

Библиотека

РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Објављено

1. Владимир Соловјов
ДУХОВНЕ ОСНОВЕ ЖИВОТА
2. Николај Фјодоров
ФИЛОСОФИЈА ЗАЈЕДНИЧКОГ ДЕЛА
3. Александар Шмеман
ЗА ЖИВОТ СВЕТА
4. Констјантин Леонтијев
ВИЗАНТИЗАМ И СЛОВЕНСТВО
5. Јевђениј Трубецкој
ИСТИНА У БОЈАМА
6. Семјон Франк
СМИСАО ЖИВОТА
7. Владимир Соловјов
СВЕТЛОСТ СА ИСТОКА (избор из дела)
8. Николај Берђајев
**ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ДИЈАЛЕКТИКА
БОЖАНСКОГ И ЉУДСКОГ**
9. Георгије Флоровски
ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА

У припреми

Николај Гоџољ **ТУМАЧЕЊЕ БОЖАНСТВЕНЕ
ЛИТУРГИЈЕ; Констјантин Мочуљски ТОГОЉЕВ
ДУХОВНИ ПУТ**

Николај Фјодоров
ФИЛОСОФ ЦРНОГ ЦАРСТВА

Алексеј Хомјаков
ИЗАБРАНИ СПИСИ

Владимир Соловјов
ПРЕДАВАЊА О БОГОЧОВЕЧАНСТВУ

Констјантин Леонтијев
ЗАПИСИ ПУСТИЊАКА

Александар Менџ
РАДОСНА ВЕСТ

Павле Флоренски
СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ I-III

ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА



**ЛОГОС
ОРТОДОС**

Наслов оригинала:

GEORGES FLOROVSKY

1. "Faith and Culture", St. Vladimir's Quarterly, Vol IV, No 1-2, 1955.
2. "Christianity and Civilization, St. Vladimir's Quarterly, Vol I, No 1, 1952.
3. "The Social Problem in the Eastern Orthodox Church", The Journal of Religious Thought, Vol. III No. 1, 1951.
4. "The Predicament of the Christian Historian", Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich, New York, 1959.
5. "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy", Church History, Vol. XIX, No. 2, 1950.
6. "The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910", A History of the Ecumenical Movement, London, 1954.

Рецензент
Зоран Буљугић

ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА

•

Изабрао, превео са енглеског
и белешку о аутору написао

ДЕЈАН АНИЧИЋ

Београд
1995

Отац Георгије Флорофски рођен је у Одеси 1893. Био је асистент на Универзитету у Одеси до 1919. године када напустио Русију. Од 1922 - 1926. професор је филозофије у Прагу. Након тога му је додељена катедра историје на Православном Теолошком институту Св. Сергеја у Паризу. Дружи светски рад проводи у Београду. У Америку долази 1948. године. До 1955. године био је професор и декан теолошког факултета св. Владимир у Њујорку и ванредни професор на Колумбија Универзитету. Од 1956. године до 1964. године био је професор Славистичких студија и историје на Принстонском Универзитету. Добио је бројна научна признања и почасне докторате. Био је члан Америчке Академије наука и уметности. Писац је бројних дела (сабрани списи су му објављени у Америци у 15 томова) међу којима је једно од најзначајнијих и најобимнијих "Пушеви руског богословља". Слови као један од најутицајнијих православних теолога двадесетог века. Умро је у Америци 1979. године.

Живимо у једном измењеном свету и свету који се непрестано мења. Ово не могу порећи ни они међу нама који нису спремни или не желе да се мењају, који би да остану у овом времену које незадрживо протиче. Међутим, нико не може умаћи од нелагодности припадања једном свету у преображају. Уколико прихватамо традиционалну поделу историјских епоха на оне "нормалне" и оне "критичне", нема сумње да је наше доба критично доба, доба кризе и неразрешивих напетости. Често слушамо о "Крају нашег времена", о "Пропасти Запада", о "Цивилизацији на искушењу" и томе слично. Понекад се чак тврди да ми вероватно пролазимо кроз "Велику вододелницу", кроз највећу промену у историји наше цивилизације која је већа и коренија од оне промене која се десила на прелазу из Старог века у Средњи век, или од оне из Средњег века у Нови век. Ако је уопште тачно оно што је Хегел тврдио да је "историја суд свету" (Die Weltgeschichte ist Weltgericht), онда постоје неке судбоносне епохе, када историја не само да суди, него, такође, саму себе осуђује на пропаст. Непрестано нас подсећају мислиоци и проповедници да цивилизације цветају и пропадају, и нема посебног разлога да очекујемо како ће наша сопствена цивилизација избећи ову заједничку судбу. Ако уопште постоји нека историјска будућност, може се лако десити да та будућност буде намењена некој другој цивилизацији, вероватно оној која ће бити потпуно различита од наше.

Сасвим је уобичајено у наше време, и заиста веома модерно, рећи да се већ налазимо у једном "пост-хришћанском свету" - ма какав био прави смисао овог претенциозног израза - у свету који се, несвесно или свесно, "удаљио" или отцепио од хришћанства. "Живимо на рушевинама цивилизација, нада, система и душа". Не само да смо на раскрсници са које се прави пут не назире, него се многи од нас питају да ли уопште постоји неки безбедан пут, неки изглед да се крене даље. Није ли се наша цивилизација нашла у ћорсокаку из којег нема излаза, осим по цену експлозије. У чему је, дакле, узрок невоље? Шта је превасходни или крајњи узрок овог претећег

и страшног слома? Да ли је то само "слабост живаца", како се то понекад тврди, или је пре "болест на смрт", оболелост духа, губљење вере? По овом питању нема јединственог мишљења. Постоји, ипак, прилично слагање у томе да је наш свет некако дезоријентисан, без једног центра, духовно и интелектуално збуњен и расстројен тако да нема свеобухватног начела које би повезивало раздвојене делове. Као хришћани, морали бисмо бити одређенији и јаснији. Дакле, ми сматрамо да је управо то данашње *удаљавање од хришћанства*, без обзира на то у којем се историјском раздобљу оно зачело, темељни узрок наше савремене кризе. Наше доба је, пре свега, *доба неверовања*, и стога доба несигурности, пометње и очајања. Тако је много у наше време оних који немају никакву наду управо зато што су изгубили сваку веру.

Међутим, такве изјаве не би требало давати исувише олако, и треба бити опрезан најмање из два разлога. Прво, разлози и побуде за ово очигледно "удаљавање" од вере су сложени и многобројни и кривица се не може приписати искључиво онима који су се удаљили. У складу са хришћанском смерношћу, верници не би смели да тако олако перу руке и да одмах одбијају своју саодговорност за грешке других. Ако наша култура коју ми обично, самоодпадљиво сматрамо хришћанском, дакле ако се она распада и руши, то само показује да је семе трулежи ту постојало већ од раније. Друго, не би требало да сматрамо да су сва веровања стваралачка сама по себи. Није свака вера добродошла као противотров за сумњу и расуло. Изгледа да је савршено тачно то што социолози тврде да се културе распадају онда када у њима нема извора надахнућа, када нема снажних убеђења. Али садржај вере је оно што је одлучујуће, бар са хришћанске тачке гледишта. Главна опасност нашег доба је у томе што постоји исувише много сукобљених, опречних "веровања". Главни сукоб није толико између "веровања" и "неверовања" колико између противничких веровања. Проповеда се сувише много "чудних Еванђеља" и свако од њих захтева тоталну послушност и верничку покорност; чак и наука понекад наступа као религија. Модерна криза, изгледа, има своје извориште у губљењу убеђења. Било би катастрофално, међутим, када би се људи окупљени под лажним

барјаком заветовали на верност кривоверју. Стварни узрочник модерне трагедије није само у чињеници да су људи изгубили убеђења, него то што су издали Христа.

Када данас говоримо о "кризи културе", шта заправо под тим подразумевамо? Реч "култура" се користи у различитим значењима и не постоји општеприхваћена дефиниција. С једне стране, "култура" је одређени *циљ* или *усмерење* појединаца или друштвених група, према којем разликујемо "цивилизовано" друштво од "примитивног". То је уједно и *систем циљева и односа* и *систем навика*. Са друге стране, "култура" је *систем вредности*, створен и нагомилан у току стваралачког развоја историје, који тежи да задобије полунезависан статус, независан од оног стваралачког напора у којем су поникле и разоткривене те "вредности". Вредности су многу струке и различите и вероватно никад не могу потпуно да буду обједињене у једну повезану целину - лепи манири и *обичаји*, политичке и друштвене институције, индустрија и здравство, етика, уметност и наука, итд. Стога, када говоримо о кризи културе, обично подразумевамо распад унутар једног од ових двају различитих, мада повезаних, система, или пре - унутар оба. Дешава се да неке признате или потврђене вредности буду дискредитоване и искомпромитоване, т.ј. престају да делују на људе и више их не привлаче. Или, дешава се понекад да се сам "цивилизовани човек" дегенерише или чак потпуно нестане, да културне навике постану непостојане, те да људи губе интерес и везу са њима, или су једноставно уморни од њих. Тада може да се појави извесан порив ка "примитивизму", иако још увек у оквиру саме ове цивилизације која дотрајава. Цивилизација пропада онда када стваралачки подстицај који ју је створио изгуби своју снагу и спонтаност. Тада се поставља питање да ли је "култура" уопште важна за остварење човекове личности, или она није ништа више до спољашња одора која случајно понекад затреба, али која органски не припада суштини људског постојања. Она очигледно није саставни део људске *природе* и ми обично правимо јасну разлику између "природе" и "културе", подразумевајући под културом "вештачку" човекову творевину коју он дограђује на "природу", иако изгледа да ми у ствари не познајемо људску природу одвојену од културе, макар и најмање културе. Може се тврдити да култура уопште није

вештачка, него да је пре проширење људске природе, проширење којим људска природа достиже своју зрелост и потпуност, тако да је "без-културни" живот у ствари "полу-људски" живот. Зар није истина да је "цивилизован" човек више човек него "примитивно" или "природно" људско биће? Управо се ту јавља наша главна тешкоћа.

Можда је савршено тачно, као што ја лично верујем у то, да је наша савремена култура или цивилизација "на искушењу". Да ли хришћани, као хришћани, треба да буду уопште забринути за ову кризу културе. Ако је то тачно, као што смо управо утврдили, да је пропаст или слом културе условљен губљењем вере, "отпадништвом" или "удаљавањем" од Бога, зар не би требало да се хришћани превасходно, ако не искључиво, брину о *обнављању вере* или *поновном обраћењу светца*, а не о спасавању једне цивилизације која тоне. Ако данас заиста пролазимо кроз "апокалиптично" искушавање, зар онда не би требало да целокупан наш напор усмеримо на ширење Еванђеља, на проповедање Радосне Вести овом заборавном поколењу, да зовемо на покајање и обраћење? Изгледа да је главно питање следеће: да ли криза може бити разрешена ако ми једноставно супроставимо једној истрошеној и разбијеној цивилизацији *једну нову*, или да ли, да бисмо пребродили кризу, морамо превазићи саму цивилизацију и доћи до самих корена људског постојања. И онда, ако коначно треба да кренемо *изван цивилизације*, зар не бисмо тиме културу прогласили за сувишну и некорисну. Да ли је човеку потребна "култура" и да ли треба да се за њу интересује онај који је сусрео живог Бога, Њега кога треба једино обожавати и славити? Није ли онда свака "цивилизација", на крају крајева, само истанчана и префињена врста идолатрије, брига и узнемиреност за "многе ствари", за искушење много ствари, мада има само један "добар део" који се никад неће одузети и наставиће и даље да живи у векове векова? Зар не би требало да они који су пронашли "драгоцен бисер" одмах оду и продају све своје имање? А зар не би требало управо своје безверје и неверје критички задржати ону осталу имовину? Зар нисмо дужни да једноставно све наше "људске вредности" предамо у руке Божије?

Ова запитаност је вековима била главно искушење за многе побожне и искрене душе. Сва ова питања и даље се упорно постављају и о њима се поново дискутује у наше време. Рекли смо: *искушење*. Међутим, да ли је у реду употребити ову одбојну реч? Зар ово стављање културе под знак питања није управо неизбежна претпоставка хришћанског самоодрицања, које је први предуслов и темељ хришћанске послушности? У ствари, сумње у културу настају и израћају не само у дане великих историјских несрећа и криза. Те сумње се често јављају и у периодима мира и напретка, када се човек може наћи у опасности да буде заробљен и заведен људским достигнућима, славом и тријумфом цивилизације. Оне се јављају често и у току интимног и личног боготражељства. Коренито самоодрицање може одвести побожне људе у дивљину, у пећине земаљске и пустиње, изван "цивилизованог света" и културе; њима се култура може чинити као сујета, као таштина над таштинама, чак и када је ова култура била покрштена, барем споља ако не у суштини. Да ли бисмо имали право да заустављамо ову побожну браћу у њиховом одлучном трагању за савршенством, да их задржимо у свету, да их присиљавамо да учествују у зидању или оправљању нечега што за њих није ништа друго до Вавилонска Кула? Јесмо ли спремни да поричемо начин живота Св. Антонија Великог или Франческа из Асизија и да их приморавамо да остану у свету? Зар није Бог *изнад* и *изван* сваке културе? Да ли култура, ипак, има некакву унутарњу вредност сама по себи? Да ли је она *служење људима* или *само игра*, послушање или забава, није ли само сујета, раскош или гордост, дакле, на крају крајева, замка за душе? Изгледа очигледно да "култура" није, а по својој стварној природи не може ни бити, крајњи циљ или највиша вредност, и не треба сматрати да од ње зависи коначно назначење или судбина човекова, нити пак да је она неопходни саставни део истинске човечности. "Примитивни" се може спасти исто тако као и "цивилизовани". Као што рече св. Амвросије, Бог није хтео да спасе Свој народ помоћу вештих аргумената. Штавише, "култура" није безусловно добро; пре је област неизбежне двосмислености и замршености. Она тежи да се изроди у цивилизацију, уколико прихватимо Шпенглерово разликовање ових двају израза, и она може човека безнадежно да пороби, као

што је то случај са савременим човеком. "Култура" је људско достигнуће, човекова свесна творевина, али довршена "цивилизација" је тако често непријатељска човеком стваралаштву. Многи су данас, па и у другим временима, до бола свесни ове "културне тираније", овог робовања цивилизацији. Може се заступати становиште, које је прилично често, да је у "цивилизацији" човек, такође, "отуђен" од себе самог, отуђен и одвојен од самог корена своје егзистенције, од свог "сопства", као и од "природе", или од Бога. Ово отуђење човека може се описати и дефинисати на безброј начина, како у религиозном тако и у антирелигиозном смеру. Међутим, у свим случајевима о "култури" се говори не само да је у невољи, него да је она невоља сама по себи.

У току хришћанске историје, на ова горућа питања давани су различити одговори, али проблем је још увек остао нерешен. У последње време чују се мишљења да је читаво питање о "Христу и култури" - "трајан проблем", који, вероватно, никад неће бити коначно решен. То значи да ће различити одговори привлачити различите групе и типове људи, како вернике тако и невернике, те ће различити одговори бити убедљиви у различита времена. Разноликост ових одговора, чини се, има двојако значење. С једне стране, то указује на разноликост историјских и људских ситуација у којима се различита решења природно намећу. Питања се различито постављају и оцењују у доба мира, а различито у доба кризе. Но, са друге стране, неслагање је управо оно што би требало очекивати од "подељеног хришћанства". Не би било добро прећуткивати дубину ове поделе у хришћанству. Разне хришћанске вероисповести не слажу се ни у оцени самог смисла Јеванђеља. И у расправи о "Христу и култури" наилазимо на исту затегнутост између "римокатоличке" и "евангелистичке" струје, која је у основи "хришћанског раскола" уопште. Ако смо истински и искрено забринуте за "хришћанско јединство", онда би требало да тражимо крајње решење овој дубокој затегнутости. У ствари, наш став према култури није неки практични избор, него теолошка одлука, пре свега и изнад свега. Скорашњи пораст песимизма у односу на историју и културу, који Немци зову: Kulturpessimismus и Geschichtspessimismus не одражава само стварну хаотичност ситуације и збуњеност наше епохе, него исто тако

обелодањује одређено скретање у теолошким и филозофским схватањима. Сумња у културу има очевидан теолошки значај и долази из самих дубина човекове вере. Не би требало одбацити ниједан искрени изазов култури, онако самоуверено, без саосећања и разумевања. Ипак, без наметања једнообразног решења, за које наше доба изгледа да није сазрело, нико не може а да не одбаци нека од предложених решења као неприкладна, као погрешна решења која воде на странпутицу.

Данашње противљење или равнодушност хришћана према "култури" поприма различите облике и обележја. Немогуће је овде дати исцрпан преглед свих постојећих различитих идеја које су у оптицају. Морамо се ограничити само на неке од ових идеја које су најгласније и најближе нашим приликама. Постоје различите побуде и различити закључци. У уобичајеном, међу хришћанима свих традиција, презиру према овом свету подударају се два одређена схватања. По једном, будући да је свет пролазан, онда и сама историја изгледа тако безначајна ако се посматра "под видом вечности" или када се односи на крајњу судбину човека. Све историјске вредности су пропадљиве, релативне и несигурне. Култура је такође подложна пропадању и без неког значаја уколико предстоји неминовни крај. По другом схватању, читав свет изгледа тако безначајан у поређењу са неизмерном Славом Божјом која је била пројављена у тајни Искупења. У одређеним временима и у одређеним приликама, тајна Искупења света као да затамњује тајну Стварања света те се Искупење схвата пре као одбацивање овог палог света, него као његово исцељење и оздрављење. Радикална супротност између хришћанства и културе, као што то приказују извесни хришћански мислиоци, извире пре из неких теолошких и филозофских претпоставки него из стварне анализе саме културе. Постоји појачано *eschatologisch* осећање у наше време, бар у одређеним круговима. Такође постоји и једно појачано *обезвређивање човека* у савременој философији и теологији делимично као реакција на претерано самопоуздање човека из претходног века. Видимо поновно откриће људске "ништавности", суштинске непоузданости и несигурности човековог постојања, како физичког тако и духовног. Свет се чини непријатељским и празним, а човек се осећа изгубљеним у бујици несрећ-

них случајева и неуспеха. Ако још постоји нека нада у "спасање", она се радије изражава у појмовима "бекство" и "трпљење", него "оздрављење" или "поправљање". Чему се уопште можемо надати у историји?

Можемо разликовати неколико типова овог "песимистичког" става. Категорисање је овде само привремено и провизорно.

На *првом месџу*, морамо указати на *тјијетистичке* и *верообновителске* узроке модерног обезвређивања културе. Људи верују да су срели свог Господа и Искупитеља у свом личном и приватном искуству и да су већ спашени Његовом милошћу, као и својим сопственим одзивом кроз веру и послушност. Стога, ништа друго и није потребно. Живот света, и у свету, личи онда на грешну заплетеност, и они који су се тога ослободили задовољни су и, вероватно, поносни.

Једино што имају да кажу о овом свету јесте да изобличе његову таштину и исквареност, да прорекну његову катастрофу и пресуду, предстојећи гнев и суд Божији. Људи ове врсте могу бити различите нарави, понекад необуздани и ратоборни, а понекад благи и сентиментални. У сваком случају, и једни и други, ипак не могу да виде никакав позитивни смисао у текућем развоју културе, и равнодушни су према свим вредностима цивилизације, посебно према онима које се не могу оправдати из њиховог утилитаристичког угла посматрања. Такви људи проповедају *врлину једноставности* насупрот сложености културе. Они могу изабрати између повлачења у самоћу или стоичке "равнодушности", или могу да се одлуче и за неку врсту живота у заједници, међу затвореним групама оних који су схватили залудност и бесциљност сваког историјског напора и труда. Овакав став се може описати као "секташки" и заиста ово је промишљен покушај да се избегне свако учествовање у заједничкој историји. Међутим, овај "секташки" приступ може се наћи код људи различитих културних и религиозних традиција. Много је оних који желе да се "повуку из овог света", барем психолошки, више због личне безбедности, него због, такозване, подвижничке "невидљиве борбе". Има у оваквом ставу парадоксално измешаног покајања и самозадовољства, понизности и гордости. Такође има у њему и нескривеног ниподаштавања или равнодушности према учењу вере и неспособности

да се доследно промисли о последицама оваквог "изолационистичког" става. У ствари, ово је коренито *сужавање хришћанства*, у најмању руку субјективно сужавање, при чему се хришћанство своди на приватну религију појединаца. Једини проблем са којим се људи овог кова суочавају јесте проблем *индивидуалног* "спасања".

На *другом месџу*, постоји *"јурџијански"* тип који се противи култури. И ту је присутно слично "сужавање" вере, које се обично отворено и признаје. У пракси, то је један *активан* тип који нема жељу да избегне делање у историји, само што историју прихвата више као "служење" и "покоравање", а не као могућност за стваралаштво. И овде налазимо исто усредсређивање на проблем личног "спасања". Водећа мисао је да човек, тај јадни грешник, може добити опроштај, под условом да затражи и прихвати опроштај који му је понуђен кроз Христа и у Христу, али чак и у том случају он остаје оно што заправо јесте, крхко и непотребно створење које није суштински покајано и обновљено. Чак и кад добије опроштај грехова, он наставља да живи као изгубљено створење и његов живот не представља никакву стваралачку вредност. Овакво схватање не мора нужно да води у стварно повлачење из културе или у порицање историје, мада оно поима историју као неку врсту робовања које се мора подносити или трпети ради вежбања карактера и стрпљења, а не као простор за стваралаштво. У историји нема шта да се постигне. Човек би требало да користи сваку прилику да докаже своју оданост и послушност и да оснажи свој карактер кроз ово верно служење, кроз *робовање својој дужности*. Присутан је јак нагласак на "утилитаризму" у овом ставу, па чак и када је то "трансцендентна корисност", крајња брига за "спасање". Све што непосредно не служи овом циљу, требало би одбацити и ту нема места за било какво "бескорисно стваралаштво", на пример, за уметност и "belles-lettres."

На *трећем месџу*, постоји *егзистенцијалистички* тип противљења култури. Његова главна побуда је бунт против човековог робовања цивилизацији која само заклања крајњи смисао људског постојања и прикрива безнадежност његовог положаја. Било би непоштено порицати релативну истину савременог егзистенцијалистичког покрета, истину супротстављања, а савременом културном човеку је засигурно потребна ова оштра

и немилосрдна опомена. У оба своја крила, религиозном и нерелигиозном, егзистенцијализам разобличава ништавило човека, стварног човека онаквог какав јесте и разазнаје га самог по себи. За оне егзистенцијалисте који нису успели да сретну Бога или за оне који упорно остају при атеистичком порицању Бога, ово "ништавило" је управо последња истина о човеку и његовој судбини. Сваки човек треба да открије ову истину сам за себе. Међутим, многи егзистенцијалисти су нашли Бога, или, како то сами тврде, Бог је нашао њих, позивајући их, Својим гневом и Својим милосрђем. Али, колико год то било парадоксално, они и даље упорно верују да је човек "ништа", упркос искупитељској љубави и бризи Творца за Своја изгубљена и залутала створења. По њиховом поимању, "вештаственост" човекова неизбежно га осуђује да буде то "ништа", у најмању руку у сопственим очима, упркос тајанственој чињеници да су за Бога Његова створења нешто далеко веће него "ништа", пошто је Бог, покренут Својом искупитељском љубављу ради човека, поднео страшну Жртву на Крсту. Егзистенцијализам је, изгледа, у праву када критикује људску самоувереност и чак је користан због разоткривања људске немоћи. Међутим, он остаје увек слеп за сложеност Божанске Премудрости. Егзистенцијалист је увек усамљено и самотно биће, неразмрсиво заплетено и заокупљено испитивањем свог јадног стања. Његови саодносни појмови су увек: Божје Све и човеково Ништа. Па чак и у случају када своју анализу започиње од конкретне ситуације, наиме од своје личне, он је наставља некако *in abstracto*: у крајњем случају он неће говорити о живој личности, него радије о човеку као таквом, јер на крају крајева, сви су људи подједнако безначајни. Како год да је психолошко и историјско објашњење скорашњег успона егзистенцијализма, гледано у целини, он је ништа мање него симптом културног распада и очајања.

И *најзад*, не треба занемарити отпор или равнодушност према култури "Обичног човека". Он може да живи сасвим спокојно у свету културе, чак и да ужива у њој, али ће се питати шта то култура стварно може да "дода" религији, сем да послужи као украс, или као уздарје поштовања и благодарности, посебно у облику уметности. Међутим, "обичан човек" је по правилу обазрив и сумњичав у погледу корисности разума у пита-

њима вере, па, према томе, он може да живи без разумевања својих веровања. Од какве је вредности за религију безинтересно, апстрактно проучавање било којег предмета који нема никакве практичне примене и не помаже у вршењу милосрђа? "Обичан човек" не сумња у вредност или корисност културе у домостроју овоземаљског живота, али се устеже да призна њен позитивни значај у духовној сфери, сем уколико култура може да допринесе или утиче на моралну целовитост човека. Он не налази никаквог религиозног оправдања човековој тежњи да сазна и да ствара. Није ли целокупна култура најзад само таштина, крхка и пролазна ствар? Те, није ли најдубљи корен људске гордости и арогације управо у захтевима и амбицијама разума? "Обичан човек" је углавном за "једноставност" у религији и не занима га оно што он проглашава "теолошким спекулацијама" укључујући ту врло често скоро и сва учења и догмате Цркве. Оно што овај став садржи је једнострано (и погрешно) схватање човека као и вредности човековог стварног живота у историји у односу на "вечну судбину", тј. у односу на Божју промисао о том човеку. Постоји упадљива тежња ка истицању "Живота Вечног" у толикој мери да се човекова личност доводи у опасност да буде расцепљена на двоје. Да ли је историја у целини само једно борилиште за увежбавање душа и карактера или она у Божјем плану има узвишеније наречење? Да ли је "Страшни Суд" само провера оданости, или је то такође "возглављење" читаве творевине Божје.

Овде се дотичемо најдубљег узрока трајне збрке у расправи о "вери и култури". Најдубља теолошка питања су уплетена у ову расправу и не може се доћи до решења уколико се јасно не призна и не схвати теолошки карактер овог расправљања. Нама је потребна *теологија културе*, чак и за наше "практичне" одлуке. Нема праве одлуке док се тапка у мраку. Догмат о Стварању, и све оно што он подразумева, опасно је затамњен у свести савремених хришћана и појам Божјег Промисла, тј. трајне бриге Творца за судбину Његове творевине, сведен је, у ствари, на нешто крајње сентиментално и субјективно. Према томе, "историја" се замишља као некакво *међувреме* између свемогућих дела Божјих, којем је тешко одредити праву суштину. Ово је опет у вези са неправилним схватањем човека. Нагласак је померен са

испуњења Божјег плана о човеку на разрешење човека од последица његовог "исконског" промашаја. И, према томе, читава учење о Последњим Стварима јесте опасно сужено и третирано у категоријама судске правде или сентименталне љубави. "Модерном човеку" је туђ доживљај и убеђење првих хришћана, засновано на Св. писму, да је Бог створио човека са намером да он опсара и да га је одредио да делује у свету као његов цар, свештеник и пророк. Грехопад и промашај човеков не укидају ову намеру или план, и човек је искупљен да би поново био устоличен у своје првобитно достојанство и да би поново прихватио своју улогу и делатност у Творевини. И само чинећи ово он може постати каквим га је Бог замислио, не само у том смислу да треба да буде послушан, него да би испунио дело које му је Бог одредио у свом стваралачком плану, управо као главно *дело човеково*. Ако би "историја" макар била и само скромни предукус "Будућег века", ипак је она њен истински предукус и културни процес у историји је повезан са коначним свршетком света, чији смисао овог тренутка не можемо тачно да одгонетнемо. Морамо бити пажљиви како не бисмо преценили "човеково достигнуће", али исто тако морамо пазити да не заборавимо да је човеково начење да ствара. Судбина људске културе није без утицаја на коначну судбину човекову.

Све ово може да се чини као смело умовање, далеко изван наше моћи и надлежности. Међутим остаје једна чињеница: хришћани као хришћани градили су културу вековима, многи од њих не само са осећањем позвања, и не само по осећању дужности него са чврстим уверењем да је то била воља Божја. Летимично посматрање хришћанског доприноса култури може да нам помогне да сагледамо проблем на што конкретнији начин, у пуноћи његове сложености, али такође и у свој његовој неминовности. Чињеница је да се хришћанство појавило управо у једном од најкритичнијих периода историје, у време велике *кризе културе*. И криза је коначно решена стварањем хришћанске културе, ма колико се ова култура показала нестабилном и двосмисленом, од почетка и у току свог остваривања.

* * *

У ствари, питање о односу између хришћанства и културе никада се не расправља *in abstracto*, уопштено,

или, у сваком случају, не би требало о томе разговарати на тај начин. Култура о којој се говори је увек нека посебна култура. Појам "културе" којим неко оперише увек је условљен одређеном ситуацијом, тј. потиче из стварног искуства његове сопствене културе која се може неговати или презирати, у противном је то имажинарни појам, некаква "друга култура", само идеал о коме се сања и размишља. Чак и када се о овом питању расправља уопштено, конкретни утисци или недостаци ту се увек могу уочити. Када се хришћани одупиру или поричу "културу", увек се има у виду одређени историјски поредак који се сматра носиоцем идеје. У наше време то је механизована или "капиталистичка" цивилизација, изнутра секуларизована и стога отуђена од сваке религије. У антици то је била идолопоклоничка грчко-римска цивилизација. У оба случаја имамо непосредни утисак о сукобу и судару, о стварној неускладивости различитих структура, које се темељно разликују по духу и по надахнућу.

Први хришћани су били суочени са једном нарочитом цивилизацијом, са цивилизацијом грчког и римског света. Према овој цивилизацији и према овом конкретном "систему вредности" они су се односили веома критички и он их је забрињавао. Ова цивилизација је, штавише, у то време већ била сама по себи променљива и непостојана, и, у ствари, запала у очајничку борбу и кризу. Ситуација је била сложена и замршена. Модерни историчар не може да избегне антиномију приликом тумачења ранохришћанске епохе, нити се може очекивати више јасноће у њеном оцењивању од стране савременика. Очигледно је да је ова хеленска цивилизација на извештан начин сазрела и била припремљена за "обраћење", и може се чак сматрати, опет на извештан начин, неком врстом *Preparatio evangelica*, а савременици су били свесни те околности. Већ је Апостол Павле ово наговештавао, а апологети другог века и рани Александринци нису се устручавали да укажу на Сократа и Хераклита, па и на Платона, као на претече хришћанства. Са друге стране, били су свесни, ништа мање него ми данас, дубоке противуречности између ове културе и њихове јеванђејске поруке, а и противници су били свесни ове напетости. Древни свет се противио обраћењу, јер је то значило корениту промену и вишеструки раскид са ње-

говом традицијом. Данас ми можемо да сагледамо колико ту напетост, толико и то прожимање између "класичног" и "хришћанског". Људи из тог времена, наравно, нису могли да сагледају ствари у истој перспективи као ми данас, јер они нису могли да предвиде будућност. Уколико су они имали критички став према "култури", то је било стога јер су под културом подразумевали управо културу свог времена, а она је била и страна и противна Еванђељу. Оно што је Тертулијан рекао о култури, треба протумачити имајући у виду пре свега конкретан историјски оквир и не треба то схватити као апсолутно правило за сва времена. Није ли био у праву када је указивао на дубоку супротност и разлику између Јерусалима и Атине: *quid Athenae Hierosolymis?* "Шта то уистину имају заједничко Атина и Јерусалим? Може ли постојати слога између Академије и Цркве? Наше наукавање потиче са трема Соломоновог, који је сам препоручивао да "Господа треба тражити у простоти срца"... Није нам стало до необичних расправа после доласка Исуса Христа, нису нам потребна истраживања кад већ имамо Еванђеље. Будући да имамо своју веру, не желимо никако друго веровање. Јер у томе је наша победничка вера, да поред ње ми не морамо ни у шта друго да верујемо." (*De prescriptione*, 7). "Шта то има заједничко између философа и хришћана, ученика Грчке и ученика Неба, између посленика славе земаљске и посленика небеског спасења, између сејача речи и оних који чине добра дела." (*Apologeticus*, 46). Ипак, сам Тертулијан није могао да избегне "истраживање" и "расправљање" и није се устручавао да се користи мудрошћу Грка у одбрани хришћанске вере. Он оптужује културу свог времена и тадашњу посебну философију живота, која је, по самом свом устројству, противна вери. Он се плашио лакоумног синкретизма и загађења, што је било истинска претња и опасност у његово време, а сам није могао да предвиди унутрашњи преображај хеленског ума који се остварио у наредним вековима, као што није могао да замисли да ће Цезар постати хришћанин.

Не треба заборавити да је Оригенов став према култури заправо исти, иако се он сматра једним од оних који су "хеленизовали" хришћанство. Он је такође био свестан те супротности и био је сумњичав према празном умовању, за које је показивао мало интереса, а

богатство пагана је за њега било управо "богатство грешника" (*in Ps.36*, III.6). Св. Августин је био такође тог мишљења. Није ли за њега наука била само јалова радозналост која одводи ум од његовог правог циља, који, узгред, није у бројању звезда и у тражењу скривених ствари природе, него у спознаји и љубави према Богу? Св. Августин је одбацивао астрологију, коју данас нико и не сматра "научом", али која је у оно време била неодвојива од праве астрономије. Обазрив или чак негативан став првих хришћана према философији и уметности, укључујући ту и сликарство са музиком, и посебно према реторској уметности, може се схватити само у конкретном историјском окружењу. Целокупно устројство тадашње културе омеђено је и прожето кривом и лажном вером. Мора се признати да су извесни културни обрасци које историја познаје, неусагласиви са хришћанским поимањем живота, и зато морају бити одбачени или избегавани. Овим се, међутим, не прејудуира питање: да ли је хришћанска култура могућа или пожељна. У наше дане могли бисмо бити, или пре, требало би да будемо, изузетно критични према нашој савременој цивилизацији, и чак да поздравимо њен слом, али то не доказује да је цивилизација сама по себи за осуду и проклета, нити то да хришћани треба да се врате у варварство или примитивизам.

Чињеница је да је хришћанство прихватило изазов хеленске и римске културе, и коначно, појавила се хришћанска цивилизација. Тачно је да је ова појава хришћанске културе оштро критикована у модерно време, те се сматра да је то заправо била у то време "продорна хеленизација" хришћанства у којој су изгубљене чистота и једноставност Еванђеља или библијске вере. У наше време многи су потпуни "иконокласти" у односу према култури *en bloc* (у целини), или у најмању руку у односу на извесне области културе, као што је философија (изједначена са софистиком), или уметност (одбачена као префињено идолопоклонство), у име хришћанске вере. Али, са друге стране, морају се имати на уму истинске културне вредности нагомилане дуготрајним развојем културе, предузетог и негованог у духу хришћанске послушности и посвећености истини Божјој. Оно што је значајно у овом случају је то што се античка култура показала довољно гибком да је могла да при-

хвати унутарње "преображење". Или, другим речима, хришћани су се показали способним да преусмере културни ток без склизнућа у предкултурно стање, да преобликују читаву културну творевину у новом духу. Тај исти развој, често описиван као "хеленизација хришћанства", могао би се пре протумачити као "христијанизација хеленизма". Хеленизам је, такорећи, био пресечен Мачем Духа, располућен и раздељен, и тада је настао "хришћански хеленизам". Наравно "хеленизам" је био двосмислен, и да тако кажемо, са два лица. И зато су неки хеленистички препороди у историји европске мисли и живота, били пре пагански препороди, према којима треба бити опрезан и критичан. Довољно је сетити се двосмислености Ренесансе, а у каснијем периоду само Гетеа и Ничеа. Међутим, било би непоштено превидети постојање и једног другог хеленизма, који је већ био зачет у отачко време, како грчких тако и латинских отаца, и стваралачки наставио да живи у Средњем веку до модерних времена. Оно што је у вези тога изузетно значајно је то, да је "хеленизам" био стварно измењен. Веома је једноставно открити "хеленске прираслине" у устројству хришћанског живота и истовремено занемарити и заборавити чињенице овога "преображаја" хеленизма у хришћанство.

