

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

„ТРОЈИЧНИ ОБЛИЦИ ОТУЂЕЊА” У „ТРОЈИЧНОМ” ДОМИНИРАЈУЋЕМ ОБЛИКУ КУЛТУРЕ

У једном периоду црквене историје коначно смо поверовали да смо дефинитивно дошли до ступња на којем можемо да укажемо на јасне разлике које постоји између три основне хришћанске вероисповести. Видели смо да је то и сасвим тачно. Ми заиста и знамо зашто припадамо својој вероисповести и због чега нисмо друго него што јесмо, да исповедамо то што исповедамо. Тру-димемо се да разумемо оне који нису са нама; налазимо оправдање за деобе; подвукли смо да су ствар људске несавршености, слободе, али и моралне одговорности. Међутим, уколико се мало више заинтересујемо тим разликама налазимо на одговарајуће препреке које нам не дозвољавају да јасно видимо разлике на које указујемо, као и да јасно разумемо своја делења. Препрека ове врсте, срећом, има доста. У једном погледу можемо да будемо и веома задовољни и поред тога што заиста и знамо за очигледне разлике које деле хришћане у њиховим веровањима и исповедањима. Али, због тога што можемо са сигурношћу да укажемо на та места која не дозвољавају да се повуче јасна одговарајућа линија између хришћанских вероисповести, на пример, до одрицања другима благодати лепоте хришћанског живота кроз исповедање његовог начина усвајања истина Откривења, даје нам могућност да говоримо и о јединству, као и да очекујемо да оно буде кроз рад на све јачем упознавању разлика у том јединству још очигледније. У сваком случају тај дух јединства, на првом месту, можемо да видимо у томе шта нам је дао као стварност, шта је произвео, и поред тога што се дели; јер нас деобе, подвукли смо то, прате као нека врста логике живота. Не можемо да споримо деобе и сукобе и у самој науци, пољу на којем систематизујемо резултате свога рада и истраживања, ти сукоби и неслагања су често унутар само једне једине научне дисциплине веома оштри, и у погледу метода рада, али, практично извесном логиком оне се савлађују и наука у целини води нас све вишим и вишим открићима задовољавајући како нашу радозналост тако исто и наше материјалне потребе. Исто тако стоји и са целином хришћанског духа. Његово јединство постоји и оно је на првом месту изнад нас, наше несавршености и наших неразумевања суштине јединства. Али тај дух јединства, који је у залеђу нашег рада, као целине, у залеђу највиших духовних и моралних остварења у историји човечанства, произвео је ипак једно друштво које, и поред свих недостатака и несавршености, јесте руководеће у историји човечанства са својим идејама, са својом организацијом и могућношћу преображавања облика мишљења или рада.

Ако је цела историја једна акција усавршавања, као што очигледно видимо да јесте, онда сасвим је логично питање филозофа историје, као и свих

нас, да ли постоји логика историје, да ли постоји иза свих толико различитих догађаја који се збивају у историји нека метафизичка структура историјског човечанства. Освалд Шпиглер, на пример, уз безброј других савремених мислилаца, изван вере у Откривење, постављајући ово питање даје и одговор да претпоставља такву једну органску логику у целокупној егзистенцији. 32) Као што је добро познато у патролошкој књижевности указује се на ту логику да лежи у мисли догме о Св. Тројници. Свети оци указују на истину догме о Светој Тројници као на откривену истину, истину до које ми сами поред свих покушаја нисмо могли да дођемо; али у својим истраживањима, у свом научном раду, лагано и све сигурније ми откривамо извесну законитост тројичних облика, дијалектике, прво у логици нашег мишљења а онда и у раду природе. Задржали смо се већ на томе. Али овде то поново истичемо због духа јединства који лежи у темељима свега.

Ово у толико боље можемо да разумемо када разматрамо јединство унутар саме историје, развоја човековог образовања, као и његовог савлађивања, кроз разумевање, процеса у природи. Можемо да правимо аналогije у откривању законитости, како у нашем мишљењу тако исто и у природи око нас. Споменимо теорију еволуције, на пример, и саму историју и њен развој. Фасцинирајући број детаља нас збуњује, али логика јединства егзистенције постоји. Уколико није могуће применити савете антрополога у потпуности, ипак има нечег оправданог у савету, на пример, да се целокупна људска историја, у обичајеном смислу речи, „како је написана, учена и студирана, треба и може да укључи у ток целокупне науке“. Антрополог А. Л. Кребер, сматра да се Дарвинови принципи еволуције могу да примене на сву културу и историју развоја људске мисли уопште. Међутим, аналогije са математичком тачношћу овде нису могуће. Антрополог Кребер примећује да има исто толико нејасности, у погледу порекла врста колико и у пореклу различитих врста култура и културних облика. 33) Али богослов зна да је Дарвин, ма колико примећивали да није осећао потребу у свом научном раду за истицањем или потврђивањем постојања једног Ума у оквиру којег се развија еволуција, ипак га је признао као нужан за логичан резултат рада природе.

