође до јединственог погледа на свет, до јединствених истина о природи разума и вере. Нешто што се логиком слагања рада људског ума, исте структуре као слике и прилике Ума или Речи Божије, постигло на васељенским саборима, и логички утврдило уз инспирацију Божију кроз средиште љубави Његовог тројичног самоодноса. Суштина борбе за Јединство учења Цркве јесте у ствари борба за то јединство љубави, а што значи и борбу за јединство и свих других издељености било да су у питању расни, национални или који други извори подељености. Јер ипак у срцу свих хришћана мора да буде, као што и јесте, „Богочовечанска искупитељска Личност Исуса Христа“ другог лица Св. Тројице. У томе се сви слажу који осећају сву спасоносну вредност Христове историјске појаве.

Када се данас на скоро свим географским подручјима света посматра однос између римокатолика и протестаната скоро се не разматра више у првом плану која је група у праву а која није већ у оквиру једне нужне логике јединства студирају се само прилози обе вероисповести на развој човека и његово усавршавање. Тако да у том свом прагматистичком расположењу, у границама наше могућности разумевања смисла историје, на неки начин можемо и да оправдавамо дијалектику њиховог односа. Можемо, онда, у том истом смислу да разматрамо и само православље као вероисповест. Али било је времена, и још га има, када су религиозна струјања међу овим вероисповестима, римокатолицизма

и протестантизма, заиста била у својој акцији и толико деструктивна, разорна, да је данашње одбијање прихватања учења Цркве, савремени атеизам, са својим кореном у овој дијалектици међусобне негације свих двеју вероисповести. Искусили смо наравно и ми сву општрицу ове разорности за коју коначно споје одговорност појединци и зле страсти несавршених; савлађивање њиховог разорног рада ствар је целине, свих. Можемо затим да пратимо конструктивне прилоге који су убрзо стизали и замењивали и надокнађивали све оно што се као негативно јављало кроз човеков рад уопште па и у Цркви.

Дискусије су већ скоро исцрпљене у погледу указивања на прилоге које је хришћански свет дао светској култури и у том погледу свака сумња или порицање тог прилога је неконструктиван став. Али ни апсолутно јединство у људским условима живота такође није могуће, тако да се указује и на то, што унеколико излази из оквира чисто богословског третирања ствари дијалектичког односа између појединих вероисповести; да се ипак не може очекивати да целокупно хришћанство буде обухваћено или систематизовано у једну организацију или један и јединствен систем мисли: јер хришћански ће се „дизрази умножавати у једном континуираном међуодносу различитих покрета у Цркви, сваки испуњавајући свој сопствени задатак на свој сопствен начин и у свом времену, увек свестан природне ограничености свога сведочења али са поуздањем у целину живота Цркве која и чини појединачан рад важним“. Тако бисмо дошли до остварења јединства хришћанске заједнице. Наравно ово је протестантски став; пут је само тражења, јер се у овом ставу верује да ни једна група или вероисповест не може или не треба да сматра да она једино садржи у себи универзално, „или само једна генерација у једном времену, већ у свим временима и све генерације откривају смисао живота у истини и у уподобљавању Богу“, како то на пример истиче један од најистакнутијих протестантских мислилаца Ричард Нибур.

У овом смислу онда огроман број било римокатоличких или протестантских мислилаца и богослова већ су пружили довољно својих анализа као документацију прилога својих вероисповести општем људском напретку. То је већ једна богата литература. Међутим, на основу најновијих методолошких поступака у истраживању логичког развоја човековог ума, његових дела, организација и установа, уз помоћ низа аналитичких филозофских ставова, модерне логике као и социологије, низа анализа „човека у друштву“ и „друштва у човеку“, лако закључујемо како и колико је било један облик хришћанске вероисповести, римокатолички, или други, протестантски, неодвојив логички од православног. Јер ако говоримо о одлучујућем почетку човековог интелектуалног, естетског и моралног развоја, кроз Цркву, што је коначно и условило развој савремене цивилизације, коју осећамо као нашу, онда можемо да говоримо о томе да оно што суштински карактерише почетак наше цивилизације, њену интелектуалну и естетску креативност која је успела у интеграцији свеукупне стваралачке снаге или подухвата човека, јесте Црква у њеној целини, са њеним почетком, са њеним васељенским саборима, а не негде да је тај почетак периода између, на пример, 500 — 900. године, или после 1054. или 1517. године, што би био, као што јесте, веома ненаучан став.

У сваком случају и период очигледних разлика које постоје између православног вероисповедања, римокатоличког или протестантског, у једној самоанализи сваки је хришћанин или члан ових вероисповести у себи открити тенденције било ка једном, другом или трећем вероисповедном облику. Јер свако је од нас често у расположењу да у усвајању за себе истину Откривења више даје предности вери, а негде или каткад разуму, али и каткад да потпуно искључи разум, или опет често и да усвоји само оно што разум одобри. Наравно преовладава ипак код сваког коначно онај облик којем припада или који је коначно усвојио према одређеним или већ постојећим историјским реалностима православља, римокатоличанства или протестантизма.

Ми можемо да говоримо о томе колико су све вероисповедне реалности као културни облици изнад самог човека, извршујући свој одговарајући утицај на њега, али и колико сваки припадник својој вероисповести даје свој прилог утврђењу, динамици развоја, и моралној њеној одговорности. С друге стране и сама његова вероисповест врши на њега свој утицај којег он можда и није свестан, у чему је морална одговорност свих њених чланова. А у центру сваке од ових вероисповести јесте као што знамо догма о Св. Тројици, њено усвајање или веровање у њу. Без вере у њу, као одређеног или систематизованог облика наше вере, тешко се може говорити о некоме као о хришћанину. Али, с друге стране оно што нас чини православним, римокатоликом или протестантом јесте

и наш однос према овој догми, или месту и улогу коју у том погледу дајемо самом нашем разуму.

Због тога је православни принуђен да на првом месту указује на ову догму, њену логику, као основу, кроз коју се развија било наша вера али и однос разума према вери. У том оквиру остаје даље прилог православља као вероисповести даљем развоју човека, његовом усавршавању. У ствари се православни члан Цркве овде позива на њену реалност, логику, која се усваја вером и оправдава разумом, јер је њена структура учења и структура нашег разума, нешто што се манифестује било у раду самог нашег ума или и саме природе.

Због тога смо овде поново пред задатком анализе присуства тројичног система у идеји развоја света, према догми о Св. Тројици; једна рационалност која се не доказује нашим разумом већ само открива кроз његов начин мишљења или рад природе. Или, сама логичка анализа рационалности света тера нас на усвајање догме о Св. Тројици као слике и прилике те рационалности; јер и сама се рационалност, као што знамо, утврђује кроз деловање, акције, циљеве, осећања, веровања, закључке; уколико онда анализирамо рационалност свога деловања утолико исто тако откривамо или утврђујемо и рационалност ове велике идеје или догме о Св. Тројици. Она је опште нашем веровању, али и логика тога веровања.

У оквиру оваквог начина или пута оправдања ове догме православни богослов је лако оправдава у овом нашем времену великих анализа, анализа логичких основа сазнања, анализа рационалних и позитивистичких система мишљења, анализа свег нашег стваралаштва које чини општи фонд наше културе, православни богослов само жели да скрене пажњу на неопходност праћења структуре ове догме у свим овим нашим активностима и логичким интересовањима за правилност нашег мишљења или поузданост нашег сазнања. Неопходно је зато на првом месту обратили пажњу на историју идеја и заинтересовати се за њихову објективност. Богослов онда указује да ту основну чињеницу да међу свим тим идејама ова коју изражава догма о Св. Тројици јесте најпресуднија у развоју и формирању историјских токова; управо она је законитост тога развоја; тврдећи ова православни богослов тим указује на првом месту у чему је сав значај неопходности чувања истинитости њене васељенске одређености, јер та васељенска одредба, тројична догма, јесте и законитост према којој ради и природа и законитост развоја друштва.

Суштински ова законитост јесте Откривење, јесте нешто што нам је дато, нешто чему не можемо ништа одузети или додати, већ само откривати као истину, усвајати је, пошто достојанство људске мисли тражи истину. Због тога је Православна црква преко својих богослова већ вековима толико ангажована да сачува или одбрани Откривену истину пред нападом људске ограничености, несавремености и његове слободе коју опет има као дар.

Колико је у праву Православна црква у том свом инсистирању видимо на првом месту из савремене интелектуалне човекове активности, јер она заиста оправдава овај напор Цркве у чувању Откривене истине, Истине дате човеку како се она садржи у Св. писму Ст. и Новог завета као и у Св. предању, управо у филозофији светих отаца. Развој савремене науке, њен огроман успех, савремена логичка испитивања и теорије, указују на ову чињеницу, или став Православне цркве о тројичној методологији „сазнање Истине“, сазнање структуре или модела на основу којих се свет одржава или постоји. Да задовољи своју радозналост човек већ вековима улаже огроман интелектуални напор. У науци он је тако дошао и до појма о атому, као до једне потребе, јер и поред тога што овај појам садржи у себи низ недоследности, сами научници то изјављују, и филозофи то подвлаче, он је потребан човеку, нужно потребан. Његова суштина остаје недокучива и неизрецива, али је ипак тај појам као ослонац неопходан човеку. До првих појмова о њему човек је дошао у оном времену, отприлике, када и до Откривења, Цркве. То је карактеристично. Човек се са њим даље веома бавио, изучавао га, и у току тог свог напора, као што добро знамо, све више се заплитало у контрадикције питања Простора, Времена, Узрока, Промене; осећао је само да се свет креће или постоји кроз „односе“, који се рефлектују у нашем уму као идеје, тражио им је јединство, нешто суштинско што их уједињава, пошто је такође осећао неопходност стварности тог ЈЕДИНСТВА, које се као Истина стално препоручује нашем разуму, врши притисак на његову логику, тера га у истраживање; али се осећа и то да наша логика није довољна, није у могућности да дође до тог коначног уједињавајућег сазнања свега; о томе се данас такође веома много дискутује у савременој филозофији, и због тога опет и о појму Бога као логичке потребе „за свеобухватношћу суштине света“. Јер да задовољимо ову потребу напор наше логике може само делимитично да

пружи задовољења; пошто на основу своје логике, њене рационалности, човек не може ни да коначно оправда своје веровање али и своје неверовање, и, данас, у низу нових логичких анализа или праваца у савременој филозофији поново се потврђује да „проблем крајњег узрока егзистенције као питање је изван опсега моћи нашег разума”. Зато и саме крајње научне истине, до којих данас долазимо, не могу у потпуности да буду схваћене. Ми их откривамо али им суштину не разумемо, на пример, суштину баш појма атома, његов састав или средиште његових односа. Остаје опет на снази питање веровања и у науци у којој се препоручује и став на основу „теорије вероватности”, поверења у законитост или систем који као рационална структура лежи иза свег кретања или промена. Лако откривамо да су све ово проблеми људске интелектуалне активности и из времена појаве Цркве али и наши данас. Реалност живота није статична; али због тога се и поставља питање слагања наших идеја или сазнања са реалношћу, јер то слагање јесте истина. Према томе она није статична, утврђена у једном погледу једном за свагда када су у питању односи, али и мора да буде утврђена јер је резултат законитости која је утврђена, без које иначе нема Истине, или научног рада. Лако то распознајемо у овом односу вере и разума када је у питању усвајање догматских истина или Откривења; с обзиром да се и разум исцрпљује у својим границама сазнања када су у питању и научне истине, али и с друге стране осећамо да не престаје човекова потреба за једним симболом „свеобухватне суштине света” који је у догматици Цркве нашао израз у догми о Светој Тројици. Ми смо већ неколико видели значај овог симбола као „формуле” у којој би се садржали сви закони кретања, која је, упознали смо већ и са тим, у исто време и једна „формална јединица”, логичка структура са тројичним средиштем, а у исто време и чисто формална структура кроз коју се открива законитост било нашег научног, уметничког и религиозног односа према свету. То опет значи да је у исто време и психолошка ствар која у својој динамици не може да буде схваћена логички, формално већ се мора у њу да верује. Видећемо да је ово у ствари предмет испитивања савремене логике или суштине садржаја савремених филозофских преокупација, а у исто време да је и ствар учења догматике Цркве о Светој Тројици која нам је као истина откривена и која се свакодневно манифестује у раду нашег ума и потврђује у искуству. Ми ћемо даље да видимо како је овај став савремених логичких испитивања, или разматрање на пољу савремених филозофских анализа, у исто време и став који вековима брани Православна црква, која се увек и на првом месту залаже или интересује за Истину као услов опстанка или смисла односно рационалности појаве живота. Да пак добијемо могућност прихватања Истине ствар је, што се тиче нас, створености нашег ума, невиности и поверења пред учењем Цркве. То је у исто време и пут савести према Истини, Откривењу или Богу. Све друго има другостепен, или далеко мање важну улогу у разматрању улоге религије или питања Бога. Јер питање човековог „очајања пред понором ништавила”, „бесмислености”, питање „другог живота”, краја и смрти”, исцрпљује се или долази тек после као предмет анализе у богословљу, а претходно долази питање Откривења, догматике Цркве, као целине, при чему ВЕРА и РАЗУМ играју нераздељиву али и несливену улогу пред ДОГМОМ како о њој учи Црква када су у питању истинна ОТКРИВЕЊА. Према томе ВЕРА, РАЗУМ и ДОГМА има свој ТРОЈИЧАН однос чије се средиште односа налази у ТЕЛУ ЦРКВЕ, њеном учењу, јер ДОГМА у ствари и није ништа друго до баш то ТЕЛО или ЦРКВА, или ОТКРИВЕЊЕ.

У Вери која је ствар психологије подједнаку улогу играју сва три наша психичка процеса и интелект, и воља и емоција; и Разуму који је ствар логике такође тријада појма, суда и закључка, а у Догми тријада Истине, Откривења и Цркве; због тога уколико је питање приближења Богу питање савести на првом месту, у Православној цркви се вера негује кроз поверење у Цркву, а награда за то јесте благодат или вера која се рационално оправдава или показује у искуству било психологије или логике. Због тога није централно у догматици Цркве доказивање Бога, систем наших рационалистичких анализа, већ демонстрација Истине као живота; а није ни ствар психоанализе, експериментисања, јер у том случају појединачне емоције, лична слобода, индивидуалност овог или оног човека у његовој личној несавршености, не налази одговарајући пут усавршавања јер нема ослонаца у ОПШТЕМ, његова ОСНОВА је његова индивидуалност, издвојеност или отуђеност; у тој отуђености долази до сукоба између, као што смо указали на то, схоластичког формализма и протеста слободe на овај формализам, што води крајњем индивидуализму, издвојеном или ставу отуђена од ОСНОВЕ или Тела Цркве, проглашењу, у ставу отуђености, ми-

чног, појединачног, за опште. Али овај сукоб је само завршна фаза развоја тенденција које условљају појаву рационалистичких доказивања онога у шта се верује или, с друге стране, права на слободу у истраживање, а ове тенденције су нормално условљене у раду нашег ума, логике или психологије; екстремно развијене воде сукобима; имамо утисак да су на неки начин у оквиру Цркве, као тенденције и пожељне; истина уз поверење у Цркву и њено учење како су га формулисали свети оци на васељенским саборима; јер све наше истраживање коначно ипак води слагању са учењем васељенских сабора. Знамо опет и то да је слагање са васељенским саборима била и ствар слагања једне исте структуре Божијег ума и човековог, једног истог тројичног модела на који је прво Црква указала, само истичући степен разлике савршенства код једног или другог ума.

Чланови Цркве постајемо кроз тајну крштења, симболично ми тада добијамо и своје духовне родитеље, а што значи да је и задатак друштва као целине да учествује у нашем личном усавршавању; а усавршавање је ствар развоја; у том случају и вере; у нашој хришћанској етици ми то зовемо и називање у вери. Она не може бити само ствар нашег личног сусрета са „попљором ништавила“, нашег личног доживљаја „бесмисленост“, јер то пре може да одведе од Истине него да нас њој приведе, већ је то ствар рада, Цркве, средине или целог друштва, заједничког напора свих у решавању питања смисла бесмисла. У овоме је и смисао изградње културе у којој огромну улогу играју дела и науке и уметности, општи развој или рад као стваралаштво вере и поверења у поредак света. При томе треба да се подвуче да у свему томе огромну улогу игра, или на првом месту, наше поверење у Цркву, њену историју; она нам је потребна и због тога нам је и дата у оквиру наше људске несавршености или отуђености. Али у оквиру наше несавршености она нам је и хипотеза, може и тако да се њој приђе из положаја отуђености, коју проверавамо индуктивним и дедуктивним испитивањем појава живота, као што нам је и у науци потребна хипотеза о структури атома, као нека врста ослонаца рада на основним питањима науке. То опет значи да усред нашег несавршенства или ограничености рад Цркве можемо да пратимо и са ослоном на научна истраживања као и на дела уметности; што и чинимо. То је ствар усвајања живота у радости рада; рад је еволуција усавршавања; притисак било кроз психоаналитичке или логичке конструкције на структуру вере ума значи само врећање основа људске природе и њене слободе, ометање њеног развоја у радости рада. Наше несавршенство али и невиност, или непосредност, пред животом услов су поверења у историјску мисију Цркве; услови њеног рада су ствар савести целог друштва; јер је драгоценост Ибено искуство да се у стварима вере и разума и истине не сме дати предност ни интелекту, ни вољи ни осећањима већ целом нашем „јединственом Ја“; међутим, јединство свога Ја можемо да пратимо и тако што утврђујемо веру тамо где је и разум, а где је разум ту је и истина, а где је истина ту мора бити и вера; вера која се једино и може разумети само уз разум и истину; њихов однос је несливен али није ни раздељен, немогуће је замислити било једно или друго или треће без односа једног према другом или трећем.

Овај тројични однос је ствар структуре и нашег ума, али и тројичне догме Цркве. Ова структура, логика тројичне догме Цркве, у центру је учења Православне цркве; њу Црква не доказује она само на њу указује да се појављује као законитост у развоју или кретању живота; можемо то да пратимо, као што смо видели, и кроз искуство развоја природних наука, које утврђују или откривају природну законитост света; али и кроз искуство развоја логике као науке која испитује правилност и вредност нашег мишљења; а ова испитивања су нужна и са стране законитости мишљења јер дискутујемо и о опасности да све оно што смо створили кроз напор рада доведемо и у опасност опстанка. Треба онда да се задржимо и на проблему односа истине тројичне догме Цркве и савремене логике, или испитивања на пољу логике као науке.

Како је, једном речју, у **Основи** нашег културног „господарећег облика“ налазе **три вероисповести**, у јединству развоја Откривења од Старог до Новог завета, у сталном присуству овог јединства као Основе у нашем развоју, онда заиста можемо и морамо да говоримо о томе да су ове три вероисповести „несливене али и не раздељене“, ближе су једна другој него ма којем другом погледу на свет и живот. То је логика развоја света у којем смо, логика, његовог несавршенства, али у којем се стално и снажно намеће и логика моралне одговорности борбе за савлађивање раздељености, у борби за јединство. То је и законитост рада нашег ума; његов пут сазнању и утврђивању односа међу стварима, кроз делење, раздвајање, али и потребе за једним свеобухватним јединством. Тенденције ка систему, али и слободи, од њега, ствар су искуства којим смо и савладали стари свет, свет када се очекивао Спаситељ или појава Цркве, то искуство чува Православна црква, и због тога смо јој одани и имамо поверење у Њен рад. Православни богослови дубоко верују на основу искуства Цркве да тенденција ка сувише много наглашености ка „систему“, давања предности разуму, или слободи, давања предности воље, увек ће се завршити у враћању оној хармонији или искуству које чува Православна црква.

LITERATURA

- 28) Georg Brant, CATHOLICISM, New York, 1962, str. 10; 203, 202.
- 29) Leslie Dunston, PROTENSTATIZAM, New York, 1962.
- 30) A. L. Kroeber, AN ANTROPOLOGIST LOOKS AT HISTORY, Los Angeles, 1963, str. 16, 22, 40—1.

Напомене за беседу о највишем изразу историјске савести човечанства

Историја је знамо космички процес кроз који се на веома разнолике начине може да прати, уз све падове и повремена узмицања, човеков напредак. Из обилне историјске документације запажамо исто тако колико је тај напредак заснован на вери у добро, у победу бољег, у победу савршенијег; при чему се запажа и то да је баш та вера и наша снага која нас одржава у борби и усавршавању.

Богослови прате историчаре и њихова саопштавања указујући са своје стране како и на који начин у том гигантском кретању и вере у могућност напретка, присуствује и наша нада у осмишљеност напретка, и поред обавезно научно предвиђеног трагичног краја света. Јер ниједан наш скуп или програм рада, за који се боримо да остварујемо, није могућ без вере да историја у свом кретању није управљена ка Добру или Љубави; или да вечно мењање и није ништа друго до стално и непрекидно откривање Добра које је на свој начин прикривено, али које се коначно појављује и стално утврђује. Богослови у ствари указују да је то вера Цркве, вера у присуство Божје у историји, или да је Бог у којег ми верујемо Бог историје и њених процеса, или гаранција присуства слободе у историји, или наше вере у Слободу и у Добро, Љубав као основу лепоте појаве живота.

Рекло би се да је ово само једно богословско тврђење, а за које би скептичко-рационалистички расположени члан модерног друштва тражио доказ. Богослов би се у овом случају могао да задржи на интелектуалној историји човечанства кроз коју се толико очигледно и толико снажно изражава стално човеково интересовање за то што је у оквиру богословског става а за шта се тражи доказ. Коначно то је питање крајње или последње реалности из које се појављује или на коју се ослања живот.

Занимљива је чињеница, о чему имамо сведочанства на првом месту у интелектуалној историји човечанства, да у оним периодима човековог развоја када се највише сумњало у богословске ставове, или у присуство Божије у историји, да се одмах у том истом времену сумње рађао и један појачан интерес за богословске анализе историје и живота. Јер је природа човековог ума таква, закључило се на основу искуства, а о томе је писао и један од истакнутих теоретичара сумње и агностицизма филозоф Давид Хјум, да се дуго не може остати у сумњи, јер се не може владати и понашати на основу усвојене сумње ни неколико часова.

Истина је да је сумња један природан део рада човековог ума; она га стално прати кроз историју, увек је уз његово питање: шта су ствари? Како објашњавати промене? Одакле нам долази појам о праведности или сазнање моралног поретка у свету? Где је извор нашој радозналости и слободном испитивању у слободном мишљењу?

