

Историја српскога народа у проблематици аналитичке филозофије историје

VI

У нашем разматрању историје српскога народа у проблематици аналитичке филозофије историје несумњиво да се нужно поставља и питање, на првом месту, једног, колико је могуће до њега доћи, стварно објективног критеријума на основу којег би коначно донели и закључак о овом питању смисла историје српског народа у поднебљу садашњих проблема, било да се ради о нашем унутрашњем развоју или нашем односу према савременом светском друштву. Нас ово питање на првом месту интересује у односу континуитета наших националних вредности, као и циљева, са којима смо се до сада развијали у оквиру рада Цркве. Колико и даље за те вредности и циљеве треба да се залажемо, као и колико даље Црква треба да нас у томе помаже? Јер савремени веома посебни услови наше социјалне и културне оријентације ово доводе у питање. Потребна нам је због тога ова анализа, у оквиру једног стварно рационалног расположења, кроз коју би поново сагледали сву вредност својих досадашњих моралних и интелектуалних оријентација у односу према новим од којих очекујемо новија откривења за савршенији живот.

Наш историјски моменат у којем сада живимо, под притиском веома различитих утицаја, који се осећају свуда, у сваком друштву, широм света, и код нас има ту посебност да треба да услови појаву једне нове интелигенције или образовне групе људи који би још успелије радили на што дубљем образовању најширих слојева нашег друштва. При чему морамо водити рачуна, што смо већ и напоменули, осврћући се и на Л. Толстоја, да све оно што се данас дешава, или што је савремено човеку, има пуно у себи несвесног, чије последице одмах и не можемо да разумемо, и поред тога што смо дубоко уверени у рационалност наших акција и одлука. Јер има необично много у људским акцијама и нечег што се то данас у психологији назива и „диспозиционе фантазије“, или оне нама рационално неразумљиве склоности ка извесним облицима живота или наших потреба, које рационално тешко можемо да контролишемо; овде се ради на првом месту о оним основним опредељењима под утицајем љубави или оних других импулса који не долазе са подручја љубави, али који су ипак необично важан и снажан покретачки фактор људских облика и кретања, који делују на људска опажања, оријентације и закључивања. То могу да буду и несвесне акције; Питање је према томе како и на који начин стварно доћи до оног централног или суштинског у овом нашем тајанственом

Универзуму, чији је део и наш народ, како продрети до његовог духовног центра као мерила вредности наших одлука? Личан човеков сентимент ту често издаје, било да се ради о љубави или то што она није, јер могу да буду у питању и наше склоности или „диспозиционе фантазије“ за које се верује да је љубав а која то није. Контрола би несумњиво онда најбоља уколико се осло- нимо на извесно опште универзално расположење, универзалну моралност, која се манифестије кроз историју, кроз историјска збивања, кроз која и тријум- фује Добро, као појам, најреалније, као искуство слободе. То се манифестује као потреба; њу, као што смо већ то подвукли, можемо да пратимо као кон- тинуитет у оквиру рада наше Цркве међу нама. Њу лако откривамо у нашој историји као фактора који нас је руководио у том погледу.

Тако да у садашњем нашем поднебљу у којем осећамо толико много притисака са толико много страна, под којим се рађа и једна нова инте- лигенција, неопходно је указати на ову чињеницу присуства Цркве у форми- рању наших основних националних вредности и циљева. Што се поставља и као питање моралности историје. То је и питање слике коју имамо о себи, не само слике као целине, већ на првом месту једног сигурног основа са којег би могли и да судимо о својим одлукама и историјским акцијама. Јер уколико има у нашим одлукама веома много, као што смо рекли и несвесног, често оно што је резултат, када се споља посматра, рационалног опредељења са ослонцем или поверењем у исправност наших одлука као одлука „здровага разума“, а што у ствари немамо никаквог поузданог аргумента да смо у праву, да не обмањујемо себе у тој својој одлуци, онда је сасвим далеко раци- налније да се ослонимо на нешто што је универзалније од нашег личног расположења, на оно што видимо да је трајније као вредност и што се стално као таква и обнавља у људским одлукама и опредељењима, као и веровањи- ма. Искуство те универзалности нам чува Црква.

Због тога онда богослов мора да скреће пажњу на саму историју, људ- ске успехе и падове у њој. Свако друштво или језично подручје, или култура, национална или политичка целина, има своје сопствено искуство. Оно је дра- гоцено за искуство Целине, које има, као што смо то већ и споменули и своје молекуларне посебности, своју молекуларну структуру; али, коју ипак, на пример, када се осврћемо на нашу националну историју, лако можемо да са- гледамо у мрежи универзалне снаге која тече светом у борби за усавршавање појма слободе и њему одговарајућег моралног поретка. Може да се испитује у општој историји колико су ови поједини национални молекули били ближи или даљи од ове снаге појма слободе.

На једно само богослов може сигурно да указује колико смо у ритму својих падова и опоравака изградили свој морални став, као моралну савест историје, као и колико је у томе била присутна сама Црква.

Богослов у ствари полази од тога да није могућ један снажан интен- зиван стваралачки интелектуални живот а без сагледања, када је у питању, на пример, наша национална историја, како се и на који начин постигло у тој историји оно отелотворење смисла развоја, на таквом једном граничном подручју, на којем је тај смисао веома много био изложен искушењу; а он је нашао своје осмишљење у наглашеном смислу вредности појма слободе у оквиру универзалног моралног поретка чији је критеријум Откривење или учење Цркве о слободи. У том оквиру смо онда и развијали све остале своје вредности и циљеве. Нико не сумња у огромне промене којима су људи изло- жени у свом друштву, али има нешто што остаје стално и непроменљиво као вредност или потреба човека — то је, баш једна унутрашња, несвесна, чове- кова потреба за усавршавањем, али која као реалност има своје искуство у појму слободе.

Поменути ток наших падова и опоравака, у присуству Цркве, кроз Њен рад, коначно се потврдио међу нама као једна врста посебне основе на- шег живота без које данас није могуће једно рационално сагледање дубина наше историје у смислу разлога потребе чувања сећања на прошлост. Јер уколико и данас осећамо потребу за развој свести о једној универзалној це- лини која као морално добро стално тријумфује кроз историју, потврђујући вредност живота као појаве, нешто што је трансцедентно али у исто време што има и своје дубоке емпиријске и прагматистичке корене у сваком појединцу, члану светске заједнице, без обзира на расу или националност, онда ако се поставља питање рађања новог интелектуалца у нашем садашњем значајном кораку унапређења у задовољавању наших економских и материјалних по- треба, то се питање не може решити без присуства и даље моралне и инте-

лектуалне снаге Цркве. Пре свега кроз Њу смо научили оно што је најважније — снагу живота једне идеје, идеје која је међу нама гајена у виду симбола кроз које се усвајао живот, носио и завршавао. Тако да смо оне неопходне легенде, митове, кроз које уобичајено и нужно народи изражавају своје интелектуално и имагинативно учешће у историји, у борби за њену реалност према вишим или узвишенијим вредностима, подчинили симболима учења Цркве и кроз њих мислили, одлучивали и изграђивали своју историју или своје учешће у утврђивању универзалних вредности моралног поретка опште историје, или разлога зашто уопште историја.

Када је реч онда о томе, а логика нам намеће то питање, онда нам није потребан неки посебан интелектуални напор па да запазимо колико и данас људи мисле кроз симболе и митове, што налази и своје изразе у различитим прославама и ритуалима. Тако да скоро и несвесно живимо кроз стварање нових или обнављање старих митова. Шта више то се лако запажа али и на известан начин покушава рационално да правда, са потребом гајења ауторитета, развоја култа према њему због потребне нам кохезивне снаге, итд. Тако да се у развоју нашег новог интелектуалног живота, у којем не налазимо много места за присуство Цркве, морамо нужно, у оквиру извесне рационалности, онда поново да налазимо оправдање за своје нове митове. Опет, овде нам је потребан осврт у историју из које видимо како смо уз развој Цркве, кроз све дубље усвајање Њеног учења, све више митове замењивали симболима Цркве; своје митове заменили смо Логосом, центром историје, Христом као Сином Божјим; јер се митови ипак увек намећу за разумевање живота. У оквиру развоја једног стваралачког интелектуалног живота, богослов скреће на то пажњу; потребно је да се ово разуме.

То је нешто од најдрагоценијег искуства за савремен живот и наш напор да га што рационалније усвојимо и средимо. Пре свега целокупну своју прошлост, било у моментима наших падова или уздицања, срећивали смо баш на основу вере у симбол Логоса, Христа као Речи Божије, као Сина Божијег. Нешто што као израз или тврђење може да буде потпуно туђе или сасвим неразумљиво савременом човеку који налази ди научни резултати као и савремена технологија служе и као довољно средство за објашњење јединства и појаве живота. Али одакле историја, где води, шта значи? То су питања која можемо и да игноришемо, али се ипак и стално обнављају и тешко је паћи и једну генерацију било из историје старијих генерација, које су давале тон развоју старије интелектуалне историје, или новијих новије историје, а да се наистакнутији или најталентованији нису бавили овим питањем. Као што смо споменули, у дошришћанском периоду мислило се кроз митолошке слике, да би се разумела тајна историје, а по појави Цркве кључ разумевања јесте Откривење. Јер питање порекла свега и циља свега, на пример, и у нашем времену познати мислилац К. Јасперс подвлачи да остаје потпуно изван домашаја интелектуалног разумевања. Само стално и непрекидно обнављање филозофских рефлексија о овом питању не престаје. Јер и доћи до овог сазнања о нашој немогућности разумевања тајанствености универзума јесте такође ствар филозофске рефлексије.

То опет захтева и студију историје. Из ње опет лако закључујемо како и колико у свој стварни историјски живот улазимо кроз Цркву; како и колико кроз Њу коначно разумемо у чему се састоји јединство историје.

Остаје као једна очигледна чињеница, у оквиру наше интелектуалне историје, да данас покушавамо да развијамо свој интелектуални живот без икаквог осврта на присуство Цркве. Како суштинска људска природа остаје иста, остају и иста питања. Ми међутим, као да нисмо задовољни са решењима која смо добили кроз рад Цркве, и онда тражимо нове путеве да превазиђемо то што се назива и с т о р и ј с к и м, не без противуречности и разлика, сам појам слободе, као и целу историју у смислу колико је она заиста морални процес а живот слобода чији је циљ одбрана моралног поретка. У поднебљу свог новог интелектуалног живота изграђујемо, или покушавамо да изградимо, и нов појам о праведности, о слободи, о променама смисла моралних вредности, тако да доводимо у питање континуитет моралних чињеница, колико оне могу да буду везане једна за другу, колико су оне један рационалан ланац.

Међутим, уз сва ова питања поново се пробија, извесном својом логиком присуство поднебља Цркве, Њена логика рада, Њен појам слободе и праведности, без обзира колико ми то присуство тражили или га призивали.

Ми можемо да запажамо у нашој националној историји једну веома занимљиву и веома инструктивну појаву како су се највише потенцијалности

човековог интелекта откривале и у нашој историји у поднебљу Цркве а да се то толико експлицитивно и не види.

Ако из наше историје избија тако очигледно та чињеница да смо користили Цркву, и да нам је она у том погледу тако верно служила, за сређивање живота, да нам је у том погледу била помоћ из прве руке, онда је то један посебно ненаучан став затворити себе, и свој интелектуални живот, од утицаја Цркве.

У напору развоја и савременог друштва, у напору још јачег унапређења нашег интелектуалног живота, питање је да ли је тај напор доследан сам себи уколико се затвара пред чињеницом да је сваки детаљ наше историје, свака одлука и манифест наших владара, морао да буде дат само уз сагласност са учењем Цркве, уз сагласност са Њеним учењем о појму о слободи. Јер тек у том поднебљу, у поднебљу слободе и праведности, и можемо да разумемо реалност Откривења, уколико не разумемо извесне Њене догме, догму, на пример о Васкрсењу, Вазнесењу, или коју другу као највише изразе разумевања тајне живота.

Са дубоким предубеђењима ми данас уносимо у свој нови интелектуални живот извесне отавове без икакве рационалне контроле. Тако на пример и питање национализма везујемо за рад Цркве у једном смислу како би тим хтели да укажемо на извесне негативности рада Цркве. Међутим, било је практичније или пожељније ради бржег напретка, организовати своје језично подручје, као самостално друштво, чији би чланови као појединци лакше долазили до свог интегритета, своје пожељније или развијеније личности, разумевања тајне живота. Ово морамо имати данас на уму када говоримо о Цркви, не као некаквом фактору утврђења државе, и државе као фактору који помаже утврђење Цркве, већ о задовољавању потреба које се у човеку развијају са годинама његове зрелости.

Ми смо се у почетку развијали у оквиру једног већ формираног друштва и његове развијајуће културе. Усвајали смо ту културу. Али смо лако осетили да ће то усвајање ићи брже, са више интегритета уколико дођемо и до свог друштва. Кроз Цркву смо га добили. Из наше историје онда такође видимо да друштво и култура нису исто. Ово је посебно важно да истакнемо због разумевања свога положаја, свога увек широког универзализма и интернационализма, јер смо се кроз своје друштво развијали у оквиру једне универзалне културе далеко брже него да смо остали у саставу друштва чије језично подручје није било наше и које је имало други сентимент у погледу и самог управљања а у оквиру доста природне потребе да се буде заједно. Сав наш доцнији национални сентимент ми смо гајили у оквиру једне универзалне културе, њу бранили својим личним развојем и напором око одржавања и самог свог друштва, из којег је израстала и наша администрација, управљање, држава. То смо чинили са разумевањем, знајући на којој Основи заснивамо своје друштво, за шта се залажемо, што безличност, или неинтегрисана личност то не зна. Антрополози нам указују на то да социјални облици живота су веома развијени и код животиња, али нису културни; али опет с друге стране без социјалног облика живота нема ни одржања, нема материјалне или организационе основе за превазилажење задовољавања само својих биолошких потреба. Човек једино има ту способност да се уздигне изнад потреба своје телесне структуре. Он свесно или несвесно стално тежи ка вишим реалностима, а које на првом месту имају карактер нечег трансцедентног, нечег што превазилази и саму историју и човекову појаву у историји. Уколико је довољно интелигентан он стално тежи разумевању живота. То је процес еволуције; и у том погледу ми огромну захвалност дугујемо, са свим прошлим генерацијама оним нашим владарима који су то свом друштву у свом времену омогућавали, који су то разумели, као највишу ствар живота, а друштво и државу чували као средство само за бржи развој дубљег разумевања лепоте дара живота.

Кроз прву тајну Цркве криштења човек је улазио у поднебље Цркве, као и кроз симболе других шест тајни он је улазио у сам живот, у њему се одржавао, било негујући свој интелектуални и морални живот, као и телесни; негујући здравље, симбол чега је такође једна од седам светих тајни Цркве. Јер живот само у друштву, без напора ка превазилажењу самог самоодржавања јесте живот на нивоу испод живота човека и његових потреба.

То је био радостан живот који се давао кроз Цркву. Посебно то морамо да нагласимо. Јер у данашњим разговорима и дискусијама о тако званој „модернизацији живота Цркве“, о потребним реформама, пред проблемима било

оних које долази кроз сиромаштво", или „социјалних неправди“, ми морамо да се учимо из историје, из историје и наше Цркве, да сав Њењ напор у нашем развоју кретао се баш у том правцу. Ничег новог данас нема у нашим дискусијама о потребним реформима када су у питању и ови проблеми. У питању су само неразумевања, када је у питању поступни поредак развоја, еволуција развоја, а то је и неразумевање Цркве, непознавање њене историје и њеног учења. Огромну одговорност сnose за то у ствари они који су се примили рада у Њој; одговорност у погледу рада на разјашњавању улоге и рада Цркве, јер у савременом нашем интелектуалном животу наши појмови о Њој су потпуно нетачни.

Модеран се човек данас „плаши Цркве“, у смислу да Она сужава његове животне радости, да тражи од њега некакво повлачење од живота, изоловање у манастире, или било где. Али то нама само данас тако изгледа, када из наших услова савременог живота посматрамо наш средњи век. Ствар стоји сасвим супротно.

У еволутивном развоју нашег друштва и културе, у револуционарним корацима ка оним еволутивним драматичним променама у савлађивању своје социјалне и економске заосталости наше цркве и манастири су били најживљи и највиталнији центри за те промене. То није било изоловање из живота; већ кроз тај рад је створена мрежа данашњих наших универзитета и целокупног школства. Ова се чињеница, на пример, потпуно заборавља у савременом животу. Немамо потребе да овде поново то напомињемо колико се баш по овим манастирима и почела да негује она наука на основу које данас можемо толико фантастично да савлађујемо и нашу социјалну и економску заосталост, а онда и да радимо на уношењу културних тековина у најшире или масовне облике живота друштва.

И када је у питању проблем „масовног друштва“, опет од највишег је искуства рад Цркве. Јер сав успех савремене науке, сав њен развој, истраживање, чега је резултат савремена технологија, ствар је духовних основа хришћанског ума, јер је само он успео, што знамо из историје науке, да положи темељ развоју савремене технике. Прве лабораторије, или научни институти, били су цркве и манастири; бујан живот контемплације интелектуалног и моралног живота из њих се пренео на цело друштво, свуда где постоје школе и универзитети. То су фазе развоја, које можемо свуда да пратимо и кроз развој друштва и код нас, на пример. Позната Ресавска школа са својим „штампарством“ само је једна величанствена алка у развоју културе ка данашњој мрежи шампарства у целој земљи. Али, та места и даље остају драгоцене као места молитве и контемплације, према личној обдарености, благодати и позиву то је ствар слободе, и степена развоја за духовни контакт са „јединством историје“, са Целином, која се одржава као „отелотворење смисла“ кроз разумевање љубави Божје, у светлости вере; без које опет, све више сазнајемо, да нема одговарајуће пробудености пред разумевањем прогреса. Али, опет, то је ствар еволуције рада, ствар разумевања кроз рад. Израз тога рада јесте и савремена технологија и сви њени резултати, сав успех у сређивању животних потреба, нешто што се и почиње тако успешно да развија тек кроз хришћанску цивилизацију. Јер само у оквиру ове историјске свести успело се у томе, све друге започете, изван Откривења, завршиле су се неуспехом. Ми се, једном речју, тек данас, знајући корене томе, можемо реално да суочавамо са питањем јединства света као конкретне реалности. О чему већ толико пишемо, дискутујемо. Али, тај еволутивни процес мора да се одржава. Морамо да се залажемо за њега, са највишим степеном моралне одговорности. Уколико опет желимо да кажемо да је Црква у том погледу више непотребна, да је остала само „фасада“, како се то чује и често такође и напише, онда морамо да се заинтересујемо за ову анализу историје. Јер овај став није нов ни у нашој историји. Дошао нам је далеко раније; можемо да га пратимо у развоју са нашим новим напором да организујемо своје ново друштво, после ослобођења од једног политичког рапства, кроз које смо изгубили своју државу и постали саставни део једног другог друштва, освајачког, са другим коренима и без пробудености пред универзалним потребама човека за моралном и интелектуалном слободом. То је био део искуства нашег живота, као што нам је то добро познато, у оквиру робовања турском феудалном друштву и његовој религији.

Ово је низ напомена; ништа друго; постоји у нашој подсвести као колективна успомена, не у смислу „злопамћења“, већ у обавези моралности историје, због будућности и љубави према појму слободе и моралној савести. Ова

искуства, колектива сећања, интелектуална анализа порекла наше данашње могућности успешног решавања социјалних проблема, морају да имају своје одговарајуће место у развоју нашег савременог интелектуалног живота. То је услов не само даљег технолошког развоја већ одржавања моралне свести и достојанства слободе, појма о том достојанству као вредности лепоте живота.

Морамо исто тако да имамо на уму и ту чињеницу у свом савременом залету за вишим или више стваралачком интелектуалном животу, ако заиста разумемо у чему се он састоји, да и после ослобођења од ратних војних банди када смо почели са изградњом новог друштва и обновом културе, дошли смо у тешњи додир са једним веком, који је описан као „несретни век“, јер се у њему, после осамнаестог, теоретског, века, директно почело са експериментисањем око питања потребе Цркве. Тај талас је и нас снажно заплуснуо, са њим се још боримо. У бури његовог доласка чули смо толико гласне узвике да нам Црква више није потребна, да остаје само као фасада без стварне помоћи у ма чему. Тако да у једном парадоксу обнове свога друштва доживљавамо пад када је у питању суштина наше културе коју смо успели да сачувамо пред ратним војним бандама и живота у ропству под њима. То је нова фаза нашег развоја у поднебљу нове концепције појма слободе, у којем се наглашава претња да тек сада изгубимо, на основу некаквог новог принципа слободе и толерантности, своју културу, или ОСНОВУ. У тој смо сенци и данас, у тој претњи, у претњи да изгубимо свој континуитет. Покушај нашег новог интелектуалног живота а без једног сасвим отвореног питања шта бисмо добили а шта изгубили са променом ОСНОВЕ са које смо узрасли у поднебље једне универзалне културе која се данас прогресивно шири светом био би један покушај изван стварног интелектуалног става. Ми смо у току овог експеримента.

Уколико се пак у овом експериментисању све више ослањамо на извештај појам једног посебног разумевања рационалности, на Разум, на његову „урођену“ способност да можемо да решимо и питање како тајне појаве живота, или потребе за разумевањем тајне живота, тако и самог питања бољег разумевања организације слободе и одговарајућих социјалних питања, утолико на жалост све више и мислимо да нам Црква није потребна. То манифестујемо на тај начин што занемарујемо живот и рад Цркве, или не улажемо довољно интелектуалног напора да је разумемо. Истина гајимо извесну толерантност према Њој у оквиру извесних теорија о толерантности

Неопходно је међутим да се задржимо на првом месту баш на овом питању рационалности, како је ми, у овом случају, у односу према Цркви, разумемо. Јер је ова реч — рационалност — веома неодређена. На пример, изјава „ја сам рационалист“, ја не могу као такав да прихватим хришћанске догме, јер су апсурдне за једно „здрало рационално расположење“, (нешто што се одавно чује у нашој средини, а пренето је као став код нас из времена тако званог Века просвећености или Века рационализма), не објашњава довољно да је сама „рационалност“, као став човековог разума против учења Цркве оправдан. Међутим, ми знамо да је данас ово питање доста рашчишћено, да говоримо о томе да у извесним друштвима култура претходи друштву а у извесним да је култура резултат организације друштва.

На пример ми смо са једног сигурног практичног рационализма већ били делимично усвојили византијску културу, као основу, за развој свога друштва. Знамо опет да је Византија, као прво хришћанско друштво, створена кроз једну потребно уређену државу са својим лично просвећеним владарима, на њихово лично заузимање а тек онда кроз тај се рад почиње да развија и једна нова светска култура, универзална, хришћанска, кроз коју и ми формирамо своје друштво, и онда даље дајемо и своје прилоге, са свога језичног подручја, овој светској култури и њеној универзалности, или учвршћењу те универзалности, њеног појма слободе и моралности. И онда када наводимо примере, све благодатне последице овог догађаја, ми се несумњиво тада користимо својим здравим осећањем разумевања живота и његових потреба, то је опет позив на рационалност, на рад нашег разума у разумевању и усвајању реалности живота, као и у борби за његове више вредности. Има ту на првом месту нагласка на прагматизму користи у сређивању живота на основу извесног усвојеног погледа, какав је био негован, на пример у првој хришћанској држави, а затим тај прагматизам у исто време прати и чист емпиризам, једно искуство да је то што усвајамо корисно у најширем смислу те речи. То би био једном речју практичан рационализам. И све што смо онда рекли, или све што можемо према томе да закључимо из наше историје, пратећи све

чињенице које нам се откривају, које се ређају, везане једна за другу, као један рационални ланац у откривању све виших и виших вредности као и задовољења потреба, да све заједно јесте једно практично искуство, један практичан рационализам који је откривао и открива највише потенцијалности за усавршавање у оквиру једног духа који прожима целину човечанства, све народе. Јер, целина човечанства, посматрана са тог чисто рационалног, практичног, става јесте један развој, један континуитет ослобођења човека, једно подизање свести, сазревање те свести за појам моралности и њене примене у оквиру појма слободе. Са тим ослободилачким тенденцијама ушли смо у ово своје савремено друштво, и у њему постављамо сада питање тога континуитета. То је у ствари питање да ли једна мањина, са једним својим посебним рационалистичким ставом, наученом из „рационалистичких књига“ из Века просвећености, може да делује, и колико, на промену веровања, или једне вере које се држи већина. То је експеримент*). Он може изгледати безазлен и хуман, или се указује да је такав! На томе треба да се задржимо.

На првом месту само лично искуство није поуздана ствар. Само лично искуство тешко се преноси; увек је у питању колико одговара другом који то треба да прими. Због тога када разматрамо питање појма слободе морамо да имамо на уму тај рационални моменат, питање колико наше лично расположење треба да буде расположење и нашег суседа, наше усвојене вредности и његове.

Ово искуство се манифестује у историји наше Цркве у чињеници да Она никада у току овога рада на усавршавању човека и појма слободе није наме

*) Један већ довољан број студија имамо о овом питању. Поменимо међу најистакнутијим и разматрање проф. М. Окшота који нам указује на „рационалисте“ да се у дубинама свога расположења увек залажу на првом месту „за независност свог ума у свим приликама, за слободну мисао од принуде икаквог ауторитета, изузев ауторитета разума“. Рационалиста полази од тог става, става који је против сваког ауторитета, сваког, како се он изражава, „предубеђења, традиционалности, обичаја или навика“. У исто време то би био и став скептика, јер све подвргава испитивању. Међутим, и у исто време би био и став оптимисте јер верује у разум да он може све да ради, да ће коначно свако мишљење бити тачно и сваки избор одговарајући. Али, мада са оваквим својим ставом овај тип рационалисте, како налази проф. Опшот, који нема икаквог веровања, који нема поверење у искуство или традицију свога друштва, који целом човечанству приписује да у најодсуднијим моментима нема одговарајућег искуства, који због тога на свој начин и презире само своје време, овај тип рационалисте ипак негде у дубинама свог бића, своје логике, „гаји нестрпљиву жеђ за вечношћу“, и раздражљив је према свему што је „локално и пролазно“. Уколико онда свему томе додамо и његово уверење, каже нам проф. Окшот, да је свако решење по својој природи, јер је рационално, добро решење, онда код њега у овом моменту отпријемамо један „скривен извор“ једној теорији сазнања која заробљава свога рационалисту а чега он није ни свестан.

То се најбоље изражава у савременом тријумфу технике. Јер у једном свом полазном ставу рационалиста не верује у сазнање, већ у техничку страну сазнања, он не верује у традицију, али сматра, према својој теорији сазнања, да се техничка вештина преноси као занат, од мајстора на ученика, или да се то може да научи из књиге. На пример, како треба кувати, то је решено према већ утврђеним рецептима, ти су рецепти забележени, и могу сада као и сва друга техника да се науче из књиге, из кувара. То није традиција, већ вера у знање, али знање које носи своју техничку страну, рационалистичку: оно се учи као теорија, исто и као идеологија, као наука о друштву и поред тога што се ту говори и о пракси, али то је само у оквиру теорије, пракса ипак остаје као апстракција, која се може научити механички из књиге, такође, из постањене доктрине као рационалног решења. И у највећем парадоксу, док су говорили, као Волтер, у духу овог рационализма, против традиције и свог досадашњег искуства, да треба, на пример, спалити све законе и почети изнова“, према нозим околностима и ново датим чињеницама, у том и таквом рационалистичком расположењу, кроз извесну другу логику и рационалност, отишло се у поднебље једног техницизираног или механизованог учења и доктрине кроз коју се изгубила слобода сазнања, а пало у ропство најекстремнијих ауторитета и најригорозније традиције. Отишло се у једно интелектуално ропство, у заробљеништво сопствене теорије сазнања. Извесни непосредни успеси овај рационализам збуњују када је у питању развој технике, али је будућност у питању, јер је један теоретски рационализам потпуно потиснуо практични и коначно себе заробио својим сопственим ауторитетом.

То је кување према књизи, према кувару, доктрини, а без искуства сазнања укуса материјала, зачина, од чега треба да се спреми оно што се хоће. То је поверење само у технику, у механику знања.

Иако је онда закључити и о ставу према религији и Цркви из оваквог рационалистичког расположења.

тала веру, већ само практично се увек супротстављала, у оквиру својих принципа рада и датог историјског момента, оним снагама које су рушиле организацију друштва, које иначе треба да обезбеди развој културе у оквиру појма слободе, односно слободног усвајања духовних и културних вредности. У ланцу чињеница оваквог свог рада никада нисмо имали прекид, односно моменат наметања своје вероисповести својим суседима, или приморавања, методама који су нам сада савремени, на веровање. То је једна, такође, драгоценост чињеница, запостављена као искуство.

У оквиру онда овог искуства вредно је да се подвуче такође да никада нисмо, у оквиру своје Цркве, бранили догме као неку врсту теорије, већ у ствари догма је била само средство за одбрану моралног поретка и развоја појма слободе. Овде је онда извор наше „побожности“ према својој историји; и то није национализам, како би хтели да га у оквиру неких других теорија разумемо; већ је то оданост до побожности према својим вредностима и националним циљевима у чијем центру стоји чврсто постављен Христос као Реч, Логос; и наша „побожност“ или оданост својим националним вредностима, циљевима, није ништа друго до побожност према Речи Божијој. А, на жалост, то се јако погрешно разуме као „национализам“, у нашим условима живота и рада.

VIII

Околности под којима смо ми развијали своје вредности биле су ограничене, можемо да кажемо у уске националне или језичне оквиру. Али има једна ствар која је јако лако уочљива из наше националне историје, а то је да су ти наши национални циљеви и вредности, као и управљање нашим историјским одлукама, суштински превазилазиле границе подручја на којем су се неговале, јер су по карактеру нешто више универзално, а не национално, и због тога дубоко продиру, и треба да продиру, као националне вредности и даље у нашу будућност.

То је разлог онда због чега се трудимо да их „обнављамо“ и „чувамо“, а што у ствари није неговање национализма, већ из оправданог страха да чувамо своје толико мукотечено искуство слободе и најбољих услова за њен развој. Ослањајући се са чињенице на чињеницу, такође, запажамо како смо у том свом ставу били учесници и савременици не само своје савремености и њених интереса већ и највећих потенцијалности остварених у општој историји, оно што је на крају тријумфовало као Добро, као победа оног **што је рационално**, што се слаже са потребама човековог тела и духа, ма где се он налазио, на ма којем језичном подручју. Јер тај тријумф Добра увек је виша једна **егзистенцијална истина** него **филозофска**.

Ми своју историју сасвим лако можемо према томе да сагледамо у оквиру најновијих и веома поузданих тенденција сагледања историје и студије историје као литературе, као „моралне маште“, као историјског учења, као поетског продора у тајну збивања, као „нови хуманизам“, као први или најосновнији, најпринципалнији, облик књижевности. Ми посебно морамо да се заинтересујемо за ову врсту студије историје коју је још крајем 18. века покренуо познати јавни и политички радник Едмунд Берк са својом тезом о „моралној имагинацији“ хришћанске и европске културе, а коју у овим нашим данима освежава веома значајно у даљем развоју ове тезе и др Ј. Лукач. То је захтев за потребом студије историје као литературе дубина извора моралности, о којој се учимо из историјског сазнања, из саме студије историје, која не мора да буде филозофија историје, већ само студија, али из које закључујемо о моралности историје. Према овом новом свежем прилазу, када су у питању историјске студије, др Јован Лукач истиче савремено превазилажење оних старих интелектуалних, или како их он назива, стандаризованих проблема односа између науке и религије.

Према томе у обнови или интензивнијем развоју нашег интелектуалног живота ми се не смемо ограничити од свих ових значајних нових студија из којих закључујемо колико стварно долазе као израз и нашег искуства и наших потреба у оквиру оног континуитета за који смо рекли да траје или се провлачи кроз све наше историјске одлуке, а који је доведен у питање када смо и ми дошли под удар таласа „несретног 19. века“. Кажемо несретног само мислећи на неке од израза његовог интелектуалног расположења. Данас се њих ослобађамо, радосни што умемо да из овог века одаберемо само оно што очигледно добро служи нашим било материјалним или културним потребама. Када нам, на пример, да се опет вратимо на њега, др Јован Лукач скре-

ће пажњу на извесне знаке да се „извлачимо лагано испод притиска идеологија и море позитивизма” ступајући у неку врсту „интелектуалног интерегнума”, при чему сасвим лако предвиђамо једну „велику нову заједницу и сарадњу религије и историје и науке”, онда заиста сасвим лако осећамо логику развоја и наше националне историје да се развија у духу овог очекивања, или у оквиру оне рационалности и њене логике кроз коју смо и усвојили један такав поглед на свет који нас је увек одржавао у токовима или мрежи оне универзалне снаге која тече светом у циљу борбе за усавршавање појма слободе и потребног нам за живот моралног поретка.

У оквиру, на пример, и оваквог једног захтева, једног новог захтева за студијом историје у једној више етичкој оријентацији, или како се др Лукач изражава, „моралне имагинације”, која једино може да нам помогне да „расчистимо сав хаос у поднебљу развоја свога „научног мишљења”, да коначно прођемо кроз своју „фантастичну џунглу умирућих појмова и полуистина”, са оправданим надом, имајући пуно знакова за то, да ће нам се тако „отворити многобројне нове стазе у науци, историји и религији”, ми са пуно истог оправданог рационалног или логичког очекивања видимо сусрет ових стаза са континуитетом развоја „наше моралне имагинације”, или етичке оријентације, отелотворене у нашој историји према нашим потребама и моралном расположењу у које нас је Црква увела.

Ми те знаке не само да не морамо да откривамо, да улажемо напор у погледу њиховог запажања, да указујемо на њих, сваки историчар који заиста прилази испитивању наше историје мора да је пише у овом „реформаторском смислу”, јер је она као таква већ написана. Опет, то може да звучи, као некаква веома националистичка теза; али ако она мора као таква да се пише, као поезија, као велики имагинативни роман, како се то већ сада тражи да и пише историја, више у једном етичком него идеолошком смислу, да историчар више буде песник у писању историје, „слично песнику који више мора да буде посвећен разумевању оданости истини” а што се „не идентификује са култом према чињеницама”, онда ту нема шовинизма, а још мање национализма. Међутим, ако пак кажемо да је наша историја већ написана као један велики имагинативни роман, као лична историја, а не апстрактна, више као етика а не као идеологија, сасвим у духу нових потреба, потреба за историчарима као хуманистима, оданим истини, без култа чињеницама, може опет да се закључи или дискутује о објективности једне националне писане историје, али уколико таква једна историја не противуречи чињеницама, уколико иза такве једне имагинативне историје леже чињенице, везане једна за другу, у једном рационално повезаном ланцу у развоју појма слободе, онда ми можемо да говоримо и дискутујемо овде, у нашем случају писања историје, о „историји, религији и науци”, како и у ком се смислу зближавају у једно „ново јединство, на једном вишем нивоу”. Уколико др Лукач једном историјском интуицијом предвиђа овакав један нов савез, у овом садашњем „интелектуалном интерегнуму”, онда наш случај историје, јесте један леп пример овог предвиђања, која је баш таква, у оквиру ове „историјске савести”, историчара као хуманисте, написана и као таква предавана или учена. Јер је у оквиру једне потребе која траје, која има своју универзалност.

Ову потребу разумевања историје, више у смислу „историјске имагинације”, као етике, него идеологије, као историјске савести, него некакве апстрактне законитости механичког кретања, још ћемо боље да разумемо уколико је разматрамо у вези проблема односа теоретског и практичног рационализма.

Према томе када пишемо историју у таквом духу рационалистичког расположења, када се верује у законитост механике, када се траже закони односа на површини, без и најмање претпоставке постојања дубинског „извора језера”, „разум” сам себе заробљава механиком сопствене теорије сазнања која му не дозвољава да саслуша шта говоре саме чињенице у свом рационалном ланцу, он не види и не може да чује њихову песму смисла течења, смисла моралности, јер је све строго условљено једним механичким кретањем које има своју строгу законитост, и поред тога што се ту чисто вербалистички и говори против механизма и његове вулгарности, али остаје се у његовом заробљеништву. Све већом техником онда све више репродукујемо што се говорило и мислило, али се све више питамо о појму слободе, моралности и праведности. Све више као да разумевамо да смо Слободе све мање достојни; да је она илузија, обмана.

У том смислу онда студија историје као „историјске моралности“, као етике а не идеологије, као разумевања оданости истини, а не култа предметима, од посебног је значаја за православног богослова и то баш када има пред собом студију историје српског народа.

Овде опет да се вратимо на потребу разматрања историјске свести и савести у једној великој „реформи историјског писања и учења историје“ у којој се историчари појављују као „нови хуманисти“, слични „песничкој оданости истини“. И ако се онда у оквиру оваквог једног предлога за „велику реформу у историјском писању“ и учењу историје“, констатује, као што то чини др Јован Лукач, о „одклизавању, у поднебљу схоластике, при крају средњег века, догматизма у техницизам или саентизам, и, при крају овог нашег модерног доба, техницизма или саентизма у догматизам“, студија историје српског народа у оквиру „моралне имагинације“ или „историјске савести“, што је по др Лукачу, и најдрагоценије наслеђе прошлих времена, открива нам у ствари необичне црте снаге универзалности, моралности било у сусрету са првим или другим „одклизавањем“, једног или другог догматизма. Јер сукоби су и испит „моралне имагинације“ или време израза историјске свести као моралне савести.

Остаје као једна занимљива чињеница да сви до садашњи написани извештаји о историји српског народа написани су у духу више овог предлога за реформом писања и учења историје, јер се другојачије није ни могла да напише. Предузимана су врло строга проверавања историјских чињеница, њихово верификовање да се потврде да су онакве какве су стварно биле; међутим, ни после овог критичког периода или ревизије докумената, неких нарочитих измена није било; наша историја је морала да остане више као историја етике него идеологије. Али, до промене је тек сада дошло када је и код нас „технизизам“ или „сајентизам“ одклизнуо у догматизам, или у овом нашем времену „тријумфа технологије“ пришло се више једном „рационалистичком“, или теоретском, или како се то жели да каже „објективном писању српске историје“ уз сву осуду ранијег начина, националистичког, романтичког, или било чега другог, како се све то не констатује у оквиру једног више теоретског или „рационалистичког“ става, пренетог код нас из рационалистичких уџбеника о механици сазнања. Тако да је на основу овог новог става доведена у питање наша „морална имагинација“, кроз коју смо се залагали кроз векове своје историје, за своје одабране вредности, националне циљеве или оне више реалности у које смо веровали. Тражи се извесно „објективно“ изједначење, равноправност, више у једном смислу теоретске толеранције, о којој се може да чита у књигама из Века просвећености, него према духу оне „песничке оданости истини“, практичног стања ствари или оданости моралном поретку, који је био у питању на нашем националном подручју.

При чему се поставља питање снаге једног народа, да ли она долази од његових расних или националних особина, или од филозофије коју усваја и у име које се залаже. Кажемо овде филозофије, а реч је у ствари о погледу на живот или о усвојеним вредностима. То би био заиста један ненаучан расистичко-политичко-националистички став уколико би се тврдило да смо своју снагу одатле добијали, из свога „националног бића“.

Антрополози су утврдили да таква снага, снага једне расе, њене посебне врлине, карактеристике, веома брзо изчезава или напушта један народ, уколико се не гаји на извесној филозофији или идеји. Здравље се огледа једног друштва од погледа које гаји, од идеја које усваја и за које се залаже. У нашем случају историје — питање се решава колико је Црква успела да унесе у нас своје Откривење, своје истине. Колико смо их усвојили и колико према њима живели; или, колико је наша морална имагинација или историјска савест остала дубоко под руководством Цркве? Ако нам је одговор јасан из свега што смо рекли, онда то остаје питање ипак у оквиру тајне историје, тајне њеног почетка и тајне њеног краја — зашто је то тако, или где је коначан извор једној „песничкој оданости истини?“. Унеколико можемо да се потпомогнемо догматиком Цркве и њеним истинама о слободи и благодати; али ни слобода ни благодат нису ствар механичког давања и примања; то је опет подручје моралности; а степен или опсег открића коначних истина човеку је дат у тој мери колико му је то потребно ради усвајања живота у рационалним оквирима потребног разумевања, да би то био живот радости или дар, како се то такође наглашава у догматици Цркве; јер историја ипак није хаос случајних догађаја.

IX

Има нечег веома позитивног, што је и израз дубоких наших природних инстинкта, да све успешније развијамо своју историјску свест, чега је и израз наша дубока заинтересованост за обнављањем и поновним откривањем дела нашег стваралаштва било када су у питању документа са подручја наших историјских одлука, или пак дела која спадају у фонд културе кроз која такође успело читамо о својој интелектуалној и моралној имагинацији. То је нека врста рекреације нашег личног и социјалног света, културе нашег интелекта, осећања и воље. Али вредност ове „рекреације“ лежи у нашој имагинацији, или нашој садашњој способности да то прихватимо према свом садашњем искуству. Слично када читамо једно добро значајно дело из литературе, да би га разумели, ауторову имагинацију и уметност, као и доба из којег нам долази, морамо му прићи, како нам то саветује књижевни историчар Ричард Хогарт, са „отвореним умом“. Исто тако, са истим отвореним умом, без савремених теорија, или идеолошких ставова, уколико прихватамо свет имагинације и његове моралности како се открива у историји прихватамо и историју због чега се и пише и учи; уколико није тако, то би онда био само покушај механичког преноса знања, као и из књиге куvara, а да у пракси немамо искуство о материјалу на који нас његови рецепти упућују. Споменили смо судбину рационалисте како је заробио себе својом сопственом теоријом. А циљ је „рекреирати целину живота“ у једном емпиријском смислу, живот или „културу емоција, живот ума, лични живот, социјални, стварност света, како нам то каже поменути историчар књижевности у чему је циљ уметности; а ми разумемо да је у томе и циљ писања историје.