Богослов међутим, треба да истакне да и када Дарвин, на пример, не би ни споменуо „постојање једног Ума“, неопходног за логику еволуције, то ни најмање не би умањило значај како његовом научном открићу, тако исто и сагласности овог научног погледа са истинама Откривења; јер, на пример, што је случај са низом великог броја знаменитих научника, Дарвин није морао да буде свестан колико је његов облик мишљења био условљен, или већ формиран, утврђен у једној логици, логици његовог облика културе; али са те Основе он је кренуо у истраживање. То је његово културно поднебље, које је већ постојало изван њега, које је он кроз свој раст и развој морао да усваја, чега није био ни свестан. Он је морао да мисли облицима мишљења свога моралног и интелектуалног поднебља.

Нама овде није задатак да извлачимо или пратимо развој идеје еволуције као научне теорије. У том погледу такође је већ доста речено у погледу еволутивног пута „теорије еволуције“. Коначно богослов указује да се њен корен налази у Мојсијевој космогонији, у оном његовом прекрасном, данас научно толико оправданом, опису поотупног поретка стварања света; како нам је то изложио у књизи Постања.

Мојсије је то примио као Откривење, као саопштење истине која је већ постојала као истина изван њега. У Св. писму, где је забележено то Откривење, ми данас видимо, према целокупној светској научној документацији, да је први пут са одговарајућом логицом указано на еволутивни пут човековог развоја и усавршавања; при чему није само постављена идеја прогреса већ и идеја циља прогреса који се не завршава у некаквом поднебљу које није ништа, већ једно усвајање, вером, прогресивног еволутивног принципа у оквиру циља и вечности мисли, чија је законитост или логика тројичног карактера. Истина, тај појам вечности у нашој садашњости ми не можемо у потпуној јасноћи да претставимо, нашим речником, појмовима којима се служимо на основу искуства, јер искуства, по логици те вечности, о њој не можемо да имамо. Сазнања о њој се само исцрпљују у појмовима речи: вере, наде и љубави. Али у овом „тројству“ се исцрпљује логика саме мисли или претпостављања ове вечности; а речи нам само служе као симболи приближења ономе за шта заиста немамо могућности да у потпуној јасноћи сагледамо. Али развој ка сазнању свега или целине садржи се у човековој потреби да колико је могуће буде што ближе тој „вишој реалности“, јер то његова логика или мисао захтева као објашњење. Та потреба уздиже човека и тражи од њега да све оно што сазнаје сређује,

генерализује, поставља у системе, идући од мањих, једноставнијих, ка све општијим, тражећи један као коначан ОБЛИК или модел којим би прекрио и све остале, а у којем би коначно нашао логику свега. Објаснити универзални поредак свих ствари, коначне узроке и принципе свега, подвлачи се већ вековима, да је племенита жеља човековог уздицања ко највишем. Развој ове логике сведочи нам на првом месту патролошка књижевност, као почетак, и упућује нас на један систем, систем догме о Св. Тројици, као логику свега

Овде је јединство хришћанског духа; у овој логици и овом истраживању; то је облик логике који постоји изван човека. Али структура човекове логике опет је таква, то се потврђује свакодневним искуством, да се општа законитост само на свој начин, мање или више експлицитно, изражава у законитости човекове логике. Како је пак суштина те логике слобода, то се онда та законитост мора тако слободно схватити да ми можемо и да будемо без ње, да она и није законитост, већ слобода. То је опет дијалектика разумевања саме догме о Св. Тројици.