За потврду нашег излагања, довољно је истаћи један упечатљив пример. У последње време схватило се да је хришћанство, у ствари, извршило корениту промену у философском тумачењу времена. За старе грчке филозофе, време је било само "покретна слика вечности", односно "кружно и повратно кретање, које је морало да се врати и затвори у себе", без икакве могућности кретања "напред", јер никакво "кретање- напред" није могуће у кругу. То је било схватање астрономског времена, условљеног "револуцијом небеских сфера" (сетимо се наслова чувене Коперникове књиге, који је био још увек под утицајем античке астрономије : *De Revolutionibus Orbium Coelestium*), и људска историја је према томе била подређена овом основном принципу обртања и понављања. Наш модерни појам линеарног времена, са осећајем за правац и векторалност, са могућношћу напредовања и постизања нових ствари, заснован је на Светом писму и библијском поимању историје, полазећи од Стварања света до његовог завршетка; у јединстве-

ном, неповратном и непоновљивом кретању које је вођено и надгледано непрекидним Промислом живог Бога. Циклично време старих Грка се распрсло - ускликнуо је радосно св. Августин. Историја је први пут прочитана као смислен или сврсисходан ток који води ка циљу, док трајно окретање не води ничему. Сам појам Прогреса разрадили су хришћани. То говори о томе да хришћани нису били пасивни при општењу са културним наслеђем које је настојало да се спасе, него веома активни. Није претерано рећи да је људски ум препорођен и обновљен у школи хришћанске вере, без икаквог одрицања од својих захтева и начина. Истина је да овај процес христијанизације човековог ума никад није довршен, а унутарња напетост наставља се чак и унутар хришћанског "начина мишљења". Ниједна култура не може бити коначна и довршена. Она је више него систем, то је процес који се одржава и наставља само уз непрестани духовни напор, а не само инерцијом и наслеђивањем. Истинско разрешење трајног проблема односа између хришћанства и културе јесте у настојању да се "природни разум" преуми, обрати у праву веру, а не у порицању културних задатака. Културни послови саставни су део стварног људског живота, и из тог разлога не могу се искључити из хришћанског историјског стварања.

Хришћанство је ступило на историјску сцену као Друштво или Заједница, као нови друштвени поредак или чак нова социјална димензија, тј. као Црква. Први хришћани имали су снажно осећање заједнице. Они су се осећали као "изабрани род", "свети народ", односно управо као Ново друштво, "Нови Град", Град Божји. Али, постојао је још један Град, васељенски и уистину строго тоталитарни Град - Римско Царство, које је себе сматрало правом Империјом. Тежило је да буде једини и свеобухватни Град. Тражило је целог човека за своју службу, као што је и Црква тражила целог човека за службу Богу. Она није признавала никакву поделу надлежности и ауторитета, пошто Римска држава није могла да допусти аутономију у "сфери религије", будући да је религиозна припадност сматрана као вид политичког убеђења и као саставни део грађанске дужности. Из тог разлога, сукоб два Града је био неизбежан. Први хришћани осећали су се, такорећи, као екстратериторијални, сасвим изван постојећег друштвеног поретка, просто

зато јер је за њих Црква већ била поредак сам за себе. Живели су у својим градовима као "пролазници" или "странци", и за њих је "свака страна земља била отаџбина а свака отаџбина страна земља" како је још у другом веку говорио писац значајног списа "Посланица Диогнету" (глава 5). Са друге стране, хришћани се нису повукли из постојећег друштва; они су били "свуда" како је то истицао Тертулијан, у свим порамима живота, у свим друштвеним групама и међу свим народима. Али, духовно су били издвојени и одељени. По речима Оригена, у сваком граду хришћани су имали свој сопствени систем припадности или дословно преведено "други систем отаџбине" (С. Cels. VIII. 75). Хришћани су заиста живели у свету, и били спремни да свакодневне дужности извршавају савесно, али нису могли у потпуности да припадају држави, царству овога света, земаљском Граду, јер су се осећали као грађани Неба.

Ипак, ово одвајање од "света" могло је бити само привремено, јер је хришћанство по својој правој природи религија мисионарења, и има за циљ преобраћење читаве икумене. Истанчанем разликовањем "у свету, али не од овог света", не би се могао решити темељни проблем јер сам "свет" је требало да буде искупљен и није могао да и даље остане у свом непреображеном стању. Крајњи проблем је био управо овај: да ли би могла ова два друштва да са-постоје и под којим условима? Да ли би припадање хришћанству могло да буде на неки начин раздвојено или удвојено, или да се "двоструко држављанство" прихвати као нормативно начело? У току историје давани су разни одговори на ово питање, а проблем је још увек горући и ствара тешкоће. Неко би могао још увек да се чуди: зар није "духовна сегрегација" заправо једини последњи хришћански одговор, а свако друго решење зар неизбежно не води неповољном компромису. Црква је овде, у "овом свету" због његовог спасења. Црква је, да тако кажемо, морала да пројави нови начин постојања, нови образац живота, живот "будућег века". И из тог разлога је Црква морала да се супротстави и да се одрекне "овога" света. Она не може да се у потпуности удоми унутар граница овог "старог света". Принуђена је да живи у овоме свету али у непрестаној опозицији, чак и ако не захтева ништа друго до преуређење или обнову света.

Ситуација у којој се налази Црква у овом свету безизлазно је противречна. Она је разапета између две могућности. Прва од њих је да Црква буде устројена искључиво као друштво које покушава да удовољи свим захтевима верних, како земаљским тако и духовним, не обраћајући пажњу на постојећи поредак и не попуштајући нимало спољашњем свету - што би значило потпуну одвојеност Цркве од овог света, коначно бекство од њега и коренито одбацавање било каквог спољашњег ауторитета. Друга могућност је да Црква покуша свеобухватну "христијанизацију" света, подчињавајући целокупни живот хришћанској власти и ауторитету, настојећи да изврши обнову и реорганизује световни живот по хришћанским начелима, да сагради хришћански Град. У историји Цркве можемо наћи на оба решења: бекство у пустињу и изграђивање хришћанског Царства. Оно прво решење је примењено не само у монаштву различитих праваца, него исто тако и међу многим другим хришћанским групама или "сектама". Друго решење је прихваћено од већине хришћана, како на Западу тако и на Истоку, све до успона милитантног секуларизма у Европи и другде, па чак и данас то решење није изгубило свој утицај на многе људе.

Гледајући на историју, оба решења показала су се неодговарајућим и неуспешним. Са друге стране, мора се признати истрајност њиховог заједничког проблема и истинитост њиховог заједничког циља. Хришћанство није индивидуалистичка религија и не брине се само за спасење појединаца. Хришћанство је Црква, тј. Заједница која живи свој органски живот у сагласности са својим нарочитим начелима. Духовно руковођење Цркве тешко може бити сведено на давање савета појединца или групама које живе под условима крајње несродним Цркви. Требало би пре свега поставити питање оправданости тих услова. А нити људски живот може бити издвојен на разне области којима би се могло управљати на основу неких независних принципа, тј. независних од Цркве. Нико не може служити два господара и двострука оданост је јадно решење. Проблем није ништа лакши ни у званичном хришћанском друштву. Са Константином Великим, Царство је, такорећи, капитулирало. Сам Цар се преобратио и Царство сада не нуди Цркви само мир, него и сарадњу. Ово би се мо-

гло протумачити као победа хришћанске ствари. Међутим, за многе хришћане у то време овај нови преокрет догађаја било је неочекивано изненађење и штавише ударац. Многи из водеће јерархије Цркве нису били ради да прихвате понуду Царства. Али било је тешко и одбацити је. Читава Црква није могла да побегне у пустињу нити да напусти свет. Ново хришћанско друштво заживело је и било је уједно и "Црква" и "Царство", а идеологија му је била "теократска". Ова теократска идеја могла је да се развија у два различита али међусобно повезана правца. Теократску власт Црква је могла да врши непосредно, тј. преко свештенства Цркве. И држава је могла бити заоденута у теократску власт и да њени чиновници помажу остварење и ширење хришћанског поретка. У оба случаја јединство хришћанског друштва је снажно истакнуто, а два поретка разликовала су се изнутра у оквиру ове јединствене грађевине: црквени, у строгом смислу речи, и световни, тј. Црква и Држава, са основном претпоставком да је Imperium такође Божији дар, који у извесном смислу иде упоредо са Sacerdotium-ом, а подређен је врховном ауторитету вере. Теорија је изгледала разумна и добро уравнотежена, али у пракси је довела до вишевековне напетости и раздора унутар теократског устројства, те до коначног његовог распада. Модерно схватање о двема "одвојеним" сферама, нема ни практичне ни теоријске доследности.

У ствари, ми се још увек суочавамо са истом дилемом или са истом антиномијом. Хришћани или треба да напусте свет, у којем постоји поред Христа још један господар (може носити било које име: Цар, Мамон или неко друго), и заснују засебно друштво, или, треба да преобразе спољашњи свет, и поново га изграде по закону Еванђеља. Међутим, оно што је значајно је управо то да они који напуштају свет не могу избећи главни проблем: и они морају да изграђују "друштво" и стога не могу да буду без основног елемента људске културе. Еванђеље, у сваком случају, искључује "анархизам". Нити монаштво значи или подразумева противљење култури. Манастири су били дуго времена управо најзначајнији и најмоћнији центри културне делатности, како на Западу тако и на Истоку. Проблем се практично своди на пита-

ње здраве и верне оријентације у конкретним историјским ситуацијама.

Хришћани се нису определили за порицање културе као такве. Али они се критички односе према свакој постојећој културној појави и оцењују је мером Христа. Јер хришћани су такође Синови Вечности, тј. будући грађани "Вишњег Јерусалима". Ипак, проблеми и потребе "овог века" ни у једном случају и ни у ком смислу не могу се превидети и занемарити, пошто су хришћани позвани да делују и служе управо у "овом свету" и "у овом веку". Само, све ове потребе, проблеми и циљеви морају се сагледати у једној новој и широј перспективи, која је доступна кроз хришћанско Откровење и обасјана његовом светлошћу.

ХРИШЋАНСТВО И ЦИВИЛИЗАЦИЈА

Почетком четвртог века настаје нова епоха у животу Цркве. Римско Царство прима крштење кроз личност "равноапостолског" цара. Црква излази из своје принудне изолованости и прихвата иштући свет под своје свето окриље. Али свет са собом доноси своје страхе, сумње и искушења. Ту је било и гордости и очаја, који су били парадоксално испреплетани.

Црква је била позвана да угаси очај и порази гордост. Четврти век је из више разлога био пре епилог него свитање. Пре крај једне уморне историје него њен истински почетак. Ипак, нова цивилизација се често диже из пелела.

Током никејског периода за већину је то било "ишчашено" време, те је и преовладавао необични културни несклад. Два света су се сударила и поставила један насупрот другом: хеленизам и хришћанство. Модерни историчари су у искушењу да умање мучнину напетости и дубину сукоба. Црква, начелно, није порицала културу. Хришћанска култура је већ била у току свог образовања. И на извештан начин хришћанство је дало свој допринос ризници хеленске цивилизације. Александријска школа је знатно утицала на ондашње покушаје у области философије. Али хеленизам није био спреман да било шта препусти Цркви. Становишта Климента Александријског и Оригена с једне, и Келса и Порфирија с друге стране, карактеристична су и поучна. Спољашња борба није била најзначајнија црта сукоба. Унутрашња борба била је тежа и трагичнија: сваки следбеник хеленског предања био је приморан да прође кроз унутрашњи несклад и да га превазиђе.

Под цивилизацијом се подразумевао управо хеленизам, са својим идолопоклоничким памћењем, духовним навикама и естетским заносом. "Мртви богови" хеленизма још увек су били обожавани у бројним храмовима, а паганска предања негована су и од значајног броја интелектуалаца. Ићи у то време у школу значило је управо ићи у паганску школу и проучавати паганске писце и песнике. Јулијан Апостата није био тек анахрони сањар који је започео немогуће обнављање мрт-

вих идеала, већ представник културног отпора који ипак није био сломљен изнутра. Стари свет је поново рођен и преображен у страшној борби. Целокупни унутрашњи живот старих Грка морао је бити подвргнут темељном превредновању. Процес је био спор и драматичан и напokon разрешен рађањем нове цивилизације коју можемо назвати византијском. Мора се схватити да је вековима постојала само једна, хришћанска цивилизација, иста и на Истоку и на Западу, а да је ова цивилизација рођена и створена на Истоку. А цивилизација названа Западном појавила се много касније.

Сам Рим је, чак и у осмом веку, био потпуно византијски. Византијска епоха започиње ако не са самим царом Константином, онда у сваком случају са Теодосијем, и свој врхунац достиже у Јустинијаново време. Хришћанска култура је под Јустинијаном савесно и промишљено изграђена и довршена као систем. Нова култура је била велика синтеза у којој су стопљене и обједињене све стваралачке традиције и покрети. То је био "нови хеленизам", али потпуно християнизован и, да тако кажемо, "оцрквењен". Уобичајено је да се још увек сумња у хришћанске особине ове нове синтезе. Зар то није била само "продорна хеленизација" "библијског хришћанства" у којој је цела новина Откровења била разводњена и у којој се истопила. Није ли та нова синтеза била просто прерушени паганизам? Тачно тако је просуђивао Адолф Харнак. Данас, под светлошћу једног непристрасног историјског истраживања, можемо се најснажније супротставити оваквом поједностављивању. Није ли оно што су историчари деветнаестог века обично описивали као "хеленизацију хришћанства" заправо било "преобраћење хеленизма"? И зашто се хеленизам не би обратио? Хришћанско прихватање хеленизма није било тек неко нестваралачко упијање паганског наслеђа.

Ево шта се стварно догодило. Хеленизам је био снажно пресечен мачем хришћанског Откровења, и тиме крајње поларизован. Затворени хоризонт је експлодирао. Неко би окарактерисао Оригена и св. Августина као "хеленисте". Али, нема сумње, то је био други тип хеленизма у односу на Платинова или Јулијанов. Између свих Јулијанових указа, хришћани су највише били згрожени оним који им је забрањивао да подучавају из умет-

ности и науке. То је, у ствари, био закаснио покушај да се хришћанима онемогући учествовање у стварању цивилизацијских тековина, да се стара култура заштити од хришћанског утицаја и деловања. За кападокијске Оце ово је био главни проблем. Св. Григорије Богослов се у својим беседама много бавио овом темом. Св. Василије се осећао обавезним да напише посланицу, познату под именом: "Младима, о томе какву корист могу имати од грчке књижевности". Два века касније, Јустинијан је нехришћанима забранио све наставне и просветне делатности и затворио паганске школе. Није било у том поступку непријатељства према хеленизму! То није било прекидање са традицијом. Древно предање је задржано и чак неговано, али је било подвргнуто хришћанској реинтерпретацији. У овоме је суштина византијске културе. То је било прихватање културних вредности и њихово превредновање. Величанствени храм св. Премудрости, Вечне Речи, велики храм св. Софије у Цариграду, увек ће бити живи симбол овог културног постигнућа.

Историја хришћанске културе уопште није била идилична. Одвијала се кроз борбу и дијалектички сукоб. Већ у четвртм веку је било трагичних противречности. Царство је постало хришћанско. Отворила се могућност за преображавање целокупног људског стваралаштва. Па ипак, из христјанизованог Царства почиње бекство, бекство у пустињу. Тачно је да су појединци напуштали градове и раније, у време прогона, да би живели у пустињама и пећинама. Подвижнички идеал се дуго стварао, а Ориген је, на пример, био велики учитељ духовног живота. Ипак, монашки *покреј* ступа на сцену тек после Константина. Било би крајње непоштено сумњичити оне који су напуштали "свет" да су то чинили због тога што им је постало тешко и мучно да носе његов терет, те да су отишли тражећи "лагодан живот". Тешко је замислити на који начин би живот у пустињи био "лагодан". Истина је, такође, да је у то време на Западу Царство било веома угрожено варварском најездом и да се распадало, те да су ту апокалиптични страхови и предвиђања, као и очекивање скорог краја историје, и могли бити оживљени.

У то доба на Истоку хришћанско царство било је у току изградње. Упркос свим невољама и животним опасностима, ту је човек пре био склон једном историјском

оптимизму, сну о оствареном Рају на земљи. Многи су, у ствари, и подлегли овом искушењу. Ако је на Истоку и поред тога било много оних који су желели да оду у пустињу, имамо све разлоге да верујемо да они нису бежали толико од светских невоља колико од "светских брига", које је у себи садржавала чак и хришћанска цивилизација. Св. Јован Златоусти је био изричит у свом опомињању на опасности од "благостања". За њега је "безбедност гора од свих прогона", много гора од најкрвавијих прогона извана. По њему је стварна опасност за истинску побожност настала управо са спољашњом победом Цркве, када се хришћанину указала могућност да се "удоми" у овом свету, с приличном мером сигурности па чак и удобности, да заборави да он у њему нема пребивалишта, и да мора бити туђинац и путник на земљи. Смисао монаштва није превасходно у полагању строгих завета. Монашки завети су пре били поновно потврђивање завета датих на крштењу. Није у то рано доба било неког посебног "монашког" идеала. Први монаси су просто желели да се одолтворе заједнички хришћански идеал који је начелно био постављен пред сваког појединачног верника. Сматрало се да је ово остварење скоро немогуће унутар постојећег устројства живота и друштва, чак и ако је оно прерушено у хришћанско царство. Монашко бекство у четвртм веку било је превасходно *повлачење из Царства*. Под подвижничким одрицањем подразумева се пре свега одрицање од света, тачније од поретка овог света, од свих друштвених веза. Монах треба да је "бескућник", аоикос, како каже св. Василије Велики. Подвижничтво, по правилу, не тражи одвајање од Васељене. А богостворена лепота природе много се живље опажа у пустињи него на тргу бучног града.

Манастири су били у живописним срединама и космичка лепота може се снажно осетити у житијској књижевности. Седиште зла није у природи него у човековом срцу или у свету злих духова. Хришћанска борба није борба против плоти и крви, него "против духова злобе у поднебесју" (Еф. 6:12). Само у дивљини човек у потпуности може разумети своју оданост јединоме Небеском Цару, Христу; ову оданост могу озбиљно довести у питање захтеви које грађанину намеће човекостворени град.

Монаштво никада није било антидруштвено. Оно је било покушај да се сагради један *дружачији град*. Монаштво је, у извесном смислу, "вантериторијална држава" у овом свету таштине. Чак су и пустињаци обично живели у групама и насеобинама и били обједињени под заједничким руководством духовног оца. Али, то је било "општежиће" (киновија) које је сматрано најпогоднијим за остварење подвижничког идеала. Сама монашка заједница је друштвена организација, "тело" или мала Црква. Монах је напустио свет да би изградио ново друштво, нов заједнички живот. Ово је у сваком случају била намера св. Василија. Св. Теодор Студит, један од најугицајнијих вођа позновизантијског монаштва, био је по овом питању још строжи и изричитiji. Царство се, још од Јустинијана, јако трудило да одомаћи монаштво, да га уклопи у општи политички и друштвени поредак. Успеха је било, али делимичног, па је и то на крају пропало. У сваком случају, манастири су увек били и остали, на неки начин, хетерогене групе и као такви никад нису били потпуно уклопљени у поредак и начин живота Царства. Неко може мислити, гледано историјски, да је монаштво било један покушај да се избегне изградња хришћанског Царства. Ориген је тврдио да хришћани не би требало да узимају учешћа у градском политичком животу, јер они имају свој "полос", и, исто тако, имају у сваком граду свој сопствени "поредак живота", то алло *сυστήνη πατριδος* (C. Cels. VIII. 75). Они су живели "на супрот поретку" светског града (*αντιπολιτευόμενοι*).

У христijанизованом граду ова супротност није нестала. Монаштво је нешто друго, врста "анти-града", анти-полис, јер оно је у основи "један други" град. Суштински, оно увек остаје ван светског система, и често тражи своју "вантериторијалност", чак и у односу на општи црквени систем, захтевајући неку врсту независности од локалне или територијалне јурисдикције. Монаштво је, у начелу, *εξωδους* из света, излазак из природног друштвеног поретка, одрицање од породице, друштвеног положаја чак и држављанства. Али оно није само излазак, оно је такође прелазак ка другом друштвеном плану и димензији. У овом друштвеном "другосветству" је главна особеност монаштва као покрета. У томе је и његов историјски значај. Аскетске врлине могу стицати и лаици, као и они који остају у свету. Оно што карак-

терише монаштво је његова социјална структура. Хришћански свет је био поларизован. Хришћанска историја се одвија у супротности између Царства и Пустиње. Ова напетост је достигла врхунац у жестоком иконоборачком сукобу.

Чињеница да монаштво избегава и одупире се концепцији хришћанског Царства, не подразумева да се оно противи култури. Проблем је веома сложен. Пре свега, монаштво је успело, много више него Царство, да очува истински идеал културе у свој њеној чистоти и слободи. У сваком случају, духовно стваралаштво се истински напajало из дубина духовног живота. "Хришћанска светост обједињује у себи све основне и крајње тежње целокупне античке философије", како је то згодно приметио један руски научник. "Исходећи из Јоније и Велике Грчке, главни ток велике грчке мисли тече кроз Атину ка Александрији и одатле у Тебаиду. Пустиње, пећине и планине постали су нови центри божанствене мудрости". Монашки допринос општој учености био је веома велики у Средњем веку, како на Истоку тако и на Западу.

Манастири су били велики центри учености. Не би требало превиђати и један други вид овог проблема. Монаштво је само по себи значајан културни феномен. Није случајно да је подвижнички труд био у делима Отаца увек описиван као "Философија", као "љубав према мудрости". Такође није случајно што су велике традиције Александријске теологије оживљене и што су цветале управо међу монасима, нити је случајно то што су међу Кападокијцима IV века аскетска и културна настојања била тако органски испреплетана. Касније је и св. Максим Исповедник изградио своју величанствену теолошку синтезу управо на темељу свог подвижничког опита. Најзад, није случајно што су се у периоду иконоклазма монаси показали браниоцима уметности, штећни слободу религиозне уметности од притиска државе, од "просветитељског" угњетавања и користољубивог поједностављивања.

Све ово је уско повезано са правом суштином подвижништва. Подвижништво не спутава стваралаштво, оно га ослобађа, јер га потврђује као циљ по себи. Изнад свега - стваралаштво самог себе. Коначно, стваралаштво се спасава од сваке врсте утилитаризма једино кроз подвижнички приступ. Подвиг се не састоји од

забрана. Он је делање, "довршење" самог себе. Он је динамичан. Подвиг има тежњу ка бесконачности, он је вечни вапај, незауостављиви покрет унапред. Разлог за овакав немир је двострук. Пут је бесконачан, јер је бескрајно Божје савршенство које је образац савршенства. Не постоји достигнуће које би могло да одговара задатом циљу. То је стваралачки задатак јер нешто суштински ново треба да дође на свет. Човек ствара себе потпуно се посвећујући Богу. Он постаје тек у овом стваралачком процесу. Постоји једна битна противречност у истинском подвигу. Он започиње смерношћу, одрицањем, послушношћу. Стваралачка слобода је немогућа без овог почетног самоодрицања. То је закон духовног живота: семе не оживљава ако не умре. Одрицање подразумева превазилажење сопствених ограничења и наклоности, једно апсолутно предавање Истини. То не значи: прво одрицање па онда слобода. Смерност је слобода. Подвижничко одрицање не окива дух, оно ослобађа душу. Без слободе сва умртвљавања биће бескорисна. С друге стране, кроз аскетско искушење, виђење света се мења и обнавља.

Истинско виђење је могуће само онима који немају егоистичних интереса. Право подвижништво није надахнуто презиром него тежњом ка преображају. Свет мора да васпостави своју исконску лепоту, из које је пао у грех. Због овога подвижништво води ка делању. Искупителско дело остварује уистину Бог, али је и човек позван да сарађује у овом настојању. Јер Искупљење се састоји управо у Искупљењу Слободе. Грех је ропство а "Вишњи Јерусалим је слободан". Ово тумачење аскетског напора чиниће се неочекиваним и чудним. Оно је свакако непотпуно. Свет подвижништва је сложен јер припада царству слободе. Много је путева, неки од њих су следе улице. Историјски гледано, наравно да подвижништво не води увек ка стваралаштву. Потребно је, међутим, јасно разликовати незаинтересованост за стваралачке подухвате и неприхватање нечега таквог. Нови и различити проблеми културе разоткривају се кроз аскетско подизавање, пројављује се нови поредак вредности и циљева. Отуда очигледна незаинтересованост подвижништва за многе историјске задатке. Ово нас враћа на сукоб између Царства и Пустине. Можемо, штавише, рећи: између Историје и Апокалипсе. То је

основно питање, питање значаја и вредности целокупног историјског напора. Хришћански циљ, у сваком случају, превазилази историју, као што превазилази и културу. Човек је, међутим, створен да наследи вечност.

Подвижништво би неко могао да опише као *есхатологију преображења*. Аскетски "максимализам" је превасходно надахнут свешћу о *крају* историје. Тачније: убеђењем, не стварним ишчекивањем. Рачунање времена и датума је неважно јер је заиста варљиво и опасно. Оно што је важно јесте доследно коришћење "есхатолошких мерила" у процењивању свих ствари и догађаја. Претпостављати да ништа на овом свету не може да издржи ову "есхатолошку" пробу, било би непоштено. Не треба све да ишчезне. Без сумње, политици или економици нема места у Царству небеском. Али, очигледно, постоје многе вредности у овом животу које неће бити поништене ни у будућем веку. Најпре долази љубав. Није случајно што је монаштво стално у облику заједнице. То је организација заједничке бриге и помоћи. Свако дело милосрђа или чак горуће саосећање са нечијом патњом или бедом, не може се сматрати безначајним у есхатолошкој димензији. Да ли је претерано тврдити како је свако дело милосрђа вечно? Зар не постоје неке трајне вредности које се откривају у области знања? Ништа се не може рећи с крајњом сигурношћу. Па ипак се чини да имамо неки критеријум за праворасуђивање. У сваком случају, људска личност надилazi историју.

Личност носи историју унутар себе саме. Ја бих престао да будем Ја, кад би ми моје конкретно, тј. историјско искуство било одузето. Историја неће у потпуности ишчезнути, чак ни у "будућем веку", уколико појединачност људског живота треба да се сачува. Наравно, не можемо повући одређену црту између оних земаљских ствари које имају "есхатолошко продужење" и оних које морају ишчезнути на есхатолошком прагу - у стварном животу оне су неразлучиво испреплетене. Разликовање зависи од духовне проицљивости, од једне врсте духовне прозорљивости. С једне стране, очигледно, "само једно је потребно". С друге стране "будући век" је, нема сумње, век "Вечног Сећања" а не вечног заборавља. Постоји "добри део" који "неће бити одузет". И Марта у њему има удела, не само Марија. Све што је

способно за преображај *биће* преображено. Већ сада почиње, у извесном смислу, "преображење" на *овој* страни есхатолошког расцепа. "Есхатолошка блага" треба скупљати већ у овом животу. У противном, живот је узалудан. Неки стварни предукус Краја је већ могућ. Иначе би Христова победа била узалудна. "Нова твар" је већ започета. Хришћанска историја је више од пророчког симбола, знака или наговештаја. Ми увек имамо неко нејасно осећање о стварима које немају или не могу имати никакву "вечну димензију" и стога их називамо "залудним" и "испразним". Наша процена је, заправо, веома погрешна. Ипак, неко процењивање је неизбежно. Хришћанство је по суштини историјско. Историја је свети процес. С друге стране, хришћанство објављује суд над историјом и по себи представља кретање ка ономе што је "иза историје". Из тог разлога је хришћански став према историји и култури неизбежно антиномичан. Хришћани не би требало да буду обузети историјом. Али не могу ни побећи у неку врсту "природног стања". Они морају надићи историју ради онога "што не могу садржавати земаљске обале". Ипак, сама есхатологија је увек *Искупљење*.

Владимир Соловјев је указао на трагичну недоследност у византијској култури. "Византија је била побожна у вери а непобожна у животу". Наравно ово је сликовит, а не тачан опис. Међутим, можемо признати да у овој реченици има неке истине. Идеја "оцрквењеног" Царства је пропала. Царство се распало на делове у крвавим сукобима, изопачило у подвалама, дволичности и насиљу. Пустinja је била успешнија. Она ће остати да заувек сведочи о стваралачком напору Ране Цркве, са њеном византијском теологијом, побожношћу и уметношћу. Можда ће то постати најживотнија и најсветија страница загонетне књиге о људској судбини која се непрекидно пише. Епilog Византије исто тако је изричит, са истом поларношћу: пад Царства после политичке уније са Римом (у Фиренци), која ипак никад није била прихваћена од народа. А у само предвечерје пада "труле Византије" дошло је до славног процвата мистичког созерцања на Светој Гори и до Ренесансе у уметности и философији којим се и Западна Ренесанса напајала. Пад Царства и испуњење Пустинје...

СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМ У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

Хришћанство је по својој суштини друштвена религија. Постоји једна стара латинска изрека: *Unus christianus, nullus christianus*. Нико не може бити истински хришћанин као изоловано и усамљено биће. Хришћанство није само доктрина или дисциплина коју појединци могу да прихвате као ствар за њихову личну употребу и путоказ. Хришћанство је, најтачније речено, заједница, односно Црква. С обзиром на то, постоји очигледан континуитет између Старог и Новог завета. Хришћани су "Нови Израил". Целокупан начин изражавања Светог Писма је крајње поучан: Савез са Богом, Царство, Црква, Свети народ, Изабрани народ. Апстрактни назив "хришћанство" очигледно је познијег датума. Од самог свог почетка хришћанство је поимало себе као друштво. Читаво устројство хришћанског живота има обележје друштва и заједнице. Темел хришћанске егзистенције је друштвени и органски. Све хришћанске Свете Тајне су у суштини "тајне заједнице", тј. тајне у-тело-творења. Хришћанско богослужење је такође заједничко богослужење "*publica et communis oratio*", како каже св. Кипријан. Према томе, изградити Цркву Христову значи изградити ново друштво, а то подразумева поновно изграђивање људског друштва на новим темељима. Увек је била наглашена једнодушност и живот у заједници. Једно од најранијих имена за хришћане било је једноставно "браћа". Црква је била и требало је да буде икона по Божјем подобију. Постоје три божанске личности, али само један Бог. Према томе, у Цркви су сви сабрани у једно Тело. Све ово је, наравно, заједничко наслеђе целе Цркве. Ипак, ово истицање заједништва било је нарочито снажно у источној традицији и данас још увек чини препознатљивим етос православне цркве. Овим не желим да кажем како су све социјалне тежње хришћанства биле остварене у искуственом животу Источне Цркве. Идеали никад нису у потпуности остварени. Црква је још увек *in via*, и ми морамо с болом у души признати неуспех Истока у тежњи да постане и да остане истински хришћански. Ипак, идеали се не смеју превидети. Они су и

водеће начело и покретачка снага људског живота. Одувек је на Истоку постојала јасна визија да је хришћанство по својој природи заједништво. У Православној Цркви постоји још увек, као што је постојао вековима, јак социјални нагон, упркос свим историјским догађајима и слабостима. И ово је вероватно главни допринос Православне Цркве савременом дијалогу о друштвеним питањима.

- 2 -

Рана Црква није била тек добровољно удружење основано у "религиозну" сврху. Она је пре била Ново друштво, чак ново Човечанство, *πολις* или *политеија*, стварни град Божји, у току изградње. И свака локална заједница била је потпуно свесна своје припадности једној свеобухватној и васељенској целини. Црква је поимала саму себе као један независан друштвени поредак, као нову друштвену димензију, засебан *κοινωνία πατρίδος*, како је то Ориген рекао. Први хришћани су, у крајњој линији, осећали да су готово изван постојећег друштвеног поретка, једноставно зато што је за њих Црква сама по себи била један "поредак", једно вантериторијално "небеско насеље" на земљи (Фил. 3:20). Ни касније, када се царство, да тако кажемо, споразумело са Црквом, ово становиште није потпуно напуштено.

Ранохришћански став наставио је да живи у монашком покрету који се убрзано ширио баш у периоду наводног измирења цркве са светом. Наравно, монаштво је представљало сложену појаву, али је његов главни ток увек био социјално усмерен. То није било толико бекство из света колико једно настојање да се изгради нови свет на новим основама. Манастир је био заједница, "мала црква", не само заједница за молитву него и заједница за рад. Веома се ценио рад, а лењост се сматрала тешким грехом. Али то је морао да буде рад за заједнички циљ и свеопшту добробит. Тако је већ и било у првим пахомијевским заједницама у Египту. Св. Пахомије је проповедао "еванђеље непрестаног рада." О њему је добро речено: "Општи изглед и живот пахомијевског манастира не може се разликовати од добро

уређеног колеца, града или војничког логора" (Вр. Kirk, Vision of God). Велики установитељ правила источног монаштва, Св. Василије Кесаријски из Кападокије (330 - 379), био је веома заинтересован за проблем друштвене обнове. Са зебњом је посматрао процес друштвене дезинтеграције који је био тако очигледан у његово време. Стога је његов позив за образовање монашких заједница био покушај да се поново запали дух заједништва у свету који је, како се чинило, изгубио сваки осећај за друштвену одговорност и слогу. За њега је човек, по својој суштини, "друштвено биће (*κοινωνικόν ζῶον*); нити је дивљак, нити љубитељ усамљености". Он не може да оствари свој циљ у животу, не може бити истински човекан, ако не живи у заједници. Монаштво, дакле, није било највиши степен савршенства, намењено неколицини изабраних, него озбиљан покушај да се да права људска димензија човековом животу. На хришћанима је било да пруже образац новог друштва као противтежу оним разорним силама које су деловале у распадајућем свету. Истинско јединство у друштву може се постићи само прихватањем заједничког циља, подређивањем свих индивидуалних тежњи општој ствари и интересу. У извесном смислу то је био својеврсни социјалистички експеримент, на добровољној основи. Послушност, сама по себи, морала је да се заснива на љубави и међусобном поштовању, на слободном оделотворењу братске љубави. Главни нагласак је био на друштвеној природи човека. Индивидуализам је, зато, самоуништење.

Ма колико изгледало чудно, исти општежитељни (киновијски) образац био је у то време сматран обавезним за све хришћане, "чак и за оне који су у браку". Да ли је могло читаво хришћанско друштво да буде изграђено као какав манастир? Св. Јован Златоусти, чувени епископ престоничког Цариграда (350 - 407), није се двоумио да на ово питање да потврдан одговор. То није значило да сви треба да иду у пустињу. Напротив, хришћани су имали задатак да постојеће друштво поново изграде по кинвијском образцу. Златоусти је био потпуно убеђен да се сва друштвена зла корене у људској незајажљивости, у себичној жељи за поседовањем добара за личну корист. Али, постоји само један законити власник свих добара и поседа на свету, а то је Господ Свемогући. Људи су Његови посленици и слуге, и они

треба да користе Божје дарове једино у Божје сврхе, тј. изнад свега за заједничке потребе. Поимање власништва св. Јована Златоустог је било строго функционалног карактера: поседовање је оправдано само уколико се правилно користи. Златоусти, засигурно, није био социјални или економски реформатор и његови практични предлози чине се помало необудљивим, па чак и наивним. Али, он је био један од највећих хришћанских поведника друштвене једнакости и правде. Није било ничега сентименталног у његовом позиву на милосрђе. Хришћанско милосрђе, у ствари, није само у осећању самилости. Хришћани не треба да буду покренути само патњом, потребама и сиромаштвом других људи. Они морају да схвате да је социјална беда наставак Христових мука који и даље пати у лику чланова Свог Тела. Етичка ревност и патос св. Јована Златоустог били су укорењени у његовом јасном виђењу Тела Христовог.