Уколико пак не можемо да то разумемо или да са отвореним умом приђемо имагинацији или историјској савести наших прошлих генерација, њиховим моралним и интелектуалним инспирацијама, можемо то опет преко оног што је стварно реално — као појам, и мора да буде исто као истина, било у даљој или ближој прошлости наше националне историје — то је појам слободе, његова реалност.

Раније смо већ подвукли колико је неопходно у студији историје пратити њен развој у целини, а што на свој начин тражи приступ историји не у смислу студије само њене прошлости већ да треба да узмемо у обзир целу историју, а што превазилази у једном погледу уобичајени рад историчара, који се у главном може да интересује само за прошлост, али с друге стране, на један сасвим логичан начин, нисмо у могућности ни да разумемо целу прошлост, како то већ, видели смо, напомиње проф. А. Данто, уколико и ту саму прошлост не сагледамо у оквиру целине, целе историје, а што значи у вези са будућношћу. Да бисмо опет били у могућности да на овај начин приступимо историји, историји као целини, неопходно је разматрање историјских догађаја у тројичном оквиру питања њиховог значаја, њихових веза и саме њихове вредности или истине; то опет значи да рационалност целине коју треба да сагледамо једино можемо да разумемо, са плурализмом збивања у њој, кроз веровање, у континуитету почетка и краја, јер почетак и разумемо према крају у који се верује, а та вера опет зависи од онога што се очекује, у чему пресудну улогу игра човекова потреба, али не она појединачна, јер се негде може и не појавити, већ она општа, универзална, као потреба најширих слојева друштва већине, као хуманистичка потреба, као напор разумевање појаве живота, што често и нема свој експлицитан израз; али имплицитно у средишту свих промена та потреба постоји и има свој универзални карактер; та се потреба, поменули смо и то, пробија до оног духовног центра као Основе, од које као Центра зависи и један молекул као целина и у свом малом свету гравитације. Јер опет морамо да кажемо да без реда без оног унутрашњег фактора еволуције нема ни могућности живота, као ни саме његове диференцијације.

Када нам социолози указују на то да једна социјална јединица, као што је на пример наше друштво праћено од свога почетка, да би се одржала или потврдила своју егзистенцију мора да испуни извесан број потребних функционалности у оквиру тројичног поднебља адаптације, издавања, односно постављања, као и социјалне односно нормативне интеграције; из овог мтеодолошког тројичног поднебља развоја стаса једна „социјална јединица“ као егзистенција, на шта нам указује социолог Амитаи Етциони; а што није и ништа друго до онај „молекул“ о којем говори проф. Данто. То је један дати процес акције и промене, он има своју еволуцију, или како нам то каже и

проф. Етциони, у оквиру познатих ставова социолога Парсонса, то је процес када се стичу посебне личне и организационе структуре. Процес се допуњује, развија, што претпоставља и оне „акционе јединице“, „елитне јединице“ које дају иницијативу и руководе променама. Тако се онда осврћемо на то како и наш „социјални молекул“ добија своју структуру, своју посебност, са стицањем све виших и виших вредности и све јасније оцртан циљ свога развоја или реализације виших вредности.

Овакво једно гледиште примењено на такву једну „социјалну јединицу“ као што је наша национална историја, или историја коју познајемо као историја српског народа, чије су акционе и елитне јединице биле руковођене у остваривању виших вредности Црквом, може заиста опет да звучи као национализам са асоцијацијом да је национализам извесна издвојеност или самодовољност који се затвара у себе, и као такав онда несумњиво да не служи одговарајуће својим члановима према потребама њиховог усавршавања. Али, ако пођемо од тога, односно од сагледања историје као целине, при чему смо принуђени да се осврћемо колико у прошлост толико исто и у будућност, а у вези својих садашњих потреба, јер рекли смо цела историја није само прошлост већ и сав онај значај које ствари и догађаји добијају у развоју у оквиру тројичног поднебља разматрања значаја догађаја, њихових веза и њихових истине, онда вредности које смо произвели на свом посебном молекуларном подручју и његовом гравитационом пољу, на једном ужем језичном или националном подручју, уколико превазилазе своје уже поље развија, своје националне или језичне границе, сведок су да је то национално тло само део универзалности која је већ процењена, и по свом значају и вези и истини, као руководећа данас у свету; то је хришћански универзализам, чији смо део.

Три су подручја наше националне активности у оквиру које су наше националне вредности и циљеви добили своје највише остварење а које имају један и исти корен или ОСНОВ — Откривење према учењу Цркве или Њене догматике — и према томе и један континуитет историјске савести и активности, континуитет једне и исте борбе за један и исти појам слободе а што налази израз у тројичности егзистенције, прво, наше средњовековне културе, са највидљивим дометом у ликовној уметности, затим, као друго, у народној песми, и затим као треће, коначно, у првом српском устанку под Карађорђем 1804. године.

И поред тога што су све три ове вредности постале на једном веома малом географском и језичном подручју оне су, као што врло добро знамо, превазишле границе и услове колевке свога рођења.

То јесу наше националне вредности, али врло добро знамо од коликог великог универзалног значаја. Ако је добра уметност с једне стране израз духа једног подручја, у саставу једне културе, и као таква с друге стране рекреира експериментално целину живота, како нам то каже проф. Хогарт, живот емоција, живот ума, лични и социјални живот, онда наша средњовековна уметност оцењена као највиши домет у овој области свога времена није могуће да онда носи у себи нечег уско националног, већ је само део једне универзалности која се данас прогресивно шири светом.

Исто тако и наша народна поезија. Врло добро знамо како је и колико, од светских песника, оцењена, такође, као један од највећих домета у светској литератури, како у свом односу према животу, изразу моралног односа према свету, тако исто и са естетске стране. Због тога је, исто тако универзална и нема ничег уско националног у себи, изузев што је израз једног националног духа и подручја, континуитета његове активности у развоју појма слободе и песничке оданости истини. Један је светски пример за поетски емпиризам слободе и моралног разумевања вредности живота и борбе у њему.

Исто тако, кулминација овог континуитета јесте и наш „први устанак“ 1804. године. „Први“ не само у смислу значаја за појам слободе за наше географско подручје и његову слободу, већ у једном универзалном смислу, како је то већ сада констатовано у светској науци; а што, као што знамо Вук Караџић и Леополд Ранке, када су успешно описали овај устанак тада то још нису стигли да осете, јер је то био тек један почетак који све више има свој универзални карактер за новију светску историју.

Ова три веома интернационална израза, или облика, са својом дубоком универзалном вредношћу израз су континуитета рада и ничега другог до елитних јединица инспирисаних Црквом.

Имамо ли онда морално право да оптужујемо себе за национализам ако оправдано тражимо да рекреирамо моралну и интелектуалну инспирацију овог континуитета који је нашао своја три израза у овим вредностима нашег

културног и политичког живота; сасвим онда и разумемо питање проф. Хогарта: „Зашто људи треба да рекреирају свој лични и социјални свет? Зашто се осећају побуђеним, анализирајући га, генерализујући га, преиспитујући га, откривајући његове саставне делове, да га **поново остваре**?”

На основу некакве рационалистичке теорије то се аутоматски не може потстићи нити произвести. Али, сасвим лако разумемо због чега нам је потребно да рекреирамо и обнављамо свој „лични и социјални свет”! Разумемо то не као некакав национални сентимент, већ као потребу која израста из свог универзалног и интернационалног карактера; та потреба онда јесте и наше „пророчанство” будућности, предвиђање будућности, коју према томе лако овде сагледамо као део једне структуре, као део целине историје, јер „цела историја није само прошлост”, она је и будућност. Лако исто тако онда закључујемо да ово предвиђање будућности није **гатање** о будућности, већ ствар структуре универзалности вредности које се као УНИВЕРЗАЛНЕ не простиру само кроз прошлост допирући до садашњице, већ имају свој пун универзални карактер или право на то име „универзалност” због свог сопственог ширења или пројектовања у будућност. То омогућава механизам слободе њене структуре. Јер у њој ће остати ова иста природа, садашња природа човека, који данас живи, који сам ЈА, ТИ, ОН или ОНА, МИ.

Према томе залагање за континуитет нашег националног духа, његовог развоја, значи залагање за даљу егзистенцију Цркве у нашем друштву. Уколико је овај континуитет у опасности у опасности је рад Цркве међу нама, а то значи у опасности је развој континуитета универзалног појма слободе, јер се за тај појам увек морамо залагати.

Од једне чињенице до друге, рационално и логички, необично тесно везане, ми кроз студију своје историје можемо да пратимо свој континуитет који је, дуж акције, њен процес развоја у духу овог универзализма потребе човјеске природе. Према социологу Парсонсу један дати процес акције наставиће непромењен да се развија у правцу и степену оријентације сем колико га у томе не спречава или не нападу извесне друге опозиционе снаге мотивисане другим смеровима. У нашој националној историји знамо да смо се сукобили у одбрану ове акције у развоју ових универзалних вредности, прво са ратним војним бандама из Азије а онда модерним империјализмом једне западне милитаристичке силе; али исто тако и са идејама из Века просвећености, чији носиоци нису имали осећање за разумевање да је наш „први устанак из 1804. године” био једна универзална појава, већ стичући своје идеје из књига, писаних „рационалистичким” поверењем у „разум”, са изјавом да треба „спалити све законе и написати један нов”, „честитају” преставнику оне силе која је гушила тај устанак из 1804. који ће добити универзални карактер, који је то већ био по својој унутрашњој вредности. Сliku ове драме „честитања” имамо веома добро дату у нашој литератури као историји.

Овај универзализам и његов ОСНОВ пример је за углед, било ако је реч о његовом уметничком изразу у ликовној уметности или поезији или политичкој борби за развој појма слободе. Једна несретна реч „велико српство” унета је у наш речник и живот. Веома неправедно. Јер поменуто три велике универзалне идеје, веома интернационалне по свом карактеру, само су пример за углед који треба следовати. Потребан је само за то огроман напор. На првом месту напор разумевања а затим рада; јер јединство се не остварује преко алгебарских формула, из књига и теорија, није ствар процеса редуктирања вредности, изједначења на површини мира у некаквом теоретском смислу већ ствар хармоније у духу **једног универзализма** чији континуитет можемо да пратимо кроз сву нашу националну историју; од одлуке до одлуке, од једне чињенице до друге, што је један рационалан континуитет којег оправдава морална савест историје. Јер је баш наш **национализам** показао кроз историју пример стрпљења, толерантности, вредности борбе, али са сигурним циљем у оквиру тријумфа ДОБРА. Из студије наше историје ми можемо сасвим сигурни да будемо у томе колико саме чињенице или догађаји откривају у „нашем национализму” **један духован центар** који превазилази границе једног језичног, географског или националног подручја, који се заиста толико манифестује као универзализам.

У оквиру тога УНИВЕРЗАЛИЗМА наш НАЦИОНАЛИЗАМ налази дубоко разумевање за сваки други поглед или став, сматрајући то као израз тражења религиозне или који друге истине, у макојем идејном или вероисповедном облику. Али борба против „овог процеса акције”, тог нашег континуитета који се вековима залаже за развој појма слободе као нешто што је „национализам” јесте борба против универзализма који се прогресивно шири светом,

онагом своје логике. Реч великосрпство може да буде израз из какве књиге или теоретског рационализма, али се рационално-практично не оправдава. Хармонија се јединства ствара кроз духовни центар ОСНОВЕ, чије примере израза имамо у поменутом ТРИ облика активности нашег историјског континуитета. Његова структура рада, процес активности, јесте структура целе историје, а не само прошлости, као таква се онда пројектује и у будућност. Изван ове структуре, чији је духовни центар онај исти кроз који је и цео свет постао, сва историја, који се у термилошкој одређености, Откривење дефинише као ЉУБАВ. Јединство се може теоретски покушавати да оствари силом. Али то је само покушај, кроз који онда, свесно или несвесно, супростављамо се стварном јединству, које једино то може бити у свом универзалном карактеру; а универзалност јесте само ствар ЉУБАВИ. Због тога се морамо ослонити на практични рационализам и учинити све да континуитет наше националне историје има онај ток који је узео од првих дана борбе у савлађивању митова и њихово замењивање Речју Божијом. Морамо имати поверење у тај континуитет, кроз његову активност добиле су слободу све националности и све вероисповести у нашем друштву. Тај континуитет није пример борбе за ВЛАСТ већ пример борбе за РАЗВОЈ ПОЈМА СЛОБОДЕ И ПРАВЕДНОСТИ. Силе које су се супростављале овом КОНТИНУИТЕТУ бориле су се за ВЛАСТ. Постоји носталгија за том „влашћу”; она се мора рационално да сагледа и психолошки да разуме. Али ми морамо да се залажемо за стварно, практично, не теоретско, јединство. То је напор стварног живота, ствар отвореног ума пред искуством историје, више него доктрине; а теоретски рационализам заробљава искуство, сам живот, основу живота — ЉУБАВ.

— Наставиће се —

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

— Тројични карактер снаге јединства човековог Ја у борби за реализацију слободе —

Када указујемо на то како је и колико савремени господарећи облик културе израз „заједничког хришћанског веровања“, који има своју сопствену егзистенцију, јер постоји и независно од човека а није и изван њега, јер се усваја, као и догма Откривења, вољом и разумом, а са коначним ослоном на веру, онда се поставља питање колико је то реално тврђење, колико се то и како потврђује у самој историји, у којој једино и можемо да верификујемо овакву једну анализу.

Знамо, међутим, да многи полазе у разматрање овог питања са већ довољно заузетим ставом како се хришћанско веровање не може рационално да оправда, да нема своју рационалну основу, па према томе да се не може ни оправдати такав историјски суд да је Црква била та одлучујућа снага која је негујући човека неговала и његов инстинкт за поретком, за миром, за срећивањем и унапређивањем друштва. Или, уколико би се опет признало да је хришћански дух у своје време заиста и био један динамичан модернизам који је устао против статичког духа антике, овде се богослов више изражава начином опажања историчара, не признаје се континуитет тог модернизма да траје до данас, већ се траже нове инспирације у другим изворима, или се бар предлаже то тражење.

Према томе без обзира којој социолошкој теорији, или филозофији историје, богослов се приближавао, остаје очигледна чињеница на коју он указује да је ово „заједничко хришћанско веровање“ постала нека врста „околице“, Основа, као солидарност, чија се снага већ одмах толико наглашава, да мерено, космичком скалом времена, та солидарност необично брзо превазилази све друге интересе, сва друга веровања, и постаје једно посебно Тело са својим посебним животом, који се никада не може потпуно идентификовати ни са једним периодом историје, ни са једном променом, већ остаје са структуром свога учења апсолутно непроменљив, а што је у ствари и природа структуре једне основе која се појављује од централног значаја за историју вечности.

Довољно је о томе речено. Православни богослов у оквиру овог есеја само указује на нужно потребан нов пут или правац развоја истраживања са том напоменом, коју мора увек да истиче, да је човекова потреба за усавршавањем тек добила реалну основу за испуњење тог циља, за његово успелије реализовање, по добијању Откривења. Чињеница која се посебно потврђује и у овом нашем модерном времену са свим његовим врлинама и манама; што даје

православном богослову обилан материјал у погледу испитивања, односно реалнијег указивања, модерном човеку, на улогу Цркве у историји кроз емпиријско-социолошки методолошки поступак анализе односа „нормативног“ и „позитивног“, или теоретског и емпиријског. Тако да богослов може да указује у оквиру ове напомене колико многобројне манифестације у савременом друштву потврђују само неопходност оног напора којег је Црква чинила кроз векове. У чему се он састоји?

Морамо овде поновити оно што често чујемо од социолога и филозофа историје да се целокупан смисао историје може испитивати кроз акције које људи у историји предузимају. Проблем појаве и развоја акције и историјских покрета опет да зависи од интенција, од усвојених циљева, који предходе акцији, а да саме интенције или циљеви опет зависе од веровања, од квалитета вере. То је основни, школски став, при приступању испитивања историје.

Због тога ако се поставља у савременој социологији и филозофији историје, или социјалним наукама, као прво питање, питање вредности и процењивања вредности, односно како ово питање унети у социолошки рад, прилог богослова решењу овог питања био би у указивању на потребу студије историје Цркве, како се кроз ту историју ово питање открива и решава. Јер централно питање у историји Цркве јесте напор усавршавања човека у слободи за слободу која суштински лежи у човском унутрашњем квалитету. А питање вредности и процењивања вредности везано је за овај проблем организовања човековог ума за слободу. У том погледу у историји имамо падове и уздицања, али се ипак један општи напредак запажа и на њега може да указује.

Сада смо у могућности, према томе, да више откријемо оно за што смо се залагали кроз целу ову студију, управо да конкретније, или више емпиријски, покажемо како хришћанска догма стварно постиче човеков ум, сређује га, или открива у њему оне његове облике мишљења, његову законитост, која је његова сопствена активност, и као такав ради према законитости своје природе, али уз сазнања појма слободе који ту активност усмерава и даје јој морално оправдање. То је питање садржаја и активности. Јер један нов садржај сада видимо како подстиче једну такву активност према новом што нема свога преседана.

Филозофи нам кажу да је ум човека оно што ради. Ми смо онда то истакли како је по примању Откривења, са својим суштинским тројичним карактером, човеков ум на изванредан начин добио свој више отворенији карактер и његова се структура показала јаснијом или лакшом за упознавање и развој. Рекли смо како је и колико и тај карактер човековог ума на свој начин такође у раду тројичан. Мисли се и ради кроз појам суд и закључак, када је у питању логична законитост, а опет када је у питању психолошки карактер тога ума он је такође тројичан, јер је јединство, које називамо и његовим „јединственим Ја“, интелектуалних, емоционалних и волиционалних процеса. Интегритет човекове личности било када је у питању његова логика или психологија зависи од хармоније ових тројичних ступњева, који имају такође своју аналогију у примени, методологији рада тројичног ступња анализе-синтезе, апстракције-детерминације-индукције-дедукције. Пред примање Откривења, у времену такозване „пуноће времена“, човек је већ унеколико био обавештен о овој својој менталној структури; али није имао онај садржај у тој структури који добија кроз Откривење, који га подстиче или упућује на такав рад да врло брзо уоквирава себе таквим поднебљем које је присутно као реалност како изван њега а тако исто, и кроз његово усвајање, у њему.

Почиње једно ново стицање знања које непрекидно условљава или се систематизује према самој структури човековог ума, у извесне тројичне ступњеве. На један нама ипак доста неразумљив начин, али кроз сав човеков рад, кроз његову тежњу срећи, добру, што пунијој истини, апсолутној истини, ови се ступњеви умножавају и намећу. Ми се боримо са њима као са неком врстом законитости. У сваком случају можемо само да констатујемо, примећујући ову појаву, колико је карактер нашег ума или наших менталних диспозиција детерминисан организационим и материјалним особинама које и чине његове менталне структуре. Оне су на свој начин тројичне или се на изванредан веома јединствен начин манифестују као тројичне. Коначан приступ дубинама тих структура није нам дат, оне се, као што рекосмо, саме намећу. Откривају се кроз наш сусрет са нашим физичким светом, као и културним или духовним изражањима, а, једино што можемо да кажемо јесте да нас на свој начин подсећају на коначну структуру свеукупне реалности, кроз коју све што по-

стоји постоји, живи и јесте. Свете оце је планета Сунце са својом светлошћу и топлотом, подсећало на Св. Тројицу; великог астронома Кеплера Сунце, звезде и простор међу њима такође на Св. Тројицу: ми исто тако уколико се више бавимо научним радом све више, на извешан начин, наилазимо на ове ступњеве тројичности који нас подсећају на основну духовну стварност Света кроз коју је као тројичан Савет, или мисаону активност, и створен. Наравно, тајну ове велике хришћанске тројичне догме нико не може рационално прихватити; па ни тројичне структуре, било наше менталне активности или сама кретања у природи или друштву, не бисмо смели да прихватимо као коначне аналогije разумевања ове догме или њене мисли. На томе не можемо дубоко инсистирати.

Међутим, не смемо да не испитујемо откривање нашег Откривења у историји, шта смо добили кроз њега, у чему је његова благодат или дар. Ту су нам историјске аналогije драгоцене. Савремена револуција на веома разноликим пољима науке, на свим, свуда нам све више и више избацује материјал за једну рационалну анализу присуства рационалности ове догме у историји, како се манифестује, како ради, шта добијамо кроз њу!

Без обзира, на пример, на извесне успехе у усавршавању и у старом дохришћанском времену, у организацијама и установама империја народа Вавилонца, Египћана, Кинеза, Грка, Римљана, или многих других, остаје чињеница да и поред свог стварног успеха у проналажењу извесних модела за социјално организовање, што данас несумњиво изазива такође поштовање и симпатију, човек се ипак стварно у тим организацијама није могао да усавршава према свом нагону за усавршавање као што је за то добио могућност кроз саопштење Откривења. Сетимо се само тога да је хиљаде година живео без одговарајуће самокритичности рада за укидање ропства. Оно је постојало, трајало, против њега нико није подизао глас, изузев самих робова. Једна чињеница која се веома много занемарује када се говори о великим и класичним достигнућима на пољу филозофије и права, односно законодавства, овог интелектуалног и моралног поднебља. Научно је то недоследно указивати на ово доба као „откривење“ за наше поимање појма слободе, што се, доста чудно, то још и данас каткад чини.

Да ослобођење стварно почиње са радом Цркве то већ није спорно. То је чињеница у којој се огледа и крај антике, крај старог периода историје. Та оријентација ка усвајању нове концепције слободе, толико је заиста радикална да се сасвим слободно може и рећи да је то праг преко којег када смо прекорачили већ смо ушли у наше модерно доба. Али ако је наш задатак свде да на извешан емпиријски начин укажемо на ову реалност Цркве онда био би најбољи приступ методу поступка уколико би обратили пажњу на чињеницу да и поред тога што у дохришћанским цивилизацијама, у грађевинарству, уметности, у низу институција, можемо да откријемо пуно ствари које и данас захтевају поштовање, ипак запањујуће је да је овде поштовање човека према човеку, не само да није било на одговарајућој висини, већ је пример тоталне деградације човека. Преко ове чињенице прелази и велики број ранијих као и садашњих хуманиста који у антици, поднебљу грчко-римског света, виде поднебље из којег је у директној линији рођен наш модеран свет.

Међутим, ми можемо да указујемо на то како је свака од посебних култура дохришћанског света имала извесну своју посебну суштину или став пред животом кроз који се организује; на првом месту свака је имала своју религију, али ниједна од ових култура није носила у себи тај позив који доноси хришћанство — који је тако лепо Хегел приметио — позив да су сви људи слободни. И не само да је то био позив, већ су дата и средства и упутства, метод рада, како да се извојује слобода, како да се реализује уз највеће поштовање човека, с обзиром на тежак пад човека, на дубоко несавршенство његове природе.

Када и данас богослов указује на ово искуство као на пример за угле који се може следовати, на хришћански дух да је заиста тај динамички модернизам који је са успехом савладао стари свет, његов робовласнички систем, онда богослов мора такође да укаже на реалност овог тврђења и кроз неопходност присуства овог духа за развој слободе и у нашем савременом свету.

Пре свега ако је питање реалности овог става ствар разумевања последица ове чињенице на коју се указује, онда је то питање у једном погледу и ствар разумевања целокупне реалности уопште, света као целине са свим његовим вредностима. Мада, тај свет у целини не можемо у потпуности да са-

знамо већ нам увек остаје, на крају, као извесно доста неиздиференцирано, или неодређено, јединство у некој врсти мистичног искуства. Али, ипак остаје да се његова реалност доживљава оним делом који је највише доступан човеку, а то значи као слобода, у једном широком стварном смислу речи. Тај стварни, осећај слободе, и поред тога што га често не можемо јасно да изразимо или дефинишемо, можемо веома јасно и дубоко да доживљавамо, осећамо и желимо. Стварно га осећамо као основу наше потребе за усавршавањем. У сваком другом сазнању, потврђује нам се то свакодневним искуством, налазимо увек потребу да „га исправљамо, усавршавамо или поправљамо“. Сам наш интелект ту је недовољан; али у погледу осећања слободе, то осећање иде напред, све друге га потребе само прате.

Питање слободе, знамо и то, није само у његовом појму већ и у оној снази која га реализује. То је питање рада, акције, остварења, осећања одговорности, разумевања нужности, општих закона људског развоја.

Хришћански принцип прокламовања истине као средства отворног човековог ослобођења у ствари се односи на Откривење, које је добило и своје тачно одређење или учење у догматици Цркве.

Са догматиком Цркве се и почело. Она се апсорбује, бар тако то неким историчарима изгледа, у задатак обезбеђивања основе једног новог великог политичког организма — прве хришћанске државе, коју популарно познајемо као Византију. Њени васпитни напори у богословљу, праву, литератури, уметности, грађевинарству, значе једно духовно јединство које је убрзо стекло такве особине, у свом „формативно периоду“, које су даље са „великим успехом надживљавале све промене у овој држави“, и уздигли је, како нам саопштава историчар Ада Боземан, изнад свих тадашњих друштава или култура.

То је једна чињеница о којој се далеко више мора водити рачуна, и стално имати на уму како је заиста ово друштво, прво хришћанско друштво, са својом државном организацијом, трајало у свом спољњем административном континуитету, како нам то каже наш историчар Острогорски, све докле док остали европски народи нису били довољно сазрели да приме њене културне тековине у своје духовно наслеђе. Ова ванредно откривена и историјским истраживањем већ толико потврђена чињеница, од посебне је важности за низ одлучујућих проблема са којима се ми данас сукобљавамо и који чекају на решење. На првом месту од посебног је значаја колико је овде у овом новом почетку, акценат био на изградњи самог друштва, а држава је само средство.

Дуго времена је прошло да би се ово открило, на то указало, и тек сада се могу предузети извесни конкретни кораци из овог поднебља као искуство, за савремен рад. Сада нам звучи то већ као комично тврђење које је пре два века учинио Волтер, изјавивши за ово друштво и његову државу Византију да није ништа друго до само „попис декламација и чуда непријатних човеком уму“. А данас већ сасвим сигурно знамо колико нам је оно пример за углед по свом почетном интернационалном карактеру, као и колико је и како било руководеће у том свом времену отварања једног новог светског процеса.

Ово су само напомене православног богослова, иначе огроман материјал нам стоји на расположењу за њихову потврду. На пример, поменути историчар Боземан, са ослонцем на документа и радове најпознатијих византолога, даје нам једну добру анализу овога друштва указујући, на природу његовог у то време нужног централизма, као и на снагу вере која га је надахњивала; оно је ишло напред, хришћански Запад био је периферија и заостајао за њим (39). Заслуга је у томе, каже нам и овај историчар, што је Црква у њему била тако постављена да је била „душа и живот Империје“, која јој је давала облик и правац „свакој манифестацији њене националне снаге“.

Из ове студије или низа других сазнајемо, такође, о једној посебној карактеристици ове „цркве-државе“ од капиталног значаја за наше савремене искуство, односно о томе колико је у њему појам државе био само средство у борби око истине, јер из његове историје видимо нешто што се чак и данас тешко може да разуме, колико су на пример овде императори више неговали појам истине, чијег су чувара видели у Цркви, него што су чували простране територије своје земље. Они су се толико старали за систематизацију учења Цркве, не мешајући се у одлуке тога учења, већ само да се дође до њега, тако да су лако жртвовали огромне територије, на пример Египат и Малу Азију, подручја на којим су преовладали присталице неортодоксног учења Цркве, као што су монофизити или присталице Несторија. Историчари међутим само констатују, као Боземан, да је Јустинијан, на пример, изгубио ове провинције јер су се оне супротставиле „идеолошком деспотизму централне његове владе“.

из Цариграда. Православни богослов у овоме међутим не може да види ништа друго, у овом ставу императора Јустинијана, као и низа других који су се старали за одржавање васељенских сабора, на којим је и формирано учење Цркве, које историчарима „изгледа као борба за идеолошко јединство“, већ да је заиста дубока и највиша пробуденост пред проблемима истине, за шта се све мора да жртвује, такође и сама држава и њени интереси. Ми лако пратимо кроз историју континуитет овог става. Од посебног је значаја и за савремено друштво и проблеме које решава.

Није нам међутим задатак овде да указујемо на све ове чињенице које потврђују рад Цркве као „динамичког модернизма против статичности антике“, или старог доба; историчари нам из дана у дан све више тих докумената откривају. Као што смо напоменули те су студије све бројније; на њих богослов маже само да скрене пажњу. Јер потврђују све обилније једно искуство које нам је драгоцено и данас, колико је квалитет духа рада овог првог „цркве-државе друштва“, чија оригинална искуства у законодавству, администрацији, дипломатији, у изградњи масовног друштва у којем је и најобразованији члан као и човек из најширих маса народа, преко „свете литургије“ и учења Цркве, подједнако имао приступ највишим вредностима које су се неговале у њему, колико је све то средство за развој квалитета човековог, савременог моралног и духовног поднебља.

Осврнимо се само на овај веома занимљив податак; да су цареви ове државе носили такву одећу на којој су били симболи и амблеми „краљевских ритуала старог Египта и Талмудских мистерија Јудеје“, као и аналогне мотиве који су нађени и на одећама кинеских императора, за шта све историчар Боземан каже да је симбол:

једне временско просторне трансцендентне везе између великих организованих друштава Азије, Африке и Европе. А у перспективи интернационалне историје, онда, ова космичка одећа појављује се и као симболична манифестација континуитета и везе великих забележених напора управљања човечанством. Јер Византија је била централна веза ових народа, како географских тако и хронолошких, и може бити описана заиста као „најсигурнији сведок јединства историје“ (40).

Од пресудне је важности да уз овакве констатације, којих има све више у савременој историографији, посебно се такође истиче — централна улога Цркве која је давала овом друштву снагу да се одржи. Постала је основ институцијама које имају своје значајно место у светским међународним односима, а док само постојање овог друштва значи велику победу, како то подвлачи Боземан, усред веома несрећних околности“ (41).

Наравно ово је друштво имало својих недостатака, према општим приликама и стању човскове природе и његове развијености у том времену. Јер то су били први кораци у борби са реализмом човекове несавршености кроз једну нову педагогику или један нов поглед на свет.

Тако да из свега што нам историчари кажу о овом времену и овој држави, истина у још недовољним синтезама, једно се ипак издваја као целина, као општи закључак, а то је да се овде почињу да негују нове особине, нове вредности, оне које ми данас толико уважавамо и за које се боримо; то је оданост или напор рада у откривању истине, напор у образовању, у развоју моралног и интелектуалног живота, хуманизма, научног рада, лепоте и вредности уметности, богатог унутрашњег живота, разумевање његовог смисла, смисла рада, што је и тежња за увек боље и савршеније друштво са бољим људима, чија слобода на првом месту лежи у „унутрашњем квалитету човека“. То је оно што чини посебним ово друштво међу свим другим тога времена.

Када нам историчари данас указују на то да историја и није ништа друго до „сталан покушај објашњења токова и веза догађаја“, при чему суштина рада историчара, како нам кажу Кребер и Тојнби, не би се састојала ни у чему другом до на првом месту у напору откривања „једне интеграционе концепције о појавама које чувају интегритет појава“ (42), онда напор у разумевању прве хришћанске државе не тражи се да буде посебно наглашен да би се открио овај интеграциони принцип у самој Цркви, чији се рад кроз целу историју, усред све промениљивости епоха и догађаја, показује као јединствен, увек са истим циљем и истим непроменљивим вредностима када су у питању универзални проблеми људске природе, усред једног света који је иначе необично променљив.

То је несумњиво, суштински, само људска појава, свест о променљивости, могућност праћења те променљивости, свест о томе да је опет сваки историјски догађај јединствен, што значи да се у свом интегритету не може доследно поновити, али и свест и о томе, што нам историчари такође подвлаче, да у свим историјским процесима ипак постоји нешто што је јединствено као целина, што се провлачи кроз целу историју, што остаје стално непроменљиво — то је свест о потреби и неговању вредности слободе која се састоји у „унутрашњем квалитету човека“. То је отварање човековог ума за појам слободе, за неговање овог појма, за отвореност према њему, то је једна од највећих револуција у историји човечанства која почиње тек са хришћанством.

То је рађање нове епохе самокритичности, која има свој универзални захтев јер одговара свим људима, свим народима, свим расама, сваком друштву, један захтев који има своју дубоку емпиријску вредност, али и остаје Откривење, стоји и изнад човека за који он мора да се бори да би се као реалност усвојио.

Чињеница да је тек кроз Цркву укинута установа ропства јесте једна историјска реалност у поднебљу које можемо да пратимо, и поред свих ужасних недостатака, и болова, ипак ту истину да уколико се више усвајало учење Цркве, уколико су Њене идеје бивале све више или реалније садржај свести човека да је утолико човек организовао све савршеније своје институције кроз које су се опет усавршавали и људски међу-односи. Кроз тај развој изашло се и на ступањ укидања ропства. То је један догађај који није био само ствар толерантности, ствар политике или дипломатске активности, већ потреба „квалитета унутрашње развијеног човека“. Због тога онда не бисмо могли да говоримо о „историјском релативизму“, о чему дискутују неки историчари, усвајајући га, као на пример Тојнби; или да историја, културна светско-европска историја, почиње, као што би то хтео да нагласи Кребер, или низ других историчара, од 500—800. године, после Христа. Већ православни богослов указује на критичнији став потребе такве студије у којој се полази од онога што је очигледније и научно оправданије, или како нам то већ сами физичари као и метафизичари наглашавају, да све иде свом циљу из свога корена; из семена биљка, из жира храст, човек срећи, са својим интелектом тражећи истину и са својом вољом добру; што опет значи да целокупан савремен свет са својим идејама и идеалима, у борби за њихово остварење, има један свој корен, који можемо да откривамо и као једну „интеграциону концепцију“ кроз коју сагледамо све појаве, цео свет у његовом смислу трајању или интегритету; без те и такве једне концепције нема ни историје, и онда не можемо ни да говоримо о релативности историје. Истина, сасвим је оправдано и нужно при томе указати на чињеницу недовољности снаге нашег ума у истраживању истине. Али и поред све своје ограничености наш ум ипак лако осећа присуство у историји интенционалност добра, тачно усред све релативности односно наше збуњености око питања појма добра. Међутим, као наследници свих векова, свег збивања, сигурни смо у ту интенционалност према Добру; она је наш ослонац и поверење живота. Али у колико не можемо да сагледамо ствари према аспекту вечности, оно што најбоље можемо да урадимо у таквом положају јесте да их видимо у каквом односу стоје према нама, како нас на то опомиње књижевни критичар Х. Левин. (43)

Веома успешно можемо, прихватајући овај став књижевног критичара, да процењујемо и рад таквог једног Откривења у историји кроз које смо предузели прве стварне кораке у ослобођењу друштва и човека од таквог једног друштвеног система као што је било ропство. Тај је процес само наш процес, не видимо га у развојној линији нигде, било у којем другом друштву старих империја Вавилонa, Египта, Индије, Кине, Грчке или Рима, или којег другог царства, до из колевке Израела.

У студијама савремене историографије ово је већ довољно потврђено. Али се још веома много лута у усвајању ове истине због различитости веровања.

Веома често смо још под неком врстом опсесије антике. Наилазимо на студије, које се истина све ређе појављују, али које постоје и на које се многи позивају у циљу оправдања својих веровања или свог неусвајања Христа као центра историје. У том погледу не остаје нам ништа друго до да радимо на што обилнијем познавању историје. Сам нам проф Левин каже, на пример, да морамо стицати што обилније знање о историјским појавама да бисмо могли да је контролишемо; али наводи и пример да баш и они који то тврде сами собом сведоче колико је мало знања опасна ствар, или колико је игнорантност

у погледу историје и нека врста ропства. То значи изучавање историје јесте морални акт. Ни само знање, дакле, није довољно, јер се ту још више појављује веровање које одабира знање које усваја оно што му одговара. На пример, и сам овај познати књижевни критичар, уз сву своју добру обавештеност и развоју многобројних светских културних појава ипак тврди да је „највеће ослобођење наш ум достигао (у новом периоду историје) када су хуманисти открили класике, за које опет сасвим сигурно знамо да су били потпуно непробуђени за постојање греха установе ропства. Није постојало код њих ни најмање самокритичности у том погледу, коју опет и сам Левин толико много открива код великих писаца наше епохе, на пример, код Томаса Мана. (44) Ово смо навели као пример, а може да буде веома уопштен, као један став који нам је доста добро познат, став о хуманизму старих класика. Али га побија и сам овај критичар кроз веома добро запажање да, на пример, ниједан период у енглеској историји књижевности није у толико виталном односу према савременом читаоцу као што је Метафизичка школа поезије у историји ове књижевности; школа за коју иначе знамо да је својим дубоким коренима ипак више везана за облике мишљења наше епохе а не статично-античке. Богослову је сада заиста дужност да опомене на обазривост када су у питању ови стави хуманизма класика, и значај њиховог открића.

Исто тако, овај став је веома распрострањен и у оквиру такође доста познате тезе како је и колико човеков ум био „заробљен у средњем веку“, а чије ослобођење тек доживљавамо у италијанском ренесансу када и почиње један нов период историје, нова епоха, Епоха индивидуализма, која предходи раћању, кроз Век просвећености, такозваном грађанском друштву, његовом индивидуализму и романтизму.

То је такође познат став за који је највише напора уложио да га оправда познати историчар распада Римске империје, у коју укључује и Византију, Гибон, са тезом да је тријумф хришћанства зауставио развој појма слободе. Ослањајући се на овај суд онда један већи број историчара пробао је да заступа гледиште да слобода почиње тек да се јавља од 16. века, јер тек од тада сваки скоро важан догађај и није ништа друго до „борба за слободу мисли“. Међу тим историчарима, на пример, Ј. Б. Бари напомиње да су се по паду античке цивилизације социјалне и интелектуалне снаге укрштале и узимале разне правце, било оне које су се бориле за слободу као и оне које су се бориле против ње. Само по његовом мишљењу Црква није била та установа која се залагала за слободу. Шта више далеко пре установе Цркве, овај историчар истиче, човек је установио закон толеранције, обавезан за све религије. Један закон који су нарушили, како се овде мисли, сами хришћани. Јер, како он налази, ослањајући се на Гибона и његово закључивање, хришћански писци, апологетичари, тога времена писали су такве списе и изражавали такав став, да у држави у којој би они имали власт у њој не бисмо имали слободе, или у њој не би било толерантности према другим религијама, јер су „гајили једну невидљиву мржњу према цивилизацији у којој су живели“, како то и Бари подвлачи. (45) Али, необично је лако закључити да хришћани нису могли да подносе једну робовласничку цивилизацију и нису могли да буду толерантни према њој, па и њеним лажним законима о слободи или њеном лажном хуманизму. Јер има нечег у том духу, те лажне толеранције, сличног, често и у многим периодима новије историје, када се више отуђивало од Цркве, и поред формалног припадања Цркви, и када се губио критеријум моралности у погледу природе толерантности. На тако се нешто жали, на пример, Жан Пол Сартр када су у питању савремене генерације и њихова равнодушност према појави нацизма, што је дозволило и избијање једног тешког рата у којем је било толико озбиљно доведен у питање појам слободе, као никада у историји.

Остаје, међутим, један докуменат, фантастичних размера по свом захвату и показаним резултатима, докуменат о методу и начину рада којим је нови дух хришћанског погледа савладао стари робовласнички систем, и како су и на који начин хришћани извојевали слободу за себе, кроз коју се сада ослобађају и сви остали народи света и поред тога што нису или не усвајају дух хришћанског заједничког веровања, већ и даље остају припадници других религија, других погледа на свет и живот.

Онда то заиста датас звучи више комично него и чудно ако наилазимо и на такве историје о развоју човекове слободе у којим можемо да читамо и таква поглавља „о слободном разуму у Грчкој и Риму“, „о заробљеном разуму у средњем веку“.

Сличних заблуда, као историјских судова, имамо у историји веома много, а заиста опомена да је „мало знања опасна ствар“ мора бити увек на уму свих.

Међутим, били би веома неправедни према истини и моралним акцијама у историји, с правом осуђени да смо заиста са „мало знања“, и веома због тога опасни, уколико би у потпуности бранили средњи век, његове водеће људе, као и сва збивања када је у питању развој појма слободе, јер је средњи век био такође израз велике човекове неразвијености. То доба изражава своју веома сложену природу, напредну у односу према времену иза којег долази али са низом својих недостатака. То је доба, како се уобичајено назива, Доба феудализма, са његовим већ познатим карактеристикама колективизма, и још веома неразвијене личности, која је била на извистан начин, тако у неком погледу изгледа, гушена у њеним личним правима. Али у сваком случају то је доба било далеко савршеније од претходног робовласничког, у њему је личност и поред све своје ограничености и спутаности ипак имала услове за далеко боље развијање; уколико је тај процес развијања био бржи утолико је и више на помолу било једно ново друштво у којој је личност била истина са више сумње у вредности живота, али и интелектуалнија и често и хуманија. То су веома опширне теме и православни богослов овде чини само напомене, са позивом опет на обраћање пажње једном централном догађају који је имао веома дубоке последице на све што ће да дође па и на разумевање појма слободе и положаја „заробљеност човековог разума“ у овом времену, средњем веку на подручју западног хришћанства.

Црква је заиста снажно присутна у овом времену. Оно је компликовано и динамично, веома дијалектично. Али, ма колико имало основа о тврђењу о заробљености човековог разума у овом времену, не смемо заборавити и такве студије, из којих можемо да видимо да ново доба које долази и није било ништа друго до само успелије реализовање идеја и идеала из средњег века које Црква негује. У том погледу студије Е. Касиера су од посебног значаја за наше дубље познавање историје.

Богослов мора међутим да истакне значај и једне друге чињенице а која се на свој начин тесно везује за делимично оправдане примедбе о ставу Цркве према развоју појма слободе. Јер праћење развоја појма слободе, као и оправданости примедби на положај човековог „разума“ у овом добу, мора да иде и уз праћење дискусија о основним догматима које је Црква утврдила на васељенским саборима. Тако је у току тих разматрања усвајања и разумевања догмата поведена и дискусија о догми о Св. Тројици, и уз низ других практичних питања из живота и рада Цркве.