Знамо исто тако како су и колико средњовековни мислиоци, на основу овог разумевања, и ове вере, делили „светски универзални поредак, на подручје физике, математике и метафизике. Подручје физике, као свет кретања и постојања као прво; што условљује подручје математике, свет система константи, тачних односа између тих константи, који се изражавају кроз математичке односе, као друго; и подручје метафизике, 34) свет јединства поретка, целина која има своје устројство, као тоталитет, као систем, који се једино може схватити у својој мисаоној условљености, као структура, као мисаона реалност, тројична у свом карактеру. Систематизација у оквиру језика или израза, знакова или симбола, ове тројичности јесте дело светих отаца. Ова систематизација јесте и ОСНОВА тројичног доминирајућег облика културе у историји човечанства. Отуђење од те ОСНОВЕ имају такође своје тројичне облике, прво три вероисповести; они су жива реалност нашег света слободе и истраживања, али и моралне одговорности. Лако онда и овде запажамо како се форма показује као егзистенција, са своја три облика или израза: а садржина као суштина, која се исцрпљује у сазнању дубина највиших реалности. Нешто што такође претпоставља еволуцијски развој.

Када савремени истакнути протестантски мислиоци разматрају, као свој први проблем, „довођење историје прошлости у живи однос са садашњицом“ (П. Тилих), онда несумњиво да се не могу порицати историјске реалности православља и римокатоличанства из токова континуитета; јер континуитет се мора претпоставити у извршењу задатка довођења „прошлости у живи однос са садашњицом“, што све опет, без обзира колико ми то признавали или пробали да изађемо из тога континуитета, претпоставља једно јединство. Кажемо, и верујемо са извесном научном или логичном оправданошћу, да се прошлост не може да измени; али знамо да она има своју еволуцију у добијању нових и нових облика значаја, у разумевању. Еволуција нашег разумевања онда на првом месту се огледа у томе да су ова три вероисповедна облика — православље, римокатоличанство и протестантизам, нераздвојива, да припадају једном јединству, у отуђењу, али у јединству које се све више враћа себи него даљем делењу. Откривамо то као законитост развоја у поднебљу људске несавршености, у којем се и изражава човекова слобода и морална одговорност.

Моралне и духовне вредности овог поднебља су јаче од нас и наше несавршености, видимо и по томе јер је процес делења, који је ишао до једне границе, извесном својом законитошћу заустављен. Реч је сада о јединству. Логика законитости јединства у свом кретању данас је толико јака да она приморава на рад, и најстрожије излаже осуди непробуђеност пред потребом јединства; тако да та принуда, овај захтев за јединством, његова логика, јесте коначно само једно подручје, а не три, једна логика а не три логике, једна суштина, а маколико се могло говорити и о три формална облика; јер сама тежња ка јединству указује на постојање његовог подручја, то је јединство Цркве; али и заповест моралних и духовних вредности овог поднебља. То је сада јаче од нас.

Због тога ако је задатак историчара да нам описује, на шта нам указује, на пример, историчар Џон Хејл, имагинативну као и материјалну природу прошлости и да тражи њихову синтезу, онда се морамо задржати на овој великој догми Цркве. Она заиста треба да буде предмет разматрања колико је била пресудна у интелектуалном животу прошлости, затим, колико је присутна и у свим савременим научним, онда разним рационалистичким и позитивистичким тенденцијама, јер се лако може видети како све ове тенденције, на разне начине, дугују своју реалност овој догми, али и да је предмет делења и је-

динства наше три вероисповести, јер им целокупна методологија рада пролази кроз тројичне ступњеве;

Када разматрамо питање порекла природних наука онда заиста морамо да обратимо пажњу на историју развоја идеја од најстаријих митова које су људи стварали у својим првим покушајима да објасне тајне природе, па преко грчке филозофије, нарочито Сократа, Платона и Аристотела, према оним мислиоцима, даље без којих не бисмо могли да замислимо свој савремени научни и културни живот, као што су били између осталих, св. Кирил Александријски, св. Јован Дамаскин, Блажени Августин, Тома Аквински, Окам, Бекон, Декарт, Спиноза, Лок, Беркли, Јум, Кант, Хегел, Бергсон, или преставници француског филозофског материјализма XVIII века, или прагматизма и логичког позитивизма XX, или савремени преставници егзистенцијализма, атомистичке логике, или низа савремених покрета у свету човекових идеја. У целокупној тој мисаоној човековој проблематици развоја, његовој културној историји, нећемо бити у могућности да упоредимо ниједну идеју која нам је дошла кроз човеково умовање са овом великом догмом Цркве у погледу утицаја на развој човека. Ми се можемо на пример сложити са поменутиим културологом Лесли Вајт да је први корак у научној процедури посматрање спољњег света чулним опажањем, а да је следећи пренос тих запажених ствари, перцепција, у појмове", а што значи да су хипотезе и теорије, иако теоретске по природи, ипак емпиричке по свом пореклу; мада су подручје ипак идеја; међутим, из историје видимо да се и Откривење очекивало, истина о Св. Тројици, такође; она има и своју предисторију; има свој историјски карактер, па отуда и емпирички; неке наговештаје запажамо чак и код Кинеза, као и питагорејаца у Грчкој, у значају и симболу „тројичности". Успех ове идеје међу свим другим у историји филозофије ми можемо да тумачимо баш њеним емпиричким карактером, слагањем „њеног јединства" са законитошћу нашег ума, а преко тога и са самом спољном стварношћу, односно законитошћу свега. Онда када се сумња у примарност идеја у развоју човека, или када постављамо питање, као што чини Л. Вајт, „зашто се појављује једна идеја, зашто баш тада када се појављује и зашто баш на једном месту а не на другом", можемо да одговоримо да је то заиста ствар логике потребе у оквиру опште логичности или мисаоности свега. Мора да се мисли кроз тројичне облике, кроз које и овај културолог излаже своје теорије и погледе на развој и природу културе.