Одговор на ова питања важан су или пресудан део човекове интелектуалне активности. Све те своје одговоре човек је увек брзо излагао сумњи. Прве по-

кушаје решења и одговоре да објасни свој положај у свету човек је изражавао кроз стваралаштво свога ума које данас називамо митовима. У то мпогледу познати су нам религиозни системи старог Вавилона, Египта, Персије, Индије, Кине, Грчке. Али се у античкој Грчкој први пут радикално и посумњало у њих; потражеен је научнији одговор. Позната нам је Старојонска школа са својим ставом било о води или неодређеном или ваздуху као основи свега. У даљем свом развоју човек је убрзо узреаговао на ове материјалистичке тенденције тумачења „кретања и промена“ и у новој Питагоријској школи учило се о „математичкој основи свих ствари“, али у оквиру бројева „религиозно тумачених“, који имају своје „тајанствено“ значење „очишћења“ и „бесмртности“ душе, са посебним нагласком на „тајанственост“ броја ТРИ. И ово гледиште врло брзо је било изложено сумњи; познати грчки мудраци, софисти, атомистичари, пробали су да се „научније“ приближе свим овим питањима неприхватајући и дефинитивно одбацујући све дотадашње покушаје у тражењу објашњења или разумевања и на другој страни живота као израза Ума. Али и овај скептицизам изазвао је у античкој Грчкој достојан одговор, појаву великих система као што су били Сократов, Платонов и Аристотелов, са учењем о врлини Знања, појма највишег Добра, Непокренутог покретача, или Бога; изложили су сумњи, међутим, и ове системе мислиоци стојичке или епикурејске филозофије. То је време када се дефинитивно поверовало да истине уопште и нема; и у највишем успону те сумње у човековој интелектуалној историји појављује се и ОТКРИВЕЊЕ, или одговор на питање о појави свега оног што човека интересује, одговор који утврђују свети оци; био је то један број дубоких религиозних мислилаца великог и толико значајног периода људске историје познатог као „латристичко доба“, доба формирања хришћанске догматике учења Цркве. Када се међутим у појави „арапске филозофије“ оживљавају материјалистичке тенденције античке филозофије у данашњој Западној Европи, кроз интелектуалну активност, посебно, тзв. авероиста, појављују се као одговор низ изврских мислилаца, схоластичара, а посебно Тома Аквински.

Када је и овај период човекове интелектуалне активности изгубио свој замах свежине, освежен је новим сумњама, али и новим стваралачким импулсима утврђења истине ОТКРИВЕЊА, или истине Св. писма и Св. предања; то је у исто време и доба даљег развоја и примене математике и геометрије, чији је највиши израз рад инжењера и архитекти величанствене катедрале Св. Софије у престоници прве хришћанске државе Константинопољу; а онда све обилније у све богатијем искуству грађевинске, научне и организационе човекове делатности. Познајемо ове лествице човековог успона као период низа „ренесанса“, међу којим и Ренесанс у Италији када се сумња и верује, али и човеков интелект све више и више афирмише у развоју и у унапређењу. Сетимо се епископа Николе Кузанског који се залаже за обнову разбијеног јединства Цркве али и ради на математичким анализама са ослонцем на догму о једном и бескрајном Богу; сетимо се астронома и научника као што су били Галилеј, Коперник, Кеплер, Њутн, који уз саопштавање својих научних испитивања редовно истичу и своју веру у истине Откривења, нарочито се интересујући за питања догме о Светој Тројици.

Када се посумњало у схоластички систем тумачења ОТКРИВЕЊА појавили су се заиста изванредни мислиоци и научници као што су били Бекон, Декарт, Лајбниц. У пуној слободи свога стваралачког рада саопштили су нам резултате истраживања, што је био и значајан корак напред на лествици успона човековог усавршавања. Реформација и Контрареформација условљују ово поднебље, оно је тешко и болно, али ипак слобода није могла да буде угушена; победила је савест човечанства, или законитост моралног поретка света; практично се осетила сва важност догматске истине о човековом несавршенству, или о разбијеном лику Божијем у човеку. Из тога поднебља, из којег је човек изашао још више рационалистички расположен, са још дубљим рационалистичким доказима своје вере у моралног Законодавца света; али увек уколеко се са дубљом сумњом веровало у морални поредак света утолико се још више понирало у њега, са још дубљом вером, организовао све јачи отпор у његову одбрану. Тада, када се посумњало и у рационалистичко доказивање постојања Бога појавили су се и мислиоци искуства, тзв. емпиричари Лок, Беркли; сваки опет са своје стране доказујући на основу самог искуства неопходност вере у законитост света која је резултат Божијег ума. Када се посумњало и у овај емпирички метод демонстрације присуства Божије законитости у појави света, као и саме појаве света на основу рада Божијег ума, јављају се низ нових значајних мислилаца који кроз слободу размишљања, и саопштавања тог свог рада, указују на присуство Божије у очигледности присуства у човеку његове савести, моралног за-

кона; јављају се мислиоци, научници, који одбацују свако људско препирање или доказивање о Божијем постојању, као Кант, на пример, истичући само веру у Божије постојање, што би и био најсигурнији пут нашег ослонаца или поверења у Његово присуство у историји. Можда, опет, нико нам јачи или снажнији рационалистички одговор на сумњу Века просвећености у Божије постојање није дао него филозоф Хегел који развој света, манифестације Св. Духа, прати кроз логику дијалектичке догме о Св. Тројици; али је и његова анализа условила појаву нових радикалних сумњи; највиши израз, знамо, да је ова сумња добила у дијалектичком материјализму Карла Маркса и Ф. Енгелса.

У свем овом развоју човекове интелектуалне активности ми лако пратимо и све ове чорекове сумње, али и одгоре на те сумње, сва напредовања, али и сва узмицања у утврђивању свог погледа на свет и историју и њено разумевање. Огромни су напори дали своје резултате, било када се сумњало било када се опет враћало вери или поверењу у морални поредак света.

На пример, или када се посумњало у све ове напоре, у све ове анализе, било са једне или друге стране, када се отишло и у такву једну сумњу филозофа Шопенхауера, са тражењем излаза у враћању мистичним дохришћанским религијама, појавио се и такав један одговор као, на пример, мислиоца Бергсона који кроз свој систем филозофије оправдава веру наших православних богослова, или систем те вере, са којом су се они у своје време супроставили и мислиоцима који ће условити појаву схоластике. Са тим освежењем православне богословске мисли, њене догматике, логике одбране догме Св. Тројице ушли смо и у ово наше ново модерно доба.

На пример, и у САД, као одговор на сумње епохе индустријске револуције овог краја света у исправност хришћанског погледа на свет дошао је и одговор у филозофији прагматизма кроз познате америчке мислиоце Пирса и В. Џемса, који су опет на свој начин везани и за поднебље Бергсонове филозофије оправдања богословља Православне цркве.

Кроз ову дијалектику сумње и вере, а кроз развој и све већу мислилачку делатност богослова у европској интелектуалној историји, појављују се низ мислалаца и научника у оквиру филозофских праваца као што су логички атомизам, логички позитивизам, филозофија језика, принцип верификације, и низ других. Сви они заједно решају стара питања о стварима, о облицима промена, о слободи, али стално и увек преиспитују и питања истина Откривења, и уколико га више негирају на свој начин га све више утврђују; јер и по признању једног од најутисајнијих модерних филозофа. Е. Хусерла, оца феноменолошких анализа, који се залаже за „филозофију као строгу науку“, питање о Богу остаје и даље најважније питање у савременој филозофији; то нам потврђују и филозофи егзистенцијалисти, било да усвајају истине Откривења, било да их негирају, сетимо се Берђајева и Карла Јасперса, али и Сартри и Хајдегера.

Сва ова велика светски позната имена, без којих се не може да замисли ни савремена наука, јер кроз решавање питања о појави ствари, њиховим променама, слободи, моралном поретку, решавала су се и питања саме науке, физике, биологије или механике неба, сетимо се Анјштајнове изјаве да је наука резултат тражења истине, а подстрек за то тражење да нам долази од религије, а најуспешнији подстрек да нам је дошао од религије Ст. и Н. завета, због чега, како је изјавио овај велики физичар, није могуће бити велики научник а не бити религиозан, или како изрично каже да није познавао озбиљног научника а да није био религиозан; сетимо се и самог Дарвина који је изјављивао да се процес еволуције не може да разуме без вере у Ум, као оквир у којем се и развоја еволуција ка једном циљу.

Сетимо се и тога да су највећа достигнућа и остварења на пољу уметности добијена кроз веру у Откривење, кроз илустровање истина Откривења; у музици исто тако; у којима гледамо или слушамо како је историја заиста један гигантски процес развоја ка Добру, Љубави, да је Бог присутан у историји.

Међутим, све ово што кажемо само напомињемо уз питање да ли бисмо имали све ове мислиоце, сва дела ових великих мислалаца, научника, уметника, да им нисмо дозволили слободан развој, у детињству усвајање истина Откривења. Није нам тешко замислити колико би смо били сиромашнији да нисмо. Не само сиромашнији, већ и толико неразвијени да те неразвијености не бисмо били ни свесни.

С друге стране ми можемо и не прихватати богословске погледе на свет, али о тим су погледима дискутовали, видимо, највећи умови интелектуалне историје човековог развоја, тако да своју интелектуалну активност не можемо да замислимо без овог питања. Неопходно је онда да се богослов позива на логику прогреса, управо да се прогрес даље не може замислити без залагања

за слободу истраживања, изражавања, јер то тражи савест историјске свести; можемо слободно да кажемо да је тај захтев најужвишенији израз савести човечанства.

Кренемо ли у рад истраживања законитости развоја историје, тражимо ли њено разумевање, а запажамо да то стално и непрекидно чинимо кроз историју, онда не можемо а да не имамо у првом плану нашег рада ову чињеницу савести слободе истраживања, која се увек завршава или креће око питања истине Откривења, истина о којима Црква учи.

Савестан историчар мора да констатује и указује на то како је ова САВЕСТ стално присутна у историји, присутна или неопходно присутна као осећање одговорности, јер је увек ту. Сав рад човека, сва његова борба, сви ратови воде се на крају крајева око веровања, заинтересованости или одговорности око питања ИСТИНЕ, ДОБРА, СЛОБОДЕ, у одбрану моралног поретка. Јер коначно не осећамо ли да постоји нешто „колективно“ што покреће људе и организује институције које нас помажу у усавршавању. На пример, пре него што су се данас научници заинтересовали за проблем „шта је из атома“, заинтересовали су се за њега, на свој начин, и чланови најнеразвијенијих друштава, још у времену прве земљорадничке револуције, када су тек почели да производе храну а коју су до тада само скупљали, и питали су се шта је из свега, или од чега у крајњем резултату зависи жетва, где је извор енергије кроз коју зру плодови. То захтева достојанство човека — да разуме људске ствари!

Али оно што је основно, што избија из историје као најочигледнија историјска истина, јесте да је човек у свом напретку тек снажно одлучно кренуо у свом преображају или усавршавању од времена када је добио Откривење, кроз интелектуалну активност светих отаца на васељенским саборима. Из поднебља те нове логике рађа се наш нови свет. Ми смо од тада под доминацијом те логике, логике Откривења, из не смо добили највише дарове, на логику Откривења ослањали су се најисстакнутији мислиоци људске интелектуалне историје, на њој су остварена, знамо, највиша остварења на пољу науке и уметности. Најлепше и најкорисније ми и даље стварамо кроз логичке навике које смо стекли кроз рад Цркве, и поред тога што често нисмо ни свесни тих навика, управо извора одакле су нам оне дошле.

Због тога сасвим слободно можемо да се запитамо: да смо, на пример, кроз историју ометали обим или оним средствима, организовали системе узнемирења, развој религиозног васпитања на основу Откривења, слободу религије, да ли би наша интелектуална историја или наша интелектуална активност имала ону дубину коју има, да ли бисмо имали данашње научне modele, развој и савремене погледе о човеку, природи, реалности универзума? Истина је, често сумњамо у те истине кроз које смо дошли до својих највиших остварења. Имамо право на то, на ту сумњу као и на одговор, јер кроз њега ми и савлађујемо сумњу у којој се тешко одржавамо; због тога заиста највиши израз историјске савести човечанства јесте омогућавање савршене слободе сваком, слободе да сумња али и слободе да донесе одговор, да га изрази.

Истина је да не значи ако су сви велики људи, челници авангарде научног напретка, неровали у Бога да и ми можемо да верујемо, да смо исто толико пробудени пред истинама Откривења, већ то само значи да смо одговорни да разумемо извор одакле ови велики људи долазе, из којих и каквих логичких навика, једно разумевање које нас само приморава да држимо наш ум отвореним или да одржавамо рад тих извора, што би био део рада наше савести. Јер морамо бити довољно искрени и признати да смо одговорни за своје друштво, да смо одговорни да се упознајемо са радом оних који су били довољно пробудени пред савешћу историје, односно историје као слободе. Увек се морамо опомињати на ову одговорност. Историјска савест је јача од нас и она нас контролише. Није потребно да истичемо да уколико се супростављамо овој савести да у том случају ометамо развој највиших вредности, а није ли то огромна одговорност пред историјском савешћу човечанства? С друге стране да случајно не верујемо да смо јачи од ове савести?

Ово питање поставља богослов, али одговор који треба да пружи историчар, на првом месту, јер нам он открива документацију прошлости и њеног искуства, само је део велике мисије за коју се Црква залаже. Јер њено присуство у историји није ништа друго, може нам то да потврди и историчар, до присуство ДУХА у историји, МИСЛИ, ДОБРА или ЉУБАВИ, а без вере у Морални поредак у свету није могућ опстанак ДОБРА у њему, или остварења човека, и то знамо из историје.

Ствар је то заиста савести да отвореним умом, уз добар интелектуални напор, погледамо у дубине историје, али у исто време и у себе, и да послушамо глас савести тих дубина, који ће нам рећи шта треба да радимо — у сваком случају и на првом месту да омогућимо залагање за изразом истраживања, питања и одговора, право на веру чије искуство негује Црква. Јер стваралачка сумња може то бити само у случају ако има право на одговор, на слободан одговор, али и сумња и одговор ствар је хуманизма, или истраживања сваког према способностима и његовој природи, према којој се разликујемо, свако са својим јединственим Ја, слободним и отвореним за рад и развој.

Бог у Револуцији

„Гле, све ствари чиним нове”

Одабравши ове речи за наслов верујем да је то у исто време и тема Четврте скупштине Светског Савета Цркава у Упсали, као и да је израз нашег савременог искуства. Седам година које су протекле од Треће скупштине Светског Савета Цркава у Њу Делхију карактерише немир и револуционарни жар млађих интелектуалаца широм света, што је и подстрек црквама и свим хришћанима; наш одговор мора бити дат према новој ситуацији која је настала у свету. Ово, опет, с друге стране јесте и нов изазов који долази с наше стране друштву.

Уместо једног добро обрађеног богословског предавања, завршеног, овлебих више волео да предложим низ теза — теза које нису потпуно завршене, одговарајуће „скуване”, већ више „предјело” за ваш апетит. Богословске тезе нису то што може одмах да се „троши”; оне су више нешто што треба да се заједно „вари”.

Теза I: Ми живимо у једном револуционарном времену. Уколико време више одмиче уколико више доживљавамо историју као револуцију. Одговорно се можемо односити према будућности само уколико смо револуционарни у свом раду.

НАПОМЕНА: Доносимо у преводу ово занимљиво предавање проф. теологије са Тибингешког универзитета Jürgen Moltmana, које је објавио часопис »The Student World«, Женева, бр. 3, 1968. Наравно, ово је протестански експериментални рад; занимљив је и за нас. Верујемо да ће се кроз њега наши православни читаоци још дубље упознати са протестанским начином мишљења у сагледању актуелних проблема нашег времена. Можемо доста и из овог есеја и ми да научимо, али и да бидимо старо протестанско инсистирање у некој новој врсти наглашености о значају човекове слободе, али и старе опозиције „црквеној хијерархији”, „св. тајнама”, са наглашеним ослоном на „вери”, и социјалној повезаности са сиромашнима, прогоњеним. У оваквом једном исистирању не сагледа се сав значај организованог учења Цркве, кроз њену догматику, која је организовала човеков ум на најбоље могућ начин међу свим другим културним облицима, а што је нашло и свој израз у научној револуцији, у организовању савремене технологије, кроз коју се сада широм света толико успешно боримо против сиромаштва, ослобођавајући се од стеча материјалних потреба или било каквог другог ропства. Ту је револуцију извршио у своје време, у административно-организационом облику, св. цар Константин, ми смо и даље у току те револуције; то је био један нужно практичан потез једног великог хришћанина, кроз чији се рад развија и црквена хијерахија и у слободи се почињу да свету предају дарови св. тајни и учења Цркве. Према томе оно што је најважније за ослобођење човека, у искуству Православне цркве, јесте тачност учења, истинито организован поглед на откривене истине Цркве, које ослобођавају. На супрот томе имамо низ учења око којих се препиремо. Ово нарочито долази до израза данас када се помоћу науке успешно решавају проблеми сиромаштва или ослобођења човека, у чему

У овој тези реч „револуцију“ сусрећемо три пута. Јер од Вијетнама и Кубе, од расних немира у САД и студентских протеста у Западној и Источној Европи, ова реч је симбол тражења, постала је опште позната и усвојена. Али упркос тога свесно још нисмо ушли у ову нову ситуацију коју описујемо као **револуција**. Хришћани и цркве изгледа да налазе овај нов појам посебно тешким за сусрет.

Међутим, ситуација у којој живимо и размишљамо постаје, објективно говорећи, **револуционарна**. Ово може да се види бар према три велика изазова. Доминирајућа бела раса, индустријски развијене нације, развијају систем кроз који постају све богатије, док друге просечно остају далеко иза њих. Ово води антиколонијалним и антиимперијалистичким ослободилачким ратовима у Азији, Африци и Јужној Америци, а довешће нас и до једне опште кризе у годинама које долазе. У овим борбама, ослобођење од економске експлоатације везано је за ослобођење од политичке зависности и расне дискриминације. Пролетеријат савременог човечанства нису радници развијених, индустријализованих нација, већ народа Трећег Света. Карл Маркосве категорије отуђења и револуционарне наде морају да буду сагледане према овоме.

Капацитет производње у индустријским развијеним нацијама резултат је досадашњих доминирајућих структура капитализма, нација и њихових бирократизованих влада. Ми ово зовемо технолошким револуцијом. Постојеће политичке, социјалне и законите структуре, за организацију производње као и дистрибуцију, нису више способне да искоришћавају нове могућности технологије за праведне и прогресивне циљеве, већ развијају све опасније тенденције за коришћене технолошких снага на чисто негативан начин у одбрану „статус кво“ — стања.

Имамо наговештаје да ће на универзитетима доћи до револуционарних промена у васпитању. Старе институције за образовање „господе“ више не одговарају све масовнијем броју присутних студената на универзитетима. Маса нових студената одвојиле су универзитет од ове старе традиције. Јер док су се раније васпитали на универзитетима експерти за једно статично друштво, данас на њима се образују они који морају да помогну народ да мисли критички и одговорно политички. Студентски протесни покрети изразили су револт политичког разума против подјармљивања аутоматизованом начину мишљења, **КАО И МОРАЛНОГ РАЗУМА** против његовог потчињавања „неутралном“ свету. Резултати науке враћају се оним истинитим људским могућностима и обећањима у циљу стварања новог човечанства. Они више не могу бити поробљени у једном друштву у којем се издају најхуманије људске могућности. Сваку грану науке која има своју социјално-политичку функцију пажљиво испитујемо.

је ангажован данас скоро цео свет. Цркви је задатак да преко своје црвене јерархије укаже свету на интелектуалне и моралне истине Њеног искуства. Она је у том погледу стрпљива и тактична, познавајући људску несавршеност. Али с друге стране овај есеј проф. Молтмана драгоцен је подстрек за нашу ипак честу спорост којој смо изложени због своје заинтересованости да сачувамо истине Откривења као највећу драгоценост Цркве, да сачувамо логику тога учења, па због чега често и не примећујемо револуционарне промене око себе, према којима смо и дужни да се односимо са новом активношћу и тражења нових путева ради успелијег уношења у друштво истинитих и једном за свагда револуционарно датих нам истина; које су увек актуелне јер их стално решавамо у својој интелектуалној активности. Данас у томе имамо више могућности него икад, јер је Црква успела да уздигне кроз свој вековни рад, беседе, св. тајни, и црквену јерархију, савест социјалне пробудености човека на такав степен да данас скоро сви широм света решавамо социјалне проблеме са религиозном побожношћу, а Цркви је остала дужност њеног даљег учења о истинама Откривења као основи живота, јер у сумњи и релативизму човек се не осећа „код куће“. Још једном желимо да подвучемо да доносимо овај есеј без неке посебне анализе одобравања или неодобравања изнетих ставова, већ једноставно да укажемо на један протестански поглед на актуелне проблеме нашег времена. На овим страницама нашег часописа доносићемо редовно и даље по један есеј са истим циљем, упознавајући вас на тај начин са истакнутим протестанским као и римокатоличким богословима и њиховим погледима. Верујемо у њихов подстрек за размишљање, што на свој начин богати наше православне погледе и учвршћује нас у њима.

Уколико време све више пролази утолико га све више доживљавамо као револуцију. Али „шта је револуција?“ Подразумевам под њом промену структуре основе једног система — било економског, политичког или религиозног. Све друге промене могу да се схвате као еволуција или реформа. Али промена у основи једног система је стварно могућа само уколико се увиде могућности и снаге да то изврше. Људи развијају код себе критичку свест кроз упоређење стварног стања са могућим, примећујући разлику. Када је схвате будућност ће бити другојачија од садашњице. Живимо данас у једном свету нереализованог али сасвим могуће реализованог човечанства. Имамо, данас, могућност да решимо проблем глади у свету, да разматрамо прираштај становништва; али сваку структуру која нас омета у овоме морамо променити. Данас, поплава могућности привлачи постојеће институције да их остварују. Посматрајући критичким оком будућност која лежи испред нас идеал је у контрасту према несавршеној садашњици. Тако, под притиском мишљења реакционара, садашње време стоји у супротности према будућности која долази. Наука, технологија и васпитање непрекидно стварају нове могућности, присиљавајући нас све више и више ка револуционарности, али наше политичке способности заостају. Ми доживљавамо реалност као историју и историју као револуционарни сукоб између будућности и прошлости. Ова револуционарност, која је наша историја, има тенденцију да постаје све више нужна, од економских питања до подручја морала, од политичких проблема до питања религије, све је обухваћено сукобом могућег и стварног, будућности и прошлости. Због тога ова револуционарна историја постаје све више стална. Али и она ће изнестати са чак и најуспешнијим новим структурама. Јер револуција није ствар једног посебно одређеног пролазног периода; већ је један нов начин доживљаја времена.