То би било оно време, за које нам историчар Боземан, да се опет вратимо на његову студију „политике и културе у интернационалној историји“, када је Запад био много више агресивнији према Православном истоку, када је римски папа померао своје поверење све више од Византије ка империји Карла Великог, једном новом друштву које почиње да се развија са својим посебним карактеристикама, а међу којим и нов положај самог човековог разума, његовог односа према догматима Цркве, уз још и посебно нов моменат потребе наглашености закона као нормативног принципа управљања људима у изградњи и чувању моралног поретка које треба да обезбеђује мир и напредак у раду, као и човековом усавршавању. Од посебног је значаја да обратимо пажњу на ово запажање историчара о овом новом веома карактеристичном односу према закону и његовој потреби у средњем веку који се развија на западном делу хришћанства а посебно, што богослов примећује, што то координира са временом и развоја расцепа међу хришћанима које коначно и добија свој епилог у трагичној 1054. години, када се све више врши и трансформација положаја закона у друштву. Један заиста посебно важан и карактеристичан моменат за који ћемо видети од коликог је огромног значаја за низ веома одлучујућих питања у проблематици и савременог друштва, а посебно када је у питању однос двеју култура, културе технологије која се развија кроз развој природних наука и културе, хуманистичке, која се развија кроз дела религије, филозофије и уметности. Појава једне нове варијанте хришћанске вероисповести даје један нов тон постојећој развијајућој култури.

Корен овом проблему, који нас у овом модерном добу толико мора да занима, има свој директан почетак, видећемо баш у овом новом моменту нове вероисповести, и извесне промене или наглашености присуства законодавства у свести човека, како се почиње да развија кроз империју Карла Великог; који да би се дистанцирао од прве хришћанске државе и њених континуитета приси-

љава свештенство западног хришћанства на интерполацију симбола вере или на повреду одлука васељенских сабора. То су импликације на које богослов указује, док историчари нам само износе чињеницу да у овом времену настаје једно ново сагледање Божанског закона, затим природног закона, и самог римског законодавства, у једном новом карактеристичном јединству које је „имало свој утицај на свест широким маса друштва о месту закона у друштву” (46). Из онога што можемо да пратимо из оваквог запажања јесте да сада настаје новије доба са више неком врстом механичке моралности. Јер потреба за законом је несумњиво израз потребе за структуром кроз коју и постоје ствари, али и развоја кретања, у сфери човекове слободе, које има своју моралну страну. Стање те моралности условљује и карактер или саму употребу закона, његово место у свести маса друштва.

У догматици Цркве знамо да се тражи замена закона законом љубави. У домену према томе само човека, према даровима које има као људско биће могуће је ослобођење од закона, од тога што се зове нужност, али само кроз усавршавање слободе, кроз њено савршеније разумевање у чему се она састоји, а што значи кроз сазнање истине. Супротно истини стоји грех или погрешка; уколико се то грешење појачава, уколико су грешке бројније, несумњиво да је у том случају и закон потребнији. Када ствари стоје обротно, закон је мање потребан. Квалитетнији развој човека условљује и све мању потребу закона.

Према стању и развоју људске природе, њене несавршености, усвајање истине Јеванђеља које треба да нас ослободи закона, јесте један еволутивни процес, који као процес потврђује нашу несавршеност, а што условљује и нужност постојања закона. Најбољи то свој израз има у Старом завету, који са Новим чини целину Светог писма, или Откривења, уз одговарајуће тумачење Св. предања према учењу Цркве.

Због тога је и у првој хришћанској држави „закон” био присутан у форми наследства, као и људске природе, кроз римско законодавство, али уз значајне промене или усавршавање наслеђеног римског законодавства, што одговара и самом степену усавршавања и саме наслеђене исте човекове природе. Владавина императора Константина, Теодосија а нарочито Јустинијана остаје веома позната у историји баш у овом погледу.

Од посебног је значаја ова чињеница развоја законодавства. Појачаног нагласка на његовој потреби после 1054. год. или уз делење хришћана уз одвајање једног дела, на чијој се територији његова потреба посебно наглашава, или потреба даљег развоја законодавства.

Историчари се већ доста приближавају овом питању, али га још довољно не сагледавају у вези баш кризе која настаје у Цркви, или као последицу те кризе. Јер цео овај проблем стоји суштински у сенци велике кризе која почиње од Карла Великог и трагично се завршава 1054. год.

Хришћански принцип мира и добре воље међу људима на првом месту треба да обезбеди квалитет човековог разумевања природе слободе и њених извора. То је развој човекове самокритичности, развој разумевања услова за реализацију слободе.

Стицај историјских прилика деловао је тако да су територије источног хришћанства (уз све већу унутрашњу кризу одвајања једног дела Цркве, у извесну, делимично, посебну реалност, реалност такозваног западног хришћанства) постајале све више територија за одбрану хришћанства уопште, за одбрану спољне слободе, петрифицирајући се, споља гледајући; док се на територији западне хришћанске породице развија, као што смо то већ споменули, све већа потреба за законом.

На пример, опет да се послужимо историчарем Адом Боземаном, који веома оштро, са пуно документације, запажа колико су у овом времену кризе „велике институције које су одржавале мир, јединство и снагу западног хришћанства, изгубиле свој контакт са реалношћу, при чему је мир веома често био нарушаван, сила се показивала илузорна и јединство напуштено”. Настају, како нас даље обавештава онај историчар, времена немира и несигурности а што сужава хоризонте народима, повлачећи се све више у своје уже сигурније националне и економске интересе. То је већ и време рабања национализма, појачаног плурализма, и рабања све већег и већег броја држава.

На пример, уверење Томе Аквинског, како нам такође напомиње овај историчар, о јединству, о јединству епископа и Папе, о ступњевима јединства између мањих заједница са већим, јединства градова и провинција, провин-

ција у краљевства, а ових у јединство целог света, показује се све слабијим, јер све више градови и провинције и краљевства, појачавају све више и своје посебне интересе, све више губећи и осећање реалности за универзалност (47). Ова је заиста једна општа слика времена која настаје или прати све већи и развој богословске мисли, у једној посебној варијанти, одвојеној од традиције учења Цркве о односу, на првом месту разума и догме. Као што смо то већ нагласили појављује се једна нова богословска варијанти под једним новим именом схоластиком, односно то је један нов систем богословља и филозофије који карактерише средњи век на подручју западне породице хришћанства. Делења су све бројнија. Шта више у оквиру ове кризе, као и оснивања Латинског царства, или већ отвореног сукоба између источних и западних хришћанских територија, што је већ један отворен рат, природно је да се сетимо да и ми у нашој средњовековној историји формирамо своју посебну државу. Делења на западу су све бројнија. Источне територије се бране од напада споља али веома успешно чувају унутрашње јединство Цркве.

Да би се пак одржао овај средњовековни поредак у овом процесу делења, како нас на то такође опомиње Боземан, било је нужно у западном делу хришћанства појачавати место законодавству у друштву. Папске реформе се нарочито ослањају на законодавство. Дисциплина у свештеничким редовима мора све више и више да се појачава законом. То је преа и најважнија карактеристика овог новог времена које настаје после деобе 1054. године.

Карактеристично је да се ова појачана потреба за законом посебно огледа у организовању новог политичког поретка у империји Карла Великог, колико више појачава издвајање од подручја прве хришћанске државе, њеног поднебља, колико више врши притисак на територије којим влада да прихвате „интерполирани симбол вере“. Никејско-цариградски симбол вере са једним новим додатком, при чему нарушава одредбе васељенских сабора, или, како би могли такође да се изразимо, концептуално или појмовно јединство заједничког хришћанског веровања, утолико се све више појачава потреба за законом. У почетку је овај став Карла Великог наилазио на противљење римских папа, али њихов отпор на крају није успео. Углавном уз све то се појачава и потреба за законом. Пре него што су хуманисти почели да откривају античке класике, прво се поново ојачава утицај старог римског законодавства. Законодавство се тако почело наглашавати како у држави тако и Цркви, али као потреба, услови се за то стварају.

То је у исто време и почетак утврђивања једног новог и политичког поднебља које се у историји обележава речју феудализам, односно феудализам се сада нешто јаче трансформира у један поредак који ће остати у успомени историје као поредак у којем је човек био изложен јачем утицају једног више или снажније организованог колективног живота, изложеног често веома грубим повредама достојанства и неслободе. Био је то само израз једног ступња или стања људске несавршености. Уколико то стање упоредимо са оним из антике, то је значио један велики развој али и пад, праћен кризом губљења јединства, оног потпуног заједничког веровања.

Нама овде није задатак да указујемо на све карактеристике овог времена, или „феудалног доба“. То је све веома добро познато. Указујемо само на његову појаву, као и на то да постоје различите његове варијанте, јер није свуда исто и нема свуда исте особине. На пример, лако се уочава да феудализам у империји Карла Великог има своје јако изразито посебне карактеристике у односу на феудализам како се развија, и у ком правцу, у првој хришћанској држави; ако уопште можемо да говоримо у уобичајеном смислу речи о феудализму у овој држави, али он ипак у извесном свом облику постоји. Мада, према запажању једног од најбољих познаваоца овог питања, Марк Блоха, дух феудализма у првој хришћанској држави или Византији има свој посебан карактер, са својим „институцијама које носе знак да су биле управљане са далеко више одређенијом мишљу“, одређенијем правцу развија; тако да без обзира који мотиви би споља изгледали да су разлог за то, у овом првом дефинитивно организованом хришћанском друштву, у његовом поднебљу, имамо појаву и чување малих слободних сељачких газдинстава, слободних сељака(48). Ово наслеђе има и свој веома леп израз и код нас, носталгију за њим турски феудализам није успео да уништи. Шта више ова се врста феудализма у првој хришћанској држави показује морално снажном по својој структури да буде вековима одбранбени зид хришћанске територије и одбране заједничког веровања, бар у оним најнужнијим границама, у чему се и остало.

Међутим, појачан легалитет, појачано законодавство, лагано условљује потребу за превазилажењем тих примитивнијих облика борбе са деструктивном људском природом. Тако се у почетку нешто лаганије а онда све брже рађа и једна нова епоха, епоха Хуманизма а затим Ренесанса. То је био резултат развоја човекове самокритичности, његове јаче зрелости, када се човек осетно више одраслим да разуме или усклади свој рад за своје сопствене интересе који у исто време ојачавају и опште добро, само друштво, а даље, само то друштво ојачава и човека као појединца.

Рађа се једна нова епоха, епоха индивидуализма. То је епоха „саморазвоја личности“, његове слободе од спољњег ауторитета, при чему се, наравно, доводи у питање и његов легалитет према Цркви. Настаје једно ново свежије преиспитивање „права човека“ и његове природе. То је и време великих реформација, Лутерове, Калвинове, Цвинглијеве, као што и настаје време борбе за парламентаризам, коју прати енглеска револуција из 1648. год., а затим француска из 1789. и Руска из 1917. Епоха коју коначно и на свој начин оправдавају и низ нових научних теорија, о еволуцији, о опстанку у животу само најбољих врста, односно најспособнијих, тако да и научници почињу да оправдавају веру хришћанина до оно што и сама природа производи и одабира јесте у сагласности са оним и што је морално најбоље. То је и епоха индустријске револуције, као и новог ведријег сагледања човекових изгледа у савлађивању сиромаштва, болести и опште несигурности. То је време такозване „грађанске демократије и либерализма“ са свим својим предностима у односу према претходној феудалистичкој епохи, али и новим недостатком, који се све више и више манифестују уз све већи и већи човеков опозициони став према Цркви. Тај став је нашао и онај израз према Православној цркви код Волтера да је њено друштво, Византија, само „једна забелешка декламација и чуда толико непријатних или мрских човековом уму“, али, и уз низ још јачих оптужби против и такозваног западног хришћанства; оптужбе које налазимо код све већег броја истакнутих мислилаца овог времена, најбоље изражених у Веку просвећености.

Православни богослов би овде такође ставио примебду, или напомену, у погледу правца развоја студије овог периода, са захтевом разматрања односа развоја човекових покушаја саморазвоја изван Цркве; управо колико се тај захтев појачавао толико се исто тако све више манифестовао и један посебно зао дух нове епохе индивидуализма, индустријске револуције, или, можемо је назвати, као што уобичајено то и чинимо, грађанском епохом. Њен развој условљује и развој човековог уверења да Црква, или хришћански дух уопште, није корен било човековој слободи или унапређењу човекових рационалних просуђивања односа према стварима, свету или самом друштву. Уколико се ово расположење појачавало уколико се све јаче и јаче манифестују негативне особине овог грађанског друштва и његов „груби индивидуализам“. Оно што смо имали и у феудалној епохи — отуђење од Цркве и појачавање законитости, односно јаче потребе за законитošћу, то исто имамо и сада — све јачу потребу револта против наглашене законитости, тражење слободе, развој личности, што добија поново свој погрешан правац, јер се то тражи такође кроз отуђење од Цркве; које уколико је јаче уколико је манифестација човечовог „грубог индивидуализма“ такође јача.

Међутим, исто онако као што не бисмо могли да говоримо да су у епохи феудализма биле дефинитивно прекинуте, везе са „заједничким хришћанским веровањем“, јер и нису могле с обзиром да се то ВЕРОВАЊЕ уздиже изнад човека и као своја сопствена снага стално зрачи као благодат на даљи развој човека, што има и своју сопствену егзистенцију у Телу Цркве. Јер без обзира колико је појединац усвајао. Она остаје присутна као благодат или дар, али и као неопходност или нужност.

Према томе и у овој епохи „индивидуализма“ у којој се све више наглашава груби индивидуализам, као што су се у предходној епохи феудализма јако наглашавали груби облици колективизма, потреба за законом, за заједницом под законом, тражења бољих или успелијих средстава за усавршавањем, увек је било засновано на коренима новог поднебља, новог веровања, које све јаче и јаче добија своје видљиве знаке „посебне егзистенције“, „изван човека“ и његове несавршености. Ма какве се примедбе могле ставити све бројнијим образованијим члановима новог друштва које се рађа, у коренима њиховог развоја; увек и сигурно откривамо, менталне и духовне линије да израстају из „заједничког хришћанског веровања“. Стварају се руководеће

елите, некад ближе по расположењу Цркви некад отуђеније од Ње, али оно неговање потребе за вредностима, за моралним поретком, за унутрашњим квалитетом, који се осећа да лежи у развоју појма слободе, у разумевању слободе, њене условљености човековим несавршенством, као и низом других нужности или законитости структура око њега и у њему, увек је присутно. Тако да оно што смо назвали као јединствено, посебно, као квалитет новог периода историје остаје доминирајући — самокритичност, љубав према истини, њено истраживање, неговање потребе за вишим вредностима, бар неговање осећања потребе за све вишим реалностима.

Благодетне последице ове епохе индивидуализма, или рабања грађанског друштва, огледају се на првом месту у томе што се кроз ову епоху још увек зближавају, или осећају својим, сви делови света. Почињу велики подухвати путовања око целог света, открића нових континената, нових народа, којима је сада било потребно такође указати нове вредности које су људи добили кроз откривење. Тако се ојачава и рад мисионарских подухвата сличан раду првих хришћана, као и оних веома успешно организованих мисионарских акција из прве хришћанске државе, што свему даје један нов тон културе такође једна нова реалност хришћанског издвајања, нова вероисповест, као што смо већ то подвукли, протестантизма.

Исто тако благодетне последице ове епохе индивидуализма, или грађанског друштва, кроз протестантизам и капиталистичког друштва, састоје се у томе што се резултати искуства овог времена у усавршавању човека, неговање економске слободе или развоја, преносе и на подручја која су традиционално остала у директном континуитету са подручјем прве хришћанске државе, са својим становништвом веома оданог учењу Православне цркве, који на свој начин постају и зид одбране западног хришћанства, рескирајући за то и извесну петрификацију и јаче повлачење у себе уз жртвовање спољне слободе; веома доследни оном ставу још из времена првих дискусија о истини догме о Св. Тројици.

Међутим, утицаји се мешају, културе, економске и политичке посебности се или умањују, или снажније стичу искуства међусобне коегзистенције, што опет све води новим искуствима, новим синтезама, новим хоризонтима. Раба се тако и на подручју Православне цркве једна нова врста образованих људи, **интелигенција**, и за коју се верује да свој корен има у нечем другом а не у традиционалним облицима живота свога подручја.

Испитивање показује да су њени корени они и исти као и код западне интелигенције, заједнички у оној истој модернистичкој динамици против античке статике при формирању прве хришћанске државе. Али и поред тога се међу овом новом интелигенцијом, која се сада раба на територији Православне цркве, верује да ново ослобођење разума има свој корен у открићу хуманиста класика грчко-римског дохришћанског периода историје. Чита се и преводи Волтер. Али ти хуманисти нису били ништа друго до једна врста нове интелигенције која истражује ствари на основу неге свога духа кроз хришћанске вредности, и већ стечену навику самокритичности која почиње да се развија као модернистичка динамика против заблуда и илузија, или метафизичког хаоса и збуњености антике, чије се интелектуално поднебље коначно кроз ту збуњеност и парализује.

Тако смо у ствари дошли до једне врсте интелигенције и на територији Православне цркве која гаји свој дух толерантности према Цркви, не усвајајући је потпуно, али и не одбацује је потпуно. Овај дух толерантности, или што значи ни потпуно усвајање а ни потпуно одбацавање, ипак је само израз снаге „заједничког хришћанског веровања“, али и његовог духа слободе или слободног усвајања, поднебља које иначе постоји на свој начин као посебна или своја сопствена егзистенција и изван човека.

Православни би богослов затим указао и на ту чињеницу, која се све више манифестује, да ово индивидуалистичког човеково уверење, уверење у своју зрелост, да може све, да су огромне варијанте његових могућности, да треба пробати све, најскривеније потенцијалности, да се треба ослонити на свој сопствен разум, који ће сам, својом сопственом енергијом и законитошћу, решити многобројне на изглед нерешиве твари, уродио је плодом једног појачаног егоизма, у социологији названог и „грубог индивидуализма“, кроз који почињу још снажније да се манифестују људске несавршености и његова природа грешања. У овим веровањима и расположењима, што условљује такође неку врсту новог метафизичког хаоса или збуњености, све се више живи. То је у ствари сада још јаче отуђено поднебље од свог сопственог или општег

ОСНОВА. Али то условљује, логиком развоја или снагом присуство самог поднебља ВЕРОВАЊА као ОТКРИВЕЊА, да се поново тражи законитост против које се устало у име слободе личности и њеног интегритета. То ново тражење законитости под којом би се живело јесте и отварање врата једној новој епохи, социјализације. Која као и епоха феудализма у разним деловима света има различити карактер, извесне посебне карактеристике или тон развоја, али основна би била идеја о идеји више заједничког живота, више међусобне одговорности, више потискивање своје сопствене личности и њених потреба на рачун потреба суседа. То би требало у неком погледу да буде синтеза претходног феудалног поретка и оног другог који се развија као реаговање на његово заробљавање личности у систем организације феуда, провинција, у којим је личност више само део целине, целина а не личност. У новој епохи личност тражи ослобођење од стега целине. Али, захтев је личности за својом индивидуалношћу био толико снажан, у свом реаговању на претходни период, да је отишао у другу крајност, крајност таквог индивидуализма кроз коју је човек онда дошао и у положај такве збуњености да се запитао колико је сада у могућности и да сачува ту своју личност.

Ми смо већ раније говорили о томе како је и колико у поднебљу после одвајања једног дела подручја света од „заједничког хришћанског веровања“, или његовог отуђења од Цркве, уродило и таквим плодом, да је на том подручју у питањима односа вере и разума, догме и разума, дата предност интелекту, или, у развојној линији, да је ту интелект добио своју превагу, нагласио се више на рачун других сазнајних моћи човека, и његовог јединственог Ја, као што су воља и осећање. У овој поремећеној равнотежи, давања предности интелекту, долази и до реаговања у интелектуалном животу човека, који се развија, при чему почиње да се указује на потребу предности воље. Није нам тешко распознати у овој епохи развоја феудализма и развој давања предности интелекту, што налази и своје обликовање у ставу филозофије схоластике, и реаговања на то, кроз развојну тенденцију давања предности вољи, што опет налазимо као остваривање у покрету протестантизма, у епохи индивидуализма, његовим револуцијама, а што је и епоха рабања тако званог капиталистичког друштва, о чијим коренима је већ доста расправљано, са указивањем да иза њега стоји протестантски вероисповедни облик.

Али присуство како римокатоличког вероисповедног облика у епохи феудализма, што је било спасавајуће у смислу да ипак коначно целокупна ова епоха не добије онај правац развоја из којег не бисмо имали излаза, тако исто и присуство протестантског вероисповедног облика који такође има своју одлучујућу улогу у спасавању овог друштва да се његове развојне линије не отуђују у таквом правцу одакле не бисмо имали повратка. Исто тако и присуство православног вероисповедног облика имало је кроз векове спасавајућу улогу од развојних тенденција феудализма, посебно који се развијао у поднебљу монголског и турског освајања, али и исто тако можемо да говоримо и о новом модерном добу и развоју индивидуализма који прелази и на подручје територије Православне цркве. Сусрет са тим индивидуализмом, његовим метафизичким хаосом, његовим грубим егоизмом, као што знамо, Православна је црква изразила и кроз такве уметнике и мислиоце, као што су били Гогољ, Достојевски и Толстој; кроз чији рад долазе до израза оне познате тенденције неговања вредности љубави према истини, самокритичност, тежња ка вишим реалностима, снажном контемплативном животу, стварној слободи; све кроз шта индивидуализам налази своје оплеменавање.

Веома је богата савремена литература у којој се дискутује овај проблем слободе личности али и неопходности његовог укључивања у облике социјализације, доминирајућих организација, које се поново као и у доба феудализма често опет називају корпорације.

Овом проблему, проблему слободе али и заједнице, личне одговорности и ограничења те одговорности, посвећује се сада таква пажња коју би могли само да упоредимо са оном пажњом која је била поклоњена у средњем веку питању права или законодавства.

Ново друштво, које се сада рађа по већ завршеној индустријској револуцији, по својој природи јесте сасвим нешто друго од претходног, грађанског, а још више нешто друго од феудалног. Свакако је несумњиво савршење од претходног, као и што свако има своје недостатке.

Ако пратимо савремену веома обилну литературу о карактеристикама нашег времена, новог које настаје са свим својим позитивним особинама за разлику од претходног, индивидуалистичког, и неуспело либералног или демо-

кратског, наћи ћемо, како једну општу генерализацију, да је проблем како да се обезбеди слобода од притисака неопходности организација, како дати животу у којем смо један облик заиста слободног и са моралним смислом уређеног поретка. Ова дискусија има такође неку своју врсту грозничавости, ако не и старог метафизичког хаоса, при чему се у најновијим политичким филозофским, правним концепцијама Црква скоро потпуно запоставља са уверењем да нема потребну или одговарајућу снагу да се супротстави деструктивности људске природе.

Међутим, жалбе о положају човека у савременом друштву су веома гласне. Посебан акценат је на питању реалности саме слободе до те мере да се у ствари на свој начин обнавља оно исто питање које већ и вековима решава — развој човека, његово усавршавање, и наш неуспех да задовољимо себе у том погледу. Поред свега, ипак, уз све жалбе и веома оштре критике, ми се у целокупном том свом самокритичном односу држимо, скоро невидљиво и често потпуно непризнато, система вредности које нас држе већ од оног времена када је почело, дефинитивно и са успехом изведено, залагање за укидање робовласног друштвеног система. То је она модернистичка динамика која траје и са успехом се бори са деструктивним инстинктима човека, оним особинама које су се нарочито манифестовале у антици. Ми би ову динамику слободно могли да опишемо, да се послужимо дефиницијама А. Л. Кребера, као „вредносни систем који се грађа, али само деличимно експлицитан, понекад у потпуности и не доследан, подвргнут развоју — али у свом смислу јесте то што држи ову цивилизацију у њеној целини и приближава је њеном највишем циљу (49). Ми тај вредносни систем можемо да пратимо кроз историју ових последњих скоро две хиљаде година сасвим експлицитно, мада он често као такав и не изгледа, и шта више често изгледа и као изгубљен облик веровања. Али када се данас жалимо на своје модерно доба, на његове облике аутоматизације, бирократизације, индиферентности човека према човеку, када се такође жалимо да упркос веома успелим и достигнутим облицима организације, кроз које скоро аутоматски верујемо у добро своје активности, у ствари потврђујемо само да у нашим унутрашњим особинама, скривено, лежи један облик моралности, унет већ у наше облике мишљења, на основу којег се на све ово и жалимо кроз један дух самокритичности, чије порекло заборављамо.

Према томе када постављамо питање реалности Цркве, реалности „заједничког хришћанског веровања“, морамо га постављати у оквиру реалности питања изградње слободног друштва, јер човек осећа реалност и себе и своје околине, кроз стање своје свести, колико је срећан, односно слободан, без обзира да ли у економском, материјалном, или духовном културном погледу, с обзиром да су од једног комада обе ове стране — то је питање стварне слободе; постављајући питање реалности Цркве у оквиру питања изградње стварног слободног друштва, православни богослов тим у ствари жели, да истакне прво сву реалност овог питања а онда и његову границу, да нема ни могућности решавања питања слободног друштва, као реалног питања без питања присуства Цркве у њему.

У том циљу онда овде би се задржали на једном већ класичном есеју о „слободи у модерном друштву“ проф. Цона Макмареја, у којем се проблем слободе решава у оквиру питања вере, одабраних вредности, али и у оквиру раздвојености човека, његовог интелекта од његових осећања, у дилеми између „два ума“, како каже овај мислилац, не знајући на коју страну да побемо. У чему је та дилема?

Мада је ова дилема и у вези економског питања, ипак она је суштински чисто духовна ствар, на првом месту. Јер све што чинимо, све одлуке које доносимо, све изборе, све то чинимо на основу наше вере, извесног укуса, стања нашег ума, његове интенционалности. У крајњем то је ствар вере, а опет природа вере јесте нешто што се не може наметнути, она се добија кроз поверење, са њом се расте кроз дух сазнања добра, добрих активности. Она је ствар јединства, појма добра, помоћи у разумевању. Наша је дилема према томе у савременом друштву израз нашег раздвојеног живота, или наш интелектуални живот је одвојен од нашег емоционалног живота, и ова раздвојеност јесте један од највећих савремених проблема. Уз тај проблем везан је и проблем науке као и религије, али са напоменом проф. Макмареја, да религија није само ствар осећања а наука интелекта.

Оно што нам овај истакнути филозоф слободе каже јесте да је наша највећа погрешка у томе што покушавамо да од вере у науку направимо да буде „вера модерног света“, међутим вера у науку значи само то да ће људи

користите научне резултате за конструктивне циљеве а не себичне и разорне. То је у ствари вера у „суштинско добро људске природе, да је љубав јача од мржње, несебичност да ће да победи похлепу, братство да ће да тријумфује над злом и мржњом“. Али све ово није питање „научне вере“ већ чисто религиозне или ствар је квалитета религиозног веровања. Јер, „научка је знање, знањ је моћ, сила, а сила је у служби човека који је има, она не може бити господар“. Према томе питање употребе силе или знања ствар је вере; а наука се ослања на веру, и од ње зависи. То је у ствари питање наше вере у истину и жеље или осећање потребе да живимо према тој истини. Јер, проф. Макмареј напомиње сав значај вере, као основе живота, до те мере да каже да не можемо изгубити нашу веру у живот, у свет, у себе, у своје ближње, а да не изгубимо нашу веру и у „машину живота“.

Ово је од посебног значаја за нашу анализу због тога што смо ми већ довољно истакли колико су све манифестације живота у извесном погледу у оквиру законитости „тројичности“, било када су у питању разумевање или систематизовање животних појава, било опет када су у питању и саме структуре живота. Проф. Макмареј такође запажа да исто онако како постоје природни закони тако исто постоје и духовни закони. Значајно је да проф. Макмареј, и поред тога што смо сигурни да није студирао догматику Православне цркве, на изврстан начин, кроз своју анализу слободе, необично снажно, следејући једну логику испитивања, открива је нашем модерном човеку, који је престао да у њој налази ону рационалност која нам је потребна у решавању наших свкодневних проблема. На првом месту нам указује на сву неопходност и реалност хармоније нашег интелектуалног, емоционалног и волиционалног живота. Јер сву кризу савременог друштва он види у декомпонованости нашег „јединственог Ја“. Православни је пак богослов у могућности да укаже на дубоке корене наше савремене декомпонованости, изгубљене равнотеже, раскорака између нашег интелектуалног и емоционалног живота, управо „уколико наш интелект није у хармонији са нашим емоцијама, рационалност наше акције је парализована“, каже проф. Макмареј, а „унутрашња историја нашег модерног доба јесте у томе што ослобађамо интелект а емоције држимо у ланцима“. А то има своје последице на првом месту у разумевању одговорности без које опет нема слободе, јер слобода значи одговорност; а покретачка снага за остварење слободе и у овој анализи јесте хришћанство. Наравно овде није погрешно да се задржавамо колико је то оправдано али очигледно да без развијеног емоционалног живота нема ни одговорајућег процењивања вредности, а без чега опет нема ни рационалности акције; при чему морамо да водимо рачуна о томе да се суштинске ствари живота не мењају са променом времена, јер постоје питања која имају универзални карактер и које човек непрекидно обнавља од сванућа историје. У том решавању уколико би дали предност интелекту онда је често долазило до побуне емоција. Те су побуне у ствари деловале и на промене у самим историјским епохама. Таква једна побуна био је и Ренесанс, као и протестантска Реформација. Друга таква једна побуна опет одиграла се крајем 18 века, на Век рационализма, то је романтичарски покрет. Занимљиво је да проф. Макмареј, на пример, налази у овим побунама традицију „грчко-хришћанских“ елемената; у филозофији та побуна налази и свој израз у Хегеловој филозофији и модерном идеализму.

У ствари проф. Макмареј жели да подвуче колико је човек у модерном друштву постао нереалан, колико су његови облици мишљења све мање реални, као и његова осећања исто тако, јер све више усвајамо интелектом лажна веровања а емоције губе ону потребу дубине и остају само на плиткој површини сентименталности, без реалности љубави. Корен свега је, целокупној нашој нереалности, као што смо већ подвукли, у расцепу између нашег интелектуалног и емоционалног живота. А највећа манифестација, реална манифестација, нереалности нашег мишљења и нереалности нашег осећања јесте упорна борба модерног човека за слободом коју никако не остварује, већ напротив све је више губи, и поред тога што врло добро разумемо колико наша лична слобода зависи од економске слободе, затим од социјалне слободе, као и духовне слободе мисли и емоција. Једино тројство које мора, како налази проф. Макмареј да има своју спонтаност у синтези слободе ове три слободе.

Како је пак суштина слободе у одговорности то онда слобода и моралност стоје тесно везани, и такође имају свој тројичан карактер, управо можемо да говоримо о механичкој моралности, о социјалној моралности и личној.

Механичка моралност је лажна моралност, то је само формална слобода, покорност закону; у оквиру ове моралности добар човек је само аутомат.

Социјална моралност је такође лажна, то је моралност биолошког ступња, ступња службе организацији, што је нешто савршенији облик моралности од механичког, то је анимална моралност, јер се све подређује организацији кроз коју личност треба да задовољава своје потребе, али при томе личност је у тешким унутрашњим сукобима, у напору ограничења, под притиском организације, своје личности или својих потреба. Овде се све подвргава организовању слично еволутивно биолошком развоју. Али је човек нешто више од анималног биолошког организма; јер у поднебљу ове моралности, социјалне, разара се људски спонтанитет. Најсавршенији је трећи отупањ, личне моралности, са високим степеном унутрашње слободе и развијености. То је моралност синтезе спонтаности слободе и личног усвајања добра као вредности, то је моралност љубави, моралност вере у људски живот, људску слободу, кроз њу се постиже пун доживљај реалности живота. Човек без љубави није реалан човек. На пример, себичан човек није реалан човек, и ако може бити „добар“ човек у оквиру механичке или социјалне моралности. Међутим, лична моралност јесте моралност самореализације. Али, важно је и то што нам проф. Макмареј подвлачи да ова „лична реалност“ или лична моралност није нам дата рођењем, морамо радити за њу, то је један непрекидан напор и рад. То је постизање оне слободе која лежи у унутрашњем квалитету човека

Кроз ову изврсну анализу онда сасвим лако осећамо колико концепција слободе изражена у догматици Православне цркве, у оној спонтаности тројичности, интелекта, осећања, и воље, што налази свој израз у учењу наше Цркве, израженог у догматици, о односу догме и разума, а на првом месту у усвајању или разумевању рационалности саме догматске одређености непосредности љубави лица Св. Тројице, која се коначно само интелектом не може сазнати, или само осећањем, или само вољом за веровањем. Онда сасвим лако разумемо огроман значај за будућност човечанства напор Православне цркве да сачува своје учење; које је она платила и петрифицирањем или неком врстом окамењавања свога учења, као и жртвовања губљења и спољне слободе, одласка у политичко ропство. Ми се сада налазимо у једном значајном периоду историје када овај напор Православне цркве долази до свог највећег степена рационалног оправдања. Овде би могли да се вратимо на оно о чему смо говорили на почетку; о искуству, о потврђивању искуства оних који су живели пре нас, који су доживљавали једну истину у њеној универзалности, и коју ми данас сагледамо у емпиријско-социолошком као и прагматистичком значају, а што се у исто време поклапа и као хармонија нормативног и позитивног. Овде је онда сасвим пригодно да се сетимо филозофа Бекона, на којег се осврће и проф. Хари Левин у свом есеју „традиције“, када каже да пошто „живот и рад једног човека не може да достигне савршено сазнање“, остаје мудрост традиције коју распознајемо онде где се „инспирише благодат континуитета и трајања“.

Овде би православни богослов могао сасвим доследно да прихвати став већег броја савремених филозофа који сматрају да филозофи не треба да се више залажу око изграђивања теорија у погледу природе света као целине, већ пре да се посвете критичкој активности расветљавања појмова природних и социјалних наука. Предмет ове анализе заиста је ствар социјалне науке, и православни богослов у расветљавању појма значаја православне догматике за практичан живот у друштву, ради његовог даљег напретка, чини ово више само као напомену, или захтев за студијом овог питања, у његовом даљем развоју, а он се састоји у његовом најпрактичнијем питању: како, којом снагом, кренути у развоју кроз механичку и социјалну моралност ка личном саморазвоју? Јер, уколико нам недостаје вера онда смо принуђени на ниже облике моралности! Она нам недостаје; проф. Макмареј онда каже, ипак то није разлог за очајање:

Оно што морамо да чинимо јесте да будемо мирни и да чекамо; да престанемо са нашим грозничавим напорима да учинимо нешто, да престанемо са нашим бесплодним покушајима да спасавамо себе. Спасење уколико нам дође доћиће споља. Морамо чекати за нову ствар да буде рођена у нама, за нову светлост која треба да нам се манифестује. Чак и гледати околу бескорисно је, јер смо слепи. Можемо само бити мирни и чекати, безбрижно очекивати, јер стваралачка реч ће рећи „Нека буде светлост“. Друго ништа нема што би могло да буде учињено. Следећа реч није са нама већ са реалношћу. А даље што би желео да кажем јесте да сам сигуран да ће наше спасење доћи кроз хришћанство.

Погрешно би разумели ове речи проф. Макмареја уколико би их сватили доследно, буквално; јер овде се ради мало и о филозофији језика. Мир, безбрижност чекања, грозничавост рада, итд. овде су само позив на веру, на реалност поверења у љубав Божију, на реалност тога да ми не можемо ништа сами учинити, јер је вера ствар благодати. И ове су речи позив на очекивање благодати. Потребан је баш огроман рад одржати се у овом ставу. Ми знамо у Православној цркви да је благодат дар за који се мора такође нешто урадити, сама вера не спасава, потребан је и рад. То је рад разумевања, рад схватања да нико није одговоран до ми сами за облике моралности кроз које треба да прођемо да бисмо дошли до најсавршенијег ступња, ступња личне слободе саморазвоја, дати свему томе најбоље услове. У оквиру саморазвоја слободе јесте и економска слобода. Када нам апостол Јаков говори о непходности добрих дела поред вере за спасење, онда несумњиво да под тим добрим делима ми можемо да разумемо и усавршавање и економске слободе. Тај се ступањ не може да прескочи, саставни је део спонтаности слободе. Када нам апостоли говоре о добрим делима они нам у том погледу говоре у ствари и о економској слободи. Пре свега, сам Спаситељ када говори о **дару живота и изобиља** који нам доноси, реч је такође и о економској слободи. Морамо радити за њу. Тај рад је опет део разумевања да се ми не рађамо са моралном слободом, морамо радити за њу. То је рад за слободу а која се састоји, као што смо то подвукли, према овој анализи слободе у модерном друштву, у унутрашњем квалитету човека. То је у ствари задатак Цркве, не да изграђује на првом месту овај или онај облик државне организације, да се за њу залаже, већ за слободу квалитета човека. Црква се није залагала за развој или утврђење „феудалног доба“, исто тако ни „грађанског“, нити игде имамо у филозофији светих отаца или учитеља Цркве идеје о „социјализацији друштва“. Све су ове епохе само израз унутрашњег квалитета човека. Квалитетнији човек условиће у будућности и квалитетнији нови облик једне нове историјске епохе. Са језичне стране та нова епоха добиће и неко своје ново име. Једно само знамо да никада, ни у првој хришћанској држави, Црква није била потпуно идентификована са историјском епохом у којој је. Свака је историјска епоха несавршена на свој начин, то несавршенство не можемо идентификовати са Црквом. Одговорност лежи на нама члановима друштва и државе и нашој несавршености кроз коју се рађају и несавршености епоха феудализма, грађанског друштва или савременог са његовим карактеристикама, социјализације, предностима над прошлим облицима, али и сопственим несавршеностима, које су ствар наше одговорности.

У оквиру те одговорности јесте и сам рад Цркве, нашег сазнања да јој пружимо све услове, колико то стоји до нас, за рад и делатност, што у ствари и чинимо, јер се, и по учењу Цркве, не рађамо као готова морална бића. Црква има својих седам светих тајни кроз које нас уводи у реалност живота. Тако да уколико не можемо у потпуности да уђемо у тајну или разумевање свих тајни или целог учења Цркве, њених догмата, мисли и дела Њених светитеља, можемо, као што смо то и учинили, анализирати појам слободе, јер ниједан други појам није толико тесно везан за саму природу потребе човека као што је то појам слободе; емпиризам његове реалности и нереалности је лако уочљив; он има своју логику и као што смо видели, тројичне ступњеве свога развоја.

За развој појма слободе дубоко искуство смо добили кроз период појачаног давања места интелекту у нашем животу, у епохи схоластике, што доприноси, или претходи, значајним открићима на пољу науке, а исто тако и у епохи која реагује на то, када се већи акценат даје вољи, њеној снази и протесту, у епохи протестантизма, у оба случаја богатимо се новим искуствима, која нам дају нове прилоге нашем развоју; али кроз ову епоху протеста тражи се суштински оно од чега смо се отуђили. Према изјави и самих протестантских мислилаца протествује се уз трагање за реалношћу слободе духа раног хришћанства, његовом искуству.

Али поремећана равнотежа интелектуалних и волиционалних односа делује на расцеп и између наших емоционалних процеса, на њихово отуђење од нашег јединственог ЈА. Што ствара дилему раскорака између интелекта и осећања, осећања и воље, воље и интелекта, што све потискује веру, чији губитак у епохи социјализације треба да буде замењен „вером у науку“, а која лишена

емоција, и ако је ствар одлуке интелекта, прелази у чисту активност, ствар је само воље, напора рада активности, без вере; нешто што свој веома успео уметнички израз, или отелотворење читавог овог става, налазимо у поезији Мајаковског; на шта нас веома успело опомиње Ханс Кон у својој анализи великих историјских промена модерном свету. Али којим православни богослов налазио корен у поднебљу које је тесно везано за рад Цркве, за њено поднебље; и поред тога што се оно уздиже изнад човека, и свих историјских епоха, са којима се коначно не може да идентификује.

Једно само остаје као велико искуство, да велики савремен доживљај губитка слободе, појачане потребе, поново за законом, логиком саме природе ствари, делује да се осети и сав значај природе слободе коју негује Црква. Та се слобода, тај њен појам, развија као реалност и постоји и изнад нас. Ми треба да га усвајамо. То је ствар рада, јер се не рађамо као готова, обликована морална бића. У сваком случају овде видимо логику развоја, кроз саму логику испитивања појма слободе, из којег логички не можемо изаћи, а да не разоримо човека, јер је из овог поднебља, његовог квалитета, кроз који је уништен робовласнички систем спасено достојанство човека. Осећање достојанства је реалност. То је спонтана слобода, слобода хармоније рада нашег интелекта, воље и осећања; нешто што као образац за употребу има у филозофији догматике Православне цркве, у природи њеног учења односа догме и разума; како разум може да прими истине догмата, и да буде слободан.