Богослов онда указује на чињеницу, која може емпирички да се испитује како је принцип тројичности, према догми о Св. Тројици, једна рационална одређеност; модел који се у нашој култури толико утврдио да ми кроз тај модел данас скоро и аутоматски мислимо; наравно у низу варијанти свога истраживања положаја своје отуђености у односу према Основи света или његовој структури. Затим, лако откривамо колико је ова догма била заиста и „храна за мисао" свим оним ствараоцима који су откривали значајне ствари, или били одлучујући за општи човеков прогрес. Исто тако, богослов треба да учини захтев, на првом месту, за разматрање ове догме кроз последице вере у њу. У сваком случају као основно богослов указује на ову догму као на мост између „хаоса старог света" и света који долази, оређени све више, сав у систематизацији, као што је овај наш.

Може богослов бити оптужен за чисту реторику када је у питању овакво његово излагање. Али остаје чињеница да на основу студија различитих култура и социјалних облика људска природа се показала најразвијенија у поднебљу логике догме о Св. Тројици. Људска природа условљена овим поднебљем показала се најсавршенија усред све своје несавршености. Нема ничег нејасног у томе.

Све благодати овог поднебља, најсавршенија наука о човеку и друштву, најуспелија социјализација, науспелији научни продори у све реалности живота, и најуспелија достигнућа виших реалности у мисаоном уметничком стваралаштву, јесу наш облик културе који је „У" нама, „Међу" нама, и „Изван" нас.

Као што је по учењу Цркве „догма истина вере која стоји изнад разума и опита" јер је „Божанског порекла" због чега је „безусловно истинита и непроменљива, „нико је не може променити, јер је израз „духа Цркве"; тако исто можемо да кажемо и за нашу културу, која је израз „заједничког хришћанског веровања" да је и изнад нас, да њену основу не можемо променити, и на свој начин нам се „објављује", и слично догми, „примамо је вољом и разумом", или како каже, даље, православни догматичар за наш однос према догми: „Актом вере уносимо у њен предмет део своје активности..." јер догма вере (култура) „није нешто спољње или одвојено од човека, већ се темељи у самом чо-

вековом бићу као темељ његовог духовног живота"; није опет потребно да подвлачимо колико од културног поднебља зависи и развој човекове вере, усвајање догмата и учења Цркве.

Сетимо се овде Џон Дјуија када нас опомиње да је „личност само један мали организам у својој околини без које се не може ни да разуме“. Човек постаје у својој околини, неопходан је за њу као и она за њега. Део човекијег тела не можемо разумети уколико га не посматрамо са целином тела, његовом околином. Због чега одговорност не лежи само на личности већ и на свим оним који стварају једну социјалну средину. Наравно одговоран је и низ других фактора који су изван човека. Али Дјуи посебно наглашава утицај идеја, које такође имају свој узрок и долазе нам као потреба. 35)

Појаву хришћанства ванредно можемо онда да сагледамо према анализи овог филозофа прагматичара, а посебно када и он наглашава важност вере, јер се, како Дјуи налази, „прошлост мења са перспективама будућности, оног што је било са оним што се очекује, при чему контрола владања зависи од међусобног утицаја искуства прошлости са новонасталим потребама и идејама са којима смо окренути према будућности, као веровањима која предходе акцији“. Ова међу-акција прошлости и будућности, у интелегентном људском искуству, проширује се изван човека; то је процес постојања једне цивилизације, која и није ништа друго „до развој идеја и интелигенције“; ту су наше навике као „веза бескрајног ланца човечанства“ према овом филозофу прагматисти и пут све узвишенијим циљевима кроз развој друштва.