Неко може да тврди да је у пракси било веома мало користи од овог енергичног социјалног проповедања. Али треба схватити да су највећа ограничења наметнута хришћанској проповеди социјалне врлине, заснована на уверењу да Црква може деловати само убеђивањем, а никад насиљем и присилом. Наравно, ниједна црква није баш увек могла да одоли искушењу да позове у помоћ неку овоземаљску силу- или државу, или јавно мњење, или било који други облик друштвеног притиска. У сваком случају, резултати нису могли да оправдају провобитно кршење слободе. Доказ томе је да чак и данас нисмо отишли далеко у остварењу хришћанских стандарда. Црква је изнад свега заинтересована за промену у срцима и умовима, а не првенствено за промену спољашњег поретка, ма колико сва социјална побољшања била важна. Рана Црква је учинила покушај да оствари узвишеније друштвено мерило у оквиру својих сопствених редова. Успеха је било, али релативног. Сами стандарди морали су бити снижени. Ипак то није било мирене са постојећом неправдом. То је пре било признање постојеће противречности. Да ли би могла Црква, у борби за људски опстанак, да користи неко друго оружје осим речи истине и милосрђа? У сваком случају, нека основна начела су установљена и јасно изражена и као таква релевантна су за сваку историјску ситуацију.

Пре свега, било је то признање потпуне једнакости свих људи. Овај дух једнакости (егалитаризма) дубоко је укорењен у источно-православној души. Нема места за било какву друштвену или расну дискриминацију унутар тела Источне Цркве, упркос њеној сложеној хијерархијској структури. Лако се, у основи оваквог осећања, може разазнати ранохришћанско поимање Цркве као "поретка" за себе.

Друго, подразумева се да Црква мора да брине првенствено о сиромашнима и незбринутима, о онима који су одбачени и тешко оптерећени, о покајаним грешницима, посебно о покајаним цариницима а не о самооправдавајућим фарисејима. Христос Источне Цркве је управо понижени Христос, али прослављен баш својим понижењем, снисхођењем своје састрадалне љубави. Ово наглашавање егзистенцијалне самилости у православној предању, понекад се западњацима чини претераним, скоро болоћивим. Али у томе се само огледа дубљи смисао темељног осећања да је Црква у свету пре болница за болесне него прихватилиште за савршене. Ово осећање је увек имало јак непосредни утицај на целокупну друштвену мисао на Истоку. Главни нагласак је био на непосредном служењу унесрећенима и сиромашнима а не на измишљању детаљних схема за неко идеално друштво. Непосредни људски односи су значајнији него било какав савршен програм. Друштвени проблем увек је доживљаван као етички проблем, а етика је утемељена у догмату, у догмату Оваплоћења и Искупљења кроз Крст. Сви ови мотиви се могу наћи, снажно истакнути, како у популарним проповедима тако и у свештеним списима који се стално читају и понављају у свим помесним православним Црквама. Уопште, Црква је увек на страни смерних и кротких, а не силних и гордих. Све ово је могло бити, често је и било занемаривано али никад није порицано, чак и од оних који су изневеравали предање.

И треће, постоји један наслеђени друштвени нагон који чини од Цркве више духовни дом, него ауторитарну институцију. Ако се жели схватити унутарњи дух Источне Цркве, мора се имати у виду далека историјска позадина. Једна од најособитијих карактеристика ове Цркве је њен "традиционализам". Овај израз може лако бити погрешно схваћен и неправилно протумачен. У

ствари, предање значи континуитет а не застој. То није статички принцип. Етос Источне Цркве је још увек исти онакав какав је био и у раним вековима. Али, зар није егзистенцијална ситуација једног хришћанина увек иста, упркос свим кореним и наглим променама историјских прилика у којима он живи?

- 3 -

Није постојао значајан покрет за социјално хришћанство у модерној Русији. Ипак, утицај хришћанских начела на читав живот није био безначајан: то је био исти онај традиционални позив на милосрђе и саосећање и људско достојанство које никад не може бити уништено, чак ни грехом или злочином. Али највећи допринос социјалној проблематици учињен је на пољу религиозне мисли. "Социјално хришћанство" било је основна и омиљена тема читавог религиозног мишљења у Русији током прошлог века, а иста та мисао обојила је целокупну литературу тог периода. Разни писци су упорно тврдили да је истинско назначење Русије на религиозном пољу, а посебно на пољу социјалног хришћанства. Достојевски је ишао тако далеко да је тврдио да је православна Црква "наш руски социјализам". Желео је тиме да каже да би Црква могла да надахне и подстакне коначно остварење социјалне правде у духу братске љубави и узајамности. По његовом схватању, хришћанство би могло у потпуности да буде остварено само у области друштвеног делања. Сви елементи су садржани у традиционалној побожности коју карактеришу: осећање заједничке одговорности, дух узајамности, смерност и саосећање. "Црква као идеал друштва" - ово је била основна мисао Достојевског, како је то рекао Соловјов у свом одличном говору о њему. Иста мисао била је мисао водиља и за Владимира Соловјова. У оба случаја кључне речи биле су исте: слобода и братство.

Славенофилска школа је била управо та која је у деветнаестом веку изнела на површину социјални аспект хришћанства. Назив "Славенофили" је варљив. "Словенска идеја" није била уопште полазна тачка, нити тежиште овог утицајног покрета богатог идејама. Главно питање је, међутим, било ово: није ли Запад пренагласио

значај индивидуе, појединца и није ли Исток, посебно словенски Исток, обратио више пажње социјалним и заједничким видовима људског живота? Било је много утопијских претеривања у овој историософији, али је ипак ово истицање социјалног елемента било потпуно оправдано. И најбољи представници школе знали су врло добро да ово источно осећање за друштвене и општинске вредности не треба приписати словенском националном карактеру него баш предању ране цркве. Један од највећих вођа покрета, А. С. Хомјаков (1804 - 1860), који је разрадио теолошке темеље социјалног хришћанства у свом кратком памфлету: "Црква је једна" (недавно поново објављеном на енглеском, Лондон, S.P.C.K., 1948.), такође је истицао дух љубави и слободе који чине Цркву једним братством чији су чланови чврсто повезани вером и човекољубљем. Духовно братство у Цркви мора неизбежно да се протегне на целокупно поље друштвених односа. Само друштво би требало да се изгради као братство. "Наш закон није закон робова или најамника који раде за наднице, него закон усиновљења и љубави која је слободна. Знамо да било ко од нас ако пада у грех, пада сам, али да се нико сам не може спасти. Тачно тако како је тврдио св. Василије: нико не може постићи свој циљ у издвојености и самоћи. Не може се ни доћи до истинске вере кроз издвојеност, јер оно главно у шта би хришћанин требало да верује је управо свеобухватна љубав Божја у Христу који је глава тела."

Суштина хришћанства је, стога, у слободној једнодушности многих која их сједињује. Овај кратак есеј Хомјакова је, у ствари, значајан коренити прекретници свеколике теолошке и религиозне мисли у Русији. Са једне стране, то је био повратак раном предању, а са друге - позив на деловање. Хомјаковљеве идеје биле су полазишна тачка Соловјову, међутим, касније је Соловјов пошао у другом смеру и био опчињен римокатоличким схватањем "хришћанске политике", ипак не напуштајући пресудну замисао о Цркви као друштвеном идеалу. Читавог свог живота Соловјов је чврсто веровао у социјалну мисију хришћанства и Цркве. Потом је и Николај Берђајев написао књигу о Хомјакову у којој је истакао социјални моменат у Хомјаковљевом схватању Цркве. Интересантно је да поменута тројица нису били свештеници, а да су били, углавном, одани предању,

осим у неким појединостима где су одступали од њега. Њихов утицај, у сваком случају, није био ограничен на лаике. Читав сплет социјалних проблема избио је на површину услед катастрофе руске револуције. Историјске неуспехе хришћанства на социјалном пољу морамо поштенно признати. Али, основно убеђење још увек остаје неуздрано: вера Цркве обезбеђује чврст темељ за друштвено делање и само на темељу хришћанског духа може се очекивати изградња новог друштвеног поретка у којем би и људска личност и друштвени поредак били заштићени.

На овом месту намеће се једно важно питање: зашто је онда било тако мало друштвеног делања на Истоку и зашто је читаво богатство социјалних идеја остало без одговарајућег оживотворења? Нема једноставног одговора на ово питање. Треба, међутим, одмах рећи једну ствар. Црква није једина која делује на друштвеном пољу. Њој су одрешене руке на пољу социјалне филантропије скоро под сваким режимом, изузев, разуме се, тоталитарне тираније.

У ствари, Црква је крчила нове путеве чак и у организовању здравствене службе. У Русији је, у сваком случају, прве болнице и сиротишта организовала Црква још у петнаестом веку, ако не и раније. Битно је такође да су ти манастири организовани на исти начин као и киновијски манастири у време св. Василија и св. Јована Златоустог. Држава је преузела ову делатност тек у другој половини осамнаестог века, али сећање на прошлост се сачувало у имену " Богоугодне установе", које се задржало све до прошлог века. Међутим, ствари стоје сасвим другачије кад су у питању темељи друштвеног поретка. Хришћанска и овоземаљска мерила не морају неминовно да се подудару, те многим сукобима није лако наћи решење. То што су рана и средњовековна Црква оштро критиковале лихварство, може се, без сумње, потпуно оправдати ако се гледа из строго етичког угла. Ипак, економски посматрано, те критике представљале су озбиљну препреку економском напретку. Рана црква је била, уопште, необично строга према трговини и то не без разлога. Али и супротна страна је имала неке своје јаке аргументе. Исто то важи и за читав индустријски (и "капиталистички") развој. У многим случајевима сукоб између хришћанског и националног

приступа проблемима изгледа да је неизбежан. Црква нема других могућности да спроводи своје гледиште, осим проповедањем и саветовањем. Држава никад није расположена за критику која долази из Цркве осим ако сама не исповеда да је хришћанска. Исто вреди и за економски поредак у друштву. По правилу, Источна Црква није била склона да утиче на друштво кроз политику. Не треба заборавити ни то да су неколико векова велике православне Цркве на Блиском Истоку биле под муслиманском влашћу и да није било могућности за било какво њихово независно друштвено делање, осим у делима милосрђа. Па и када је дошло до ослобођења у току деветнаестог века, нове државе биле су уређене по западним, буржоаским обрасцима и нису желеле да следе хришћанске путоказе.

У Русији је такође поље очекиваног деловања Цркве било сужено пошто је држава попримила, под западним утицајем, све карактеристике *polizei staat*-а и захтевала власт чак и над самом Црквом. Црква је била релативно слободна само унутар сопствених редова. Иако је тамо било мало места за садржајну делатност, ипак је дух био жив и визија друштвених проблема никад није затомљена. Али постојао је још један велики проблем: треба ли Црква да се сама определи за неки одређени социјални или економски програм? Треба ли Црква да узме учешћа у политичкој борби? Одговор православних радије би био негативан, али то уопште не значи да су православни верници равнодушни према политици.

- 4 -

Цркве "иза гвоздене завесе" су онемогућене за било какво социјално делање. Наравно да ова завеса није сачињена од гвозђа или неког другог материјала, него од принципа. А главно начело новог тоталитарног режима је управо потпуно одвајање Цркве од целокупног поља политичких, социјалних и економских делатности. Црква је присиљена да се повуче у "сопствену сферу" која је, узгред, строго ограничена. Једина дозвољена делатност је богослужење. Све просветне и мисионарске делатности су забрањене, мада та политика може варирати од земље до земље, и из године у годину. У целини

узив, чврсто је установљен апсолутни суверенитет државе. У тим друштвима постоји само један ауторитет - државе или партије.

Сада, начелно, Црква може да пронађе свој пут у свим околностима и у свакој конкретной ситуацији. Главна опасност се, међутим, крије другде, наиме у погрешном тумачењу "оностраног" карактера Цркве. Веома је поучно упоредити два савремена документа усвојена од православних Цркава, која су, мање-више, незваничног карактера. Први документ је књига "За Хришћанску цивилизацију" (Атина, 1950), која је недавно објављена у име "хришћанског удружења научника Грчке". То је један отворен и храбар позив на хришћанско деловање у свим цивилизацијским областима. Ту се нуди одличан нацрт делатног, "путоказујућег" и једног "осавремењеног" хришћанства. Хришћани морају да размишљају о свим питањима живота, а пре свега о сопственом неуспеху да делотворно поправе безнадежно стање. Слободан и стваралачки дух провејава страницима ове књиге. То је истински позив на хришћанску акцију. Сви хришћани су позвани, не само људи на власти и свештенство. Полази се од претпоставке да хришћанство има ауторитет у друштвеној области. Овај манифест има приватан и незваничан карактер. То је глас хришћана - тела Цркве.

Други документ долази из Совјетског Савеза. То је извештај о читавој екуменској проблематици којег је припремио О. Разумовски, свештеник у Москви, намењен конференцији неколико православних Цркава, која је одржана у Москви јула 1948. Он је унет у записник конференције, објављен на руском (том 2., Москва, 1949.) Нас овде интересују закључци овог извештаја. Главни нагласак у извештају је у потпуном одвајању Цркве од Државе: "душе" и "тела". Наведена је једна реченица из Оксфордског извештаја из 1937. "За хришћане нема већег ауторитета од Бога", али је ту додато и карактеристично ограђивање: "да, али само у области душе и духа, а не и у материјалној сфери у којој влада потпуни суверенитет државе, као одговорне пред Богом" (стр. 177). То је заиста чудна примедба када знамо да је у питању безбожничка држава. Али мисао је потпуно јасна: хришћанска начела немају своју примену у "материјалној сфери". На следећим страницама, шта-

више, сазнајемо да начела правде, једнакости, слободе и нису хришћанска начела. Она припадају самосталној световној сфери која је ослобођена чак и од моралног суда Цркве. Црква једноставно нема шта да тражи у читавој друштвеној области. Изричито је подвучено да је Христос послао Апостоле да "науче", али да науче само народе, а не и владаре" (стр. 177). Даље, Христос је саветовао своје следбенике да треба избегавати непосредан додир са злом. "Ако је социјална неправда зло, а свет лежи у злу, то значи да то не припада нашој сфери" (стр. 191). Ова загонетна реченица очигледно значи да хришћани не морају да се боре против зла, него само да чине добро. Тврди се такође да су социјални напредак и економска безбедност сумњиве вредности са моралног становишта јер, тобоже, ако би се ове вредности остварили, у друштву не би било места за жртвену љубав, коју је заповедио Христос. Дакле, нема потребе да се савлада похлепа или завист (стр. 189). Главни смисао документа је очигледан: Црква треба да се повуче из света у коме она нема шта да ради; она нема никакву друштвену мисију и треба да избегава сваки додир са светом јер овај "у злу лежи". А треба ли ми да заборавимо његову беду и патњу? Не, али све ово припада једино надлежности државе, и Црква се одриче њене одговорности за "материјалну сферу".

Вероватно је то та мера "верске слободе" која је допуштена Цркви у безбожничким државама а што је, изгледа, у потпуном складу са атеистичким принципима. Али, може ли Црква да прихвати овакво "измирење" или једну овакву "толеранцију", а да притом не изневери своје Еванђеље правде и своје вишевековно предање? Таква "оностраност" Цркве нема потврду у историјском искуству Источне Цркве. Наравно да то није по предању Св. Василија и св. Јована Златоустог. Није потребно додати да, у ствари, не постоји стварна одвојеност између црквене и државне надлежности просто стога што Црква у Совјетском Савезу даје, с времена на време, изјаве чисто политичке или социјалне природе, али само када је, наравно, позвана од државе да то учини.

Црква заиста није "од овог света", али ипак има очевидно значајну мисију "у овом свету", управо стога јер он "у злу лежи". У сваком случају, хришћани не треба да се устежу да оболелом свету кажу праву дијагнозу. Вековима се веровало да је главно хришћанско наређење управо служење путем милосрђа и правде. Црква је, како на Истоку тако и на Западу, била највиши учитељ свих етичких вредности. Све етичке вредности наше савремене цивилизације имају извориште у хришћанству, првенствено у Еванђељу Христовом. Најзад, Црква је друштво које тражи да се цео човек стави у службу Богу и нуди лек и исцељење целом човеку а не само његовој души. Ако Црква као установа не може да прихвати пут отвореног друштвеног делања, хришћани не могу бити ослобођени својих грађанских дужности јер је њихов допринос "у материјалној сфери", управо као хришћана појединаца, огroman.

НЕДОУМИЦЕ ИСТОРИЧАРА ХРИШЋАНСТВА

Veritas non erubescit nisi abscondi.

- Лав XIII

"Хришћанство је религија историчара". (1) Изрека је смела, али је тачна. Хришћанство је у основи отворен изазов историји, сведочење вером о одређеним догађајима у прошлости, о одређеним моментима у историји. Вером се потврђује да су се ова збивања стварно догодила. Ови историјски догађаји или momenti су признати као крајње битни. Укратко, вером су идентификовани као "велика дела" Божја, *Magnalia Dei*. "Скандал посебности", да се послужимо изразом Герхарда Кителя (2), припада самој суштини хришћанске поруке. И само хришћанско Вјерују је у суштини историјско. Оно обухвата целину постојања у непоновљивој историјској схеми "историје спасења", од стварања па до краја света те до коначног Суда и краја историје. Нагласак је стављен на суштинске историјске догађаје, наиме на догађај Оваплоћења, доласка Месије, Његовог крста и страдања, Његовог Васкрсења. Према томе, с правом се може тврдити да је "хришћанска вера свакодневни позив на проучавање историје." (3)

Управо овде искрсавају главне тешкоће. Просечан верник, било које деноминације или традиције, једва да је свестан своје основне дужности - да проучава историју. Историјски образац хришћанске поруке је очигледан. Међутим, људи су радије заинтересовани за "вечну истину" ове поруке, него за оно што су склони да сматрају "акцидентом" историје, чак и када расправљају о чињеницама библијске историје или историје Цркве. Зар сама порука не превазилази историју указујући на "живот будућег века"? Постоји стална тежња да се историјске *чињенице* тумаче као слике или *символи*, као типични случајеви или примери и да се "*историја спасења*" преобрази у неку врсту поучне параболе. Овакву тежњу можемо пратити уназад све до првих векова хришћанске историје. Данас се налазимо у средишту жестоког сукоба, управо у односу на овај проблем.

Са једне стране, поново је откривена и наглашена суштинска *историјачност хришћанске вере*, управо током неколико последњих десетлећа, те се свеж импулс овог пробуженог историјског увида снажно осећа на свим пољима савременог истраживачког рада - у библијској егзегетици, у проучавању црквене историје и литургије, у извесним савременим покушајима "обнове вере", па чак и у савременом екуменском дијалогу. Са друге стране, недавни позив на корениту демитологијацију хришћанске поруке јесте злослутни знак континуираног антиисторијског става извесних средина. Јер, демитологизовати хришћанство управо значи деисторисати га, без обзира на стварну разлику између мита и историје. Заправо, недавни захтев је само нови облик теолошког либерализма, који, барем од времена просветитељства, упорно покушава да избаци хришћанство из његовог историјског контекста и укључености у све животне токове, да открије његову вечну "суштину" ("*das Wesen des Christentums*") и скине његову историјску љуштину. Парадоксално је то што су рационалисти просветитељства, разновразни пијетисти а такође и сањалачки мистици, заправо делали у истом правцу. На крају крајева, исте ефекте је имао и утицај немачког идеализма, без обзира на његову историјску појаву. Нагласак је померен са "спољашњих" чињеница историје на "унутарњи" доживљај верника. Хришћанство дакле постаје, према оваквом тумачењу, "религија искуства", мистична, етичка или чак интелектуална религија. Историја се, једноставно, сматрала ирелевантном. Историјачност хришћанства је сведена на признање трајног "историјског значаја" извесним идејама и начелима који су настали у одређеним временским и просторним условима, али ни у ком смислу нису са њима били суштински повезани. Према оваквом тумачењу, личност Исуса Христа је изгубила своју битност, чак и ако је Његова порука била, до извесне мере, чувана и одржавана. Очигледно је да овакво антиисторијско становиште само по себи није ништа друго до нарочит облик оштрог историцизма, односно нарочитог тумачења историје у коме је историјачност била искључена као нешто акцидентално и индиферентно. Већина либералних аргумената је била, као и сада, историјачна и критичка, мада се иза њих могла лако открити дефинитивна идео-

лошка предрасуда или предомишљај. Либерална школа је у великој мери неговала историјске студије, али само зато да би дискредитовала историју, да би је представила као царство релативности или као причу о греху и промашају и, коначно, да би је протерала са теолошког подручја. Ова "злоупотреба историје" од стране либерала довела је до тога да "легално" коришћење историје у теологији буде осумњичено у конзервативним круговима. Да ли је оправдано да се вечне хришћанске истине учине, на било који начин, зависним од историјских података који су по својој природи условљени и "људски"? Из тог разлога је кардинал Манинг осуђивао сваки позив на историју, или на "древност", као "отпадништво и јерес". По овом питању је био сасвим званичан: за њега Црква нема историју. Она је увек у непрестаној садашњости.(4)

На крају, упорно се постављало питање да ли човек може стварно да "зна" историју, односно прошлост? Како неко може са сигурношћу знати шта се стварно догодило у прошлости? Наше представе о прошлости варирају и мењају се из генерације у генерацију па се чак и разликују од једног историчара до другог. Да ли су то само субјективна мишљења, импресије или тумачења? Сама могућност неког историјског знања изгледа да мора да буде у компромису са скептичким истраживањем научника. Чини се да чак ни Свето писмо не би могло да се одржи као историјска књига, мада би могла да остане као прекрасна *парадигма* вечне Божје Славе и Милости. Штавише, чак и да неко призна да су хришћани, по вокацији, историчари, може се тврдити да су они неизбежно лоши или непоуздани историчари пошто су (у суштини) унапред "опређени". Општеприхваћено је да је главна историчарева врлина његова непристрасност, његова слобода од предрасуда и његова коренита *Voraussetzungslosigkeit*. Очигледно је да се хришћани, уколико су верујући и живе црквеним животом, не могу свесно ослободити своје непријатне "пристрасности", чак и ако успеју да сачувају своје интелектуално поштење и интегритет. Хришћани, самом чињеницом своје вере и оданости, обавезни су да на посебан начин тумаче одређене историјске догађаје и сам историјски процес у целини. У извесном смислу они неизбежно доносе судове унапред. Они не могу да буду ради-

кално критични. Тако, дакле, они се не би сложили да своје свете књиге обрађују као "чисту литературу", нити би могли да читају Свето писмо као јеврејски "еп". Хришћани не би издали своју веру у круцијалну јединственост Христа. Не би ни прихватили да се избаци из историје "натприродни" елеменат. Да ли је, под овим условима, уопште могуће некакво непристрасно и критичко изучавање историје? Могу ли хришћани, као хришћани, да наставе да се баве занимањем историчара. Како могу да оправдају свој труд? Могу ли они да оделе свој професионални рад, као историчари, од њихових верских убеђења и да пишу историју као што може било ко други, дакле, као да нису уопште информисани о вери?

Сви историчари имају своја "предубеђење" - то је најлакши приговор на овакву оптужбу. Непристрасна историја је немогућа и у стварности не постоји. У ствари, историчари еволуционисти нису, очигледно, ништа мање спутани од оних који верују у библијско откровење, једино су спутани неком другом предрасудом. Ернест Ренан и Јулиус Велхаузен нису били ништа мање спутани од Ричиотија или Пјер Лагранжа, а Харнак и Баур од Бардија или Лебретона, док су Рајценштајн и Фрејзер чак били више везани него Одо Касел и Грегори Дикс. Они су једино били опредељени за различите ствари. Исувише је познато да историјски подаци могу да буду искривљени или измишљени да би се уподобили унапред постављеним "критичким" концепцијама свих врста, чак далеко више него што се понекад чинило из обавезе према "традицији".

Међутим, ова врста аргумента је врло двосмислена и неубедљива. Она би могла, у крајњој линији, да одведе у радикални скептицизам и да омаловажи проучавање историје у сваком погледу. Таква аргументација би заправо довела до потпуног одустајања од свих захтева за било каквим веродостојним историјским сазнањем. Чини се, међутим, да се у читавом разговору обично оперише са врло проблематичном концепцијом историјског проучавања, са концепцијом изведеном из једне друге области истраживања, наиме из природних наука. Унапред се претпоставља да постоји универзални "научни метод" који може да се примени на сваком пољу истраживачког рада, без обзира на специфичан карактер предмета истраживања. Међутим, ово је неоснована

претпоставка или предубеђење које не може да издржи критичку проверу и које је, у ствари, одлучно оспорено током последњих десетлећа како од стране историчара, тако и од стране философа. У сваком случају, мора се пре свега одредити природа и посебан карактер "историјског" и на који начин се може до њега доћи и како се оно може схватити. Мора се одредити циљ и сврха историјског истраживања па тек онда да се укаже на метод којим се овај циљ, или циљеви, могу на одговарајући начин постићи. Једино у овој перспективи може се поставити питање о самој "непристрасности" и "предра суди" и на њега интелигентно одговорити.

II

Проучавање историје је неизвестан посао. Неизвестан је такође и циљ. Историја је проучавање прошлости. Строго говорећи, морамо одмах сузити опсег истраживања. Историја је заправо проучавање *људске* прошлости. Изједначавање историје људи и историје природе било би неоправдано. Због таквих натуралистичких претпоставки, које за последицу имају порицање посебног карактера људске егзистенције, учињена је велика штета проучавању историје.

Како год било, "прошлост" као таква не може се непосредно "проматрати". Она је дефинитивно прошла и зато није никада непосредно дата у било каквом "могућем искуству" (да се послужимо фразом Џона Стјуарта Мила). Знање о прошлости се нужно стиче посредним путем и извођењем закључака. Оно је увек *шумање*. Прошлост једино може бити *реконструисана*. Да ли је то могућ задатак? И на који начин је могућ? У ствари, ниједан историчар не започиње са прошлошћу. Његова полазна тачка јесте увек у садашњости, којој и сам припада. Он гледа унатраг. Његово полазиште су његови "извори", који чине његов примарни извор. На основу њих и њихове веродостојности он "разоткрива" прошлост. Процедура је условљена природом и карактером његових извора и информација.

Какви су то извори? Шта чини неку одређену ствар извором за историчара? У извесном смислу, скоро све (*omnis res scibilis*) може да послужи као историјски извор,

под условом да историчар зна како да га користи, како да прочита податак. Али, са друге стране, ниједна ствар у целини није историјски извор сама по себи, па чак ни хроника, или прича, па ни аутобиографија. Историјски извори, у својству извора, постоје само у контексту историјског истраживања. Твари су неке саме по себи, па чак и текстови и говори. Они говоре само онда када су схваћени, дају одговоре само онда када су испитани (попут испитаних сведока), када су постављена права питања. А прво правило историјске вештине је управо унакрсно испитивање сведока, постављање правих питања, а да би се добио одговор на њих треба присилити историјске остатке и документа да проговоре о њима. У својој изузетној књижици "Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'Historien" Марк Блох тумачи ово правило помоћу уверљивих примера: Пре Буше д'Перта, као и у нашим данима, постојало је мноштво кремних остатака (артефаката) у алувијуму Соме. Међутим, није било никога да постави питање, па према томе није ни било праисторије. Ја као стари медијевалист не знам за боља документа од повеља. То је због тога што знам да им поставим питања. На другој страни, збирка римских докумената мало ће ми рећи. Ја мање или више знам како да их читам, али не и како да им поставим унакрсна питања. Другим речима, свако историјско истраживање претпоставља да то истраживање, на свом првом кораку, има свој правац. Од самог почетка мора да постоји водеће начело. Само пасивно посматрање, чак и да претпоставимо да је тако нешто могуће, није никад ничему продуктивном допринело ни у једној науци".(6) Ова опаска савесног и критичног научника веома је битна. Оно што он у ствари сугерише састоји се у томе да је свако историјско истраживање, по дефиницији као истинито истраживање, "прејудуцирано" од самог почетка, и то прејудуцирано зато што је усмерено. У противном, не би ни било истраживања, ствари би остале неке. Једино у контексту започетог истраживања извори могу да говоре, или, само у контексту "ствари" постају извори, само онда, да тако кажемо, када истраживачки дух историчара над њима изврши "егзорцизам". Чак ни у експерименталној науци, чињенице никад саме за себе не говоре, него само у току и контексту непосредног истраживања, те ни један научни експеримент се не може ни-

кад извршити уколико пре тога није обављен у истраживачевом уму.(7) Сам увод је немогућ без извесног тумачења, односно разумевања.

Проучавање историје је било озбиљно осакаћено некритичком и "натуралистичком" концепцијом историјских извора. Они су се грешком често доживљавали као независни ентитети који су постојали пре и изван тога историјског истраживања, Према томе историчарима је био постављен погрешни задатак. Он је требало да пронађе историју у изворима, обрађујући те изворе управо као "ствари". Из таквих покушаја ништа друго не може да се изроди до псеудоисторија, до историја направљена "маказама и лепком" (8) или "историја без историјског проблема" - како је то једноставно формулисао Бенедето Кроче.(9) Извесни историчари су желели да се сведу на улогу извештача, али чак и извештачи морају да тумаче и да буду селективни, уколико желе да буду разумљиви. У ствари, историјски извори се не могу обрађивати просто као "остаци", "трагови", или "отисци" прошлости. Њихова функција у историјском истраживању је потпуно различита. Они су пре *сведочанства* (testimonies) него трагови. Ни једно сведочанство не може бити процењено изван процеса тумачења. Никаква збирка извештаја о чињеницама, никаква компилација вести и података није историја, чак и ако су све чињенице критички засноване а сви подаци поуздани. Најбоља збирка неког уметничког музеја није историја уметности. Каталог рукописа није историја књижевности, па чак ни историја рукописа. Никаква хроника није историја. Како је то оштроумно приметио Кроче, хроника је само "леш историје", il cadavere. Хроника је само "ствар" (una cosa), комплекс гласова и других знакова. Историја је, међутим, "чин духа", un atto spirituale.(10) "Ствари" постају "извори" само у току сазнања, у односу на истраживачки интелект научника. Изван овог процеса историјски извори једноставно не постоје.

Питање које поставља историчар је питање о *смислу* и *значењу*. Све ствари се тада третирају као *знаци* и *сведоци* прошлости, а не једноставно као остаци или отисци. Заправо, једино се знакови могу тумачити, а не "голе чињенице", пошто питање о смислу надилази чисту датост. Постоје ствари без значења и без смисла и оне уопште не могу да буду схваћене или протумачене

управо зато јер су без смисла, исто као што у разговору можемо да пропустимо неке случајне опаске којима се и није намеравало пренети неку поруку. И заиста, историјско сазнање јесте врста разговора, дијалог са онима у прошлости чији живот, мисли, осећања и одлуке, историчари покушавају да поново открију *кроз докумен-та* која о њима сведоче или на њих указују. Према томе, из одређених чињеница се могу изводити закључци, речи или ствари *као из знака о смислу*, само ако и када ове објективне ствари могу да буду законито третиране као знаци, односно као носиоци смисла, и то само ако можемо разумно да прихватимо да су ове ствари имале димензију дубине, димензију смисла. Ми њима не приписујемо смисао: ми треба да откријемо смисао. Дакле, има смисла у извесним стварима, у нашим документима и изворима, само утолико уколико иза њих можемо да видимо постојање других умних бића.

Према томе, историја је изучавање *људске прошлости*, а не неке прошлости као такве. Само човек има историју у строгом смислу ове речи. Ову мисао јасно разрађује Р.Г.Колингвуд. Очигледна је сличност између рада једног археолога и једног палеонтолога: обојица су копачи. Ипак, њихови циљеви су потпуно различити. "То како археолог употребљава слојевите остатке зависи од његовог схватања да су они дела нечијег стваралаштва која су служила за људску сврху и стога говоре о начину на који је човек некада размишљао о свом властитом животу. На другој страни, у проучавању природе не постоји таква разлика између "спољашњег" и "унутрашњег" у односу на извесне чињенице. "За научника природа је увек и само "феномен", не у смислу да је не-савршена у стварности, него у смислу да је она приказ који је приказан његовој интелектуалној опсервацији. Међутим, историјски догађаји никада нису прави феномени, никада нису прави призори за опсервацију, него ствари које историчар посматра, тачније у које не гледа, него кроз које гледа да би у њима уочио мисао."(11)

Историјска документа се могу протумачити као знакови јер су она бременита смислом, као изрази или рефлексije - намерне или спонтане - људског живота и труда.

Овај смисао је доступан и другима само уколико може да се постигне идентификација између онога који

тумачи смисао и оних чије мисли, дела или обичаје тумачи. Ако се овај контакт, из било ког разлога, не успостави, или га је уопште немогуће успоставити, никакав смисао се не може извући, нити је могуће било какво разумевање, чак и да су документи или остаци богати значењем, као што је то, на пример, у случају недешифрованог писма. "Сведочанства" се дакле могу погрешно или лоше разумети или протумачити - исто онако као што често један другог погрешно разумемо у свакодневном разговору, или не успевамо да нађемо "заједнички језик" - у том случају је свака комуникација немогућа, - исто онако као што можемо да погрешно протумачимо страни текст, не само зато што просто правимо грешке у преводу, него зато што не успевамо да продremo у унутрашњи свет оних људи чија сведочанства дешифрујемо. Einfühlung у сведочење је очигледан предуслов разумевања. Ми заправо дешифрујемо речи један другог чак и у обичној конверзацији а понекад не успевамо да достигнемо задовољавајући резултат.

Проблем семантике, односно разумног општења, општења између умних бића, нераздвојив је од читавог процеса историјског тумачења. Како каже Ранке "историја тек започиње када споменици постану разумљиви".(12) Треба додати да су једино "разумљиви документи" у правом смислу историјски документи, односно како каже Н.И.Мару (N.I. Martou) - историјски *извори* "dans la mesure ou l'historien peut et sait y comprendre quelque chose".(13) Према томе, личност тумачева припада стварном процесу тумачења ништа мање него подаци које треба протумачити, као што су оба саразговорника од суштинске важности за успешан дијалог. Никакво разумевање није могуће без извесне мере "сродности" интелектуалног или духовног саосећања, прожимања, без стварног духовног умног сусрета. Колингвуд је у праву када говори да "историјско истраживање открива историчару снагу његовог властитог ума... Кад год пронађе одређени неразумљив историјски материјал, он је открио ограниченост свог властитог ума, открио је да постоје начини на које он није способан да мисли, односно да више није способан, или да још није способан. Одређени историчари, понекад читава генерација историчара, сматрају да у извесним историјским периодима ништа није разумљиво и називају их мрачним вековима.

Међутим, такве фразе ништа нам не говоре о самим тим вековима, мада нам много говоре о личностима које се служе таквим фразама, наиме да они нису у стању да промисле идеје које су биле темељне за живот људи тих периода. (14)

Прво правило праве *eğzeğeze* јесте то да се морамо ухватити у коштац са *умом иисца*, да морамо тачно открити шта је то што је намеравао да каже. Исказ или цела прича, или цео документ не могу се разумети уколико пропустимо да то учинимо или ако у тексту читамо своје властите мисли. Ниједна реченица, ниједан текст не сме да буде одбачен као "бесмислен" само зато јер не успевамо да му откријемо смисао. Текст погрешно читамо онда када дословно схватимо оно што је речено метафорично, те исто тако када тумачимо као параболу оно што је требало да буде стварна прича.

"Не можете спознати шта човек мисли само тако што ћете проучавати оно што је изрекао или написао, без обзира да ли је говорио или писао по савременим језичким правилима и са савршено искреном намером. Да бисте проникли у његово мишљење такође морате знати о каквом се питању радило (питању у његовом властитом уму и претпоставља се у вашем) на које је он мислио да даје одговор, писмено или усмено". (15)

То се се дешава и у нашој свакодневној конверзацији, у нашем међусобном општењу. Исто тако је и у нашем проучавању историјских извора. Историјски документи су *документи живоћа*.