Због тога другог избора нема до да усвојимо револуционарну одговорност за будућност човечанства. Данашње прихватање задатка тражења истине обухвата и откриће, што је учинио и Грамски, да је „истина револуционарна“. Јер тражење истине открива нам могућност мењања света, чињеницу да он не мора да остане овакав какав је. Тражење истине значи стављање на пробу научних теорија о имепаративу преображаја реалности. Активност у историји која нас води праведнијем и слободнијем човечанству постаје циљ свеукупног теоретског рада. Научно сазнање постаје човеково средство личног ослобођења, које се може одговорније користити за изградњу једне хуманије будућности. Јединство знања и акције лежи у усвајању једне револуционарне одговорности за историју.

Теза II: Нова револуционарна ситуација доведа је хришћанство у једну дубоку кризу идентитета. Хришћани и цркве једино могу опоравити свој истинити идентитет када превазиђу своје духовно отуђивање и престану да иду са онима који спречавају човекову слободну само-реализацију.

„Не постоји теологија револуције“ кажу наши забринуте руководећи богослови. Али теологију револуције не стварају богословни руководиоци; њу развијају хришћани који се боре и пате у свету. С друге стране, нећемо имати „Теологију револуције“ док не будемо имали „револуцију у теологији“. Ако хришћани нису револуционарно активни они немају права да држе богословске говоре о револуцији. Црква нема права да ствара „Теологију револуције“ за свет уколико није ангажована за своју сопствену суштинску трансформацију. Она неће бити озбиљно прихваћена уколико говори и дела противу човековог економског отуђења а не бори се против духовног отуђења које саме цркве проузрокују. Имаћемо мало да кажемо о „новој земљи“ док не схватимо да је „небо наше религије“ такође постало старо, без снаге, и да нам је потребно „ново небо“ исто тако. „Критика неба промењена је у критику земље, критика религије у критику закона, критика теологије у критику политике“, каже Карл Маркс. Данас се то окреће на други начин.

Хришћанство доживљава кризу идентитета у свим деловима света. „Стари поредак је прошлост, нови још није почео“, потврђују обојени и бели, Американци и Европљани. Тако, на многобројним местима, цркве губе свој монопол над хришћанима. Људи напуштају цркве јер само у солидарности са подлаченим и револуционарима они могу бити сигурни да ће живети у својој вери. Хришћанска вера губи тако своју снагу да покреће историју. Многи је напуштају јер је осећају беспомоћном да их поведе у будућност, због чега свуда траже нове људе, нову заједницу, нове богове. Да ли ће цркве изнестати и уступити место некаквом „нецрквеном хришћанству? Да ли је хришћанство

изчезнути са изчезнућем доминације Европе и прве индустријске револуције?” Или, постоји ли у хришћанству једна латентна револуционарна потенцијалност која се може открити, која се може учинити хуманом и преокренути у акцију у друштву?

Не може бити стварне хришћанске присутности у револуционарним одлукама сем уколико нема самокритичног покрета покајања међу хришћанима. Морамо пронаћи одлучне групе које ће унети револуцију у постојеће цркве. Хришћанска се вера обраћа Богу и Христу, али у чему је задатак Цркве овде и сада? Она зна одакле долази, али не више и где иде. Будућност нас забрињава. Међутим, нико не налази свој идентитет само кроз сећање на своје порекло. Његов идентитет се изграђује у практичној идентификацији и ангажовању, у садашњици, у изградњи велике будућности. Када хришћани поново открију зашто су овде они ће поново сазнати и ко су. Садашња криза тера неке у „златну прошлост” да би покушали да је сачувају. Други налазе уточиште у једној неполитичкој и чисто емоционалној вери, а неки опет у активности директно управљеној ка будућности; прилазе револуционарним групама и онда се лутајући питају да ли су још хришћани, и ако јесу, зашто.

Како можемо да пробијемо наше духовно отуђивање од реалности живота за слободом која зна шта тражи? Како можемо да продремо кроз наш критицизам традиционалног хришћанства у свест новог рођења и нове самосвести? Где је „ново небо”?

Нада лежи у ангажованим хришћанима да би се црква могла променити. Они су свесни дубоке разлике између садашњих облика хришћанства и могућности његовог реализовања. Омета их у раду вера везана за бригу о будућности; омета их у раду поражавајући карактер моралности у Цркви; ометају их у раду ауторитативне структуре у Цркви и клерикална искљученост; омета их у раду савезништво великих цркава са постојећим стањем равнотеже. А они траже веру која је слободна и везана за наду у будућност. Траже поверење у човека због његове личне моралности. Како Црква већ толико дуго времена проповеда небеског Христа кроз беседе, св. тајне и црквену хијерархију, ангажовани хришћани сада траже јединство са распетим Сином Човечјим који чека одговор праведних међу гладним, босим, заробљеницима и избеглицама.

Теза III. Есхатолошка (и месијанска) традиција на нас може васкрснути ново рођење хришћанске наде у нашем револуционарном времену.

Модеран свет је отворен. Модеран начин мишљења је управљен према будућности. Природа се више не доживљава као статична и готово дата реалност, јер су модерна наука и технологија преокренуле природу у градилиште људског света. Друштвене структуре не осећају се више да су нам дате природом или Богом, јер знамо да их људи изграђују и да их они могу и променити. Док смо се у прошлости лично осећали одговорним пред овим структурама сада се осећамо пред њима социјално одговорним. Више немамо ауторитативних структура; оне су функционални облици заједничког живота. Модеран човек постао је господар како природе тако и своје сопствене историје — он може бити творца једног више хуманог света, али и веома лако и свог сопственог гроба. Будућност за њега је слобода и прилика за стварање новог.

Ова нова оријентација довела је наше уобичајене религиозне појмове у дубоку кризу и основа је модерног критицизма религије. Вера у једног трансцендентног Бога и религиозна приврженост прошлости бесвредно је у модерном свету.

Хришћанство једино може одговорити на ову нову ситуацију призивањем своје сопствене урођене — иако често занемарене — пророчке наде. Ово је револуционарни потенцијал иманентан у хришћанству. То је нада управљана према Богу и доласку Његовог царства, која не може бити само сведена на нешто што ће се догодити у наредном периоду историје. Уместо тога ова се **нада** рађа из сведочења Распећа у блискост овог царства, а које је због тога у историји. Раније су се хришћани надали „за душу” у небу; сада се пак политички значај ове есхатолошке наде мора да истакне кроз употребу речи „месијанска нада”. Кроз целокупну историју Израела и Хришћанске цркве увек је постајао сукоб између религиозне вере у други свет, која оставља земљу њеним сопственим плановима, и наде у будућност која усваја одговорност за преображај земље. Међутим, било међу пророцима Старог завета или апостолима Новог увек и увек наилазимо на жудњу за променом. Израел напушта у Египту Бога Сунца и његовог фараона и прихвата новог Бога, Јахвеа, у изласку из религиозног и политичког ропства. Јахвеј је био Бог обећања и изласка,

Бог завета и наде, један „Бог који иде испред нас“, „у будућност“. Овај излазак је био догађај једног религиозног и политичког ослобођења, који се још и данас доживљава као симбол ослобођења које долази. Хришћани су познати као „они који имају наду“ (Еф. 2:13; 1 Сол. 4:13). У сведочанству Распрећа царства слободе хришћанин види стари свет распет да би нов могао да буде рођен. Тако се хришћани рађају кроз понижење страним силама и кроз предавања вери да би се објавио долазак Бога и Његовог Месије, који ће привести крају патње целог света. Пред старим светом световних политичара хришћани су се појављивали као револуционари било земље или неба. Они су презирали „богове“ своје отаџбине и одбили да принесу жртве римском императору — богу. Нису били задовољни са „Рах Романа“ већ су жудно очекивали „Рах Christi“. Целсуз, добро познати критичар хришћанства из другог века, оптужује хришћане да су проузроковали немир на небу због одбијања да принесу жртве боговима који су се због тога разбежали на све људе. У исто време ови „небески револуционари“ довели су у пометњу утврђени религиозно-политички поредак на земљи. Због тога су били оптужени да су јавни непријатељи државе и издајнице човечанства. Ни св. ап. Павле ни св. оци нису развијали „теологију револуције“; али последица хришћанске вере у Бога, у распетог Христа, била је сигурно револуционарна. Том вером они су напали централни нерв политичких религија и религиозних политичара свога времена. Њихова теологија била је револуционарна и поред тога што ништа нису знали о „теологији револуције“.

Данас, такође, морамо бити обазриви у погледу нечега што може произићи из каквог неконтролисаног ефекта. Радикално хришћанство имаће свој револуционарни ефекат. Али један револуционарни програм био би добар пут да га неутрализује. Име „револуционар“ јесте име које му може бити дато само од других; нико не може сам себе назвати овим именом.

Ми разумемо есхатолошки месијанизам у границама речи „нов“. У избеглиштву и у ропству, пророци су говорили Јеврејима о „новом Изласку“, о „новом освајању обећане земље“, о „новом Сиону“, о „новом Јерусалиму“ и о „новом Давиду“. И у ову поруку једне нове будућности за Израел пророци су уносили још никад остварене димензије једне велике будућности: коначно спасење и универзално искупљање за целу ствар. У Новом завету апостоли су објавили вест о „новом човеку“, „новом завету“, „новој речи“, „новом вину“, „новом народу Божијем“, и, на крају о „новој твари неба и земље“. Ова универзална хришћанска порука с НОВОМ јасно је резимирана у Божијој завршеној речи: „Где, све ствари чиним новим“. Према овоме, нова будућност нам се појављује у прелазној историји — право, кроз послање Бога Месије, који отелотворава у својој личности међу смртницима слободу која долази и чини је остварљивом међу свим кроз своје васкрсење; затим у предавању нам Јеванђеља, речи будућности која разрешава грешнике, оправдава безбрижне и даје наду онима који су сломљени; затим, у установању Цркве Христове, „новог народа Божијег“, у којем ће се окупити све расе и сви језици, авангарда новог човечанства која заступнички, од принуда овога света, остварује слободу за друге; затим, у новој покорности верника, који, међу свакодневним стварима овога света, антиципирају слободу која долази; и коначно, у „новом небу и новој земљи где правда обитава“, где Христова присутност чисти небо од религиозних митова и сила и земаљских болова, туге и бесмислене смрти.

Ово је историјаска вера у будућност која сједињава Божије присуство и слободу стварног света. Истина, ова нада у нашој историји често је била погрешно тумачена. Она извире у животу кроз борбу са нападним митовима и лажима са којима се сукобљава. Другог хришћанског појма, који носи у себи семе новог рођења за духовно савремену веру, од наде нема.

ТЕЗА IV. Нови критеријум теологије и вере треба да буде нађен у акцији.

Циљ Марксове критике религије био је категорични императив „збацивања свих структура кроз које је човек понижен, поробљен, напвштен и презрен“. За њега као, и за целокупно модерно доба, етичка и политичка акција јесте пробање сваке теорије. Истина мора да буде примењена. Ако она у себи не садржи иницијативу преображавања света, она постаје само мит већ постојећег. Како је реалност исторична и човек познаје себе као биће у историји онда само у његовој историјској активности он ће наћи могућност јединства егзистенције и свести. Ово је догађај истине.

У прошлости хришћанска традиција наде у долазак Бога и ново стварање није увек била верна овом критеријуму. Хришћанска нада у будућност често

је била чиста спекулација. Говорено јој је о последњим догађајима да долазе као да су се већ одиграли. Али само се о прошлости може говорити; будућност треба да буде антиципирана историјски у речи и делу. Хришћанска нада била је често једно појовно уверавање о вечности коју нам Бог осигурава, и тако је неутрализовала живот на земљи. Не смемо међутим заборавити да су есхатолошке визије почетно биле визије мученика на њиховом путу у изгнанство или у арену и да су биле саставни део њиховог мучеништва. Овај критичан проблем може да се формулише према Раушенбушовим речима: Аскетско хришћанство сматрало је овај свет подручјем зла и напуштало га је. Човечанство очекује револуционарно хришћанство које сматра овај свет светом зла али који треба да се промени. „У нашим новим условима есхатолошки симболизам хришћанске наде изгледа митолошки. Не можемо да наставимо да сањамо о вечности, већ морамо толико колико је то могуће, веровати у будућност кроз практичан контакт са бедом садашњице. Ово је неопходно не само због модерног света, већ то је такође и једна од Христових заповести. Он није само објављивао Царство Божије, већ га је практиковао кроз своју љубав према грешницима. Као што данас студенти откривају да је „истина револуционарна“, хришћани морају да откривају да их Христова истина „чини слободним“ и захтева од њих да „буде учињена“, као што је Јеванђење по Јовану наглашава Истинитост хришћанске наде се практикује у преображају садашњице. У очекивању да будемо преображени Богом, ми преображавамо себе и свет око нас у сличности нове твари. Ово је могућност која даје живот хришћанској вери. То је могућност која се реализује кроз веру у покајању, у преображају, у новом рођењу живој нади и у новом животу који не зна за раздвојеност од Бога. Месијански ток обнове тече кроз историју од Бога Месије који је умро за овај свет и био васкрснут за нови, свет Божије правде која долази. Ми налазимо у овом свету због тога не само унутрашње преображаје и ослобођења људских срца, већ такође реформиције, ренесансе и револуције. У перспективи хришћанске наде свет није једна безначајна чекаоница за пут душе у небо. То је поприште борбе за слободу и изложено место свих ствари нове твари. Нада не сме да лиши садашњицу значаја због снова о будућности; али она не може ни да компензира празну садашњост сновима о будућности. Већ, на првом месту, нада треба да уноси пројектовану будућност у невоље садашњице и да је користи у практичној акцији да би се одстраниле невоље. Кроз критику и протест, с једне стране, машту и активност с друге, слобода за будућност постаје реалност.

Због тога у овим нашим данима активност црква је најаче оружје у критици Цркве, а хришћани ће бити суђени да ли испуњавају или не испуњавају истину Христову и доказују своје веру кроз рад.

ТЕЗА V. Црква није небески судија над размирицима овога света. У садашњој борби за слободу и правду хришћани морају бити ангажовани на страни поробљеног човечанства.

Неки су мишљења да због тога што Црква постоји за све људе она се мора држати по страни од свих политичких размирица, с обзиром, изјављују, да не постоје јасна и директно одређена упутства хришћанима у погледу политичких проблема, Црква мора бити у служби свих, ангажована на свим странама. Али, ово је стари став у новом руху, дат од преставника организованих црква — Црква је „трећа сила“, „неутрална платформа“ за мир и обнову, „место састанка“, јер су „са гледишта вечности“ сви земаљски спорови релативни и неважни. Истина, било је каткад прилика када је овај посреднички став Цркве био и користан у борби за мир; али, данас, сваки неодређен и теоретски исконструисан позив за мир изумире заборављен; као што је случај са говором папе Павла VI у Уједињеним Нацијама. Стране у сукобу су уморне од апстрактних позива и вербалних беседа о моралности, које се упућују њиховој савести. Они не очекују да реше своје сукобе кроз трансцеденталну мудрост Цркве.

Али ако се хришћани активирају у политичкој борби, неће ли они тада заборавити да Бог воли све људе? Не мисле да треба! Циљ хришћанског универзализма може се остварити само кроз дијалектичку ангажованост за потлачене. Циљ је Цркве да буде „нови народ Божији“, за којег други могу рећи у њему, „Нема Јеврејина нити незнабошца, Грка или варварина, господара или роба, човека или жене“. Данас, могли би да кажемо: ни обојеног ни белог, ни комунисте ни антикомунисте, јер смо „сви једно у Господу Исусу Христу“. Препреке које су људи изградили да обележе своје положаје и униже друге

срушене су у Цркви Христовој, јер су људи у Њој обликовани на други нови начин. Рушећи и поткопавајући све препреке — религионе, расне, васпитне и класне — хришћанска заједница се показује као заједница у Христу. Нови знак Цркве у нашем свету треба да буде у томе да она није састављена од сличних већ од „несличних“, чак и од бивших непријатеља. Ово би значило да националне цркве, класне цркве и расне цркве, нису истините у Христу, већ јеретичке због оваквих својих структура.

Овај пут ка циљу једне нове људске заједнице обухвата све нације и језике и револуционаран је. Да цитирамо апостола Павла: „Јер погледајте знање своје браћо, да нема много премудрих по телу, ни много силних ни много племенитих; него што је лудо пред овим светом оно изабра Бог да посрами премудре; и што је слабо пред светом оно изабра Бог да посрами јако; и што је неплеменито пред светом и уништено изабра Бог, и што није, да уништи оно што јест, да се не похвали ниједно тело пред Богом. (I Кор. 1,26) Према овом цитату слабим је дата власт над јаким. Заједница Распетог је окупљена, према једној старој пророчкој слици, тако да ће се долине уздићи а брда спустити, а они који су гладни правде биће благословени, а они који се оправдавају биће можда осуђени. Тако је стаза Царства у свет припремљена. Само ће на овај начин сва тела видети славу нашег Господа. Божија љубав и Христово човечанство је на страни оних који носе терет, бриге. Али како све ово може да буде пут новој заједници у којој су све препреке разрушене?

Мартин Лутер Кинг ставио се на страну обојених и сиромашних. Он је организовао штрајкове и протесне маршове противу белих расиста и капиталистичког друштва у својој земљи. Али увек је мислио на страх и охолост белих — на губитак њиховог спасења. Мобилисао је обоје и сиромашне не да би се обојени светили белим него да би се скупили и обојени и бели од расне мржње, расне отуђености.

Млади Маркс није говорио само о отуђењу експлоатисаног пролетаријата већ је такође разумео и отећеност капиталистичког експлоататора. Ако је неко лишен или опљачкан од своје истините људске природе, плачкаш је лишен онда и своје.

Алберт Каму објашњавао је циљ револуције на овај начин: роб се диже против свог господара, одбија на тај начин да га прими за господара — али не и као човека. Његов протест је управљен противу господаревог одбијања да га третира као човека. Оба и господар и роб, не могу на овај начин у слободи бити хумани један према другом. Ако би робово одбијање било тотално, његов револт не би донео ништа ново свету; само би, на тај начин у њему поново успостављао нехумане односе. Револуција се не састоји у томе да преокрене робове у господаре већ да ослободи свет од робовско-господарске структуре, да би људи могли да третирају једни друге као људе. Ако револуција изгуби овај циљ испред себе, она постаје нихилистичка и губи своје олушевљење.

У овом погледу хришћанска ангажованост за „проклето овог света“ стаза је искупљења и за оне који су проклет и за оне који проклињу. Само кроз ову дијалектику ангажованости истинити универзализам се може остварити. Еклезиастички тријумф није одговарајућа антиципација Божијег царства.

ТЕЗА VI: Проблем насиља и ненасиља лажан је проблем. Остаје само питање одговарајуће и неодговарајуће употребе силе и питање прилагођавања средстава циљевима.

Они који највише данас инсистирају на „ненасиљу“ обично су они који држе полициску власт. Они пак који апелују на револуционарно насиље обично су без икакве власти. Власт, међутим, мора да оправдава себе, иначе она није ништа друго до „гола власт“. Коришћење револуционарног насиља мора да буде оправдано људским циљевима револуције, а постојеће структуре власти нехумане су ако су само „гола власт“. Ни на један други начин револуционарно насиље не би се могло разумети или оправдати. Уколико се не употребе сва могућа средства, нико неће веровати у револуционарну будућност; али ако се употребе неодговарајућа средства циљеви револуције су издати.

Критеријум сваке акције јесте опсег могуће промене. Потребно је добро увежбано око које може да види препреке, средства и циљ у истој перспективи да би се постигао жељени резултат. Нема смисла охрабљивати радикализам десних краткорочним револуцијама. Безциљно је будити „заспале псе“ газећи им само репове. Безциљно је на улицама подизати, у краткорочним акцијама, контра-насиље да би се само показало како је рђав противник.

У темпу револуционарног нестрпљења, које је неизбежно жедно све снажније активности потребан је дугорочан план стрпљења и маште да би се планови добро извели. Потребна је способност комбинације онога што се жели са оним што се може и онога што је субјективно достижно — једна веома деликатна способност.

Људски циљеви револуције не смеју бити дискредитовани неодговарајућом употребом насиља. Чак и у револуционарном покрету средстава могу прекорачити циљеве — нешто што смо видели у стаљинизму. Ако се средства насиља користе против насиља, биће веома тешко после револуције привести насиље крају. Да ли је ико познавао диктатуру или систем тајне полиције, или неки систем бирократског насиља, да је сам себе распустио? Ако је циљ револуције једна потпунија реализација човекољубља, онда се ово човекољубље мора упражњавати и у тзв. „прелазном периоду“. У процесу промене морамо антиципирати будућност и живети човечно чак и у прелазном времену.

Према томе, једна модерна револуција која се изводи у корист једног више хуманог човечанства, мора бити опрезна да не падне у категорије поретка света којег жели да промени, збаци. Опасни круг насиља и контра-насиља јесте такав да у њега морамо улазити веома обазриво ако икад желимо да савладамо и уништиме насиље. Револуционарна средства морају стално да буду саглашавана људским циљевима. Супротно томе, револуција ће се спустити у тероризам и апатију. Како ћемо, међутим, користећи насиље помоћи се да успоставимо царство дружељубља ненасиља? Они који дозвољавају својим опонентима да им они прописују законе несумњиво да нису ново човечанство. Може се користити свако средство, али да би та средства збунила непријатеља она морају да буду другојачија и боља од његових. Мартин Лутер Кинг је говорио и делао, ослањајући се на такву истину која није зависила од политичке власти или њених правила; и, само због тога, био је снажнији и опаснији од пророка насиља. Похерски хазардери власти морају бити приморани да прибу разумној игри шаха.

