

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 стварног 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 ослоном 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 засстајао 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 рађању, 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 широких 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. Починју 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 одбацивање, 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 индивидуалистичко 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 починју још снажније да се манифестују људске несавршености и његова природа грешења. 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 религије или ствар је квалитета религиозног веровања. Јер, „наука 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 извештајан 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 околностима 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 протестује 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.