Сваки историчар започиње од одређених података. Потом их, напором свог истраживачког и испитивачког ума, схвата као "сведочанства" или, да тако кажемо, "везе" са прошлошћу, односно као смисаоне знакове. Снагом своје интелектуалне интуиције, он поима смисао ових знакова, и стога поново открива, у једном чину "индуктивне имажинације", широко окружење у коме су сви његови подаци спојени и укључени у јединствену, односно разумну целину. Ту је и неизбежан елеменат "погађања" или боље рећи "прорицања-предвиђања" у овом процесу разумевања, као што неизбежно постоји изван елеменат погађања у сваком покушају да се одгонетне нека друга особа. Немогућност одгонетања или имажинативног саосећања, прожимања, може сваки разговор учинити немогућим, пошто није остварен истин-

ски *сусрет умова*, па учесници као да говоре различитим језицима, тако да искази једног лица не постају поруком за друго лице. У извесном смислу, сваки чин разумевања јесте "духовни експеримент", а у њему је "прорицање" увек неизбежан елемент. Прорицање јесте врста духовне визије, недељиви чин схватања, чин имажинације, надахнут и вођен целокупним човековим стеченим искуством. Неко може рећи да је то чин "фантазије", међутим, та је фантазија *sui generis*. То је *сазнајна фанџазија* и како то Бенедето Кроче речито објашњава, без ње је историјско знање једноставно немогуће: *senza questa ricostruzione o integrazione fantastica non è dato ne scrivere storia, ne leggerla e intenderla*. То је, како он каже, "фантазија у мисли" (*la fantasia nel pensiero e per pensiero*), "конкретност мисли" која подразумева расуђивање те је зато логички дисциплинована и вођена и на тај начин јасно одвојена од било какве поетске слободе. (16) "*Разумевање је ишумачење било изговорене речи или самих догађаја*", као што је тврдио Ф.А. Тренделенбург: *Alles Verstandniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst*. (17). Херменеутичка вештина јесте срж историјске науке. Како згодно рече један руски научник "човек мора посматрати као што чита, а не да чита као што посматра". (18) "Читати", било текстове или саме догађаје, значи управо "разумети их", схватити унутрашњи смисао, а ум који разуме не може бити искључен из процеса разумевања као што читач не може бити елиминисан из процеса читања.

Историчари морају бити критични према себи самим, критичнији чак према себи самима него према својим изворима као таквим, пошто су извори оно што јесу, односно, "извори" су управо саобразни са питањима која им историчари постављају. Како каже Н.И. Мару: "Документ се разуме тачно у оној мери у којој проналази историчара способног да најбоље процени његову природу и компетенцију", *dans la mesure ou il se rencontrera un historien capable d' apprecier avec plus de profondeur sa nature et sa portee*. (19) Врста питања које сваки историчар поставља зависи, на крају крајева, од његовог духовног узраста, од његове целокупне личности, од његових наклоности и интересовања, од ширине његових погледа па чак и од тога да ли му се нешто допада или не допада.

Не треба заборавити да је сваки чин разумевања, строго говорећи, личан, и само у том својству "лични чинови" могу бити релевантни и пуноважни. Морају се строго и озбиљно проверити унапред донети судови и претпоставке. Међутим, не би требало покушати са тим да се из људског ума истисну све претпоставке. Такав покушај би значио самоубиство ума и могао би да доведе до потпуне духовне жаловости. Бесадржајни ум је уистину неплодан. Незаинтересованост или неутралност и неодлучност нису врлине, него пороци како за историчара тако и за књижевног критичара, докле год он инсистира на "објективности". Историјско разумевање је, у крајњој линији, интелигентан, mudar, одговор на изазов извора, оно је дешифровање знакова. Известан степен релативности је својствен сваком чину људског поимања, као што је неизбежан и у личним односима. Релативност је једноставно пратећи чинилац односа.

Крајњи циљ историјског истраживања није толико у томе да се поброје одређене објективне чињенице као што су имена, места, године, да се наведу неки подаци и томе слично (мада је све то неопходна уводна припрема), колико *сусрет са живим бићима*. Нема сумње да се најпре објективне чињенице морају брижљиво навести, проверити и потврдити, али све то није историчару крајњи циљ. Историја је управо, да још једном цитирамо Н.И. Маруа, "сусрет са другим" - *l'histoire est rencontre d'autrui*. (20) Сужен и испразан ум је права препрека овом сусрету, као што је, наравно, препрека и у свим људским односима. Историја, као предмет изучавања, јесте историја људских бића по свом узајамном односу, по својим субјектима и сусретима, по својој друштвеној вези, по својој осамљености и отуђењу, по својим високим тежњама и по својој изопачености. Једино људи живе у историји, - живе, крећу се, боре се, стварају и уништавају. Само су људи *историјска бића*, у правом смислу те речи. Разумевајући историју ми се сусрећемо са људима, са њиховим мислима и тежњама, са њиховим унутрашњим светом и са њиховим јавним делањем. У том смислу, Колингвуд је био потпуно у праву када је тврдио да "не постоје само догађаји у историји". "Оно што се погрешно назива "догађајем" заправо је делање, а оно изражава неку мисао (намеру, циљ) извршиоца. Историичарев посао се састоји у томе да открије ову мисао". (21)

Колингвуд тврди да је "права историја, историја мисли". Не би било у реду да ово одбацимо као чист интелектуализам, као непожељну утвару застарелог хегелијанизма. Колингвуд не истиче толико мисао као такву, колико интелигентан и сврсисходан карактер људског живота и делања. Не постоје у историји само догађаји и збивања, него и делочињења и напори, достигнућа и падови. Једино то даје смисао људском постојању.

Према томе, историја је историја човека у двосмислености и многострукости његовог постојања. Ово чини нарочит карактер историјског сазнања. Дакле, методи морају бити сразмерни циљу. У веку милитантног и доктринарног позитивизма за то се није знало, па и данас се често заборавља на то. Објективно знање, *more geometrico*, немогуће је у историји. То, међутим, није успех пошто историјско знање није знање о објектима, него управо знање о субјектима, знање "са-личности" и "са-учесника" у потрази за животом. У том смислу, историјско знање јесте, и мора да буде, егзистенцијално знање - знање о егзистенцијалним стварима. Ово ствара дубок расцеп између "изучавања духа" и "изучавања природе". Између *die Geisteswissenschaften* и *die naturwissenschaft* (22)

III.

Често се тврдило, нарочито су то чинили представници старе школе историчара, да су историчари у свом истраживању вођени жељом "да сазнају прошлост онакву каквом ју је и очивидац могао познавати", односно да на неки начин постану "сведоци" минулих догађаја. (23) Међутим, то је управо оно што историчар не може да постигне, нити је икада могао, а нити би требало да покуша да тако нешто учини уколико жели да остане прави историчар. Штавише, нипошто није сигурно да и очивидац неког догађаја стварно "зна", односно разуме његов смисао и значај. Жеља да се обави немогућ и противречан задатак само затамњује разумевање оног што историчар заправо треба да ради.

Много пута је она позната изрека Леополда Фон Ранкеа била злоупотребљавана, изрека којом се каже да историчари "желе да сазнају стварну прошлост" - *wie es*

eingentlich gewesen.(24) Пре свега, није у реду да се од случајне опаске великог историчара изводи начело. У сваком случају, Ранке никад није у свом властитом раду следио то, наводно његово начело, и увек је био далеко више од хроничара. Ранке је увек тежио тумачењу.(25) Очигледно је да историчари желе да сазнају шта се заправо догодило. Међутим они то желе да *сазнају у историјској*. И, наравно, то је једино што могу да учине. Ми не можемо да се сетимо чак ни своје непосредне прошлости тачно онакве какву смо доживели, јер ако је се стварно *сећамо*, а не сањамо, ми се тога што нам се догађало сећамо у перспективи, наспрам измењене позадине нашег обогаћеног искуства. Колингвуд описује историју као "оживљавање прошлог искуства" (26), а у овој њеној карактеристици има неке истине само дотле докле је ово "оживљавање" јединствени моменат "разумевања и идентификације" која је неопходна за било какав разговор. Али не би требало грешити на тај начин што ће се властите мисли узимати као да су мисли неког другог. Сам Колингвуд каже да су предмети историјског мишљења догађаји који су се окончали као и услови *који више не постоје*, односно они догађаји "који се више не могу видети".(27)

Историчари на прошлост гледају у перспективи. Другим речима са временским размаком (дистанцом). Они не намеравају да *репродукују* прошле догађаје. Историчари желе да знају прошлост управо *као прошлост*, и према томе у *контексту постојећих збивања*. Un temps retrouve, што ће рећи време враћено у чин интелектуалне имажинације а то је заправо "un temps perdu" - нешто што је реално протекло, што је реално изгубљено, и једино из тог разлога и у том својству "изгубљеног тренутка" може да буде истражено и откривено.

Историјска визија је увек ретроспективна визија. Оно што је било за људе из прошлих времена будућност, за историчара је сада прошлост. У том смислу, историчари знају више о прошлости него што су људи прошлости икада могли да знају. Историчари су свесни утицаја прошлости, извесних догађаја из прошлости на садашњост. Као историчари, нисмо у стању да замишљамо славни Периклов пети век (Πεντηκονταετία), осим у перспективи судбине и пропасти која је касније задесила атинску демократију. Или, чак кад би такав покушај и

био могућ (а није), то не би био ни на који начин посао историчара. Перспектива и контекст су саставни чиниоци сваког правог историчарског разумевања и излагања. Не можемо правилно и историјски сагледати и разумети Сократа ако занемаримо утицај његовог изазова и његове мисли који се испољио у каснијем развоју грчке философије.

Заиста бисмо много мање знали о "истинитом", односно историјском Сократу, ако бисмо се трудили да га видимо, да тако кажемо, in vacuo, а не у односу на целокупну историјску позадину која, што се нас тиче, укључује и оно што је за Сократа још увек била неостварена и непредвидива будућност.

Коначно, историја није нити приказ нити панорама, него процес. Временска перспектива, перспектива конкретног времена које је испуњено догађајима, даје нам *осећај правца* који је *самим њим догађајима вероватно* *недостигао*. Наравно да свако може да покуша да заборава или да занемари оно што се заправо зна, односно - перспективу. Тешко је рећи да ли је тако нешто уопште могуће. Али чак и кад би било могуће, да ли би се у томе састојао, питамо се, суштински историчарев напор? Као што је недавно речено "покушати учинити себе савремеником и догађаја и људи о чијој се историји пише, значило би, на крају крајева, ставити се у позицију која искључује историју". *Не постоји историја без репродуције*, односно без перспективе.(28) Нема сумње да и ретроспектива има своје опасности. Може нас изложити "општим илузијама". Ретроспективним посматрањем можемо открити у прошлости, да тако кажемо, "исувише тога" не само зато што би могло да нам се деси да ништа не схватимо о прошлим догађајима, него и због тога што из извесних углова гледања одређена становишта о прошлости могу изгледати изобличена и преувеличана. Можемо доћи у искушење да неоправдано преувеличавамо и придајемо несразмеран значај улози и утицају одређених историјских личности или установа, зато што су нарочитом перспективом из које их посматрамо представе о њима несразмерно увеличане. А перспектива нам је врло често просто наметнута, тако да не можемо да измислимо свој положај. Можемо доћи у искушење да погрешно установимо покрет токова и идеја, због погрешног узимања слич-

ности као праве узрочне везе. То се више пута чинило када се говорило о историји раног хришћанства, и без сумње у многим другим областима. Укратко, постоји могућност да на прошлост гледамо из погрешне перспективе, не знајући ништа о њој и без изгледа да исправимо наш поглед. У сваком случају, наша перспектива је увек ограничена. Не можемо никад имати целовиту перспективу. На другој страни, међутим, никад не можемо сагледати прошлост нити у једној перспективи. Историцарев крајњи циљ је да обухвати читав контекст, барем у једном нарочитом "разумљивом, односно самообјашњавајућем пољу" истраживања (израз је Тојнбијев). Очигледно је да овај циљ никад није постигнут, и из тог разлога сва историјска тумачења су у суштини провизорна.

Историцар никад није задовољан делимичном визијом. Он тежи да открије, или да успостави више реда у току догађаја него што га је вероватно икада било. Он се труди да преувелича јединство различитих видова прошлости.

Описујући историчарев поступак, А.И. Мару каже да историчар настоји да, ради разумљивости, правилну визију замени (*une vision ordonnee*) за ону пометњу "мора чињеница" од којих су догађаји, како му се чини, састављени. (29) Ниједан историчар не одолева томе да тако поступа и ниједан историчар не може то да избегне. Међутим, управо овде се мора бити крајње опрезан. Историцари су увек у опасности да ток историје исувише рационализују. Тако, уместо живих људи, нестабилних и никада потпуно "изграђених", историцари често описују чврсте карактере, такорећи неке типичне индивидуалне карактеристичног држања. То је, мање или више, исто оно што понекад раде сликари портретисти који могу посебним сликарским техникама да постигну импресионност на слици и изразе уметничку визију. То је био метод и старих историчара - од Тукидита до Полибија и Тацита. За Колингвуда то је "суштина" старе историографије, што је према његовом мишљењу, ту историографију учинило "неисторијском" (30). Међутим, истим методом се упорно служе и многи модерни историчари. Довољно је поменути Момзена (и његову *Историју Рима*), Џорџа Грота, Тена, Ферероа. У исту категорију спадају бројне саповести о Христу у модерној историографији од Кајма

и Ернеста Ренана до Алберта Швајцера. У извесном смислу, то је законито средство којим историчар настоји да у синтетичкој слици превазиђе искуствену мноштвоност и честу забуну око појединачних детаља а да догађаје организује у јединствену целину и да доведе у везу мноштво догађаја са јединственошћу карактера. То се ретко ради логичким путем и рационалном реконструкцијом. Историцари радије делују као *идејисти* који се поводе интуицијом. Они имају своје властите погледе. Међутим, то су преображавајући погледи. Овим методом су створена сва главна уопштавања наше историографије: хеленски ум, средњовековни човек, буржоазија и слично. Било би неправедно оспоравати релевантност ових *категоричких* уопштавања која се морају јасно разликовати од оних генеричких уопштавања. Па ипак, било би неосновано тврдити да стварно постоје ови "уопштени" типови, односно да постоје у времену и простору. То су, да тако кажемо, *ојправдане визије*, попут уметничких слика, и као такве су неизбежна средства која служе за разумевање. Међутим, ти "типични људи" се разликују од стварних људи од крви и меса. Сличног карактера су такође и наша социолошка уопштавања: град-држава старе Грчке, феудално друштво, капитализам, демократија итд. Главна опасност од свих оваквих уопштавања јесте у томе што се њима пре-наглашава унутрашња "неужност" одређеног начина понашања. Човек као "тип", као "карактер" изгледа да је предодређен да се понаша на свој "типичан" начин. Тиме хоће да се каже да изгледа да постоји типичан образац развоја за сваку врсту људског друштва. Природно је што је у наше време опсена "историјске нужности" морала да буде разоткривена и одбачена као чинилац који искривљује наше тумачење историје. (31) Постоји заиста, суштински детерминизам у свим тим *идејистичким* и *категоричким* представама. Али оне нису ништа друго до стенограм за "море чињеница". Стварна историја није крута, она је флуидна и крајње непредвидива.

Тежња ка детерминизму се на неки начин тиче саме ретроспективне методе. Посматрајући ствари ретроспективно чини нам се да схватамо *логику* догађаја који се одвијају по законитом правилу, сагласно препознатљивом признатом обрасцу уз наведену унутрашњу нужност, па стичемо утисак да се заправо другачије ништа

и није могло догодити. Суштинска контингентност историјског тока је прикривена рационалним схемама а понекад је и намерно затамњена. Стога, *догађаји ђубе своју могућност*, и показују се као неизбежни период развоја и пропасти, период успона и падова, сагласно утврђеном идеалном обрасцу. Дакле, у стварној историји има мање доследности него што је има у нашим схемама, по којима тумачимо историјска збивања. *Историја није еволуција*, а стварни ток догађаја не следи еволуционистичке схеме и обрасце. Историјски догађаји су више него обична дешавања. Они су поступци, дела, или читав низ поступака. Историја је поље акција, а иза догађаја стоје чиниоци-људи, па чак и кад ови чиниоци изгубе своју слободу и следе утврђене обрасце и смерове или када су заслепљени страху. Човек остаје слободан чинилац чак и ако је у ланцима. Историју можемо описати, ако смемо да се послужимо једним биолошким термином, пре као епигенезу него као "еволуцију", јер еволуција увек подразумева извесну "претходну формацију" - преформацију, а "развој" је само разоткривање "структуре".⁽³²⁾ Увек постоји извесна опасност да погрешимо кад су у питању наше појмовне визије искуствене стварности, односно да о њима говоримо као да су оне само чиниоци и извршиоци, док су оне, у ствари, рационална поједностављивања за мноштво стварних појединачних извршилаца. Зато се ми и усуђујемо да описујемо еволуцију "феудализма" или "капиталистичког друштва" заборављајући да се под тим изразима подразумева само скуп различитих појава које су замишљене као целина ради веће разумљивости. "Друштва", "категорије" и "типови" нису *организми* који могу да "еволуирају" или да се "развијају", него су мноштво (complexes) појединаца упућених једни на друге и ова упућеност је увек динамична, савитљива и нестабилна.

Сва историјска тумачења су провизорна и хипотетичка. Не може постојати заувек дато тумачење, па чак ни у неком ограниченом и нарочитом подручју истраживања. Наши подаци нису никад потпуни, а нова открића често принуђују историчаре да коренито препитају своје схеме, а понекад чак и да се одрекну од њима најдражих убеђења која су сматрали веома основаним. Лако се могу навести примери таквог препитивања у разним областима историјског проуча-

вања, укључујући ту и црквену историју. Штавише, историчари морају, с времена на време, да се прилагођавају променама у свету који их окружује. Њихово виђење је увек одређено неким становиштем, те је, према томе, ограничено. Па и сама перспектива се разоткрива у току историје - постаје јаснија. Ниједан савремени историчар неће поистоветити Средоземни свет са Васељеном (Οικουμενη) што је некад било сасвим нормално. Та ограничења не поткопавају углед историчаревом труду. Напротив. Може се чак тврдити да "заувек дато" тумачење историјских догађаја укида "историчност" историје, њену непредвидивост, случајност и могућност, у ком случају и бива замењена рационалним "планом историје" који, додуше, може бити јасан и читљив, али је егзистенцијално нереалан. Наша тумачења су такође чињенице историје, и у њима описани догађаји имају своје историјско постојање и учествују у обликовању историјског живота. Неко се може препирати око тога да ли је "Платонов Сократ" стварни Сократ, али нема сумње да је овај Платонов Сократ постојао у историји и да је био моћан чинилац у стварању савремене концепције "философа". Изгледа да наша тумачења откривају, на неки загонетан начин, скривене могућности стварне прошлости. На овај начин су образоване и ојачане традиције, а највећа од свих људских традиција јесте "култура" у којој су измешани сви појединачни и доприноси многих векова који су синтетички преображени током овог процеса стапања, да би, коначно, били сједињени у једну целину. Овај процес стварања људске културе још није завршен и вероватно неће бити завршен све до краја историје. Ово је још један разлог зашто би требало да сва историјска тумачења буду привремена и "приближна" јер ће можда будућност која још није почела на нов начин осветлити прошлост.

IV.

Недавно је речено да "ако историја има смисао, онда тај смисао није историјски него теолошки". Оно што се зове *философијом историје* није ништа друго него мање или више премаскирана *теологија историје*.

je.(33) У ствари, појам "смисао" има другачије значење када говоримо о смислу неких посебних догађаја или скупини акција и догађаја, и када говоримо о Смислу историје - посматраној као свеобухватна целина, односно узетој у својој свеукупности и универзалности. У овом другом случају се заправо говори о суштинском смислу људског постојања и о човековој коначној судбини. А то, очигледно, није историјско питање. У овом случају ми не говоримо о ономе што се догодило - то је подручје за које су историчари компетентни, него о ономе што ће се догодити, а догодиће се управо зато што "мора" да се догоди. С правом се може оспоравати да нити оно "коначно" нити оно "будуће" не припада области историјског истраживања, које је, по дефиницији, ограничено на тумачење људске прошлости. Прорицање историјске нужности је неосновано - опасно. То је, заправо, неоправдана "екстраполација". Историје људи и друштава су историје, али историја човека - универзална и провиденцијална Историја - није само историја.

У ствари, све модерне "философије историје" биле су крипто-теолошке или псеудо-теолошке: Хегел, Фонт, Маркс, па чак и Ниче. У сваком случају, све те философије историје се темеље на веровањима. Иста ствар је и са модерном заменом за философију историје коју представља социологија а која је, у ствари, *морфологија историје* која се бави трајним и поновљивим обрасцима или структурама људског живота. Питамо се, да ли човек може да буде, имајући у виду сву његову различитост и личносно постојање, предмет чисто историјског истраживања и разумевања? Тврдити да он то може да буде, само по себи је врста теологије, па макар се за то испоставило да није ништа више него "Апотеосис човека". Са друге стране, а управо је то *главна тешкоћа целокупног историјског истраживања*, ниједан историчар не може, па чак ни у својој ограниченој и посебној области за коју је компетентан, да избегне да постави питања о суштинским проблемима људске природе и судбине осим ако се не сведе на улогу регистратора емпијских догађаја и ако не занемари свој прави задатак који се састоји у "разумевању". Да би схватио, историјски, рецимо "грчки дух", историчар нужно мора да има своје властито виђење (које не мора да буде обавезно оригинално) о целокупном низу оних проблема са

којима су се "узвишени духови" класичног света хватали у коштац. Историчар философије мора сам да буде, до извесне мере, философ. У противном он ће превидети проблеме око којих су скоцентрисана питања философа. Историчар уметности мора бити барем уметник - аматер, иначе ће превидети уметничке вредности и проблеме. Укратко, проблем човека прожима све проблеме људи и, према томе, не може да буде изостављен у било којем историјском тумачењу. Штавише, историјски напор као такав, на извешан начин, тежи у крајњој линији ка нечему што надилази његове границе.

Процес историјског тумачења јесте процес у којем људски ум сазрева и изграђује се. То је процес интеграције у којем су здружена схватања и одређења различитих векова која су бивала сукобљавана, дијалектички усаглашавана, оправдавана или дискриминисана па чак и одбачена или осуђена. Ако историја, као ток људског живота кроз векове, има неки смисао, неки "значај", онда је очигледно да и изучавање историје, уколико је оно више од обичне радозналости, мора такође да има смисао, одређени "значај". Ако је историјско разумевање историчарев "одговор" на "изазов" људског живота којег он испитује, онда је изузетно важно да историчари буду спремни да прихвате овај изазов у свој његовој пуноћи и дубини.

Према томе, без обзира на владајућу предрасуду, историчар мора, да би био компетентан у својој области тумачења, да разуме сложеност људских односа. Ако не постоји ништа што га се лично дотиче, проблеми других ће му изгледати небитни и тешко да ће бити у стању да их "разуме" и оцени. Тако онај историчар, који је индиферентан према философском трагању, може да тврди, потпуно убеђен у то, да је читава историја философије само повест о интелектуалним настранимостима или о "јаловим спекулацијама". На исти начин ће историчар религије, кога се религија не дотиче, закључити, опет са наивним уверењем и дозом супериорности, да је читава историја религија, историја "превара" и "празноверја" и разноразних застрањења људског ума. Имамо много таквих "историја религије". Из сличних разлога, одређени историјски периоди су жигосани и, према томе, приказани и игнорисани као "варварски", "мртви" или "стерилни", као "мрачни векови" и слично. Па чак и пре-

тендовање на неутралност, на такозвану слободу од пристрасности, само по себи јесте пристрасност, један избор, одлука. У ствари, опет супротно владајућој предрасуди, опредељење је израз слободе, предуслов одговорности. Брига и интерес за нешто не може бити опредељен "уопштено", in abstracto. Опредељеност је нужно конкретна и дискриминативна. И према томе, у односу на сва наша опредељења, нећемо поступати на исти начин па ће и резултати бити другачији. У сваком случају, отвореност духа не означава његову празнину, него пре његову свеобухватност, ширину разумевања, или, ако баш хоћете, његову "саборност". Овде се, дакле, ради о нечему што је више него градација, да тако кажемо, по својој обухватности или по свом својству. "Целина" (το καθολον) није само тотални збир разноликих "партикуларизама" (τα κατὰ μέρος), па макар ти партикуларизми били дијалектички поређани (као што су, на пример, у хегелијанској мапи интелекта), или дискриминисани као "ступњевни прогрес" (као што је то учинио, на пример, Огист Конт). Партикуларизми морају бити одбачени, а духовна саборност се може постићи само новим, "уцеловљавајућим усмерењем које ће нужно подразумевати и одређено коренито одбацивање, дискриминацију. Јер у крајњој линији, не може се избећи коначна одлука између "да" и "не", док је компромис типа "више или мање" само "не" у учтивој форми.

У сваком случају, историјско тумачење укључује просуђивање. Само приповедање биће изокренуто и изобличено уколико историчар настоји да избегне доношење суда. У случају грчко-персијског рата и Другог светског рата мала је разлика. Ниједан прави историчар не би пропустио да се определи за "слободу" или против ње, и свој суд ће изнети у свом раду. Ниједан историчар не може остати индиферентан када је у питању однос између "добра" и "зла" мада напетост између њих може да буде затамњена, разноразним спекулацијама и софистицирањем. Ниједан историчар не може остати индиферентан, или неутралан, на изазов или захтев истине. Те тензије су, у сваком случају, историјске чињенице и егзистенцијалне ситуације. Чак је и порицање једна врста тврдње и то често непоколебљиве и оптерећене тврдокорном упорношћу. Сам агностицизам је у суштини догматичан. Морална индиферентност може да изобли-

чи наше разумевање људских поступака који се увек руководе одређеним етичким избором. Интелектуална индиферентност може да има исти ефекат. Управо стога што су људски поступци егзистенцијалне одлуке, њихово историјско тумачење не може да избегне доношење одлука.

Према томе, историчар, управо као историчар, односно тумач људског живота онаквог какав је заправо био у времену и простору, не може избећи велики одлучујући изазов наше историје: "Шта говоре људи, ко сам ја?" (Марк., 8:28;) За историчара, који је управо у својству тумача људског постојања, то је одлучујуће питање. Одбијање да се суочи са овим изазовом је већ опредељење. Одбијање да се одговори на одређена питања - такође је одговор. Уздржавање од доношења суда је такође суд. Покушај да се пише историја избегавајући Христов изазов, није ни у ком смислу "неутралан" покушај. Не само при писању Опште историје (die Weltgeschichte), односно при тумачењу целокупне судбине човечанства, него и при тумачењу неких појединачних периода или "исечака" из ове опште, светске историје, историчар је суочен са суштинским изазовом - јер је целокупно људско постојање суочено са овим изазовом и захтевом. Историчарев одговор прејудицира ток његовог тумачења, његов избор мера и вредности, разумевање саме људске природе. Његов одговор одређује његов "начин размишљања" (universe of discourse), онај оквир и перспективу у којем се труди да обухвати људски живот и изложи дубину свог схватања. Ниједан историчар не би уопште требало да тежи томе да "дефинитивно протумачи" људски живот - који је велика мистерија, у свој својој разноликости и посебности, у свој својој беди и величанствености, у двосмисленостима и противречностима, у својој основној "слободи". Ни један историчар хришћанства не би требало да постави такве захтеве. Међутим, он има право да захтева да његов приступ тој мистерији буде свеобухватан и "саборни" приступ, да његово виђење те мистерије одговара њеној стварној димензији. Он заправо мора да оправда свој захтев кроз своје дело.

Ширење хришћанства представља преломну тачку у тумачењу историје. Роберт Флинт у својој познатој књизи *Историја философије историје* каже:

"Развој црквене историје био је значајнији за историографију него откриће Америке за географију. Он је бескрајно обогатио садржај историје и коренито изменио људска схватања о њеној природи. Одмах је закључено да је политичка историја само део историје, а људска мисао је чак дошла до убеђења (о чему нема ни трага код класичних историчара) да се целокупна историја мора кретати ка неком општем људском крају, неком божанском циљу".(34)

Савремени писци су у овоме чак далеко одлучнији. Јер заиста, успон хришћанства је означио коренито преокретање људског става у односу на историјске чињенице. Он је заправо означио откриће "историјске димензије", "историјског времена". Строго говорећи, то је било обнављање и продужење библијског виђења историје. Наравно да не постоји разрађена "философија историје" у књигама Старог Завета. Ипак, постоји у Светом Писму дубоко *виђење историје*, једна перспектива развијања времена, од "почетка" до "краја", која је руковођена вољом Божјом и која води свој народ ка свом властитом циљу и намери.

Први хришћани су одмерили и протумачили њихово ново искуство - откривење Бога у Христу Исусу у овој перспективи динамичне историје.

Класични историчари су имали сасвим другачији поглед на људску историју. Грци и Римљани су заиста били народи који су писали историју. Међутим, њихово виђење историје је суштински неисторично. Они су били, наравно, изузетно заинтересовани за историјске чињенице, за чињенице прошлости. Према томе и могло се очекивати да ће бити веома оспособљени за историчарски задатак. А, у ствари, због властитог убеђења они уопште нису били способни за тај задатак. Грчки ум је био "у загрљају прошлости". Њега је прошлост, да тако кажемо, зачарала. Он је био потпуно несвесан будућности и незаинтересован за њу.

Сама прошлост добија свој историјски карактер и значај једино у перспективи будућности. "Стрела времена" је потпуно недостајала класичном свету у виђењу људске судбине. Велики историчари Грчке и Рима нису били ни у ком случају философи. У најбољем случају били су сјајни посматрачи, више моралисти или уметници, говорници и политичари, проповедници или ретори него мислиоци. Стари философи, да поновимо, нису били заинтересовани за историју као такву, која је представљала за њих контингентан и случајан ток догађаја. Они су се трудили да елиминишу историју, да је одгурну као неку појаву која је на сметњи. Философи старе Грчке су трагали за нечим што је трајно и непромењиво. За нечим безвременим и бесмртним. Класична историографија је била наглашено песимистичка. Историја је прича о неизбежној судбини и пропасти. Људи су били суочени са дилемом: да се "препусте", односно помире са неизбежношћу "судбине" и чак да нађу радост и задовољство у проматрању хармоније и узвишености космичке целине, ма колико она била равнодушна и непријатељска у односу на циљеве и интересе појединаца и друштава. То је била *кайарза* у трагедији, трагедији онаквој како су је схватили у класичном свету. Или, могли су, на другој страни, да покушају са бекством, "изласком" из историје, из ове димензије тока и промене - *кружа насћајања и пропадања*, у димензију непромењивости. Стари образац тумачења историје био је "космички" или "натуралистички". Са једне стране, постојао је биолошки образац рађања и умирања - заједничка судбина свега што живи. Са друге стране, постојао је астрономски образац периодичног понављања, кружног кретања неба и звезда, образац "револуција" и циклуса. Оба ова обрасца су се прожимала пошто је земаљски циклус био предодређен и контролисан од небеских циклуса. Коначно, историјски ток био је један вид класичног тока, који је био управљен по извесним непромењивим законима. Ти закони су били садржани и у структури васељене. Отуда је читаво виђење историје било суштини фаталистичко. Суштинско начело је било *Τυχη* или *εἰςαρχευν*, космичка "судбина" или *Fatum*. Људска судбина је била укључена и обухваћена том "космичком нужношћу". Сам космос су стари сматрали и за "вечно" и "бесмртно", и за периодично и повратно

биће. Постоји бесконачно и непрестано поновљање истога - вечног обрасца, периодично обнављање ситуација и догађаја. Према томе, никаквом прогресу није било места, већ једино за "ре-волуције", поновно кружење (ре-циркулацију), за *κυκλοφορία* и *ανακυκλωση*. Ништа "ново" се не би могло додати овом заокруженом савршенству периодичног система. Дакле, није било разлога, нити мотива да се поглед управи према будућности, јер је будућност могла да разоткрије само оно што се већ одиграло у прошлости, или, пре, у самој природи ствари (*φύσις*). Вечни образац се може боље схватити у прошлости, која се "отворила" или је "завршена" (*perfectum*), него у неизвесној садашњости или будућности. За "обрасцима" и "узорцима" су трагали у прошлости како историчари тако и политичари.

У познијим философским системима хеленистичког доба те карактеристике "трајности" и "повратности" су нарочито истицане. Њих су истицали стоици, неопитагорејци, платоничари, епикурејци и други. *Eadem sunt omnia semper nec magis est neque erit mox quam fuit ante.* (35) Међутим, исто уверење је доминирало и класичном епохом. Професор Вернер Јегер је сјајно изложио Аристотелова уверења:

"Постојање и нестајање земаљских ствари је исто онолико непокретна револуција колико и кретање звезда. Упркос њеним непрекидним променама, природа нема историју, јер, према Аристотелу, органско постојање се одржава константношћу, његових облика у ритму који остаје вечито исти. Слично томе, стање људског света, друштва и људског ума чини му се не као ухваћено несигурном покретљивошћу неухватљиве и непредвидиве историјске судбине, без обзира да ли имамо у виду лични живот или живот народа и култура, него као чврсто утемељен на непромењивој вечности облика који, иако се мењају до одређене границе, остају идентични по својој суштини и циљу. Овакво осећање живота симболише Велика година, на крају које се све звезде враћају у свој првобитни положај и изнова започињу своје кружење. На исти начин постају и нестају културе на земљи, условљене великим природним катастрофама које су, с друге стране, случајно повезане законитим небеским променама. То што Аристотел у овом тренутку наново открива, уочавано је безброј пута раније, то ће

бити поново заборављено да би једног дана било поново схваћено". (36)

У оквиру оваквог мишљења није било места за концепцију "историје", било историје света, човека или људских друштава. Постојао је *pósis* у космичком процесу, па према томе и у људској судбини, али није било *ύρως*. Историја није била схваћена као кретање у било ком правцу. Она је била једино кружење. За њу није било краја, као ни циља. Она је имала само структуру. Целокупна класична философија је заправо била систем "опште морфологије" бића. А оно је било такође схваћено по својој суштини као политичко или социјално. Човек је по својој суштини "друштвено биће", *Zoon politicon*, а његова личностна непоновљивост тешко да се уопште признавала. Једино "типичне" ситуације су сматране за релевантне. Ниједном догађају се није признавала његова јединственост. Једино су "обрасци" били релевантни. Унутар тог општег и заједничког обрасца грчке и хеленистичке мисли постојало је мноштво разноликих ставова и мишљења. Међу њима је било дубоких тензија и сукоба који се морају уочити и признати. Међутим, када је у питању наш проблем, није било размимоилажења, основна визија је била заједничка: "вечни космос", "бесконачна враћања", кобни "круг постојања и пропадања". (37)

Хришћанство је у односу на такву мисаону подлогу значило интелектуалну револуцију, коренито преокретање стандарда, ново виђење и усмерење. Хришћанство је *εσχατολογικη религија* и из тог разлога *по суштини историјска*. Недавни теолошки спор је озбиљно затамнио смисао овим терминима, и потребно је извесно објашњење да не би дошло до забуне и неразумевања.

Полазна тачка хришћанске вере јесте признање извесних стварних догађаја у којима је Бог учествовао, суверено и одлучно, ради људског спасења управо у "тим последњим данима". На тај начин су те чињенице - Христов долазак у свет, његово оваплоћење, распеће и васкрсење као и силазак Св.Духа - есхатолошки догађаји: они су јединствени, "коначни", односно одлучујући, "пресудни", који су се догодили једном за свагда, *εφ' αλας*. У извесном смислу, они су такође *крајњи догађаји*, остварење и испуњење месијанског пророштва и обећања. На тај начин, они добију свој значај у перспективи прошле

историје коју они "закључују" и "искључују". Они су есхатолошки, јер су историјски, односно јер су смештени у ред претходних догађаја, и отуда оправдавају, ретроспективно, читав низ. *На њај начин, Христ је "крај историје"*, односно посебан "део" историје, мада не историје као такве. Историја као таква је далеко од тога да буде завршена или укинута Христовим доласком. Она се стварно продужава и наговештава *један други есхатолошки догађај* којим треба да се оконча историја - *други долазак Христов*. Цео овај образац тумачења јесте линеаран, иде од почетка према крају, од стварања до краја света. Међутим, линија је прекинута, или боље рећи "савијена" на "пресудном" месту или "прекретници". *То место је центар историје*, "историје спасења", *die heilsgeschichte*. Па ипак, парадокасално се "почетак", "средиште" и "крај" подударују не са "догађајима" него у лицу Искупителја. Христос је алфа и омега - "први" и "последњи", а исто тако и средиште. *И у једном и у другом смислу, Христос је постојак*. Његовим доласком је отпочео нови еон. "Стари" је завршен, али је "Нови" тек отпочео.