ТЕЗА VII. ПРИСУСТВО ХРИШЋАНА У РЕВОЛУЦИЈАМА ПОТВРЂУЈЕ ДА СУ СЛОБОДНИ ОД ПРИНУДЕ ЗАКОНА

Предлажем ову последњу тезу са више обазривости и много више самокритичности, не као школски надзорник, како би он то учинио, већ скромно указујем на зрачак наде. Револуције су често легалистичке. Разумљиво је, али је за жаљење, да њима такође, често задоминира морализам са сасвим одређено дефинисаним „добрим људима“, на једној страни, и „рђавим“ на другој. Наравно, у праву су што једни критикују слабе стрзне својих опонената и хвале оне у свом сопственом логору. Али проблематичног има и у најбољим животима. Чак и највиши степен само-критике према својим сопственим недостацима није довољан. Самокритичност није нужно довољна да спречи стаљинистичку охолост у сопственим достигнућима. Револуционари често подсећају на старе пуританце који сувише озбиљно схватају своје улоге, заборављајући да се насмеју и себи. Сасвим је ово и разумљиво, чак и неизбежно. Али, ја бих се надао од оних који верују у присуство Божије у револуцијама да могу да се насмеју, запевају и заиграју. У току једне хришћанске студентске револуције у САД, оно што ме је дубоко импресионирао јесте студентска снага да одбаце раније обавезе и апатију и да се насмеју онима против којих су се побунили, али и себи, били су то „радосни револуционари“. Чак и у време мучеништва, једна револуција може бити слична каквој „процесији ослобођеног“, и тада превазилази и саму револуцију. Исус није био сличан зилоту Бар Кохаби, нити проповеднику покајања Јовану Крститељу. Он је био назван „изелицом и пијаницом“. Његови ученици нису постили; али заједно са Исусом и одбаченим, прослављали су небески банкет праведности. Није ли ово била лудост? Да ли ми имамо времена за ово у времену револуције? Грађани старог света мисле да је ово глупо, пуританце узнемирава. Упркос света ово је пут који може да ослобођава револуционарне покрете од принуде легализма и добрих дела. Вера у Бога која чини све ствари новим може ојачати оне обнове у историји које су сада могуће и морају да буду довршене. Али Бог се смеје оним који праве од себе полубогове. Слобода за револуционарну акцију може да буде везана за слободом од принуде за револуционарну капију. Хришћани могу бити чудне птице у револуцији. Они су можда „луде“ револуције, они који је воле и они који јој се смеју запрепашћујући свет на та начин. Они је воле и смеју јој се јер су гласници једне веће револуције у којој Бог одстрањује и далеко веће контрадикције од оних које се икад могу и замислити присутним у револуцији.

Свако светски-преображавајуће дело правде које успе одговара Божијој правди на земљи; али увек је потребно да буде у вези са Божијим управљањем овог света у којем и чак најбоље не може да „буде врло добро“. Љубав која преображава свет одржава се надом која превазилази свет. Са ове тачке погледа, хришћанска вера може ослободити људе од стега страха и казне; и, на овај начин, дубока љубав човека који страда може да буде комбинована са радосћу и срдачном вером у Бога. Практичне иницијативе вере за будућност света везане су за извесно тајанствено расположење у човеку.

Хришћански Бог није небески чувар „статус кво“ стања. Нити је он осветнички Бог оних који страдају. У њему је само вечна радост која води целу твар прослављању. Марксисти уче о томе да се целокупан рад треба да преобрази у слободну активност. Ово би био прелаз од „царства нужности“ у „царство слободе“ — једна идеја која има дугу историју. Хришћанска традиција познаје ову идеју као вером ослобођеног човека од закона рада — ослобођење које доноси плодове љубави. Само у дубоком унутрашњем расположењу имамо преображај „нужног рада“ у игру слободе. Рад, због нужности или самоувећавања, јесте рад који отуђава и притискује човека. Чак револуционарни рад одређен је тим чим се и покушава да промени и одстрани. Вера значи да већ, овде и сада, усред сиромаштва и нужности, ми можемо да кренемо ка слободи будућности, љубави и радости. Где овај дух слободе влада, докле се овај дух радости и прослављања шири, револуција у револуцији се одиграва. Револуција се може спасти од своје сопствене отуђености. Један студент у Тибингену превео је Че Геварине речи: „Позив сваког оног који воли ствара револуцију“ у ову мисао: „дужност је сваког револуционара да уноси љубав“.

Три облика лепоте

— Поводом три значајне ликовне изложбе —

Међу изложбама ликовне уметности које смо имали прилике да видимо у току ове године у музејима у Београду несумњиво да изложба „Благо Кипра“ и „Стари мајстори из збирки Дрездена“ у Народном музеју“ као и „Нови правац: фигура 1963—1968“, из САД., у Музеју савремене уметности, јесу за нас посебан догађај и добар повод за најновија разматрања смисла и значаја сликарства и скулптуре у историји, као и израза човековог начина живота и мишљења, а и питања проблема „масовне културе“. Очекујемо исто тако и изложбу избора слика из Ермитажа из Лењинграда, из периода ренесансне уметности 15 — 18. века, а такође, ако споменемо и изложбу цртежа знаменитог пионира модерне уметности, Швајцарца Пола Клеа, онда заиста можемо да кажемо да педагошки напори ова два наша велика музеја представљају пример не само похвалс већ и нешто далеко више: пример, уствари, који се мора следовати у деценијама које долазе, у истом замаху, са истом високом одговорношћу пред друштвом и његовим потребама упознавања са ремек делима светске уметности. Јер, ако се слажемо са изјавама песника и филозофа, још од античког времена, а које данас понављају и истичу савремени најпознатији педагози и историчари уметности, да је уметност основа васпитања, да је естетско осећање суштинска основа развоја и разума и моралности, да је „пут прогреса ума ка истини (Хегел)“, а исто и због тога што као израз прати човека од праисториског времена да је и наша биолошка и социолошка потреба (Хсберт Рид), онда ова активност пружања прилике нашој публици да види нешто од највиших остварења у историји сликарства, бар од уметника који су на пољу ликовне уметности задужили светски прогрес до непревазиђених остварења, јесте један редак педагошки акт у историји развоја, и методологије у васпитању и преображавању, наше масовне културе, једна шира и квалитетнија интернационализација нашег живота.

Несумњиво, да су ове изложбе и од посебног значаја и за богослова. Оне указују и на потребу религиозног васпитања да би се уметност која се кроз њих приказује одговарајуће разумела. Јер, исто тако, ако нам данас психолози, који се баве проблемом уметности, указују на неопходност „тумачења“ уметности због стварне подељености која постоји у савременом уметничком стварању, подељеност која се једино може да савлада „отварањем ока или уха за поруку уметника“ тумачењем (Рудолф Арнхајм), онда се наравно и богослов необично много мора да ангажује око овог питања „тумачења“.

Овај став психолога уметности није ништа нов, јер то је била пракса Цркве од почетка — тумачење, прво догми, а онда кроз историју еволуције тумачење догме и самог сликарства или уметности; с обзиром да је Црква нашла у уметности изврсно средство за тумачење и самих догмата. Према томе вредност грилога богослова у овом новом ставу о потреби „тумачења“ је неопходна. Његова присутност у том процесу тумачења утолико је неопходнија што покушаји историчара да виде уметност као „манифестацију стања ума једне културе, или социјалне групе, или стваралачке личности“ нису успели у потпуности, као ни психолога у испитивању узнемирене личности како

налази свој израз у делима сликарства, музике, књижевности итд.; питање стваралаштва на пољу уметности и даље остаје отворено, предмет филозофских, есејистичких и богословских студија.

Историја савременог сликарства на то нас посебно опомиње. Може то изгледати чудно као констатација али изложба „Нови правац: фигура 1963—1968”. јесте један подстрек да се сагледа сав значај филозофије уметности коју вековима гаји Православна црква; исто тако, уколико се осврнемо на сам почетак уметности, што смо могли да видимо на изложби „Благо Кипра”, на развој уметности од неолита до највиших остварења у периоду византијске иконографије, што нам је заиста веома прегледно дато на овој изложби, улога богослова у тумачењу ове еволуције уметности још је неопходнија. Затим, развој стила ренесансне уметности коју можемо да видимо на изложби „Стари мајстори из збирке Дрездена” тражи прелодно добро познавање и историје Цркве, као и развој интелектуалне активности богослова и њихове борбе за аутентичан израз када је у питању и ликовно стваралаштво које тако изврсно илуструје догматске истине.

Циљ нам је у овом приказу да укажемо само на то да психолози и историчари иако најпозванији у „тумачењу” смисла и вредности уметности, да нам пруже објашњење како се развија и мења, у том свом задатку ипак нам ништа значајно не могу саопштити уколико нису и добро богословски образовани. Или, историчар не може приступити „тумачењу” уметности без сталног ослоња на историју Цркве, као и историју религија, а психолог без исцрпног познавања односа разума и вере, како се развијао кроз историју Цркве до данас, тј. без психологије религије, или без јасног познавања питања „шта је вера” и у кавом односу стоји према човековој интелектуалној активности, не може нам ништа значајно рећи о уметности. То је уосталом толико добро познато да и није потребно да се напомиње. Али, с обзиром на данашњи вахтев одстрањења или занемаривања религиозног васпитања у развоју човека ово се намеће као нужно да се истакне.

Наравно, ми овде само указујемо на ову проблематику, а она је ствар дубље студије „отвореног ума”; није само ствар богослова и његове професије, већ питања васпитања уопште. Биће ово само напомене, поново истичемо, али са ослоном на познате испитиваче проблема уметности, а кроз анализу православног богослова односа развоја уметности према структури учења Цркве, њеној догматици, њеног историјског искуства у самом тумачењу уметности.

У том погледу су нам ове изложбе биле драгоцене. Посебно нас подстичу на мисао историчара уметности Рида када каже, „да је Лепота истина и Истина Лепота, у смислу да је „лепо” чулни израз Идеје”.

Богослов може такође да укаже да развој овог тројичног односа лепоте истине и идеје” кроз историју јесте и један еволутиван процес у којем се на његовим ступњевима појављују како чулни облици лепоте тако исто и они виши, духовнији, идејнији, а што условљава промене, усавршавање, стално тражење новог. При чему се изражавају и човекове потребе, било телесне или духовне јер је човек тек човек ако је и тело и душа. Ове човекове потребе Црква потврђује, било духовне или телесне као што знамо, преко својих „седам тајни” које су инспирисале и низ великих уметничких дела, а кроз то и свој реалистичан став пред животом.

Ако пођемо од изложбе „Благо Кипра” можемо да пратимо и почетак развоја саме човекове мисли, или да разматрамо неку врсту илустрације чињенице да живот има почетак. На овој изложби то може да видимо кроз „брилијатна дела” у развоју од неолитског доба до византијског периода Кипра. Занимљива је то еволуција од камених фигура чудних предпоставки о бићима невидљиве стране живота до икона Спаситеља, Богородице, св. Јована Крститеља, св. арх. Михаила итд. Напор овог обликовања фигура, тражења израза за неизрециво, у чему се мучио и преисторијски човек, налазио је, видимо, израза у разноликости облика, у њиховом усавршавању, а што нас подсећа и на дефиницију уметности да је „контемплација формалних односа”, али уз запажање да и „савршена форма не казује много”, јер остаје питање „порукe” да се разуме, када нам на ово указује поменути психолог уметности Рудолф Арнхајм, он нам у исто време напомиње да и уметност толико сведочи да „човек не живи само о хлебу”. Због тога уметност заиста и тражи тумачење, она је илустрација еволуције човековог развоја, највернија слика његових интелектуалних интересовања и разумевања о животу. Признају ту предност уметности и савремени научници. На пример, проф. хемије Касиду, са Јеил универзитета у САД, истиче да уметник далеко дубље може да ступи у интиман



Света Тројица; рад из друге половине 17. века; из збирке Музеја Српске прав. цркве у Београду.

Гри путника, у виду анђела, код „Дуба Мавриског”; праслика Свете Тројице у Ст. Завету. Рад сликара Лонгина из друге половине 16. века.

контакт са реалношћу од научника, јер је научник ограничен у свом раду или „продору у реалност” било због несавршености инструмената које мора да користи, а било и због ограничености својих сопствених чула, која су истина ограничена и код уметника, али пошто је уметник више на терену „субјективног” а нарочито када се приближава „неизрецивом”, он има могућности да покуша да то изрази симболима; јер уметник, како налази проф. Касиду, јаче осећа да постоји једна дубока, мистична, беза између свих ствари у Универзуму, што он саопштава као једно „унутрашње сазнање, као сан, или наду”. Несумњиво онда да уколико је сво осећање код њега дубље да је и истинитије, као и да, саопштено, повлачи за собом и облик, тако дат, да је то и велика уметност, односно овде је реч о сазнању. Према томе када је реч о сазнању реч је о истини, а у науци када је реч о истини реч је о истини о нечему, да је то „истина о предмету о којем је реч”, док се у уметности може говорити „о истини према нечему”, односно „према предмету о којем је реч (не у смислу истинитости фотографије према оригиналу), како каже проф. Касиду, већ” у смислу да уметност открива нешто универзално” које је „више истинито од самог живота”. На пример, у литератури, ликови морају бити истинити према људској природи, а не „само случајно истинити према неким посебним људима”. Занимљиво је колико се лако прате ове речи којих се морамо сетити приликом посматрања изложбе „Благо Кипра”. Пре свега откривамо да колико је човек био ближе свом почетку, колико је био ближе свом „монотеистичком расположењу” схватања Бога да су његова божанства тада била „универзалнија” а уколико је пад био дубљи, што се то одражавало и на његовом новом, сада, „политеистичком расположењу” односа према Богу, та се универзалност губи. Сведочи о томе период уметности грчко-римског интелектуализма; али, поновни повратак дубини искуства универзалности, сада у једној савршеној синтези, налазимо у лепоти универзалности ликова Спаситеља или Богородице или св. Јована... универзалност која побеђује, или коначно савлађује било ирационалност низа оријенталних религија, било реаговање, или начин реаговања на тај ирационализам, грчко римског интелектуализма.

Несумњиво да се и овде у грађењу основа уметности и промена у стилу у уметничком стварању ипак обавезно морамо задржати на оним покретима у историји који заиста значе прекретнице, који се лако запажају по свом значају или утицају на промену у историји. Тако појава хришћанства превазилази све друге по својим последицама у усавршавању човека. То видимо и у историји уметности; у историји сликарства исто тако. Једном речју из хришћанства извире и једна нова уметност и решења о уметности. На свим пољима, као и на пољу уметности, можемо такође лако да запазимо како и на који начин Црква са својим учењем коначно постаје „једина реалност истине“, нешто што човекова логика нужно тражи или јој одговара у Откривању. У уметности то је нашло свој израз у синтези лепоте и истине како је то утврдио и одобрио Седми васељенски сабор, на којем се као што знамо углавном само о смислу уметности и дискутовало. Од колико је то све важности данас за нас видимо и по томе што се у свим својим дискусијама о уметности или естетици задржавамо и истичемо **реализам** реалнога као извор лепоте. Управо, када данас расправљамо, и то констатујемо у историјама ликовне уметности као и књижевности, о великом начелу да лепота лежи у истини“, или да је „лиризам само једна од степеница или помоћних средстава за остварење тог принципа“, а док „чист лиризам“, или усавршавање форме, разара реалност или је скрива, онда лако видимо колико је у праву и догматичар Цркве који указује да уметност која се рађа кроз Цркву потпомаже заиста сазнању истине, „невидљивог и незамисливог“. У решењу које је Црква нашла за ликовну уметност, и уметност уопште, однос према форми мора да буде посебан — ту форма није ни потпуно разорена али није ни „лирска“, савршена форма, која као таква занемарује садржај, истину.



На логици структуре „тројичности“, као логици поретка света, остварена су највиша достигнућа на пољу религије, науке и уметности, али и у великим револуционарним и социјалним покретима; на слици видимо симбол француске револуције“ из 1789. год. — слобода, братство, једнакост. Скулптура на згради Амбасаде Француске у Београду



Кроз векове тако и данас, најталентованији уметници налазили су инспирацију за свој рад у догматици Цркве: то осећамо и у раду једног од највећих савремених скулптура света Хенри Мура; на пример, на слици, као што видимо, овај велики уметник да би изразио „шапат“, „стојећих фигура“, у природи „о природи“, компоновао је групу од три лица

Обратимо ли пажњу на данашњу толико обилну литературу или дискусију о уметности закључићемо како је у Цркви, или у уметности коју она гаји, једном за свагда заиста нађен и естетски израз који одговара сваком времену или свим променама којима смо нужно по природи ствари изложени. Оно у чему није успео ни грчко римски интелектуализам, а ни ирационализам иза оријенталних религија, први у усавршавању форме, други у тенденцији њеног потпуног разарања, у догматици Цркве је пак успешно постављена у синтези истине и лепоте, садржине и облика. То је постигнуто такође кроз напор утврђивања односа разума и догме, кроз напор да се нађе могућност наговештаја или израза за оно што не може потпуно да се објасни. Тако смо се и у уметности ослонили на догму у тражењу и изражавању универзалног, општег, али уз личан, индивидуалан, напор. Једном речју хришћанска догма отварајући пут једном оптимистичком животу отворила је пут и једној оптимистичкој уметности. Наравно, овај образац уметности примењен је прво у сликању икона, према одредбама Седмог васељенског сабора, али се он као принцип примењује и може да примени у сваком делу, или сваком уметничком напору за изразом, без обзира о каквом се предмету ради, шта се жели да каже или представи.

До појаве хришћанства као што смо напоменули имали смо две врсте уметности: једну која се развијала у оквиру оријенталних религија и другу у оквиру грчког римског интелектуализма, једну као израз ирационалне вере и другу рационалне сумње. У уметности која се одређује кроз догматски став Седмог васељенског сабора на првом месту запажамо ванредно јединство теорије и праксе, истине и лепоте, једно заиста извorno решење у замењивању грчко римске естетике геометријских односа, у којој нема јединства између теоретског и естетског, истине и лепоте, као и симболике уметности оријенталних религија, у којој нема теоретског, нема присуства интелекта, већ се тражи само интуитиван однос, један чист пантеистички став у којем се и не налази реч или одређен израз за „невидљиво и незамисливо“; образац који је дат у сликању иконе образац је за начин потискивања телесног да би се истакло духовно, али уз присуство облика, тела предмета; овај однос како нам је дат у сликању иконе постаје образац за небројене варијације уметничког изражавања о чему сведоче најбоља остварења и у савременој уметности; и уколико је реч о њеној будућности реч је о овом теоретском ставу који је нашао свој израз у одлуци једног васељенског сабора Цркве а који се потврђује у савременој уметности.

Колико је све ово тесно везано заиста за догматику Цркве видимо и из свега шта се збива на пољу уметности после тзв. деобе Цркава, када се у једном делу Цркве, западном, јаче наглашава поново утицај грчко-римског интелектуализма. Управо, уколико у питањима хришћанске догме све већу улогу игра разум, утолико му се све више даје предност; то се одржава и у питањима уметности. Све прати дискусија о догми о Св. Тројици, која се од 9 века поново доводи у питање. Треба истаћи ванредну апологију ове догме од патријарха Фотија. Али то је и време када се почиње кроз повреду ове догме у западном делу Цркве да развија и такав облик човекове мисаоности или систематизоване интелектуалне активности коју познајемо као схоластика, у којој, као што добро то знамо, интелект добија све већу улогу или предност над осталим психичким процесима његовог „јединственог Ја“. У еволутивној линији то води на пољу уметности таквом једном облику за који ће се данас већ посумњати да ли је уопште „хришћанска уметност“, већ пре нека врста „клерикалне уметности“ или службене уметности. Тако, на пример, оцењује уметност барока, који је као стил завршна фаза ове уметности, један од познатих експерта за хришћанску уметност, проф. С. Р. Мореј. За овог историчара уметност „барок“ је академски и интелектуални стил у уметности, „један академски поглед на уметност при којем се раздваја лепо од истине“. Богослов примећује да ово раздвајање прати и деоба Цркве у погледу догматских истина. Јер несумњиво да овде у избијању овог „академског погледа на уметност“ долази и до оживљавања грчко-римског интелектуализма у уметности, али се појављује и тенденција да се упоређи и са извесним појавама у уметности оријенталних религија, нешто што је Црква, било једно или друго, савладала својим учењем и својом праксом. Знамо како се протестантски дух или реалност протестантског духа утврђује историјски кроз реаговање на ову и овакву „службену уметност“, академску или интелектуалну, и она се избацује из протестантских храмова. Реагује се и овде, на пољу уметности, на интелектуализам схоластике, на пример, на мисао Томе Аквинског „да се лепота саопштава човековој мисаоној способности“. Реформација, реагујући на овај став, избацује ову уметност

из употребе у религиозне сврхе; она се ипак за „световне потребе“ и на протестантском подручју на свој начин даље развија; али у целини, већ у 18. веку, како то примећује, на пример, Херберт Рид, ова уметност долази до свога „мртваг краја“. Покушаји обнове ренесансне уметности, кроз низ покрета или стилова „нео-класике“ није успео; ту је био њен крај; једна „чудна смрт у људском развоју“ како се то изразио један сликар. Онда настаје и једно велико ново тражење; била је потребна једна нова револуција. Уствари, она се већ одиграла у првој хришћанској држави.

Пример тога краја или развоја ка крају могли смо да видимо на изложби „Стари мајстори из збирки Дрездена“, познато сликарство у „којем царује раскош, патос и преобиле форми“. Видели смо на овој изложби како су велики мајстори на еволутивној линији барокне уметности, да наведемо само неколико имена, Бројгел Старији, Јорданес, Кранах, Рембрант, Ројсдал, Рубенс, Тенирс, усавршавали форму до **лирског савршенства**, која нам заиста једним својим делом толико одговара, коју једним делом свога духа толико и волимо; али, знамо и то, да она више скрива реалност него што приказује. Главни носилац овог стила, како нам то каже и кустос ових дела из Дрездена др Л. Мејер-Маинтсхел у приказу ове изложбе, јесте католичка црква. Имали смо прилике на овој изложби да видимо колико је ова епоха заиста усавршила форму, колико је заиста човек успео у свом развоју да дође и до једног оваквог „величанственог стила“ кроз који се не саопштавају само религиозне теме већ и „теме из антике и митологије“, и који се шири целом Европом, без обзира на вероисповедна подручја. То је стил који се заиста на свој начин допада, али који је, као што нам то констатују савремени историчари уметности, остао без будућности. Јер, слажући се са овим православни богослов лако запажа колико се у овој уметности на првом месту занемарио основни став Цркве у искуству уметности. Пре свега у овом стилу уништена је „универзалност лика“. У религиозним темама, на пример, лик Христов више није **универзални лик Спаситеља** већ лик који подсећа час на једног час на другог човека; исто и са ликовима Богородице, или било којим другим познатим ликом из богате историје ликова хероја истине Цркве. Због тога се осетила брзо потреба да се вратимо на стара искуства, али која су добила изглед нових тражења. Неку врсту синтезе ових нових тражења видели смо на изложби „Нови правац: фигура 1963—1968“. У Музеју савремене уметности. Разгледајући ову изложбу лако осећамо колико се све више и више тенденције у савременој уметности крећу према овој реалности у уметности која је изгубљена, јер је на овој изложби на првом месту јако наглашен став тражења „универзалности“ било људског лика или уопште свих истина о животној са којима се човек по опредељењу свога достојанства мора да интересује.