Несумњиво, овај прагматистички став оправдавају свакодневне чињенице искуства као и догађаји из историје, стваралаштва на пољу науке и уметности. Дарвин се јавио из овог поднебља: син свештеника, утолико му још ближи; тако да се облици његовог научног открића поклапају са методологијом хришћанског духа мишљења; исти је случај и са највишим научним и уметничким остварењима у нашој културној историји; сетимо се свештеничких синова Николе Тесле, или Михаила Петровића-Мику Аласа, или, низа других Михаила Пупина, Јована Цвијића, Милутина Миланковића итд. Посебно овде може да нам буде као пример Шекспир. Његово веровање или поверење у космички поредак, његово уверење да социјални поредак такође није један строго механички поредак, већ да зависи од моралних људских фактора, због чега се у њему и јављају нереди и немири, сукоби, који се могу превазићи и савладати, и што се може показати у драми, није ништа друго до одраз веровања читавог једног поднебља, једног већ утврђеног моралног поретка са његовом слободом, чијом је атмосфером и веровањем био натопљен и сам Шекспир. Према томе не бисмо могли да разумемо или усвојимо ставове оних Шекспиролога, као на пример, Питера Гејла, да је став према „јавном животу“ овог великог светског драматичара и филозофа, био „конзервативан и националан“ јер је „усвајао Цркву као законом утврђену“ и „презирао пуританце као фанатике и узнемираваче јавног поретка“; 36) већ да је „његово веровање у морални поредак прожимало целокупан његов рад“, како нам то каже и А. С. Брадлеј у својој студији „Шекспирове трагедије (1904), један дубок израз личног Шекспировог хришћанског духа, облик мишљења његовог поднебља“, чији је бис толико активан бранилац, његовог мира и моралног поретка.

Било је несумњиво и у дохришћанском периоду значајних филозофа и мудрих људи, али такве људе као што је Шекспир, или низ најистакнутијих мислилаца, уметника или научника наше епохе, „после Христа“, могао се само појавити у „нашој епохи“, у хришћанском поднебљу.

Обилујемо данас и са изванредним студијама у погледу расних, класних националних или којих других разлика када је у питању човеков прогрес. Дуго се дискутовало о томе, дискутује се још и данас. Нарочито када су у питању различите расе; јер се веровало да су неке расе јаче обдарене за стваралаштво од других, да су интензивније, виталније, обдарене са више интелигенције. Међутим, данас је већ утврђено, закључак опште признат и усвојен, да неке посебне биолошке особине код неке расе нису пресудне за бржи или спорији напредак, и да оне суштински не одлучују прогрес већ само културно поднебље. 37) А знамо исто тако да културно поднебље условљује на првом месту васпитање, односно циљеви васпитања, или идеје којима се људи руководе у извођењу васпитања.

Ово је необично важно или потврда хришћанског искуства с обзиром да се Црква обратила „свим народима“ или дата свим народима. Мада, поднебље из којег се раба хришћанство јесте ипак поднебље три културе — јеврејске, грчке и римске. Али, као синтеза видимо да оно доноси нешто ново а са кореном у јеврејској култури за све народе. Вредност хришћанства према томе,

лежи у чињеници што оно апсорбује најбоља достигнућа из других двеју култура, грчке и римске, дајући један сасвим нов садржај њиховим достигнућима која имају за нови свет више формални карактер; јер грчко-римска достигнућа хришћанство суштински трансформира.