Време није ни на који начин "обезвређено" Христовим доласком. Управо супротно. Време се вреднује његовим доласком. Њиме и кроз Њега. Оно је "посвећено" и добило је свој смисао, односно нови смисао. Сада се историја, у светлости Христовог доласка, појављује као "прогрес", унутрини усмерена према "крају" ка "коме непогрешиво граби". "Кругови" су се растурили, како је св.Августин волео да каже. Открило се да у историји не постоје кружење (ротација), него - јединствен и универзални циљ. У овој перспективи јединствене и универзалне историје, сви појединачни догађаји су постављени у непомишљив поредак. Догађајима је призната "посебност".

Могло би се тврдити да библијска историја није у ствари била "историја човека", него пре "историја Божја", прича о Божјој владавини у историји. И заиста најјачи нагласак у Библији је управо на Божјем господству у свету и посебно у историји. Али, *управо зато што је историја схваћена као "Божја историја" била је могућа и "историја човека"*. Људска историја је тада схваћена као *смисаона прича* а не више као понављање космичког обрасца, нити као хаотични ток збивања.

Људска историја се разумева у перспективи човековог спасења, односно у испуњењу његове судбине и оправдању његовог постојања. На тај начин је човекова делатност оправдана и подржана пошто му је постављен задатак и циљ. Бог дела, и Његов поседњи чин у Христу Исусу био је крај Његовог непрестаног деловања у прошлости "у разна времена и на разне начине". Па ипак, Његова многа дела нису била *јединачни случајеви* или примери одређеног општег закона, него су били *јојединачни догађаји*. Лична имена у Светом писму се не могу никад прикрити. Библија не може никад бити, да тако кажемо, "алгебризована". Имена никад не могу бити замењена симболима. У Св.писму имамо општење личног Бога са људским личностима. Ово је општење достигло врхунац у личности Исуса Христа који је дошао у "пуноћи времена" да "испуни Стари" и да "донесе" Нови Завет. Према томе, у хришћанском поимању историје постоје две основне теме.

Прва од њих јесте ретроспективна тема: прича о месијанској припреми. Друга је проспективна тема, управљање погледа ка "крају историје". *Хришћански ирисијски историји*, који је тако коренито различит од оног класичног, није ни на који начин само сујективно преусмерење човека у времену. То подразумева егзистенцијално превредновање самог времена. Није само људски став измењен, пошто је нови и јединствени појам уметнут у ток догађаја, него је и карактер историјског времена самог по себи био измењен. Оно што је било од одлучујућег значаја је Божје откривење у Исусу Христу, које је имало суштински карактер, *разоткривајући нову димензију људског постојања*. Одлучујући допринос хришћанске вере разумевању историје није био у откривању корените "историчности" људског постојања, односно његове коначне релативности, него управо у *откривању њерсијективности у историји* у којој човеково историјско постојање добија важност и смисао. Стога, модерно егзистенцијалистичко истицање "људске историчности" није, у ствари, нити историчко, нити изразито хришћанско. То је, у много случајева, пре *јојерсијски у хеленизам*. "Људска историчност" јесте, по извесним егзистенцијалистичким тумачењима, само човекова суштинска временитост, његова неизбежна укљученост у ток пролазних збивања који га коначно

доведе до уништења и смрти. Оваква дијагноза, међутим, више подсећа на трагично схватање класичног света него на радосну вест. Првобитна хришћанска керијма (приповед) није намеравала да изложи само беду и "ништавност" грешног човека и да објави божански суд, него изнад свега да обзнани вредност и достојанство човека, Божјег створа, од Бога усиновљеног, и да понуди емпиријском човеку, јадном и духовно сиромашном Божјем "непријатељу" којег Бог ипак воли - пут спасења. То није била само осуда Старе него и увођење Нове "благе године Господње".

Управо по овом питању долази до коренитог размимоилажења међу хришћанским тумачима. Да ли има после Христовог доласка још нешто да се догоди "у историји" што би могло имати неки суштински егзистенцијални значај за човека? Или, да ли је све што је могло да се испуни у *исцјорији* већ остварено? Историја, као природни процес, још увек, наравно, траје - као људска историја. Али, да ли траје и *Божанска исцјорија*? Да ли историја сада, после Христа, има неку позитивну вредност? Или, да ли уопште има неки "смисао". Понекад се тврди да је историја, пошто се већ појавио крајњи Смисао и пошто је есхатон већ ушао у њу да тако кажемо, "затворена" и "завршена" као смисаони процес, а да је есхатологија "остварена". Ово подразумева специфично тумачење историјске "прекретнице" - Христовог доласка. Понекад се претпостављало да је заиста постојала света сакрална историја у прошлости, која је "завршена Христовим доласком, те да после Њега у историји постоји само празан ток збивања у коме се јасно испољава човеково ништавило и таштина, али ништа суштински "важно" не може да се догоди, *јер не постоји више ништа што треба да се оствари унутар исцјорије*. У савременој Теолошкој мисли ово мишљење је на разне начине разрађивано и описивано. Оно може попримити облик "отворене историје" и тада се смисао помера са подручја историје у подручје светотајинског искуства у којем је присутан есхатон.(38) Оно може попримити облик "консеквентне есхатологије" и тада се историја појављује као велико међувреме између великих догађаја у прошлости и у будућности, између "првог" и "другог" доласка Господњег, лишено сваке позитивне вредности, само као период наде и очекивања. Ис-

торија још може бити и "поунутрашњена", те подручје њеног смисла може да буде ограничено на искуство појединачних верника који доносе "одлуке".(39) У свим овим случајевима, историји се, као стварном току догађаја у времену и простору, пориче сваки "сакрални" карактер и сваки позитивни значај. Историјски ток је схваћен као непрекидно разоткривање људске таштине и немоћи.

Недавно се тврдило да је, у ствари, "хришћанска историја" просто - бесмислица. Тврдило се да "новозаветна порука није била позив на историјско делање, него на покајање", и да ова порука "рашчлањује, да тако кажемо, безнадежност светске историје".(40) Овај радикални есхатологизам, који просто "рашчлањује" сву људску историју, подвргнут је озбиљној теолошкој сумњи. То је уистину теолошка, а не историјска претпоставка. То је једнострано Теолошко виђење проблема према коме је једино Бог делатан, а човек је само објекат божанског дејства, како оног у гневу тако и оног које се чини у милосрђу, али никада није сам извршилац. Међутим, овакво "нехумано" схватање човека, а не "порука Новог завета" прави од људске историје бесмислицу. Управо порука Новог завета осмишљава историју. У Христу и Христом по први пут је време, само по себи, коренито и егзистенцијално вредновано и оправдано.

Историја је постала "света" у пуној мери, пошто се "Логос оваплатио" и пошто је Утешитељ сишао у свет ради његовог очишћења и посвећења. Христос увек обитава у свом телу, које је Црква, а у њој се Heilsgeschichte непрестано остварује. Heilsgeschichte још увек траје. Истина је да је у стварности веома тешко разликовати образац у току "историје спасења", у мноштву историјских догађаја, те историчари, укључујући и хришћанске историчаре, морају бити опрезни у свом настојању да открију скривени смисао појединих догађаја. Ипак, историчар мора бити свестан нове "ситуације" која је у историји наступила доласком Исуса Христа: "Сада" после распећа, васкрсења и педесетнице не постоји ништа више "неутрално" у самој људској сфери. Према томе, целокупна историја, чак и "неповратна историја света", сада се појављује у *јерсејкијиви коначној есхатолошкој сукоба*. Имајући у виду ову пер-

спективу, Св.Августин је започео разматрање историјских догађаја у својој причи о "два града". Може бити да је тешко довести у везу Heilsgeschichte са општом историјом света. Са друге стране, *Црква је у свейу*. Њена стварна историја често може да буде искривљена због људских претеривања. Међутим, "стасање" има такође историјску димензију. Црква је квасац историје. Како је недавно Сирил К.Ричардсон zgodно приметио - историја Цркве носи у себи *пророчки* карактер, ништа мање него свештена историја Св.писама. "Она је део откровења, повест о Духу Светом". (41)

Неко може тврдити да се заправо у модерном "хипересхатологизму" са његовим целовитим, имплицитно радикалним обезвређивањем историје, суочавамо са чињеницом оживљавања хеленистичког анти-историцизма, са његовом немогућношћу да види било какву позитивну вредност у овоземаљском пролазном делању. Разуме се да сви они који заступају "есхатологизам" подвлаче своју оданост Светом писму, а презиру и одбацују сваки облик хеленизма. Они би са огорчењем одбацили сваку оптужбу за "философизам". Међутим, велика зависност Рудолфа Бултмана од Мартина Хајдегера је очевидна. У ствари, они заступају исто становиште као и грчка философија, барем што се тиче схватања историје. Јасно је да постоји дубока разлика између потчињености *Fatum*-у, без обзира да ли је он схваћен као еимармене или као "Ватрени Логос", и указивања на блиски суд вечнога Бога - суд који се приближава. У оба случаја је, мада из различитих разлога, *људско делање* радикално потцењено и порекнут му је сваки позитивни задатак. Ово чини разумевање историје немогућим па чак и бесмисленим напором, осим када се у уопштеној форми излаже људска таштина и гордост, када се говори о човековој потпуној немоћи чак и у његовом славољубљу и гордост. Историја ове врсте, под маском пророштва, у опасности је да се изроди у омилитичку вежбу. Истина је да се, у извесном смислу, савремени радикални есхатологизам може сматрати за логичку последицу једног суженог схватања Цркве, које је карактеристично за извесне правце у протестантизму. Црква се признаје као област "невидљивог" Божјег деловања, али јој је порекнут управо њен историјски значај. Поновно откривање, у наше време, целовитог учења о Цркви, које над-

илази границе између хришћанских конфесија, може довести до дубљег историјског увида и може поново успоставити историју у њеној правој егзистенцијалној димензији. (42)

Онима који смисао Цркве сужавају на улогу есхатолошког знака, и одбијају да је сматрају врстом упозоравајуће есхатологије, историја у суштини неизбежно поново постаје "политичка историја" како је било и у класичном периоду. Опет се историја замишља као прича о државама и народима и као таква бива оптужена и осуђена. По оваквом тумачењу она престаје да буде, што је парадоксално, историја о човеку. Претпоставља се да човек нема шта да ради, односно да ствара и остварује.

Човек просто очекује суд или се, у сваком случају, налази на њему. Али управо у својој историјској борби и у свом животном напору, човек постаје, али не успева да постане - личност. Есхатологизам, на супротној страни, осуђује човека на сањалачки мистицизам, управо на ону опасну замку коју они који заступају есхатолошко виђење и покушавају да избегну. Он је осуђен да без решења открива и размишља о понору свог ништавила, изложен је сновима и ноћним морама сопствене таштине и духовне оболелости. А из оваквих нездравих снова рађа се нова митологија. Без обзира какву врсту "Човекове историчности" захтева тако осиромашено хришћанство, стварна људска историчност је при томе имплицитно, или често потпуно експлицитно, порицана и забрањена. Тада историја, по таквом тумачењу, заправо постаје "безнадежна", без задатка, без теме, без било каквог смисла. Права људска историја, дакле, није политичка историја, са њеним утопијским захтевима и илузијама, него *историја духа*, повест о човековом уздицању до пуног узраста, до савршенства, под господарством историјског Богочовека, нашега Господа, Исуса Христа. То је заиста трагична повест. Али ипак семе сазрева не само за суд него и за вечност.

Хришћански историчар заправо не поступа по "хришћанским начелима", како се понекад тврди. Хришћанство није скуп начела. Хришћански историчар обавља свој професионални задатак тумачења људског живота у светлости хришћанског виђења тог живота, који је озбиљно рањен грехом, али који је ипак испуњен бо-

жанском милошћу и исцељен божанском благодаћу, те позван да наследи вечно Царство. Хришћански историчар ће, пре свега, оправдати "достојанство човеково", чак и достојанство палог човека. Даље, он ће се борити против сваког радикалног рашчлањивања човека на "емпиријске" или "интелигибилне" делове (без обзира да ли на кантијански или на неки други начин), од којих је први осуђен на пропаст, док је једино другом човековом делу обећано спасење. А управо је "емпиријски човек" тај који потребује спасење, а спасење се не састоји само у некаквом ослобађању човековог "интелигибилног карактера" из емпиријског нереда и ропства. Хришћански историчар ће, затим, покушати да разоткрије стварни ток догађаја у светлости хришћанског сазнања о човеку, али ће бити спор и обазрив у откривању структуре "провиђења" текуће историје по било ком детаљу. Чак је и у историји Цркве "рука Провиђења" изричито сакривена, мада би било светогрђе порицати да ова Рука постоји или да је Бог истинити Господар историје. Заправо, циљ историјског разумевања није толико у томе да открије Божанско делање у историји колико да разуме људско делање, односно људске поступке који се појављују људском оку у нејасној многоликости и збрканости. Изнад свега, хришћански историчар ће сматрати историју и мистеријом и трагедијом - мистеријом спасења и трагедијом греха. Он ће инсистирати на свеобухватности нашег схватања човека, што је неопходан услов за наше разумевање човековог постојања, његовог рада и његове судбине која му се догодила током његовог живота. (43)

Задатак хришћанског историчара никако није лак задатак. Али је засигурно - узвишен задатак.

БЕЛЕШКЕ

- 1) Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Metier d' Historien* "Cahiers des Annales" 3 (Paris, 1949), у енглеском преводу: *The Historian's Craft* (New York, 1953), стр. 4.
- 2) Gerhard Kittel, *The Jesus of History, Mysterium Christi*, изд. G.K.A. Bell and Adolf Deissman (Longmans, 1930), стр. 31. и даље.
- 3) H.M. Powicke, *Modern Historians and the Study of History* (London, 1955), стр. 227-228.

- 4) H. E. Manning, *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, или *Reason and Revelation*, New York, 1866, стр. 227 и даље.
- 5) Интересантна дискусија о овом предмету на Англо-америчкој конференцији историчара, јули 1926. Три предавања - S.N. McIlwain, J. Meyendorff и J. L. Morison - штампана су под заједничким насловом "Bias in Historical Writing" у "History", XI (октобар, 1926), стр. 193-203.
- 6) M. Bloch, стр. 6-65.
- 7) Види упечатљиву анализу о експерименталној методи Клода Бернара (Claude Bernard), у његовом класичном есеју *Introduction a "L'etude de la medecine experimentale"* (Paris, 1865). Берсон ову књигу употрељује са *Discours sur la methode of Descartes: The Philosophy of Claude Bernard y The Creative Mind* (New York, 1946), стр. 238 и даље.
- 8) Види примедбе R.G. Collingwood-a, *The Idea of History* (New York 1946), стр. 257.
- 9) Benedetto Croce, *La Storia come Pensiero e come Azione*, 4. изд. (Bari, 1943.), енглески превод *History as the Story of Liberty* (London, 1949), стр. 85.
- 10) Benedetto Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 6. изд. (Bari, 1948), стр. 11.
- 11) Collingwood, стр. 214.
- 12) Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, Theil I, 3. издање, (Leipzig, 1883) "Vorrede" (предговор), стр. VI.
- 13) Henri - Irene Marrou, "De la connaissance historique" (Paris, 1954), стр. 83.
- 14) Collingwood, Op.cit. 218-219.
- 15) Исти, *An Autobiography* (New York, 1949), стр. 31.
- 16) Croce, *Teoria e Storia*, стр. 29 и даље, упореди Collingwood, *The Idea*, стр. 21 и даље.
- 17) Fr. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, том II, 2, стр. 408.
- 18) G.Spet, *Istorija kak predmet logiki u Nauchnyja Izvestija*, coll 2 (Moskva, 1922), стр. 15-16.
- 19) Marrou, Op.cit. стр.120.
- 20) Исти, Op.cit. стр. 101.
- 21) Collingwood, *Autobiography*, стр. 127-128.
- 22) За цео чланак види мој есеј "О tipakh istoricheskago istolkovanija" објављено у *Sbornik v chest' na Vasil N. Zlatarski (Sofija, 1925)* стр. 523-541 (на руском). Захваљујући аутору, ово схватање је до сада прихваћено од многих историчара и филозофа, мада је једва вероватно да су многи читали његов чланак на руском. Поред студија Крочеа, Колингвуда и Маруа, који су већ цитирани, треба поменути: Raymond Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire, Essai sur les limites de l'objective historique* (Paris, 1948); La Philosophie critique de l'Histoire, *Essai sur une theorie allemande de l'Histoire* (Paris, 1950). Од ранијих писаца треба поменути Wilhelm Dilthey. О њему види: N. A. Hodges, Wilhelm Dilthey, *An Introduction* (London, 1944), The Philosophy of Wilhelm Dilthey (London, 1952). О Бенедету Крочеу види A. Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955). За остала гледишта види Patric Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (New York, 1952), S.F.G. Brandon, *Time and Mankind* (London, 1951); G.N. Renier, *History, Its purpose and method* (Boston, 1950).
- 23) V.V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej cerkvi*, St.Petersburg, 1907. I, 6-7

- 24) Ranke, "Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514 in Vortede zur ersten Aufgabe (oct. 1824.), Werke, 3. изд. т.3 (Leipzig, 1885), s. VII
- 25) Види Von Laue, Leopold Ranke, The Formative Years (Princeton, 1950), а нарочито H.Liebeschütz, Ranke (Historical Association, G 26, 1954), cf. Eberhard Kessel, "Rankes Idee der Universalhistorie", у Historische Zeitschrift, bd.178.2.ss. 260-308 (са Ранковим новим текстовима).
- 26) Collingwood, The Idea, стр. 282. ff.
- 27) Ibid., стр. 233.
- 28) H.Gouhier "Vision retrospective et intention historique" у A Philosophie de l'Histoire et la Philosophie (Rim-Paris, 1956), стр. 13-141.
- 29) Motrou, Op.cit., стр. 7.
- 30) Collingwood, The Idea, стр. 42 и даље.
- 31) B. Isaiah Berlin, Historical Inevitability (New York, 1954), српски превод у Исаија Берлин, "Четири огледа о слободи", "Историјска педановност", 2. погл., Београд, Нолит, 1992., стр.117-199. и Pieter Geyl's примедбе у Debates with Historians, London, 1955., стр. 236-241.
- 32) Види моје раније чланке "Evolution and Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte" у Der Russische Gedanke, год. I. бр. (Bon 1930.), стр. 20-252, "Die Krise des deutschen Idealismus" у Orient und Occident, бр.11 и 12. 1932.
- 33) Henry Gouhier, L'Histoire et sa philosophie (Paris, 1952) p. 128.
- 34) Robert Flint, History of the Philosophy (Edinburgh and London, 1893.), стр. 62.
- 35) Lucretius, De rerum natura, III, 945. "Увек је исто све. И ако није старешу усахло још твоје тело, и клопули ти изнурени уди, ипак све исто остаје - и кад би надживет могао све нараштаје, штавише кад ни умро не би никад", превод Анније Савић Ребац у: Лукреције, О природи ствари, Београд, Просвета, 1951. стр. 144.
- 36) Werner Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin, 1923). Енглески превод: Aristotle, Fundamentals of the History of His Development, превод Ричарда Робинсона са његовим корекцијама и додацима (2. издање, Oxford, 1948. p. 389). cf. O. Hamelin, le Systeme d' Aristote (2.ed. Paris, 1931.) p. 36, в. J.Chevalier, la Notion du Necessaire chez Aristote et chez des ses predecesseurs, particulièrement chez Platon (Paris, 1915.) pp. 160. R.Mugnier, la Theorie du premier Moteur et l' Evolution de la Pensée Aristotelienne (Paris, 1930) pp. 24. J.Baudry, le Probleme de l'origine et de l'eternite du Monde dans la philosophie grecque de Platon a l' ere chretienne (Paris, 1931), посебно поглавље о Аристотелу (стр. 99-206 и закључак, стр. 299).
- 37) B.A. van Groningen, "In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought" у Philosophia Antiqua ed. W.J.Verdenius and J.H.Waszink (Leiden, 1953) vol. VI; Pierre Duheme, le Systeme du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic (Paris, 1913). t.I. (Paris, 1914), t.II; Hans Meyer, "Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge", у Fastgabe A. Erhbard (Bonn, 1922), стр. 359. Jean Guithon, le Temps et l'Eternite chez Plotin et St.Augustin (Paris, 1933); John F.Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy (Cambridge, Mass., 1948); Victor Goldschmidt, le Systeme stoicien et l'idee de temps (Paris, 1953); Mircea Eliade, Der Mythos der Ewigen Wiederkunft (Duesseldorf, 1953); Ilenry-Charles Puech, "Temps, Historie et Mythe dans le christianisme des premiers siecles", у Proceedings of the 7th Congress for the History of Religion, Amsterdam, 4th-9th september, 1950. (Amsterdam, 1951) pp. 3 ff.; "la Gnose et le Temps" у Eranos, Bd. XX, Mensch und Zeit (Zurich, 1952) pp.
57. Безуспешан покушај Вилхелма Нестла да докаже да је постојала извесна "философија историје" у старој Грчкој. Погледај његову "Грчку историју философије (Griechische Geschichtsphilosophie) у Archiv für die Geschichte der Philosophie, Bd. XLI (1932) ss. 80-114. Пити су уверљиве примедбе Паула Шуберта. Paul Schubert, "The Twentieth-Century West and the Ancient Near East", објављено у The Idea of History in the Ancient Near East у издању Roberto S. Dentana, American Oriental Series (New Haven, 1955), vol. 8, pp. 31 ff.
- 38) Види на пример, S.N. Dodd, History and the Gospel (London, 1938); "Eshatology and History", додатак у The Apostolic Preaching and its Development (New York, 1936) (Ново издање из 1944).
- 39) Rudolf Bultmann, History and Eshatology, The Gifford lectures, 1955 (Edinburgh, 1955).
- 40) Karl Loewith, Meaning in History; The Theological Implications of the Philosophy of History (Chicago, 1949), стр. 196-197. у преводу, Karl Loewith, "Svetska povijest i dogadjanje spasa", prev. Mario Vukić, Zagreb-Sarajevo, 1990. Види такође његове чланке: "Skepsis und Glaube in der Geschichte" у Die Welt als Geschichte, Jh. X, 3, 1950. "Christentum und Geschichte" Christentum und Geschichte, Vortraege der Tragung in Bochum von 5. bis 8. October 1954. (Duesseldorf, 1955.)
- 41) Cyril C. Richardson, "Church History, Past and Present, у Union Seminary Quarterly Review (Nov. 1949) p. 9.
- 42) За даљу разраду овог проблема види моје Dudleian Lecture, The Christian Dilemma, одржан на Харвардском универзитету 30. априла 1958. (још необјављено).
- 43) Проблем "хришћанске историје" (са двоструким значењем речи: "актуелна историја" и "историографија") нашироко је расправљан последњих година, а литература је огромна. Има неколико компетентних прегледа: G.Thiils, "Bibliographie sur la theologie de l'histoire", у Ephemerides Theologicae Lovanienses, 26 (1950), pp. 87-95; F. Olgiati, "Rapporti fra storia, metafisica e religione" (Rivista di filosofia neoscholastica (1950), pp. 49-84; P.Henry, "The Christian Philosophy of History" у Theological studies, XIII (1952), 419-433. Види такође, R.I. Shinn, Christianity and the Problem of History (New York, 1953); M.C. Smit, Der Verouding van Christendom en Historie in der huidige Roms-Katholische Geschiedbeschouwing (Kampen, 1950) (са резимеом на француском).

Следеће публикације такође треба посебно поменути у контексту са овим чланком: Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (Zurich, 1945); Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd.III, 2. (Zollikon-Zurich 1948), 524-780; John Marsh, The Fullness of Time (London, 1952); Jean Danielou, Essai sur le Mystere de l' Histoire (Paris, 1953); Le Mystere de l' Avent (Paris, 1948); Papers of the Ecumenical Institute, 5: "On the Meaning of History" - у Oikoumene (Geneva, 1950); Erich Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth (New York, 1949.); "The Role of History in Christian Thought", у The Duke Divinity School Bulletin, XIV No. 3 (Nov. 1949), стр. 66-77; H.Butterfield, Christianity and History (New York, 1950); E.C.Rust, The Christian Understanding of History (London, 1947); Reinhold Niebur, Faith and History (New York, 1949); Pietro Ghichetta, Teologia della Storia (Rome, 1953); John Mc Intyre, The Christian Doctrine of History, (Edinburgh, 1957.) Christopher Dawson, Dynamics of World History, у издању John J. Mulloy (New York, 1957); Jacques Maritain, On the Philosophy of History, ed. Joseph W.Evans (New York, 1957), превод, Jacques Maritain, Filozofija povijesti, prev. Z. Sušić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1991.

ОРИГЕН, ЈЕВСЕВИЈЕ И ИКОНОБОРАЧКИ СУКОБ

Иконоборачки сукоб је, без сумње, највећи сукоб у историји хришћанске Цркве. Тај сукоб се није тицао само Византије. Запад је такође био у њега укључен. Међутим, истина је да Запад никад није следио Исток у теолошким гледиштима, нити је претрпео све последице и импликације византијске теологије о иконама. За хришћане Истока тај сукоб је заправо био прекретница. Све поре живота биле су прожете овим сукобом, сви социјални слојеви били су укључени у борбу. Битка је била жестока и огорчена. Цена победе била је висока, а тензије у Цркви са њеном победом нису нестале. Црква у Византији никад није обновила своје унутрашње јединство које је било разорено, односно које је нестало са иконокластичким сукобом.

Изгледа да смо изгубили кључ за разумевање ове велике кризе у историји Цркве. Питање порекла, смисла и природе иконоборачког сукоба је нејасно и замагљено, а савремени историчари се не слажу у одговорима на њега. Неколико десетлећа, почев од Папаригопула и Васиљевског, било је помодно да се иконокластичка криза тумачи пре свега у оквиру политичких и социјалних категорија, а да се верски аспект третира само као једна страна проблема. Тврдило се да тај сукоб у почетку није имао никакве везе са догматима и да су теолошки разлози измишљени, такође *post factum*, само да би послужили као моћно оружје у борби. Неки историчари су ишли тако далеко да су тврдили да је религиозни проблем био једноставно нека врста "димне завесе" коју су створиле супарничке странке и коју су користиле као маску за прикривање правог проблема који је, заправо, био - економски.(1) Чак је и недавно један истакнути византинолог тврдио да теологија није имала везе са расправом и да се читав спор тицао једино "философске спекулације".(2) Он је претпоставио да је Византија била исцрпљена и духовно мртва знатно раније него што је избио иконокластички спор и да је сукоб сам по себи био једноставно симптом стерилности византијске Цркве. Она је достигла неку врсту мртве тачке у

свом развоју. "Интелектуална радозналост је била практично мртва. На православној страни једва да је било наговештаја те активности." На другој страни, иконоборство "је имало малу интелектуалну важност".(3) Иконокластичку борбу зато не треба тумачити у перспективи великих догматских сукоба претходних векова; старе христолошке јереси су биле осуђене и у то време већ мртве. Њихов дух је призван у иконокластичку расправу само ради полемичке ефикасности.(4) И на крају се износи да не би требало поново да ископавамо те лешеве.

У светлости последњих истраживања ове производне тезе су дефинитивно застареле. Непристрасни научници, несумњиво, поново су открили и установили теолошку позадину читаве расправе. Довољно је поменути студије Георгија Острогорског, Герхарта Б. Ладнера и, нарочито, Лукаса Коха.(5) Највећи број савремених научника сада признаје да је прави проблем спора био управо религиозни проблем и да су се обе странке рвале са стварним теолошким проблемима. Иконоборачка полемика се није водила просто због црквено-политикантских и церемонијалних разлога. То је био догматски спор. Нека суштинска питања вере и учења била су доведена у питање. То је била стварна борба за "православље". Св. Јован Дамаскин, патријарх Никифор и св. Теодор Студитски били су заиста прави теолози а не само полемичари или црквени сплеткари. Веома је поучно то што је темељно студирање Никифорових радова (већи део је још увек необјављен) натерало Ј. Д. Андрејева да преиспита и измени своја ранија тумачења иконоборачког спора. Он је започео своја изучавања на начин Папаригопула, али их је завршио са чврстим убеђењем да је иконоборство било интегрална фаза великог христолошког спора и да је патријарх Никифор био "врстан представник грчког генија". Нажалост, Андрејева књига никад није објављена, а његов рукопис, који је био спреман за штампање, изгледа да је изгубљен.(6)

Овај нови увид не би требало да порекне или умањи политичке и социјалне аспекте сукоба. Али ови аспекти треба да се сагледају у одговарајућој перспективи. Сви доктринарни покрети у раној Цркви (а вероватно и сви доктринарни и философски покрети) били су, у из-

весном смислу, "политички обојени" и имали су политичке и социјалне импликације, те је и моотеизам сам по себи био "политички проблем".(7) Ипак, то не значи да су они били идеолошка надградња политичком или економском темељу. У иконоборачком сукобу сама политичка борба је имала јасно одређену теолошку конотацију, а "цезаропапизам" иконоборачких царева био је сам по себи врста теолошке доктрине.(8) Иконоборство је било, без сумње, сложена појава. Различите групације биле су придружене покрету, а њихове намере и интереси, њихови мотиви и циљеви нису били истоветни. Вероватно није било стварног слагања унутар саме иконоборачке странке (уколико је уопште постојала једна таква засебна странка). Заправо, знамо да је унутар ње постојало битно неслагање. Према томе, откривањем теолошке позадине или перспективе не решавају се одмах сви проблеми. Пре ће бити да то износи на површину неке нове проблеме. Морамо отворено признати да је наше познавање тог времена још увек непоуздано и недовољно. Ту има још много тога да се уради пре него што се покуша дати целовита историјска синтеза. Чак ни главни теолошки извори из овог периода нису довољно изучени. Немамо озбиљну студију о теологији св. Теодора Студитског, нити имамо било какву монографију о патријарху Никифору. А грађе, која није никад озбиљно проучавана и која је или превиђена или је погрешно протумачена, захваљујући извесним претпоставкама и предрасудама - има много.

Нећемо претерати ако кажемо да нам је, у целини, гледиште иконофила познато и разумљиво. Теолошки разлози и тежње бранилаца св. Икона су, више или мање, јасни и схватљиви. Њих су истакнути писци тог доба отворено изнели и изложили. Знамо из којих су разлога подржавали иконопис, и због чега су се успротивили иконокластима.(9) Насупрот њиховом, теолошки став иконоборца још увек нам је готово нејасан. Наравно, то је условљено пре свега недостатком података. Наши извори су фрагментарни и оскудни. Готово све оригиналне списе иконоборца уништили су њихови противници и они се могу реконструисати само на основу сведочанстава њихових непријатеља, те је управо на тај начин, до извесне мере, и извршена реконструкција. (10) Још увек не знамо тачно шта је била

упоришна тачка иконоборачких гледишта, нити знамо стварну перспективу тих гледишта. Недостатак ове перспективе обично је био надомештан једном претпоставком историчара, односно аналогijом. Историчарима се чинило да, са једне стране, јеврејска или муслиманска одбојност и одбацивање светих Икона, а са друге стране, пуританска осуда сакралне уметности, дозвољавају релевантну аналогiju са иконоклазмом у Византији, нарочито стога што су постојали и паралелни покрети сличног типа (само под другим условима), а који су били готово истовремени са иконоборачком експлозијом у Византији. За историчара је, међутим, још увек главни проблем: шта је то што је пресудно утицало на извесне црквене групације да се одреде за иконоборачки став? Све док се не реши ово питање, веома је опасно свако коришћење аналогije. Уколико бисмо једноставно претпоставили, што се, додуше, често чинило, да су иконоборци били вођени жељом да удовоље цару, не бисмо уопште решили проблем, јер то упрошћено решење уопште не поткрепљује очигледне чињенице.(11) Као што знамо, епископи нису ишли тако далеко у борби против иконопоштовања као неки представници световне власти, али се ипак чини да су се потпуно искрено борили против иконофилства. Чак је и цар Константин Копроним морао да оправдава своју политику и убеђења теолошким аргументима, очигледно не толико због тога да би оставио утисак на своје противнике, колико да би привукао своје будуће присталице, због чега је опет морао да говори њиховим језиком, па макар то и није био, претпоставимо, лично његов начин изражавања, односно макар и да разлог који је њему био главни повод за борбу против икона није био, на крају крајева, теолошки разлог. Знамо и да учесници на псеудо-сабору из 754. год. нису у потпуности следили царева упутства.(12)

Намера овог рада није у томе да се начини свеобухватни преглед проблема иконоборства, већ су његов циљ и намера много скромнији и ограниченији. Желим да изнесем извесно занемарено сведочанство и да укажем на нови смер истраживања. То треба да буде програм изучавања, а не извештај о досадашњим резултатима у науци. Почећемо са конкретним питањем: у чему се састојала главна снага иконоборца? Она је

била у позивању на старину што је, по свему судећи, представљало њихово најјаче оружје, како за напад, тако и за самоодбрану. То је било двоструко позивање: на Свето писмо и на Предање. У савременим тумачењима иконоклазма обично се даје предност њиховим доказима из Светог писма. Позивање иконобораца на св. Оце је у великој мери занемарено. Савременим историчарима је то изгледало мање битним и убедљивим. Међутим, у VIII и IX веку патристички докази су имали велику тежину. Чини ми се да треба да обратимо много више пажње на ове аргументе из св. Отаца и то не да бисмо арбитрирали него да бисмо открили разлоге и циљеве завађених странака.

Најпре се за исправност иконокластичког гледишта осврнимо на доказе из Светог писма. И сами браниоци икона су обратили велику пажњу на места из Старог завета којима се забрањују слике. Они су на различите начине поново приступали тумачењу ових старозаветних места. Међутим, да ли можемо бити сигурни да су та места била у средишту расправе, а да централно место спора није било "позајмљено" из других књижевних извора? Ја просто мислим да је постојао сукоб између Јевреја и хришћана управо у вези тих места, и то непосредно пре избијања иконоборачког сукоба у византијској Цркви. Очигледно је да је у овом спору старозаветно сведочанство морало имати неоспоран приоритет. Имамо разлога да тврдимо да су хришћански апологети у овој расправи са Јеврејима развили неке стандардне аргументе и саставили извесна патристичка *testimonia* ради оправдања хришћанског становишта. (13) Али немамо непосредног доказа за тврђење да је крвава борба унутар Цркве била органски наставак ранијег јудео-хришћанског спора. Ипак је, разуме се, било потпуно природно да обе стране у иконокластичком сукобу радо примењују или се користе доступним аргументима или "доказима". Али, да ли се њима исцрпљује суштина византијског спора? Обично се ово иконоборачко гледиште тумачи као "семитски" приговор на "хеленистичку" репаганизацију Цркве. Иконоборство се, дакле, појављује просто као оријентални отпор више или мање оштрој хеленизацији хришћанства. Морамо се сложити са тим да је то, у извесном погледу, врло вероватна хипотеза. (14) Ико-

ноборство је рођено на Оријенту и његови први покретачи били су фригијски епископи (Константин Наколијски и Тома Клавдиополски). Ипак не превиђајмо необичну чињеницу да се њихова имена више не појављују у каснијим изворима, вероватно зато што не би изазвала довољно одјека у новом друштвеном слоју који је подржавао иконоборачку ствар у њеној развијенијој фази. (15) Пре иконоборачког покрета у Византији, у арапском калифату су се догађали прогони сличног карактера. Још увек није утврђена непосредна веза са муслиманском страном и између иконобораца у Византији и муслимана није било ничега осим паралелизма и "аналогије". (16) Па чак се и браниоци "оријенталне инспирације" слажу да је улога источњака у каснијем развоју борбе била потпуно занемарљива. (17) Са друге стране, први теолози који су бранили иконе појавили су се на Истоку, у муслиманској средини, а св. Јован Дамаскин нипошто није био изузетак. Такође, не бисмо смели заборавити ни то да је иконоборачка ствар, барем у каснијем периоду борбе, била популарна у хеленизованим четвртима, у дворским круговима, у војсци, док међу нижом класом иконоборачке идеје нису никад цветале, премда су били забележени неки случајеви острашћености и насиља међу масама. То је приметио Шварцлозе. (18) Мада је почетни импулс дошао са Истока и од ширих слојева, покрет се брзо раширио по грчком тлу и био је потпомаган углавном од учених људи. Ово је био главни разлог зашто је Папаригопуло тумачио иконоборство у оквиру једног раног просветитељства. У сваком случају, морамо се чувати поједностављених уопштавања. Ситуација је изгледа била много сложенија да би се једноставно могла објаснити "оријенталном хипотезом". Остаје да се разреши то како је и зашто иконоборачки покрет могао придобити више свештенство и друге интелектуалце у Византији, то јест управо оне са којима су св. Никифор и св. Теодор морали да воде рат. Ништа се не објашњава тиме што ћемо за те људе рећи да су послушници и опортунисти. Таквим објашњењем се само избегава једно нежељено питање. Уобичајено је да се "извори" иконоборства траже на најзабаченијим местима: међу Јеврејима, муслиманима, код павликијанаца и међу другим оријенталним јересима, (19) док су, међутим, хеленистичко наслеђе или

хеленистички "извори" иконоборства превиђани или игнорисани.