С друге стране од значаја је да подвучемо на крају ове анализе да они велики напади споља на територије Православне цркве, као и велики нагли социјални покрети и немири у најновије време, велике остварене револуције, на свој начин су деловале да се, а то је почело још од средњег века, источне територије хришћанства, Цркве, Православља, осиромаше у неком погледу, у погледу снаге Православне цркве, али истовремено имамо и ту појаву да се Православље кроз ту кризу више ослобађава извесних својих националних или расних ускости, посебности грчког или словенског карактера, и више појављује као универзалност широм света. Али то је такође процес развоја. Јер те ускости национализма као и расних претензија носиле су и епохе феудализма, и епохе грађанског друштва, као и садашње епохе социјализације, које су, као што смо и рекли, на свој начин и епохе отуђења од Цркве, у једном погледу то је процес и све већег отуђења, јер једном својом линијом иде се у том правцу, али другим, улазним, идемо ка и једном новом ширем пространијем разумевању слободе. И по учењу Цркве, с обзиром на људску природу, никада ни једна епоха не може бити идентификована са Црквом и никада ни једна епоха не може бити чист израз једног савршенства. Човек је осуђен на морални развој, што је ствар слободе и њеног развоја, али и одговорности. Толико колико промене у историји можемо да схватимо. Или, пригодно је да се овде опет осврнемо на антрополога А. Л. Кребера који нас опомиње да уколико би се и постигло стварање једне јединствене светске цивилизације, која би и постигла свој циљ, реализовала потенцијалне вредности које леже у њеним облицима, шта би се догодило, када би и она исцрпила своје снаге, уколико не постоји друга са којом се такмичи, одакле би се освежила и примила на себе њене одговорности у борби за реализацију нових свежих вредности? Наравно, ово је питање људске судбине, развоја, напора, нових обликовања, делења, борбе за јединство, за савршеније, због чега само и можемо да разумемо моралну одговорност и подељеног хришћанства, одговорност која се исцрпљује у борби за слободу, за бољег савршенијег човека. Због чега, онда, тако би и одговорили антропологу Креберу, да се Црква и не може да идентификује ни са једним периодом историје, јер је увек изнад времена, или увек једна реалност која треба да се усваја; једно усвајање које значи еволуцију усавршавања, која нема своју крајњу границу. То је ствар моралног осећања и личне човекове среће у успеху свога сопственог усавршавања, развоја, разумевања историје, живота, а на прво мместу слободе. Због тога је сваки нов члан Цркве, нов почетак за њу, а историја се не завршава у историји, већ у мета-историји, у подручју „иза“ историје, коме претходи лепота живота у исто-

рији, лепота сазнања, слободе. Историјске епохе саме откривају вредност Цркве. То је кретања развоја вредности. Али и рада да се то види. То је опет благодат откривања, сада пак живимо у таквом једном времену када још потпуније осећамо значај напора да Црква сачува тачност и јединственост свога учења, то је у логичној вези са квалитетом слободе; у чему опет откривамо и реалност учења Цркве. У оквиру ове реалности једино се задовољава законитост рада логики нашег ума за апсолутним сазнањем.

— Наставиће се —

ЛИТЕРАТУРА

- 39) Adda B. Bozeman, Politics and Culture in International History, 1960, Princeton University Press, USA; str. 316.
- 40) Ibid, 309.
- 41) Ibid, 310.
- 42) Arnold J. Toynbee, A. Study of History, vol 12, Oxford, 1964, str. 14.
- 43) Harrö Levin, Contexts of Criticism, New York, 1963, str. 255.
- 44) Ibid, 75.
- 45) J. Bury, A. History of Freedom of Thought, Oxford, 1952, str. 31 (Prvo izdanje 1913).
- 46) Adda Bozeman, op. cit. 521.
- 47) Ibid, 253.
- 48) Mark Bloch, Feudal Society, London, 1965, str. 444.
- 49) A. Kroeber, An Antropologist Look of History, Los Angelos, 1963, 16.
- 50) John Mac Murray, Freedom in the Modern World, London 1968, (Prvo izdanje 1932).
- 51) Ibid, 68.

Напомене за беседу о условима успеха или неуспеха рада дијалектике

Међу појмовима којима се данас више служимо него раније јесте не-сумњиво и реч дијалектика. Она је постала нека врста симбола у нашем савременом друштву којим се скоро све тумачи и све прекрива, па и у питањима религије позива се и на дијалектику као на реч, која треба да објасни и њен смисао и евентуално крај. То је заиста један веома широк појам који често и губи свој смисао због широке употребе; шири је можда и од речи идеализам, или материјализам, или реализам, или романтизам, итд. Води, као што знамо, своје порекло, етимолошки, од речи разговор, и прво је означавала појам рашчишћавања смисла употребе речи и појмова, кроз питања и одговоре, док се не би постигла одговарајућа дефиниција; или, у даљем развоју, као што знамо, дијалектика је предмет логике, једна логична законитост, која нам открива пут сазнању суштине реалности, корак по корак кроз законитост развоја — тезе, антитезе и синтезе; или, што значи, развој или кретање од једног полазног става, који се негира његовом супротношћу, што налази, коначно, своје јединство или синтезу, једно измирење; тако да се појам дијалектика дефинише и као законитост мицења супротности. Али, овде само напомињемо, веома уопштено, шта би се највише могао да разуме под овим појмом; огромна литература или опширне анализе већ постоје о овом предмету. Са тим смо већ добро упознати. Дијалектика је била предмет студије прво дохришћанских филозофа Сократа, Платона и Аристотела, а у најновије време, под утицајем хришћанске догме о Св. Тројици, Хегел јој је дао један нов смисао, дубљи, постаје симбол разматрања законитости кретања или развоја животних манифестација, било света као целине, или човекове мисли, начина „како мисли“. То је опет предузео Карл Маркс, и на свој начин посебно покушао ту логичку законитост развоја да примени на законитости развоја самог друштва, његовог кретања, на првом месту, када су у питању економски услови живота, а који онда дају облик и самој човековој мисли; тако је овај појам добио нову варијанту као појам дијалектичког материјализма. После Маркса „појам дијалектичког материјализма“ све више постаје и предмет низа филозофских анализа. Иде се у детаље, и верује у стварну могућност примене дијалектичке законитости, као једног универзалног закона, за све, кључ кроз који је и коначно објашњен смисао света, живота, човековог рада, сва прошлост и сва будућност. При чему, религија, и учење о Богу као бићу који је творачким актом своје мисли и љубави створио свет и човека, према „дијалектици“ материјализма, заводи човека од истине, с обзиром да сада имамо нов откривен закон којим можемо да протумачимо и разумемо појаву света. Нешто што се тако јасно и очи-

гледно, научно, религиозним догмама не може да постигне и пружи довољно рационалне уверљивости за разумевање света. Наравио, на овај став је одговорио велики број филозофа и богослова и дао свој коментар. Имамо низ веома испрпних студија о овом проблему.

Нама овде није циљ да улазимо у све то, нити би то било могуће, не само у оквиру овакве једне напомене, већ и у једној далеко опшгирнијој студији. Треба, међутим, само да се осврнемо на један, можда више психолошки аспект, овог питања, које се, као и низ других у науци и филозофији, не може ни потпуно доказати и усвојити, а такође ни негирати као потпуно неоснован; то смо већ и споменули. Хегел је овом појму пришао преко „дијалектичке конструкције“, ако тако можемо да се изразимо, догматске одређености или објашњења логичког постојања и разумевања, човековим разумом иначе несхватљивог односа, Тројице у Јединици и Јединице у Тројици, како су нам Свети оци саопштили, речима, тајну откривања Св. Тројице, једну од највећих тајни икад дату пред човеков разум на усвајање. Тако да баш због овог момента чудног и веома интересантног развоја овог појма дијалектике, који један филозоф, као што је био Хегел, уноси у историју развоја човекове мисли са циљем да рационално оправда хришћанско веровање, питамо се како се у једном преокренутом усвајању подигао и као оруђе рационалистичког расположења у негирању Божије егзистенције, колико уопште може да буде речи о томе.

Тај психолошки проблем који нас овде сада интересује, у вези дијалектичке законитости, био би у питању однос веровања и неверовања, који се као појмови постављају један према другом, и хтели ми то или не, као такви стављају се у један дијалектички однос, чије би решење било у синтези или потврди веровања или опет неверовања, уколико би се кренуло од неверовања као тезе, или почетног става, јер се веровање у оквиру дијалектичког материјализма сматра опет као отуђење човека од самог себе, а, затим, у оквиру дијалектичке законитости, покушај негирања ове „отуђености“ веровањем, завршава се потврдом неверовања или, што би био, и „научни став“, или човеково „ослобођење“ од отуђења. Али, како овај став има и свој други „дијалектички“ обрт, баш онакав од којег је и сам Хегел пошао, то се онда у развоју ове проблематике поставља низ питања, а на првом месту питање логике отуђења, управо можемо ли да судимо са психолошке тачке гледишта колико је отуђење било ствар веровања или неверовања у егзистенцију Божију. Тако се поставља и питање дијалектике и нихилизма. Питање које има много добрих примера у савременој литератури, или, већ толико добро познато, код Достојевског и у случају Ничеа.

Када нам познати писци дају добро оцртане карактере са њиховом проблематиком, и на првом месту баш када је у питању однос између веровања и неверовања, тада постављају један проблем који улази и у оквир тако интересантног питања и односа дијалектике и нихилизма. Да ли нихилизам, на пример, као став, као увсрење, као стање свести неверовања, у дијалектичком обрту, или синтези, може да буде, и под каквим условима, преобраћен у веру у Бога? Наравио ово је и предмет тзв. дијалектичког богословља, једног правца савремене протестантске мисли, који су теоретски разрадили најистакнутији савремени протестантски мислиоци. О томе су наши читаоци, бар у оном најпотребнијем облику, обавештени, па се такође не бисмо ни у то овде упуштали као у расправу, јер је то такође веома опширно и филозофско и богословско питање. Али смо рекли да нас ово питање више интересује са чисто психолошке стране; сада још додајемо, и у једном веома практичном смислу. При томе не улазимо такође, ни у стручне и заморне, и коначно стерилне, квази-научне психоаналитичке студије и дискусије о овом питању; јер питање Бога када је реч о том питању како учи Црква, не може бити предмет такве једне „научне анализе“; а оног момента уколико би и постао то више не би био појам о ономе о чему Црква учи.

Једино што научно испитивање у том погледу може да нас помогне, са веома разноликих поља научног испитивања, јесте да нам открива материјал и материјал, фасцинирајући број докумената, о сталном и непрекидном присуству човекове вере у Бога, или о присуству веровања.

Заиста са веома разноликих страна из резултата научног рада, које свакодневне умножавамо, у напору да овладамо над процесима који имају своје временско трајање, добијамо и потврде о овој човековој вери у Бога. То потврђивање јесте један огроман историјски развој, којег уколико пажљивије пратимо откривамо у дубинама његове прошлости неку врсту

законитости коју са извесним успехом можемо да користимо у прекривању и нешто од будућности, како би са што више рационалности улазили у њу. Али то су наши напори у чијим контекстима тражимо што боље услове свога усавршавања. По једној унутрашњој логичкој нужности ми трагамо за том законитошћу, за демонстрацијама да прошлост није без дна и будућност без перспективе. А уколико би стање наше свести било расположење о безланој прошлости и безперспективној будућности, то би било стање свести које се обележава и као нихилизам, или се бар упућује према њему; да не би дошло до тога логика човековог рада стално и непрекидно истражује законитост свега, један свеобухватан закон, као израз једне унутрашње еволуције, као одредбу еволуције, њено осмишљање и могућност.

Хришћани, или верујући, налазе израз ове законитости у формулацији догме о Св. Тројици а неверујући, ако тако можемо да се изразимо, у извесним природним законима које испитују или упорно истражују; највећи број се умирује законом дијалектике; а чланови низа других религија у својим појмовима о Богу; а они који не верују ни у једну ни у другу законитост били би у поднебљу које се обележава као нихилизам. Прелази из једног од ових расположења у друга сасвим су могући и чести су. То кретање у оквиру ова три става, могли би заиста, такође, да прекријемо или објашњавамо и законом дијалектике, што би у овом случају био његов један веома широк опсег. У ствари ово кретање између ова три могућа става, или уверења, било би једно дијалектичко кретање нашег ума, његово истраживање, које као такво улази у оквир наше логике, која опет има такође своје тројичне ступњеве рада, а на првом месту формалне облике као што су појам, суд и закључак. Тих формалних ступњева има безброј било када је у питању логика нашег рада, методолошки поступак који предузимамо у раду, било када су у питању сама кретања у природи, откривамо их такође. За оне који усвајају дијалектички материјализам као „законитост“ развоја ово је довољно као објашњење — манифестовање ових тројичних ступњева развоја било у природи или у кретању друштва. За онога који усваја Откривење ова тројичност законитости само је један далеки одраз догматске одређености, јер стварању света предходи савет превечне Св. Тројице; све што постоји и све што се креће у Њој се креће и кроз Њу постоји. Неку всту Њеног одраза, било у развоју наше мисли, логичких закона нашег мишљења, било у тројичним ступњевима, тријадама, праћења кретања или развоја, при индуктивном или делуктивном поступку, на сваком пољу природе и природних наука, ми заиста откривамо законитост природе. Кључ за разумевање природе, као помоћ служе нам обрасци које стварамо као моделе, скоро редовно са тројичним ступњевима и структурама. Али у суштини прихватање те законитости јесте ствар вере, а није знања; и коначно остаје вера кроз коју сазнајемо све оно што иначе не бисмо могли да сазнамо. Кроз ту веру, по сопственом признању најистакнутији научници и уметници доспели су до својих највећих остварења, на пример швајцарски сликар Пол Клее каже да је већ веома рано дошао до закључка да „сваки појединачни део сложеног организма природе креће се под руководством извесног структуралног закона и да прецизне аналогије закона које владају егзистенцијом целине понављају се у најмањим стварима, у најмањем листу“.

Ово је изјавио један од највећих уметника нашег времена, а лакше и више то нам могу да понове и научни радници, што они и чине; јер њихов је рад могућ само на основу вере да из ствари, које изгледају да су у нeredу и сукобима, избија једно јединство које само треба изразити или учинити видљивим. То је природа рада и научника и уметника. Али, ма колико њихово уверење било да иза свега, иза сваке ствари, лежи нешто што је основно, што јој даје снагу или позајмљује. „што је типично, и што може бити изражено у некој форми“, та крајна реалност, то прво или последње јединство, његова структура, законитост те структуре, остаје да се прими вером, у скромности признања наше несавршености или ограничености да својим снагама доспемо до тих дубина или висина, управо суштине те Целине. То мора да остане вера на коју ни сопственим ни другим снагама, притиском своје околине, не можемо бити приврсани — можемо само према њој у својој слободи да будемо отворени.

С друге стране у ставу „затворености“ пред отвореношћу универзума, његових висина и дубина, ако тако можемо да се изразимо, што је наравно веома неадекватна употреба језика, и ако прихватајући, са рационалним

научним уверењем једну од теорија, као кључа објашњења рада природе, као што би био „закон дијалектике“, дијалектичког материјализма, или других, са упорношћу става да је то све од истине, да се само у том кругу могу вршити истраживања. онда се долази до једне тачке у којој се негира закон развоја или закон и саме дијалектике.

Усвајање једног таквог закона, као кључа за разумевање реалности или света у којем смо, и није ништа друго до „борба за реалност“, напор да се она „доспе“, односно да се разуме. Уколико следујемо са објективном научношћу ово истраживање, према искуству најистакнутијих научника и уметника, и долазимо до границе када се осећамо исцрпљени са признањем да даље својим интелектом не можемо ићи већ само са вером и даљим поверењем кроз веру у законитост природе и њен морални значај као и поредак, тада изражавамо став верујућег. С друге стране, у одбијању да постоји икаква законитост, икакав морални поредак, икаква потреба да се то и сазнаје, изражавамо став који обележавамо оним трећим дијалектичким ставом — нихилизмом.

Примера за ово, као илустрацију, можемо да нађемо необично много у савременој уметности, у биографијама модерних песника, ликовних уметника као и композитора; који су у ствари и најпозванији да нам и пруже илустрације или слике овог дијалектичког развоја човековог тражења усавршавања. Можда нам је најприкладније да се овде осврнемо на једног од најистакнутијих, уколико не и једног од највећих, модерних књижевника, Франц Кафку (1883 — 1924) који све више интересује књижевну критику и филозофију. Његови велики роман „Америка“, „Прогрес“ и „Замак“, са својим, углавном једним јунаком, који је у ствари сам он, према оцени савремене књижевне критике, нису ништа до израз унутрашње нестабилности коју прати материјални и морални немир социјалног света“ који настаје после „позитивизма деветнаестог века“. Франц Кафка у ствари почиње да пише у овом и оваквом свету, како нам на то скреће пажњу познати научник и књижевни критичар Рој Паскал, у свету који губи, како налази, Кафка „своју очигледну објективност“, а у чијем центру „природне реалности“ није логички проблем већ проблем духовне агоније, људске судбине, збуњености, и патње; која постаје све већа“ док све више људи откривају да је њихов захтев све недоступнији и клизавији у борби за свој циљ“. Каже нам проф. Паскал, такође, да је можда најбољи суд Кафка дао о себи када је дао и свој суд о Пикасу. „Не мислим да Пикасо својом вољом деформише ликовс које нам даје, већ само бележи оне деформације до које наша свест још није успела да допре“.

У првом роману Кафкине трилогије, у „Америци“, поставља се проблем Давида Коперфилда или Оливера Твиста, како проћи кроз овај непријатељски свет а сачувати недирнуту своју доброту, колико је то могуће? Јер у овом свету се људи муче и са страшћу боре, прихватајући без испитивања и понављајући утврђен начин живота, а са одлукама и логиком коју не разумеју!

У другом роману своје трилогије, у „Процесу“, Кафка решава проблем осећања греха који није наш већ резултат чињенице да смо део света који је несавршен. „Нисам грешан“, исповеда се јунак овог романа свештенику, „То је погрешно; како успште човек може да буде грешан или крив? Нисмо ли ми сви људска бића, слична једни другима? Свештеник му одговара, „То је тачно, али тако и говоре грешни људи“. То је у ствари проблем казне која „доказује кривицу“, како се то овде питање третира; то је питање закона од човека који у ствари лично нема кривице, али који у некој врсти радости иде у сусрет примању осуде.

У трећем роману ове своје трилогије „Замку“ Кафка поставља и коначан проблем, проблем „замка“, што симболично треба да буде тражења оне к уће у којој се коначно настањујемо. Јунак овог трећег романа тражи запослење и настањење у (једном) Замку; недозвољавају му улазак и не дају му запослење, али дозвољавају му настањење у оближњој гостионици; власници замка му плаћају трошкове боравка и још му дају и два помоћника, и ако му не дају посао. Алегорија је ове приче протумачена тако што је Замак нека врста алегорије Неба, а село, са гостионицом, где се настанио, „овај грешан свет“. Према овој причи, њен јунак, незадовољан својим положајем и не наилазећи на пријем који је тражио у Замку, бунтује, њему су ближи и они који су такође у неком опозиционом ставу према онима у Замку. Он тражи рад, и кроз рад хоће своју афирмацију и улазак у Замак, јер он хоће да поправи оно што не ваља у селу али и да усвоје његове планове. Други опет тумаче Замак као резиденцију Бавола а не Бога,

јер јунак приче живи у немиру једне посебне борбе, упорности и тражења, али и не налажења. У ствари сва три романа, кроз све три слике, или проблема, јунак, сам писац Франц Кафка, изражава своју сопствену борбу и „мuku духа“ јер он осећа непосредан циљ, он зна да он постоји, али само не види пут којим би дошао до њега. Али он је ипак упоран, и све његово страдање јесте страдање на том путу. Што необично духовито или сликовито карактерише и једна Кафкина прича, басна у којој се миш жали мачки да је свет постао веома мали, да све мањи постаје сваки дан, да зидови тога света јуре све ближе један другом, и најзад се он нашао у последњој соби у којој има само један излаз, али у мишоловку; „Ти треба само да промениш правац, рскала му је мачка и прогутала“.

Проф. Паскал налази да Кафка описује свет онаквог у његовој реалности каквог га је човек изградио, он га према томе „хуманизира“. Његова се „логика не може уздрмати“ како сам Кафка каже, али та иста „логика не може да одржи човека који инсистира на томе да живи“; закључак, који се може извести и који чини проф. Паскал а који се заиста лако намеће и осећа кроз све ступњеве „мукe духа“, које описује Кафка у својој трилогији, да човек може удобно да „живи у овом свету само уколико изграђује илузију рационалне узрочности“, а што опет значи да свет овог великог уметника није ништа друго до свет једног „огромног немира“, тражења и налажења, то је свет, како је то већ примећено од и других критичара, на које се осврће и проф. Паскал, који више тражи искупљење него решење проблема, који осећа да срећа долази „изненадно“, да пада на нас као и несрећа; једном речју то је свет којем је потребна реалност благодети, али коју овај велики уметник, у свету у којем је живео, није открио да би је описао.

Међутим, из богате литературе о овом значајном писцу богослов лако извлачи овакав један приказ из којег се види једно необично драгоцено искуство и реалност потребе традиционалне вере, вере развоја у једној традицији која се не може испитивати или са њом експериментисати, а да се при томе не напосе огромне штетне моралне и физичке последице човеку. Франц Кафка нам је саопштио једно искуство. Оно се лако ставља у оквир, што смо и учинили, сотиорологије догматике. Цркве, коју овај писац није усвојио; с друге стране рођен у јеврејској породици, напустио је јеврејску веру, али је остао Јеврејин. Матерњи му је језик немачки, али није волео ову земљу матерњег језика, волео је да живи у Чешкој и више се осећао као Чех, али никада није у потпуности усвојио ни ту средину у којој је живео. Био је тешко болестан; чиме многи и тумаче његов немир, али ми бисмо се више сложили са књижевним критичарем Лајонел Трилингом да је то само „космичка случајност“; као и код многих других великих уметника, а он би остао то што је, и дао нам што је и заиста пружио без обзира на болест. У сваком случају ово је једно забележено искуство, један велики дар напретку човека, јер је искуство једног грађења и слика шта човек може и шта не може. Јер Кафкино дело и није ништа друго до тражење законитости моралног поретка, због чега смо се и задржали на њему. Оно је дало повода за појаву низа добрих студија, међу којима и једна која третира питање, на пример, дијалектике и нихлизма према Кафкином искуству: закључак је крајњег неуспеха дијалектике, или да се кроз очајање, духован немир, кроз дијалектички напор без циља не може доћи до вере. Овде се као што примећујемо запажа реч „без циља“. У оквиру овог разматрања, проф. П. Хелер, наводи примере Кафке и Лесинга, Мана као и Ницеа; један „егцентрица“ у којем се завршава трагедија немачке литературе“. Али, с правом је стављена примедба, као што се заиста може да стави, проф. Хелеру, да и ови немачки писци представљају нешто позитивно, и прилог од великог искуства савременим књижевницима у „изградњи свога дома“. Што може такође симболично да се схвати; „дома“ не само њихове уметности и њихових погледа на свет, већ такође и целокупног савременог друштва, и човековог усавршавања.

Све у свему ово је заиста питање колико „дијалектика“ стварно „ради“, као и шта је у суштини њене законитости. Где је место нихилизму у тој законитости. Уколико, према томе, тражимо да у дијалектици видимо кључ за разумевање свега, и унутрашње сволуције Целине, или рада ћелије, или кретања галаксија, човековог интелекта, друштва, свега, до једне посебне тачности, онда несумњиво да од дијалектике правимо мит, који је изван научног поднебља, већ ствар вере, али вере која има свој гностички карактер да је знање. Међутим, не можемо да порицемо да иза свега не осећамо

законитост и да не налазимо у својим испитивањима на нешто на шта би као поредак могли да се ослонимо. При чему откривамо моделе „тријада“ кроз које нам рад природе изгледа најприступачнији за разумевање. Ти модели, или „тријаде“, дијалектички ступњевы, показују се као решења, и често веома успело решење, низу сукоба и противуречности, немира и контрадикција, а које иначе другом логиком не можемо да разумемо.

Осећамо међутим, из искуства, такође, огромну своју одговорност за ток развоја многобројних кретања око нас. Ми смо сарадници природе и њених манифестација; ово уверење нам омогућава и наш научни рад, оно је ред и поредак или законитост и у самом нашем уму.

Тај ред и поредак јесте и наша одговорност, у оквиру заиста једног дијалектичког процеса, како се достиже највећи степен личне слободе, који су услови за то. У том погледу, према тој истој законитости, постоји и једно светско искуство; шта чинити и не ући у поднебље једног замрзнутог друштва, како проћи кроз њега и сачувати ону хуману непосредност искренности и отворености; напор за своје сопствене користи а које су у исто време користи и нашег суседа. Све су то питања рада, васпитања, поверења у живот, искуства; једним добрим делом одговорни смо за то, али другим делом и сама законитост реда и поредка, који влада око нас и изван нас, приморава нас на то, тако да више живимо од њега него у њему.

Ако би пак покушали да изразимо једном речју нашу одговорност, то искуство о којем је реч онда би то било у овом ставу — дозволити или залагати се за дијалектику да ради, управљати се према природи самог универзума, који је отворен, и зато неговати отвореност нашег ума.

То почиње од детињства, од првих лекција, од тезе, да је Бог створио свет, само да је наш разум ограничен да схвати сву тајну његовог дела, али да треба да Бога волимо због тога, као и свој суседа колико и себе. Рекло би се то је један традиционалан став. Али кроз тај традиционалан став изграђена је једна околна од које се живи већ вековима, од које добијамо идеје за сав наш савремен рад; осећали ми то или не. То је став кроз који сазнајемо свет али кроз који и то да један огроман број чињеница рада овог света остаје скривен. Кроз тај став већ изграђујемо, кроз векове, моделе и генерализације са поверењем у законитост природног поретка око нас; али кроз њега гајимо и поверење да и мета-поредак — иза, који не видимо, да има такође своју законитост и у јединству је са природним поретком који видимо. То је законитост јединства кроз коју ради и законитост нашег ума. Све су то ствари традиционалне вере, кроз коју смо безивали или изграђивали мост између ова два поретка и откривали њихово јединство.

Раздвојеност ова два поретка савлађује се према искуству великих уметника, како они то искуство обликују у речи, „психичким импровизацијама“, а према великим научницима изградњом „модела“, извесних генерализација, могу да буду и теорије, неке врсте такође импровизација, али које су као и код уметника увек изложене пропитивању, истраживању, мењању, увек уклањању пред успостављање нових, на место старих, слично митовима који дотрају па изграђујемо боље, и често на погоднијем другом месту; све су те импровизације у ствари борба за реалност. Али, само да бисмо ствар боље разумели, послужимо се и оваквом аналогијом: ове „импровизације“, које су „психичке“ за уметника, модели или теорије за научника, за религиозног, члана Цркве, су „седам светих тајни“, видљиви симболи, у материјалним одређењима, кроз које смо у јединству са „мета-поретком“, духовним поретком, и из којег кроз њих добијамо потребне дарове за рад и напредак, у даљем откривању јединства или сазнања његове законитости. Те свете тајне су позната „традиција“: крштења, миропомазања, исповести, причешћа, свештенства, брака, јелеосвећења; средства нашег еволутивног развоја у борби за „реалност“, њено разумевање и усвајање; један развој који се креће према апсолутном сазнању, сазнању истине. Јер, знамо према изјавама научника и уметника да природни поредак није ништа друго до „непрекидно откривање апсолутног сазнања, које је уграђено у сам природни поредак“, онда и она његова друга страна, „мета-природа“, такође, није ништа друго до „откривање апсолутног сазнања“. Само кроз седам светих тајни Цркве ми примамо то као ОТКРИВЕЊЕ, и методолошким поступком емпиријске социологије лако утврђујемо како је то Откривење постала ОСНОВА или ТЕЗА за даљи рад и испитивање и колико се показало као најуспелије откривење, за стицање знања, међу свим до сада покушаним, са других основа, са других „откривења“.

То Оtkривење, о којем учи Црква, јесте наша традиционална вера. Она се често доводи у питање. Нарочито је доведена у питање идејама тако званог „рационализма“ 18. века, или „позитивизмом“ 19. века. Доведена је у питање јер често изгледа као веома „незнатна вера“, величине нечег што се као најмање голим оком може видети, за једну ОКОЛИНУ која је најуспелија од свих покушаних; живимо идејама ове ОКОЛИНЕ, научне, социјалне, било које. Средства за еволутивни пут тога освајања су поменутих седам светих тајни, које се не мењају као научни модели или теорије, које се не мењају као „уметничке психичке импровизације“, већ су апсолутне одређености које нас воде апсолутним истинама, методолошки еволутивним процесом; уколико они који су научно или уметнички настројени, скептични, у погледу сталности ових светих тајни као модела, или психичких импровизација, најбољи пут, опет да се вратимо на то, био би студија наше ОКОЛИНЕ, као светског културног поднебља, које је најуспелије међу свим, имајући за своју основу просвећење нашег разума рођењем Христовим; нешто што оправдава као закључак емпириска социологија. Тако да методологијом емпириске социологије савремен човек, отуђен од ових тајни, Цркве, може да види како је у симболу прве тајне повређено наше ступање у једну заједницу околине у којој се дели иста вера или исто разумевање живота кроз међусобну духовну и интелектуалну помоћ; затим кроз симбол друге тајне како се прима потребна духовна снага за развој и напредак, снага која је потребна да нам се стално додаје кроз наше исповедање или признање несавршености и тражење помоћи у усавршавању; даље, кроз симбол треће тајне признајемо и потврђујемо ту своју несавршеност пред својом заједницом вере, Црквом; кроз четврту тајну као симбол нашег учешћа у „телу Цркве“, причешћивање, потврђујемо и своје јединство са Св. Тројицом, кроз коју се искупљујемо, односно освајамо реалност света као љубав и добро; кроз симбол пете св. тајне примамо установу једне службе кроз коју све то примамо као помоћ у учењу и тумачењу Цркве, односно видљиву страну светих тајни; кроз симбол шесте св. тајне, тајну љубави брака, и симбол седме нашу љубав према животу и здрављу у борби против болести.

Ово су симболи традиционалне вере али и реална средства у борби за реалност света, за усвајање те реалности. То је традиционална вера, њена су искуства огромна; са поверењем у то искуство, у погледу пута развоја како да „иза фасаде нормалне егзистенције“ видимо и налазимо све нормално, остварена су највиша достигнућа на пољу и науке и уметности, највиши продори до најближе границе апсолутним сазнањима.

Ова традиционална вера је ствар развоја, а то значи и поверења, еволутивног развоја којег мора да прати рад, или студија, студија и такве литературе или искуства као што је, што смо само овде узгредно навели, Кафкино. Једно искуство које је за нас такође благодат, јер нам га је дао и прошао кроз њега, чистом снагом само једног уметника, потврђујући сву узвишеност уметности; искуство које ми не доживљавамо, али можемо у њему да налазимо интелектуалну или моралну подршку својој традиционалној вери и њеној вредности, јер имамо слику какав свет изгледа без те традиционалне вере; као и то да се само нашим личним напорима та вера не може ни добити нити одржати, већ је ствар заједнице, целине, богате традиције те вере коју чува и негује Црква, и даје нам своје дарове за њу; за наш еволутивни развој, кроз своје свете тајне. Што значи да се та вера мора да негује целог живота уз неговање и самог здравља тела, јер је природа његове законитости и део законитости и мета-природе, јединство са њим, једно вечно јединство.

Кроз нашу традиционалну веру ми израђујемо своје сазнање овог света и свега о њему, али она ипак остаје у суштини вера са својим унутрашњим процесом развоја, којег прате и сумње, усред наше несавршености, или питања, и одговор се добија кроз упорност рада, упорност постављања питања, али уз стално сазнање и признање своје ограничености и потребе за отвореношћу пред тим питањима. Зауставимо ли, или покушавамо ли да зауставимо тај процес, заустављамо рад дијалектике и отварамо пут нихи-

лизму. Према томе дијалектика и нихилизам нам показују шта се може а шта не, а да остаје вера као основ коначног сазнања дубина моралне и физичке законитости света.

Ова потреба за *отеореношћу* вере и поверења јесте поднебље у којем дијалектика може једино да ради; јер је отвореност и основни закон саме дијалектике, њена унутрашња природа. Сетимо се опет тога да сама реч *дијалектика* значи пут сазнању суштине реалности кроз кретање корак по корак, од модела до модела, од импровизације до импровизације, или од једне тајне до друге, напред у савлађивању несавршености, ограничености, или како се то најбоље може да каже, супротности. Уколико се затворимо, уколико прекинемо тај пут, односно покушавамо да прекинемо, нема ни дијалектике односно боримо се против њене законитости; али отварамо пут, по природи законитости, нихилизму, са којег нема повратка. Да не бисмо опробавали тај пут, јер он није коначно крајња реалност, остаје нам *всра* и *добри дела*, односно рад; то је мисао Јеванђеља, и уколико би се само ослоњали на веру или само на рад, без логике њиховог јединства, јединства вере и дела, онда нам увек прети нихилизам, порицање свих вредности.

Црква у револуционарном веку

ПЕДЕСЕТ ГОДИНА ПОСЛЕ РЕВОЛУЦИЈЕ

— Један приватан поглед на садашњи дијалог између хришћана и марксиста —

Педесет година после руске револуције сасвим је очигледно да ствари више не изгледају какве су биле раније. Све је више јасно, у последње време, да Нова Реформација, која било да узнемирава или ојачава наш садашњи положај хришћанства, има своју одговарајућу супротну слику у агоничном пренепитивању својих основних поставки које многобројни комунисти преузимају у садашње време. Немамо потребе да се овде задржавамо на реформаторском расположењу било хришћанског или комунистичког света. Довољно је само да кажемо да би било мало вероватноће да би се дијалог између ова два света изван тога расположења могао развити даље од само приватних контаката ексцентричних одступника било једне или друге стране!

Моје скромно учешће у овом дијалогу датира од фебруара 1966.; а основне поставке овог чланка добиле су свој облик годину дана доцније када сам био позван да приступним предавањем отворим једну малу конференцију одржану с викенду у „Џон Кенедијевом Дому“ Конвентри Катедрале у Енглеској. Присутни на овој конференцији били су млади људи припадници Британске Омладинске Комунистичке Лиге као и Хришћанске Групе за Контакт Исток-Запад. Тема конференције је била — оних неколико незаборавних речи Карла Маркса, уколико тачно могу да поновим сада текст; „Филозофи су тумачили на различите начине овај свет ;сада је питање његове промене“. Уколико је могуће сумирати у неколико речи хришћанско-марксистички дијалог, онда је овај цитат и питање које се поставља довољно.

Суочен са овом темом, толико обухватном и далекосежном по својим импликацијама, храбрио сам се примером Роберта Бруса који је служио, у оквиру рада Црквеног Мисионарског Друштва, у Ирану од 1869. до 1881. са оном упорношћу и чврстином циља по чему је још више познат његов шкотски имењак. Једном приликом је писао о свом раду: „Не жањем; једва могу да кажем да сејем; веома тешко орем, али уклањам камење“.¹⁾ Када се хришћани и комунисти први пут састану на разговор њихов је задатак да уклањају камење са стазе заједничког разумевања како би им пут који стоји пред њима био чистији. Наш је задатак сада још у прелеминарној фази. Позајмио бих овде једну мисао из оне књиге истраживачких есеја, познате многобројним хришћанима: „Наше је време сада само да испитujemo дубине, не да обележавамо или правимо мапе“.²⁾

УЧВРШЋИВАЊЕ ДИЈАЛОГА У СВЕТУ

У свему овоме постоје три ствари три разматрања, који ме посебно притискују. Први је у вези тачног става према свету уопште. Да илустријем шта мислим под овим дозволите ми да цитирам закључни део из књиге Стенлеја Евенса:

Сведоци смо данас распадања старог светског поретка. Експлоатисање једне нације од друге престаје широм света. Слобода је све бржи ратни поклич нашег времена. Економски поретци који су били

засновани на експлоатацији све се више напуштају. Свуда око нас је мрак који предводи сванућу... Једно ново друштво мора да се организује без класа, у једнакости и слободи, друштво у којем производња служи потрошњи а не за профит, и у којем нико никог не експлоатише за своје сопствене циљеве. Постоји нада да ће човек извојевати такво друштво и спречити катаклизму која прети. Али испуњење ове наде зависи од Цркве у целини да ли ће се окренути овим циљевима и бити вољна да се сједињује са снагама свих група целог човечанства које се боре за ове циљеве. „Ветар дува тамо где се чује“. Задатак је Цркве да открива рад Духа Божјег где се налази. Бог је створио човека за добро а не за зло; он је створио универзум и све што је у њему да би се показала његова слава. Циљ, и смисао целокупног стварања јесте испуњење а не разарање. Социјална нада хришћанске Цркве јесте у вери да ће царства овога света постати Царство нашега Господа Бога и његовог Христа³).

Мада неке од мисли из овог цитата могу изгледати више сличне Комунистичком Манифесту него хришћанском Молитвенику, ипак сам сигуран да су оне чврсто везане за ауторово уверење као следбеника Исуса Христа. За мене су ове мисли диван резиме било социјалне наде хришћанства или одговарајућег става хришћана у усвајању овога света у целини.

Друга ствар која ме посебно притискује и тражи моје разматрање, јесте садржај једне мале публикације „Про-ехистенце“. То је једна серија чланака које је издала Елизабет Адлер са поднасловом „Хришћански гласови у Источној Немачкој: 1954—1963“. Вредност ове публикације за мене лежи у чињеници што је у њој јасно речено све о чему сам размишљао и што сам осећао у последње време али на један далеко мање јасан или одговарајуће изражен начин. Став према комунистичкој држави у Источној Немачкој, у овој публикацији је изражен на различите начине, позитиван је и стваралачки на начин на који став једног хришћанина, у друштву у којем се он налази, увек треба да буде. Ево шта каже Е. Адлер у свом Уводу:

... . Људи се увек труде да заузму одговарајуће добар став према својим суседима, при чему сазнају да док постоје у свету не могу се изоловати од њега, а што онег значи да се морају и идентификовати са њима. У ствари они схватају да је хришћанска егзистенција слична животу и раду каквог амбасадора у некој страниој земљи. Он учествује у судбини земље у којој живи, и осећа извесну солидарност са месним становништвом. Али, он прима инструкције из земље која га је послала. Његова је порука: „Измири се са Богом јер у Христу Бог је измирио свет са Собом“. Ово је порука која је изнад сваког решења које човек тражи за све његове разнолике проблеме -- којих ће увек бити. Али ово је у исто време порука која треба да буде предата нашем суседу на начин на који је он може усвојити и веровати у њу, а да у овоме успемо ми морамо да учествујемо са њим у његовом свакодневном животу.⁴).

Овај став према нашем суседу, без обзира каква његова политичка уверења била, његово религиозно веровање или недостатак веровања, захтева од нас ангажованост и солидарност са њим у свим околностима и збивањима живота. Овај став значи више него само егзистенцију до које се долази и из чисто прагматистичких разлога да нико никог не може уклонити за овај моменат, значи и више од чисте толеранције која се појављује из индиферентности.

То је разлог због чега је било потребно исковати нову реч да би се ово описало -- реч „ПРО-ЕХИСТЕНЦЕ“. У оквиру „хришћанско-марксистичког дијалога“ ово значи више од обавезе „за“ и „против“ марксиста и хришћана. Ова реч указује на једно дубље обострано интересовање и ангажовање, за све за шта се марксисти и хришћани залажу, надају и раде у свету у којем живимо.

Трећа ствар која ме преокупира и притиска на разматрање јесу стихови из Књиге пророка Јеремије. У VI веку пре Христа Вавилонци су заузели Јерусалим и део његовог становништва отерали у ропство. Лажне наде у брзо избављење и повратак у отаџбину неуморно су гајене од заробљеника, али Јеремија је гледао даље и видео дубље од многих религиозних вођа у том периоду Јеврејске историје. Он је писао избеглицама саветујући им супротно од онога што би они желели да чују:

„Венчајте се и рађајте децу и унуке, подижите куће и обрађујте земљу” — другим речима помири се са чињеницом да сте овде, што ће и бити ваша кућа за увек. И више од тога, радите и моли се од свег срца за ову заједницу јер све дотле док сте овде ваше благостање везано је за њено благостање. Оно што је Јеремија рекао одговара садашњем стању ствари; и многобројни хришћани у Источној Европи, на пример, били би први да признају да су научили једну важну лекцију од пророка Јеремије. Потпомаже им да заузму позитиван став према Држави коју Елизабет Адлер описује у њеном Уводу као као „Про-Ехистенце”. Али ове се речи могу односити према целокупној светској ситуацији у којој се данас налазимо. То значи да хришћанин који види у свом друштву око себе веома много ружног и блутавог не може се ослободити од одговорности за то друштво. Његово благостање и благостање друштва нераздвојиво је.

Из ова три става или ствари, три разматрања, јасно је да хришћани имају визију будућности људског друштва; да им се налаже обавеза једног позитивног става према садашњем стању човечанства; и такође да у старачу за ту садашњу заједницу, и у раду за будућу заједницу такође, и њихово благостање ће бити обезбеђено. Ово нас враћа натраг на проблем из цитата Карла Маркса: како да премостимо јаз између садашњег и будућег друштва, како да „променимо свет”?

ХРИШЋАНСКА ПРЕТПОСТАВКА

Марксово нестрпљиво одбацивање философа јесте за нас у добар час подсетник да мењање света није једна више интересантна тачка на огромној листи дневног реда пред безбројним комитетима и комисијама које сада заседају широм света. Већ је то, једном речју — дневни ред живота, посао који је увек пред нама, разлог због чега смо овде. Према томе потребно је да примимо срцу то што је Маркс тако оштро изјавио у погледу „реформатора из фотеља” или чак што се може односити на револуционаре дилетанте који су задовољни са кргарењем или чак и са изграђивањем „неземалских” револуција на небу. Можемо примити ове речи срцу, али да ли треба да их усвојимо према вредности како се оне показују? Мислим да не.

Не верујем да је Маркс тврдио да активност управљења у мењању света може се одиграти у неком филозофском вакууму. Ако би то било могуће да ли би постојао икакав циљ за такву једну активност? Шта би спречило такво једно мењање од случајности и вероватно озбиљне недоследности? Маркс је најбољи сведок против таквог тумачења његове примедбе о потреби мењања света. Најзад Маркс може бити оптужен, од оних који га не прихватају, за многе ствари, али нико не може рећи да је Маркс био мотивисан једноставно некаквом доста неодређеном и расплинутом добродушношћу према човечанству! Он је био један од оних филозофа које је он критиковао — али што није био случај са многим од њих он није престао у тумачењу света, управо, он је предузео следећи нужан корак у тражењу промене света — али уз све ово његово тумачење света које је сазрвало у њему годинама сигурно је да је одлучујући фактор који је управљао његовом активношћу био баш тај његов циљ — промена свега. Тумачење је било компас којим је ток промене био планиран, и као резултат тај ток је био све али не и случајност. Према томе, Маркс је морао да буде озбиљно прихваћен од свих — и то је оно што га одликује од свих других филозофа према којима је он изгубио поверење.