Ова нова установа Црква, према вери хришћанина Божанског је порекла Уздиже се изнад човека, стоји над њим јер је Божанска установа, а зрачи на човека, управо она је дата човеку, ту је због њега, и није само нешто што је изнад већ је и иманентна свету у којем је, тесно везана за свет кроз који се свет и усавршава. Тако почиње кроз ову установу уједно ново поднебље. У питањима или проблемима културе дискусија се зауставила и на питању да ли се култура може сматрати као нешто што је „независно од човека“. Али, с обзиром да је она ствар веровања, навика, погледа, идеја, све што се мора доживети у искуству, да ли онда можемо о њој говорити као о нечему што се развија „независно од човека“, нешто што је своје „само за себе“, јер је она коначно условљена човековом психологијом, начином вере, ствар навика или погледа што не „може бити нешто само за себе или по себи“. Диокутујући о овом проблему, на пример, проф. Мелвил Херсковић, 38) поставља и питање да ли се ова два гледишта могу измирити. Како налази овај социолог култура се може посматрати и као „научни део човековог владања“, јер оно што се сад држи у једној култури мора се научити, мора се преносити са генерација на генерацију, а ако не онда би се културно благо стечено као искуство или као материјални рад изгубило. Међутим, с обзиром да се предаје преко генерација култура има свој степен стабилности, каже проф. Херсковић, „због чега се онда може посматрати и као нешто посебно, што има своју сопствену егзистенцију“. Култура се према томе може да сматра и као нешто што је „изнад човека“. Јер у једном датом „менту историје ниједан појединац није компетентан или не познаје у свим детаљима начин живота у његовој групи“. С друге стране опет, према овом социологу, култура је и „психолошка реалност која постоји као серија конструкција у уму појединца“ и због чега се не може говорити да је онда само нешто што постоји за себе „изван човека“ јер без човека култура не може да постоји“. Међутим, с обзиром да је „култура и функција менталне човекове активности“, али и да „постоји сама по себи и од себе“, проф. Херсковић извлачи ванредан закључак. Због тога што је људски атрибут ограничен на човека, она ипак као целина, или пак као појединачна култура, јесте нешто више него икакво људско биће може да схвати“. За богослова је ово посебно важно је и у овом ставу он открива начин мишљења догматичара Цркве у тумачењу односа Цркве и човека, наравно са ограничењем у погледу порекла културе и Цркве.

Посебно када упоредимо појам речи „култура“ са речју догма, према излагању православног догматичара: „... да није разума догма (култура) би остала само у спољашњем одношају према човеку и без утицаја на њега. Да није догме (културе) разум не би имао сталности и одређености; да није разума догма (култура) не би имала живота у духу човековом. Дакле, догма и разум не искључује једно друго, него се узајамно траже и зближавају“ (Ст. Веселиновић).

Из ове дијалектике ми закључујемо исто што и социолог Херсковић, о посебности културе, нешто што је „више“ и што људско биће не може да схвати као целину, али у чему може да учествује својом вољом и разумом. Ово методолошко јединство у разматрању природе догме и природе културе указује исто тако колико је догма ОСНОВА културе коју познајемо као нашу; с обзиром да хришћанска догма указује, као на своју прву карактеристику, своју универзалност, отуда и универзалност наше културе; која више нема никакве везе са провинцијским подручјем грчко-римског света, чије је подручје само послужило формално према општем плану или нацрту развоја човека, за географско подручје ослонца развоја хришћанског универзализма.

Богослов у ствари може да укаже кроз студије историје како се у еволутивном развоју историјских и филозофских основа васпитања кроз Цркву рађа једна посебна историјска свест која се уздиже изнад човека, постаје једно поднебље независно од појединца, већих или мањих група, или народа, а из којег стално зраче утицаји у обликовању светског друштва.

Ову промену у светској историји ми можемо да пратимо на основу присутног утицаја идеја Цркве на интелектуални живот човека, који опет можемо да пратимо како се одражава у његовој материјалној изградњи. Како је Црква као установа нешто што се далеко уздиже изнад човека то онда заиста можемо да дискутујемо и о томе како и колико нови културни облик који се рађа кроз њен рад такође као облик стоји изнад човека. Колико

ми у искуству усвајамо тај облик зависе и наши будући прилози даљем њеном развоју. Али то не зависи одлучујуће од наших одлука, јер тај „облик“ има своју посебну моћ да нас руководи својом сопственом структуром својих реалности, утврђеним моделима које усвајамо својом снагом. Овде постоји један међусобан утицај, јер Црква исто тако реално, у својим делима јесте у том облику, и јесте један универзални облик који се уздиже изнад човечанства. Она тако стоји у својој неделивој реалности изнад светског друштва усред свих његових деоба, националних, класних, расних; али она их савлађује, уз учешће личне воље својих чланова. Црква кроз своје универзално поднебље културе и ширином и дубином све више обухвата људску заједницу народа зрачећи на све. То је наше опште, а све појединачне културе, све националне или регионалне културне заједнице, јесу делови структуре ове целине. Логика овог општег универзалног поднебља, што је и логика Цркве у њеном учењу о слободи, присуствује у свету, а чије противуречности или законитости често нисмо у могућности да разумемо; или низ догађаја разумемо много времена доцније. Тако да поред свих деоба, шизми, ово поднебље постаје све богатије у својим облицима, на првом месту развој „унутрашње слободе нашег интелектуалног живота“.