Вратимо се сада на наводе из светих Отаца које је користила иконоборачка странка. Они су углавном безбојни и ирелевантни, и представљају само фразе истргнуте из свог првобитног контекста. Постоје само два навода из св. Отаца која су од значаја и у стању су да поткрепе теолошку тезу. То су: писмо Јевсевија Кесаријског Августи Констанцији и наводи из Епифанија, односно из "Епифанида", списа св. Епифанија или Псеудо-Епифанија, уколико се сложимо са Острогорским по питању њиховог ауторства. О Епифанијевом сведочанству нашироко су расправљали Хол и Острогорски, али то ћемо, сада, оставити по страни. Међутим, морамо се присетити да је за Хола Епифанијево сведочанство (које је он сматрао аутентичним) било доказ да је читав проблем у вези икона још од четвртог века имао другостепени догматски значај. (20) На Јевсевија се, што је веома чудно, никад није обратило довољно пажње. Њега су често помињали, али иконоборачко позивање на њега никад није било на прави начин проанализирано. Нема никаквог разлога да посумњамо у аутентичност писма. (21) Изгледа да је оно кључно место у читавом иконоборачком систему расуђивања. Није случајно то што је св. Никифор осећао потребу да напише посебан спис против Јевсевија ("Antirrheticus"). Јевсевијево име захтева пажњу из још једног разлога: читава иконоборачка концепција царске моћи и ауторитета у Цркви потиче од Јевсевија. Постојао је, очигледно, архаистички тренд у иконоборачкој политици.

Јевсевијево писмо није сачувано у целини. Неки његови делови су навођени и о њима се расправљало на никејском Сабору, а касније је о њима расправљао и Никифор, а све доступне изводе саставио је и објавио по први пут Боивин, у белешкама за његово издање *Историје* Никифора Григоре (1702). Од тада је текст неколико пута прештампаван, али још нема критичког издања које би добро дошло. (22) Овог пута се, међутим, не бавимо тачним читањем текста.

Писмо се не може прецизно датирати. Оно је Јевсевијев одговор Констанцији Августи, сестри Константина Великог. Она је тражила од Јевсевија да јој пошаље "слику Христову". Он је био запрепаштен. На

какову врсту слике је мислила? Није могао да разуме ни због чега ју је тражила. Да ли постоји истинита и непромењива слика која би сама по себи изражавала Христов карактер? Постоји ли, даље, слика оног оваплоћеног Христа који је ради нас преузео на себе обличје роба? Оно прво је, према Евсевију, очигледно недоступно човеку, јер само Отац познаје Сина. А што се оног другог тиче, обличје роба које је он преузео на себе, оваплотивши се, сједињено је са његовом божанском природом. После Вазнесења он је променио обличје роба у царско обличје које је наговестио пројавивши се ученицима приликом Преображења на Таворској гори, те које је било узвишеније од људске природе. Јасно је да се ово величанствено обличје не може приказати беживотним бојама и сенкама. Апостоли тада нису могли гледати у Њега. Тешко би га било приказати на слици и пре Преображења, а камоли сада пошто је преобразио обличје роба у славу Господњу и Божју. Сада пребива у наручју непојамног Оца. Његово раније обличје је преобразено и преобликовано у ту неисказиву величанственост која је неухватљива за тело које око или ухо. Не може се замислити слика овог новог Христовог "облика", уколико се уопште ова "обожена и интелигибилна суштина" још увек може назвати "обликом". Не можемо следити пример паганских уметника који одсликавају ствари које се не могу осликати и чије су слике зато без неке изворне сличности. Отуда би једина могућа слика била само она слика у стању понизности. Ипак, све такве слике су формално забрањене у Закону, а ни у црквама се за такве не зна. Поседовати такве слике значило би следити пут паганског идолопоклонства. Ми хришћани признајемо Христа као Господа и Бога и спремамо се да га видимо као Бога у чистоти наших срца. Ако желимо да видимо ову прекрасну слику, пре него што се сусретнемо са њим лицем у лице, треба да знамо да постоји само један Добри Сликара, сам божански Логос. Главни смисао овог Јевсевијевог гледишта је јасан. Хришћанима нису потребне никакве Христове обманљиве слике. Њима није дозвољено да иду натраг; морају гледати напред. Христова "историјска" слика, његов "облик" понизности, већ је замењена његовом божанском Величанственошћу у којој он сада пребива. Ова Величанственост се не може

видети или исказати, али када дође време, истинским хришћанима ће бити дозвољено да буду у тој слави будућег века. Нема потребе да сада правимо паралеле са другим Јевсевијевим списима.(23)

Православни су порекли и одбацили ово Јевсевијево мишљење као јеретичко, у којем се крију његове непобожне прелести. Нагласили су да је Јевсевије био аријанац. Ми бисмо изrekli нешто другачију оптужбу. Јевсевије је био оригенист и његово писмо Констанцији је састављено оригенистичким језиком. Сада опет морамо поставити питање: да ли је Јевсевијево писмо само случајна референца коју су иконоборци открили *post factum*, и изнели је заједно са многим другим да би оправдали тезу која је настала потпуно независно? Или, да ли се овде ради о једном од првобитних изворишта иконоборачког надахнућа, изворишта барем оне развијеније иконокластичко-теолошке форме? Зар не би требало објаснити очигледну популарност иконоборства међу ученим епископима и свештенством (које би било смешно доводити у везу са муслиманима, павликијанцима или са другим познатим јеретичима) њиховим нагињањем ка оригенизму? Да би се тако нешто потврдило, морао би се, разуме се, саставити списак свих епископа и свештеника који су показивали интерес за оригенизам, и установити до које мере се ова тврдња може доказати за сваки појединачни случај. Сада говоримо само о свештенству које је присуствовало псеудо-саборима 754. и 815. год. Такво се испитивање, међутим, не може предузети у оваквој прелиминарној студији. У сваком случају, у то време оригенизам још увек није био мртав. Оригенов духовни идеал, преко Евагрија и св. Максима Исповедника, био је укључен у савремену православну синтезу. За самог св. Максима, оригенизам је још увек био жива теологија и он је веома озбиљно морао да се бори са његовим проблемима и манама. Ипак, није сасвим извесно да ли је св. Максим (који је, да се подсетимо, живео један век пре избијања иконоборства) заиста све њих савладао.(24) Нарочито је Исток био заражен оригенистичким идејама свих врста. Истина је да Оригеново име није ниједном било поменуто у иконоборачкој расправи, а Никифор је сматрао Јевсевија аријанцем, те ни он не помиње Оригена. Међутим, овде нас се не тиче шта је требало Никифор да каже против

Јевсевија.(25) Оригенистички карактер Јевсевијевог писма је ван сваке сумње. Очигледно је да иконоборци нису желели сами себе да осуде, што би се свакако десило да су се позвали на Оригенов ауторитет. Ипак, читав правац и етос оригенизма био је без сумње омиљен у току теолошког расуђивања којег су иконоборци практиковали. Према томе, одбрана "светих Икона" је представљала, на извесан начин, посредно побијање оригенизма- ново поглавље у историји "оригенистичких спорова".

Пре свега, Оригенова христологија је крајње досмислена и неприхватљива. Његове метафизичке претпоставке причиниле су му велике потешкоће приликом покушаја да јединствени историјски догађај Оваплоћења угради у општу схему Откровења. Историјско је за њега било тек нешто пролазно и акцидентално. Због тога се Оваплоћење, као историјски догађај, мора посматрати само као тренутак у историјском трајању непрестаног Богојављања (Теофаније) Божанског Логоса, као средишњи тренутак, у извесном смислу - али ништа више до средишњи символ. У перспективи непрестаног божанско-космичког процеса нема места за истинску историјску јединственост, за коначну одлуку, остварену у времену једним кључним догађајем. Ниједан догађај не може, у овој перспективи, имати крајњи смисао или важност по себи као догађај. Све догађаје треба тумачити као симболе или пројекције неке више, над-временске и над-историјске стварности. Историјско се овде, да тако кажемо, растворило у симболичко. Символ је сада више него знак и указује или на оно што је изнад, што пребива у вечности, или на "будући век", или на обоје истовремено. Читав систем симбола је тек нешто привремено па би коначно требало да нестане. Мора се продрети иза копрене симбола. То је главно Оригеново егзегетско начело или постулат. Оригенов егзегетски метод, ма како га ми назвали, има за коначни циљ трансцендирање историје, надилажење маске догађаја, превазилажење "слова" које би и сада, под Новим заветом благодати, могло убити ништа мање него *sub umbraculo legis*. Реалност или историичност догађаја се не пориче, али се они морају тумачити као наговештаји, као знаци и симболи. Била би очигледна неправда када би оптужили Оригена да је занемарио историју "историјског

Исуса", распетог Исуса. Како је лепо Биг приметио: "Крст у свој својој чудесности, својој лепоти, својој снази, био је увек Оригену пред очима". (26) Овај Оригенов симболизам није имао ничег докетског. Ипак, "историјски Крст" Исусов био је за Оригена само символ нечег вишег. Само *simpliciores*, "они који су још увек деца", могу бити задовољни, према Оригеновом мишљењу, са "соматским" смислом Светог писма које је за Оригена било само "сенка тајни Христових", попут Старог закона који је, такође, сенка оног Добра које треба да наступи. У бољем положају су они који се интересују за истину по себи, то јест за "Вечно Еванђеље" (или "Духовно" Еванђеље), а не за оно историјско Еванђеље које је само загонетка или сенка. Ориген је наглашено одвајао и разликовао "спољашње" од "скривеног" хришћанства. Истина је да човек треба да буде истовремено и "телесан" и "духован", али једино због васпитних разлога и циљева. Треба да се каже "плотским" хришћанима само то да је Христос Исус и да је распет. "Да би достигли оне који су савршени у духу, који доносе духовне плодове и који су заљубљени у небеску мудрост, они морају саучествовати у овом Логосу који се, пошто је оваплоћен, опет узвисио до онога што је био на почетку са Богом." Коначно, морамо "преобразити" "чулно" Еванђеље у "духовно", што ће рећи да и Нови завет треба тумачити на исти начин као Стари, дакле, као наговештај. (27) Ова темељна усмереност према будућности, према ономе што треба да наступи, подразумева потпуно обезвређивање прошлости. То такође подразумева и потпуно уједначавање читавог временског тока, који је тек природан; будући да је све пролазно само символ вечног, могуће је у сваком тренутку продрети у вечност. Читав "алегоријски" или, радије, симболички метод тумачења подразумева извесно изједначавање оба историјска завета: оба су, у крајњем случају, само привремени и као такви се и морају тумачити. Оба су само "сенке" мада су то на различите начине. И стога Ориген закључује да је у Старом завету потпуна истина већ била доступна оним напреднијим. Пророци и мудраци Старог завета су, заправо, више и боље видели и знали од оних "телесних" у Цркви "и могли су боље од нас сагледати стварност, односно догађаје њиховог времена, дакле, оно што су биле сенке.

Видели су славу Христову, слику невидљивог Бога, и "пошто су видели пралик узнапредовали су ка виђењу истине". Ориген се задржава на овом месту и закључује: "Они који су били савршени у пређашњим поколењима, знали су онолико колико и Апостоли пошто је са њима био исти онај учитељ који је Апостолима открио неизрециве божанске тајне. Једино у чему су Апостоли били у предности било је што су "поред тога да познају тајне, видели и снагу остварену на делу". (28) Алегоријски мотив измишљен је пре свега да би се протумачило обећање. Тај метод није одговарао новој намери: хришћански егзегети морали су да тумаче испуњење. Другим речима, хришћански алегористи приступали су Еванђељу као да оно није ништа друго до Стари закон; Ориген је приступио Новом завету као да је још увек у питању Стари завет; приступио је испуњењу као да није ништа друго сем обећања. Заиста је било више обећаног, али, ипак, не би требало заобићи чињеницу испуњења. А управо је овде алегоријски метод морао да закаже. Можемо окарактерисати алегоријски метод као "јеврејски", односно као приступ Еванђељу у духу Пророштва. Наравно, овај "јудаизам" ни на који начин није био "семитски", него типично хеленистички приступ. "Јер само Свето писмо и историја Исусових догађаја не откривају целу истину, будући да се сваки од тих догађаја може показати (онима који имају разум да схвате Свето писмо) као нешто што симболише нешто друго." Морамо се од самих прича успињати ка стварима које оне одражавају. (29) Повест или прича нису полазне тачке. Полазиште је Исус Еванђеља, распет и Исус, али циљ треба да буде у виђењу божанске славе. Човечанска природа Исусова јесте само први и најнижи степен нашег духовног проницања, степен којег треба превазићи. (30)

У ствари, овде се не можемо бавити само гносеолошким лествицама и ступњевима. Сам Исус је превазишао стање своје понизности које је заменио и, да тако кажемо, укинуо својим прослављењем. Његова човечанска природа није запостављена, она је ипак уздигнута до савршенства, до неразделивости са својом божанском природом. (31) Ово је заиста оштар језик. "И стварно, после васкрсења Он је боравио у телу које је било између, да тако кажемо, непрослављеног тела,

какво је имао пре својих страдања, и душе без таквог тела. И зато се Исус, после свог васкрсења, није могао појавити људима "на исти начин као пре тог догађаја". Па чак и у данима док је био у свом телу, он је био "више тога", односно није имао сталну спољашњост "нити га је могао видети на исти начин свако ко га је посматрао". Његов спољашњи изглед зависио је од нечије способности пријемчивости. Његово преображење у слави на Таворској гори било је један пример прилагодљивости његовог тела. "Он није показивао исту личност болесном - ономе коме је потребна његова исцељујућа помоћ, и онима који су могли снагом свог разума да се попну на гору заједно са Њим.(32) Ове Исусове разлике спољашњости односе се на природу Речи која се не показује на исти начин свима, која се неспремнима открива као Реч која "нема нити облика нити лепоте" ("синовима човечјим"), а онима који се могу могу успијати заједно са Њим, као "натприродна лепота".(33)

Без обзира на то што овакво тумачење може неком изгледати чудно и несимпатично, оно се ипак дуго задржало у традицији Цркве. Налазимо га, на пример, код св. Максима Исповедника. Кад говори о мистичном искуству, он скоро дословно наводи Оригена. Господ се не појављује свима у својој садашњој слави, него се онима који су још увек на путу појављује у облику роба, а онима који су способни да га прате до горе његовог преображења као Бог - у онаком облику у каквом је и био пре настанка света.(34)

За Оригена је Христово тело било, чак и у данима његовог земаљског живота, "по свему чудесно тело".(35) После његовог васкрсења оно је преузело Христову божанску природу и више се није могло раздвојити од ње. (36) "Ideo omnia quod est in Christo iam nunc Filius Dei est."(37) Ако је Он био стварни човек, сада то више није, и зато, ако следимо његове речи, нисмо ни ми више људи, јер нас је Он, као прототокоос свих људи, преобразио у богове.(38) "Si autem Deus est qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, 'quando similes eius fuerimus, et viderimus eum sicut est'(1 Јов. 3:2), te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Iesu".(39) Ради нашег непосредног циља, нема потребе да идемо у детаље. Главна Оригенова тврдња је јасна. Тешко је не уочити непосредну и блиску сличност између Оригенових идеја и оних из

Јевсевијевог писма Констанцији. Јевсевије је извукао легитимне закључке из начела која је поставио Ориген. Да ли би неко, следећи Оригена, заиста био заинтересован за било какву Христову "историјску" слику, или "икону"? Оно што се могло насликати већ је побеђено и замењено истинском природом васкрслог Христа који је сада у слави и као такав измиче свакој могућности осликавања или описивања. Штавише, са оригенистичке тачке гледишта, право лице Господа тешко да се могло насликати чак и у данима док је боравио у телу, а и то једино кад би његова слика била прилагођена изгледу "соматског" или "телесног" човека, што, ни на који начин, не може бити његова верна и права слика. Разуме се да се сам Ориген није интересовао за ликовне представе. Све оно што је рекао против паганских слика, могло би се веома лако употребити и против икона.(40) Опет, постојао је очигледан паралелизам између двају проблема: проблема Светог писма и проблема ликовног представљања. То је био исти онај проблем "дескрипције". Знамо да је то била главна тачка читавог иконоборачког спора. Св. Јован Дамаскин је јасно увидео везу између ових двају места и проблема - само Св. писмо је "слика".(41) Требало би добро да поразмислимо пре него што применимо Оригенов егзегетски метод на проблем уметничке или ликовне "дескрипције". Вероватно не бисмо имали тешкоћа у прихватању "символичког" приказивања, уколико би се само Свето писмо узело као књига симбола који нас самом њиховом природом присиљавају да гледамо напред. Али свакако бисмо били веома озбиљно збуњени њеном "историјском" сликом. Управо се то догодило на иконоборачком псеудо-сабору 754. и 815. год. Прави смисао иконоборачког гледишта може се домислити ако се схвати да су иконоборци били прожети веома снажним осећајем о постојању крајње несразмере између свих историјских ("чулних") слика и слике "стања у слави" у коме су већ били Христос и свеци. Један пример ће бити довољан: да ли је дозвољено - тако су поставили питање иконоборачки епископи 754. год. да се сликају свеци који већ сијају у неисказивој слави, и да се на тај начин поново позивају на земљу?(42)

Иконоборство није било само некритичко одбацивање сваке уметности. Постојале су велике разлике у

мишљењима међу самим иконоборцима. Међутим, за већину је то био отпор према једној посебној врсти религиозне уметности, наиме, према живописању "икона" које приказују праву историјску личност, без обзира да ли је то наш Господ или неки светац. Овакав облик хришћанске уметности је у то време цветао. Место рођења тог типа сликарства је вероватно Сирија, а његово препознатљиво обележје је било, како је то недавно рекао Луј Бреје "la recherche naive de la verite historique" - изразити нагласак на историјској истини.(43) Једна од омиљених тема био је распети Христос. Није то био обавезно "натурализам", али је било неопходно да то буде нека врста историјског реализма. То је био главни захтев новог правца. Права "икона" захтевала је да буде нешто суштински различито од "символа". Она је требало да "представи" нешто стварно, али да то прикаже реално и тачно. Истинска икона морала је да буде, у крајњем случају, историјска слика. Отуда она постојаност иконографских типова на Истоку где нема места за уметничку "инвенцију". Иконографски типови нападају предању и установљени су ауторитетом Цркве. Једино сликарски чин припада уметнику. То је тако и формулисано на Другом никејском сабору.(44) Коначни захтев није захтев за уметничком имажинацијом или индивидуалном визијом, него за историјом, за стварима виђеним и посведоченим. У вези са тим илустративан је 82. канон Трулског сабора (691-692). Он се односи само на један посебан случај (нису нам довољно познате непосредне околности које су условиле доношење тог правила), али, барем имплицитно, установљује и опште начело. Сабор забрањује и симболичко приказивање Христа као јагњета. Очигледно су се Оци на Сабору противили полу-историјској позадини: св. Јован Крститељ је указивао на долазак Христов, а Христ је представљен симболички. Разлози за забрану су били веома поучни. Јагње је "архетип", или "слика", или обличје долазеће Благодати, оно указује на истинско Јагње - на Христа. Мада се старе "праслике" и "сенке", односно симболи и знаци, морају поштовати, ипак првенство припада "благодати" и "истини" - пуноћи Закона. Сабор прописује да Христ треба да буде приказан или осликан као човек, а не као "јагње" и то због подсећања на Његово оваплоћење, страдање и спасоносну смрт, те на

искупљење које је одатле произишло.(45) То је много више него обичан канонски пропис, то је догматски став и изјашњење. Поред тога, то је доктринарни програм и прави увод у сву каснију литературу о св. Иконама. Чудно је то што су тај канон историчари иконоборства потпуно занемарили. Случај који Сабор наводи изгледа да је веома специфичан. Али канон прописује начело. А за то мора постојати разлог. Оно што је ту битно је то да је наглашена веза између "праслика" и (историјске) "истине" и, вероватно, између два Завета. Поново се дотичемо егзегетског проблема. Све старе "праслике" су већ превазиђене, дошла је истина - оваплоћени и распети Христос". Тиме је била званично одобрена и охрабрена нова "историјска" уметност. Таква формулација је, изгледа, била смишљена. Истицање "људског обличја" Христовог је, у време када се разрешавао последњи христолошки спор, било нешто потпуно природно. Она сликару скреће пажњу на историјско испуњење.

Обично се сви слажу да је теолошка одбрана св. Икона, нарочито одбрана св. Теодора и пре њега св. Јована Дамаскина, заснована на неоплатонистичким претпоставкама. Читава концепција "праузора" и "слике" (која упућује на нижи ниво) била је платонистичка. У целини узето, ово гледиште је исправно. Ипак, то треба појаснити. Иконопоштоватељи нису говорили једноставно о "сликама" некакве "вечне" или "небеске" реалности. Они су говорили управо о "сликама" једне "земаљске" реалности, о историјским личностима које су живеле у једном времену на земљи. Они су недвосмислено указивали на (историјско) оваплоћење. У томе је разлика.

У овом тренутку не тиче нас се учење иконофила. Дозволимо да је оно било платонистичко или барем проплатонистичко. Нажалост, заборавља се да је и у неоплатонизму такође постојала и једна очигледна иконокластичка тенденција. Порфирије нам у "Животу Платиновом" говори да се Плотин "стиди што је у телу. Он одбија да говори како о својим предцима и родитељима, тако и о својој отаџбини. Он не би стао испред скулптора или сликара". Да ли неко треба да начини трајну слику овог пролазног тела? Довољно је то што је принуђен да га подноси.(46) Плотин би радо заборавио

да је имао земаљску биографију, родитеље или отац-бину. Платинове философске тежње морају се разликовати од "оријенталног" аскетизма, гностицизма или манихејства. Он није био дуалиста. Ипак, његов закључак је био да треба да се "повучемо" из овог света телесне реалности, да изађемо из тела. Сам Плотин је изнео следећу аналогију. Два човека живе у истој кући. Један од њих куди градитеља и његово дело јер је саграђено од бездушног камена и дрвета. Други хвали мудрост архитекте јер је здање тако вешто испланирано. За Плотина овај свет није зло, он је "слика" или одраз вишег света, можда и најбоља од свих слика. Па ипак, мора се тежити ка ономе што је иза свих слика, мора се ићи од слике ка праузору, од нижег ка вишем свету, што значи да Плотин велича образак или праузор а не копију. (47) "Он зна да ће, када дође време, изаћи из тела и да више неће имати потребе за било каквом кућом." (48) То је разлог зашто он није хтео да стане испред сликара. Слика овог "трулежног тела" не може бити његова права слика- слика бесмртног сопства. Ниједном сликом се не може осликати само човеково сопство. И због тога, све слике су варљиве. Оне би да утамниче људску имагинацију у "трулежно тело". Зар нису, дакле, ова чудесна Платинова размишљања одличан увод у иконоборачку мисао. Хришћани би, наравно, поставили проблем нешто другачије. Уместо о "свету изнад" они би говорили о "будућем веку". Ипак, суштина је иста. Барем Ориген, по том питању, није био далеко од Платина. Интересантно је истаћи да је међу старим *testimonia*-ма, које су иконоборци сакупили, постојао један "платонски" извор инспирације који је био несумњиво јеретичког порекла. То је био извод из *Дела св. Јована*. Била је то заправо прича која је паралелна оној коју је Порфирије испричао о Плотину. Св. Јован је насликан без његовог знања. Он то није одобрио, нити је одмах могао да препозна да је то његова слика јер он никада није видео свој лик у огледалу. На крају крајева, то је била само "слика његовог тела". Човек мора да буде сликар своје душе и да је украси вером и другим врлинама. "Ово, међутим, што си ти сачинио јесте детињасто и несавршено; ти си насликао мртву слику мртве ствари." (49)

Обично се иконоборачки покрет тумачио као оријентална или семитска реакција на претерану хеленизацију хришћанске уметности и побожности, и као отпор хеленистичком продору у византијску Цркву. Међутим, не налазимо ничег специфично "семитског" у иконоборачкој теологији; напротив, чини нам се да су сва гледишта и докази иконобораца хеленистички по свом пореклу. Иконопоштоватељи су засигурно били платоничари. Али, зар није и иконоборачки став такође био платонистички? Те зар ми не посматрамо читав сукоб пре као унутрашњи сукоб унутар хеленистичког хришћанства? Иконоборство је било, разуме се, веома сложен покрет и његове различите компоненте се морају брижљиво анализирати. Али главно надахнуће иконоборачкој мисли долазило је од хеленизма. Морамо прекренути савремено тумачење. Иконоборство је било повратак пре-хришћанском хеленизму. Читав сукоб се може протумачити као нова фаза у дуготрајном процесу којег су некада називали процесом хеленизације хришћанства. Ми би требало да га опишемо пре као христијанизацију хеленизма. Главна карактеристика тог процеса је био очигледан расцеп унутар хеленизма или његова поларизација. У иконоборачком спору, барем на његовом теолошком нивоу, жестоко су се сукобила два хеленизма, као уосталом и неколико пута пре тога. Главни проблем је био проблем односа између симболизма и историје. Иконоборци су у сукобу заступали не-реформисану и бескомпромисну хеленистичку позицију, оригенистичког и платонистичког правца. То није био непосредан наставак монофизитског предања, мада се може рећи да је и само монофизитство било такође нека врста хеленизма. Његови корени сежу до ране александријске традиције и, према томе, оно се могло измешати са неоплатонизмом. Иконопоштоватељи су, на другој страни, дефинитивно остали на позицији "историјског хришћанства". Расправљало се о једној одређеној теми, а иза ње су се указивали огромни проблеми. Ово је довело до огорчености и насиља у читавом сукобу. Није само судбина хришћанске уметности била доведена у питање, него и само "православље". У сваком случају, борба се може разумети само у перспективи дуготрајног Auseinandersetzung између хришћанства и хеленизма. Обе странке су биле "хеленистич-

ки усмерене". Ипак, сукоб се одвијао између хришћанског хеленизма и хеленизованог хришћанства, или између православља и синкретизма.(50)

Моја је жеља била да овим кратким огледом само покренем питање. А да би се дао коначан одговор на њега потребно је много више истраживања.(51)

БЕЛЕШКЕ:

1. К.Н. Успенски, *Sketches on Byzantine History*, Part I, Москва, 1917, (на руском) стр. 237. Књига Успенског о историји иконоборства, на коју се он позива, изгледа да никад није објављена.
2. Henri Gregoire, у *Byzantium*, издао Norman H. Baynes и H. St. L. B. Moss (Oxford, Clarendon Press, 1948.), стр. 105. Сви чланци у овом тому су написани пре рата.
3. E. J. Martin, *A History of Iconoclastic Controversy* (London, S.P.C.K., s.d), стр. 3-4.
4. Gregoire, *Byzantium* (1948), стр. 105.
5. Г. Острогорски, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929., *Historische Untersuchungen*, Hf. 5, српско издање, Георг-ије Острогорски, "О веровањима и схватањима Византинаца", прев. Љиљана Црепајац, сабр. дела, V, Београд, Просвета, 1970. "Connection of the question of Holy Icons with the Christological dogma" *Seminarium Kondakovianum*, I, 1927; "Gnosological presuppositions of the Byzantine controversy about the Holy Icons", *Ibidem*, II, 1928. - оба чланка на руском; "Les debuts de la Querelle de Images", *Melanges Diehl*, vol. I. Paris, 1930; G. Ladner, "Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinische und abendländischen Theologie", *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*, B. 50, 1931; "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Mediaeval Studies*, II, 1940.; P. Lucas Kosh, "Zur Theologie der Christus-ikone", in "Benediktinische Monatschrift", Beuron, XIX, 1937; 11/12; XX, 1928, 1/2, 5/6, 7/8; "Christusbild-Kaiserbild", *Ibidem*, XXI, 1939, 3/4.
6. Кратка белешка о Андрејевљевом необјављеном раду дата је у *Russian Historical Journal* (вероватно Бенешевича), VII (Petrograd, 1921), 215-218 (на руском).
7. Ово је назив изврне књижице Erika Peterson-a, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935.
8. Cf. Lucas Koch, *Christusbild*, etc. - аутор је користио књигу Andre Grabar-a, *L'Empereur dans l'art Byzantin* (Paris, 1936).
9. Најбоље излагање православног учење о иконама је у чланцима P. Lucas Koch-a.
10. Види, Б. М. Мелиорански, Georgij Kyprianin i Ioann Jerusalemiskij, dva maloizvestnykh borza za pravoslavlje v 8. vickie (St. Petersburg, 1901); и Острогорски, *Studien*.
11. Cf., e.g., A. Васильев, *Histoire de l'Empire Byzantine* (Paris, Picard, 1932), I, 379: Quant au parti de la cour et au haut elerge, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et evques n'obeirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu'ils professerent les doctrines qui s'har-

monisaient avec leurs crainte et leur ambitions." Овакво мишљење се често среће у литератури.

12. Ово је наглашено код H. Gregoire у његовом прегледу "Studien" Острогорског, у *Byzantium*, IV, 765-771.
13. Cf. F. Vernet, "Juifs" (*Controverses avec les*), у D.T.C., VIII, 2, c. 1878. s.; и Sirarpie der Nersessian, "Une Apologie des images du septieme siecle", у *Byzantium*, XVII (1944-1945). Види такође J. B. Frey, "La question des images chez les Juifs", у *Biblica*, XV (1934).
14. То је опште место у литератури. Види, недавно, Christopher Dawson, *The Making of Europe* (London: Sheed & Ward, 1946. (1932), p. 136: Иза тога не стоји експлицитно учење теолошке школе, него нејасно и безлично секташтво које одбацује читав хеленски догматски систем." Cf. George Every, *The Byzantine Patriarchate*, 451-1204 (London, S. P. C. K., 1946), п.105: "Иконоборачка шизма у времену 730-86 и 815-43 није била шизма између Истока и Запада, него између азијатске странке у Цариграду и грчке и латинске странке у Грчкој, Италији и Риму."
15. Cf. Острогорски, *Melanges Diehl*, p. 236: "Le role, joue au debut de la querelle des images par le clege iconoclaste d' Asie Mineure, tombe dans l' oubli dans les siecles suivants". Види такође, Мелиорански, Georgij Kyprianin.
16. Cf. J.M. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, P. I, v. I, (Lutterworth Press, London & Redhill, 1945), p. 63.: Неко би пре у овом покрету видео нешто паралелно исламу" етц.
17. Cf. Васильев, *Histoire*, 380.
18. Karl Schwartzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha, 1890), pp. 77-78.
19. У сваком случају, узалудно је позивати се на павликијанце, јер је веома неизвесно да ли су они показивали икакве иконоборачке тејденције, онолико колико бисмо се могли сложити са њиховим дуалистичким претпоставкама. Види, Henri Gregoire, у *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini* (Roma, 1939), 177; и недавно Д. Оболенски, *The Bogomils*, Cambridge, 1949., p. 53.
20. Види Karl Holl, "Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung", 1916. у својим *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr, 1928. II, 351-387, и Острогорски, *Studien*, 61 ff.
21. Holl, 387, n. II. "An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Ware das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so müsste die dogmatische Begründung scharfer gefasst sein."
22. Делови из Јевсевијевог писма прочитани су на другом никејском Сабору (787): Mansi, XVIII, c. 314 или Harduin IV, 406; дужи текст (према cod. Reg. 1980) објавио је Boivin (Nic. Gregoras, *Hist. Byz.* XIX, 3, 4 (прештампан у Migne, S.Gr. CXLIX i u C.S.H.B., Bd. XIX.2); Card. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, 383-386 (као IX погл. Никифоровог *Antirrheticus contra Eusebium*); види тж. inter opera Eusebii-Migne, S.Gr.XX,c. 1545-1549, и у Kirsch, *Enchiridion*, n. 471. Cf. Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Göttingen 1917; F. R. L. A. N. T. Neue Folge 10); W. Elliger, Die Stellung der alten Chisten zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (Ficker's Studien über Christliche Denkmäler, Hf.20; Leipzig 1930).
23. Види H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939).