Оно што се може рећи за Маркса може се рећи и за хришћанина. Јер и док хришћанин покушава да планира извесан ток социјалне промене, он је завистан, као и Маркс што је био, од извесног тумачења света. У извесном смислу ово је један фактор који ограничава или омета, али није ли то цена која увек мора да се плати за доследност и циљ у току акције? Неко може тврдити да је идеолошко тумачење света, таквих огромних димензија као што је хришћанска вера, у реалности ништа друго до софистицирана замена за акцију. Каткад је ово заиста и био случај, али не треба да буде тако. У ствари без тога, рекао би хришћанин, целокупна таква акција показала би се бесплодна и погрешно управљена. И у овом погледу хришћанин је сличан Марксу који сматра да уколико не поседујеш истинито тумачење света, онда све што имаш јесте „лажно сазнање”, ненаучни идеализам који тече супротно непроменљивом току људске историје. Према томе, јасно, тумачење је од суштинске важности. На овој гачки ће се хришћани и марксисте сложити мада ће се суштински размимовићи по питању у чему се састоји истинито тумачење, шта је оно.

Слично марксистички хришћанин верује у важност материје. Вилијам Темплс, архиепископ кентерберијски, често је био цитиран у току другог светског рата у изјави да је хришћанство „од свих светских религија најизразитије материјалистичка религија“; мисао под којом се разуме да хришћанска вера, тачно схваћена, захтева позитиван став према материјалном свету. Такав један став сигурно да се садржи у нашој вери у Бога као Творца, Спаситеља и Цара.

Материјализам. Пре свега ми верујемо да је Бог Творац свих ствари, како целокупног физичког универзума, како људског света, тако и његових материјалних и духовних снага. И како су то све Божија дела, она су у суштини добра, стварна и од важности. Због тога није оправдано што вештачки одвајамо човека „религиозни живог“ од „световног“ живота, мада се ово погрешно делење непрскидно увлачи у хришћанство. Свет је од посебне важности, пре свега за Бога и следствено за све нас исто тако.

Универзализам. Друго, ми верујемо да је Бог Спаситељ свих људи. Ово је природна последица Његове љубави према својој твари и потврђена је у оном великом стиху из јеванђеља св. Јована: „Јер Богу тако омиље свет да је сина свога јединороднога дао, да ни један који га верује не погине, него да има живот вечни (Јов. 3:16)“. Значајно је међутим да одмах следећи стих нас уверава да ми немамо основе да преокрећемо ово у индивидуалистичко разумевање спасења: „Јер Бог не посла сина свога на свет да суди свету, него да се свег спасе кроз њега (Јов. 3:17)“. Ово значи да је Бог заинтересован на првом месту да спасе не појединце већ цео свет. Јер Бог кроз спасавање света спасава и појединце. Можемо да будемо сигурни да је на то указивао и Јерсемија. Ако је свет упућен усавршавању и обнови онда сам и ја. А ову мисао развија даље у још једном великом стиху св. Јован: „И реч постаде тело и усели се у нас пуно благодати и истине... (Јов. 1:14)“. У Исусу ми видимо Бога не отуђеног или удаљеног или неангажованог, већ присутног међу нама — на овом једином месту, међу људима, о којим, најзад, знамо нешто из прве руке! Ово је Божија „про-егзистенција“ за нас. Ово је како Бог идентификује Себе са човечанством, показујући практичну заинтересованост за материјалне потребе људи — у погледу њихове хране и одеће, здравља и пријатељства. Преко Исуса Бог позива све људе да узму учешћа у овој Његовој заинтересованости и даје им снаге да не би бежали од социјалних потреба или да не би очајавали у налажењу. Ова снага служења друштву даје се хришћанима, то је снага која воли спасењу. Последица овог веровања јесте да ми коначно не падамо у суморност многих када се сукобљавају са збуњујућим и нерешивим проблемима живота заједнице. Када знамо да све оно што је за нас нерешиво да је Богу могуће, онда лако приступамо решавању тих проблема.

Присутност. Као треће верујемо да је Бог Цар над свим временима. У обрасцу молитве целе Цркве ми се молимо „да дође Твоје Царство“. Изговарамо ове речи са управљеним очима према будућој заједници али се у исто време молимо и са окренутим погледом према садашњој заједници у којој живимо, јер кажемо: „Нека буде воља Твоја како на земљи тако и на небу“. Оно што чинимо сада, овде, у овом моменту даје облик или условљује изглед будуће заједнице; тако да је мост између ове две заједнице ствар на првом месту хришћанске послушности и усвајања Христовог учења. Ми живимо у нади „новог неба и нове земље“, али ми не кажемо да знамо унапред какав ће преображени свет изгледати. Све што можемо да тврдимо јесте да је овај преображај у току и да ће ново у суштинском смислу имати своју везу са старим. Ова веза је од посебне важности јер друштво које сада знамо и оно које као праведно и добро видимо испред себе очима вере нису развојени непремостивим понором. Ми можемо и морамо да радимо од онога што имамо ка ономе што само неодређен распознајемо; и за хришћанина, инспирираног његовом вером у Бога као Творца, Спаситеља и Цара, ово значи бити спреман на све оно што Бог тражи од нас у овом моменту да учинимо, без обзира колика је цена ове послушности. Постоји суштинска веза између ове две поменуте прозбе уз наш образац Молитве, наша вера нам не дозвољава да постанемо било квијетисти који одбацују социјалну или политичку ангажованост или фаталисти који одбацују одговорност за рационално коришћење природе, научно следовање сазнања, и праведно уређење људског друштва.

Ово је мандат за који хришћанин верује да је дат од Бога свим људима, и налази своју централну тачку у Исусу Христу чији живот и смрт и васкрсење (чија про-егзистенција за човечанство, ако тако можемо да кажемо) има своје запрепашћујуће последице које су, због тога, једног револу-

ционарног карактера. У историји Цркве имамо многобројне одзвуче оног узвика који се ширио грчким градом Солуном када су Павле и Сила стигли у њега: „... ови што замутише васиони свет добоше и овде, које Јасон прими, и сви раде против ћесарајевих заповести, говорећи да има други цар Исус (Д. А. 17:6—7)“. Као што се могло очекивати они су били изведени пред локални суд за противримску активност. Тако Божија проегзистенција за нас у Исусу Христу даје човеку не само једну визију бољег света већ такође снагу да га оствари што значи да смо самом природом вере ангажовани за промену.

ОПШТЕ ТРАЖЕЊЕ ЈЕДНОГ НЕ ТАКО ЛАКОГ МИРА

Ово је очигледно лакше рећи него потврдити, и хришћанин који чита Марксове снажне нападе на *«Laissez-Faire»* индиферентизам Цркве у 19 веку у погледу социјалних зала, које су обавијале Енглеску у његово време, наћи ће себе у чудном положају да се слаже са Марксом, или у исто време спречен да каже сувише много о томе јер зна да је Црква, чији је он део, до данас одговорна за то стање. Ако смо сада у положају да видимо свој грех јасније, и у парадоксу, да дубље осетимо револуционарни карактер хришћанске вере, онда заслуга у том погледу није наша већ припада у великој мери Марксу кроз којег, у људским границама, ми смо опоравили своје сагледање ствари.

Међутим, било је увек хришћана у сваком добу који су задржали своје сагледање ствари неопштењено. Заиста, слично Исусу, они су задужени за то оним дубоким јеврејским сагледавањем Божанске светости која се састоји на првом месту у Његовој доброти и праведности. Молити се једноме светоме Богу неизбежно значи и позив светости ономе који се моли — то је светост која се састоји у личној доброти, али исто тако и у једном праведном и хуманом друштву. Када читам Марксов Капитал налазим у њему аутентичну црту пророчког протеста против социјалне неправде и економског зла што ме директно враћа наград ка Амосу и Михеју. Дозволите ми једно даље упоређење: Има нечега сличног код Исуса на начин на који Маркс износи продорну критику на социјалне структуре условљене економским односима који су преовлађивали у његово време, а нарочито на псевдо-религиозно оправдање којим су људи покушавали да оправдају те односе. Маркс је некомпромисно непао вео хипокризије са великог дела „свечаног говорништва“ тога времена.

Исус је био слично некопромисан у свом сусрету са вођима Јеврејског народа. Због посебне блиске везе између вере и заједнице у Јудаизму, у Исусово време, критике које је Исусу упућивао према Фарисејима и Садукеејима обавезно су имале и своје социјалне импликације. Исус је ишао даље и на један нов начин протумачио Мојсијев закон тврдећи да је Он заиста његово довршење и истинит излагач; и такво једно тврђење имало је свој социјални значај у једном друштву које је засновано на том Закону. Само са ове тачке погледа може се разумети одлука јеврејских вођа да се ослободе Исуса по сваку цену. И кроз целокупну историју хришћанске Цркве исти узнемирени и непријатни захтев учињен је за Исуса од неких, бар, његових следбеника — да је Он довршење, макакав социјални облик преовлађивао у том времену, и истинити тумач циља Ђржије присутности и свету. И ово се односи и за данашницу. Али ако је тако онда шта се под тим подразумева? Разуме се то да као хришћани морамо бити заинтересовани да променимо свет на такав начин да сви људи имају исту могућност да приме што им Бог даје. У погледу своје мисије Исус сам каже: „Ја додох да имају живот и изобиље (Јов. 10:10)“. Сигурно да постоје безбројне препреке на путу остварења те пуноће живота које Бог планира за све људе. Међутим свет значи отклањати ове препреке. То значи довољно хране, станова, медицинског старања за тело да ужива пуноћу живота. То значи све шире и боље васпитне могућности, све јача финансијска подршка, да би се ове васпитне могућности користиле према најузвишенијим циљевима од појединаца, тако да би и разум уживао пуноћу живота. То значи слобода израза и истраживања на пољу културе, религије и философије тако да и дух ужива пуноћу живота. То значи, такође, укидање ropства у свим његовим облицима — не само у његовим примитивним облицима, већ такође и у његовим више софистицираним облицима, на пример, праксе великог „бизниса“, или саме Државе, или од богатих и развијених нација које врше економску контролу над другим иза фасадe гаранција њихове независности. Јеванђеље Христово захтева

све ово за све људе да би имали пуноћу живота, и осуђује свако ускраћивање ових права људима, без обзира на којој се страни „завесе“ они налазили.

Заиста, ако то ишта наговештава, наговештава мир који, ако се одговарајуће схвати, није само предуслов пуноће живота већ је његова дефиниција. За Јеврејски народ „шалом“, мир, значи далеко више него само одсуство рата, тако да морамо бити обазриви када говоримо само о ликвидирању рата у Вијетнаму, мада, престанак непријатељстава јесте један очигледан и неизбежан предуслов пуноће живота. Али крај борбе да ли исцрпљује смисао речи „мир“? Сигурно, да не! Мир је нешто више позитивно, више обухватно. Он обухвата све оне ствари које смо споменули у вези „пуноће живота за целог човека, за потребе тела, ума и духа. Он представља отклањање оних многобројних толико трајних узрока сукоба међу различитим групама у оквиру људске породице. И захтева од хришћана који се моле за његове благослове, сазнање да молење за мир не може бити издвојено од најозбиљнијих напора да се превазиђу препреке на његовом путу.

Ова заједничка борба за мир и пуноћу живота за целокупно човечанство даје могућност остварења садашњег хришћанско-марксистичког дијалога. Наравно, лакше је саветовати дијалог и кооперацију него то практиковати! Чак у Британији, која се налази на пола пута између Русије и Сједињених Држава, и сигурно да није претња ни једној ни другој, постоји један добар део обостраног неповерења, које треба савладати када су у питању марксисти и хришћани. Међутим, ниједна страна не греша у овом свом ставу неповерења, чак и нетрпељивости, и извесно отворено признање је неопходно да је организовани комунизам као и организовано хришћанство у најскоријој прошлости добијало веома помешане благослове када је у питању цело човечанство. Када би чак ова нетрпељивост или неповерење и било превазиђено, остала би индиферентност. Стаплеј Еванс је сигурно у праву када каже:

Ова нада за њено остварење заснива се на Цркви уопште да ли ће се окренути овим задацима и бити вољна да се уједини са свим групама у целом човечанству које траже остварење ових циљева... Јер је на Цркви да распознаје рад Духа Божијег где год се он може наћи.¹¹⁾

Ова кооперација о којој Еванс говори може се лакше остварити уколико постоји spremност са обе стране да се испитају границе међусобне задужености, шта једна страна дугује другој. Комунизам има свој здрав утицај на отварање очију многобројним хришћанима када су у питању материјалне потребе човека. За нас ово у ствари није заиста некакво откриће већ само поновно откривање нечега што смо знали, али многобројни хришћани су брзо и дубоко разумели да би се сваком опростило ако би и мислио да је ово једно ново откривење а не интегрални део хришћанске вере. Али комунизам је учинио више од овога — и овде је ствар једног открића толико колико се тиче хришћанства. Маркс и Енгелс су нам сасвим јасно и убедљиво открили колико дубоко економски и политички односи у структури једног друштва утичу и чак детерминишу људско владање. Нити би марксисти нити хришћани из овога закључили да ово коначно заробљава човека или га осуђује да прихвати фаталистички став. Али сада хришћани могу да виде, са оном јасноћом са којом и Маркс, колико је то бескорисно говорити о пуноћи живота изван услова под којим се живот, пун или који то није, води. Резултат овога, хришћани, у жељи да измене свет, не могу више да о томе мисле у границама уздизања људи из канџи овог несавршеног света, или чак кроз тражење побољшања људског иметка, издвојено од промене целокупне социјалне структуре у којој они живе. Ово сазнање о потреби промене социјалне структуре од посебног је значаја и ми почињемо да разумевамо његов револуционарни увоз за данашњи свет.

СОЦИЈАЛНА ПРАВДА: ОПШТИ ИМПЕРАТИВ

Има још више тога што треба да научимо од комунизма. Само биготни и слепи људи нису дирнути заинтересованошћу за социјалном правдом која се може запазити код многобројних ангажованих комуниста. Постоји једна ужурбаност, практична ангажованост, и једно дефинитивно осећање солидарности међу потлаченима чему се Црква само може да дива. У овом погледу комунизам је суд над Црквом, служи јој као пример, а хришћани у томе могу да виде руку Божију, која на свој карактеристичан начин суди и спасава ситуацију у исто време. Због тога је све више нужније за хришћане да сарађују са комунистима где год то савест дозвољава са надом да могу при-

мити њихов утицај за жар залагања за занемарење. Овај је жар Христов и ~~изражава се на једном од можда најнеприкладнијих места — у песми Бого-~~родици коју пебамо у храму, цркви, и на тај начин лишавамо је њене снаге као позива на социјалну револуцију: *Како да се...*

Показа силу руком својом; разасу поносите у мислима срца њихова. Збаци силне с пријестола, и подиже понижене. Гладне напуни, блага и богате отпусти празне.¹²⁾ *...на и Богородица — како да се...*

Тачно је и одговарајуће ако кажемо да овај цитат из „Магнифицат” можемо да применимо за духовне ствари у човековом животу — охолост је савладана и скромност уздигнута, они који верују да су дошли до истине у вери отпуштени су, а они који су духовно гладни насићени су. Ово је доста тачно као тумачење док се не подсетимо да је прво значење овог цитата у његовом литерарном или буквалном смислу. А то значи да се овде тражи збацивање постојећих социјалних структура, једна револуција сагласна са Христовим речима да они који су били први биће последњи и они који су били последњи биће први. Ако ове речи из овог цитата данас јасније видимо или боље разумемо онда социјална ангажованост комуниста, јесте један од најважнијих фактора у реоријентацији нашег мишљења.

А како стоји са другом страном човечића? Хришћанин мора да осећа док чита Маркса да су извори његовог пламтећег социјалног ангажовања у заједничком наслеђу — јеврејско-хришћанског Св. писма у којем се стално наглашава правда, истинитост и мир у пуном и савршеном смислу ових речи. Када ово кажемо не указујемо на дуг који Маркс дугује за ову своју визију Св. писму, нити указујемо на плагијат. Далеко од тога, јер је Маркс дошао до ове визије и поред стања њему савремене Цркве и не због Ње. Он није нашао у Библији извор свом економском разумевању људског друштва. То је несумњиво немогуће, не зато што је Марксово тумачење у супротности према Библији, већ зато што Библија није, нити се то тврди, приручна књига за економске законе и системе. У исто време она није повеља отворених социјалних реформи за које су хришћани позвани да их остварују једну за другом. Могли би да помислимо да би ствари изгледале јасније ако би ово било истина, нарочито у времену када сваки програм или политику унапред одређујемо. Али тада би погрешно схватили смисао Библије и пропустили би да видимо зашто је то још могуће за хришћанина да види Библију као дубок извор утицаја на мишљење и деловање Маркса.

Кроз векове свога постепеног постајања Библија сведочи о човековом сусрету са Свемогућим Богом и његовом све јачом свешћу да овај сусрет захтева од њега одговор у изражавању личне или заједничке праведности и љубави. Марксов одговор на овај вапај потребе његових дана и наш одговор такав какав је заједно су у оквиру тога што Библија непрекидно описује у границама сусрета Бога и човјека. Упркос доцнијег дезавуисања свога јеврејског порекла Маркс је остао довољно Јеврејин који зна какав се одговор од њега очекује. Он није могао да избегне то као што нисмо ни ми данас!

РЕВОЛУЦИЈА И НАСИЉЕ

Из овога још нешто произлази. Хришћани и марксисти нису толико слични да би били у потпуном слагању у погледу природе одговора који морамо дати према потребама људи. Кроз текући се дијалог испитују циљеви и тежње наших заједничких напора у промени света, али хришћанин би тврдио да одговор који се тражи од човека када се он сусреће са Богом морао би исто толико да води рачуна о средствима са којим треба да се остваре циљеви као и о самим циљевима. И све више ова тачка постаје централна у овом дијалогу. Другим речима, уважавање заслуге државног социјализма и слободне предузимљивости, комунизма и капитализма, демократије и диктатуре пролтаријата помрачене су или потиснуте хитним проблемом питања насиља насупрот, ненасиљу у остваривању једног новог социјалног поретка. Да се изразимо најотвореније, какву улогу игра насилна револуција у остваривању пожељних социјалних и политичких циљева?

За хришћане који разговарају са комунистима ово се намеће у садашњем моменту, по осетљивости, као најважније питање. То је један разголићен нерв за који би пре волели да га не откривамо. Ми би можда били склони да указујемо на то да преокупација са насилним револуционарним комунистичким методама има за резултат занемаривање других облика делатности и да је постојећи социјални поредак сувише једнострано суђен у границама

црног и белог док је у стварности његова пресвлађујућа боја сива. Комунисти оправдано могу одговорити да док смо се сувише задржали на суочавању са изазовом револуције, зла статус кво стања трају недирана и беда маса се без потребе наставља. Један од плодова садашњег револуционарног расположења у свему уопште јесте чињеница да је Црква било у оквиру хришћанско-марксистичког дијалога, или изван њега, приморана да заузме други став у погледу места насиља и револуције у целокупној схеми социјалне промене. Један од првих позитивних корака предузетог у овом правцу догодио се на састанку Савстодавног Комитета Хришћанске Конференције за Мир који је одржан у Софији, престоници Бугарске, у октобру 1966. Ова Хришћанска Конференција за Мир привукла је највећи број учесника из комунистичких земаља Источне Европе, али и један већи број хришћана учесника на овој Конференцији дошао је и са Запада као и из држава Трећег Света.

Учесници са Запада извршили су притисак на Теолошку Комисију ове Конференције да развије једно теолошко разумевање револуције. Мора да се подвуче да ово није био један само академски интерес. Далеко од тога, јер многобројни хришћани из Латинске Америке захтевали су, као нешто веома нужно, упут по огом питању од своје сабраће хришћана. Они осећају да им Јеванђеље Исуса Христа не оставља другог избора до да узму учешћа у насилном покушају да збаци постојеће режиме у својим земљама. Један статистички податак који су навели оправдава овај став акције јер се из њега види да у Латинској Америци, као резултат владајућих система, просечно годишње умре од глади и недовољне медицинске бриге више него што је погинуло у било којој години у току другог светског рата. Какав одговор да им дамо? Овај као и други статистички подаци, са различитих места света, стварају једно залеђе за нашу дискусију о хришћанском разумевању револуције.

ПРАВЕДНА РЕВОЛУЦИЈА

Одговор који је дала Теолошка Комисија ове Конференције наишао је на велику важност у Еританији, и један од приказивача, пишући у Манчестеру Гардијану,¹³⁾ рекао је да се са овим одговором отишло даље него и са једним од времена Џона Виклифа у погледу богословског оправдања револуционарног насиља. Шта нас је руководило да дођемо до ових закључака једино се може разумети уколико се наш извештај чита у целини, али извесна разматрања могу се и овде споменути. Прво, често се занемарује доктрина о праву чак и о обавези отпора влади која злоупотребљава свој Богом дати ауторитет. Отпор једино може да пређе у револуцију када су све могућности легалне и ненасилне опозиције исцрпљене. Они који организују отпор обавезни су да развију такав један програм предузимања власти у земљи и на такав начин да би се избегла анархија и тако један бољи социјални поредак успоставио. Друго, често се злоупотребљава доктрина о праведном рату која одговара у нашим данима доктрини праведне револуције. У вези обој питања навели смо четири критериума према којим би могли да процењујемо праведну, или ту која то није, револуцију:

- а) *demokratica priteestas* — снага која даје отпор и организује револуцију треба да буде демократска. Другим речима, револуција треба да буде изведена од народа за народ;
- б) *causa iusta* — треба да постоји праведан и довољан разлог за покретање револуције;
- ц) *iusta revolutio* — револуција од свог почетка до краја треба да буде праведно вођена, и
- д) *finis pacis* — резултати целокупног рада револуције треба да буде мир.

Очигледно, ово је рескир, велики рескир, упустити се у све ово, и схватили смо да је немoguће изложити унапред, у речима, извесна правила која би одредила једном за свагда када једна национална револуција треба да буде предузета. Свака ситуација мора бити суђена у својим границама а то тражи још већу, пажљиву и одговорну анализу околности. Ми осећамо, такође, да за највећи број хришћана облици ненасиља, као протеста, очигледније изгледају да су у сагласности са духом учења Исуса Христа. Међутим, немачки теолог, Helmut Gollwitzer, нас опомиње на једну опасност у нашем аутоматском опредељењу за методе ненасиља у ставу опозиције:

..... опасност оправдања ненасиља и опомене против учествовања у насилној револуцији до мере да то постаје идеологија значи одузимати оружје из руку оних који су у револуцији против насиља.¹⁴⁾

Једном речју, можемо престати у оправдању силе у борби против статуса кво насиља, али реалистично то може бити изведено само са ослоном на силу. Знамо да се сила може користити на најразличитије начине, често веома деликатно у одржавању статуса кво стања, а ми смо покушали са извесним детаљисањем у испитивању како и зашто употреба силе од оних који су на власти успева да остане мање приметна, мање очигледна, од метода које користе они који се дижу у протесту против ње.

Мада смо се осетили приморани да закључимо да у извесним моментима револуција је од два зла мање зло, ипак осетили смо да морамо такође да поставимо сасвим јасне захтеве онима који приступају револуционарном насиљу. Морају да воде рачуна о томе да борба за власт може лако да погорша неподношљиво социјалне услове против којих се они оправдају подижу. Морају да сnose део кривице за ово; и проливање крви, често невине крви, увлачи их даље у грех и одговорност. Ово је једна чињеница која би могла да наноси тешке последице хришћанским учесницима у тој борби, а која се не може савладати политиком неутралности пошто неактивност пред лицем зла и неправде увећава грех! Ми смо такође указали и на то, претпостављајући успех револуције, да они који сада узимају власт нужно је да предузму снажне кораке да спрече да се идеали револуције не изокрену и нови поредак дегенерише у нешто не много различито од старог поретка који је збачен. И на крају, ми смо били приморани да подвучемо потребу хуманог поступка према руководиоцима старог поретка, пошто су и они, такође, људска бића под судом и милошћу. Божијом, којим мора бити дата одговарајућа прилика да се покају и поправе.

Искуство и хришћана и комуниста указује да извори револуционарног жара брзо могу да буду помрачени и чак ускоро и заборављени. Због тога смо свој извештај завршили са истицањем централне улоге љубави. Завршили смо промену револуције са овим речима:

У исто време хришћанин треба да има на уму да он мора у свако доба и на свим местима да сведочи у пракси могућност љубави чак и према непријатељима, могућности измирења и опраштања.

Ово не значи да треба да буде завршна напојница оним са исканим срцем или оним који би се повлачили са крајње ивице борбе. Хришћанин зна да многобројни мотиви могу да терају људе у револуцију. Мржња, глад, љубомора, огорчење довољни су да створе насиље и збаце постојећи поредак. Међутим, све ће ово осећамо, коначно, да изазове ново насиље — јер мржња, љубомора, огорчење нису довољни извршење задатка мира у пуном смислу речи. Пуноћа живота, која је заједничка прекупација и циљ и хришћана и комуниста захтева љубав као атмосферу под којом се једино може да дише и развија. Изван квалитета које св. Павле набраја под општим заједничким поглављем „љубав“ у својој првој посланици Коринћанима¹⁵⁾ пуноћа живота и праведни идеали и идеје доброг револуционара не могу бити остварене. Ти квалитети нису филозофска дефиниција љубави. Они су пре један покушај да се ставе у речи што је св. Павле у његовим данима и што смо ми у својим видели остварено у животу Исуса Христа, чија је љубав за све људе одвела га на крст и у смрт. Ова љубав није је сентименталност ни фикција. То је љубав у акцији која може да инспирише људе било да они себе називају хришћанима или у срчби одбијају то име. У тражењу да промени свет хришћанин самом природом своје вере присиљен је да се враћа на љубав као једино оружје социјалне промене, која је револуционарно довољна да сусретне потребе света. Све више, осећам, у хришћанско-марксистичком дијалогу, педесет година после револуције, моралие да се испитује однос љубави, који видимо као пример у Исусу Христу, према садашњем истицању потребе насилне револуције као светскошироког захтева за једним праведним социјалним поретком.

1) Цитирамо према S. Neill-u, *Anglicanism* (Penguin Books, 1958), p. 354.

2) A. R. Vilder, ed., *Soundings: Essays Concerning Christian Understanding* (Cambridge University Press, 1962), p. IX.

3) Stanley Evans, *The Social Hope of the Christian Church* (Hodder and Stoughton, 1965), pp. 282f.

4) Elisabeth Adler, ed., *Pro-Existence: Christian Voices in East Germany: 1954—1963*. (London: S. C. M. Press, 1964), p. 12.

- 5) Пророк Јеремија 29:4—7.
- 6) Јов. 3:16.
- 7) Јов. 3:17.
- 8) Јов. 1:14.
- 9) Д. А. 17:6ff.
- 10) Јов. 10:10.
- 11) Enans, The Social Hope of the Christal Church, p. 283.
- 12) Лук. 1:15—53.
- 13) Christian Drive, »New Frontiers of Revolution«, Menchester Gurdian, Februar 16, 1967.
- 14) Прилог раду Теолошке Комисије Хришћанске Конференције за Мир, Софија, октобар, 1966.
- 15) И. Кор. 13.

*) Ов је такође један од веома стимулативних прилога бољег разумевања односа између Цркве и савремених револуционарних тењи бржег остварења једног праведнијег света. Аутор овог отвореног есеја јесте Jeffery Rowthorn, протестантски богослов предавач на „Union Theological Seminary“ у Њујорку. у исто време он је и свештеник при капели овог великог, једног најистакнутијих теолошких факултета у свету. Пре више од једног века основан је од протестаната, у оквиру Колумбија Универзитета, данас то је научна установа у којој студирају студенти теологије свих вероисповести.

Чланак је објављен у часопису „Union Seminary Quarterly Review“, бр. 3, 1969; New York.

Karlovac, 1970

Дух истине православне иконографије и »пут« ка анђелима сликара Пол Клеа

— Поводом Пол Клеа изложбе у Музеју савремене уметности у Београду —

Да бисмо добили јаснију или боље прегледну слику развоја нашег сликарства, или ликовне уметности, неопходно је већ да имамо написану неку врсту историје, или, назовимо је — антологију, изложби ове уметности; али оних изложби које су заиста значиле најодлучније промене у развоју нашег сликарства и скулптуре.

Таквих изложби нема велики број у историји ликовне уметности било које земље, нема их ни код нас. Јер промене у развоју и уметности, и ако данас нешто брже неко икад, ипак се не дешавају тако често. Међутим, оне постоје. Мислимо обде на изложбе на којима су приказане оне сасвим нове или одлучујуће промене у стилу или изразу, када се већ сасвим одређено види да је откривена једна нова концепција и једна нова техника, или да наилази једна нова оригиналност, нов поглед, што превазилази старо, које је такође било ново извесно време, до новог развоја кроз који се запостављају претходни погледи, концепције или техника, и креће се са једним новим расположењем ка другим перспективама а што ствара једну нову атмосферу свежине.

То су радосни догађаји, који се увек прижељкују и воле, али их нема много, због чега су нам драгоцености. То су уметничке експлозије, нов роман, нова поезија, нов талас филма, итд., али и нова ликовна уметност. Како доћи до те свежине, или како се до ње брже долази? Можемо ли то да испитујемо? Уколико можемо, онда, несумњиво да би нам то било од помоћи у истраживању савршенијег.

Опет и овде нужан нам је осврт у прошлост да бисмо имали тај преглед догађаја, посебних толико колико само и има оваквих прекретних моментата, тих „експлозија“, прилога развоју светског сликарства или уметности. То је проблем појављивања новог и његовог исчезавања. А то је и део историје наших стваралачких импулса и анализе њихових корена. Када је, на пример, та „експлозија“ у нашој историји била најјача? Због чега? У дубинама историје ове експлозије несумњиво да имају своје тачно постављене или гајене корене.

Свим оним који су учествовали у постављању тих корена, а затим били њихов директан израз, израз импулса стварања, и ми на овом делу свста, који говоримо свим језиком, дугујемо толико много да то и није ништа друго до сам живот. Јер ако смо се трудили да имамо што слободније друштво, координирали смо тај напор и радом да га изразимо и кроз уметност, ако данас можемо да слушамо или читамо о апелима у високо економски

развијеним друштвима да није довољно за сав смисао развоја друштва имати само потребан број техничара, економиста или научника, већ исто тако и довољан број песника, богослова, драмских писаца, филозофа, сликара, композитора, скулптора, приповедача, онда можемо да будемо сигурни у искуство наше Цркве која се већ вековима од почетка свога залагања да имамо своје слободно културно поднебље, старала баш о том проблему о којем и данас високо економски развијена друштва. У оквиру тог старања свака наша јавна зграда, храм, сваки наш иконостас, икона, написана књига и њени украси, били су и наше изложбе. Подвучено је то већ да не наплазимо ни на један период историје нашег развитка без присуства, огромних размера, једног виталног, увек свежег стваралачког импулса, гајеног и подстицаног Црквом. То је Црква постижала кроз неговане нашег човека, што је условљавало и развој или квалитет рада. Међутим, насупрот томе, скоро да о томе није ни потребно ни говорити, као да је онда наишао један период у нашој новијој историји, када се, доста оправдано, добија утисак да је Црква изгубила снагу коју нам је давала као потребну у откривању нових периода стваралаштва, нових изложби новог; као да нисмо више равноправни са другим у развоју, већ га постижемо према другим, да идемо иза других инспирација, а што утиче и на квалитет рада и стварни допринос општем напретку.

Обавештени смо ипак, доста о томе како је до тога дошло. Можемо само то да видимо и на сликарским изложбама; јер мора да поставимо питање када се наше изложбе понављају према другим изложбама, скоро без наших сопствених инспирација, а када опет, под којим условима, имамо на њима приказана дела са новим концепцијама и снажнијим свежинама. То је, истина, веома сложено питање стваралаштва, које као питање морамо да решавамо а и због чега опет морамо да узмемо у обзир и само искуство Цркве. Изложбе су заиста најпогоднија места за демострацију када се и како више створило и због чега?

Радujemo се тим изложбама, ма где се организују, у ма којем делу света, на којим се могу видети примери духа стварања, који хуманизују још успелије своје доба, чине јаснијим нове хоризонте, још успелије развијајући опште добро које стално тријумфује. При чему је реч о оним великим заносима када се открива истина, чему су у историји светске културе толико много допринели и ликовни уметници. Одакле смо, где смо, куда идемо? То су питања, као што добро знамо, која су веома много интересовала и најистакнутије уметнике. Доста је то истакнуто у њиховим биографијама. И због тога, дужни смо, да се овог пута више задржимо, и на сликару Пол Клеу и његовом напретку на „путу ка анђелима“.

Ако онда посматрамо развој наше уметности са овог става проценjвања, немамо много изложби које би могли да узмемо у обзир као догађаје открића, нове оригиналности, а што у исто време значи и нових ступњева у разумевању живота као целине, као лепе, што је и помоћ у превазилажењу његове ограничености и несавршености — процес кроз који је уметност увек откривала снају свој највиши смисао. Нема их много; али ипак нешто од значаја што се одиграло по свету у том погледу, неколико изложби радова страних великих мајстора, могли смо да видимо и код нас, последњих година далеко више него раније.

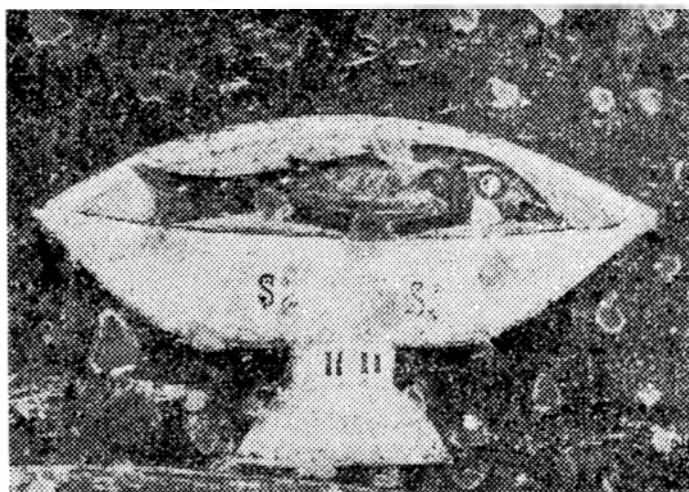
У том погледу догађај изложбе швајцарског сликара Пол Клеа, коју смо могли да видимо овде у Београду, у Музеју савремене уметности, од 19. XI 1968. до 12. I 1969., јесте један посебан датум не само у историји наше сликарске културе, већ и један такав подсетник од првокласног значаја и за нашу филозофију и социологију уметности. Јер слике, акварели и цртежи овог великог швајцарског сликара, са својим одговарајућом филозофијом, отварају нам такве видике кроз које далеко успелије и дубље, обилније, разумемо и своје сопствено културно наслеђе, не само када је у питању наш сликарски фонд, већ и наше место у савременом свету, и наш напор рада и пелокуина наша усмереност.

Да бисмо због тога одговарајуће разумели ову изложбу, велику и значајну мисао овог ретког сликара, потребно је да се осврнемо на суд с природи уметности која је стварана под интелектуалном и моралном инспирацијом Православне Цркве; то је оцена, на пример, да је уметност Православне Цркве, или, популарно названа „византијска“

један плански одређен повратак пре-хеленистичкој примитивној и „наивној“ уметности, као израз тежње одбијања реализма овога света у корист једног више имплицитног начина саопштавања своје поруке.¹⁾



ВАСКРСЕЊЕ; фреска из цркве Св. Димитрија у Пећкој Патријаршији, сликана око 1340. год.



СИМБОЛ СВ. ЕВХАРИСТИЈЕ. фреска из цркве Св. Апостола у Пећкој Патријаршији, сликана око 1240. год. У почетку ово је био симбол тајног распознавања хришћана, у време гоњења; јер грчка реч „ихтис“, што значи риба, садржи иницијале за Спаситељево име. Једна од најснажнијих функција уметности јесте и слављење и прослављање имена Божијег, што посебно карактерише нашу средњовековну уметност, а има свој велики значај за интелектуални и морални развој човека.

Могућност онда да видимо нешто од радова сликара Клеа, који је, методолошки, пошао и ишао истим путем као и сликар православне иконе, јесте не само један пријатан догађај, већ нешто од посебног педагошког значаја. Кле је био сликар сав у напору једног обраћања машти и мисли, сав у напору „призивања ума“ ради сазнања не само „истине једног момента“ већ „истине целог живота“, истине Целине. Зато изложба слика и цртежа Пол Клеа код нас треба да значи једну од оних великих изложби које морају посебно бити истакнуте и примљене, јер представља са својом филозофијом нешто далеко више од „сликаске изложбе“ једног доброг сликара.

Спада у оквир, заиста нашег питања о нашој прошлости у каквом односу стоји према целокупном савременом културном или мисаоном развоју? То је питање бољег, тачнијег, исцрпнијег, сазнања својих основа и разлога њиховог откривања!

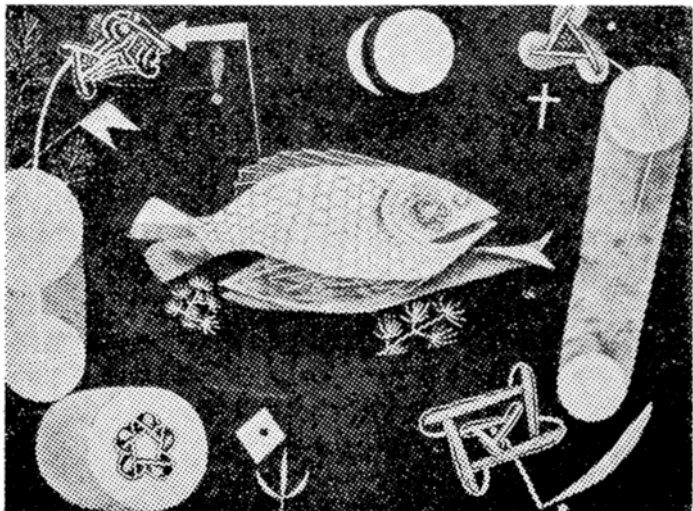
Та нас питања морају да интересују: а у крајњем резултату то је питање разумевања рада наше Цркве у каквом односу стоји према развоју савремене мисли, а онда и саме прошлости.

Колико је било, на пример, оправдано наше залагање за истине своје Цркве, кроз векове; као и колико је био овог благодетан Њен напор да сачува своје учење и на нашем подручју? Нешто што наш савремен човек заборавља или већ не разуме. Јер му може изгледати данас веома чудно све оно узнемирење или сви они напори и дискусије, и немири, око формирања и одржавања истинитости Њеног учења. Али све су бројније манифестације у модерном животу које указују савременом човеку на сву оправданост тога напора. Богослову је задатак да указује на то. Сликарска рад Пол Клеа је баш таква једна манифестација.

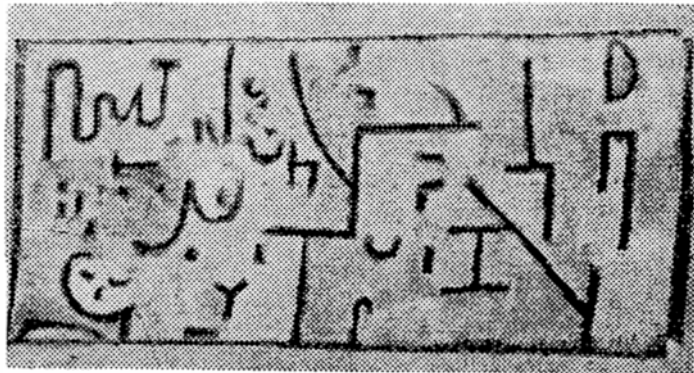
Швајцарски сликар Пол Кле нам долази са једног подручја Европе које је било дубоко огађено за један револт против црквене уметности. Сетимо се Реформације, Лутера, Калвина, Цвинглија и њиховог става према сликарству када су у питању истине Цркве и приказивање догађаја из Откривања.

Знамо да је расцеп међу хришћанима 1054., поводом чисто догматских ствари, условио у западном делу хришћанства и једну посебну варијанту богословске мисли кроз коју се развијала и једна друга варијанта и саме естетике, кроз коју се такође негирао онај почетак којег многи виде у искуству још прехеленистичког времена. То је оно време невиности живота у природи, док се сада враћамо поново у хеленистичко-римско поднебље, а

што је био и почетак једне историјске епохе као што је Ренесанс. Црквену уметност ове епохе један део света почиње да одбија да прими као црквену уметност. Подсећа нас на то и познати историчар уметности Емил Мале са питањем „да ли бисмо могли да разумемо шта се одиграло у срцима и уму, на пример, шпанске монахиње или италијанског фратра, слушајући гласове који су им допирали са Севера о демолирању статуа Богородице, о спаљивању распећа, о цепању и демолирању мачевима икона и слика из живота светитеља.“) Што је био знак, у ствари, да се поново обнавља догматско питање Седмог васељенског сабора. Када се дискутује о томе шта је све било разлог за Реформацију, видимо да је, између осталих, био и однос према уметности. Знамо да је Мартин Лутер 1517. говорио и то да је било много и пре њега који су покушали реформацију Цркве, али да се он разликује у свом ставу од свих других у томе што су други нападали практичан живот у Цркви а он устаје на само учење Цркве, на њену доктрину. При



Пол Кле: СВЕ ОКО РИБЕ. Под притиском савременог механичког рационализма, интелектуалне неслободе, обнављају се и тајни симболи за израз разумевања смисла историје; јер се обнављају и стари или стварају и нови митови; али се у оквиру једног логичког развоја враћају у уметности и они симболи који су били у своје време израз победе над старим митовима: уместо мита ЛОГОС, који има и свој симбол у „риби“, ИХТИС — ИСУС ХРИСТОС.