На путу тражења те изгубљене **универзалности** створен је низ фантастично разноликих и контрадикторних стилова у уметности, у сликарству и скулптури посебно. Расцеп са академском традицијом, која је лагано али сигурно напустила став Цркве у схватању уметности према одредби Седмог васиљенског сабора, изазвао је коначно опште одобравање у том реаговању на академизам у којем се **изгубила универзалност истине** у уметности и дошла је поново до израза снага преображавања облика под притиском оних ирационалних снага са којима се Црква сукобила или их савладала својим догмама; али као да је било потребно да те силе буду поново оживљене да би се поново указала потреба за догматима Цркве, ход њеном искуству када је у питању уметност, јер се „нови правац“ дефинитивно креће према њеном искуству.

Разумљиво је онда зашто се уметник нашао, како нам то каже и приказивач ове изложбе „Нови правац“, познати амерички ликовни критичар Констанс Перкинс, у положају принуђености бежања „у свет апстракција“, „избегавајући мучне проблеме овоземаљског битисања који се у фигуративној уметности не могу пренебегнути“. Онда, када даље пратимо запажања са ове изложбе као и све што се каже и може да каже за нову уметност, уметност нових струјања, богослов стално и непрекидно открива у њој повратак филозофији уметности која се утврђује кроз развој прве хришћанске државе, Цркве, њеног учења или њене догматике коју илуструје уметношћу за коју одређује и теоретски став, али став једног универзалног искуства који се стално појављује као неопходан или нужан.

Ово дубоко и револуционарно реаговање на уметност, која доживљава свој крај у 18 веку, налази нужно, свесно или несвесно, свој израз у филозофији искуства у уметности која не негира фигуру али јој и не даје предност, не усавршава је у интелектуалном смислу, већ обраћа пажњу на истину као на поруку. То на пример лако закључујемо када даље читамо овог познатог

америчког ликовног критичара Перкинса: Уметник је осетио да се нашао у једном „плуралистичком свету ... у којем је будућност непредвидљива... а могућности неограничене... индивидуалистичка природа човека потврђена... а субјективност интелектуализирана...” Међутим, лик човека који се приказује поново је више анониман, универзалан, али и са пуно интроспекције и интерпретације... са пуно носталгије за мистиком... и симболиком... ту има источњачке тако и западњачке мисли, егзистенцијалистичке и хришћанске филозофије, као и питања крупних друштвених проблема... а архетипске форме иконографије евоцирају двојство живота и смрти, доброг и зла, мушког и женског пола, моћне енергије насупрот класичном миру”.

Занимљиво је и то да Перкинс указује на повратак ове уметности у оно време, у 18. век, у којем је према Хеберт Риду уметност барока, која је негирала универзалност израза истине, доживела свој коначан крај; али овај повратак прате „контрадикције, скептицизам, дилетантизам, одбаљивање али и дубоко трагање за суштином”; несумњиво, рекао би богослов, све оно што је пратило и одвајање једног дела Цркве од другог.

Ове три изложбе или „три облика лепоте” културно су благо човекове историје, његовог трагања и испитивања себе. Црква је и овде, за уметност, положила ОСНОВ. Отуђење од Ње потврђује само њену универзалност решења која је она донела са ослоном на опште слагање потреба људске природе и Откривене истине. Слобода истраживања није забрањена, она само потврђује искуство, искуство чија истина лежи у универзалности духа. Униформност била би знак смањивања присуства лепоте у свету, али и слобода нашег истраживања је на свој начин ограничена; уколико је следујемо отвореним умом, мора увек да нас врати на ОСНОВУ, на оно што је једном за свагда откривено као универзално, али да се то потврди као истина потребно је истраживање, слобода. Ове три изложбе заиста су диван прилог разумевања општег тока развоја уметности на пољу сликарства и скулптуре; али када је у питању и наша „масовна култура”, онда се поставља и питање одговорности за човеково васпитање према погледима хришћанског схватања света и живота. Из примера ове три изложбе видимо колико је за интелектуалну активност члана нашег друштва потребно и његово васпитање у духу традиције Православне цркве, без које нема, видимо, одговарајућег разумевања односа истине, лепоте и идеје, један тројичан однос који опет налази свој израз зависности од тројичног односа уметника који ствара дело, идеје или мисли коју саопштава или казује као своју реч, која може да буде примљена само као истина уколико носи у себи карактер универзалност истине, а то опште зависи од посматрача, или вере.

Светосавски храм на Врачару и урбанистички проблем спасавања градова

Градови су нам у опасности. Гласове о томе чују се широм света. Престају да се воле, највећи стручњаци указују на то, „а што престаје да се воли, то и изумире“. Али у исто време указује се на вредност градова, па према томе и на потребу да се спасу.

Историја великих градова, познато је, да је у исто време и историја људске цивилизације. Постали су као неопходна потреба човека. Знамо за Аристотелову изјаву „да је град постао због тога да би живот човека био вредан живљења“. Кроз историју, кроз хиљаде тогдина постојања града, видимо и то да је био место сигурности, која се није могла наћи у селима или станањем у пољу. Али се указује данас и на то да је ова улога града скоро престала, као и многобројне друге, које су чиниле град осмишљеним и човеку неопходно потребним. Шта више, има и обратних случајева, град, на пример, не само да више није место сигурности, већ и обратно у њему можемо бити изложени веома разноликим појавама насиља. Али то ипак није оно што је најважније када је у питању град и његово право на опстанак. Проблем је далеко дубљи и озбиљнији, тражи веома савесну студију.

Тема о савременом граду, о начину живота који се у њему данас развија, о његовом „грешном утицају“ на човеков морални живот није нова; јер о потреби једне „нове цивилизације“ која ће развијати извесне нове групе „препорођених“, а које се развијају далеко изван „утицаја грешног града“ и које би га препородиле, у једном погледу јесте тема о којој се веома много дискутовало, скоро вековима. Знамо, на пример, шта је о томе мислио и изванредан број мислилаца Века просвећености. Сетимо се Русоа. Али, када се данас окрећемо овом питању, када осећамо потребу да дискутујемо о граду и његовим проблемима, нешто далеко важније долази у први план ове дискусије. „Морални проблем“ града стар је исто толико колико и људска цивилизација, у том погледу онда немамо више потреба понављати све оно што је речено о етичким проблемима града, јер то је, ако би се само тако питање постављало, питање о самом човеку, његовом развоју, васпитању, усавршавању итд. Али, низ нових околности, многоструке појаве модерног живота, траже сасвим нов прилаз овом питању. Питање је веома актуелно, бар како се данас поставља; јер у питању је заиста град онаквог каквог смо га наследили и на њега навикли — низ озбиљних примедби се ставља када је у питању његов даљи опстанак, али и на један свеж начин осећа се и нова потреба за његовим опстанком. Овом питању угледни светски часопис „Deadalus“ посветио је цео свој овогодишњи јесењи број.

Без великих градова, чујемо такве узвике, наши погледи ће бити све ужи, кратковидији, са којим нисмо у могућности да решавамо проблеме који нам се намећу, а посебно они од толико већ развијене технологије нашег времена. Због тога градови могу да имају и у будућности своју даљу функцију.

Међу новим вредностима „града“, које нам се указују кроз његово постојање, јесте и то да они треба да буду нека врста „музеја“ у којем на првом месту учимо о потребним искуствима за даље опште унапређење живота. Та се искуства опет на најбољи могућ начин чувају и предају на таквом месту као што је град.

У низу погледа на потребу града, али и на све оно што га на извешан начин потискује или му одузима улогу коју је до сада имао, задржаћемо се овде на неким од напомена проф. Kenneth Boulding са Колорадо Универзитета из САД“ које он истиче у својој студији „града у интернационалном систему организације савременог друштва, у којем данас доминирају комуникациона средства као што је радијо, телевизија, штампа, брз саобраћај, итд. Од посебног је значаја за нас проф. Болдингова дефиниција „интернационалног система“ као нечег за шта он каже да је мрежа социјалних организација или организационих група чијим односима управља континуитет или опажање континуитета“. Овај се „континуитет“ на извешан начин чак осећао и у палеолитском времену, у времену прве земљорадничке револуције“, када се почела развијати мрежа обраде земље, што је имало и неки свој систем. Са развојем првих градова овај „систем“ се почео више осећати као „духовни континуитет“ или међусобна повезаност на извесној духовној основи: тако да је тај континуитет система имао свој „духовни“ значај, а не чисто материјалну страну самоодржања. Познате велике прве религије имале су овде велику улогу, јер се град и почео развијати углавном кроз религиозни култ и окупљање око храма. Међутим, са развојем градова развија се и њихова улога. Познати су нам проблеми градова, али и њихов карактер, посебно у времену развоја индустријске револуције, која несумњиво доноси својом природом развоја и свој систем, али и свој посебан „континуитет“, међусобну зависност, међусобне односе, градова. Али са развојем „националне државе“ развија се и посебан појам „престонице“ која опет има свој „политички систем“ и континуитет на којем инсистира. Систем „индустријских градова“ „национална држава“ себи подчињава, и ако је потребно и излаже и жртвовању. На пример, случај Нагасакe и Хирошиме, итд. Познат нам је такође и развој „централног града“ у развоју система „националне државе“. Али, данас са развојем савремених комуникационих средстава функција „централних градова“ почиње да опада. Одлуке се више не доносе у њима. Јер стара припадност једној организованој локалној заједници са њеним ауторитетима, било да је то село, варош, град, изнад којих је систем политичке организације области, покрајина, а изнад којих је опет и сама национална држава са својом престоницом, са развојем мреже телефона, телевизије, радија, нема више свој досадашњи карактер, због чега се и цео систем постојања града мења, наравно то има и свој одговарајући утицај на међународне односе. Начин живота у савременом модерном друштву је на тај начин изменио и карактер „припадности“ „локалној заједници“. Највећу улогу у том погледу игра савремена „покретљивост модерног човека“. То има и своју одлучујућу последицу и на „оданост, главном, централном, граду који више не „господари“ развојем друштва или цивилизацијом. Његово је време прошло. Град је сада жртва сила које су изван његове контроле. Централни главни град, као да више не привлачи, шта више он се полако престаје и да воли, а „то што се не воли изумири“. У модерном свету према томе град је у великој кризи. Изврстан познаваоц овог питања, проф. Болдинг, нарочито наглашава да се ми заиста данас можемо поносити са много ствари како смо их решили. Успешно се боримо против болести, сиромаштва, имамо слике планете Марса, нешто за што се нисмо можда ни надали да ћемо достићи, али када је у питању град и његови проблеми ту нисмо нешто значајно постигли.

Проблем града јесте проблем „скупа људи“, а који то могу бити само у случају уколико имају снагу одлучивања. Без тога сваки скуп је импотентан, а то води уништењу... Заиста необично велики број проблема поставља се данас око града, овде нас они сала сви не могу интересовати: на пример, питање развоја централних градова и њихових проширења на даља или ближа предграђа, њиховог губљења у мрежи насеља, или обратно, прихватања предграђа или ближих или даљих насеља у сам главни град, или питање изградње око града одговарајуће мреже функционалних установа итд. То су све занимљиви урбанистички и социолошки, као и политички проблеми. Међутим, нас овде на првом месту интересује став проф. Болдинга о непоходности „интернационализације града“ као услова опстанка и развоја, усавршавања, оних који у њему живе, што је и проблем интеграције града у светску заједницу, што је много тежи проблем од њиховог локалног реорганизовања, јер град сус-

тински као и развој човека зависи од интернационализације, али запажамо и то да га интернационализација такође разара. Друштво, на пример, не може да опстане без својих интелектуалаца, техничара, али велики међународни системи их апсорбују, одвајају их од њиховог националног подручја; међутим то је и питање интелектуалних и физичких извора самог међународног система; с друге стране, у модерном друштву појављују се и проблеми „колективних идеала“. велика ангажованост личности, њено оспособљавање у колектив, заједницу, нацију, са којом се идентификује и у њој губи. Овде може да буде реч како и о политичким тако исто и о религиозним системима. То је у ствари питање односа личности и заједнице, њихове „нагодбе“, споразума. То има и својих добрих страна, али несумњиво веома много и рђавих. Потребан је заиста компромис. Криза града је баш у овоме у чему он није нашао решење организовања једне одговарајуће структуре. Јер посматран са тачке гледишта „индивидуалистичке демократичности“ град је изгубио свој суверенитет и независност. Његова „локална аутономија је разорена“, а у погледу нивоа града као колективне организације није постигнут ниво потребног споразума односа: личност — друштво. То је у ствари **проблема индивидуализма и колективизма**, проблем, за који нам Boulding каже да је највећи проблем људске расе на садашњем ступњу развоја“. На подручју града или урбане заједнице он није решен где би иначе и најбоље могао да буде решен. Јер концентрација људи у насељу значи и концентрацију знања, учења. Град је био вековима извор знања нових идеја, учења, науке, искуства организације, комуникације. Али као што смо рекли, револуција у техници комуникација учинила је то да се природа града и његове функције мењају. Знаци његовог опадања су већ ту, само у исто време то не значи повратак селу, већ развоју „читавог света као једног града“; на помолу је реалнији појам светског града. На помолу је тако један нов „интернационални систем“, али и нов извор знања, нових идеја, комуникација итд. На првом месту рађа се једна нова само-свест код становника града, самосвест о његовом припадању граду, а кроз ту свест и о „свету као граду“. Кроз то се јавља, верујемо у то, и један нов преображај, посебно када је у питању осећање сигурности будућности. То је процес развоја. Само то значи да је град још неискоришћена снага, он још у себи садржи многоструке користи, јер је фокус или чвор светске мреже комуникација. Сетимо се само аеродрома, телевизионих станица, или агенција новинске службе. Због тог свог положаја у мрежи комуникација, са чим је превазишао себе као средишта транспорта робе, град је заиста још неиспитан односно неискоришћен у својим могућностима. Он нам је потребан; само он нема „свести и себи, још није развијен довољно у том погледу. Необично занимљиво проф. Болдинг указује на могућност убрзанијег развоја ове „свести града“ кроз појачавање његових међународних веза, кроз све већи и већи развој његове интернационализације, „градови целог света уједините се“, био би почетак убрзанијег развоја ове свести, кроз коју ће градови изгубити само своја нехетијенска, предграђа, или запуштене делове центра, његове сиромашне четврти, као и његова милитаристичка ширења. Проф. Болдинг такође цитира ап. Павла чију личност схвата као грађанина „светског града“ а не, у смислу, како се разуме када се неко представља као „грађанин Венеције или Фиренце“. Том граду ап. Павла смо упућени, верује у том проф. Болдинг, тј. једној великој светској заједници као „граду света“, јер дапање брзе комуникације већ чине да сви ми живимо у једном граду, или преграђама једног светског града, село нестаје. То је будућност које само морамо бити свесни. То жели да нам каже овај изврсни економиста али и филозоф који скреће пажњу, на свој начин, веома много и богослову да и он са своје стране опомиње своје суграђане у погледу бржег хода будућности остварења овога „светског града“ без сиромаштва, заосталог села, и милитаристичке моћи. Јер био је потребан развој града оваквог каквог имамо данас па да дођемо до оваквог једног снаженог и толико свежег закључка у погледу наше сигурности и перспективе о доброј будућности једног „светског града“ који ће обухватити и село и град каквог нам је дао св. ап. Павле. То омогућава развој науке, која почиње да се развија у граду који се развија око хришћанских храмова. Сетимо се почетка са престоницом у Константинопољу, храма Св. Софије, и низа, хиљаде и хиљаде храмова на подручју са којег и добијамо могућност развоја или упут „ка граду“ чији је грађанин био св. ап. Павле. Јер нас нико није боље упутно од овог Христовог апостола ка „интернационализацији“ у чијој смо еволуцији. У мрежи тих храмова, који су подигнути кроз рад његовог проповедања, осећамо континуитет који нас води „светском граду“, широкој међународној заједници народа. Али пут њему, и по хришћанској филозофији, или филозофији св. ап. Павла иде

кроз решење питања односа личности и заједнице, личне слободе и индивидуалности, али и колективности. Светска заједница не сме бити „униформисана једноличност“, већ заједница, а то значи заједница у слободи. Због тога је неопходно, као што можемо да закључимо и из излагања овог познатог професора економских наука, да сачувамо град и његов континуитет, он још није дао од себе што може да пружи, још је неиспитан или неискоришћен. Он се може сачувати кроз интернационалну мрежу али и не сме кроз њу уништити, што значи мора сачувати континуитет и своје самосвојности кроз коју се негује припадност светској заједници. Храм св. Саве, као и низ других, које би смо подигли у нашем граду, на темељима проповедања „грађанина света“ св. ап. Павла, његовог, затим, ученика Св. Саве, био би сведок развоја наше самосвести о ОСНОВИ са које се најлакше можемо приближити будућности „светског града“ којем упућени не бисмо изгубили своју личност, већ, обратно, убрзавамо своје усавршавање или остварење себе према назначењу човека. Јер и наш главни град у којем живимо није више на првом месту ни место размене или транспорта робе, ни место етатизираних и униформисаних одлучивања, већ место широких размена, комуникација, искустава, место учења, музеја, који не апсорбује у себе своја даља или ближа предграђа, даље или ближе градове, већ се разлива у њих, али, да би такав био мора и задржати своју самосвојност града и карактер великог историјског места борбе за одржавањем једног међународног поретка, његове моралне рационалности, у којем је у борби за тај циљ и спаљено тело нашег Светитеља. Морамо да се сетимо и тога да је дух присуства овог нашег Светитеља у тој борби омогућавао развој низа других градова широм територија на којим су се дизали храмови и око њих развијали градови из којих су нам долазиле нове идеје, наука, уметност, све оно што живот чини вредним живљења и осмишљеним. Због тога храм Св. Саве на Врачару јесте и интернационални дуг, дуг светске заједнице. Јер, дух Св. Саве „управља континуитетом“, којег смо били свесни као свог националног идентитета, којим смо се утапали у континуитет интернационалног система који се данас опажа као руководећи у свету. Његово опажање видели смо да не може да се не запази и у случају када се расправља о одржавању градова као потребног услова нашег даљег и бржег развоја. Научници га запајају као дело св. ап. Павла. На нашем подручју цивилизаторског подухвата ово дело св. ап. Павла налазимо у континуитету рада Св. Саве. Он је елеменат спасавања нашег главног града за једну нову улогу у помоћи нашем усавршавању. Храм Св. Саве биће симбол наше самосвести о овој новој улози града као извора нових идеја у континуитету ка интернационалном систему кроз који ћемо брже решавати однос личности и колектива — решавање које треба да нам дође преко подручја града. У делу ап. Павла оно је решено али је потребна свест о континуитету тога решења. Оданост св. ап. Павлу и св. Сави је напор развоја тог континуитета; храм Св. Саве био би значајан корак напред у континуитету интернационалног система, који се показао, пригматички, као руководећи међу свим другим започетим у континуитету светске историје.

Православна црква — мајка народа

ENNO FRANZIUS, HISTORY OF THE BYZANTINE EMPIRE — MOTHER OF NATIONS; NEW YORK, 1967; STR. 492.

Све су бројније студије о развоју прве хришћанске државе. То је Источно Римско Царство или још популарније, названо од историчара, Византија. У овој, једној од последњих студија, добила је и толико оправдан поднослов Мајка Народа. Улога ове прве хришћанске државе у све новијим и бројнијим студијама све се више сагледа као и основни фактор развоја савременог света; констатује се, правно или административно ова држава данас не постоји, али је њен утицај и данас још жив. Тврди се то и у овој студији; желимо због тога да је и прикажемо. Истина, нећемо дискутовати о низу докумената, или оцена у погледу дипломатске активности ове државе, о нападу њених суседа на њу, разлога за то, као и њене одбране. То су питања о којима се још мора много рећи и у вези су са питањем национализма у овој држави. Нас међутим интересује основни став у овој новој студији Византије — њена улога као једног у почетку веома интернационализованог друштва, у развоју светске цивилизације чијим смо токовима већ неодбранљиво подвађеним и упућени циљу који нас вуче себу, ван наше контроле; то је циљ једног процеса усавршавања, то је наша цивилизација.

У формалном погледу ова цивилизација израста са својим начином живота или културом из грчко-римског света у којем су биле све људске противуречности доведене до врхунца, и када су се показале нерешиве долази Откривање, из колевке Израиља, као једно ново веровање које постаје Основа једном новом друштву, првој хришћанској држави. У њој се довршава процес распадања „националних митологија“ и коначно формира религиозни систем који данас познајемо као учење Православне цркве.

У овој се студији на првом месту то и констатује, распад старог света чију је културно-политичку синтезу остварио грчко-антички свет. Однос старог и новог света, каже се и овде да није био тако пријатељски. У њему је „Црква била нека врста државе у држави“. „Приписујући својим војничким успесима помоћ хришћанског Бога“ Константин велики је дефинитивно одбацио „стари свет“ и прихватио „ново веровање“. Његов први задатак, као што знамо, подвлачи нам то и аутор ове студије историје, био је да сачува „јединство хришћанског света“. У овом духу је ова студија и написана; утолико још више и привлачи пажњу богослова, а посебно православног, јер је писана са великом љубављу према овом друштву које је, добија се утисак, сасвим јасно и сасвим одређено, и постало да би омогућило Цркви да дефинитивно формира своје учење. Јер у овом друштву, како сам цар Константин, тако и преовлађујући број његових поданика, коначно и сасвим рационално прихватају веру да „је хришћански Бог јачи од свих других богова“. 330. год. цар Константин, светитељ за хришћане, свечано је отворио средиште свога новог царства, град на Босфору назван по његовом имену, Константинопољ; већ одмах од прве године свога постојања је и са својим универзитетом и низом других институција у чијем смо континуитету и данас. То је Нови Рим, чији императори своју

вољу подчињавају Божијој, кроз учења Цркве, служећи на тај начин са пуно одговорности друштву свога времена у којем се човек тек будио према највишим вредностима или даровима живота, било када је у питању економска страна живота, распоред добара или опет систематизовање погледа на живот, учења, догми. Било је то време „сумрака западног дела Римске империје“ са својом хеленистичком културом али и развој „новог, Источног“, са новим погледом на живот. Врло прегледно дат нам је и у овој студији развој овог новог друштва, било у његовој тешкој борби са својим сусредима, али и у исто тако тешкој и у борби да консолидује своје унутрашње јединство. Спомину се јереси, аријевство, несторијанство, монофизитство, монотелитство, иконоклазам, антитринитарне јереси, као и посебно дискусија око догме о Св. Тројици. Дато је место сваком владару ове Империје и истакнуто његова борба за њено одржавање и развој. Синтеза успеха развоја овог Новог Рима, свега што је до тада било постигнуто на Истоку или Западу, кроз један нови дух налази и свој симбол у грађевини Свете Софије. Нов дух тако почиње да налази свој нов израз. Један нов преображај налази и своје материјалне изразе. Империјатори се залажу да „владају добро“; води се борба за законитост, једно ново осећање праведности и лепоте; води се борба против „хаоса“ са једним посебном стратегијом и погледом на живот. Упорна борба императора овог првог хришћанског друштва да га што боље организују сведочи о љубави према животу која се развија према једном осмишљенијем погледу на живот од оног који је нудио паганско-хеленистички свет у римској цивилизацији.