24. Научници су у последње време интезивно расправљали о теологији Св. Максима. Треба поменути следеће студије: Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds* (1941, II издање, исправљено и допуњено, 1961); Polycarp Sherwood, O. S. B., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor, "Studia Anselmiana"*, fasc. XXXVI (Romae, 1955); Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); Walter Volker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens* (1965). Ранија монографија С.Л. Елифановича, *St. Maximus the Confessor and Byzantine Theology* (Kiev, 1915, књига је на руском и још увек се може консултовати).
25. Никифоров спис *Antirheticus Liber adversus Eusebium et Epiphaniem*, објавио је Кардинал J.B.Pitra у својим *Specilegium Solesmense*, Vol.I (1852), p. 371-504; Vol.IV (1858), p. 292-380. Нажалост, главна Никифорова теолошка расправа "Ελεγχος καὶ ἀντιρροή" још није објављена. Савремене студије о Никифору: A.J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit, 1952*; P.J.Alexander, *The Patriarch Nikephoros of Constantinople, 1958*.
26. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, II препађено издање, Oxford, 1913, p. 254.
27. Ориген, Коментар на Јов, I. 9 и 10, Migne PG, XIV, c. 35-40. Ориген је оштро супростављао и разликовао телесно (соматско или "историјско") од духовног (или "вечног") Еванђеља. Пре свог телесног доласка, Христ се већ појављивао "савршеним" појединцима под Старим заветом, као Мојсију и пророцима, којима је пројавио своју славу на интелектуални начин. Упооређујући, или боље, супростављајући два Завета, Ориген је користио исти термин *εἰδωλόν*: посећивање или појављивање, долазак и боравак међу људима. Дакле, он умно виђење ставља у исту равн са историјским сусретом и, у ствари, на много виши ниво. Cf. II. 3, c. 113: пророци, као Исаија, Осија, Јеремија, сретли су Логос. Већина хришћана зна само распетога Христа "сматрајући да Реч која постаде тело" јесте сва Реч и знајући једино Христа пошто постаде тело. На многим местима Ориген користи израз Логос као синоним за Христа.
28. На Јов. VI, 2, Migne PG, XIV, c. 201 ss. Cf. I. 23, ц. 60: "А заиста су сретни они који су у својој потреби за Сином Божјим постали такви да Га не требају као исцелитеља болесних, нити као пастира, нити као испитеља, него једино као Мудрост, као Реч праведности. Они би се могли и другачије назвати уколико би постојало било какво друго одговарајуће име за оне који су тако савршени да Га прихвате у његовим најблиставијим особинама."
29. Contra Celsum, II, 69: "Истину о оним записаним догађајима у вези са Христом не можемо сагледати само у текстовима и историјским причама, јер сваки догађај за оне који интелигентније читају Свето писмо јесте јасан символ нечег другог. У ствари, Ориген је био спреман да иде даље. Постоје у писмима оба Завета очигледне противречности и извесна историјска сведочанства која не могу бити истинита. Ипак је "духовна истина често била сачувана, што би се могло рећи и за материјалне лажи". Ориген не би осуђивао писце: "уколико би понекад описивали догађаје другачије него што су се они одиграли у историји или би послужили њиховим мистичким циљевима." "Духовно" се мора ставити изнад "материјалног". Cf. на Јов., X, 3 и 4, Migne PG, XIV, c. 312-313. Коначно, Св. писмо није за Оригена било толико књига сакралне историје већ пре књига огромне алегорије коју треба схватити интуицијом.
30. На Јов. XIX, I, Migne PG XIX, c. 524 ss.
31. Contra Celsum, III, 41: "Признајемо да су његово смртно тело и људска душа у њему, узети на највише место, не само у заједници него су *сједињени и сливени*, тако да учествују у његовом божанству које је *преображено у Бога*", те је и његово тело стекло "вечно и божанско својство".
32. Contra Celsum, II, 64; Коментари на Матеја, XII, 30 и 36, Migne PG, XII, c. 1050 и 1066.
33. Contra Celsum, VI, 77; cf. IV, 16 и 18.
34. St. Maximus, *Capita theologica*, II, 13 MPG, XC, c. 1129-1132.
35. Contra Celsum, I, 33: "Зашто онда не би требало да постоји одређена душа која узима у потпуности чудесно тело" или *παράδοξο*?"
36. Contra Celsum, II, 9; cf. на Јована, XXII, 17, MPG, XIV, c. 812-818.
37. *Commentaria in epistolam ad Romanos*, I, 7, MPG, XIV, c. 852.
38. In Jeremiam homilia XV, 6. MPG, XII, c. 436-437.
39. In Lucam homilia XXIX, MPG, XIII, c. 1876: qui tunc homo fuit, nunc autem esse cessavit.
40. Види нарочито C. Cels. VIII, 17 и 18: "За све оне који, дакле, засађују и негују у својим душама, сагласно божанској Речи - уздржљивост, праведност, мудрост, побожност и друге врлине, те узвишености су кипови које они подижу да би указали поштовање обрасцу и пратозору свих кипова: 'слици невидљивог Бога'. Бог јединорођењем... и свако ко се угледа на њега према својим способностима, може подизати својим сопственим трудом кип према слици Творца, јер као што виде Бога чистим срцем, они постају ти који се угледају на њега. И опште, видимо да хришћани жуде да подигну олтарије и кипове онакве какве смо описали и који, дакле, нису беживотни и бесмислени" итд; cf. VII. 66: "Сви они који обрађују пажњу на зла дела сликара, вајара и иконописаца пребивају у мраку, пошто они не желе да погледају увис и да се уздигну својим умом од свих видљивих и чулних ствари ка Творцу свих ствари који је Светлост. Види Elliger, op. cit, s. II ff. i Hugo Koch, op. cit, p. 19 ff
41. Св. Јован Дамаскин. *De imaginibus*, III.
42. Акта Иконоборачког псеудосабора из 753. прочитана су на никејском васељенском Сабору 787, Mansi, vol. XII, c. 276.
43. "La Querelle des Images" у Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. V, Paris, 1947.
44. Орос II никејског Сабора, у Mansi, v. XVIII, c. 373 ss.
45. Ραζλλ καὶ Ποτλλ, *Συντάξις τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων*, том. II, Αθῆναι, cc. 492-495.
46. Porphyrios, *Vita Plotini*, I.
47. Plotinus, *Enneades*, V, 8.8., српско издање, Плотин, Енеаде, прев. Слободан Благојевић, Београд, Књижевне новине, 1984.
48. *Enneades*, II 9. 11.
49. Acta Joannis, поглавља 26-29, Bonnet, *Acta Apostolorum Apostolica*, II, I, Leipzig, 1898, прештампано 1959;); енглески превод у *The Apostolic New Testament*, izdao M.R. James, Oxford, 1924. Списи нису старији од друге половине другог века. Acta су помињана на иконоборачком Сабору 753, Mansi, XIII, c. 168 ss. Патријарх Фотије износи да је користио документ иконоборца, *Bibliotheca*, CIV.

50. Cf., подстицајна књига Edra Ivanka, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien, 1948. О иконоборству види p. 105 ff.
51. Ориген је још увек противречна појава. Није циљ овог огледа да да исцрпну слику његовог теолошког мишљења. Једина намера је била та да се укаже да су извесни аспекти његове мисли утицали на јачање и формулисање иконокластичког становишта. Оригенови текстови који су наведени одабрани су из тог разлога. При њиховом проналажењу од помоћи је био чланак професора P.J. Alexander-a: *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and his definition (Horus)*, у *"Dumbarton Oaks Papers"*, VII, p. 37-66.

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ ДО 1910. ГОДИНЕ

Више векова Источна и Западна Црква су живеље скоро потпуно одвојено једна од друге. Ипак, ова одвојеност мора се разумети у светлости истине да су ова различита схватања и убеђења о јединству изникла из једног по пореклу заједничког духа. Исток и Запад могу се прихватити и пронаћи један другог само уколико се присете своје исконске сродности и своје заједничке прошлости.

Хришћанско јединство није дуго трајало, или боље рећи, никад није потпуно остварено. Ипак, може се оправдати тврђење да је први миленијум протекао у јединству Цркве. Током тог периода постојали су заједнички дух и јединствена вера чега касније више није било. Људи су били убеђени да сукобљене групе још увек припадају истој Цркви, и да сукоб није ништа више него удаљавање проузроковано озбиљним неспоразумом. Цепање Цркве је све ужаснуло и одвајање, када је до њега дошло, нерадо и с тугом је прихваћено.

Трајној подељености између Истока и Запада претходило је ишчезавање јединственог мишљења и осећања узајамне одговорности унутар једног Тела. Пре него што је јединство коначно сломљено, не толико због немогућности усаглашавања по извесним догматским питањима, колико због разбијеног јединственог начина мишљења (*universe of discours*), Исток и Запад већ су се разликовали али те разлике нису сметале ни Јерониму док је боравио у Палестини, нити Атанасију док је био у изгнанству на Западу. Али, постепено, дошло је до тога да су сећања на заједничку прошлост избледела и ишчезла, и хришћани су почели да живе међусобно супростављени у својим издвојеним и посебним световима, бивајући у заблуди да је то саборна целина.

Ово одвајање Истока и Запада било је делом географско, али углавном по "књижевној" основи. Ту је такође постојао и проблем језика. Грчки је био универзални језик Средоземног света, општеприхваћени језик цивилизације, као и хришћанске мисли и израза. Али овај чинилац јединства је ослабио пошто је на За-

паду, временом, грчки потпуно био заборављен. Чак га је и св. Августин слабо знао. Преводи грчких хришћанских класика били су ретки, а латинских класика на грчки још ређи. Када су нови варварски народи ступили на историјску сцену, били су способни да преузму само мали део од предања класичне старине. Када је до културног препорода на Западу коначно дошло, веома мало од грчког наслеђа било је сачувано и жива веза са заједничком прошлошћу хришћанске васељене је покидана. Сада су постојала два света, скоро потпуно затворена један за другог.

У поделу је такође био укључен и сукоб између старог и новог. Византија је наставила старим путем. Запад, интелектуално оснажен, развио је нови метод и нови начин мишљења; под утицајем великог философског раздобља XIII-ог века, западноевропска хришћанска доктрина попримила је свој коначан изглед. Између старог патристичког и новог схоластичког приступа проблемима појавио се огроман јаз. Исток је у самом уједињењу видео могућност наметања византизма Западу, док је за западњаке уједињење представљало прилику за латинизовање Истока. Оба света су изабрала сопствене путеве; западњаци су занемарили грчко патристичко наслеђе које је све више и више заборављано. Грци нису придавали пажњу ничему што се дешавало на Западу после његовог отцепљења. У свим екуменским разговорима који су вођени до данас, највећа од свих потешкоћа била је поновно успостављање заједничког језика.

Чини се да су главни узрок цепања - папске тежње, и оне су, уистину, стална препрека било каквом *измирењу*. Међутим, ове тежње не би требало да посматрамо изван односа са политичким чиниоцима. Сви хришћани слагали су се у томе да треба да постоји једна васељенска хришћанска држава. Било је нормално да се духовно Тело, односно Црква, изједначи са једном постојећом заједничком државом, са Римским царством. Једино спорно питање било је: где треба да буде центар те заједничке државе из којег ће се њоме владати. Св. Константин је преселио центар царства из Рима у Византион. Запад је установио да је са крунисањем Карла Великог 800. године п.Хр. дошло до новог *translatio imperii*(1) и да се читавим хришћанским светом опет

мора владати из Рима. Овим проширењем шизме са теолошког на социјалну и политичку област јасно се показало колико је расцеп постао дубок и неизбежан.

Византијско царство је слабило и коначно нестало. Запад је цветао и снажно се развијао. Због своје моћи, Запад је био склон да сматра своје хришћанство за канонско и нормално, а на класичну патристичку традицију гледао је као на неку егзотику или застрањивање. Тако је и Византија била или осуђивана или прећутно игнорисана. Ово осуђивање није било без извесних разлога. Вековно ропство под Турцима жалосно је зауставило развој Источног хришћанства. Поштовање традиције може лако да се изроди у трои архизам. Византија је понекад бивала непокретна. Али Византија је још увек жива у стварима духа, као представник аутентичног хришћанског предања, повезана нераскидивим континуитетом са мишљењем апостолског доба. Обнављање изворног васељенског јединства било би могуће само кроз разоткривање духа Истока Западу и духа Запада Истоку у једној обухватнијој синтези, што се већ покушавало, а што се, међутим, још није постигло.

Политички чинилац је чак и после реформације играо велику али и бескорисну улогу. Полазна тачка била је још увек идеја о Западној Европи као центру. Учесници на скуповима размишљали су у терминима два супротстављена табора. Поред тога било је исувише духа "обраћења" и наметања једног система мишљења другоме. У разговорима се расправљало обично о одређеним питањима, али не о суштинским проблемима. Једино у 19-ом веку дубље поимање историје учинило је могућим да се проблему *измирења* приђе са више разумевања. Основна теолошка питања истакнута су у предњи план и схватило се да је проблем хришћанског јединства пре свега проблем догмата Цркве. Иако нису пронађени практични начини за решење кризе, на тај су начин барем успостављене смернице које могу учинити плодним сусрете и дискусију о екуменским проблемима, а који су залог испуњења екуменских циљева.

ЧЕСИ И ВИЗАНТИНЦИ

Тешко да је постојао неки период у коме преговори између Православне Цркве и Црква Запада нису вођени, али је скоро увек изнад свих тих преговора лебдела тешка сенка политичког опортунизма. Потпуни неуспех Уније, потписане у Фиренци 1439. године (2), показао је да се овим путем не може изаћи из подељености, те да би требало да истинско решење потражимо само кроз непатворено међусобно теолошко разумевање које се може постићи једино на васељенском сабору Цркве.

Током XV-ог века идеја о васељенском сабору престано је била људима пред очима. Оци на сабору у Базелу желели су да и Грци учествују на њему, и чак су послали посебну поруку у Цариград, којом су позвали православну делегацију да присуствује сабору, али без успеха, пошто је папа Евгеније IV вешто одвратио Грке од тога у корист сабора којег је он сазвао у Ферари и нешто касније у Фиренци. Међутим, најјасније обраћање целокупном хришћанству потекло је од групе западних хришћана, која је наговестила Реформацију у XVI-ом веку не само због њихових убеђења, него такође и због наде да се међу Грцима могу наћи савезници против ближе им римске силе. На базелском сабору 1434. хусити су тражили да се њихов проблем изнесе и размотри на једном свеобухватнијем сабору, на којем би присуствовали Грци (укључујући и патријарха цариградског) и Јермени.(3)

До које је мере сам Јан Хус био под утицајем Источног предања, још увек је отворено питање. Код извесних историчара наилазимо на очигледно претеривање и предрасуду када тврде да је читав хуситски покрет био смишљен повратак Источном предању које је једанпут већ било заживело у Моравској благодарећи св. Кирилу и св. Методију.(4) Мало је вероватно да је Јан Хус био добро обавештен о Православној Цркви. Он је своје учење засновао углавном на Виклифовом учењу. Са друге стране, занимљиво је истаћи да се Виклиф, у извесним случајевима, позивао на грчке црквене ауторитете само због тога што су они били супротстављени Риму. Сасвим је извесно да сећање на словенски обред у ондашњој Чешкој није потпуно избледело. Слободно можемо ићи толико далеко и рећи да су неки хусити

били заинтересовани за Грчку Цркву, углавном као за пример онога што би се могло назвати не-римокатолицизмом, али и због тога што би у учењу и пракси Источне Цркве могли наћи један додатни доказ у прилог причешћивању под оба вида, што је за њих било нешто као Заветни ковчег.(5) У каснијој фази развоја покрета, када је постало јасно да више нема могућности измирења са Римом, постојао је нарочито важан разлог за обраћање Истоку - нада да се обезбеди признање од источних патријарха и да се реши проблем апостолског преемства.

У том контексту можда можемо разумети покушај вредан пажње, покушај једног огранка хуситског покрета - утракиста, да се успостави евхаристијска заједница са Цариградом непосредно пред његов пад. Мада су сачувани бројни званични документи и сведочанства неких ондашњих писаца, немогуће је саставити тачну причу о томе шта се десило. Нарочито није јасно са чије стране је дошла иницијатива. Чешки извор "Historia Persecutionem Ecclesiae Bohemicae" (6) јасно износи како је иницијативу преузео Рокизана, Каликстинов наречени епископ Прага, те како је молба уручена Грчкој Цркви 1450. и како је добијен задовољавајући одговор. Неки научници сумњају у то да је ово сведочанство поуздано, будући да се не слаже са грчким изворима. Међутим, главни догађај изгледа да је добро да-тиран.

Извесни Константин Платрис Англикос, "смерни свештеник Христов", стигао је у Цариград 1452. и представио у име Чеха "Књигу вере", тј. исповедање вере, на основу које је био благодоклоно прихваћен од Грка. У том исповедању Константин износи измене са скорашњег сабора, по свему судећи са оног у Фиренци. Тврдио је како су га прогнали паписти и како је морао да лута од града до града, док коначно није стигао у град "правог свештенства". Он је потпуно одбацивао папске захтеве. Да би проверили степен његовог слагања са православним учењем, Грци су од њега тражили да одговори на бројна питања. Питања је скицирао Генарије Схоларије, будући патријарх Цариградски, један од најбољих грчких учењака тог времена, који је био добро обавештен и о учењу Западне Цркве. Грци су изгледа били задовољни што је Константин држао праву веру и

изражаво тачне идеје по свим питањима учења, о светим тајнама и о канонима. По његовом одласку, Грци су му дали "ектхесис" вере, којега су потписале бројне владике и богослови. Оба документа још увек постоје на грчком.(7)

Ко је био овај Константин Англикос? Он се сам представљао као "Константин Платрис, или као Чех Англикос, понизни и недостојни свештеник Христов". Ниједна личност под овим именом није позната из било ког другог извора. Јасно је да је био странац - у противном не би било разлога да га испитују о његовој вери. Зашто се назвао Англикос? Да ли је био Енглез, или барем у некој вези са Енглеском? У том случају, у каквој је вези био са Чесима? Неки су тврдили да он није био нико други до чувени Питер Пејн, једно време учитељ ст. Едмунда Хола у Оксфорду, ватрени виклифовац који је био истински укључен у хуситски покрет. Ова идентификација се може сматрати потпуно невероватном. Све што знамо о Питеру Пејну јесте да је његово удружење било у вези са таворитима, радикалном струјом међу хуситима, и не можемо да замислимо једног неприкладнијег или конзервативнијег емисара кога би послао Каликстин, а који би био заинтересован за Грчку Цркву. Питер Пејн је био познат у Чешкој као "Питер Англикос", или једноставно као "Англикос", али не морамо одмах закључити да је он имао монопол на овакво име.

У одговору Грка овим "Исповедницима праве вере Исуса Христа" изнето је, по сведочанству "Англикоса", да постоје многи народи истих убеђења у различитим земљама - у Молдавији, у Чешкој, укључујући ту и граничне појасеве са тевтонском и мађарском државом, те да је чак и у Енглеској међу емигрантима из ових земаља постојала значајна група хришћана која је била наглошена Православном вери. Следило је кратко излагање Православне вере. У закључку је јасно изнесено да није довољно само по себи једно исповедање истините вере, и да је нужно бити у заједници са истинском Црквом, односно са четири Источне патријаршије. Чеси су позвани да се придруже Грцима. Одлучено је да се пошаљу свештеници да их поучавају, с тим што би биле могуће неке измене по питању обреда. Колико можемо да просудимо из одговора којег су Чеси послали Грцима, ова порука била је добро прихваћена од конзисторије хусита Каликстиног огранка у Прагу.(8)

Ко су били Грци са којима је Константин преговарао? Потписи на грчким документима то откривају. Сваки од потписника, укључујући и Генарија Схоларија, припадао је групи непомирљивих противника уније која је потписана на сабору у Фиренци. Непомирљиви непријатељи уније имали су нарочит интерес за преговарање са Чесима који су такође били оштро супротстављени Риму, од кога су, иначе, били екскомуницирани на истом сабору који је успео у придобијању Истока. Већ смо указали на мотиве који су навели утракисте да покушају да се *измире* са Грцима. То је била прилика за две мањинске групе да једна другој пружи руку не би ли превазишли изолацију коју су обе стране тешко подносиле.

Забуна око овог догађаја настала је само због грчког извора у коме се помиње та епизода, тј. због веома познатог списка Филипа Кипарског - *Chronicon Ecclesiae Graecae*.(9) У њему се тврди да је први корак у преговорима начињен у Цариграду. Када је Грцима стигла вест о изузетном напору Чеха да реформишу Цркву, они су били испуњени надом и вером да се заједница са њима може остварити. Са њима би радије желели да остваре заједницу, него са Италијанима, од којих су научили више него довољно на сабору у Фиренци. Због тога су послали свештеника у Праг, Константина Англикоса, да истражи ствар. Извештај овог грчког изасланика био је задовољавајући, и он је био поново послан, овог пута, са званичним предлозима. Али, следеће године (1453), због пада Цариграда, преговори су прекинати.

Тешко је ускладити ове две верзије приче; ипак, овај догађај је веома индикативан. То показује да је Исток већ у то време био укључен у акције и реакције западноевропске црквене политике. Док је стајао чврсто у својој сопственој традицији, Исток је могао лако да нађе додирне тачке са онима на Западу који су се супротстављали Риму. На другој страни, сам Исток се показао као добродошао савезник за све не-римокатолике на Западу.

Случај Константина Англикоса као такав није дао резултата. Каликстина странка више је слабила него јачала, а даљи развитац хуситског покрета пошао је другим путевима. Ипак, занимљиво је истаћи да су опет 1491. послати изасланици на Исток у потрази за живом вером и чистотом предања. Нажалост, веома мало се зна

о резултатима ове мисије, па ипак изгледа да је барем један од изасланика стигао у Москву. Још значајнија је чињеница да се 1599. године, у сусрету са православнима у Вилни, намеравајући да поновно започне преговоре, Симон Турновски, један од значајнијих вођа Браће у Литванији, позвао на предлоге Константина Англичоса за преговоре које је овај заступао скоро сто педесет година раније.⁽¹⁰⁾

ОДНОСИ ИСТОКА И ЗАПАДА ОД РЕФОРМАЦИЈЕ ДО 19-ОГ ВЕКА

Реформација је била криза Западне Цркве и није се непосредно тичала Цркве на Истоку. Али, ускоро је Реформација почела да се шири у неким земљама са већинским православним народом и православни су били принуђени да се суоче са последицама новонасталих духовних околности на Западу. У том погледу, Пољска је била веома значајна.

Православни, а нарочито Грци, били су живо заинтересовани за политичке промене које су настале због верских борби на Западу. Они су жудели и надали се ослобођењу, и веровали у могућност некакве помоћи од западних сила. Међутим, ситуација је била битно измењена. Сам Запад је био подељен. Главна политичка последица Реформације била је та што се Европа поделила на два непријатељска торања; религиозне групације постепено су се учврстиле у два велика политичка савеза који су се међусобно борили за победу у Тридесетогодишњем рату (1618 - 48). Грци су морали да одлуче за који од ова два блока је најмудрије да вежу своју наду у ослобођење.

Саме те западне силе биле су заинтересоване за моралну подршку Православља у време док је оно било под турском владавином. Може се уочити јако интересовање које су током векова показивале стране амбасаде у Цариграду у свим разговорима између Васељенског патријарха и различитих европских Цркава. Сви екуменски разговори били су, нажалост, искомпликовани због дипломатских интрига и политичких калкулација. Чињеница је да у том периоду није било могуће

политичко савезништво са било којом европском силом, како римокатоличком тако и протестантском, без извесних регулација односа у религиозној или политичкој области. Стога су многи од ових екуменских разговора започети не толико због некаквог непосредног теолошког повода, колико због тешког дипломатског притиска који је произилазио из опште међународне ситуације.

Постојао је још један аспект овог општег стања који не би требало previdети. Обе религиозне групације на Западу биле су заинтересоване за сведочење Православне Цркве коју су сви сматрали верним представником древног предања. Једна од главних ствари у споровима између Рима и реформатора била је управо ова: да ли је Рим био одан древном предању или је кривац због многих неоправдано уведених новотарија и додатака? А на другој страни, да ли је Реформација била стваран повратак учењу првобитне Цркве, или је одступила од њега? У овом спору сведочење Православне Цркве било је од суштинске важности. Попут Виклифа и великих реформаторских сабора и Лутер је могао понекад да се позове на доказе Грка да се Рим удаљио од предања вере. У XVI-ом и XVII-ом веку непрестано налазимо позивања на гледишта Православне Цркве како код римокатолика тако и код протестаната. Римски апологети су упорно говорили о потпуном слагању између Истока и Рима, које је потврђено у Фиренци. Истицали су непрекидно јединство у учењу између две саборне заједнице током векова, упркос "шизми". На другој страни, различити протестантски писци, а посебно немачки лутерани, покушавали су да докажу да је Исток суштински непомирљив са Римом. Скретали су пажњу да је сама чињеница одвајања две Цркве била доказ да оне нису биле у слози.

Протестанти су увек били заинтересовани за живот и судбину хришћанског Истока. На једној страни, били су заинтересовани за обезбеђивање тачних - и из прве руке - сазнања о турској царевини, а посебно о хришћанима у тим окупираним областима, са којима западни хришћани нису могли да не саосећају. На другој страни, Русија је, временом, постала одлучујући фактор европске политике, нарочито на Истоку. Много различитих књига, различитих по степену компетенције, на-

писано је после Реформације о животу, учењу и етосу Источне Цркве. Неке су писали путници, неке инострани капелани и дипломате, а неке научници који су могли поред писаног или штампаног материјала да користе и информације добијене од грчких избеглица или од путника на Исток. Не постоји исцрпан преглед ове литературе; она је била, ипак, од одлучујућег значаја за формирање европског јавног мњења о догађајима на Оријенту.

Тешко је укратко изложити све утиске које би западни читаоци могли да имају из оваквих различитих извора. Обично је постојала тензија између два општа утиска. Са једне стране, посетиоци са Запада били су често збуњени ниским стандардом живота превасходно међу православнима, стандардом који је био једна од главних последица вековног ропства; а такође због необичног карактера живота на Блиском Истоку и чак у Русији. Неко је закључио да тај Исток истински не припада Европи, него да је то један други и страни свет који је ближи Азији. На протестанте је обично остављао лош утисак ритуалистички карактер Цркве, којег су они радо описивали као празноверје па чак и као идолопоклонство. Неки римокатолици су делили ово мишљење из разноразних разлога и планирали су нову евангелизацију варварског и шизматичког Истока.

На другој страни, прави научници су могли лако да открију, испод ове непривлачне површине, дубок духовни живот и славно наслеђе ране Цркве. Били су склони да тврде да би ово наслеђе могло да се ослободи свог варварског и празноверног оквира, тако што ће Православна Црква искусити своју сопствену реформацију, и ослободити се од оптерећујућег наслеђа сопственог Средњег века. На тај начин би се православни могли приближити протестанском свету. Неколицина протестаната са континента сматрала је да не постоји ништа чему би их Исток могао научити. Насупрот њима, англиканци су били склони да верују да будући допринос Источне Цркве може да буде значајан, просто зато што у Грчкој Цркви континент са неподељеном Црквом првих векова никад није био прекинут.

Разноразне екуменске сусрете морамо посматрати имајући у виду ову компликовану позадину.

Године 1557. специјална шведска делегација посетила је Москву. Двојица истакнутих црквених вођа били су међу делегатима - Лауренцијус Петри, први лутерански архиепископ Упсале, и Михаел Агрикола, фински реформатор. Делегација се састала са митрополитом московским Макаријем, очигледно на иницијативу цара Ивана Грозног. Главна тема разговора била је иконопоштовање и пост. Разговарало се на грчком, али руска тумачења су била веома слаба. Епизода је занимљива као доказ интересовања обе стране за религиозни аспект односа између два народа.⁽¹¹⁾

Године 1573. нови царски амбасадор био је одређен за Цариград - барон Давид Унгад фон Сонег. Он је повео са собом лутеранског капелана Герлаха, дипломца Тибингенског универзитета и касније професора на истом Универзитету, који је носио приватна писма за Васељенског патријарха од Мартина Крузиуса, познатог хеленисте тог времена, и Јакоба Андрее, канцелара Универзитета. Изгледа да у почетку Крузиус није био заинтересован за црквена питања. Он је пре био заинтересован за добијање информација из прве руке о ондашњем стању грчког народа под турском влашћу. Ипак, чак и у тим првим писмима јединство и братство у вери било је изричито поменуто. Неколико месеци касније, послато је из Тибингена наредно писмо са заједничким потписом Крузиуса и Андрее којем је придодан и препис "Аугсбуршког исповедања вере" преведеног на грчки. Герлах је предао писмо патријарху и добио је од њега одговор са коментарима. Очекивало се да патријарх потврди да постоји основно слагање у учењу између православних и лутерана, упркос очигледној разлици у литургијској пракси ових двеју цркава.

Одговор патријарха Јеремије II био је пријатељски, али са лутеранске тачке гледишта разочаравајући. Патријарх је изнео мишљење да би лутерани требало да се прикључе Православној Цркви и прихвате њено традиционално учење. То је написао у своје лично име, као појединац, без позивања на ауторитет синода, али разумео се да се саветовао и да је сарађивао са другима из грчке хијерархије и са научницима. Изгледа да је главни допринос дао Теодосије Зигомал, али коначну верзију пажљиво је прегледао лично патријарх Јеремија. Тај документ ни на који начин није био оригинални састав,

нити је претендовао на оригиналност. Он је намерно састављен из традиционалних извора. Највише су цитирани Никола Кавасила, Симеон Солунски и Јосиф Вријеније, дакле византијски теолози 14. и 15. века, а од старијих отаца нарочито св. Василије и св. Јован Златоусти. Велики значај придавао се оданости традицији. Испоставило се да је највећа тешкоћа за лутеране настала због њиховог нагласка на "Sola scriptura".

Постојала су нека питања по којима се Патријарх није могао сложити са лутеранским учењем. Сложио се, у целини, са лутеранским поимањем првородног греха, али такође је желео да истакне људску слободу. Ништа се не може урадити без божанске иницијативе, мада се Благодат Божја слободно прима. Вера и добра дела не могу се одвојити једно од другог, нити би требало да буду супротстављени једно другом. У поглављу о светим Тајнама, Патријарх је инсистирао да постоји седам светих Тајни. Он није могао да прихвати учење о св. Евхаристији како се она објашњава у Аугсбуршком исповедању вере; Евхаристија није само тајна, него такође и жртва. Патријарх је нагласио значај тајне покајања, како са теолошког тако и са етичког становишта. Порицао је сва изопачења која су се увукла у исповедну праксу, али је веома инсистирао на чину покајања као корисном леку за грешнике. У закључку Патријарх се задржао на неким спорним питањима као што су молитвено обраћање свецима и монашки завети.

Чудно је то што Патријарх није ништа рекао о еклисиологији као ни о есхатологији. Изгледа да је био задовољан оним што је речено у Аугсбуршком исповедању, наиме, да нико не може вршити свете тајне и проповедати Реч Божју "ако за то није био наречен или рукоположен". То је био нејасан исказ и могао се различито тумачити. Јасно је да православно тумачење није било исто као лутеранско. Патријарх је закључио своје писмо са конкретним предлогом. Ако су лутерани целим срцем спремни да прихвате православно учење, како је оно изложено у његовом одговору, он је спреман да их прими у заједницу и на тај начин две Цркве би постале једна Црква.

Читав овај документ је писан у помирљивом тону, и можда из тог разлога и није успео да изнесе чврста убеђења. Он није био толико анализа или критика Аугс-

буршког исповедања колико паралелно излагање православног учења. То је последњи догматски спис који је настао на Истоку, а у којем се једва може уочити мало утицаја западне традиције, или га уопште нема. Тај спис је у извесном смислу био извод или епилог византијске теологије. Јасно је да је Патријарх био заинтересован за нове покрете на Западу, који су се одвојили од Рима, и вероватно се питао до које мере је било могуће очекивати да се западни дисиденти уједине са Православном Црквом. По њему, то је био само природни приступ проблему уједињења, и вероватно да је за њега то било једино приближавање о коме се могло размишљати у XVI-ом веку. Исток је вековима био одвојен од Запада, а главни разлог је био у папској тежњи за супрематијом. Међутим, сада је постојао нови анти - римски покрет на Западу. Да ли је тај покрет могао да се развије у смеру повратка најранијем предању, којег је Исток вековима непоколебљиво чувао?

Лутерани у Тибингену били су заинтересовани управо за исти проблем, али са супротне тачке гледишта. Да ли је Православни Исток спреман да прихвати исправно учење које је, како су они сматрали, било формулисано у Аугсбуршком исповедању. Патријархов коментар их је разочарао. Тибингенски теолози осећали су се обавезним да понуде додатна објашњења, и снабдели су Патријарха новим материјалом. Преписка је трајала још неколико година и прекинута је Патријарховим одбијањем да настави са сваким даљим расправљањем о догматском учењу. Био је спреман да настави са пријатељским контактима и, у ствари, пар година касније размењена је нова група писама између Јеремије и тибингенских богослова; у тим писмима они се нису додицали догматских места.

Два питања остају да се размотре. Прво, грчки превод Аугсбуршког исповедања који је послат из Тибингена у Цариград сам за себе је значајан документ. Превод је први пут објављен у Базелу 1559. године под именом Паула Долциуса и поново је касније прештампан у Витенбергу 1587. године. Сумња се да је превод сачинио заправо сам Меланхтон уз помоћ извесног Димитрија, ђакон Грчке Цркве који је био у посланству у Немачкој и састајао се са Меланктоном управо у то време када је настао превод. Текст који је послужио као

подлога преводу није званична верзија Аугсбуршког исповедања, него посебна верзија *Варијанте* из 1531. године. Превод је био пре слободан него дослован. Нема сумње да је овај превод сачињен превасходно за Грке, а не да би се читао у домаћим круговима. Меланхтон је био узнемирен због овог објављивања које је урађено, како је тврдио, без његовог знања и одобрења. Да ли је ово била само дипломатска маска или прерађивање намењено Грцима? Да ли је читав подухват надахнут искреним убеђењем да је лутеранско вероучење у својој основи и по својој суштини у сагласности са патристичким предањем. Меланхтон је добро познавао патристику и истински је поштовао грчке Оце. Он је искрено веровао да би Грци могли да прихвате лутеранско Исповедање. Године 1559. послао је патријарху Јоасафу један препис Исповедања са личним пропратним писмом. Ово писмо, међутим, вероватно никад није дошло до Патријарха.

Чини се да тибингенски богослови нису намеравали да објаве преписку са патријархом Јеремијом. Међутим, били су ипак принуђени да је објаве и то због несретног нарушавања тајног карактера преписке од стране Грка. Копија првог Патријарховог одговора, непажњом или намерном индискрецијом, дошла је у руке пољског свештеника Станислава Соколовиуса, капелана пољског краља Стефана Баторија, и он ју је објавио на латинском са извесним својим примедбама, под нападним именом: "Мишљење Источне Цркве о главним јеретичким учењима нашег века" (1582). Књига је одмах стекла широк публицитет и преведена је на немачки. Сам папа Григорије XIII, преко посебног посланика, честитао је Патријарху на његовом одличном одговору "шизматичника". Ово неочекивано и преурањено објављивање преписке приморало је лутеране да публикују све документе (1584). Обзнањивање докумената је изазвало римокатолике да одмах одговоре протестантима. Једно тихо приближавање испоставило се као позив на борбу.

Мешање пољског свештеника постаје разумљиво ако се има у виду верско стање у ондашњој Пољској.⁽¹²⁾ Реформација се брзо ширила Пољском и од самог почетка имала је великог успеха. Бројне лутеранске и калвинистичке заједнице установљене су посебно у Литванији. Став римокатоличког епископата и свештенства

био је колебљив и пасиван. Реформација је подржавана са краљевског двора. Пољску су у првој половини шеснаестог века савременици описивали као "рај за јеретике". Прошло је доста времена пре него што је Римокатоличка Црква успела да покрене сопствене снаге. Позив је упућен језуитима (на иницијативу кардинала Станислава Хосиуса, једног од лидера тридентског концила) који су одлучили битку. У исто време догодила се промена династије у Пољској и нови краљ био је свим срцем на римокатоличкој страни. Међутим, постојало је, такође, бројно православно становништво у Пољској. Римска пропаганда је настојала не само да сузбије "протестантску јерес" него такође и да сврши са "источном шизмом". За исход сукоба било је од велике важности да ли ће православни подржавати римокатоличку или протестантску страну.

На крају догодио се расцеп међу самим православцима. Део високог свештенства био је у почетку благонаклон према Риму, да би коначно скоро сви епископи, поричући власт Цариграда, пришли Риму; тако је тзв. Брестовском унијом (1596) проглашена Унијатска Црква у Пољској.⁽¹³⁾

Овим одвајањем православних владика створена је за Православну Цркву напета и тешка ситуација. Пољска власт, сада отворено про-римска, тврдила је да тај поступак епископа обавезује и народ, тако да, правно посматрано, Православна Црква више и није постојала у Пољској, услед чега су они православци који су одбили да следе своје владике стављени ван закона као шизматици и побуњеници. Међутим, само неколицина међу свештенством и лаицима је била спремна да следи епископе. Неколико година је беснела страшна борба између православних и унијата, и то не без крвопролића и насиља. Непрестано се покушавало да се у име верске слободе обезбеди законско признање за Православну Цркву. Било је природно да православни затраже помоћ од њихове протестантске браће, који су, барем законски гледано, били у истој позицији.

Године 1577. објављена је књига пољског језуите Петера Скарге "О јединству Цркве и грчкој апостасији", а нешто касније изашла је још једна књига у одбрану Унијатске Цркве у Пољској (1597). Православни су објавили одговор - "Апокрисис" (1597), под псеудонимом

Христофора Филалита. Ово је била главна апологија православне стране. Она је свуда растурана и поново је издата чак и у деветнаестом веку, као изворно становиште Православне вере. Али у стварности ову апологију је саставио протестант. Калвиниста Мартин Бронски, лаик и знаменити пољски дипломата, био је аутор овог про-православног дела. Оно се темељи углавном на Калвиновим "Institutes" и на Калвиновој анти-римској полемичкој литератури - та чињеница није могла да промакне језуитима.

Већи значај од теолошког спора имала је блиска сарадња између православних и протестаната у заједничкој борби за слободу. Сабор сазван у Бресту 1596. године, ради званичног објављивања уније са Римом, прекинули су православни мирјани. Њима су помогли изасланици Васељенског патријарха, од којих је један, Никифор, ухапшен и убијен од стране пољске власти као политички шпијун и побуњеник. Сабор се поцепао на два одвојена скупа - на унијатску мањину са свим епископима и на већину коју је чинило свештенство и народ. Ови последњи написали су снажан протест против насртаја на њихову веру и кршења верских слобода. Одвратност коју су осећали православни према унији била је очевидна, али њихов проблем је остао нерешен. Православни нису имали правни статус у Пољској и били су без епископа. Православна Црква у Пољској и Литванији је била канонски под јурисдикцијом Цариграда и због тога је Цариград био живо заинтересован за исход борбе.