У центру тога „интелектуалног живота“ не води се више, као у дохришћанском времену, у антици првенствено, борба да се реше интелектом низ метафизичких проблема, на пример, о идеји највишега добра, о првом непокретном покретачу, о јединству и множини, да ли уопште постоји кретање, итд. већ да се што успелије усвоји и разбере једна формула, један образац, егзистенцијални облик, који постоји ван нашег искуства, или не зависи од нас, али кроз који откривамо и структуру свога рада што проверавамо у искуству. То је „тројични образац“ догме о Св. Тројици. Однос овог обрасца према друштву јесте трансцедентан али и иманентан, као што је случај и са обликом културе која се развија кроз овај тројични образац. Тако да је било потребно прво утврдити овај образац „тројичности“ па кренути у даља научна истраживања. Било је прво потребно наћи ОСНОВ.

У овом обрасцу, тројичном по карактеру, дат нам је савршен пример ЈЕДИНСТВА, и како видимо кроз историју, са њим савлађујемо врели хаос старог доба, старог поднебља, дохришћанских идеја и религија. Нови облик културе који се изграђује кроз веру у ово ЈЕДИНСТВО зрачи на нас, и оно што све почиње да се ствара у овом новом поднебљу, са тачке гледишта психологије, веома често је и несвестан израз човека овог поднебља, јер и не разумемо корен свога стваралачког акта.

Манифестације овог облика или поднебља културе можемо да пратимо у развоју. То је коначно праћење развоја саме Мисли која се открива у својој тројичној структури, као што се и наша открива кроз појам, суд и закључак. Те манифестације, што налазе свој израз у разноликим облицима човекове материјалне цивилизације, у ствари нису ништа друго до објављивање слободе стваралаштва Божије мисли, у чему смо ми сарадници. То објављивање и чини историја, сама по себи, чињеницама, свим оним што се унутар ње дешава, и не постоји други пут или начин да разумемо њену појаву до кроз мисао догме о Св. Тројици.

Због тога богослов и посебно инсистира или предлаже студију историје као пут најуспелијем приближењу разумевања рада Цркве, наравно, у овом нашем положају отуђености. Јер кроз историју идеја, што је суштински део опште историје, ми се упознајемо са целокупним радом човековог истраживања; наилазимо на безброј научних дисциплина, које су такође резултат оне пажњивости раздвајања, делења, кроз шта делимо и саму Реалност да бисмо је сазнали; наравно при томе због наше ограничености и нисмо у могућности то да чинимо а да и не вређамо ту Реалност.

Посматрамо је са разних углова посматрања, због чега онда можемо да говоримо и о веома разноликим тачкама погледа када је у питању пут приближења Богу, у оквиру наравно Откривења и учења Цркве.

У том погледу каже се да има толико визија или погледа на разумевања присуства Бога у историји колико има и људских занимања; јер и сама историја и није ништа друго до „визија Бога“, да се опет осврнемо на Тојнбија, с обзиром да се Бог открива у историји и да је она Његово поље рада, на којем он изводи, за нас несхватљива дела, замисли и планове. Из разних „углова“, разне душе, са разним талентима, у својим визијама, колико је то могуће човеку, сагледају тај план и рад; тако поред угла посматрања историчара, ту је посматрање астронома, физичара, математичара, песника, администратора, пророка, адвоката, војника, морнара, рибара, занатлије, инжењера, лекара, итд

итд. Са тачки погледа свих ових занимања можемо се приближавати Богу

Сама ова чињеница издвојености, неопходности различитих метода рада, различитих погледа и напора за продор у разумевање живота условљује и потребу трагања за јединством и слагањем, за координирањем; али то је и сведочанство слободе. Свака посебност, као занимање, заузета је на једном пољу рада, на којем открива законитост и осмишљеност; законитост логике неопходно условљава признање смисла целине, он је ипак несхватљив; мада мора да се признаје и веома скромно пред њим односимо, кроз признање наше о-граничености; али логично он је ту са својим јединством.