Али противуречности се нису могли избећи. Људска несавршеност је је снажно присутна и у новом друштву. Изрази тога несавршенства су многобројни било у унутрашњим проблемима Империје било кроз нападе на њу споља. Долазак Словена знамо да се истиче и као благослов за ову Империју, али значи и извор невоља, жртви који Империја мора због њих да поднесе; али Словени успешно настављају њено дело; разнеће њене идеје преко огромних пространстава Азије, до Владивостока и Пацифика, од Јадранског мора. Али ће и онај расцеп Империје који је Теодосије административно организовао између источног и западног дела, Словени, на свој начин и продубити; његов континуитет аутор ове историје види и у данашњим разговорима око „гвоздење завесе“. Симпатично је да онај расцеп, или Велику Шизму, до које ће доћи, поводом догме око Св. Тројице, проф. Ено Францус, жели да умањи. Он истиче огромну заинтересованост грађана ове прве хришћанске државе за теолошка питања, њихову заинтересованост да се сачува учење Цркве како је дато или одређено кроз учешће или слагање целе Цркве. Он има за ову Империју посебну симпатију; склон компромисима; напомиње, на пример, студију римокатоличког свештеника и науучника Францис Дворника, „Фотијева шизма“; у којој се овај римокатолички свештеник залаже за исправку многобројних рђаво протумачених ставова из ове дискусије око происхођења Св. Духа, подвлачећи да је учени цариградски патријарх Фотије коначно тражио да „обе стране могу сачувати своја учења“, као и да свака страна треба да буде толерантна према другој. У питању су и рђави преводи. На пример, писмо папе Николе I архиепископу од Ремса „оставило је утисак као да је патријарх Фотије напао целу Цркву“, а патријарх Фотије то није учинио; исто тако сукоб „око Бугарске добио је лажан значај који је веома тровао односе између Западне и Источне цркве“. Коначно 1054. године, када је дошло до коначног „развајања“, Синод цариградске патријаршије није анатемисао и екскомуницирао Латинску цркву или папство, већ легате папине, са њихове стране није анатемисана Православна црква већ патријарх Михаило Керуларе. 1054. година није била дифинитивна по овом питању, разговори су настављени; али политички догађаји као и крсташки походи са Запада шизму су унели у „стварне односе“ међу само становништво; међусобна антипатија се тако почела развијати. Да умањи овај сукоб, аутор показује несумњиву тенденцију, али без занемаривања историјске документације.

Вредни су запажања и судови у овој историји о културном развоју ове државе, још одмах од 4. века, када лагано богословље као наука замењује филозофију, али тим потпомаже развој песништва, историје, реторике, писма, у свему је нова „метрика“ и нови акценат. Високо образовани богослови Јевсевије Бесаријски, Антанасије, Василије Велики, рГигорије Назијансин, Григорије из Нисе, Јован Хризостом, Кирил Александријски, постају несумњиви ауторитети за будуће богословске одлуке, у питању догми, богословских полемика, егзегезе, црквене историје, аскетизма, мистицизма, говорништва, итд. Али се овде не занемарује ни дохришћанско искуство, чита се Херодот, Тукидит,

и уопште према античком се наслеђу нови образовани људи критички односе, чувајући га. Захваљујући њима оно је и сачувано и данас га имамо.

Такође, проф. Франциус подвлачи да је ова Империја прошла без свог „мрачног доба“ чега се Запад није могао да сачува. Исто тако у овој Империји световно васпитање није се много раздвајало од богословског, разлика је била мала; често су световњаци постајали патријарси. Високо опште образовање свих није овде дозволио да и Византијци падну у тесну зависност од Цркве као у западно европским земљама. Они су били интелектуално слободни али веома и одани Цркви. Међутим, када нам аутор ове студије напомиње да су се извесни монашки кругови одупирали „развоју науке“ на овом подручју, то можемо једино да разумемо да су се одупирали у ствари антици, а познато нам је колико су античке научне теорије биле погрешно развијене и колико су човека одводиле од стварног прогреса науке. „Одупирање монаха“ у Византији развоју науке, уколико може тако да се каже, можемо рећи јесте само одупирање старим научним теоријама и заблудама. Било је још потребно да нови ум сазрева, развијајући се у поднебљу нове организације ума, да би био у могућности да ствара и нове научне теорије које ће омогућити стварни развој науке. Али нам проф. Франциус подвлачи колико је изврсно уметничко стваралаштво на овој територији, територији седам васељенских сабора, постало основ даљем образовању кроз читав свет; ту су дивни мозаици, сликарство, илустровање рукописа, радови у слоновој кости, сребру, злату, емајлу, керамици, стаклу, накиту. Али сав тај рад напомиње нам такође аутор, прати и широко започети мисионарски подухвати; „Империјом се управља са великом мером праведности и ефикасности“. Управа „Цркве је у рукама бриљантних научника; уметност и писмо цветају; многонационална армија добро координира; морнарица је снажна; инвестиције се повећавају; економски живот напредан“. Њен је утицај велики широм тадашњег света, када први франачки краљеви нападају Венецију „они је рачунају као део ове Империје“. „Манастири нису суморна места, уско специјализована, већ место мира за све“. Они су центри развоја, тесно везани за све. Треба се сетити блиставе владавине Константина VII Порфирогенита; развоја ратне вештине, администрације, дипломатије, церемонија, земљорадње, медицине, антологија дохришћанске и хришћанске поезије. Развој хемије даје могућност развоју још савременијег сликарства. Све се то у то време шири од Урала до Гибралтара; како нам то изврсно подвлачи проф. Франциус. Напомиње нам такође да се ученост у овој Империји веома ценила. Учен човек тога времена исто толико је добро познавао Хомера колико и Библију. Сетимо се Михаила Псела. Али уз сву тежњу за световним образовањем страст за теолошким студијама или образовањем не престаје. Богословске дискусије „пуне ватре“ стално се воде.

Исто тако, проф. Франциус ванредно истиче да уколико је главни град Империје почео да губи у својој политичкој снази није губио у културној све до пада под Турке. Својим многобројним црквама и реликвијама, са својом синтезом религиозне и световне уметности, био је „велики културни центар“. Пре свога пада Империја је „учинила свој узвишен напор да пружи свету толико многобројних остварења свог плодносног генија колико јој је то било могуће“. У тим се „остварењима открива љупкост, реализам, елеганција, стваралаштво, осећање за декорацију, слобода стила, дубоко осећање боје...“. У овом се раду сједињавало и обнављало, кроз дух хришћанства, стваралаштво Истока и Запада... „Византија је продужила онај огроман и чудан задатак, започет још од Александра Великог, уједињења Истока и Запада“.

Посебно остаје у сећању кроз читање ове историје опис њеног краја, пада Константинопола. То је опис, историјски тачно дат, са необичном литерарном вредношћу, уз дубоку, велику љубав и симпатију према овом Царству чије је јединство било везано за јединство Цркве, кроз коју је и створено. Бол и напор њеног последњег императора, Константина XI, његова очајна борба да дође до помоћи, велико уздање у симпатију и љубав свих хришћана, посебно од Западне цркве, дата нам је овде кроз једну потресну слику, живљу можда него што би је видели на филмском платну или малом екрану. Слика последњих дана и часова борбе, до смрти у самој борби, „високог, витког, праведног, толерантног, несебичног, чајног, племенитог, Константина XI, у 44 години његовог живота... одличног генерала и администратора“, како га описује проф. Франциус, остаје у сећању као идеал личности коју је могло да оствари ово друштво, прво хришћанско друштво, Мајка Нација, како се у поднаслову ове студије каже за ову државну творевину. Међу врлинама овог последњег Палеолога овај нам историчар истиче више пута и ту да је одбио понуђене неколико могућности да напусти своју престоницу уочи самог њеног пада, да би се са-

чувао, настављајући бар кроз своју лозу континуитет империјалне власти. Константин је то одбио. Али се континуитет ове велике историјске творевине наставио стварније кроз културни утицај као помоћ народима света у њиховом развоју. Тај се утицај проширио до Владивостока, с једне стране; био је тако одбранбени зид против инвазија ратних хорди на Европу, а опет, с друге стране, без ове Империје не бисмо имаи нити могли да разумемо италијански Ренесанс; преко њега се утицај Мајка Нација проширио, такође, на другу страну света. Тај утицај је тако обухватио цео свет, траје и данас.

Све више тако имамо признања или научних открића, кроз која сагледамо сав благословени утицај прве хришћанске државе, утицај са територије на којој је формирано учење Цркве. Посебно проф. Франциус истиче упорност овог друштва у његовом уверењу да су истине Цркве једном за свагда дате, да се не могу мењати, и да ништа на свету, макаква смртна опасност, не сме утицати да се истина Цркве, њене догме, могу променити. Ни агонија смртне опасности није могла присилити ово друштво да се одрекну својих догматских истина. Пристали су да изгубе спољну слободу да би сачували интелектуалне и моралне истине учења Цркве, пре да виде и „турски турбин у свом граду него неправославну владичанску митру“.

Данас када смо толико напредовали у знању, у логичким анализама, можемо заиста да се дивимо снази и логици овог друштва које је без резерве знало да се жртвује у борби било против „турског освајача“ на једној страни или оних који су врећали и кварили истине Цркве, њене догме на другој. Видимо и из ове студије да је та борба била рационална; да је била борба за један логички поредак истине и морала који је откривен човеку а који се садржи у самој рационалности света, имплицитно у логици његовог поретка. Јер, указао би на то православни богослов, принцип тројичности, данас, све више увиђамо да је рационални ток света, и трансцедентан и иманентан свету; на том принципу је поникло ово друштво његови владари да би стекли свој дух интернационализма истицали су уз своју владарску титулу и интернационални појам **Ромеј**, а оданост истини принцип „тројичности“, управо да владају „у име Пресвете Тројице“. Ово нам се намеће као први закључак после читања ове студије историје првог хришћанског друштва; и уколико њен аутор није у могућности да разбере то што је толико одлично приметио, оданост овог друштва догми Цркве, а на првом месту „тројичној догми“, утолико више православни читаоци ове студије налазе и данас своје оправдање за оданост тој истини, и разумевање за „нетолерантност овог друштва“ према јереси, јер њен тројични принцип методолошки и онтолошки све више откривамо у рационалности логичког поретка света; то су студије о дијалектици било у развоју науке или уметности у друштву у којем данас живимо.

Исто тако када нам проф. Франциус наброја са толико одличног запажања врлине овог друштва, које су му омогућиле да административно траје скоро 12 векова, међу којим нарочито треба истаћи слободно сељаштво, централизовану администрацију, вешту дипломатију, војну снагу, материјално богатство, социјалну структуру која је омогућавала способним да се из најнижих слојева друштва попењу до највиших положаја, брзе одлуке и акције итд. ми само можемо да приметимо, што се види и из саме ове студије, колико је све то резултат развоја човека, једног развоја којим је руководила Црква, и тај развој предала осталим народима на Исток до Пацифика и на Запад до Пацифика. Али, човек је несавршено биће и несавршенства ове Империје несумњиво да су била многобројна! Овде се и наводе многа! Међу њима и сувише развијено монаштво. Истина, на овој примедби аутор ове студије не инсистира, више је само напомиње; али ми је разумемо утолико што долази као примедба из нашег времена; али, тада Црква је још снажно реаговала на неуспех и крај старог света, на његове илузije и вредности које су се показале безвредне. У том реаговању несумњиво да се отишло сувише снажно на другу страну, равнотежа је успостављена. Из ове студије, међутим, видимо колико се живот, заиста, овде волео као живот, као дар. жер, сам нам аутор напомиње огромну заинтересованост за развој, или љубав према уметности у овом друштву, коју је Црква толико обилно помагала; неговала се музика, огранизовали турнири и такмичења, волеле коњске трке и позориште; ако је каткад Црква или њено монаштво стављало примедбе овим облицима радости човека, то је било само да се из њих одстрани, ако би се наглашавао, пагански акцент или смисао. У сваком случају у овом друштву се човек остваривао у свом тоталитету, према својој природи, кроз љубав према животу. Толики број молитава за здравље, као и једна посебно установљена св. тајна Цркве, се оздрављење од болести, сведоче о томе. Ако заиста пратимо све аспекте

живота човековог у овом првом хришћанском друштву можемо лако да закључимо о једној ванредној његовој хуманизацији у друштву; неговао се леп живот на земљи али и веровало да „крај живота није сам живот“, веровало се у корист знања, искуства, али се и признавала човекова немоћ пред низом питања и због тога веровало у „нешто више“ изнад њега; рационално се тражило оправдање ове ирационалне наде. Једном речју можемо само да констатујемо да уколико више имамо студија о овом првом хришћанском друштву, његовом развоју, да уколико боље разумемо наше данашње идеале и нашу борбу за њихово остваривање; јер ако је наука резултат слободног истраживања, које мора бити систематски организовано, ми лако можемо да запазимо колико је овај принцип организације, срећености, дошао кроз хришћанску организацију ума, кроз Њен напор да дође до тачно формулисаних или срећних истина као ослонца, или Основе, са које се може кренути у испитивање. Ту смо основу добили у догматици Цркве и са њене се кренуло према Владивостоку или Гибралтару, и даље, преко Атлантика, и даље опет, ка Пацифику. Јер је у тој догматици подвучен принцип законитости која влада у свету, као рационалност, као логички поредак који се открива у језлици Универзума као његов план, без чега није могућ рад на науци. Било је потребно прво утврдити тај принцип па онда кренути даље. Тако се догодило. То све више и више откривамо из све бројнијих студија о овоме друштву. Од свега срца смо као православни захвални проф. Франциусу на овој студији; његовом додатку листе народа и групе раса које се тичу ове студије, као и поднаслову за ову студију; јер то је признање Православној цркви, која је заиста због свог става према Откривењу на којем и почиње да се развија ово прво хришћанско друштво — Мајка Народа, нација, чији међунационални односи треба да имају образац јединства Св. Тројице, јер њена структура је логички поредак света.

Век просвећености — велико искуство неуспеха борбе против хришћанских погледа на свет

PETER GAY, THE ENLIGHTENMENT: AN INTERPRETATION — THE RISE
OF MODERN PAGANISM, LONDON, 1966; STR. 555 + XV.

У много чему наше време, бар када је у питању наш интелектуални живот, подсећа нас на Век просвећености. То је 18. век, а ми у 20. на много начина директно смо везани за њега; много више него што то и мислимо. Али ако се мало боље загледамо у многобројне проблеме нашег данашњег интелектуалног поднебља, посебно када су у питању религиозни проблеми, однос наше интелектуалне активности према Цркви, неопходно је да се такође дубље загледамо у овај Век, који временски није много удаљен од нас, као услов да боље разумемо своје модерно доба. Због тога смо и изабрали ову студију, једног млађег историчара и филозофа културе, који нам је заиста веома свеже изнео многобројне дилеме и контрадикције Века просвећености, са много детаља, са напором, што је често веома тешко, да буде објективан, да што више буде изван тог „светог круга“ сукоба око идеја, да исправи једностране погледе и прикаже нам овај Век као једно искуство о којем морамо посебно водити рачуна. Међутим, без жеље или намере, богословима је пружио једну добру синтезу или помоћ за, такође, објективније сагледање положаја хришћанства чији су погледи на свет у овом Веку дубоко доведени у питање. Никад до овог Века се и није толико радикално поставило питање права на опстанак хришћанске догме; али из ове студије се сасвим сигурно види једно велико искуство узалудности борбе против хришћанских идеја, хришћанског схватања света; шта више види се, што и аутор ове студије напомиње, и то често и подвлачи, да су начин мишљења, научни дух, жар истраживања, идејни живот, овог Века тесно зависни од самог хришћанства на које се и устаје. Шта више, аутор нам сасвим одређено или јасно каже „Људи Века просвећености били су птице кукавице у хришћанском гнезду“.

Ова студија је подељена на два дела, у првом се дискутује однос интелектуалног живота овог Века према антици, а у другом, о његовом сукобу са хришћанством. Једна необично живо испричана историја свих личности европске интелектуалне историје овог времена.

Наравно ми ћемо се задржати на оном суштинском ставу у овој студији, који се односи на проблем Цркве и односа према њој тадашњег високо образованог члана друштва; лако ћемо распознати у томе и став модерног интелектуалца према Цркви и у нашем друштву.

На свој начин у овој историји европског интелектуалног живота њен аутор би хтео да одбаци како оне екстремне погледе са деснице на овај Век, али, исто тако, осећамо да не дозвољава себи да буде бранилац ни оних његових застрањености. Он нас води кроз овај Век при чему посебно богослову даје обиље материјала да боље разбере свој став и успелије укаже на вредност хриш-

ћанске догме у нашем времену „скептицизма“, које смо директно наследили, како са формалне тако исто и суштинске стране, из овог Века.

Колико је Век просвећености заиста то за шта се често и напада, површан рационализам, наивни или неоправдани оптимизам, неодговорни утопизам, итд. којим су се одушевљавали његови радикални и либерални обожаваоци? Али овај Век, пре свега, није био јединствен у свом опредељењу, он је истина имао, како нам каже аутор Питер Геј, један и исти начин мишљења, али веома разнолик по идејама и свом односу према животу, културном наслеђу, било античком или хришћанском. То је у ствари била једна „породица филозофа“ која је у борби за аутономију мисли покушала да асимилира у себе било хришћанску или паганску прошлост, у том покушају чланови ове породице ставили су ова два наслеђа једно према другом, или једно против другог, сачувавши тако и њихову независност. Овај Век, аутор верује, могуће је изразити у две речи: „критицизам и снага“. Волтер је у овом добу говорио да „зна како да мрзе јер зна и да воли“. Тако су филозофи овог времена „користили свој деструктивни критицизам“ да би рашистили терен за изградњу новог друштва.

У исто време ово доба је било и нека врста „модерног паганизма“ еманциповано како од антике тако исто и од хришћанског наслеђа; богослов види уз честа признања и самог аутора ове студије да је то био један покушај и да је све имало једну „унутрашњу нужност“, али да цело питање није решено и да се са њим ушло у наше доба, са једним скептицизмом, а хришћанство на „својој стени остаје“, без обзира како је ми разумели или оцењивали — шта је та стена; у сваком случају је можемо да видимо као људску потребу јер „стоји“; из дијалектике Века просвећености са тим се изашло, или ушло у дијалектику нашег модерног доба. Јер њихови проблеми секуларизације друштва, о човечанству, космополитизму, слободи у низу израза, од самовоље, за право реализације свога талента, естетског формирања, и уопште избора пута у свом развоју, несумњиво да су и данас наши проблеми, актуелнији можда, пошто је то данас ствар масовне културе.

Пре свега треба на првом месту рећи да је ово доба свој најбољи израз нашло у књижевним радовима Дидроа и Волтера, у Хјумовој епистемологији, Лесинговим полемикама, као и Кантовој „Критици чистог ума“, као и то да су пропагатори идеја овог Века били Французи а да су „патрон свеци“ били Енглези Бекон, Њутн и Лок; јер се констатује овде и то да је „британски емпиризам преобразио француски рационализам, а Француска научна и политичка пропаганда преобразила је Европу“. У овом добу се поново снажно поверовало у космополитизам, да само добар космополит може бити и добар грађанин; интерес човечанства треба да буде изнад интереса свога народа. Дидро је писао Хјуму: „Мој драги Давиде, ти припадаш свим народима, и никад нећеш запитати несрећног човека за његову крштеницу. Лаокам себи да сам као и ти грађанин великог града света“. То је било доба када су „Енглези завршили са својом Револуцијом, Французи почињали своју, Немци на своју нису ни смели да мисле, а Италијани тихо изводили своју“. Критички став према животу по стајао је тако све дубљи, оданост према науци такође све јача, али и „непријатељски став према Цркви такође све је јачи. Филозофи овог времена били су заиста радикални у својој критици.

Међутим, према аутору анализе овог доба, нико боље није оцртао овај Век од самог Канта у једном есеју у којем овај велики мислилац сам себи поставља питање и даје одговор: да ли ми живимо у просвећеном добу? Не! Али је одмах додао, ми живимо у Добу просвећености. Или, када Дидро пише Хјуму: „Ах, мој драги филозофе; плачимо над највећим делом филозофије. Проповедамо мудрост глупима, а ми смо још толико далеко од доба разума“; или тврђење да је доба Монтескијеа било доба и Пале, и доба Хјума, такође и доба Моцарта“.

Међутим, идеје времена, осуда феудалних институција, презир према готској архитектури и Дантеу, одбацивање метафизике и схоластике, није била само ствар групе филозофа овог века, већ ствар једног већ веома проширеног расположења, „рат је већ био у пола задобијен“, филозофи су били само његов израз. Истина, као што су често, каже нам аутор Геј, англиканци, лутерани или католици били непријатељски расколожени једни према другима, тако су и филозофи овог времена често били ближи и хришћанству него једни другима; међу њима често је владала дубока нетрпељивост.

У суштини филозофи Века просвећености сагледали су свет подељен на две стране или гајили су у својим погледима једно дуалистичко схватање историје, које је нашло свој израз у сукобу између Јевреја и Хелена, и сматрали су да је то сукоб између аскетског, митолошког, на једној страни и потврде

живота, тела, сазнања, на другој. Несумњиво богослов би рекао да је то био површан став пред историјом, коју су филозофи делили на четири периода: цивилизације Блиског Истока, античке Грчке и Рима, хришћанског миленијума и модерног доба, када оживљава „писменост“, истина признавали су предност хришћанског доба над претходним, али су веровали у потребу да ослободе свет од хришћанских предрасуда. Међутим, и аутор ове студије истиче или признаје низ предрасуда и самих филозофа „просвећености“.