Пол Кле: УОЧИ УСКРСА. Кле је велики уметник који је учинио најоригиналније кораке у нашем времену да поврати равнотежу између религије и уметности која је доведена у питање кроз расцеп међу хришћанима у 11 веку; јер почиње уз једну нову „западну“ теологију да се развија и једна уметност коју део западних хришћана није могао да прими; то је познати протест протестаната. Кле покушава и тражи начине да поврати ту изгубљену равнотежу између религије у уметности, али и да догађаје најнеприступачније човековом разуму — акт васкрсења, вечности живота, његовог извора, приближи човековом разумевању, учини интелектуално ближим. На слици видимо симболе мира и хармоније једнога врта, симболе живота; једна омиљена тема овог великог сликара.

Пол Кле: ДЕМОН ИЗНАД БРОДОВА. На слици видимо посебну карактеристику овог великог сликара, како формалне елементе слике подређује садржају, а који је опет подређен сликаревој слободи, слободи сазнања; ова илустрација хаоса и заплета зла јесте у ствари и једна „литература“ којој Црква веома много посвећује пажњу.

чему су дошле у питање и одлуке Седмог васељенског сабора. Разлог је за то био несумњиво и у томе што је у овом новом облику црквене уметности било нечег што се није могло прихватити као религиозно, као израз истина о којима Црква учи.

Међутим, тек са развојем модерне уметности, и савремених естетских теорија, значај религиозне уметности у тим деловима света, на којим је била одбачена, поново долази до значаја, са једном новом естетиком и њеном филозофијом; при чему се поново открива сва дубина смисла уметности због које је Црква у своје време морала да поведе читав један рат који је решен одлукама Седмог васељенског сабора, као и установом Недеље Православља.

Један од најистакнутијих апологета овог новог мисаоног развоја ка филозофији одбране ликовне уметности, њеног најдубљег значаја и смисла, јесте и швајцарски уметник Пол Кле (1879—1940). Пионир је, заједно са исто тако великим сликарем нашег времена, Василијем Кандинским, који долази са подручја православне иконографије, једне нове револуције у разумевању сликарства и његовог значаја. Пријатељ Клеа Кандински се по сопственом признању васпитавао на бојма искренности и невиности истина православне иконографије а као што знамо у своје време је путовао и по нашим манастирима ради усавршавања свог погледа на сликарство. Пол Кле је био често у вези са Кандинским, како нам то истичу њихови биографи, сматрајући ту везу од значаја за развој модерне уметности.

Изложба Пол Клеа код нас дошла нам је у право време. Јер смо већ довољно обавештени о свим облицима савремене уметности. Могли смо да их видимо на једном великом броју наших изложби. Истина, изложби које су нам дате према другим изложбама које су се већ приређивале широм света. Али смо једним добрим залагањем и радом веома брзо, скоро преко ноћи, ушли у поднебље најновијих истраживања и експериментисања и на пољу културе сликарства. Међутим, сигурно је опет и то да се при свем нашем труду усвајања овог новог таласа ликовне уметности ипак нисмо довољно потрудили да у потпуности разумемо сво залеђе или сву филозофију која прати ову уметност, која је објашњава; због чега ни до данас модерна уметност није део наше масовне културе, као што је то био случај, на пример, са црквеном уметношћу средњег века у нашем друштву.

Међутим, ипак знамо толико, или већ можемо да знамо, да она истинита дубока уметничка стваралачка предузимљивост није израз само нечег, на првом месту, што уметник види, или да је опет само нека врста његовог само израза. Естетичари нам кажу да је она нешто далеко истинитије и дубље. Јер уколико би стил једног уметника био само израз његове личности, онда, како нас опомиње и G. Pesses, промена стила код уметника била би и израз његове неинтегрисаности. Истина је међутим, на другој страни од овог става, пошто уметност има за циљ да буде преносилац поруке вредности, мисли, да буде или пружи могућност схватања трансцендентног, како каже G. Pelles; додајући да је рад сликара сличан начину сликања самог детета које се труди да кроз сликање некако „овлада стварима у стварном свету“, при чему осећа потребу да мења свој начин рада кроз своје емотиво и интелектуално сазревање. А истинита уметност мора „бити искрена, са високим уважавањем основних људских импулса и осећања и усвојених вредности“.

Кроз свако једно разматрање онда сигурно можемо да видимо како је и колико једна уметност, која је почела да се развија кроз познате епохе Хуманизма и Ренесанса, кроз које је дат један више обновљен облик лепоте, коначно се отуђила од своје основе, као и њена богословска и филозофска мисао која је прати, и завршила, у развојној линији, „као она уметност која је изгубила и своју оригиналност, и своју спонтаност, и ону потребну уметничку невиност“, нешто што се сада толико „марљиво почиње да поново гаји у савременој уметности“³⁾.

Међу најистакнутијим сликарима ове врсте савремене уметности, који је у ствари од свега неколико, њених пионира, један од првих, Василије Кандински. Василијан је у поднебљу православне иконографије, о томе сам прича у својој аутобиографији, подвлачећи да је „његова преокупација, као сликара, за оно „скривено“; при чему сам научио, како каже, не да посматрам на слици оно што је на њеној површини, што се види када се она посматра споља, већ да некако уђем у њу, кроз кретање, али кроз њу; да то буде улазак у слику. При овој исповести онда нам Кандински саопштава и своје утиске приликом посете московским црквама, посебно Успенској и Василија Блаженог, у којим је нашао потврду или рођење овој филозофији

— „постати део слике”; то је схватање „унутрашњих импресија и њихово отелотворење у уметност”. Несумњиво је ово један од најдрагоценијих података за развој или разумевање савремене уметности, оне искрене и истините, коју је независно али спонтано заједно са истог става и животног искуства почео да гаји као филозофију и Пол Клее, такође, са Кандинским, пионер нове оригиналности, искренности и невиности у уметничком стварању; али, што је у исто време и једна логична и веома очигледна манифестација исправљања пута, којим се у развоју једне линије из још средњег века почело да иде; та ликовна уметност је морала да се заврши, и како нам каже познати ликовни критичар Хеберт Рид, „завршила се у једној чудној смрти”.

Када, на пример, баш овај познати ликовни критичар Х. Рид каже за Пол Клее-а, као и за Пикаса или Џојса, да на свој „револуционарни пут нису кренули против стерилности и трулости академске уметности са некаквим новим законима или конституцијом у цепу, већ спонтано и не знајући где иду или шта ће да открију”, православни богослов само може да потврди да су открили једно наслеђе, једну исту уметност, која се рађала у времену када је Црква исто тако реаговала или почела да реагује на стерилност хеленско античке уметности. Рађа се нов поглед на свет и из њега и нова уметност; али природа тог новог погледа на свет јесте таква да се захтева у уметности да се пође од корена, са неком врстом искуства из дубина историје далеко пре хеленског периода. Јер то улази у оквир новог погледа на свет из којег се рађа и иконографија Православне Цркве која добија своје коначно одређење на седмом васељенском сабору; на континуитету, у правој наследној линији, постала је и иконографија московских цркава Успенске или Св. Василија Блаженог, или и наших цркава, које посећује Василије Кандински. Када ово имамо на уму онда још боље разумемо ликовног критичара који прати развој уметности у оквиру реаговања и на самом пољу филозофије, на средњовековни систем филозофије, у западном делу Цркве, схоластику, што налази свој израз и у филозофији Хегела, Киркегарда, Ничеа, Хусерла, хајдегера, Јасперса, као и у сликарству, како нам ту паралелу даје Х. Рид, Пикаса, Кандинског, Клее-а, Модрина и Габоа. Сетимо се тога да је Пол Тилих, истакнути протестантски богослов, изјавио да је Гверника, слика Пикаса, најрелигиознија слика створена у XX веку.

То је нека врста метафизичког сликарства, каже нам Хеберт Рид, које се „рађа као и свака метафизика, кроз размишљање, или људску страст размишљања о животу, љубави и смрти”, нешто што као идеју, како подвлачи Рид, толико изврсно тумачи Пол Клее. Посебно драгоцен податак, као и у случају Кандинског и московских цркава, јесте и податак на који нам указује Х. Рид када је у питању Пол Клее и његова посета лукама Јужне Италије „где се упознао са византијском и хришћанском уметношћу”. Рид такође истиче подршку коју је Клее нашао код Кандинског... нашао је себи до значајног степена интелектуалну подршку у високо метафизичким теоријама Кандинског, чије дело „Уметност духовне хармоније” из 1910. год. јесте прологомена за то ... што бих назвао метафизичким сликарством”. Савременици и лични познаници Пол Клеа, које нам наводи Рид, описали су га да је имао нечег у себи веома блиског монаху, неку оданост и љубазност, дах... нечег што се мора описати као „близина светости”.

Када све ово имамо на уму онда лако разумемо Бермер Хафтмана када нам у свом веома садржајном приказу Пол Клее-а каже колико је његова уметност важна за нас јер „ће да инспирише будуће генерације да предузму одважне кораке ка ширим пољима уметничке активности”. Покушаји су учињени да укажу и на то како је или колико уметност Клееа остала велика али без преседана и без утицаја, нешто што заиста није тачно, већ, каже Хафтман, сасвим обратно. Јер ова уметност размишљања кроз слику, илустрација је човекове могућности стварања заиста „нових реалности, реалности које чине живот ширим него што се он уобичајено показује”.

За Клееа, како то истиче и Хафтман „видљиви свет у облику у којем га знамо није једини свет који постоји”. Једном другом свету он се на један посебно лирски начин, кроз музику линија и боја, веома успешно приближавао. Клее је на један свој начин осећао могућност сазнања света као целине, али што се не може постићи уобичајеним путевима нашег сазнања. При томе је наишао на проблем како да помири, како је сам писао, спољни и унутрашњи свет; осећао је да му је за то потребан мост који треба за то изградити „у радости највеће слободе”, нешто што је било везано за његове „психичке импровизације”, како је он то називао. Он је то постигао кроз

дубоку љубав према свему, што је преносно у „приче о дубокој хармонији која преовлађује међу свим живим стварима у свету око њега”.

Све што нам каже проф. Вернер Хафтман за Клее-а само потврђује једну веома дубоку несвесну логику развоја или исправљања људског грешења, упућивања на неодговарајуће путеве развоја, јер Кле на све веома много реагује, и изјављује да „жели да буде толико „поново рођен” да не зна ништа о Европи, ништа, ни за једну слику, да остане потпуно без утицаја, управо, како је то подвукао да је враги „у првобитно стање”. Тако се у ствари Клее развијао са својим проблемом како да „тродимензионални објект трансформира у један формални елемент дводимензионалног домена слике”; а то код њега значи да слика не сме да буде „прозор кроз који се гледа у илузиван натуралистички простор”, јер „стварни објекти морају да делују као цитати који подсећају посматрача на стварне објекте, потпомажући га тако да чита слику и да распознаје извесан посебан објект у оквиру слободног ритмичког јединства слике”. Тако се предмет доживљава или сазнаје на један поново остварен генетичан начин; при чему се сналажу свет који је спољни и тај који је унутрашњи.

Ово су подаци на које нам скреће пажњу проф. Хафтман, а ми у њима сасвим добро откривамо већ запажено трагање, као реаговање на стару уметност, да се открије оно што покреће и што је с друге стране, иза, статичког објекта”. Овај нас приказивач Клее-а подсећа и на Футуристичку Изложбу из 1912., одржане у Берлину и Минхену, када се писало о овоме, и истакло да је „то апсурдно и духовна издаја уколико се копира директно са модела...”. Клее је тражио оно што је испод поретка, основ, а то се може открити, веровао је у то и говорио „да се може постићи само оно за што се и ради. „Потребно је стрпљење, рад и чекање, и суштина ствари ће се открити; а ништа није случајно, већ све је у свету као целини; тачка постаје покрет и линија, тада је у питању време, а уметничко дело гради се део по део, слично кући; развој кроз композиције боја, потези изгледају у миру, коначно, једног савршенијег поретка”. Јер, ту је усвајао Сезана, „Природа није само на површини, већ такође и у дубини; боја је израз ове дубине на површини, и има свој дубок корен у свету”. Клее је такође указивао на то, као педагог, да треба учити гледати ствари од њиховог корена, видети шта се дешава испод њих, при чему сазнајемо „пре-историју видљивог”.

Заиста, гледајући слике Клее-а, или читајући шта нам он сам каже о сликарству, ми заиста осећамо једно руковођење једнако по вредности најмасовнијих и најдуховнијих људи историје; као на пример што то можемо а видимо и из ових мисли које нам цитира В. Хафтман: „Као што нас дете имитира када се игра, тако и ми играјући се имитирамо оне снаге које су створиле и које настављају да стварају овај свет”. Тако да је целокупан „напор Пол Клеа био управљен ка обнављању једног стваралачког акта у себи, да би доспео до разумевања Целине, што није за њега значило репродуковање природе, што је он знао да није могуће, већ само „да је он у Природи”, да је сам Природа, али то је осећао на такав начин да при томе напушта или оставља овај видљиви свет иза себе, продирући у „суштину Целине”, када му постаје доступно оно што му је изгледало скривено у Несвесном. Ту у тој суштини, у тој целини, он осећа, када ради, да његова рука више није његова, да је неко други контролише, да то више није он који мисли, већ неко други, нешто више, удаљеније, негде, где, сазнаје, има „снажне пријатеље”; а осећао је „као свој задатак да учини видљивим оно што је било у процесу постојања”; или, „учинити имагинарне ствари стварним”, са закључивањем да „сваким појединачним сложеним организмом природе управља извесан структуралан закон” тако да „закони који управљају целином понављају се у најмањим стварима, у последњем листу”. Уметник их открива, као и јединство спољнег и унутрашњег у оку, управо да свако визуелно искуство и његове одговарајуће емоције пролазе кроз филтер сећања; један филтер кроз који се чисте сировости реалности, при чему се тај сирови материјал пречишћава, непрекидно, док не добије облик једног рафинираног визуелног искуства у облику једне јасне ликовне идеје и њених одговарајућих емоција натопљених поетском носталгијом”. Слика је тако за Клее-а нешто „стварно постојеће” у којој се огледа човекова стваралачка визија. Слика је према томе веза између човека и света, и на тој свој висини изрази „престављање” или „апстрактност”, губе своју дескриптивну вредност. Слика је процес руковођења обликом а основа је у постојању слике. И када нам проф. Вернер Хафтман коначно каже да се слике Клее-а налазе у једној сасвим другој реалности, у алтернативној, апстракт-

ној, независној реалности од саме слике, ми се сасвим сигурно тада подсећамо на икону и њену реалност и њен смисао, јер, проф. В. Хафтман у даљој анализи то још више потврђује и на овај начин:

Чистом употребом ликовних средстава, уметник ствара један нематеријални свет светлости који само постоји у слици а нема никакве везе са природом. Ово је друга реалност, која постаје природна кроз природан развој слике. Површина слике је отворена према једно нематеријалном свету; она није прозор који је отворен према природи. Иза овог његовог сијања налази се једна стваралачка снага у раду која тражи извештај одговарајући еквивалент, замену, за светлост.

Кле је носио у себи нешто толико дубоко хумано, каже нам такође, проф. Хафтман, нечег доброг које скоро није било од овога свста. Давао је утисак свакоме ко би му се приближио, да је он нешто више од нормалног људског бића.

Медитација над формом: то је била духовна вежба овог чистог сликара који се не може упоређивати; тачка на тачку: то је позитивна молитва; план на план: то су лествице којима се човек пење у себе. И док међутим, у дубинама свога ја он открива слике које му откривају ово ја... Клее се тако пес највишем врху који је човеку дозвољен да доспе. Он нам је оставио исцрпан извештај о ликовним могућностима и предметима доступним уметнику његових дана, и потпуно показао границу до које је људска раса доспела. Ето зашто је он изгледао нешто мало више од обичног људског бића.

Али, то је био и Клее-ов „пут“ ка анђелима, кроз који је он указао, какав нам каже, проф. Хафтман, и на „пут“ ка „једној новој светској култури.“;

али то је пут у исто време који има и свој религиозни карактер; светска метаморфоза лежи међу анђелима, и последње Клееове медитације тражиле су продор у то посредничко подручје где они живе. Он је био сувише скроман, веома свестан закона који владају његовим развојем на земљи да би желео тим висинама... Али он је осећао „удаљени трон Свесветског, јер се држао блиско срца све твари...“

Са овим расположењем и сазнањем Кле је коначно ушао и у онај временски моменат када је био окренут само будућности, када се завршио, 29. јуна 1940. год. његов живот овде на земљи.

Ма колико проф. Хафтман налазио доста упоређења у развоју Клееа са поетским заносима Гетеа, или других ближих или даљих његових савременика, он пропушта у овој иначе изврсној студији о овом великом сликару, једног заиста од највећих у историји светског сликарства, да се осврне на сам методолошки поступак у раду на који сам Клее указује као на свој начин рада или, рекли бисмо, пут развоја. Он је запањује у својој основној структури изражавао метод структуре саме догматике Цркве, оквир Откривења, са његове формалне стране, а што је он затим, као што смо то већ видели, испуњавао једним садржајем који је та носио „подручју анђела“; јер сам Пол Клее у свом есеју о „модерној уметности“ указује на тројичну законитост која влада на самом пољу и истинитог сликарског рада који треба да нам помогну у откривању виших реалности: то су прво формални фактори, *линија, вредност тона и боја*; *линија*, што одговара *Мери*, *вредност тона* *Тежине*, и *боји* *Квалитет*, које Кле опет назива „формалним средствима које су дате нашем располагању, а у пркос својим разликама имају своју међу-унутрашњу везу: *Боја* је на првом месту *Квалитет*, затим на другом месту *Тежина*, јер није само вредност боје већ и *светлост*, затим као треће, Она је и *Мера*, јер поред *Квалитета* и *Тежине*, она има своје границе, своје подручје, и своје простирање, а све то може да буде мерено. Вредност тона је прво *Тежина*, али усвојем простирању и у својим границама Она је такође *Мера*; *Линија* је опет, како каже Клее само *Мера*. Она је први фактор, и без Ње нема ни вредности *тона* а ни *боје*; али тек све у свему у целини чини димензију једног објекта; или, како, такође, каже Клее: „ова три квалитета дају карактер (целини) свака са својим личним особинама — то су три међусобно закључена подручја. Што, даље, према Клее-у, чини у свом јединству „потпун круг боје“, који опет у свом центру има „три дијаметричка“

односа: Црвено-Зелено Жуту-Пурпурно и Плаво-Оранж; то су основни комплементарни парови боја, а три главне боје, *жута, црвена и плава* имају своје алтернативе у најважнијим помешаним или секундарним бојама, што се изводи опет на тај начин да помешане боје (три по броју) леже између својих главних компоненти или основних: зелена између жуте и плаве, пурпурна између црвене и плаве, и оранж између жуте и црвене; итд., једна анализа која, према Пол Клее-у, трсба да нам укаже на Целину и састав целина; при чему уколико се сетимо Клее-овог указивања на тачку по тачку, *план на план*, преко чега долазимо до *Целине*, онда разумемо како је овај велики сликар једном дубоком интуицијом преко боја, њихових парова, тројичних дијаметра, стрпљиво очекивао, како је сам изјављивао, „откривање целине“, *сазнање суштине*. Можемо тако да кажемо, да је то био пут, овог великог човека, према његовој исповести, ка *посредничком подручју анђела*. То су његове, тајанствене, тројичне лествице, кроз које је он ишао себи да би дошао до сазнања Све-светог; али, то је и рад кроз који се отвара или ствара једна нова светска култура.

То је у ствари тежња ка оној идеалној култури која је замишљена или о којој се мислило у времену све већег неуспеха, и коначно потпуног неуспеха старог друштва, и на место којег Црква почиње кроз нов начин његовања човека да подиже ново. Процес који траје; али је човек по природи свога положаја увек у делимичном отуђењу од тога идеалног друштва за које се стално залаже, уз сталну проблематику циљева и средстава његовог остварења. То је и ствар слободе. Фина уметност Пол Клеа јесте једно од средстава за даљи напредак у реализацији наших снова. Није онда ни најмање изненађујуће што се та његова уметност и уметност раног или првог хришћанског друштва толико слаже. Пол Клее је хтео да пође „од почетка“, одакле је и кренула уметност Цркве; отуда иста филозофија и једног и другог става; несумњиво да у развијеној линији обе ове уметности, модерне, коју сазнајемо преко таквих уметника као што је Клее, као и Православне Цркве, у свом развоју, с обзиром на доследно исти филозофски став и исто реаговање на неодговарајуће покушаје, имају своју исту тачку сусрета у помоћи човеку у развоју у оплемењавању његовог ума, у тријумфу добра. Јер то и јесте циљ уметности — откривање оног поетског у свим стварима, а што у исто време, значи откривање или унапређење Добра, то јесте прилог том открићу, један значајан прилог. Даље упоређење овде није потребно, сем да још једном као закључак кажемо како је и колико велики сликар, неком врстом несвесне теоретске анализе, сликао у ствари са истом догматском структуром свога ума са којом и средњовековни сликар који је добро познавао свој догматски став, учење Цркве.

Због тога заиста ако би покушали да сведемо број изложби које значе нешто посебно у нашој ликовној култури, на што мањи број, а тим да истакнемо њихов што већи значај, ова изложба Пол Клее-а мора остати у том, у најмање могућем сведеном, броју. У ствари ова изложба је само један добар подстрек да што више онога што је сам Клее рекао и онога што је већ речено о њему, буде доступно нашој најширој публици, учинити да буде део наше масовне културе; јер из поднебља мисли које гаји Клее видимо шта значи ново чему служи и одакле извире.

- 1) Arthur Koestler: *The Act of Creation*, London 1964; str. 400
- 2) Geraldine Pelles, *Art, Artists and Society*, Prentice Hall, USA, 1963; str. 151
- 3) Ibid. 158
- 4) Wassily Kandinsky, *Autobiography* New York, 1945; str. 58—60.
- 5) Herbert Read, *The Philosophy of Modern Art*, London, 1951; str. 46
- 6) Ibid. 164—173.
- 7) Werner Haftmann, *The Mind and Work of Paul Klee*, 1954,
- 8) R. L. Herbert. *Modern Artist On Art*, Prentice Hall, USA, 1965; str. 78—81

Светосавски храм на Врачару и питање односа између старе и нове етике

Присуство храмова по нашим насељима несумњиво да опомињу не само на извесна дата нам решења пред последњим питањима живота, смисла рада, вредности украшавања околине, већ такође и на моралне проблеме када су у питању однос човека према човеку или према заједници. Уколико се према томе залажемо да по својим насељима имамо што више храмова, цркава, у исто време тим показујемо своју спремност и разумевање за усвајање једног система истине, као што је догматика Цркве, као и њеног етичког система. Уколико, на пример, не осећамо потребу да завршимо храм посвећен Светоме Сави на Врачару, или тврдимо да нам није потребан, тим бисмо само потврђивали један не тако нов став, већ одавно постављен, да нам није потребан догматски систем Цркве, да је Њен етички систем неефикасан, да нема довољну социјалну снагу да буде реализован, и да због тога није ни вредан пажње или залагања. Један став који можда прати развој Цркве од почетка; али посебно је развијен за последњих три стотине година, када се дефинитивно поверовало да „разум“ већ довршава разарање „хришћанске митологије“, њене недоследности, контрадикције и апсурдности. Код нас овај став има своју све већу и већу популарност, тек од пре неких седам до осам деценија, када смо управо и донели одлуку да на месту где је спаљено тело Св. Саве у борби за одбрану моралног поретка слободе и човековог достојанства, подигне један велики храм.

Истина никада нисмо имали један дефинитивно одређен отпор против зидања овог храма, било је то више питање средстава, али опет везано је и за наша данашња „узбуђења“ у толико драстичном преиспитивању својих веровања, својих ставова, разумевања свога рада, залагања, смисла свога национализма, и тражења нових хоризоната. Наравно, све то има и свој однос према нашим моралним ставовима и разумевању циљева које одабирамо.

Међутим, уколико се и данас осећамо било равнодушни пред овим проблемом, или се правдамо неким другим разлозима, због чега не подижемо или не завршавамо овај храм, ми тим у ствари постављамо и питање колико нам је он заиста и потребан у овом нашем данашњем толико успелом процесу техничког развоја, јер, све већем броју као да изгледа да пред питањем о Богу и бесмртности душе падамо у беспомоћне контрадикције, а што указује, верују, на сву нерационалност залагања за тако што као што је систем хришћанских истина или његове моралности. Али са таквим уверењем принуђени смо да се залажемо за „нову етику“, за нове таблице морала. При чему се сећамо свих примера неуспеха Цркве у борби са људском деструктивном природом.

На пример, као на први драстичнији корак, који се одиграо у хришћанском друштву, а који је разорио његово јединство, указује се да је велика деоба Цркве 1054. Нови кораци делења даље су разбијали његово јединство, као това. У свим тим ратовима, човек је, изгледало је, стајао неспособан пред својом сопственом деструктивношћу. Успомена на све те догађаје, као и на опште морално стање у неким деловима Цркве, који су и условили ове покрете и ратове, и данас утиче на расположење човека када је у питању Црква и што је била Реформација 1517. а онда и низ других са низом религиозних равајање истина о којима Она учи. Један велики део наше интелигенције нашао је оправдање за свој став против Цркве такође у овим догађајима даље или ближе европске прошлости. За њих оно Њено, етичко учење, веома деликатно, које тражи дубоко, скоро уметничко разумевање човекове природе, изражено у Спаситељевој Беседи на Гори, и за велики број наших интелектуалаца постаје неразумљиво и искрено неприхватљиво.

Заиста корени овом ставу често могу да се узму као апологија за такав став или за оправдање неразумевања учења Цркве. Огромна одговорност лежи на онима који су у Цркви, који су одговорни за Њен рад, у оквиру људске одговорности, и слободе. Почиње се заиста са одвајањем од ауторитета Цркве, Њеног тумачења Св. писма и Св. предања. Први револти и први протести, који су имали све оправдање, јер је догма већ била повређена, ишли су за тим да се аутентичан став у усвајању истина Цркве може одобрити само ако се прихвати гледиште да нико нема право на монопол тумачења Св. писма, већ је свако одговоран пред собом за његово разумевање. Води се борба око тога, њу прати и једна велика интелектуална револуција кроз коју се све више социјалне и моралне појаве подвргавају једном рационалнијем испитивању. Појачава се, једном речју, захтев за што слободнијим испитивањем и преиспитивањем свега као и самих рационалних основа човекове моралности.

Тако почиње развој покушаја за једном новијом етиком, моралношћу, новом филозофијом размишљања о моралности, моралним судовима и проблемима; а на хришћанску се етику све више указује као на недовољну. Али у оквиру тих нових покушаја морају да се обнављају и стара питања, шта је моралност, у чему се разликује од закона, у каквој вези стоји са религијом, али и принудом, колико је моралност уколико није постигнута моралним средствима, итд. Једно се само све више истиче да као што научник мора да до својих закључака долази кроз чулно опажање природних појава, тако исто и један морални филозоф мора да полази од етичких судова „здравог разума“, од његове „природне светлости“.

Међутим, колико се у томе успело? Да ли смо добили један утврђен нов етички систем, који више не би изазивао револте и незадовољство. Исто као што се принцип „приватног“ тумачења Св. писма показао недовољан, јер је условио низ група, свака са својим посебним учењем, често са веома искључивим секташким расположењем нетолерантности у оквиру сопствене безобличности вере као и етике, тако исто и на пољу тражења нових етичких норми или теорија постигло се исто. Сваки „нов став“ или предложен нов етички систем условљава и „нову левицу“, нов револт. Тако се дошло и до једног моралног плурализма и релативизма; тражи се или апелује на толерантност, што је заиста и нужно према стању ствари. Али се онда чују и жалбе филозофа да тим показујемо своју слабост и пред необично деструктивним покретима у новијој историји; а став да је хришћански систем моралних вредности, у неговању или поправљању деструктивне људске природе, недовољан, све је јачи.

Ушли смо и ми у поднебље овог става данас више него икада раније у нашој историји. Али на овом ставу логика рада човековог ума није могла да стане. Појављују се низ нових веома компликованих питања. Јер рационални став пред животом тражи увек преиспитивање наших правила владања и понашања. То су питања односа човека према човеку као и народа према народу; а на првом месту питање критеријума на основу којег процењујемо питање добра или тога што то није. Могу ли морални судови да буду доказани, оправдани или показани, ако могу како и у ком смислу. Тако се поново зашло у дохришћански период историје; пидну се студије о Сократовој етици, Платоновој, Аристотеловој, стоичкој, епикурејској, итд.; чине се такође и нови напори „емпиричких студија“ о моралу, као и предлажу нове метафизичке етичке конструкције, а наравно при свему томе није могуће заобићи ни питање Откривења или хришћанско учење о моралним вредностима.

Све су нам те теорије мање или више добро познате, али се ипак уз све то поставља и питање такозване „нове етике“, јер све досадашње ипак нису

успеле. Али увек се потврђује само једно да није могуће изаћи из оквира утврђеног културног поднебља, и све нове дискусје се опет крећу у разматрању нашег поуздања или веровања у постојању једног природног непроменљивог закона, доступног интелекту, који треба да буде извор моралних вредности. Или, да ли то нису више осећања, управо, да нису морални судови ствар више емотивних човекових расположења? Сазнаје се и то да од решења ових питања зависи и развој друштва, питања употребе средстава за постизање моралних односа; то су дискусје и о развијеним и неразвијеним друштвима, о демократским средствима у борби против људске несавршености, ита.

Нека врста сеизмографа за ово подручје, или за решења ових питања, јесу млађи чланови друштва, из чијег се расположења рађају револуционарни покрети. Ти су покрети снажни, лако их пратимо кроз историју. Обнављају се непрекидно. Сведоци смо њихове активности и данас. Али сваки нов покрет јесте и захтев за новом етиком, са старом се стално није задовољно; међутим, то што карактерише све ове нове покрете бар за последња два века јесте да се они јављају изван система хришћанске етике, или студије моралних судова, изван догматике Цркве. Тако да стално и непрекидно обрачунавање са „старом етиком“, стално и непрекидно устајање против „старог“, није ништа друго до устајање на нешто што је такође формирано изван хришћанске етике. На пример, савремени, веома бурни и веома оштри омладински покрети незадовољства, по универзитетима, или било где, јесу у ствари обрачун са једном етиком, или моралним расположењима, чији корени нису у систему хришћанске етике. Хришћански догматски систем скоро као да стоји по страни у целом овом сукобу; мада се у ствари зна да је кроз дух хришћанске етике укинута стари дохришћански робовласнички систем против којег нису присталице етике Сократа, Платона и Аристотела гајили револт, или организовали револуције. Једна темељна еволутивна револуција против овог робовласничког система настаје тек са појавом и организовањем Цркве.

Метод рада Цркве је опет такав, према моралним нормама које Она проповеда, да се хришћанска етика никада не може у потпуности у људском условима и усвојити, јер човек према својој природи никада и не може у потпуности и да буде савршен. У хришћанској се етици указује на задатак усавршавања, и указује на средства за то. Отуда и суд о „неспособности Цркве да се успешно сукоби са људском деструктивношћу“. Црква је увек на извесан начин „поробљена Црква“, негде мање негде више у погледу њеног географског простирања, а што се тиче временских периода, такође, некад је такође више слободна за свој рад а некад мање. Негде и некад мора да се бори против спољњег непријатеља, а негде унутрашњег, негде пати и због издаје својих сопствених редова, због њихове немарности или довољно озбиљног прихватања дужности, што су често најозбиљнији разлози за неприхватање учења Цркве. Али, савремени поклици за новом моралношћу више су револт против моралности која је већ покушана или се покушава изван оквира хришћанске етике.

Ничеов поклич о „смрти Бога“, његов захтев за „преображајем свих вредности“, ма колико био уперен против хришћанске етике, хришћанског, како се он изражавао, „ропског морала“, његов захтев за новим вредностима у одбијању да прихвати старе, морамо да разумемо да се рађао у поднебљу које је већ било довољно дехришћанизирано или недовољно хришћанизирано етиком Откривења. Знамо да се овим покликом за новим таблицама морала, изван хришћанских, бавио толико много и Достојевски, и антиципирао у својим књижевним делима револт на „револт“, јер је указивао да у борби против греха и несавршености, у оквирима свога нестрпљења, можемо чинити нове неправде и условити нове револте, нове захтеве за новијом етиком; што све постаје ствар нових цепања, раздвајања, немира и тражења неког новог закона, једна еволуција сталног немира.

Али ако се одвојимо од моралног и интелектуалног поднебља Достојевског и Ничеа, и приђемо ближе свом сопственом поднебљу, нашим данима и нашим филозофима, или нашим револтима и незадовољствима, шта налазимо или шта може да се констатује?

Констатација има безброј: „Свет се у целини нашао у једном новом кругу парадокса чије границе изгледа да нико није у могућности да схвати“

То је ствар „духовног хаоса“ нашег времена, каже нам проф. Харвардског универзитета Хенри Дејвид Екен, у којем се истина предузимају велики напори да се изгради један „нови морални поредак“. Али из интересантне анализе овог професора филозофије, и историје идеја закључујемо да и поред тога

што дискутујемо о новој моралности, што је тражимо и за њу се залажемо, она у ствари не постоји. Не постоји нова моралност, јер постоји Нова Левица. А савремен „човек све више констатује да је његова моралност његово одређење. Закључили би онда, из овога што нам каже проф. Екен, да је ту и извор савремених побуна и револта, или, из тога се расположења регрутује Нова Левица. Богослов би само могао да постави питање, да ли је она последња, ова садашња, када ће она бити стара, итд. Према проф. Екену наш се „хаос кроз наша тражења не срећује“. Он се појачава, а онда и није питање да ли ми све „мање живимо у једном „стабилном свету“, већ можемо да се питамо да ли све мање живимо у „једном стварном свету“. Јер живимо у времену када „процеси замењују суштине, догођаји ствари, народ личности, покрети народ“. И даље, лични идентитет је све мањи, замењује га сиотем бројева; што значи да у том свету који се онда „не брине ко сам Ја. у њему се онда ЈА не могу ни осећати као постојана личност, као континуирани центар оданости, одговорности и људског позива“.

Један само мали детаљ нашег поднебља: „Није ли данашња „плитка и површна љубавност“, начин опхођења савременог човека, заменило оно „старо и трајно друговање и пријатељство из некадашњег старог времена“. Ова фрагментација личности, што је положај данашњег човека, каже нам проф. Екен, има своју слику у савременој уметности, литератури, у којој је свет апстрактан, безличан и бесмислен. Уколико немамо више озбиљне портретне уметности, где је лик лик, као на пример, у романима Џен Остен или Лава Толстоја, то је зато јер нема више оних дугих веза, идентитета личности, богатих осећања и значајних одлучивања, из којих се може да створи роман у традиционалном смислу речи?“. Проф. Екен налази да је савремена уметност заиста „анти-уметност, инвентивна, искрена, брилијантна, посебна. Али у целини ова „нова уметност“ или „анти-уметност“ врећа, и „ако пружа мало пријатности, то јој није циљ“.

У овој проблематици онда није могуће ни избећи питање идентификације себе са собом, или одвајање себе од себе, а што је питање „поновног рабања“; које ипак мора да се схвати у духу хришћанске етике човековог слагања са „добром вољом и мира међу људима“, о чему су певали анђели при рођењу Христовом. Могу то изгледати само песнички облици изражавања, али уколико дубље социолошко-емпиристички погледамо у развој човековог друштва несумњив је прагматизам поезије.

Због тога богослов мора далеко дубље да иде у разматрање појаве „нове моралности“, и захтева за њом, од савремених филозофа. Али они веома пожељно снажно, откривају међу нама, у савременом друштву, такве појаве за које је Црква била заинтересована од првог дана свога оснивања. На пример, када у анализи проф. Екена налазимо и на овакво разматрање: личност се губи у савременом друштву, а до нове моралности не можемо доћи без одговорне личности која уколико очекује да је други озбиљно прихвати она прво мора сама себе „озбиљно да прихвати“, а што почиње „од куће“; што опет даље значи да „ако живот није вредан живљења без размишљања“ онда исто тако ни моралност, етика, ако није усвојена са размишљањем, кроз личну одговорност, није ни моралност, већ идеологија, или нешто слично, политика, нешто што „свира другу виолину“, али није моралност. Проф. Екен нам наводи пример Атине издохришћанског времена, која је у свом развоју скоро то схватила, али је било доцкан да то усвоји и да се спасе. „Како стоји са нама“, пита се овај филозоф, „не знам, али опет знам да је време кратко, а ноћи су све дуже!“. Ипак, проф. Екен сматра да смо дужни да све учинимо или покушамо што треба.

Међутим, богослов зна да уколико стара Атина није имала моралне снаге за овај покушај, човек тога времена није остављен без помоћи за потребан покушај. У Атину је допутовао и у њој проповедао ап. Павле; знамо да је то већ био почетак једног новог периода историје, али и нове моралности која се ослања на универзалност човекове природе, са полазним уверењем да има нешто добро у човеку усред свег његовог несавршенства, или деструктивности, а на шта се можемо ослонити. Ослонац је благодат, љубав, вера у моралну законитост света, која је ствар или израз љубави, творачке снаге Божије. Међутим, ово као тврђење може изгледати опет као бесмислица, као празне речи које не значе ништа. Али, не можемо порећи или изјавити да речи, на пример, проф. Екена, о „губитку личности“ у савременом друштву нису стварност; не можемо порећи савремене немире и савремена тражења. Питања као, зашто морал, зашто нам је потребан, зашто друштво мора да има институције са моралним карактером, зашто све то мора да се усваја „са размишљањем“,

а зашто опет уколико се тако не чини, губи се, аутоматизује, ради се у оквиру једне мега-машине, што опет све условљује нове и нове левице, нова тражења, јер по природи ствари људске природе ипак мора да се размишља, или коначно да дође на тај ступањ сазнања да је живот вредан живљења само ако се усвоји са размишљањем. Тада се сазнаје и о смислу речи **старе** и **нове етике**, или студија система о моралним вредностима; или како је и зашто робовласнички систем укинут у историји кроз евентуалну револуцију рада Цркве, а то је сазнање и о уметности љубави. Не пориче се добронаменост у борби против деструктивне људске природе и нехришћанским средствима, она се намећу само по себи у природној човечоквој тежњи да се извуче из хаоса и организује изванморални поредак, али се не сме прићи овом питању затвореног ума, или са априорним ставом да „хришћанска етика“ нема своју социјалну снагу за одговарајућу борбу против несавршености. Овај затворен ум, несумњиво да је и извор увек новим револтима или новим продорима ка отворености. **Затворен се ум** може умиривати тим, да кроз предходно недозвољавање усвајања или „стављања у рад“ хришћанске етике, вођење борбе против ње, већ унапред указује неуспех. Свакој добронамености мора бити отворен пут, а вештачко стављање препрека, ствар је старе етике, која условљује нова тражења, али то је опет све изван подручја истинитих моралних вредности, или одговарајућег хуманизма. Питање „старе“ и „нове етике“ у данашњем друштву јесте питање које је изван подручја хришћанског разумевања моралности. Најтрагичније је међутим то да под утицајем овог тражења или **револта** у савременом свету појавили су се и покрети и тако зване „нове теологије“, условљавајући појаву низа нових издавања, расцепа, или секти, који су свесно или несвесно усвојили и методолошке поступке „нове моралисти“ у изграђивању личности а остајући у формалном поднебљу хришћанских текстова; што такође подхрањује револте и тражења нове законитости, нове моралности изван хришћанског система етике а успорава прогрес. Међутим, ми знамо шта је Спаситељ урадио у храму против оних који нису били достојни да буду у њему. То је било једно решење, али он није утврђивао легалитет; а потврђивао је и то да је Његово бремене лако, и ствар вере, величине, предмета најмањег који се тада могао замислити, горушичиног зрна. То је етика, или систем кроз који се налаже, подржава добронамерност, даје помоћ и најмањој склоности ка добрим делима, раду, а чији је основ и толико мален као најмање зрно које се може наћи. Стављање препрека пред ту добронамерност ствар је нехуманизма затвореног ума. Ами знамо да је савремена наука, средства са којима смо извршили индустријску револуцију, прву и другу, дело отвореног ума. А сви револти и све побуне, сва нова тражења, нису ништа друго до тражење отворености, а с обзиром да се кроз то тражење испољава и то веома много и човекова деструктивност, онда је то ствар рада на усвајању живота са размишљањем, у коришћењу средстава за циљеве са размишљањем, а не у оквиру изграђене мега-машине једног аутоматизованог рада, који ће увек бити извор стално и увек све новијих и новијих левица, или било како да те револте назовемо, чим се систематски и стално врећа општи светски морални поредак. У сваком случају то би био став деструктивног цинизма и ироније.

Присуство храмова по нашим насељима, наш рад у њиховом изграђивању, ствар је на првом месту става отворености нашег ума, добронамерности, омогућавања, у међусобној помоћи, усвајања живота са размишљањем и у радости. Није потребно да кажемо да у нашој културној историји нико успешније није отворио или организовао рад ка разумевању шта значи појам слободе или отвореног ума, али и шта значи реализам или стварност зла, од Св. Саве. Због тога се он и трудио да на свом језичном подручју полигне што више тих храмова који су остали кроз историју симболи нашег разумевања шта значи морална вредност слободе, или како би ми то могли да кажемо, отвореног ума. На пример, наш главни град има све већи и већи број становника, али све мањи број храмова. Не постављали се у том питању и питање губљења или чувања личности, или и „нове етике“ као враћања почетку, или оном етичком систему кроз који је положен основ таквом развоју и неговању личности кроз коју ће се коначно и укинати робовласнички систем.