Исто тако међу несхватљивим стварима овога света можемо да говоримо и о људској несавршености; али кроз тај акт несавршености ми разумемо и своју слободу, моралне обавезе. Исто тако и догађај раздељености хришћана, све деобс, шизме, реформације, несумњиво да нас приморавају да реалније схватимо своју несавршеност али и своју слободу, па према томе и моралне дужности. Када се од истакнутих протестанских богослова истиче принцип слободног истраживања са надом да ће се тако открити онај првобитни облик хришћанског живота, онда се тим признаје и акт отуђења, као и потреба или морална обавеза да се отуђење савлада; а када опет истичу свој став протестантизма, онда они против којих протестују дужни су не само да сагледају право овог принципа „протеста“ већ и оправданост; и ако је овај дух протестантизма деловао на низ реформи, као што знамо да јесте, онда то је такође положај признања отуђености које се такође савлађује. Ова отуђеност може да се сагледа и тумачи са веома разноликих тачки погледа. То је чињеница раздељености; али оквир културног поднебља у којем смо, и које је резултат рада Цркве, као целине, из времена Њеног оснивања и формирања Њеног учења, када су и постављени духовни основи нашем личном и општем усавршавању, снажан је, као историјска свест, на првом месту, а затим као формалан културан облик, толико да делује, као савест, на рад на јединству, не само Цркве, већ, у целини, светске заједнице народа, чије су класне, расне или које друге разлике или деобе опште и претеће. Јер само културно поднебље, са којим се поносимо као нашим, ма колико било у целини резултат рада свих хришћана заједно, није никада у целини толико савршено да се може идентификовати са Црквом- већ увек као нешто друго, а то опет значи и отуђење од Цркве; као што је и свака појединачна национална или регионална култура једним својим делом, у већем или мањем ступњу, отуђења од највиших моралних и духовних идеала општег нашег културног поднебља. То је и закон логике света у постојању, у усавршавању.

Сетимо се тога да је Црква дефинитивно савладала стари свет са његовим неправедностима, дискриминацијама, расним и класним, а нарочито његову робовласничку структуру.

Није било могуће одмах толико брзо усавршити човека који би био у могућности да организује једно савршено културно поднебље са савршено праведном управом; као што знамо најсавршеније што се могло учинити јесте створити један облик управљања који данас називамо феудалним поретком, свесни свих његових отуђења, или несавршености. Усред све ове несавршености Црква је била присутна, усавршавајући човека са својим високим идеалима, остварујући му савршеније облике будућности, и тражећи од њега поверење у живот и веру у могућност, и поред све човекове несавршености, савршенијег облика живота.

Тако се рађа и други облик, такође несавршен, такође у отуђењу, али далеко савршенији од претходног. епоха грађанског друштва, или капитализма. Огромна су сведочанства или документа која указују на напор хришћана у савлађивању неправедности овог облика, његових несавршености.

У оквиру онда општег развоја, усавршавања, напретка науке, и овај се облик отуђења савлађује са отварањем развоја једне нове епохе социјализације човека, један нов ступањ човековог напретка, али и несавршености; претње од бирократизације и аутоматизовања човека.

Ова су три облика човекове тежње са усавршавањем и савлађивањем своје несавршености већ су добро уочени у културној и политичкој историји човечанства. Указује на ове облике, на пример савремени социолог С. Д. Милс.

У исто време, међутим, благослови, историчари, социолози и други научни радници, запазили су како је и колико хришћанство са својим учењем о Царству Божијем показало и показује једну револуционарну снагу ка радикалној промени друштва, тако да најреволуционарнији покрети у западној култури, каже нам на пример Пол Тилих, као што су слободњаштво,

демократија, социјализам, имају свој корен као идеје о хришћанској идеји о Царству Божијем, без обзира да ли носиоци ових покрета то знају или не.

Учинили смо већ довољно напомена о томе колико структуре човековог организовања зависе од саме личности, њеног развоја и васпитања. Тако да нам заиста није тешко запазити из студије историје како и колико корени великим покретима нашег времена можемо наћи у историјском и филозофским основама хришћанског васпитања; а тим потврђујемо то што смо већ рекли да је наша култура израз „заједничког хришћанског веровања“, коју као и хришћанску догму морамо да примамо „вољом и разумом“ што се темељи у нама као основа нашег моралног и интелектуалног живота.

— Наставиће се —

ЛИТЕРАТУРА

- 31) Maurice de Wulf, *Scholastic Philosophy*, New York; 1956; 43.
- 32) Освалд Шпенглер, *Пропаст Запада*, Београд, 1937.
- 33) А. С. Kroeber, cit. delo.
- 34) Maurice de Wulf, cit. delo.
- 35) John Dewey, *Philosophy of Education*, Paterson, New Jersey, 1964; 5.
- 36) Pieter Geyl, *Encounters in History*, Collins, London, 1963; 16, 17, 52.
- 37) Frans Boas, *Race, Language and culture*, New York, 1966.
- 38) Melville J. Herskovits, *Cultural Dynamics*, New York, 1964.