Пре свега оно што их карактерише јесте њихов однос према антици, у којој су ипак тражили изворе инспирације, више у филозофском смислу него у политичком... Монтескије је, на пример, веровао, као и његова генерација, у „неутралну зону на којој се паганство и хришћанство може сусрести релативно пријатељски“. Ово ће карактерисати многобројне диспуте овог времена, и многобројне ставове образованих слојева друштва. Интересовање за хришћанску догму није ипак престајало. Прослављени историчар Гибон, „прослављен“ и са својим већим „одушевљењем за пагански Рим него хришћански“, у паганском Риму је видео „прву колевку просвећености; волео је богословске дискусије; про дубљивао је међутим своју сумњу у борби против хришћанске догме; његов отац је много чинио да „му поврати веру“, али он је још у младости изјављивао да је „збуњен грешкама Римске цркве“.

Све у свему, коначно, „војни поклич Века просвећености, *écrasez l'infâme*, био је управљен против самог хришћанства, хришћанске догме у свим њеним облицима, хришћанских институција, хришћанске етике, хришћанског разумевања човека, али филозофи су били рођени у хришћанском свету и имали су велики број хришћанских пријатеља“. То у ствари осећамо стално кроз ову студију, баш тај моменат, да усред свег тог борбеног става против хришћанства филозофи“ се нису могли ослободити његовог интелектуалног и моралног поднебља; они мисле и боре се за идеале који у ствари и нису ништа друго до хришћански; наравно то је био један велики неспоразум. Лесинг је на пример изјављивао да уколико би му неко све више доказивао истину хришћанства да је утолико више сумњао, али знамо и то да је чинио један напор који и није био ништа друго до стварање једног религиозног погледа на живот, једне заиста нове религије.

Низ је појединачних случајева одбакивања хришћанства после дуге борбе под притиском „разума“ али одмах и тражења нечег новог, нове религије; што заиста карактерише ово време јесте повратак у антику; Дидро и Хјум, на пример, веома интимно, страшно, ипак су се кроз сав свој скептицизам питали: „Где сам или шта сам? Одакле долази моја егзистенција и којим условима се враћамо?“ Знало се да „разум не може да рашчисти ове облаке“; али су људи овог времена веровали да „пут независности лежи кроз искуство старих (антике), мада су опомињали једне друге да им се ропски не потчине; сматрали су да је то било „прво доба просвећености“, у којем је „извршен прелаз од мита ка разуму“, где су „моралне норме извучене из природе човека а не Бога“ у чему је велики „прилог античког света човечанству“ како је мислио и Дидро.

Међутим, у противуречностима овог времена, у његовој љубави према антици, није се заборављала ни Библија, па се указивало и на то да Тукидид може бити „веома тачан историчар“ али био је то Мојсије који заслужује титулу првог историчара, префињеног филозофа и мудрог законодавца“. Истина, преовлађујуће „филозофи“ нису прихватили Стари завет као „откривену истину“, нити као „аутентичну историју“, већ као „инкриминисани документ“ који ако нам ништа открива открива нам „пороке Изабраног народа“.

Људи „просвећености“ нису разумели ни смисао мита, напосмиње нам аутор ове студије; нису знали то о митологији што ми данас разумемо, да то није „примитиван начин мишљења“ већ „истинити начин“ свођења „света на његов поредак“, итд. Само у чему су опет били у праву јесте њихов критицизам, њихов начин „постављања питања“, јер испитивањем они нису хтели да забављају свет, или да га улепшавају, већ да га „промене“, веровали су у интелектуалност сазнања, његову рационалност, објективност, научност, управо да је „инструмент социјалне реконструкције“, али се уз то у неким круговима поверовало да је „хуманизам основа, и плод, атеизма“; али и поред своје љубави према антици, знали су и то да ни антички филозофи нису елиминисали митске компоненте из свога мишљења, чак су и стојици веровали у божанство; Хјум је такође то приметио. Али, то се исто дешавало и са филозофима 18. века; зависили су толико много од хришћанства против којег су устајали.

У сваком случају, како нам аутор ове студије то излаже, богослов стално може да прати како ово поднебље „критицизма“ свега што је „човеков геније створио, свега чега се његов разум дохватио, све што је радом скупио“, да је

у ствари израз оне дубоке или нужне хришћанске потребе за усавршавањем, али и његовог нестрпљења и незадовољства у томе. Али, у свему овоме, у овом напору излагања свега критици филозофи су се нашли пред зидом тајне, „апсурдне изградње широких конструкција на апстрактним принципима, како би могли да кажемо, изградње несазнатљивог на непознатом“, тако да се Век просвећености показао, сукобљен са мистеријама необјашњених феномена, не као Век Разума већ као Век револта против „рационализма“; разум човека, потврдило се, није једини па ни чак доминирајући фактор акције, јер сазнаје да све тајне света не могу бити изложене испитивању. У том погледу и сам је Хјум онда говорио, што су признавали и скоро сви филозофи овог времена, да се ова противуречност може једино решити вером. Али у свом скептицизму, они нису могли лично да усвоје, Откривење Цркве: као што нису ни престали да и даље указују на неопходност да и све даље мора бити подвргнуто испитивању; како је говорио Дидро, док је у исто време „архиматеријалиста Холбах потврђивао да далеко више остаје онога што разум никад неће сазнати“. Тако су се филозофи враћали поднебљу антике чије су противуречности решене кроз хришћанске догме; филозофи су се, богослов види из овог излагања, поново драговољно изложили „мучи духа“; али при чему су следовали и законитост рада човековог ума и његове потребе за Откривењем. Кант је то опет дефинитивно потврдио. Међутим овакав став „филозофа“ условљавао је у овом времену и позната деистичка расположења као и позната питања око „природне религије“, религије „без Откривења“, које прате и питања релативизма, еклектизма, као и толеранције. Признаје се постојање космоса „којег надахњава и одржава једна жива сила, којим управља разум, и којег уједињава један рационални поредак“, али све у једном више „стојичком смислу“ неосрећености о „сили“ која га надахњава и „разуму“ који управља тим рационалним поретком; смагнали су да учење светих отаца „да би било добро и спасавајуће за цео свет да буде хришћански“, као нетолерантност према другим религијама; тако да у целом овом излагању, заиста у овом добром и опширном извештају историје Века просвећености, богослов стално и непрекидно осећа једну тоталну необавештеност свих ових мислалаца о тачном или одговарајућем учењу Цркве.

На жалост, мислиоци су имали прилике да се у свом друштву обавесте о обратном, или о примерима неодговарајућег тумачења стварног хришћанства. Хришћанску стваралачку имажинацију они су тумачили као илузије и обмане; и поред тога што су били приморани да прихвате Беконов став, односно дубоко хришћански, да се морамо покорити природи да бисмо могли да испунимо Божију заповест „овладавања њом“. Исто тако, пред рђавом интерпретацијом хришћанске догме, филозофи овог времена нису одговарајуће могли да разумеју ни хришћански став о односу „активног“ и „контемплативног живота“. Рђави примери фанатизма, такође, нису им дали да боље сагледају структуру стварне хришћанске организације ума; а они су ту структуру у себи носили, чега нису ни били свесни. Може се о свему овом врло лако да закључи са многобројних страница ове студије.

Може то да звучи исто тако врло чудно, али је историјска чињеница, која избија у први план ове студије, да кроз сукоб са својим сопственим умом кроз свој драговољни критицизам свега или свог сопственог сазнања, филозофи нису дошли само у сукоб са хришћанством и хришћанском догмом већ, у једном парадоксу, са својим сопственим разумом, од којег почињу да се повлаче. То је једна од најбоље запажених појава у овој студији о „просвећености“. Филозофи су одбили да прихвате хришћанску поруку о „светлости ума, о нади и истини“, јер нису могли да прихвате „централну догму Цркве“ која се могла само примити вером за коју хришћани знају да их уводи у рационалност света и његов морални поредак чију логику онда сасвим рационално могу да испитају. Филозофи су међутим одбили ту веру и зашли у поднебље и мрак скептицизма, а то значи у подручје у којем морају да се „повлаче од разума“. У једном парадоксу ово им се догодило уз баш и сам њихов сопствени поклич „натраг ка здравом разуму“. Знамо колико су се сви за то били заузели. Сетимо се нарочито Русоа.

Аутор ове студије нам то илуструје филозофијом Хјума, његовим скептицизмом, опширним излагањем његове филозофије са којом и завршава ову своју студију.

Да нас пак коначно доведе до овог закључка Питер Геј ванредно анализира, кроз скоро све случајеве, или биографије, филозофа овог историјског периода, како се „захтев за критицизмом“ завршио скептицизмом, односно како се тај захтев за „критиком свега“, сумњом у све, завршио нечим што ови мислиоци нису никада ни помислили да ће и бити доведени у тај положај. Ме-

Ћутим, у заиста веома искреној објективности, са једним веома отвореним приступом целом овом питању, аутор овог веома стимулативног дела указује на једну суштинску условљеност целог развоја човекове мисли у овом историјском периоду — тај услов он назива „издајом чиновника“, службеника Цркве, управо њених служитеља, свештеника, њиховом неодговорношћу, неспремношћу да издрже критику, јер су се владали и живели тако да су је и изазвали. На првом месту је у питању њихово веома ниско образовање; апстрактно проповедање, дуго, без одговарајуће везе са стварним животом; тумачења текстова Св. писма у беседама била су дуга, формална, без духа, без ватре вере. Ова „издаја“ условила је цео овај развој човекове интелектуалне активности који се коначно такође завршио „издајом“, односно издајом и саме критике, јер опет богослов јасно види из овог разматрања да и та критика није кренула са стварне Основе; али категорије или структуре ума кроз које је она пролазила биле су хришћанске, формиране догматиком Цркве; међутим није се кренуло у овој критици од Основе, већ, такође, доста чудно, али је то Волтер признао, и од става „знам како да мрзим“; тако да у целој овој дијалектици развоја „критике“ има нечег и рационалног али и „мистичног“. Из ове толико значајне анализе једног заиста великог доба у историји човекове мисли посебно лако закључујемо како се хришћанско потчињавање „разума човека“ вишим вредностима рефлектује у једном бољем или потпунијем рационалном сазнању логике поретка света, док, у „филозофској критици“ овог хришћанског става видимо обратом, губитак поверења у разум, у везу узрока и последица, и одлазак или повлачење у такав један скептицизам који се завршава агностицизмом. Драгоцен пример о овој анализи јесте случај Хјума, и његовог филозофског објашњења наше немогућности да дођемо до истине или стварног сазнања што тежимо да сазнамо. Један теоретски скептицизам који је имао, као што знамо и тешке практичне последице. О томе нам сведоче многобројни „изми“ нашег модерног времена, нашег тражења истине, о чему опет слику имамо, и то толико добру, у савременој литератури, филозофији, уметности. Познато нам је колику огромну улогу у овим „покретима“, у оквиру савремене интелектуалне активности игра улогу и „ирационално“, или вера у могућност „разраде ирационалног“.

Континуитет „ирационалног“, алегорија, можемо да пратимо кроз човекову историју. Филозофи су се Века просвећености успротивили тим симболима и алегоријама „хришћанског начина изражавања“. Савремена филозофија о језику, на што се указује и у овој студији, даје опет више за право догматици Цркве, под лупом научног емпиризма, него „критици“ „просвећених филозофа“ који у жељи да ослободе човеков ум „алегорија“ и „симбола“ а тим огорчили речи и слике наших појмова њихове суштинске снаге; а што је условило један далеко дубљи пад у „мистицизам ирационалног“ у нашем модерном добу.

У овој својој студији Питер Геј указује на Век просвећености као на „завршну тачку једног дугог процеса отуђења који је почео неколико векова раније, још у Ренесансу“; православни га богослов види још дубљим; процес који почиње са богословским спором око тројичне догме, у 9. веку, који се развија у 11., и даље кроз његово продубљивање, условљује и један посебан напор у западном делу Цркве који добија облик интелектуалне богословске активности као што је схоластика. На њу се реагује; она је главна мета напада филозофа Века просвећености. Јер пре-историја Века просвећености јесу „векови између 1300—1700. године, како налази Питер Геј, који су иначе били „веома религиозни векови“; и побуна против „средњег века“ није била, како налази Геј, побуна против религије већ једног облика религиозног мишљења каква је била схоластика; наравно овде се примећује велика сличност између Ренесансе и Века просвећености; аутор ове студије ту сличност описује у поглављу овог свог дела као „еру паганског хришћанства“; јер „хуманисти остају у хришћанском стаду, њихова љубав према антици, паганским делима, није их учинила паганима“. Исто, оно што се догодило у Веку просвећености — враћање у далеку прошлост да би се овладало садашњицом — догодило се и у Ренесансу.“ Идеализирала се, скоро идолизирала се, паганска антика, али се остајало хришћанином.

Једном речју како то читамо у овој студији „мислиоци Века просвећености гледали су у Ренесансу први чин велике драме ослобођења европског ума, а у тој драми Век просвећености био је последњи чин“. Међутим, из биографије или личних напора мислиоца ових векова, од 14. до 18. видимо да ниједан није успео да се сасвим ослободи хришћанског утицаја, онда сасвим тачно и веома сликовито, веома духовито, Питер Геј говори о свима њима као „кукавицама у хришћанском гнезду“; истина то хришћанство није било ортодоксно хриш-

ћанство, констатује аутор овог запажања, али није било ни лишено хришћанског духа. Јер, у овој студији се то подвлачи такође, у идејама највиших или најистакнутијих мислилаца Века просвећености откривамо, оно што је суштинско у њиховим погледима, да је већ као поглед или идеја изражено од низа хришћанских мислилаца пре њих. Не смемо такође ни то заборавити, каже се овде, да је и Век просвећености био веома „религиозан век“, у којем су не само сиромашни, не само необразовани сеоски свештеници, већ такође професори, научници, веома били одани вери у Бога, Цркви и њеном учењу. Атеизам овог Века није био ништа ново, јер о „опасности од атеизма и материјализма, о претњи и од секуларизације, вицало се вековима; тема о опадању истините религије јесте жалопојка од времена светих отаца“; али Црква има своју стену на којој стоји. Међутим, антиклерикализам овог времена има своје разлоге и било је потребно чишћење или признања тих разлога, њихово уклањање, да би се и појава антиклерикализма сузбила. Али метод рада филозофа Века и просвећености, и када се ради о критици Цркве, био је по својој методи хришћански. Такође занимљива је и ова страна анализе у овом делу. При чему остаје оно што је суштинско као појава у овом Веку, њихов радикалан захтев за острањењем Цркве хришћанског погледа на живот, није успео. Највиши израз тога захтева, можда је и Холбахово дело „Систем природе“ из овог Века, а за које је и сам Гете рекао да није добро, да нам не даје ништа, јер „испира из Универзума његову топлоту и боје“.

Ово веома значајно дело, које осветљава Век просвећености са безброј страна, од великог је и посебног интереса за богослове и њихов објективни став пред искреним тражењима од низа мислилаца овог времена, његове поправке. Тако да Век просвећености, видимо из ове студије, јесте и велики Век поправке, али и великих заблуда и често неразумљиве мржње према великим вредностима о којима Црква учи; при чему видимо често борбу или претимање тих вредности од Цркве, скривање њиховог извора да је у Цркви, и саопштавање као да су то сасвим нове идеје, рођене тек у овом Веку, веку рационализма; али који се завршавао и у бежању, у разочарењу, у његове моћи, моћи човековог разума. Као што смо и подвукли ово се дело завршава са есејом о Давиду Хјуму, познатом енглеском филозофу емпиризма, чија је мисао, са којом се и закључује ова доста дуга расправа, да „пошто је Бог скривен, ћути, човек је свој сопствен господар: он мора да живи у том свом свету, у којем подвргава све критици, просецајући у њему свој сопствен пут“. Али, знамо да је тај пут довео Хјума до крајњег скептицизма, до агностицизма, отварајући тако и пут нихилизму; што је и сам овај велики филозоф емпиризма и предосетио и такође онда изјавио да се човек не може у том скептицизму ни неколико часова да одржи. Отуда несумњиво да се опет враћамо времену толико вољеном од филозофа Века просвећености, када је исто расположење владало, исти скептицизам, исто излагање свега критицизму, управо у времену када се појавила Црква, јер човек у том и таквом расположењу није могао да иде напред; као што знамо и из историје развоја природних наука при таквом ставу морао је да напусти и сам рад на науци која га је била одвела у уличу „мртвога краја“.

Исто тако, још једно драгоцене искуство избија из ове студије — потреба за пријатељском средином, за искреном толерантношћу развоја и тражења пута интелектуалног усавршавања, могућност става, отвореност и према свим питањима, при чему нећемо узнемиравати једни друге играма, које долазе и из оног Волтеровог признања, да „зна како се мрзи“.

Исто тако, напореда са свим другим проблемима, све размирнице или неспоразуми, историјски условљени, резултат људске несавршености или породитељског греха, између хришћанских вероисповести, закључујемо из ове студије, као једно велико искуство, морају остати ствар „светог круга хришћанске породице“, спољни медијатори нису потребни; управо, видимо да уз помоћ њихову ништа не решавамо; то је искуство, такође, Века просвећености, као и то да Црква има своју „стену“ на којој стоји.

Век просвећености, 18. век, интелектуалне човекове активности јесте наше велико искуство; у континенту смо и његових заблуда али и врлина. Посебно је актуелан за Православну цркву у њеном напору рада пред образованим делом свог друштва у овом садашњем времену.

Хиљаду година у моралном и интелектуалном поднебљу цркве

Борбе Трифуновић, БИРИЛО И МЕТОДИЈЕ, СКЗ, Београд

Припремамо се да у следећој години 1969. прославимо 750. година постојања Српске цркве, као независне националне цркве са својом јерархијом и српским архиепископом на челу, што је био знак развоја и успеха у евангелизацији нашег језичког подручја, довољно снажног за даље успелије и брже унапређење мисије Цркве у свету. Припремајући се за ову прославу неопходно је међутим, одајући неисказано признање за овај догађај Св. Сави, отићи дубље у историју и задржати се, са истим признањем захвалности, на раду и оних без којих се ни рад Светог Саве не би могао замислити; то је рад или мисионарско дело свете браће Бирила и Методија. Идуће године, такође, треба да прославимо и 1100. година од смрти и св. Бирила, датум који нас такође обавезује да се сетимо и освежимо успомену на дело словенских апостола, како их уобичајено и с правом називамо. Због тога осврт на ово лепо уређено издање, у преводу, „житија“, служби, канона и похвала“ свете браће Бирила и Методија, које је приредио, и са прилогом свог есеја о „солунској браћи“, проф. Борбе Трифуновић, као и са предговором недавно преминулог Милорада Панића-Сурепа, уз прилоге необично прегледних азбучних таблица Владимира Мошина, јесте један повод, уз ове годишњице, да се каже увек нешто ново о огромном значају за наш развој рада солунске свете браће; а о њиховом делу има још много да се каже. То није само израз захвалности, већ нешто далеко више, један потребно осврт у прошлост да би њено интелектуално и морално поднебље, један започет хуманизам, правац који је дат, у једном још веома дубоко несавршеном времену, било као искуство присутно и у садашњини, јер „занемарена прошлост осуђује нас да је понављамо“. Због тога пре свега веома смо захвални овим нашим научним радницима на њиховом труду; та захвалност њима утолико је већа ако се само подсетимо да тек после овог издања текстова о својој браћи имамо могућност да широким слојевима нашег друштва, на нашем поворном језику, прикажемо рад и мисао велике браће, и уз то укажемо од колике је то вредности за данашње разумевање наших социолошких и цивилизаторских проблема. Било је неопходно имати овакво једно лепо издање, научно и критички издато, далеко раније. Нажалост, добили смо га тек сада, пре неку годину; али, баш у току ових протеклих четири године од његовог првог издања, његова вредност се показала толико драгоцену да несумњиво заслужује нова и нова издања, у шта не сумњамо да до тога неће ускоро доћи. Српска Књижевна Задруга, која је издала ову књигу, и овог пута потврдила је своју традицију велике мисије нашег освајања све виших културних подручја „у којима још нисмо били“.

Када би се пак запитали, из наших савремених модерних облика мишљења, у чему је значај рада свете браће Бирила и Методија, рекли бисмо, попут филозофа историје када сагледају постанак својих друштава, која се данас убрајају у најразвијенија, да рад ових мисионара и на нашем језичком подручју значи полагање основе „револуционарног преображаја... кроз који наш човек долази до свести о себи“, о себи као о потпуно слободном, самосвесном, грађанину „града света“, који добија могућност развоја „интеграција свога ума“ или остварења своје личности. У моралном и интелектуалном смислу он постаје свој творац, наравно кроз сопствено увиђање смисла слободе коју може да има,

као и колико, али ти уз сазнање да му је ослонац логички или рационални поредак у свету, верујући у доброту његових основа.

Учимо се на основу искуства. У том смислу онда интелектуална активност свете браће Кирила и Методија јесте искуство исто толико драгоцену колико и искуство стечено у развоју природних наука, можда и више, јер знамо и то да у сваком народу научном искуству предходи развој имагинације, а што налази свој израз и у поезији. Читамо у овом издању како су:

„Радам Кирила и Методија искушане моћи духовног казивања и постављене основе књижевности Јужних и Источних Словена. Искуствујући се само на своме језику, Словени су остали слободни и независни, у широком пределима сазнања и тражења. Жив и творачки језик у књигама увео је словенске народе, сада осамостаљење и зближене у заједницу светске културе и књижевности”.

Ми онда заиста осећамо њихово дело, према речима Ватрослава Јагића, „... да обухвата читав духовни живот словенских народа”, али у исто време да је и Основа која се не може занемарити или истиснути неком другом интелектуалном активношћу, јер једно такво дело од суштинског значаја за еволуциони ток једног друштва не може се изчупати из његовог корена а да се и само то друштво при томе не уништи. А ово издање, ова ретка књига, у којој нам се тако прегледно даје дело свете браће Кирила и Методија, можемо слободно да кажемо да у оквиру и еволуције самог словенског језика, у оквиру његове функције, „... дарује нам општење са прецима...” без којег нема чувања како искуства тако исто и могућности даљег развоја наше мисли, језика, или, књижевности, науке.