До тог времена, до којег се одржавао робовласнички систем, и којег нико од најистакнутијих етичара дохришћанског периода, није озбиљно ни предлагао, ни покушавао да укине, као што добро знамо владао је етички релативизам или плурализам; међутим, према потреби људске природе, њене

рационалности то стање се није могло одржати. Наишао је један моменат који се обележавао као „пуноћа времена“ када је извршена једном за свагда ревизија моралних судова и природе човекове слободе; ревизија која се у потпуности слагала са универзалношћу људске природе, ма у ком делу света, или на макојем језичном подручју се развијала. Дат је основ даљем развоју, слично непроменљивим математичким законима. Сваки нови револт био је само револт на отуђеност човека од тога основа, од своје природе, у оквиру оне његове слободе или права на грешење, али уз одговорност знања о томе и задатка поправљања, што има своју границу као и математичка одређења, јер је све у оквиру једне и исте рационалности кроз коју се и осећа потреба за бољим. Међутим, по тој истој рационалности добро тријумфује, без обзира колико ми били образовани у погледу своје несавршености и тежње за оним што је добро; при чему је реч о благодати или која опет не искључује нашу одговорност.

Наравно уз сва ова разматрања нама није био циљ да указујемо, теоретски, на гледишта о извору морала, на све дискусије и сва питања која се постављају у моралној филозофији о природи добра или моралних вредности, већ више социолошко-емпиријски да укажемо на дијалектику овог развоја: јер из самог савременог кретања, свесно или несвесно, сви нови револти, нове левице, израз су питања синтезе, тражења синтезе, а што значи враћања у круг моралности, из којег у ствари и није могуће ни изаћи, јер човек не може изаћи из своје сопствене природе, а остати човек. У целини све је само развој ка једном савршенијем ступњу напретка. То је само унутрашња логика или законитост човекове егзистенције, тога што га и чини човеком, која се бори да одржи у свим околностима и у свим временима отвореног свог ума. Али увек морамо имати испред себе и слику догађаја или смисао одлуке Спаситеља у храму према оним који су га повредили.

То је слика и симбол реализма неопходности присуства храмова по нашим насељима. Поново да кажемо, веома је то озбиљна чињеница да наш главни град има веома мало храмова, а све већи број својих грађана.

Данашњи развој Православне цркве

TIMOTHY WARE, THE ORTHODOX CHURCH, Penguin Books, 1967
(Prvo izdanje 1963) str. 352

Може да изгледа да то није у природи Православне цркве да се у њеном оквиру постављају питања до које границе њени „циљеви и начин рада могу да охрабре.... њене чланове да рескирају подузимање нових путева у достизању хришћанских вредности када традиционални облици рада почињу да изгледају мртви или несефикасни? Међутим, бар у формалном смислу то се питање за нашу Цркву ипак намеће. Намеће нам се на првом месту због тога што се у овом нашем времену огромних промена, не само физичких услова нашег живота и рада, већ и појмовних облика нашег истраживања. Поставља се и питање језика у разумевању „крајњих норми“ човекове заинтересованости у погледу осмишљања или разлога његовог напора у изграђивању или успелијем организовању своје заједнице, јер се поставља и питање колико се разуме језик или појмови са којим се Православна црква служи вековима, у поднебљу једне јако учвршћене традиције, која многим баш због те њене чврстине изгледа несефикасна и застарела и због чега би нам се онда и наметало горње питање; јер уколико се оно не намеће директно самим члановима Православне цркве намеће се оним који су изван ње, а који опет имају велики утицај на савремене тежње или њихово обликовање, јер улажу огроман племенит напор у изграђивању савршенијих облика живота, а нису чланови Православне цркве, већ само са једном доследношћу истражива истине окрећу се њеном учењу и њеном наслеђу са циљем колико се могу и њом послужити у свом напору рада. Припадник Православне Цркве, који дубоко верује у истинитост њених догмата и њене праксе, мора да има на уму то, што је на првом месту и учење његове Цркве, да је историја „развоја искупљења“ у чији план улази и развој не само човекових духовних тежњи, већ обавезно и неодољиво, прогрес науке и напредак нашег економског организовања живота; то је хришћански поглед на свет — питање целине, у шта наравно улази и једно отворено и на крају метафизичко истраживање, са чим се у ствари и завршава и сав наш научни и економски прогрес.

Не можемо онда занемарити у историји „развоја искупљења“ све оно што није „православно“, нити пак одсећи Православну Цркву од те историје која није њена. Свест о овој немогућности изолованости јесте једна од највиших и најпозитивнијих црта нашег времена. Истина не смео бити неправедни према свим прошлим генерацијама од осипвања Цркве да нису били свесни потребе јединства; али, практично, у прошлости бар комуникациона средства нису била тако и толико развијена да олакшају те тежње ка универзалности и јединству, којима ми данас располажемо. Јер, када су у питању комуникациона средства несумњиво да смо ми у далеко срећнијем положају; али и ми осећамо сву тежину, као и све прошле генерације, „прогреса кроз сукобе ка вишем јединству“. Јединство света, његово остварење, кажемо да је један од главних проблема нашег времена; али ако мало боље загледамо у проблематику Цркве, од њеног почетка, лако

откривамо да је тај проблем исти данас као и у време појаве хришћанства. Знамо колико су хришћани од својих првих дана били заинтересовани за остварења једног слободног друштва, у миру и јединству. Међутим, из историје Цркве видимо колико су стално Њен напредак пратила и различита мишљења, вема разнолики погледи, различито схватање дисциплине, ривалство појединих географских подручја са својим главним градовима, што је све разбијало Њено јединство; тако да услед свег огромног напретка има нешто што нас стално прати — на првом месту та подељеност и различитост у разумевању многобројних питања, па и у погледу јединства Цркве. Те су разлике и данас огромне упркос све могућности бржег комуницирања и сазнавања својих разлика и потребе за јединством.

Једна од огромних благодати за Православну Цркву јесте баш то — савремено стање светског друштва, брза комуникациона средства, огромни покрети маса, како би Толстој рекао, од Истока на Запад и од Запада на Исток, јер је та, назовимо је, огромна револуција покретљивости дала могућност Православној Цркви да се ослободи своје самозатворености, зашто би изгледа, са формалне стране, могла да буде оптужена, или за изолованост „православних“ изван савремених текућих светских проблема и њихових решења.

Шта је Православна Црква у дубинама свога постојања, шта је то што је толико чврсто утврђено у Њој, шта је то што она има или носи у себи за све људе као своју помоћ историји људског искупљења или спасења од човекове несавршености? Шта је то што је суштинско у најдубљим искуствима Њеног чувања истина Откривања? У оквиру ових питања несумњиво да се поставља и питање „једне свете и саборне Цркве“, њеног континуитета као видљиве Цркве, како да буде у својој универзалности и чистоћи учења откривена свету? То је ствар напора и труда православног богослова. Изван кругова Православне Цркве ми често чујемо православно потврду да Црква није нешто што ми можемо и треба да организујемо, већ да Она постоји и да је наш задатак да је само откривамо, да сазнајемо Њено присуство.

Нажалост, као што у различитим деловима света, у различитим културним и социјалним поднебљима, гајимо често и веома различите слике о самој природи човјека, у чему се разликујемо често и у једном и истом ужем и породичном кругу, тако исто и у погледу слике о природи Цркве још се дискутује или не прихвата истина Њене откривености, или се не распознаје свуда као таква. То је опет ствар напора и рада, отворености нашег ума да разумемо истину или савлађујемо своју перазвијеност. Кажемо да уједињени напори представљају један уједињени циљ. Потребан је огроман рад од православних богослова у том погледу. То није потребно ни истицати. Али, извесни садашњи изрази живота и рада у Православној Цркви посебно захтевају да се ипак то признаје као потреба и да се то и наглашава. Јер православни богослов тек је од скоријег времена суочен са опозицијом једне интелектуалне класе свог православног подручја, рационалистичким расположењем и сумњом. Тако да су православни богослови коначно ипак приморани да одговарају на неубичајена питања о изгледима нових путева за остварење хришћанских вредности, да интелектуално брани оно што се интелектом коначно ипак не може да разуме, да указује на рационалне основе православног вероисповедања, у чему је суштина њеног служења човеку и у овом данашњем, тако званом, модерном друштву.

Традиција у том погледу у Православној Цркви није велика. Православни су веровали, и данас верују, једном врстом сазнања које би могли, уколико се послужимо модерном логичком анализом, да назовемо „основним сазнањем“, тј. сазнањем које не тражи оправдање у нечем другом до у својој сопственој вери, њеној догматици. То је она основна, базична, вера која не тражи своје оправдање у другим тврђењима, назовимо их спољним; или, суштинска традиција православног веровања лежи у чињеници веровања у истину као базичну, основну, која се прима на поверење, јер се дубоко осећа као логична истина човекове природе; једном речју у истине Православне Цркве се не верује зато што постоје неке друге истине које их оправдавају; већ неком врстом логичког инстинкта члан Православне Цркве је живео вековима са догмама своје Цркве као са истинама које није било потребно оправдавати као истинито веровање појмовним или рационалним оправдањима интелекта, већ усвајати логиком потребе своје природе.

Ово нарочито долази данас до израза када се догмама и начину веровања у Православној Цркви обраћају и они који су одгајени у другој вероисповедној традицији, а у поднебљу хришћанства. То су погледи других на наш начин веровања и његов догматски систем. То има данас посебан значај и поред тога што је тих покушаја раније такође било доста. Али пример, који смо одабрали да прикажемо, једну добро написану историју живота и учења Православне Цркве, од једног Њеног новог члана који јој је припао по свем слободном расположењу, после студије Њеног учења, јесте један пример који може послужити као одговор на сва питања која данас било у својим интелектуалним круговима постављамо, у сумњи колико нам је наша Црква још потребна, или која постављају и они који су изван наше Цркве. То је Тимоти Вер, млад православни јеромонах, по националности Енглец, образован у Оксфорду, рођен 1934. Православној цркви је приступио 1958. а 1966. рукоположен је за свештеника; одлично познаје живот Православне Цркве, нарочито монашки живот православних манастира по Египту и Палестини, а нарочито Св. Гори, где је и провео извесно време; плод овог његовог студиског путовања и живота међу православним јесте и ова добра и необично корисна студија: „ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА”. Издање ове студије је приредило једно од најпознатијих светских издавачких предузећа „Felicity Books”, чија издања никада нису мања од неколико десетина хиљада примерака. Пре свега и на првом месту треба да кажемо да је светска јавност у ствари тек сада добила једну озбиљну а необично информативну студију о Православној Цркви у њеној целини, са прегледом историје наше Цркве од Њеног почетка до Њене данашње борбе и службе свету.

Ову су историју препоручили и са њом били упознати у току њеног писања најистакнутији данашњи живи православни богослови, који живе у Западној Европи или Америци; међу њима је на првом месту истакнуто и име проте Ђ. Флорофског. Што ову књигу још више чини аутентичном и препоручује је целокупним православном свету, а нарочито оним који би желели да се упознају са животом и радом Православне Цркве, не само у прошлости већ и Њеним садашњим стањем и ширењем.

Међутим, разлог због чега овде приказујемо ову историју јесте далеко важнији, ако тако можемо да се изразимо. Ово је студија тако написана да нам открива нешто што можда ни сам њен аутор није намерно желео да истакне, са једном вероисповедном логиком припадања или оправдања свога избора да приступи Православној цркви и постане један од њених истакнутих богослова. Њен сведок у савременом свету чије комуникације траже да све буде осветљено на најбоље могућ начин, што приступачније за распознавање и употребу, у чему је о. Калист (то му је монашко име) веома успео; јер је тако написана да заиста разоткрива ону непосредност живота и рада Православне Цркве чијим члановима није потребно оправдање основних поставки њихове вере, неким другим логичким поставкама или анализама, до потреба самог логичког и стварног живота у одбрани истина учења Цркве у оној непосредности веровања које само себе оправдава. Као православни тако осећамо ову студију; а с друге стране за све друге о. Калист указује на огромну вредност присуства Православне Цркве међу западним хришћанима, јер се православни међу њима појављују у најпотребнијем моменту, моменту појачане тежње за јединством Цркве, при чему су као православни сведоци у могућности да „отворе свеже токове мисли и укажу на већ дуго заборављена решења старих тешкоћа”. Било је и раније, каже нам о. Калист, на Западу људи чији погледи или поимања хришћанства нису била везана за Кентебери, Женеvu или Рим, али ти су гласови били „глас вапијућег у пустињи”, што данас већ више није тако. Процес спућења, који је трајао девет столећа, не може се брзо савладати, али почетак савлађивања је већ предузет.”

Оно што чини ову историју необично стварном, пожељном и необично пријатном за читање јесте и њена објективност; можда се и осећа да је њен аутор човек који јој је припао, који ју је открио за себе, али чији појмови и начин посматрања носе у себи и нечега што је још спољње; међутим, када се износе чињенице из њене историје, било када је у питању Њено учење или Њен живот и борба, Њен војујући дух, када се ребају, искрено и објективно дате, сведоче саме за себе један тријумф и једну логику истине којој није потребно, као што смо рекли, ништа спољње за оправдање њених истина. Пре свега када је у питању Њено учење, постанак тога учења, Њени сабори, сведочи о Њеном интегритету и доследности слу-

жења до таквог степена да се Њена пракса рада може узети и данас као упутство логике рада и организовања људских послова:

У Православној Цркви посебан значај је увек даван саборима Цркве, јер се верује да је Сабор главни орган којег Бог бира да преко њега руководи својим народом... тако да у... Цркви нема диктаторства ни индивидуализма, већ у Њој влада хармонија и једнодушност; људи остају слободни али не изолирани. Они су уједињени у љубави, у вери, у заједници Светих тајни. На једном сабору ова се идеја хармоније и слободног једномислија може да види како ради у пракси. На једном истинском сабору ниједан поједини члан не може да наметне своју личну вољу осталима, већ се свакако консултује са сваким, и на овај начин сви слободно постижу „исти ум“. Један сабор је живо отелотворење суштинске природе Цркве.

Ретко ћемо у некој историји Православне Цркве наћи, са толико прецизности и јасности, концизно и необично информативно, изложено учење Православне Цркве, али исто тако и све друге аспекте њеног живота и рада од њеног почетка до данас, на пример:

у току само последњих тридесет година, од 1918. до 1948., више је православних хришћана изгубило животе за своју веру него што је пострадао у току прва три века од времена Христовог распећа... због чега је први период хришћанске историје, од празника Педесетице, Духова, до преобраћања у хришћанство цара Константина од посебног значаја за савремено Православље...

Ова историја је у ствари једна сажета целокупна историја Православне Цркве за коју не постоји могућност да у оваквој целини буде написана, од њених првих дана, до данас, са пуном историјском објективношћу исто тако, ни у једној православној источној земљи. Било би од велике користи превести је на наш језик. Јер носи у себи извесну свежину сагледања проблема Православне Цркве од великог значаја; јер сами Православни, захваљујући приликама у којима живе, нису у стању да виде или осете као свој проблем, што један Њен нов члан, који јој приступа из једног другог поднебља, далеко јасније види. Посебан значај ове историје био би у томе што се у њој истичу, или одабирају, оне чињенице из прошлости од толико општег значаја, логике потребе, и за нас данас и све наше савремене проблеме. Колико, на пример, дискусије или диспути који се провлаче кроз Цркву вековима и данас имају исти горући значај, нарочито када су у питању екуменске дискусије и учење Цркве о основним истинама Откривења.

Од значаја су, на пример, запажања у односу између Цркве и Државе у првој хришћанској држави Византији. Ту није владао „цезаропапизам“ како се уобичајено мисли. О. Калист напротив истиче да су овде Црква и Држава тесно били везани, али ниједна страна није била подчињена другој; епископи су учили вери и њу тумачили а император је био само заштитник вере, који се није мешао у црквене послове; уколико је и било покушаја са његове стране преставници Цркве су знали да покажу да они имају „своју вољу“. Исто тако, вредно је засдржати се на запажањима О. Колиса о вредности првих напора прве хришћанске државе, Византије, да оствари у свом друштву највише идеале Царства Небеског; у чему није успела, али, ова Држава и поред свих својих озбиљних недостатака, живела је са једном великом визијом „да установи ове на земљи живу икону Божије владавине која је на небу“. Ми лако закључујемо онда и из ове историје како су и колико данашњи наши највиши идеали у социјалном организовању друштва сложени у овом првом хришћанском друштву.

Тако да и остали низ драгоцених чињеница из историје Цркве се овде истичу имају увек директан однос и најинтимнији утицај на садашње проблеме било друштва као целине или уједињења Цркве, лечења последица „велике цизме“. О Калист нам, такође, скреће пажњу, кроз напор што објективнијег излагања великог распећа који настаје у Цркви, да је у „четвртном веку у Европи постојала само једна цивилизација, а у тринаестом да у Европи већ постоје две цивилизације“, у доба Карла Великог расцеп ове једне цивилизације је јасан:

Западна Црква постаје централизована до степена непознатог и у једној од четири патријаршије на Истоку. На Западу „монархија“, на Истоку „колегитум“.

Исто тако вредне су пажње чињенице које нам О. Калист износи у погледу утицаја источне, православне теологије на западу и после Расцепа, 1054. год.; на пример, св. Максим Исповедник средио је и дао коментар

да дело Дионисија, тај рад Тома Аквински цигира у својој *Сума Теологија* 1760 пута, а опет други један хроничар каже да је по свом утицају ово дело „јурило Енглеском као дивљи јелен“. Напазимо овде на низ сличних чињеница које су заиста од посебне важности за разумевање нашег садашњег интелектуалног живота. Исто тако када је реч о покрштавању Слобена запажање да су „имали посебну привилегију да од почетка свога покрштавања слушају реч Јеванђеља на свом матерњем језику“ несумњиво да има свој значај и данас у дискусијама о језику и Цркви, о односу речи и мисли, вере и логике, а посебно цитат који О. Калист наводи из записа руског митрополита Хилариона (1051—1053) како се „религија благодати раширила по целој земљи и како је најзад стигла и до Руског народа... по благодети Божијој да га спасе и *поседе разуму*“, што на свој начин има свој модеран или савремен смисао у значају хришћанства у развоју светске цивилизације. Или, од истог је значаја и историјаска чињеница која се овде истиче да Православна Црква у Турском ропству никада није „изгубила своју душу“ и да је то била „Света Литургија која је одржала Православље живим у тим мрачним данима“ Вредни су и подаци о притиску Арапа на Православље, повлачење пред њима, а посебно подаци о сукобу са савременим „милитаристичким атеизмом“.

Ово је несумњиво прва историја Православне Цркве која обухвата све податке о Њој сву Њену историју у целини, до данас; са посебним освртом на стање у Руској православној цркви, на Њен снажан отпор упркос свет страдања и снажне атеистичке пропаганде. А подаци о Православној Цркви у „дијаспори“ о Њеном ширењу изван земаља које су биле до последњих револуција познате као „православне земље“ такође указују на једну потпуно нову чињеницу у погледу живота наше Цркве. Ако је на извесним странама света или земаља доста изгубила на многим другим странама света она се са доста реализма све више открива свету у целини. О. Калист такође опомиње да није истина да Православна Црква не показује много интересовања за мисионарски рад. Византијски мисионарски жар посебно је Русија прихватила. О томе сведочи присуство Православне Цркве међу неким азијским народима, а нарочито у Кини, Јапану, у Аљасци. И поред тога што су то доста мале групе хришћана, али њихово присуство је од значаја у овим земаљама и данас. То су мале али добро организоване цркве које имају своје епископе и свештенике. Значајан је рад савремене Грчке Цркве у јужним земаљама Африке, при чему се истиче и Александријска Патријаршија. Исто тако уколико смо некад говорили о „источном православљу“, данас можемо да говоримо и о „западном“. Међутим, од посебног је значаја виталност Православне Цркве у САД; овде се већ и поставља проблем формирања „Аутокефалне Америчке Православне Цркве“ Међутим, није потребно да се подвуче од коликог је значаја за савремено хришћанство присуства чланова Православне Цркве широм света; то нису само расељена лица већ један број и самих домородаца, свуда, у Шведској, Данској, Немачкој, Француској, Шпанији Италији, Холандији, Белгији, Швајцарској, Јужној Америци, Аустралији, итд. пришао је по свом слободном избору и студији Православној Цркви. Нарочито је активна Холандска Православна Мисионарска Црква. О свему томе нам даје податке о Калист, а и он лично припада овим који сада све више престављају присуство Православља у свету изван досадашњих тз. источних православних земаља“. За све њих, као и све будуће чланове наше Цркве. о. Калист је написао ову историју, али и за све нас, јер нам њена садржина, ма колико била само историја живота, рада и учења наше Цркве, јесте и нешто више — у њој су дате и добре примедбе Православној Цркви, нарочито оним њеним члановима који су се нашли разбацани по свету као „расељена лица“, и који, из извесних разумљивих разлога, показују све већу склоност да живе у изолованости; посебна је сметња развоју Православља веома „кратковиди национализам“; али, ипак, то се савлађује и „православни богослови, под утицајем западног образовања, поново откривају виталне елементе у свом богословском наслеђу“. Али, о. Калист нам каже такође да Православац уколико је искрен према себи не сме бити самозадовољан са садашњим стањем у својој Цркви; али упркос многобројних проблема и недостатака који се изражавају, Православље може бити окренути према будућности са поуздањем и надом“. Нарочито велику улогу о. Калист види Православне Цркве у савременом Екуменском покрету:

Данас на Западу постоји велики број оних, било на католичкој или протестанској страни, који покушавају да се ослободе од „кристализације 16 века“, и који желе да оду иза Реформације и Средњег ве-

ка". Православље баш у овоме може да пружи помоћ. Православље стоји изван круга идеја у који су западни хришћани ушли у току прошлих осам векова; Православље није проšlo кроз „схоластичку револуцију, Реформацију и Контра-реформацију, већ живи у традицији светских отаца који се толико много желе сада на Западу да поново открију. У овом је екуменска улога Православља: да стави под преиспитивање усвојене формуле Латинског запада, средњег века и Реформације.

Али нараћно има много тога што Православље може и треба да научи од своје млађе браће, нарочито када су у питању библијске и патристичке критичке студије, тачност библијских и светоотачких текстова; а док „Православље може да врати западне хришћане обнови унутрашњег разумевања Предања, помажући им да се обраћају светим оцима као живој реалности”.

Несумњиво да је ово једно снажно сведочење, један велики снажан корак Православне цркве ка својој јачој присутности у свету, што добија и своје пуно реалистично оправдање

Али у свему у овој студији ми можемо да видимо још једну, и чиними се далеко важнију ствар, једно далеко снажније сведочење које долази из ове студије, као из стања ума једног Православца, који и није сам свестан свога сведочења. То је она половина ове историје у којој се излаже учење Православне Цркве. То је Њен катихизис и догматика; то је логика учења Цркве о оним основним истинама које су нам неопходне у њиховој логици ради пуноће живота, његовог разумевања и одговарајућег усвајања.

Јер ако нам о. Калист каже да када верујемо, а што и чинимо, да је „православна вера истинита католичка вера, тада се не можемо одсећи од неправославне већине око нас, већ нам је дужност да им кажемо у чему је суштина Православља. Морамо сведочити пред светом. Синод једне Православне цркве на Западу издао је посланицу у којој се каже „да су православни расељени по свету, по Божијем промислу, да објаве свим народима истиниту православну веру и припреме свет за Други долазак Христов”.

Као *Православац* о. Калист је савим лепо осетио да снага Православне Цркве лежи у Њеном учењу, у истинама Њених догмата, у логици и рационалности тога учења, и његовој дијалектици, јер се у Православној Цркви на једној страни истиче да она просвећује људе „светлошћу разума” да их води разуму, а с друге стране да је тај разум човека веома недовољан да схвати и разуме тајну живота, тајну творачке моћи Божије, што остаје недоступно човеку, али опет он није остављен у мраку непросвећености, дато му је онолико светлости колико може да понесе и колико му је довољно да није у очајању незнања, у мраку непросвећености. То може сваки читалац веома лако да закључи из студије ове историје Православне цркве и веома лако да осети у чему је „слика природе Православне Цркве”, шта Она сведочи и због чега је потребна савременом човеку. Онако како су изложене истине наше Цркве у овој малој догматици, можемо и тако да кажемо, лако видимо и то колико је проблематика православне догматике у исто време и савремена проблематика нашег интелектуалног живота, што се манифестује и у данашњој филозофији, литератури, уметности, као, што је и најважније, у проблематици борбе за мир и организације савременог света на бази „колегиума”, саборности, тражења одговарајуће законитости која не би уништавала човекову слободу, али у исто време да не би била ни индивидуалистичка са својим анархистичким претњама. Ова студија је тако и написана да се скоро неprimетно, неангажовано, толико намеће као саветодавно искуство низу проблема које данас упорно желимо да решимо, а на првом месту у руковођењу човека у формирању његовог интелектуалног и моралног живота. Пример улоге Цркве као искуства у том погледу је веома значајан, и то се снажно намеће као пример за наш савремен живот.

Када је Филип запитаво Етиопалнина, осврће се на то о Калист, да ли разуме што чита у књизи пророка Исаје, а овај као што знамо одговара му: „Како бих могао ако ме ко не упуту” (Д. А. 8:30—31), јесте нешто што нам је остало као пример који се увек практикује у Православној Цркви; то је потреба руководства Цркве у разумевању Откривења, јер је Црква непогрешива у свом саборном карактеру. Отуда, можемо да кажемо, и долази нам снага логике у учењу Цркве. То напомињемо поводом ове историје која је предата светској јавности као један заиста добар приручник најосновнијих објашњења шта је Православље.

Намеће нам се овде онда питање разумевања оданости православних својој Цркви. Као што смо напоменули, то можемо да разумемо и у светлости савремених дискусија у логици о основном или базичном веровању, а што значи на питању сазнања које има карактер необореног оправдано истинитог веровања" којем нису потребна друга тврђења или поставке да би се у њему оправдало веровање као сазнање. Али како нам логичари К. Лехре и Т. Паксон кажу, ако знамо да постоје тврђења која оправдавају истинитост нашег веровања, извесни други аргументи, онда наше веровање није „базично или основно", јер значи могу постојати и аргументи који обарају оправданост нашег веровања"; али, каже се „само могу". Док наше „основно сазнање јесте потпуно оправдано истинито веровање", а, према тој логици, оно сазнање које није основано, тј. не-базично, сазнање које се усваја као такво, јесте оно за које можемо да кажемо да је „непоражено оправдано истинито веровање". То су питања вере и сазнања. Намећу нам се на свој начин када имамо испред себе такву једну историју као што је историја Православне Цркве.

Можемо онда да се вратимо овој о. Калиста студији Православне Цркве као једном аргументу који оправдава Њену истиниту веру, са свим оним чињеницама, догађајима и ставовима из Њеног живота и рада, као и учења. То је једна Целина која сама себе оправдава, као ток, као историја; али како ипак постоје аргументи који је оправдавају, и који се приказују светској јавности и кроз ову студију историје, то је онда наше сазнање о Њој прво такве природе за које можемо да кажемо да је оно „не-базично", које није основно, јер, из историје видимо да је само „непоражено оправдано истинито веровање", а што је само опет пут „потпуном оправданом истинитом веровању" које се у логици, као што смо се осврнули на то, назива и „основним или базичном сазнањем", којем даље нису потребни аргументи. А то је оно што преовлађује у ПРАВОСЛАВЉУ; то видимо и из ове историје о. Калиста, суштинску НЕПОСРЕДНОСТ ПРАВОСЛАВЉА; једно основно веровање којем нису потребни аргументи, када се стварно ради о коначном његовом разумевању, са којим се не може експериментисати, јер непосредност нема своју експлицитност за уобичајену логику; не може се логицизирати, а да при томе не изгуби своју природу, већ га само можемо оставити да живи у чистоти свога срца, које има поверење, кроз ту своју непосредност, у Цркву која је и изнад њега; при чему се признаје човекова несавршеност и ограниченост његовог ума. А то је опет упућивање разуму, сазнању његових могућности. Једно признање од којег коначно и зависи разумевање, коначно разумевање, живота.

Уз приказ ове пионирске студије историје наше Цркве за светску јавност додајемо ове примедбе, јер се унутрашње у овој студији, као и у низу других осврта на Православље, све више откривају. Увек скривено на свој начин леже у Православљу, али и на свој посебан начин увек и долазе до израза и могу се видети, као и на пример што је случај и са овом студијом.

Надамо се да ће о. Калист као и низ других који су тако добро осетили вредност Православља, и прицели му, у свом даљем непосредном животу у њему осетити све дубље његову вредност, све више отворити га свету, као што су то већ и учинили, са једним великим коракм напред за све боље упознавање савременог света са Православном Црквом, за коју је и с правом речено да је „Мајка народа". Кренуло се и са овом књигом о. Калиста. Јер ако се за нашу цивилизацију каже да је „најсамосвеснија" за разлику од свих других започетих, или покушаних, онда несумњиво да је лако распознасти и из ове историје о. Калиста да на почетку или у основама те „најсамосвесније" цивилизације лежи рад учења и залагања отаца и учитеља Цркве; која се коначно формира на васеленским саборима, чије су одлуке, можемо слободно да кажемо, од исте оне важности као и рад математичара и физичара, или лингвиста, који верују да се сав рад Природе ипак може да своди на основне математичке, физичке или лингвистичке законе; као што су у Цркви своди духовна реалност на догме. Може се ићи даље али ипак постоји основна законитост, оправдана, непоражена, која нам даје могућност даљег усавршавања, а која се не може занемарити а да се не прекине напредак. Коначно то постаје основно сазнање, сазнање апсолутних истина.

У овој студији историје Православне Цркве, која је често писана и „споља", ако тако може да се каже, ипак у целини самим чињеницама које су у њој изложене сведочи о неопходности логице њеног система веровања у логици историје. Рационално поверење да може да се верује. То је суштина историје Православне Цркве; да вера служи најхуманијим потребама, да учествује у логици одржавања живота.

Филозофско богословље: Можемо ли доказивати Божије непостојање?

ANTONY FLEW, NEW ESSAYS IN PHILOSOPHICAL THEOLOGY,
SCM, London, 1966; str. 274

Одобрили смо ову збирку добрих есеја „филозофског богославља” због једне посебне потребе која се осећа у нашој богословској средини а која је је морала да буде одавно задовољена. Сасвим је тачно, и то смо већ чули, да у православном богослављу не постоји традиција логичке аргументације схоластичког доказивања истина догмата. Указује се и на то да се у Православној Цркви није прошло кроз схоластичку кризу, нити Реформацију, нити Контра-реформацију; али сведоци смо и тога да се у Православној цркви данас пролази кроз опет једну посебну кризу, на коју се већ све чешће осврћемо, сматрајући да ћемо је успешно сусрести уколико и ми у оквиру свога догматског учења и искуства, обратимо пажњу на интелектуално искуство свих хришћана који су кроз сличну кризу прошли или још пролазе.

Ту кризу не осећамо, на првом месту у томе, што је догма у коју верују православни богослови доведена у питање, што се тражи њено преиспитивање, већ у томе што се православни богослов често пита, или није сигуран у томе, колико он треба да отвори свој ум за контакт са другим идејним ставовима, хришћанским и другим, колико он сме, или треба, да са највишом одговорношћу и озбиљношћу, приступи испитивању и преиспитивању богатог интелектуалног наслеђа које се рађало на различитим крајевима хришћанског света подстрецима који су се рађали у оквиру схоластичке кризе или Реформације, или Контра-реформације, а посебно Века просвећености. Постоји, често, извесно предубеђење код православног богослова према том богатом филозофском наслеђу, једна затвореност, а да не кажемо и нека врста страха од његовог утицаја. То је у ствари природа наше кризе, на првом месту. Потребно је прво са њом се забавити да бисмо могли да са успехом одговоримо на другу, о значају или непроменљивости догмата Православне Цркве, и од каквог је то значаја за живот и рад модерног човека.

Наравно морамо да имамо на уму и то да постоје добри и рђави утицаји, на то се већ скреће пажња уопште, када је у питању човеков рад, али огромне промене које постоје око нас и сав утицај тих промена ми заиста не можемо избећи. Свесно или несвесно под снажним смо утицајем свога времена, свих његових промена. Због тога су заиста у праву они који тврде да се човек никада не може довољно заклонити од утицаја, па хтео или не хтео мора се отворити пред њима. Међутим, православни богослов доживљава то сада као искуство да су му сви ти утицаји, све промене око њега, и неопходни, шта

више он осећа и сву корист њиховог истраживања. Он открива сада на један свеж или нов начин сво богатство свога наслеђа, било у догматским истинама било у традицији својих моралних вредности.

Истина, није сувишно уколико се ипак опоменемо добрих запажања и опомена, које данас можемо да чујемо, а кроз које опет откривамо и сав значај рада наше Цркве у такмичењу Откривања, да онај ко се плаши утицаја да се у ствари плаши за своју личност, плаши се да је не изгуби, што је један погрешан начин њеног чувања. Сасвим богословски, француски интелектуалац Андре Жид може да опомене и православног богослова на јеванђељску, мисао да онај ко се плаши да сачува своју личност изгубиће је; а ми ћемо је заиста изгубити уколико се плашимо, каже нам Жид, утицаја старог, ако се плашимо утицаја новог, ако се плашимо овог или оног мислиоца да нам не нанесе свој утицај па га због тога онда и не читамо. Наравно то може да се узме у ширем обиму, па посебно да подвуче колико и савремен интелектуалац избегава да чита филозофију догматике Православне цркве, или Св. писмо, или да дође у Цркву, плашећи се утицаја, за себе или своју децу, итд. А за све те који се плаше утицаја Жид ванредно примећује да на тај начин најотвореније признају сиромаштво своје душе. То се односи и на оне који се плаше да „не буду оригинални“; али, примећује Жид, сви велики писци баш траже утицаје, јер су свесни свога унутрашњег богатства, при чему овај француски писац се осећа такође приморан да цитира јеванђеље, стих у којем се говори „о оним који имају и којима ће се још дати, и о онима који немају да ће се одузети и оно што имају: због тога се велики уметници никада нису плашили утицаја. Примери су бројни! јер утицај у ствари не отвара он само буди, подстиче, да се открије наше унутрашње богатство. Колико би год богослов могао да пребаци нашем савременом интелектуалцу његов страх од утицаја хришћанске догматике толико би се исто могло и њему да пребаци за страх да се не меша са туђим идејама или утицајима. Истина, ово и има унеколико свога оправдања ако узмемо у обзир векове борбе за политичку слободу, и када је често било нужно бити што више повучен, у своје сопствено унутрашње поднебље из спољњег које је било политичко ропство. Али велике промене којих смо сведоци донеле су нам и ту да морамо бити сада, баш у својој новој борби што отворенији и што више изложени утицајима позитивног искуства где год се оно ствара.

Међу непреведеним књигама које смо приказали, као и ову коју сада желимо да прикажемо, уз шире и обухватније излагање њиховог садржаја, налазимо заиста на једно богатство искуства које у додиру са нашим, у нама, подстиче и буди свежину бољег и дубљег разумевања свог сопственог става, веровања, јер ипак морамо да имамо на уму и то да пре него се достигне „базично сазнање“ које значи „потпуно оправдано истинито веровање“ морамо проћи кроз ступњеве „небазичног“ или „непобеђеног оправданог истинитог веровања“. А то је ствар развоја и рада, или труда, а то је опет оно што можемо да кажемо да је и „добро дело“ без којег вера не значи или не може да значи било шта

Ова књига есеја је једно такво добро дело групе радних и мисаоних људи који су са највећом озбиљношћу покушали да савременом човеку помогну, као и себи, у модерним дилемама око веровања или неверовања. Јер да дођемо до свога „непобеђеног оправданог истинитог веровања „морамо да знамо не само оне ставове који оправдавају наше веровање већ и оне могуће који би га „победили“. Тако да је ова збирка есеја једна дијалектичка књига, али у једном позитивном хуманом смислу мирног и здравог размишљања без икаквих „јоги вежби“ убрзавања или успоравања крвотока а онда и наше мисли или логике, или изазивања овим или оним путем бесмисао очајања да би се дошло до осмишљености. Због таквог свог карактера, како је за ову збирку есеја већ и речено приликом њеног првог издања, њеног „девичанског приступа старим проблемима“ одабрали смо је да би истакли њену основну мисао која нас води необично много, мада кроз „филозофско богословље“, нашој традицији приступа питањима Откривењима, али у смислу да само у њој откривамо, као што ћемо видети, пуно тога што је више било имплицитно, скривено, и сада, с обзиром на време у којем живимо, да то изражавамо експлицитно. То је у ствари једно, као што ћемо видети, испитивање на подручју логике и језика, питања могућности изражавања. Предмет ове студије или збирке есеја јесте у ствари одговор на питање логичког позитивисте да ли су могућа уопште богословска тврђења, да ли она имају свога

смисла, управо да ли се уопште може говорити о богословској проблематици као о предмету вредном расправљања, да ли то има свога смисла?

Ово опомиње православног богослова на она времена васељенских сабора када се по улицама византијских градова оштро расправљало о појмовима вере, догматским истинама, дискусије у којим су узимали учешћа не само стручни богослови, већ од чистача улица, путника, занатлија, грађевинских радника до највиших царских службеника администрације и самих императора, сви грађани; да ли су те дискусије биле бесмислене, могли би онда да поставимо питање? Да ли су ти људи тада разговарали о нечему о чему се не може разговорати, трошили време у једној заблуди или бесмислици?

Али то је време када је формирано учење Цркве, да ли су ти појмови и вера која их претпоставља нешто од значаја за нас? Збирка ових есеја даје нам одговор на ова питања. Речено је за њу да има у себи нечег невиног, девичанског, у приступу тим „старим питањима“. Аутори ових есеја нису православни богослови, али немамо потребе да се плашимо њиховог утицаја, већ обратно, видећемо, да нас они подстичу на откривање нашег наслеђа, нашег новог пута старим истинама, или новот начина приступа богословским питањима. Утицај ове студије нам је онда неопходан, морамо га дозволити. То је дискусија тражења једног заједничког језика и у богословљу као што га у науци имају математичари, физичари или хемичари. Он мора бити прецизан и тачан. Али ако је то тежња у савременом богословљу, као што и јесте, једна од најхитнијих и најсавременијих богословских потреба, онда се такође лако опомињемо да су због тога у првим вековима Цркве и вођене оне оштре дискусије, и сазивани васељенски сабори да би се дошло до што прецизнијих појмова, универзалних, што тачнијег језика којим би онолико колико нам је то могуће и нужно могли да изразимо истине свога веровања, као основне истине, које су наше „оправдано веровање“. То је питање оправдања наших метафизичких тврђења, шта се може од њих изразити у језику. Што је у ствари питање „бесмисленог“ и „осмишљеног“, лажног и истинитог, тачног и нетачног закључивања. То је питање како се постављају, или како долазимо до метафизичких питања, и да ли су она осмишљена; на пример: шта је свет у својој целини и може ли се то изразити језиком? То је и питање егзистенције Божије. Да ли је то питање бесмислено, можемо ли га постављати уопште? Уколико опет тврдимо да такав један појам није могућ, да такво једно питање није могуће, јер тако што као Бог не постоји, можемо ли се опет, са језичне стране, тако што тврдити? С друге стране ако сматрамо да су низ наших питања бесмислена, управо ако су она само ствар нашег искуства, како онда можемо уопште и да комуницирамо једни са другима, јер једни имају извесне речи за извесне своје појмове које ми опет не разумемо као стварности, јер не признајемо могућност њиховог постојања у стварности? Ако се у овој дискусији дошло и до таквог става да се тврди да оно што се саопштава језиком није искуство већ само знање, а да је знање облик чији је садржај искуство, онда несумњиво да богослов мора да се посебно интересује овом проблематиком језика, са коју смо већ рекли да у филозофији представља ону револуцију коју у савременој науци можемо да упоредимо са напретком физике, уколико ова револуција у погледу „рашишћавања употребе језика“ није још и већа.

Ово би биле наше предходне напомене пред излагањем садржаја ове збирке есеја, са још једним подвлачењем, које је од значаја за богослова, да уколико се доводи у питање, на шта нам испитивачи језика указују, једно опште и увек исто искуство, управо ако је бесмислица говорити о „заједници искуства“ није бесмислица, пронађено је или утврђено у овој дискусији или револуцији у употреби језика, говорити о „заједници истих структура“ на основу којих комуницирамо једни с другим, а средства комуникације опет јесу облици нашег мишљења који не могу бити без садржаја, а тај опет садржај јесте искуство. Лако онда у целој овој дискусији видимо колико се може и колико је то неопходно да и богослов узме у њој учешће.

Занимљиво је такође да и у оквиру ових и оваквих дискусија које су се повеле у погледу језика и могућности говора о Богу и божанским стварима дошло до израза и различите вероисповедне разлике и у ставу пред овим проблемима, што је опет још и више интересантно за православног богослова да се осврће на ову проблематику.

Можемо ли дискутовати о религиозним питањима поставља се као прво питање у првом есеју ове студије. На то питање, на пример, протестант Карл

Бартовог правца каже да не може, јер се истине хришћанства не могу доказати, с обзиром да је вера дар Божији и због чега онда контакт између хришћанина и нехришћанина није ни могућ; римокатолик сматра да је то нехуман став јер сви су људи обдарени истим духовним могућностима, због чега је вера могућа за све, отворена свима, и разлози за веровање могу се објективно изложити свима. Логичар опет верује да према законима мишљења и резонувању нема ничег што би спречавало да неко исповеда своју веру, али, стварна интелектуална тешкоћа, како код верника тако и код оног који би то могао бити, није у проблему доказа већ значаја, смисла; јер логичару пропозиције религиозног карактера изгледају бесмислене: он би био задовољан, каже, ако би му хришћанин указао шта је то у шта он верује у чему је смисао тога или значај. Модерниста, Протестант, би му на то одговорио да је „живот шири од логике; да је религија дубоко искуство, ствар најдубљег осећаја, нешто што занос поезије може да обухвати, али што измиче логичким методама, такав је и живот, или тако исто стоји ствар и са животом, и љубављу, и са много других ствари”. Римокатолик у овој дискусији опет налази оправданим питање Логичара, и сматра да се мора знати шта је то у шта се верује; морамо знати разлику између Бога и других ствари, морамо знати да објаснимо шта мислимо или шта не мислимо под тим када кажемо „Ја верујем у Бога”. Морамо знати, на пример, да је он доброта, своја сопствена доброта, тако да све добро долази од Њега и зависи од Њега, једно савршенство које не зависи ни од чега другог. Али ако је Бог своја сопствена доброта, каква врста именице ја та реч БОГ. Ту се онда прелази на дискусију о апстрактности или неапстрактности ове речи; присталица Карл Барт теологије би онда приметио да уколико се поставља неразумевање ове речи од Логичара, који нас „професионално уверава” да можемо исповедати нашу веру, што се тиче закона мишљења, била мало прерана. Психоаналитичар, опет у овој дискусији додаје да је један од најважнијих интелектуалних проблема верника да покаже да његове пропозиције имају свој смисао, али ту тешкоћу има и неверник, мада њега ништа више у овом свету не зачуђава до да ипак постоје културни и цивилизовани људи који у Бога верују, што је за њега једна од најнеобичнијих ствари. Јер име Бог води појму оца, али обожавајући оца опет је „идолатрија” и по хришћанину. Према томе, каже психоаналитичар, да је „Бог онај који је своје сопствено добро” не значи много и представља непробојан зид који затвара пут даљем истраживању. Протестант Бартовог правца опет подвлачи да је вера Божији дар, чудо, и није продукт некаквог вишег интелектуалног рада. То је „скок вером”, каже Логичар, и ако Психоаналитичар налази да је „објашњење религије” у крајњем ствар „индуктивног закључивања”, а што је и питање илузије, онда није ли тај скок вером „скок у мрак”. Када сам рекао да се према „законима мишљења може исповедати вера” онда сам под том слободом веровања разумео ову врсту скока у мрак. Бартиан протестант на то одговара да му не може бити захвалан; он истина подвлачи да се не слаже са Римокатоликом који полази од доктрина које се не показују као такве”, већ, он сматра да се Бог дефинише у нашем сусрету са Исусом Христом како нам је представљен у Св. писму и како о Њему учи Црква; јер док ми покушавамо да говоримо о Богу говоримо бесмислице пошто смо ограничена људска бића и језик није у могућности да нас у том погледу помогне; када то покушавамо, закони нашег мишљења и закони граматике нас спречавају да изразимо своју веру; али у Богу су све ствари могуће, ми верујемо у то, и он нас у томе помаже и омогућава да наше речи и наше мисли преносе његову поруку људима. Тако, моје исповедање вере може имати само ову форму „Господе, верујем, помози моме неверовању”. Слажем се са Логичарем да је „неверовање неизбежно, али при томе знамо да се ни Божијој благодати не можемо одупрети, она је неодољива. Када је Протестант завршио са овим излагањем, на то се Логичар окренуо Психоаналитичару и рекао да сада могу да иду кући.

Дали смо један крата крезиме, колико је то било могуће, овог „комада” проф. А. Н. Приора са Новог Зеланда, чији је садржај разговор између верујућих, разних вероисповести, и неверујућих. Из њега се види заиста сва тешкоћа споразумевања не само верујућих и неверујућих, већ и између верујућих. На питање, на пример, зашто је присталица Карла Барта дошао на овај разговор када не верује у могућност контакта између верујућег и неверујућег, он је одговорио да му је Божја помоћ за веровање као благодат стално потребна, и да ће је можда, као благодат, примити и кроз веровање или неверовање и другог. Али исто тако контакт је често немогућ и између

самих верујућих, јер се разликују према својим традицијама и схватањима, као и начину изражавања. Међутим, није нам тешко открити шта нам је све блиско у овим погледима а шта опет веома неприхватљиво, и нас у Православној Цркви. У сваком случају наш је став, у оквиру наше догматике, став више социологије искуства, јер се Црква појавила као Божанска установа према потреби људи, у коју ми имамо поверење, јер као Тело, као установа постоји којој се људи обраћају за дарове кроз које разумевају живот, а што нам Она саопштава језиком који се ипак разуме: што је и сагласно са савременим научним дискусијама у логици према којим „оно што се саопштава језиком није искуство већ само знање, а да је опет знање облик чији је садржај искуство“, и то искуство не појединачно, индивидуално, већ заједничко, саборно, а што значи што одговара највећем броју, заједничкој структури човекове природе и његовог ума. То је потреба, искуство, као садржај облика, које да не би било безоблично мора да има и свој систем, своју догматику.

За православног богослова није изненађујуће да у овој проблематици, у којој се коначно и поставља питање потребе филозофије, колико је оправдана метафизика, колико логика са својом проблематиком и у каквој вези стоји са теологијом, о чему се толико већ дискутује, да је при томе обавезно да се враћа на основну проблематику догматике наше Цркве, која се заснива у ствари на филозофији светих отаца. Јер има нечег сасвим дубоко заснованог у нашој догматици, који предходи ставу који се данас у овој новој револуционарној филозофији о језику необично много подвлачи, управо да задатак филозофији није да открива дубоке истине о универзуму, о истини уопште и о злу и добру, већ само да се интересује појмовима којима се служимо, да их рашчишћава као средство израза, т. ј. да испитује логику нашег језика којим комуницирамо, да класификује појмове у одговарајуће категорије, да се више у филозофију не може имати поверење као у оно „старије доба“ када се веровало да се са њом може „доказати постојање Божије“, јер се то показало као илузија и ствар једне погрешне логике; већ да је циљ филозофије да учи људе да јасно мисле и да им помаже да не падају у збрку или одлазе на неодговарајуће путеве у истраживању, што има и свој значај за богословске појмове, па према томе да је од интереса, с те стране и за богослова. Али, овде се ствари ипак не разјашњавају тако лако; остају метафизичка питања као и логике, која нису само питања језика; на пример, питање Витгеништајна зашто ништа постоји а не ништа, а то поставља и питање колико је метафизика са својом проблематиком једна ствар а логика друга; јер док се једна питања постављају око појмова не можемо да избегнемо друга која се постављају око света као целине, која се стварно и постављају. У ствари видимо да она зависе једна од других, али и да нису иста. Питање на пример, слободне воље, једно старо богословско питање, питање светостачке филозофије; Колико наше читање или писање зависи од наших предубеђења? На пример, питање, зашто је „Универзум“ толико очигледно асиметричан у временској димензији на начин на који исто толико није асиметричан у просторној димензији“, јесте несумњиво и једно веома религиозно питање, или питање са којим је и то колико заинтересована догматика Цркве. А да не говоримо о питањима постојања зла и добра, зла као првог поректа и добра које се једино може разумети у односу према поретку зла, али и гледишта да се може бити добар и увек чинити добро или одабирати добро без дијалектичког односа према злу; најзад и питање дискусије између Арије и св. Атанасија у погледу проблема односа лица Св. Тројице, јесу дакле све питања која у свом есеју у овој књизи наводи и проф. Ј. Ј. Ц. Смарг, у свом оправдању односа метафизике, логике и богословља. Управо да није једноставно ликвидирати целокупну ову проблематику, или питања метафизике, логике и богословља, која често и долазе у сукоб, али се морају да постављају, јер се у искуству доживљава и то да питање: „Постоји ли контрадикција у тврђењу да нас је Бог могао створити тако да увек слободно бирамо оно што је добро“ као питање да је сасвим логичко питање; али, да пре или касније излазимо и са извесним питањима и против логике. У сваком случају једно само можемо да осетимо да никаква нова револуција у филозофији или начину нашег мишљења није могућа а да јој корен или њено решење не налазимо у догматици Цркве. Ова напомена је сам циљ овог нашег приказа; указивање на извесну противуречност улоге филозофије или напора човековог мишљења у рашчишћавању било употребе појмова за рашчишћавање било самог његовог интересовања питањима која му се намећу

извесном логиком којима он ипак тражи решења па и када му се логиком указује да таква питања и не може да поставља, он и поред тога дискутује о њима према законитости свога мишљења.

Несумњиво онда да централно питање и ове студије јесте питање Бога, Његове егзистенције, колико се о томе може расправљати или то питање и постављати? Од огромног је значаја заиста ова револуција у обраћању пажње на ову проблематику; али, такође, осећамо и сву њену ограниченост и збуњеност. „Зашто уопште ишта постоји“, одговор који се најлогичније може дати јесте „А зашто и да не постоји!“. При чему ако се онда питамо какве је врсте ово питање, проф. Смарт, на пример, одговара, такође, „Све што могу да кажем јесте да то још не знам“. Али, он исто тако тврди да питање „Да ли Бог постоји?“ није добро питање, јер у тако постављеном питању има нечег недоследног, оно је тачно што се тиче граматике, као и на пример питање: „Којом бзрином лети време?“, које је исправно што се тиче језика или граматике, али што се тиче смисла, наравно, да није. Тако исто и са питањем Бога, „Да ли Бог постоји?“, као питање није јасно непреобраћеном вери, а за преобраћеног се више и не поставља као такво; односно реч Бог има свој смисао или значење у религиозним говорима или религиозној литератури, али опет ту се његово питање и не поставља; према томе, закључује проф. Смарт питање „Да ли Бог постоји?“ има врло мало значаја изван религије као и што питање „Да ли електрони постоје?“ има врло мало значаја изван физике, односно прво за нерелигиозног а друго за научно необразованог. Једном речју не можемо ово питање сматрати неодговарајућим или бесмисленим уколико у исто време не сматрамо религију или теологију бесмисленом. Због тога се, каже нам проф. Смарт, ни у Старом ни у Новом завету нигде не доказује Бог или ово питање поставља на овакав начин. Али овим и оваквим сагледањем ствари проф. Смарт не умањује значај филозофије, јер се све ово као питање и као проблем за рашчишћавање и поставља у њеном домену.

Међутим, ипак ми знамо и за стих из Библије: „И рече безуман да нема Бога!“, што је опет питање разматрања „Може ли се доказивати Божије непостојање?“

О том питању у свом есеју дискутује проф. Финдлеј који истиче да је у току развоја филозофије било безброј покушаја доказивања егзистенције Божије; неки су од ових доказа засновани на указивању потребе или нужности наше мисли за појмом Бога, а други су покушавали да о њему своје доказе заснују на чињеници искуства. Али ниједан од ових доказа није довољно убедљив, био би општи филозофски закључак. Докази, на пример, базирани на „нужности наше мисли“ прихваћени су као варљиви, јер сама мисао није у могућности да постави мост између чистих апстракција и стварне егзистенције. А опет они докази који се заснивају на чињеници „искуства“ усвојени су од само једног мањег броја мислилаца, јер су се показали некомпактивни, односно без снаге да своје искуство вредности пренесу на друге. Међутим, проф. Финдлеј инсистира са своје стране на ставу да: „Божанска егзистенција једино може да буде схваћена, на један религиозно одговарајући начин, ако је схватимо као нешто што је неизбежно и нужно, било за мисао или реалност. Из чега произилази да наше модерно порицање нужности или рационалности доказа за такву једину егзистенцију креће се ка једном демонстрирању да није могуће Божије постојање“.

Овде се под религиозним ставом веровања у Бога, или Његовог прихватања као „неизбежности“ или „нужности“, подразумева стање нашег ума, један унутрашњи доживљај, усвојен квалитет као Објект поштовања који нас превазилази, у снази, мудрости, или другим валидним квалитетима, без чијег се постојања не само да не може замислити ниједно друго постојање него се не може замислити и његово само непостојање, нешто што би било незамисљиво у никаквим околностима; тако да је биће, Бог, у свом постојању неизбежно било за мисао или реалност. Ти квалитети које има нису нешто случајно, и поред тога што и у таквим случајевима случајности, добри квалитети могу бити извор других добрих ствари. Не, овде се ради код објекта нашег обожавања о квалитетима које Он поседује као нужност, неопходности који не могу припадати ничему другом јер све што поседујемо има на извешан „нужан начин“. Онај који усвоја ово, тај оквир, можемо онда рећи да је религиозан, да верује, да је то нешто што се појављује у њему као нужно и неопходно. Због тога што се Бог појављује у ствари као нешто што је „нужно“, „неизбежно“, отпада и потреба за Његовим доказивањем, или да

је реченица „Бог постоји” таутологија. Или, тако схваћен појам Бога пориче према томе и питање Божије егзистенције у нашем уобичајеном смислу речи. Он је толико ту, толико нужан, толико неопходан, да и не постоји као Биће које треба да се доказује, не постоји у оном конвенционалном смислу речи чије доказивање или порицање узимамо у обзир. Да би ово боље разумели сетимо се Хегела када каже да циљ који се освоји више не постоји. Наравно не у буквалном смислу ове речи. У својој критици, у свом есеју, проф. И. Е. Хачјис ово назива „онтолошки атеизам” и као такав критикује: јер „нужност” као пропозиција, примећује и проф. А. Ц. А. Рајнер, на став проф. Финдлеја, не потврђује егзистенцију особинама или лингвистичким законима. Проф. Финдле се брани од овог напада да је атеиста указивањем да „доказивање” или „побијање” има само смисла за оне који усвајају извесне премисе, који „су вољни да извесне одредбе или правила доказивања, и користе термине на извешан одређен начин”. Финдлеј се међутим, како подвлачи, ослања на Канта и његов поглед „да нема нужних чињеница егзистенције”, што значи да се не може дискутовати о томе да ли Бог постоји или не постоји, управо који „мора да постоји а уколико није тако онда да не постоји”. Финдлејев став су критиковали и „као онтолошко порицање Божијег постојања”. он се опет брани да је његов поглед ствар и става модерног човека, једно прилажење религији искрено и скромно, које може свако да прихвати; при чему проф. Финдлеј такође подвлачи да Кант није учинио „егзистенцију (или нужност егзистенције) делом Божије природе (мада је то можда и учинио) али ја указујем на то да то треба да буде учињено, ако ће Бог да буде одговарајући објект наших религиозних ставова”. Али та је егзистенција толико иманентна, или толико нужна, толико неопходна, да то као присутност искључује доказивање или побијање; када је Анзелмо дошао до свогао „чуведеног доказа” он нам је разоткрио нешто што је суштина једног адекватног религиозног објекта, али и такође нешто што указује на његову нужну не-егзистенцију. Што је тешко мало да се разуме код проф. Финдлеја, али што у сваком случају значи да није више предмет нашег доказивања или побијања, што је баш права бесмислица. То би био одговор, према томе проф. Финдлеја на тврђењу логичких позитивиста, на пример, да су религиозна питања или дискусије о богу са лингвистичке тачке гледишта бесмислица, јер се о томе не може ни говорити. Финдлеј је протестант, а он то наглашава. Он је несумњиво са овим ставом хтео да извуче предмет богословља из оног хаоса или неповерења у које је оно упало кроз развој схоластике. Можда је он отишао сувише далеко на другу страну, али у сваком случају морамо да признамо да има право што овим ставом жели да „продрма веру” и укаже на то да је већа бесмислица порицање, уколико сам то у могућности како каже, јер „нисам религиозни геније”.

Наравно освртом на овај, који сматрамо да је централни, есеј ове необично стимулативне збирке расправа, не исцрпљујемо како његову проблематику тако исто ни проблематику и низа других, али желећи да и ову добру публикацију имамо што пре у целини на нашем језику, треба да се подвуче колико је потребно показати интересовања за ове напоре и ова искуства богослова широм света, од универзитета Аустралије и Новог Зеланда до европских. Јер оно што се суштински на првом месту види и из овог покушаја, толико искреног и толико благодетног за искуство интелектуалне мисли целокупног хришћанства, јесте да у дубинама хришћанске традиције, коју у њеној најбољој целини и интегритету чува наша Црква, лежи само један суштински облик хришћанског става којем се увек и увек кроз наше напоре рада све више приближавамо, када тражимо истину. Нама овде није потребно да вршимо анализу светоотачких текстова и да напор њихове мисли упоређујемо са садашњом у борби за достизање хришћанских вредности; јасно је само јасно да су и ти светоотачки напори увек били „рескир подузимања нових путева” али увек са једном јако наглашеном хришћанском врлином скромности да се може погрешити, и да је то ствар Цркве да донесе одлуку о истини наших мишљења и погледа, али ми смо слободни и од нас се тражи рад у скромности признања наше ограничености, која нас опет не спречава у храбрости нашег рада и залагања. Инсистирање, на пример, о нелогичности, у једном смислу доказивања постојања Бића Божијег, лежи као што знамо у традицији наше Цркве, али то нег не значи да у њеној традицији не налазимо и примере напора у интелектуалној обради наше вере и рачишћавању појмова са којима се служимо у изражавању нашег веровања, што несумњиво

често поди и оним ставовима или погледима који могу изгледати као и доказивање да Бог постоји, односно указивање на то да није логично или да није могуће указивање на Његово непостојање. Оно што је од посебне важности за нас јесте поверење које имамо у учењу наше Цркве и, као што видимо, свако искрено, чисто, девичанско, како је то речено за ову студију, испитивање само може да оправдава то поверење или указује на сву логику веровања. Интелектуална анализа тога веровања игра огромну улогу у његовом рационалном оправдању или еволутивном развоју или учвршћењу; јер јасна граница савршенства вере није нам одређена и нико се не може похвалити сигурношћу достизања пожељних висина; светитељи, као што знамо увек су били спремни да укажу на њену недовољност.

Знамо да је велики број светих отаца указивао и на сву корист од филозофије у питањима вере, па то видимо и данас као искуство, јер се свако озбиљније питање наше догматике завршава и мора да заврши и филозофском проблематиком, односно да се у терминима појмова филозофије или логике рашчишћава постављени богословски проблем за наше разумно оправдање вере. Ова књига са својим добрим есејима није ништа друго до баш то: боље или јасније разумевање актуелних богословских проблема; о, на пример, религиозном начину сазнања, о „богословљу и обмани“, о могућностима изражавања религиозних истина, о Божанској свемогућности и људској слободи, о питању стварања света, о савршенству добра, о чудима, о смрти, што је све од заиста најактуелнијег значаја за савремену богословску мисао и тражење нових путева у саопштавању старих догматских истина савременом човеку који налази традиционални језик Цркве сувише застарео да би могао на њему да разуме догматске истине Цркве. Наравно за православног богослова извештај број погледа изражених у овој студији остаје само приватно мишљење, али као што смо рекли не смемо се плашити утицаја, већ отворити себе да нам они дођу; а у дубинама истина које се чувају у учењу наше Цркве, у том богатству, лако налазимо подстицај или откривање нових свежих погледа толико неопходних за наше и савремене тежње ка напретку и усавршавању. При свему томе ми се у Православној Цркви само можемо још дубље или још очигледније уверити у то да као што постоје извесни непроменљиви основни математички закони, или закони граматике, физике, тако исто да постоје и непроменљиве основне истине Откривања како су нам дате или како о њима учи Црква.

Ово разматрање је предузето кас даљи прилог неопходности анализе развоја савремене мисли у односу према догматици Православне Цркве.

Проповед Светога Саве—седам стотина педесет година у антологији светског беседништва

БЕСЕДЕ -- ИЗБОР ИЗ СВЕТСКОГ БЕСЕДНИШТВА, Култура 1966. Београд;
стр. 497. Уредник Вера Поповић

Према избору и у преводу групе наших књижевника и професора књижевности добили смо тридесет и две беседе у једној добро опремљеној књизи. Заједно са сличном антологијом, објављеном код нас још пре неколико деценија, у изору нашег познатог књижевника Бранислава Нушића, представља једну веома пожељну литературу у нашој средини. То су заиста две драгоцене књиге. Необично су нам потребне као врста литературе, која је некад и код нас веома гајена и цењена. Морамо, међутим, признати да смо је данас занемарили.

Ова нова збирка, ако се узме у обзир наша потреба обнове неговања беседништва, далеко је од тога да задовољава у потпуности ту потребу, јер то је ипак веома мали број говора као пример лепог беседништва; али, као антологија, као избор, јесте појава која је несумњиво изазвала радост и захвалност свих који знају колико је огромна вредност кроз векове представљала човеку беседа, свечани говор, у што савршенијем уметничком облику, као помоћ у развоју ка савршенијим облицима живота и организовања друштва. Јер ове беседе немају своју вредност само са естетске стране, већ и због примера идеала којима су били надахнути познате и снажне стваралачке личности, за које су се они залагали и кроз лепо неговану реч и израз. Речју су се, као што знамо, користили велики освјачи, као и Богом надахнути светитељи љубави или они „који мир граде“. Прва беседа ове збирке јесте беседа пророка Илије, али ту је, најистакнутија, Спаситељева *Беседа на Гори*, као и св. Јована Златоустог *Беседа на Усековање*, или св. Симеона са сабора у Расу, или Св. Саве *Беседа у славу св. Симеона*, уз низ других познатих богослова и хуманиста.

Сегурни смо да избор и говори св. Симеона или Св. Саве, као и неколицине других истакнутих наших културних или политичких радника, није само ствар једног националног сентимента, да се уз највеће беседнике света ставе и примери беседа наших проповедника, већ што они то заиста и заслужују, а што се тако може и да закључи кроз читање овог *Избора*.

Нама је, на пример, свима врло добро позната беседа Св. Саве, или говор његовог оца Немање у Расу; али ове две беседе дате у контексту тридесет других, најзнаменитијих и најлепших из светске историје, имају, добијамо

утисак, један још дубљи или значајнији смисао, него као само два драгоцене документа из наше националне историје. Утолико нам је ова збирка примера беседа још значајнија или привлачнија као литература за читање и учење. Учимо се из ове литературе не само примеру беседничтва, наравно тај се моменат не запоставља, већ и надахнућима, великим залагањима, у организовању живота, што савршенијег друштва, у којем би човек могао у миру да следује потребу за што садржајнијим животом. Несумњиво да међу овим беседама налазимо и изразе или примере људских заблуда и заноса за оним што се доцније, или тада, већ знало да није адекватно моралним и интелектуалним потребама човека; али, највећи број ових беседа израз је дубоке човекове тежње за савшенијим животом. Мисли беседе Св. Саве и његовог оца Немање могу се заиста усвојити међу овим беседама као оне које су, такође пример за углед полагања темеља новом свету у којем смо.

Када савремени историчари улажу напор у откривању основа модерне историје, када истичу постојање тих основа, са којих непрекидно теку токови светске историје, да су основне почетне снаге и облици институција, које унапређују човека у светској историји, као и то да су непроменљиве усред све наше несавршености, онда несумњиво да у раду Св. Саве и његовог оца видимо необично јасно или дефинитивно формирање те снаге које они изражавају и кроз ове своје говоре унете у овај Извор. За нас су оне и примери за обавештење о нашем дефинитивном правцу развоја који смо усвојили, а чији континуитет можемо да пратимо столећима.

Према овим беседама видимо као је заиста рад св. Саве и св. Симеона онај последњи праг преко којег када смо прешли ушли смо у своје модерно доба. Сличне прекретнице или прагове можемо да запазимо из низа других беседа из овог Избора примера за углед како треба беседити. Исто тако из ових примера видимо и то да услов доброј беседи јесте дубок унутрашњи садржај, богат морални и интелектуални живот беседника. Тако да лако запажамо и то да су најбољи беседници и оне харизматичне или надахнуте личности које „говоре из пуноће срца“, испуњавајући задатак који носе у себи.

Сви ови говори били су помоћ својој средини и њеном развоју. То је борба човека на плану духовног или интелектуалног и моралног развоја. Када нам научници саопштавају своје налазе да се, на пример, не преносе наслеђем само анатомски стечене структуре већ и инстинкти „акумулирани у мозгу“ који у „датом моменту еволуције одговарају условима егзистенције одређене околином“, онда оваква једна антологија лепих облика човековог начина изражавања није ништа друго до еволутивни процес човекове борбе за стварањем потребних услова у реализовању свога унутрашњег инстинкта према савршенству. Наравно овде се могу пратити успони и падови, али увек то је сведочанство једне сталне и непрекидне борбе за боље услове живота, за његовим поправљањем.

За све су ово и изразити примери и наших светитеља, св. Симеона и Св. Саве. Тако да је овај Избор беседа и читанка о тој еволуцији; еволуцији и у оквиру слободе моралног поретка, његових норми, која је и један од оних основних инстинкта човека, или најунутрашњији фактор еволуције, а исто тако важан и као спољни фактор у организовању друштва. То је све наглашено у делу наших светитеља, ствараоца, у делу неговања или обликовања нашег ума, нешто то је заиста довољно акумулирано у нама, и што се преноси наслеђем, такође.

И као што не можемо да замислимо ниједну историјску епоху, или ниједно географско или језично подручје, без писане речи, тако и ми своју еволуцију у оквиру светске културе дивно пратимо кроз реч, записану, својих хероја рада. Из свих тих записаних речи, као и речи наших светитеља, пратимо свој задатак усавршавања, као нужност или неизбежност, при чему је слобода једна морална норма коју треба остварити што хуманијим начелима, што адекватнијим моралним нормама.

Због тога ако се питамо, када имамо испред себе нашу националну историју, да ли у историјским објашњењима треба да буде дата предност идејама или објективним условима природне и социјалне средине, онда лако закључујемо сву вредност и предност идеја у нашем формирању.

Отац св. Саве, Немања, осећао је тај задатак у оквиру, на првом месту, „правоверне вере“ кроз коју је своју земљу, коју је у „почетку нашао упропашћењу“, и како каже, „поправио и народ однеговао“ уз „помоћ Божију и пресвете владичице наше Богородице“, а што Св. Сава истиче као узоран рад који треба да се следује, јер је тим радом „угоднио Богу“ и Бог га због тога прославио, а уз то Св. Сава каже такође:

Ја вам говорим да се отресете свега што је зло, и све што видесте и чули од оца вашег, то чините, да, и молитвама његовим избежавши више речене страхоте, с њим бсчна добра добијамо у бескрајне векове. А Бог мира и љубави молитвама (светога) оца нашег са свима вама и нама, Амин!

Не бисмо могли да говоримо о тами средњег века, већ о једном добу које је било дубоко свесно значаја просветитељског рада, значаја идеја, у погледу конструисања свога културног поднебља, потребе саглашавања људског рада са општом рационалношћу која лежи у природи, сређивања живота помоћу једног погледа на свет, чији је корен у апостолској традицији, у једној логици са којом се већ више од хиљаду година, до Св. Саве, успешно већ сређивао свет и утврђивао његов основ за оно што ми данас називамо модерним светом.

Тако, видимо колико су беседе Св. Саве и његовог оца у ствари израз потребе једне логике за једним ставом пред животоу, са којим се он једино и може да одговарајуће организује и упути ка бољем. То постаје доминирајућа идеја наше историје. И онда уколико улажемо напоре у студији историје, због искуства, занимљиво је да су уређивачи овог *избора* беседа ставили беседе наших светитеља одмах после говора Виљема Освајача пред битку код Хастингса 1066., када је овај познати војсковођа изговорио и ове речи:

Нормани! Најхрабрији ратници!... Дигните своје стегове моји храбри људи, и не стављајте ни мере ни границе своме оправданом гњеву. Нека се муња ваше славе види и громови вашег напада чују од Истока и Запада; будите осветници племените крви.

Ако смо данас толико много заинтересовани, као што заиста и јесмо, о суштинском јединству човечанства, о путевима „савлађивања партикуларизма, посебности или издвојености појединих епоха, национализовања и култура“, ако смо толико много заинтересовани историјским материјалом, као што и јесмо, из којег се поучавамо колико је историја ништа друго до забелешка сукоба између „саможртвујуће љубави“ и „самоцентраности“, како се то подвлачи у филозофији историје, онда случај наших светитеља је дивна илустрација овог разумевања историјске реалности, без „романтизма“, како би то могло да се пребаци, већ као пример за углед. Исто тако у данашњим дискусијама у погледу улоге *државе* и *друштва*, односно шта је потребно стварати као *прво*, поучавамо се решењу овог питања из искуства ове двојице наших светитеља такође, јер су Св. Сава и његов отац имали испред себе као циљ, на првом месту, организовање *друштва*, неговање човства, његових врлина, а из чега се рађа *држава* као средство за усавршавање или убрзавање овог циља. Док су освајачи увек имали испред себе прво циљ формирање државе. Истина, то је питање, кажу нам теоретичари или социолози, слично питању шта долази прво кокошка или јаје, али ако указујемо на неопходност одумирања државе, ако се залажемо за извештај хумани интернационализам, онда и у том погледу искуство Св. Саве и Св. Симеона нам је драгоцене, а посебно када је реч о вредности човека, његовом неговању, и средствима тога неговања.

Знамо да свако доба има нечега у себи што је посебно његово, што припада само њему, као карактеристично, али како је природа човека у суштини увек иста, са истим потребама усавршавања, то онда не можемо додати неке толико радикалне нове методе у одгаивању човека. Јер можемо да кажемо да смо и дошли у своје доба кроз метод рада наших светитеља, и све што имамо као модерно, као логично и потребно за даљи *рад*, резултат је једне еволуције коју су значајно унапредили наши светитељи.

Питање међутим, колико ми можемо да мислимо на исти начин као и они који су живели пре нас, у прошлости, ближеј или даљеј, колико морамо да мислимо као они, није лако питање. Проф. Лајонел Трилинг примећује и само додаје да је исто толико илузија ако мислимо да можемо колико и да верујемо да не можемо. Исто тако недавно преминули велики песник Т. С. Елиот можда би нас у томе помогао запажањем да уколико у својим студијама све више откривамо оно променљиво у човеку, у ист време откривамо све више и оно што се не мења. Јер, заиста, Богослов би додао, једино постојање тога *непроменљивог* у човеку и омогућава развој човека, његову основу, са које и креће у усавршавање. Постојање тога *непроменљивог* у нама даје нам могућност да у раду наших беседника, и отаца нашег друштва, откривамо пуно оног што је од исте важности за нас данас као што је било и за прошле генерације. Јер ипак није нам тешко да откријемо да кроз целу

историју постоји ток нечег непроменљивог као потребе човека. Због тога и ако не можемо да будемо исти, као и наши светитељи, или да исто мислимо, као они из прошлих генерација, ипак не можемо порећи а да опет и немамо многу сличности са својим претцима и њиховим потребама. На пример, уколико данас нисмо толико сигурни у повлачењу развојне линије из ембу вере и рационалности, уколико смо више у сумњи, уколико се брже у много чему мењамо, ипак, искуство наших светитеља како интелектуално искрено можемо „упирати свој поглед према небу“ а у исто време успешно организовати цивилизаторски подухват материјалне изградње и економског развоја, остаје ипак као заједничко искуство, или нешто што може да буде исто за све у свим временима. Јер коначно у овој видљивој реалности не остајемо вечито, а за њу смо опет везани љубављу својих неуклоњивих потреба, или моралних обавеза рада, који се у Јеванђељу описује као „добро дело“, и без чега нема ни одговарајуће вере. Јер не потврђују ли наши светитељи толико сигурне, како својим речима тако исто и својим делима, да су неговали и поправљали свој народ, али да су то једино могли да ураде као што су и чинили кроз свој цивилизаторски подухват, и организовања државе, и изградње друштва. Беседништво, жива реч, било је једно од средстава у том раду, такође.

Били су веома пробуђени пред несавршенствима свога времена, били су тога свесни као и сви други велики хероји историје, а који су уз то често били и одлични говорници. Осећали смисао свога живота и рада у замењивању несавршеног нечим савршенијим. Њихов почетни став био је уверење да иза ове видљиве реалности постоји њена друга страна, савршенија, духовнија, на коју се треба ослонити, да би се ова видљива што боље организовала.

Са тим смо пошли, и преко тога става, како наше, тако и светско друштво, дошло је до данашњег ступња своје организације и напретка, који није савршен и због чега се тражи продужетак тога рада. Дали су нам пример, што и данас често биографи откривају код великог песника, како треба разумети да има нечег реалнијег од овог само на изглед реалног живота, и ту реалност су налазили у уметности. Сетимо се залагања наших светитеља да естетски украсе наше цркве и манастире, те наше прве научне или просветне установе, кроз које имамо данашње своје универзитете. Али су знали и то да ни реалност уметности није довољна, већ само средство за нешто више, за више облике реалности, који се не освајају триковима већ радом кроз радости и здравље живота.

Можда је св. Симеон, као жупан Немања, био приморан каткад да држи сличне говоре као Виљем Освајач, пред биткама које је водио, али он је коначно потврдио своје савршеније циљеве, своје дубље искуство у погледу државе само као средства за неговање људи; јер мржња има своје игре које не могу да буду основа живота. Због тога су пресудну пажњу обратили у организовању Цркве, што слободније услове за њен рад, што је добило и свој облик који ми нашим људским језиком, на неки начин, изражавамо и речју *независност* чију годишњицу — седамстотина педесет година прослављамо сада, у овој години.

Када нам књижевни историчари саветују да са што већом отвореношћу ума приступамо читању једног доброг литерарног дела, да што више отворимо свој ум имагинацији и уметности његовог аутора, јер нам то даје могућност сагледања како дубина једног ретког искуства а тако исто и једног доба, онда и литерарно дело Св. Саве које када читамо говори нам о једном искуству као и о једном добу; даје нам могућност схватања целине живота, његово пуније сагледање. То је и разлог нашег освртања на тај рад, прослављање годишњица везане за њега. Тада откривамо и то да живот човека тога времена, стање његовог ума, социјалног живота, итд. у једном погледу, са извесним потребама, исто је као и данас, а на првом месту ту је она непосредна инстинктивна потреба за савршенијим облицима, нешто што је заиста довољно акомулирано у нашој природи, у нашем уму. Увек се тражио пунији живот, „живот и изобиље“, према речима Спаситеља, тражимо га и ми данас. Св. Сава је ту био, у нашој историји, да нас у томе помогне. Како су инстинкти живота исти, иста основна структура људске природе, са својом потребом за добром, бољим, за љубављу, коју прати борба оног нижег у човеку, оно што није љубав, онда једно исто искуство, један и иста еволуција, јесте нужност даљег идења према савршенијем. И када књижевни критичари и историчари запажају и то, подвлачећи оправдано веома много, да је „поезија исто толико егзактна наука колико и геометрија“, с обзиром да можемо да са поузданошћу говоримо о поетском, метафизич-

ком, интуитивном разумевању као облику сазнања, и то веома сигурном (Ричард Хогарт), онда са истом математичком сигурношћу или егзактношћу можемо интуитивно сазнање о условима човековог развоја у искуству Св. Саве прихватити као услов и нашег данашњег напретка. Што значи да сигурно можемо да прихватимо, као научан став, како је и колико „унутрашњи живот” човека нашег српског друштва из времена Св. Саве био пред истом проблематиком пред којом се и сваки човек данас налази, у било ком делу света. Због тога онда са истом математичком тачношћу можемо да закључимо и о томе колико је еволуција мисли Св. Саве, његовог цивилизаторског дела, нужно потребна да буде и у нашој савременој мисли и у нашем савременом раду. Нема ту „никаквог национализма”.

Ако ми данас опет дискутујемо о ужим и ширим вредностима, искуство рада Св. Саве, са колико је он успеха наше уже националне потребе укључивао у најшире вредности до којих се тада могло доћи, и од којих ни данас не постоје шире, онда и у том погледу можемо бити веома сигурни ако се ослонимо на тај рад који је он тако сигурно започео код нас. Према томе када данас говоримо о *светосављу* тада ништа друго не можемо да имамо испред себе, до тај универсализам, те наше вредности које је он усвојио кроз Цркву, за поправљање и неговање човека свога времена. Није потребно онда истицати, или то подвлачити, колико *светосавље* није политички систем или пекаква идеологија за државно уређење, већ само хуман метод рада у усавршавању човека. Хришћанска религија и према искуству Светога Саве не занемарује ову видљиву реалност живота, шта више кроз њу се она и сређује, или, знамо из светске историје да се кроз ову религију, систем њене истине, најуспелије средио и уредио овај свет, у чијем друштву налазимо најбоље материјалне услове за интелектуално и морално развијање, за усвајање живота као радости. Зато и кажемо да је *светосавље* рационалност наше историје. Због тога смо онда и математички сигурни и у томе да као што год кроз организовање медицинске службе у нашем друштву чувамо и негујемо своје анатомски стечене особине, тако исто морамо, такође, кроз организациони рад Св. Саве, продужавајући га, да негујемо и своје инстинкте распознавања добра а које смо акомулирали у духу. Установа коју је тако сигурно, и тако демократски, утврдио код нас за ту сврху, јесте Црква? Значајни датум у Њеном развоју у нашем друштву одиграо се и 1219. године, дакле пре седам стотина и педесет година. У тој Цркви он је проповедао, и та проповед по својој унутрашњој снази, у односу према животу, као и према својој литерарној естетској страни, јесте и данас једно живо сведочанство напора у једном делу света за његовим организовањем ка вишим реалностима, пунијем животу.

Данас када се у свом социјалном и научном расположењу поносимо и врлином интелектуалне искрености, да увек и у свему идемо до краја ствари, онда несумњиво да нам та иста интелектуална искреност тражи да идемо и до краја ствари када је у питању наше колективно искуство у борби за законитост и морални поредак. Та интелектуална искреност нас приморава да се задржимо на делу Св. Саве, на његовој беседи, на инспирацији која га је занела за дело које је остварио. Ми уколико не можемо тај занос ни приближно следовати, колико га је он у својој светитељској благодати имао, можемо га поштовати, а то у ствари значи и бити у континуитету тога рада. Тај нам је континуитет посебно потребан данас када нас песници опомињу да и поред свег нашег технолошког напретка ипак нам прети опасност да онај унутрашњи дух смисла и вредности живота, онај унутрашњи фактор еволуције, оно што је његова морална или интелектуална основа лепоте и вредности, рада и изградње, основа лепоте и богатства, изчезне, напусти нас, опасност која није мала, и која нам заиста прети. Да не би дошло до тога осиромашења морамо узети у веома озбиљно разматрање, поново и поново, што смо и до сада чинили, дело Светога Саве и као песника и као мислиоца, и као организатора свога друштва, јер све го заједно без њега не био један веома успео цивилизаторски подухват. Зато је он увек садашњост, увек нов почетак, јер људска је природа у својој суштинској структури увек иста. Човека увек прати љубав а и то што није љубав. Сетимо се опет његовог тражења да се „морамо отрести зла”.

Несумњиво је и то, и са тим се слажемо као са једном такође природном појавом човекове судбине или положаја, да један велики број људи може да живи, као и што живи, и „без веровања и без сумње”, или и без икаквог испитивања свога положаја у појави живота. Али уколико опет указујемо на то да живот испод тога нивоа вере и сумње није онолико стваралачки колико

може да буде са „вером и сумњом“, онда такође дело нашег светитеља има своју вредност за наш садашњи рад, за наше садашње цивилизаторске подвиге. Знамо да вера или веровање није ништа без добрих дела, управо без рада, рада на прогресу у решавању социјалних питања; дело нашег светитеља и његова проповед опет и у том погледу лежи у ОСНОВИ садашњих наших инспирација. Јер наш прогрес није почео са радом наше генерације, нити се са њом завршава.

Ова књига *Избор из светског беседништва* нека је врста ливне слике, и са мисаоне и са естетске стране, рада човековог интелекта, његових тежњи и његових могућности. Прво нам се приказује беседа пророка Исаије, а у центру је Спаситељева Беседа на Гори, која се на свој начин наставља у проповеди и Св. Сабе и св. Симеона. Једном речју цела мисао ове књиге није ништа друго до илустрација борбе човека како да се „отресе зла“, на шта се сам Св. Саба директно осврће. Они који су имали нешто да нам кажу у том погледу рекли су то веома надахнуто, а што има и свој леп облик, пример како треба говорити, како се користи језиком у борби за свршенијим облицима живота, што је у сваком случају питање напора рада и студије. У овој књизи имамо помоћ у том погледу, једну добру инспирацију; због тога њена појава има и своју добру моралну вредност.

С А Д Р Ж А Ј

ВЛАДАН ПОПОВИЋ:

Историја српског народа у проблематици аналитичке филозофије историје — — — — — 89

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици (VI) — — — — — 103

ПРОТОПРЕЗВИТЕР ИЛИЈА:

Напомене за беседу о условима успеха или неуспеха рада дијалектике 122

JEFFERY ROWTHORNI:

Црква у револуционарном веку (Педесет година после револуције — 130

ЈЕРЕЈ ЈОВАН:

Дух истине православне иконографије и „пут“ ка анђелима сликара Пол Клеа — — — — — 140

ЈЕРЕЈ АТАНАСИЈЕ:

Светосавски храм на Врачару и питање односа између старе и нове етике — — — — — 149

ЈЕРЕЈ ЛАЗАР:

Данашњи развој Православне цркве — — — — — 155

ИГУМАН ИСАИЈЕ:

Филозофско богословље: Можемо ли доказивати Божије непостојање 162

АЛЕКСА ПОПОВИЋ:

Проповед Светога Саве — седам стотина педесет година у антологији светског беседништва — — — — — 170

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

МАРТ — АПРИЛ 1969. ГОД.

ГОДИНА 2

БРОЈ 2

БЕОГРАД

Т. II
34.918

Историја српског народа у
проблематици аналитичке
филозофије историје (II)

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

Напомене за беседу о условима
успеха или неуспеха
рада дијалектике

Црква у револуционарном веку

Дух истине православне
иконографије и „пут“ ка
анђелима сликара Пол Клеа

Светосавски храм на Врачару и
питање односа између старе
и нове етике

Данашњи развој Православне
цркве

Филозофско богословље:
Можемо ли доказивати
Божје непостојање?

Проповед Светога Саве — седам
стотина педесет година у
антологији светског
беседништва

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 2. Број 2 — Београд, март — април 1969.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

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

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

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

Штампа „Глас“ — Београд, Влајковићева број 8.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ДВОМЕСЕЧНИ
БЕРСКО НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Година 2. Број 2 — Београд, март — април 1969.

Издаје: Архиепископија београдско карловачка

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

Главни и одговорни уредник

ВЛАДАН Д. ПОПОВИЋ

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

Штампа „Глас“ — Београд, Влајковићева број 8.