Могли би онда да се запитамо у чему је то искуство, шта је то што нам је најдрагоценије а чега треба да се сетимо када је у питању рад солунске браће. Несумњиво развој језика, долазак до писма итд., али то је само средство које су света браћа користила за један виши циљ. О томе пак циљу упознајемо се кроз текстове који су нам дати у овом издању, сазнајемо га из „Житија Кириловог” од непознатог писца, из „Похвале Кирилу” од св. Климента Охридског; из „Житија Методијевог” од непознатог писца, из „Службе Методију” од Константина Преславског, из „Похвалног слова Кирилу и Методију”, као и „Канона Кирилу и Методију” такође од непознатих писаца, а то је у ствари наглашен, необично снажно наглашен, њихов рад у ослобођењу народна међу којима су проповедали Јеванђеље „изгонећи пагански мрак”, „незнабожичко неразумље”:

Конак: Јаким умом и богонадахнутим учењем,
просветљујући свет пресветлим сјајем,
оптекао си као муча васиљењу, Кирило свети,
сејао си пресветло слово божије
на западу и северу и мору и југу,
просветљујући учењем својим, свети.

Ове речи можемо у њиховој снази похвале да разумемо једино уколико боље познајемо дохришћански свет, његову неразвијеност, за коју непознати писац похвале светој браћи каже да је био „мађијом забављен”. Насупрот тој мађији истиче се интелектуална снага, богонадахнутост, филозофско образовање, светитеља. „Мрак незнања одасвуд прогнаше”... и због тога се не штеде похвале за њихов рад:

Благословен нека је језик ваш,
којим посејасте духовне речи,
на спасење безбројним народима.

Само мало пажљивије читање житија и похвала нашим светитељима, словенским апостолима, открива необично јасно све цењење, нашег раног друштва, значаја образовања које се идентификује са извесним рационалистичким расположењем, јер се, на пример, каже:

Ти поцрпе филозофову мудрост
из бездане Божије ризнице,
и озаривши се тиме,
расеја реч међу народе нове.

Несумњиво да овакав један песнички стих подстиче, узимајући у обзир време када је постао и поводом чега, на једну значајнију социолошку анализу о социјалним покретима, о снагама које утврђују један нов социјални поредак, о радикалним интелектуалним покретима, о организовању једног новог поретка са осоломцем на већ постојећи утврђени поредак, јер се овде у „похвалним словима“ нашим светитељима истиче утврђен систем учења, а необично много се води рачуна о томе да овај систем или структура учења одговара већ утврђеном циљу, или назначењу, у борби против старог поретка због изградње новог.

Задатак је, како се, такође, у њиховим житијама истиче, увести људе, не у пустињу, већ „на светлост богоразумља“. Наши светитељи, констатује се, извршили су свој задатак на најбоље могућ начин. Они су „стена тврда“ против сваког изопачавања или нетачног учења. Њихова је заслуга огромна и у борби против лажних учења, јереси.

Од посебне је важности за религиозну педагогику да је у овим њиховим житијама и похвалама, које су била прва литература на нашем језичком подручју у том времену, необично јасно и прецизно исложено све оно што је најважније да члан Цркве треба да зна, чега треба да се чува, да би своју мисао могао одговарајуће развијати према тачном учењу светих отаца. То су просто упутства православном читатељу, не занемарује се ни интелект; шта више, увек када је реч о „богонадахнутости“ реч је и о „утврђењу ума“ и просвећењу „нашег срца очи“. Посебан нагласак на већем броју места у текстовима ових житија и похвала дат је Светској Тројици, чистоћи Њеног исповедања. Наглашава се да су наши „светитељи противници свих јереси са достојним одговорима, поворећи да од Оца дух Утешитељ исходи а не од Сина и исповедајући да се Тројство у Једнакости прославља“.

Осећам необично много кроз ове текстове сву младост нашег друштва и његову необичну љубав према образовању. У служби св. Ђирила се каже да је „измлада заволео Премудрост истиниту“, да му је она „постала сестра“, и „умудривши се Богом“ да је „постао филозоф“. А у његовом житију наводе се саме речи Св. Ђирила, кад објашњава шта је филозофија: „Разумевање Божијих и људских ствари, колико се човек може приближити Богу . . .

Колико се у том друштву на почетку његовог уздизања ка „свести о себи“ волела и дискусија, разговор, такође, видимо из ових житија у којима се чак дословно цитирају њихове дискусије у одбрану народног језика у богослужењу, пред латинским свештеницима који одобравху само јеврејски, латински и грчки. Њима св. Ђирил каже „како се не стиде када само признају три језика, а за све друге народе и племена хоћете да буду слепи и глухи“. Ово је заиста разговор у духу Повеље Уједињених нација, о једнакости језика и народности; видимо да тај разговор и борба свете браће за једнакост језика има своје огромне добробити за општи развој светеке културе; исто тако, када устају и у одбрану икона, или Св. Тројице, у дискусији са Јеврејима, залажу се у ствари и за развој уметности као и логике.

Из ових дискусија које воде наши светитељи видимо да антиципирају и низ најодговорнијих ставова у савременој проблематици када је у питању и сама филозофија језика: „Тако и ви, каже св. Ђирил, ако неразумљиву реч речете језиком, како ће се разумети шта говорите? Јер ћете говорити у ваздух“. Ови разговори су се заиста водили кроз високо образовање, са пуно логике, од Св. Ђирила. Његова одбрана догме о Св. Тројици задивљује логичношћу и јасноћом, у духу светих отаца, да се пуна почаст, на пример, некоем тек указује ако се поштује не само он, већ и његова реч и дух. Овакав један разговор завршава се, на пример, са примеслом да се „разиђоше са радошћу“. Међутим, често и нису били лаки, јер се на једном месту констатује да се „филозоф“ ознојио, уз његово признање да се „са грубијанима препирао“.

Све ово напомињемо да подвучемо колико је доба наших светитеља било и наше, или колико је и ово наше доба било и њихово. Све наше тежње, сва наша залагања, идеје и идеали били су и њихови, управо, слободно можемо да кажемо да кроз њихово залагање „утврђења нашег ума“, „отварања очију нашег срца“ убрзавали су наш развој, или, још тачније, омогућили наш развој; њихов хуманизам данас у животу нашег друштва са највећим успехом остварујемо:

Постали сте рушиоци васцелога паганства,
 непријатељи јеретика и прогонитељи бесова,
 светлост омрачених, учитељи пејачи,
 неисцрпна храна за гладнике,
 непресахли кладенац за жеднике,
 нагима обилне одеће даваоци,
 убогима помоћници,
 путницима домаћини,
 болесницима посетитељи,
 нападнутима заштитници,
 слепима светлодашци,
 и захваћеним таласима животнога мора велика нада,
 стена и покров онима што у вама траже прибежишта...

Када данас указујемо на појам хуманизма као на руководећи став у нашем раду, ангажованости, у што успелијем или хуманијем организовању друштва, није заиста потребно да се наглашава колико се тај идеал хуманизма код нас почиње да развија кроз ова светитељска житија, као и колико сама наука кроз њихово инсистирање на дисциплини или „утврђивању“ ума, у свом јединству, вере и рада, има за резултат наш успех у модерном друштву у решавању социјалних питања. Исто, као што их данас још има толико много нерешених, која тек треба да се реше, тако и у времену првих почетака организовања нашег друштва, значајан корак напред био је подузет од наших светитеља, резултати су били огромни, отуда и ово сведочанство похвале светитељима, што видимо из ових текстова. Несумњиво, да данашње њихово занемаривање представља опасност за еволуцију и нашег садашњег интелектуалног живота. У процесима његове еволуције ми лако уочавамо наше слабости, несавршенства; али ми ипак верујемо у добро и еволуцију добра. То је и искуство наших светитеља, тих који су нам омогућили да почнемо да бележимо своје искуство, своју историју, јер у ствари тек од њих ми можемо да сигурно пратимо развој своје историје, пратимо њен циљ и то користимо као искуство у нашим данашњим тежњама и напорима у савлађивању својег несавршенства и у освајању циља историје. Наши светитељи су веровали у еволуцију, и видимо да су заиста били у праву: слику тога развоја можемо да пратимо кроз развој наше књижевности, песме, имажинације, уметности, без чега нема ни рада на науци. Сетимо се овде једног савременијег књижевника и његове вере у човекову снагу у одуховљавању самих физичких појава, што му омогућава „искупљење од материјализма снагом и тежњом ка безграничном“ усавршавању; нису ли ову мисао антиципирали наши светитељи, света браћа Бирило и Методије, на чији се рад ослонио Св. Сава; тако да све што можемо да кажемо у похвалу Св. Сави, све што смо рекли, морамо да имамо на уму да то можемо, и имамо могућност за то, захваљујући делу „солунске браће“ који опет у свом надахнућу нису ништа друго учинили него следовали дело светих јеванђелиста, светих отаца и учитеља Цркве.

Једном речју наш цивилизаторски подухват директно је везан за дело свете браће из Солуна. Ми смо данас у пуном његовом развоју, али како је циљ историје према вери хришћана изван саме историје, мада се ипак осваја у историји, јер условљује и појаву историје, то смо онда дужни да дело било светих апостола, или светих отаца, или свете браће Бирила и Методија, имамо увек на уму у својој интелектуалној активности као Основу одакле смо и кренули у освајање циља историје. Међутим, сасвим лако можемо и да не разумемо ово тврђење о циљу историје да је изван историје али да се ипак осваја у историји; ово „неразумевање“ је, нажалост, морамо признати, данас широко распрострањено расположење. У једном погледу тесно је везано и за савремену дубоку филозофску кризу, кризу материјалистичког механизма и отуђеног субјективизма; једне филозофије која није она како је тумачи св. Бирил „разумевање Божијих и људских ствари, колико се човек може приближити Богу...“ већ пре револт, који увек прати развој човекове мисли, који је постојао и у време свете браће из Солуна и са којим су се и они често морали да сукобљавају и да дискутују, па и често да признају да су се при томе и „ознојили“. Данашња криза је пре криза филозофије „затвореног ума“, једностраности, ума који није „отворен, у духу филозофије св. Бирила, за сазнање Бога“. Непожељне последице су ту, осећамо их широм света. Ту је и губитак вере у циљ прогреса,

а што прати и страх пред појавом једног „великог безличног друштва“ у којем се губи поверење у материјални напредак, јер се није схватио као средство већ циљ; поверовало се да је тако. Али се у обиљу дарова високо развијене савремене цивилизације, резултата „никад завршених чуда нашег научног доба“ опет осетило да није тако „да материјални напредак, широка „мрежа библиотека, музеја, рекреативних центара, телевизионих станица, радија, компјутера, нуклеарних реактора“, није циљ већ средство; један истакнути јавни радник, једне високо економски развијене земље, недавно је изјавио да све што имамо, све што чини наше богатство, сва техничка и материјална блага, од библиотека до нуклеарних реактора, све може служити човеку само ако саберемо довољно мудрости и храбрости да владамо тим, а то ћемо постићи само уколико верујемо да живот има смисао и сврху. Потребна нам је обнова вере, каже на пример, овај државник, вере која је покретала раније генерације у зидању катедрала, цркава; то је била вера која их је покретала да зидају нешто за будуће генерације у сигурном сазнању да живот има свој циљ и смисао“. Овај државник позива своје сународнике да изграђују своје друштво и своје градове са таквом „околином међусобног поштовања“, што нас подсећа на дух филозофије свете браће из Солуна — схватити циљ историје да се осваја у историји али да лежи изван ње — нешто што је св. Бирил једном приликом изразио у једној својој беседи: „... Упознајте, браћо, Бога који вас је створио...“, или Св. Саве, када захтева од нас да своје погледе управљамо „према небесима“. То би било и данас услов, врло једноставно изражен, али иза којег је читава једна филозофија која нас спасава и у модерном добу од „безличног друштва“ у којем можемо свега имати али не и своје личности, ако до тога дође значи и све изгубити. Мудри хуманисти морају о томе да воде рачуна. Притиснути онда овом претњом лако можемо да заиста разумемо да је циљ историје изван историје, али да се осваја у историји. То је у ствари наш избор; али морамо бити потпомогнути у том избору. Морамо се залагати за остварење пријатељске средине. Искуство прошлости је драгоцено.

Откриће нашој широкој јавности текстова односно мисли и дела свете браће Бирила и Методија заиста је велика помоћ потпунијем разумевању садашњег нашег положаја и наших разговора о култури и развоју. Јер искуства оних савремених друштава која нису имала нашу судбину одбране, или и граничарски позив, већ су у погледу социјалне организације као и научне, успели да се развију, морају бити и наше искуство и нама опомена пред претњом „безличног друштва“. Одвојимо ли се од Основе претња би била стварност.

Појава оваквих едиција у нашем модерном друштву заслужују далеко већу пажњу и од далеко већег су значаја од задатка само откривања нашој јавности нашег културног наслеђа. Јер на делу св. Бирила и Методија ми смо почели такође да зидамо своје „катедрале“, цркве, са вером у будућност. Због тога пред прославу 750. година великог догађаја доласка на чело Српске цркве Св. Саве, који ју је дефинитивно организовао за ону социјалу, интелектуалну и васпитну улогу, коју ће вршити вековима, морамо се сећати и дела свете браће Бирила и Методија, јер то значи и присуство пуног континуитета нашег историјског развоја у садашњим нашим данима, када обнављамо низ питања из времена свете браће, а на првом месту „која је вера најбоља?“ Дискусије које водимо о томе водимо их опет у оном духу у којем и ова света браћа „... и од данашњег дана помало нека се крсти ко може и хоће добровољно...“, „... И тако се развило са радошћу.“ О чему читамо у „Житију Бириловог“. То је један историјски докуменат, тесно везан за своје време, за низ појава, као и неразумевања, па и оштрих често констатација или супротстављања. Можда и нетолерантности; али морамо имати на уму да је то био почетак једног великог замаха, једног великог остварења. Лако онда одобравамо сву лепоту љубави и радости великих словенских просветитеља према животу, његовом организовању, ка вишим подручјима савршенства у којима нисмо били, и која још освајамо у радости рада кроз који се осваја циљ историје.

То је наше хиљадугодишње искуство, искуство отвореног ума и поверења у историју, искуство рада, искуство ослонаца на веру наших отаца, на њихово искуство да ослобођење човека зависи од његовог ослобођења од незнања, „чаролија“, да може да иде напред само уколико се ослони на општи морални поредак у свету, на његову рационалност; а уколико се затвори у себе и ослони само на себе, та се гордост плаћа губитком развоја, али и губитком себе као личности; у чему је и корен „безличног друштва“ које нам прети са својим безличним духовима.

С А Д Р Ж А Ј :

Владан Поповић:

СВЕТОСАВЉЕ, НАЦИОНАЛИЗАМ И СЕКУЛАРИЗАЦИЈА НАШЕГ
ДРУШТВА — — — — — 373

ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТРЕБЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДО-
ГМЕ О СВЕТОЈ ТРОЈЦИ — — — — — 402

Јереј Лазар:

НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О НАЈВИШЕМ ИЗРАЗУ ИСТОРИЈСКЕ СА-
ВЕСТИ ЧОВЕЧАНСТВА — — — — — 416

Јерген Молтман:

БОГ У РЕВОЛУЦИЈИ — — — — — 421

Јереј Јован:

ТРИ ОБЛИКА ЛЕПОТЕ — — — — — 430

Протопресвигер Захарија:

СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И УРБАНИСТИЧКИ ПРОБЛЕМ
СПАСАВАЊА ГРАДОВА — — — — — 437

Јереј Атанасије:

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА — МАЈКА НАРОДА — — — — — 441

Игуман Исаија:

ВЕК ПРОСВЕЂЕНОСТИ — ВЕЛИКО ИСКУСТВО НЕУСПЕХА БОРБЕ
ПРОТИВ ХРИШЋАНСКИХ ПОГЛЕДА НА СВЕТ — — — — — 446

Јереј Лука:

ХИЉАДУ ГОДИНА У МОРАЛНОМ И ИНТЕЛЕКТУАЛНОМ ПОД-
НЕБЉУ ЦРКВЕ — — — — — 452

САДРЖАЈ РАНИЈИХ БРОЈЕВА

С А Д Р Ж А Ј Б Р. 1

Владан Поповић:

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ И ИНТЕЛЕКТУАЛНА ИСТОРИЈА СРПСКОГ НАРОДА — — — — —	1
ЦРКВА И ЈЕЗИК — — — — —	19

Јереј Лука:

РЕЛИГИЈА И ФЕНОМЕНОЛОШКА МАТЕМАТИКА МИХАИЛА ПЕТРОВИЋА, „МИКЕ АЛАСА“ — — — — —	31
РАЗГОВОРИ О ЈЕДИНСТВУ ЦРКВЕ — — — — —	42
ВЕРА У БОГА ПРЕИСТОРИЈСКОГ ЧОВЕКА НАСЕЉА ЛЕПЕНСКИ ВИР У БЕРДАПУ — — — — —	45
СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И ИДЕЈА ЖИВОГА ГРАДА — — — — —	49

Протопрезвитер Илија:

ДА ЛИ ЈЕ РАЦИОНАЛНО ОПРАВДАНИЈЕ ВЕРОВАТИ ИЛИ НЕ ВЕРОВАТИ У БОГА? — — — — —	54
--	----

Игуман Исаија:

КРАЈ ЈЕДНЕ ХУМАНИСТИЧКЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ — — — — —	67
--	----

Јереј Атанасије:

ОПОМЕНА УСПЕХУ НАШЕГ КУЛТУРНОГ СТВАРАЛАШТВА — — — — —	72
---	----

С А Д Р Ж А Ј Б Р. 2

Владан Поповић:

ОМЛАДИНА И ЊЕНА ЦРКВА — — — — —	31
ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТРЕЋЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДОГМЕ О СВ. ТРОЈИЦИ — — — — —	104

Прота Драгољуб Поповић:

НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О ЧОВЕКОВОМ КАРАКТЕРУ — — — — —	116
--	-----

Кенет Зибел:

ХАРИТАТИВНА ДЕЛАТНОСТ АМЕРИЧКИХ ЦРКАВА — — — — 119

Јереј Лазар:

БАХ, МОКРАЊАЦ И БУДУЋНОСТ МУЗИКЕ — — — — — 125

СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА ВРАЧАРУ И НОВО МАНИХЕЈСТВО — 135

Алекса Поповић:

ЈЕДИНСТВО НАУКЕ И УМЕТНОСТИ КРОЗ РЕЛИГИОЗНО ВАСПИ-
ТАЊЕ — — — — — — — — — — — — — — 140

Јереј Јован:

ЦИЉ НАПОРА ТЕХНИЧКЕ ИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ — — — — — 147

Јереј Лазар:

СРПСКА СРЕДЉЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БУДУЋНОСТ СРП-
СКЕ КЊИЖЕВНОСТИ — — — — — — — — — — — 153

С А Д Р Ж А Ј Б Р. 3

Владан Поповић:

ОМЛАДИНА И ЊЕНА ЦРКВА — — — — — — — — — — 161

ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТРЕБЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДО-
ГМЕ О СВЕТОЈ ТРОЈЦИ — — — — — — — — — — 176

Игуман Исаија:

НАПОМЕНЕ 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 ТРГО-
ВИНЕ И АДМИНИСТРАЦИЈЕ — — — — — — — — — — 215

Алекса Поповић:

СИНТЕЗА РЕЛИГИОЗНЕ И СВЕТОВНЕ РЕВОЛУЦИЈЕ — — — 219

Јереј Атанасије:

РЕЛИГИЈА, НАУКА И УМЕТНОСТ У СВОЈОЈ ТРОЈИЧНОЈ НЕСЛИ-
ВЕНОСТИ АЛИ И НЕРАЗДЕЉЕНОСТИ — — — — — — — — 226

Протопрезвитер Захарије:

ПРВИ СРПСКИ ПРИЛОЗИ НАУЧНО-ИНТЕЛЕКТУАЛНОЈ ОБРАДИ
И ОДБРАНИ ВЕРЕ — — — — — — — — — — — 244

Владан Поповић:

ЦРКВА И СРПСКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА — — — — —	257
ДВЕ КУЛТУРЕ И ПИТАЊЕ ТРЕЋЕ У СВЕЛОСТИ ИСТИНЕ ДОГМЕ О СВЕТОЈ ТРОЈЦИ — — — — —	299

Јереј Лука:

НАПОМЕНЕ ЗА БЕСЕДУ О АПСОЛУТНОЈ ИСТИНИТОСТИ И НЕПРОМЕНЉИВОСТИ ДОГМАТА СЕДАМ ВАСЕЉЕНСКИХ САБОРА —	318
--	-----

Торе Литмарк:

ОТВОРЕНОСТ ПРЕМА БУДУЋНОСТИ: ШТА ТО ЗНАЧИ ЗА ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ — — — — —	322
---	-----

Протопресвитер Илија:

ОД МОНОТЕИЗМА КА ПОЛИТЕИЗМУ У КИБЕРНЕТИЧКОЈ ИДЕЈИ ВРЕМЕНА — — — — —	327
---	-----

Јереј Атанасије:

— СВЕТОСАВСКИ ХРАМ НА БРАЧАРУ У ПЛАНУ РАЗВОЈА И ХУМАНИЗАЦИЈЕ НАШЕГ ГЛАВНОГ ГРАДА — — — — —	332
--	-----

Игуман Исаија:

МИТ МАШИНЕ И ХРИШЋАНСКА ДОГМА — — — — —	336
---	-----

Јереј Јован:

ЕСТЕТИКА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И НАШЕ МОДЕРНО ДОБА —	348
--	-----

Јерсј Лазар:

СРПСКО СРЕДЊЕВЕКОВНО СИКАРСТВО И БУДУЋНОСТ СРПСКОГ СЛИКАРСТВА — — — — —	359
---	-----

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

НОВЕМБАР — ДЕЦЕМБАР 1968.

ГОДИНА I

БРОЈ 6.

БЕОГРАД

**Светосавље, национализам и
секуларизација нашег друштва**

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

**Напомене за беседу о највишем
изразу историјске савести
човечанства**

Бог у Револуцији

Три облика лепоте

**Светосавски храм на Врачару
и урбанистички проблем
спасавања градова**

**Православна црква
— мајка народа**

**Век просвећености — велико
искуство неуспеха борбе
против хришћанских
погледа на свет**

**Хиљаду година у моралном
и интелектуалном поднебљу
цркве**

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 6 — Београд, новембар-децембар 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

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

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 1. Број 6 — Београд, новембар-децембар 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

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

1

2

3

2

7

2

30

43

59

Штампа „Глас“, — Београд, Влајковићева 8

Штампа „Глас“, — Београд, Влајковићева 8