Политички гледано много више је зависило од тога коју ће страну да заузме Пољска у општем европском сукобу него од резултата којим би могло да се оконча решење источног питања. Пољска је већ била у сукобу са Мађарском и Шведском које су се придружиле протестантском табору. Осим тога, став Москве био је изузетно значајан. Од краја XV века Света столица била је дубоко заинтересована за становиште Москве и учинила је много покушаја да обезбеди њену политичку подршку. У тим покушајима политички и црквени проблеми били су увек измешани. У другој половини XVI века Рим је био изузетно заинтересован за проблем односа између Пољске и Москве. Један од највећих римских дипломата који је, такође, био и добар теолог, Ан-

тонио Посевино, послан је у Москву за време цара Ивана IV Грозног. Његова политичка мисија се састојала у томе да придобије Москву за про-римску лигу као и да обезбеди учешће Москве у планираном рату против Турака, за којег су, разуме се, православни који су живели под турском влашћу били живо заинтересовани. У исто време Посевино је био један од утемељивача Унијатске Цркве у Пољској. Истовремено Иван Грозни је сматран кандидатом за пољски трон и у изборној борби имао је подршку како од православних тако и од протестаната, али су му се римокатолици снажно супротставили.

Тек пошто имамо у виду ово замршено стање, можемо протумачити неочекивану посету Васељенског патријарха Москви (истог оног Јеремије II који се дописивао са Крузиусом и његовим пријатељима из Тибингена), неколико година пре Брестовског сабора. Свакако да је имао личне разлоге због којих је кренуо на овако тежак и опасан пут. Московски цар је био је у то време једини православни владар од међународног значаја. Исход Патријархове посете био је такође неочекиван. Руска Црква је уздигнута на степен нове патријаршије (1589. год., а следеће године то су званично признале и све патријаршије на Истоку, што је жестоко озлоједило оне у Пољској). Као вођа Грка у Турској, Патријарх је био заинтересован како за помоћ православног цара Русије, тако и за задобијање благонаклоности протестантских народа. Из тог разлога желео је да настави пријатељске контакте са протестантским теолозима. Поново је током свог боравка у Москви писао у Тибинген. Сви ти не-теолошки чиниоци имали су велику важност у екуменским разговорима оног доба.

Овде се морају поменути две нарочите епизоде. Прва од њих више је необична него што је значајна. Године 1570., пољска дипломатска мисија стигла је у Москву. Један од делегата, Јован Кротовски, био је члан Цркве Чешке браће и убеђени протестант. У његовој пратњи стигао је и истакнути старешина заједнице у Литомислу, протестантски теолог Иван Рокита. Надали су се да ће цар Иван IV прећи у њихову веру. То је било битно имајући у виду чињеницу да су они били спремни да подрже Ивана Грозног као кандидата за пољски и литвански престо. Сам Цар је био заинтересован за

теологију и прочитао је приличан број патристичких списа. Он је организовао јавну расправу о Вери какву би требало држати. Цар је претпоставио да је Рокита био лутеран и у својим одговорима показао је интерес за протестантизам. Рокита је изнео своје ставове, а Цар му је одговорио дужом теолошком расправом побијајући лутеранске јереси, а препис те расправе уручен је Рокити. (14) То није био оригиналан рад, али расправа је вођена на чисто теолошком нивоу. Документи су објављени на латинском одмах после тог сусрета.

У међувремену, правни положај Православне Цркве у Пољској био је и даље незадовољавајући. Цариград је био забринут због такве ситуације. Занимљиво је изнети да је неколико година званични представник васељенске патријаршије био у Пољској, помажући отпор православних. Тамо је био Кирил Лукарис, будући патријарх Цариграда и Александрије и аутор чувеног прокалвинистичког исповедања вере. Изгледа да је он своје прве контакте са протестантима имао током боравка у Пољској и да је његово тамошње искуство у великој мери одредило његову потоњу позицију у међуконфесионалном окружењу.

Године 1599. значајан скуп се одржао у Вилни. Мала група протестантских свештеника - лутерана, калвиниста и браће, састала се са представницима православног свештенства и мирјана. Православну страну је предводио принц Константин Острошки, један од највећих великаша под пољском круном и истакнути предводник у области просвете и књижевности. На његову иницијативу и уз његову помоћ штампано је прво Свето писмо на словенском, у његовом граду Острогу у Волхинији 1580. године. Он се у извесном смислу може окарактерисати као један од првих који су подржавали екуменску идеју у Православној Цркви. Био је истински заинтересован за хришћанско јединство и, изнад свега, желео је да хришћани у Пољској буду уједињени. Из тог разлога био је истовремено заинтересован и за измирење између Православља и Римокатолицизма као и за конфедерацију православних са протестантима. Био је више државник него човек Цркве, и било је извесне дволичности у његовом виђењу хришћанског јединства. Ипак, много је учинио да ојача своју Цркву.

Непосредни циљ сусрета у Вилни 1599. био је у томе да се постигне договор о политици коју би требало водити у борби за верску слободу. Због тог циља основана је нека врста конфедерације и тада је покренуто даље питање о унији. Председник Цркве Браће у Пољској, Симон Турновски, покренуо је то питање. Он је тврдио како би требало покушати да се постигне потпуно верско јединство. Православни представници су избегавали да се изјасне, нису желели да одају утисак отвореног непријатељства. Извесна питања за даљи разговор скицирана су и послата у Цариград, са заједничким потписом протестантских вођа. Писмо је примио Lokum tenens патријаршије, будући патријарх Александрије, Мелетије Пигас. Одговор је био неодређен, пошто се Мелетије у том тренутку плашио отвореног сукоба са пољском влашћу. Ниједна даља акција није предузета. Покушај Цркве Браће показао је искрену жељу за јединством. Ипак, било је нечега од укуса утопије у читавом подухвату, пошто су аутори предлога били несвесни дубине разлика између њих и Грчке Цркве.

Од пада Цариграда Грчка Црква је морала да се суочи са веома тешким проблемом. Велики број Грка одлазио је на западне универзитете да студира, посебно у Италију. Чак и они који су задржали веру својих отаца били су у опасности да буду позападњачени или латинизовани. Године 1577. основан је у Риму чувени колеџ св. Атанасија, специјално за грчке студенте. Римска пропаганда међу Грцима упорно је расла и била је обично потпомагана од неких западних сила. Једина алтернатива која је постојала била је та да се студенти шаљу на протестантске универзитете у Немачкој, Холандији или у Швајцарској. Стварна штета која је учињена овим западним образовањем није била толико у томе што су неке неправославне идеје биле прихваћене од православних, колико у томе што су они били у опасности да изгубе Источни или православни менталитет и да на тај начин буду одсечени од живог предања. Истовремено, Православна Црква била је принуђена да појасни своју позицију у горућем сукобу између Рима и Реформације. Постало је уобичајено у то време користити протестантске аргументе против Рима и римске аргументе против протестаната, без пажљивог проверавања и једних и других у светлу православног предања.

На овоме се темељио "псеудопреображај" православне мисли. Овај израз користио је Освалд Шпенглер да означи "оне случајеве у којима старија страна култура лежи испружена по земљи, тако да млада култура која је рођена на тој земљи не може да оживи и не успева да достигне не само чисту и специфично изражајну форму него чак није у могућности да развије у потпуности своју самосвест". Овај термин можемо, такође, користити и у једном ширем значењу. "Псеудопреображај" може постати врста расцепа (шизме) у души у случајевима где је страни језик или симболизам, из неког неизбежног разлога, прихваћен као средство самоизражаја. Зато се ту, наставља Шпенглер, развијају изобличене форме, кристали чија је унутрашња структура у супротности са њиховим спољним обликом, камење једне врсте које се показује као камење друге врсте.

Много разлога је навело, у тим вековима, православну теологију да говори у идиомима римокатоличког или протестантског света. На почетку утицај се оглађивао на теолошки метод и речник. Појам "трансултанцијације", који је непознат грчкој патристичкој, прихваћен је без било какве жеље да се унесу новине у учење. Други ступањ је био позајмљивање читава схоластичке терминологије да би се изразило учење о светим тајнама. Било је покушаја, на другој страни, да се користи протестантска терминологија, нпр. када је било у питању учење о првородном греху које никад није било на одговарајући начин формулисано у отачко време или у византијској теологији.

Даље, не смео заборавити непрестани притисак не-теолошких чинилаца. Турска власт непрестано се мешала у избор патријарха, и обраћала је посебну пажњу на политичку оријентацију кандидата. Патријарси, посебно у Цариграду, често су свргавани и понекад поново изабирани. Дуги списак патријарха у другој половини XVI века и у XVII веку одаје утисак да је обично иза про-римског кандидата следио про-протестантски и обрнуто.

У вези са тим морамо разумети чудан и трагичан пут Кирила Лукариса.

Овај изузетни човек рођен је на Криту 1572. године, и после једног периода студирања у Италији, по-

слан је у Пољску да служи као заштитник Православне вере. Године 1602. у својим раним тридесетим, постао је Александријски патријарх и био је на том положају скоро двадесет година. Потом је прешао у Цариград где је изабран за Васељенског патријарха. Његових 18 година на патријаршијском трону обележено је бескрајним искушењима и променљивом срећом. Од времена његове службе у Пољској био је енергичан противник Римокатоличке Цркве која је, потпомагана од Француске, ангажовала све своје снаге да би учинила своју позицију у Турском царству доминантном. Римокатолици су узвраћали Лукарису свим расположивим оружјем клевета, интрига и чак насиљем. Четири пута је свргаван и четири пута поново се враћао на патријаршијски трон. Коначно, његови непријатељи су успели да остваре своју злу намеру: 7. јула 1638. он је убијен по наређењу султана Мурата и његово тело је бачено у Мармурно море.

Лукарис је био уман човек, са дубоком жељом да обнови живот Православних Цркава и живот потлаченог грчког народа. Међутим, сложеност политичких прилика његовог времена често га је одводила од његових духовних обавеза на клизав пут политике и његова каријера је обележена колебљивошћу у принципима и непостојаношћу у деловању. Он није "успео да као поглавар Православне Цркве помири своје обавезе са потребама високе политике и са циљевима духовног вође свог народа".(15) Ипак, он остаје једна од најзначајнијих појава у историји Православних Цркава од пада Цариграда под Турке (1453.) и још увек се широм Грчке поштује (као и на његовом родном острву Криту) као народни вођа и мученик.

Грчким Црквама под турском влашћу очајнички је била потребна помоћ са Запада. Од самог почетка Лукарис је био убеђен да су римокатолици потпуно непоуздани, и да је жељену помоћ могуће добити једино од протестантских држава. Он је у Цариграду био у контакту са амбасадама свих протестантских народа, а дописивао се са Шведским краљем Густавом Адолфом и његовим чувеним секретаром Акселом Оксенстриерном, и са трансилванијским принцем Бетленом Габором, поборником протестантизма у Мађарској.

Већ од 1602. године Лукарис је био упознат са данским дипломатом Корнелиусом Хагом који је касније био дански министар у Цариграду и са калвинистичким богословом Ујтенбогертом (Uytendogaert). Тачна природа његових односа са протестантима и протестантизмом била је и остала спорна ствар; али јасно је да он од тог времена бива дубоко заинтересован за изучавање протестантске теологије, и да тежи комбиновању извесних калвинистичких елемената са својим православним уверењима.

Касније, Лукарис ступа у односе са англиканцима посредством британског амбасадора у Цариграду, сер Томаса Роа, човека широких екуменских погледа и пријатеља и саветника Џона Дјурија. Уз помоћ Роа он је контактирао са архиепископом Кентербериским коме је поклонио стари кодекс Петокњижја на арапском. Такође је поклонио Краљу Џејмсу I чувени библијски Codex Alexandrinus.⁽¹⁶⁾ Англиканци су узвратили књигом са новом типографијом у којој су бројна теолошка дела штампана пре него што су пала као жртве језуитског беса. Према једном сведочанству,⁽¹⁷⁾ Лукарис је намеравао да посвети своје Исповедање Вере Чарлсу I Енглеском. Лукарис је, чак и док је био у Александрији, био у контакту са Црквом у Енглеској. Није случајно послао у Оксфорд свог протосинђела Митрофана Кристола да студира теологију. Али не знамо поуздано каква су упуства дата Кристолу. На свом повратку у Грчку, после завршетка студија у Оксфорду и Хелмстеду, он се зауставио у Женеви и тамо заподену дискусију са тамошњим пасторима и професорима о могућности теснијих односа између православних и протестантских цркава. Резултат ових дискусија био је тај да је женеvsка Црква послала представника у Цариград, (Пједмонтенез !) Ангоана Лежеа, убеђеног калвинисту, који је одиграо велику улогу у познијем Лукарисовом животу.

Године 1626. Леже је објавио на латинском у Женеви дело под насловом "Исповедање вере *најјеречније* господина Кирила, патријарха Цариградског, изложено у име и са допуштењем патријарха Александрије и Јерусалима и других поглавара Источних Цркава". Француски, енглески и немачки превод уследили су скоро одмах по објављивању дела на латинском, ма-

да, како изгледа, целокупни грчки текст није штампан до 1633. године.

Узбуђење је било велико. Један од највећих патријарха Православних Цркава Истока изложио је своју веру у изворним калвинистичким терминима. У осамнаест чланова Исповедања зналци могу препознати утицај самих Калвинових списа и утицај тзв. Confessio Belgica. Овим Исповедањем учињена је непосредна корист обома странама у римокатоличко - протестантском спору: протестантима да докажу суштинску подударност њихове вере са Православним Црквама, а римокатолицима да докажу апостасију Грка.

Није се дуго чекало на покушаје да се докаже да је то Исповедање кривотворина. Међутим, ти докази се не могу одржати. Оригинал Исповедања вере сачуван је у женеvsкој Народној библиотеци. Рукописи, алузије на Лукарисова писма и сведочанства савременика узети заједно доказују ван сваке сумње да је Исповедање уистину његово дело. Нити се то може сматрати правим изненађењем. Вероватно да је емоционални и политички притисак који је извршио Леже оснажио калвинистички карактер Исповедања; али Лукарис је био под дубоким утицајем својих пријатеља са Запада и нема сумње да је он прихватио одређена калвинистичка учења која се у његовом делу могу препознати. Хуго Гроцијус је овај случај прокоментаришао рекавши да је Лукарис био више покренут политичким него богословским мотивима. Исповедање је био један екуменски гест који је имао намеру да олакша *измирење* које је Лукарис сматрао неопходним и да обезбеди подршку протестаната у сукобу који је он видео као неминован. Ипак, тај пут је био крајње опасан. Елемент лажи увучен је у међуцрквене односе и реакције унутар Православне Цркве биле су такве да су учиниле немогућим оно што је Лукарис желео да постигне.

Лукарис је био, без сумње, несвакидашња личност. Ипак, његових следбеника унутар сопствене Цркве било је мало, а његов положај Васељенског патријарха није му ипак давао за право да говори у име читаве Цркве. Одмах после његове смрти, Исповедање је осуђено на два синода и то не само због тога што је његов наследник Кирил Веријски нагињао римокатоличкој страни. Осуђивање представља искрену православну реакцију

на Исповедање. Али није било довољно само осудити Лукариса; штета, из православног угла гледања, могла би се избећи једино званичним замењивањем неправославног исповедања другим исповедањем вере, које је уистину источно и православно. Жестина сукоба који су беснели у седамнаестом веку и поновни напори да се порекне Лукарис сводили су о озбиљности ситуације.

Прво теолошко побијање Лукариса дошло је из Кијева. Било је то чувено православно Исповедање, обично познато под именом њеног аутора и приређивача Петра Могиле, митрополита Кијевског, Молдављанина по рођењу, човека образованог и васпитаног у Пољској. То је била нека врста катихетског рада, и Лукарисово име није чак ни поменуто. Али савремени писци су тај документ једнодушно сматрали као одговор или одбацивање јеретичког Лукарисовог Исповедања. Тешко је рећи до које мере је сам Могила био аутор овог дела. Вероватно је то био заједнички рад. Оригинал је написан на латинском и тај текст је недавно откривен и објављен. Нема сумње да је књига написана не само под латинским утицајима, него и на основу латинских извора, нпр. Катихетике Петра Канисиуса. Грчки теолози су изнели низ примедби на рачун оригиналног нацрта. Нарочито озбиљне примедбе су долазиле од Мелентија Сиригора Првог, током расправљања о документу у Јашији 1642. године, тако да су, на крају крајева, извесне измене учињене на тексту. Мелентије је превео документ на грчки, и за овај преправљени и објављени текст добио је одобрење Васељенског патријарха Партенија године 1643. Тај спис је најпре штампан у Холандији 1667. године и одмах је од римокатолика искориштен у полемичке сврхе.

Петра Могила можемо сматрати примером скоро екстремног случаја псеудоморфозе о којој смо говорили. Он је у Кијеву организовао прву теолошку црквену школу за ту област. Из разноразних разлога ова школа је организована по римокатоличком обрасцу. У извесном смислу то је била латинска школа, јер су се сви предмети, укључујући и теолошке, предавали на латинском. Почетком седамнаестог века у Кијеву се ово сматрало нормалним, пошто је у Пољској латински језик био званичан језик не само просвете већ и суда.

Када се, међутим, овај систем проширио и у Великој Русији, ситуација је постала абнормална. И, ево шта се догодило. Све теолошке школе су основане по кијевском моделу, и до почетка деветнаестог века теолошко образовање одвијало се на латинском који није био нити језик званичног богослужења нити говорни језик верника. Зато је теологија постала одвојена од свакодневног живота Цркве, док су православне школе постале уско повезане са теолошким школама на Западу у којима је, било римокатоличким, било протестантским, латински језик био језик поучавања. У Кијеву је у седамнаестом веку дошло до таквог поистовећивања да су римокатолички уџбеници стварно кориштени у теолошкој школи.

У осамнаестом веку догодила се супротна псеудоморфоза. Теофан Прокопович (1681-1736) студирао је на језуитском колеџу у Риму и тамо је, заправо, постао римокатолик. Међутим, по повратку у Кијев 1704. године поново је прихватио своју православну веру, и постао професор теологије и касније ректор теолошке академије у Кијеву. Године 1718. Петар Велики га је одредио за епископа Пскова. Због реакције на римокатолицизам он је увео бројне протестантске уџбенике у школски програм, као и свој сопствени теолошки систем написан на латинском и углавном утемељен на *синџаџми* Аманда Полануса, базелског реформистичког теолога. Прокоповичеви следбеници држали су се његових упутстава.(18)

Важно је не претеривати кад су у питању резултати ових контаката у једном или у другом смеру. Одређени број школованих људи био је под утицајем западних теолошких идеја, и тај утицај учинио је да лакше дође до бројних истинских екуменских сусрета. Међутим, ипак је прошло доста времена док православна теологија није обновила своју природну, исконску независност. Они који су подлегли спољним утицајима нису никад ни били представници православног предања, и увек је постојао елеменат илузије у сусретима испуњеним надом, заоснованим на њиховој представи Источне вере.

Занимљиво укрштање ставова руских теолога и лутерана одиграло се у Москви у првој половини седамнаестог века. Нови руски цар, Михаил Романов, планирао је да уда своју кћер за данског принца Валдемара

који је био лутеран. Испречиле су се потешкоће. Русинису хтели да одобре венчање принцезе са принцом који није био православан. У овом случају није помогла ни одлука Црквеног сабора одржаног у Москви 1620. год., којим се не признаје ниједно друго крштење осим оног у православној цркви. Принц Валдемар је, наравно, одбио да буде "поново крштен" и остао глув на све покушаје Руса да га убеди. Дуго времена су вођени разговори између капелана данског принца, пастора Фаулахабера, и групе православних свештеника. Овај сусрет није био толико екуменско размењивање идеја колико спор о исповедању вере; ипак, он је дао могућност за отворену дискусију о слагањима и неслагањима између двеју Цркава, Православне и Лутеранске. На крају, међутим, предлог за женидбу је пропао, и принц Валдемар се вратио кући.

Римокатолици су дуго имали обичај да се позивају на сведочење Грчке Цркве. Најинтересантнији пример коришћења источног сведочанства може се видети у преговорима крајем седамнаестог века између француског амбасадора у Цариграду, Маркиза де Ноантела, и грчких владика.

Они су повезани са чувеним француским спором о евхаристији између групе Порт-Ројала, Арнолда, Николa и других, укључујући и литургичара Ренандсија, и калвинистичких теолога, посебно Клода и хугентотског свештеника Шерантона.⁽¹⁹⁾ Једно од главних питања о коме су расправљали било је питање о евхаристији и о учењу древне Цркве о њој. У вези с тим истраживало се и разматрало становиште Источне Цркве. Брижљиво студирање старих литургија Истока постало је неопходно, и велике литургијске студије Е.Ренандоа биле су у директној вези са тим спором. Позивање на Источну веру и праксу био је један од главних аргумената обе стране, али став Истока био је различито тумачен.

Западни спор је природно усредсређен на појам "трансплантације" - шиболетом римокатоличке странке, и било је битно да православни одреде значење овој нарочитој терминологији. Истраживање је вођено у два правца. Као прво, истражена су сведочанства грчких Отаца, укључујући ране литургијске текстове. Друго, тражена је ауторитативна изјава и тумачење од савременика из Источне Цркве. Калвинисти су имали оби-

чај да се, по правилу, позивају на Исповедање Лукарисово, док су се римокатолици прибојавали да омаловаже и одбаце овај документ; али ништа не би могло да дискредитује Лукариса - јер је он, на крају крајева, држао много година две велике патријаршијске столице на Истоку, - осим званичног документа неког ауторитета, барем равнoг његовом Исповедању.

Римокатолици су трагали за таквим сведочанствима посредством француских дипломатских и конзуларних службеника у разним православним центрима. Де Ноантел је успео да добије низ изјава од појединаца и од јерархијских група; али највећа награда за његову ревност била је у томе што је успео да обезбеди "синодску" изјаву, коју су потписали сви источни патријарси и други поглавари, чувену Одлуку јерусалимског синода из 1672. Извесно је да је копија одлуке достављена Де Ноантелу званично и директно од самог Цариградског патријарха Дионисија, и да је амбасадор замолио да му дају званичну потврду о прихватању одлуке.

Тешко је рећи до које мере је он вршио непосредни притисак. Изгледа, међутим, да је приморавао православне да се ограде, што је јасније могуће, од про-тестантске тенденције присутне у Лукарисовом Исповедању.

Не смемо поистоветити "римске" тежње у православној теологији седамнаестог века са нагињањем ка унији са Римом. Делује чудно, али у многим случајевима ови "римски" теолози били су отворено "анти- римски" настројени. Сам Петар Могила, упркос његовој уској везаности за римске изворе у теолошким и литургијским списима, био је глава Православне Цркве у Пољској, чији су истински циљ и намера били да се бори са Унијатском Црквом у тој земљи. Доситеј, патријарх Јерусалимски, који је био највише одговоран за Сабор из 1672. био је такође чврстог "анти-римокатоличког" (или "анти-латинског" става како се говорило у његово време), ватрени бранилац предања, снажни борац против римске пропаганде и прозелитизма на Истоку. Касније, непрестано је одвраћао Петра Великог да прихвати било кога ко је дипломирао на кијевској теолошкој школи, или било ког од "странаца", под којима је подразумевао Грке образоване у Италији, а које је сумњио за "латинизирајуће" тежње.

Читава ситуација имала је одређени екуменски значај. Из историјских разлога православци су морали да изложе своје предање са директним позивањем на римско-протестански сукоб и затегнутост. У то време главни проблем је био проблем вере и учења, са посебним нагласком на теологију светих тајни. Проблем канона је дотицао али површно и повремено. Најинтересантнија особеност ове ране фазе екуменских сусрета је та да је признато, у пракси и имплицитно, да хришћански Исток органски припада хришћанском свету и да су његово сведочанство и став били крајње релевантни у животу и судбини хришћанства у целини. Ово је по себи било екуменско достигнуће: више није било могуће да Исток и Запад игноришу један другог.

Петар Велики (1672-1725) је био озбиљно заинтересован за догађања у Цркви. Током свог првог боравка у Холандији, Енглеској и другим земљама 1699. он се интересовао не само за европску технику, него и за питања црквене организације. У Лондону је разговарао са архиепископом Тенисоном Кентербериским и епископом Барнетом Солзберијским који је писао о њему: "Ја сам често био са њим. Прошлог понедељка био сам четири сата тамо... Објаснио сам му да су наши хришћански цареви и краљеви преузели власт и супрематију по питању религије и то је код њега изазвало већу пажњу него све остало што сам му говорио. Уверио сам га да је питање исхођења Светог Духа суптилно и да није требало да изазове шизму у Цркви. Он је додао да се не би требало молити свецима и био је једино за то да задржи иконе Христове, али само ради подсећања, а не и као објекте обожавања. Ја сам више инсистирао да му укажем на узвишене циљеве хришћанства у преображавању људских срца и живота, а он ме је уверио да би могао и сам да их примени".(20)

Интерес који је Петар испољавао био је у складу са оним што је познато као опште становиште оног времена. Чини се да је био добро упознат са проблемима Реформације, посебно са њеним политичким аспектима. Највероватније су га странци у "германском насељу" у Москви, са којима је био близак, упознали са тим проблемом. У Лондону је имао сусрете са Квекерима. Изгледа да је његов интерес за црквене проблеме био широко познат. У том контексту можемо разумети зашто

га је већ 1708. године Лајбниц изабрао као најприличнију личност за нови васељенски сабор који је требало да се одржи.

У то време је међу немачким протестантима преовладало осећање да је могућно "измирење" између њих и руске Цркве. Сматрали су да су нужна усаглашавања у вери и догматима лако изводљива. Једини услов за то је да Црква у Русији буде некако "реформисана". Оно што се обично назива Петровом "Црквеном реформом" била је, у ствари, врста политичке Реформације са отвореним прокламовањем апсолутне царске власти како у духовним, тако и овоземаљским стварима, што је потпуно ниподаштавање традиционалног канонског права Истока. Чињеница да су се Источни патријарси сложили са изменама и да су признали нови поредак не заклања прави смисао реформе.

Оно што је значајније од овог било је то да се у новооснованим теолошким школама предавала нека врста лутеранског православља као нормално учење. Највећи представник овог "лутеранизујућег православља" био је Теофан Прокопович, веома учен човек, главни Петров црквени саветник. Прокопович је био у сталној вези са страним учењацима. На новој Академији наука у Петрограду радила је група страних научника, а један од чланова Академије објавио је 1723. године интересантну књигу под провокативним именом: *Ecclesia graeca lutheranizans*.(22)

Постојале су посебне везе између Русије и чувеног пијетистичког центра у Халеу. Халски круг је одувек имао интереса како за екуменизам, тако и за мисионарство. Публикације халског центра на словенском показују да је било покушаја пропацирања лутеранских идеја у Русији.(23) У вези са женидбом Петровог сина Алексеја са немачком принцезом, берлинска Академија је, по предлогу Хајнециуса, аутора интересантне књиге о Источној Цркви,(24) разматрала план за "евангелизацију" Русије и затражила је савет од Лајбница.

У Халеу је био један руски (или украјински) студент - Симон Теодорски, сјајан студент оријенталних језика, који је касније постао епископ Пскова и поучавао Катарину Другу у вери. Катарина Друга је тврдила да за њега није постојала права разлика између лутеранског учења и учења Источне Цркве. "Измирење" између две-

ју Црква би се, под овим претпоставкама, могло лако постићи. Међутим, православна страна никад није изнела ниједан практичан предлог за постизање таквог циља. Једини резултат био је тај да је у руској теологији појам цркве постао временом нејасан.

Две епизоде с почетка 18-ог века захтевају посебну пажњу: покушај сорбонских доктора да преговарају о поновној унији са Руском Црквом и предлог конкордата којег су сачинили британски не-канонски епископи са Православним Црквама у Русији и на Блиском Истоку. Ови предлози били су веома различити по компетенцији и по својој природи, али је ипак, у оба случаја, иницијатива кренула од мањинске групе која је желела да изађе из своје историјске изолације.

За време боравка у Паризу 1717. год. Петар Велики је примљен на важну седницу на Сорбони на којој је било покренуто питање о поновном успостављању уније између Црква Истока и Запада. Француска Црква је у то време снажно агитовала у расправи о чувеној були "Unigenitus" коју је обнародовао папа Климент XI 1713. год.(25) Одмах после објављивања буле, Сорбона ју је прихватила, невољно, под притиском државе. Али након смрти Луја XIV, доктори су повукли своју одлуку и гласали готово једнодушно у корист апела за будући општи сабор.

Апеланти - како су их звали, желели су да ојачају своју позицију стварањем савеза са другим Црквама. Они нису показивали, како изгледа, посебан интерес за Источно предање, о којем су имали, вероватно, само нејасне појмове. Такође нису имали ни нарочите симпатије за Источни етос. Оно што их је занимало било је будуће савезништво против папизма, а несумњиво их је импресионирао порасли престиж и утицај Петра Великог на међународној сцени. Петар је одбио да сам предузме било какву акцију, али је сматрао да је непосредно приближавање могуће постићи у договору са руским епископима. Урађен је нацрт меморандума којег је потписало једанаест доктора и који је оверен у архиепископској канцеларији. То је био типични "унијатски" предлог, осим што је положај папе објашњен у галиканском духу. Разлике у обреду и догматима биле су дозвољене. О тачки раздора - филиокве, речено је да су оба тумачења - и западно и источно, по својој суштини

иста. Меморандум се завршава патетичном молбом Цару који би, попут некаквог новог Кира, требало да оствари мир и јединство између одвојених Цркава.

Документ је отправљен у Русију, а необавезујући одговор прослеђен је Апелантима кроз званичне канале. То показује да Црква у Русији није била компетентна да сама било шта учини, будући да је била само део Православне заједнице. Предлагало се, међутим, да се започне са преписком између теолога двају група. Овај одговор је скицирао Прокопович који није имао симпатија за Римокатоличку Цркву, чак ни за ону у галиканском духу. Још један одговор, којег је саставио Стефан Јаворски (1722), а кога је потписало неколико владика, био је у међувремену објављен у Немачкој. Имао је исти ефекат, иако га је сачинио човек са "римским" тенденцијама. Сорбонски предлог су истовремено напали протестанти, нарочито Јохан Франц Будаус који је то учинио у интересантном напису "Помирење између Римске и Руске Цркве је немогуће".(26) Будаус је од Прокоповича, са којим је водио блиску преписку, добио пуну информацију.

Други покушај приближавања Петру Великом учинили су британски не-канонисти.(27) Канонска позиција те групе не-канониста била је несигурна. Њиховим епископима није била призната титула, а и паства им је била разасута. Неке вође групе дошле су на замисао да своју позицију регулишу споразумом са Црквама Истока. Не-канонисти су у својој теологији задржали традицију великих каролинских богослова који су увек били заинтересовани за Источну традицију и за ране грчке Оце. Грчка Црква је оштро реаговала на убиство Чарлса Првог. Руска влада је због тог случаја повукла повластице енглеским трговцима у Русији. Један од првих не-канониста који је провео много година на Истоку и који је веома поштовао Источну Цркву, био је епископ Фремpton. Сам архиепископ Сенкрофт био је такође дуго у блиској вези са Источном Црквом. Постојало је, дакле, много разлога да не-канонисти усмере поглед ка Истоку.

Године 1712. пружила им се прилика да остваре контакт са Источним Црквама посредством грчког владике Арсенија, митрополита Тиваиде и патријарха Александрије, који је стигао у Енглеску са писмом које

је краљици Ани упутио новоизабрани патријарх Симеон Капулис. Неки не-канонисти искористили су ову прилику да испитају извесна догматска питања, посебно оно о евхаристији, и веома су жучно разговарали о спору између Клода и Арнола. На крају су поверили њихов меморандум Арсенију, који се спремао на пут за Русију, да га однесе Петру Великом. Истовремено је још једна копија отправљена на Исток преко Арсенијевог протосинђела, архимандрита Јосифа. Потписници су себе сматрали за "Саборни Остатак" који живи у Британији и молили су за признање и интеркомунију. Њихова намера је била да поново оживе "стари божански поредак Цркве" и тврдили су да су са тим већ отпочели.

Овај израз вероватно се односио на литургијску реформу или ревизију на којој је та skupина у то време радила. Нова "Заједничка служба која је састављена делом из првобитних литургија а делом из првог енглеског реформаторског општег молитвеника" - објављена је 1718. Она је одмах преведена и на грчки и на латински, а копије су послате православнима. Састављачи су вероватно мислили да је ова нова служба, намерно скројена по древном Источном обрасцу (а посебно по узору на "Климентову" литургију, односно на оно што је из Апостолских конституција) најбољи доказ и признање њиховог доктринарног правоверја у очима Источних народа. Грци, међутим, нису били импресионирани идејом о састављању новог Заједничког обреда и инсистирали су на томе да се користи искључиво традиционална Источна литургија. Извесна догматска питања захтевају, по мишљењу ових Британаца, опрезност. Додатак филиокве објашњен је као нешто што се односи само на временско посланство Сина. Писци су били спремни да изоставе тај додатак, уколико његово задржавање омета поновно уједињење. Чистилиште треба избацити, али "одређено ниже пребивалиште" треба дозволити као пребивалиште покојника. Канони древних Сабора се морају поштовати, али не могу уживати исти углед као "Свето писмо", па би могли и да их се не придржавамо уколико би за то постојао неки важан разлог. Не би требало дозволити молитвено обраћање свецима, али заједницу са њима, у њиховој савршеној благодати, требало би сачувати. Што се евхаристије тиче, речено је да ниједно "објашњење" Тајне не

може бити обавезујуће, тако да свако може слободно да прими Свету тајну са вером и службу Христову у духу "без обавезе да поштује свете Симболе Његовог присуства". Коначно, што се тиче икона у служби, показали су озбиљну забринутост. Чудно је да проблем хиротоније није чак ни споменут. Потписници су изразили наду у споразум и сагласност, а такође су одлучили и да се, као успомена на постизање договора, у Лондону или негде другде, подигне под Александријском јурисдикцијом Црква која би била названа "Конкордија" и у којој би се службе вршиле по источном обреду и по обреду "уједињених британских саборника".

Документ не-канониста потписан је у Лондону 18-ог августа 1716. Молба је била добро прихваћена од Цара и прослеђена је Источним патријарсима. Две године је прошло до одговора синода, датираног на 12-и април 1718. Одговор је сачинио углавном Хрисантос Нотарас - Јерусалимски патријарх, али су га и други великодостојници потписали. Он је био потпуно обесхрабрујући за Енглеze. Јасно је речено да је "наша Источна вера једина истинита вера". Покушај "лутерокалвиниста" да то лоше представе објављивањем јеретичког Исповедања, под именом ученог патријарха Лукариса, био је одлучно одбијен. Затим је следила детаљна анализа самог предлога. По питању догмата је речено да нема места изменама или изостављању и да је потпуно слагање са вером православних апсолутно неизоставно. Поред тога, канони седам Васељенских Сабора се морају прихватити као што се и "Свето писмо" прихвата.

За сва питања која су не-канонисти покренули попуњена су објашњења. Подвучена је јасна разлика између *λατρεία*, *δουλία* и *υπερδουλία*(28) да би биле појашњене догматске импликације молитвеног обраћања свецима. Иконе су нема историја, док је Свето писмо речита слика. Учење не-канониста о евхаристији одлучно је одбачено као "бласфемија". Није довољно да верујемо да је "нека благодат" сједињена са Тајном - јер у противном то би била заједница са благодаћу а не са Телом Христовим - честице су истински преображене, преобраћене и пресуштаствљене или "измењене" да би постале једно са Телом Христовим на небу. Могле су измене "у свим овоземаљским одлукама", али само по-

сле брижљивог разматрања и уз посредовање синодског ауторитета. Уместо одобравања литургијских новотарија, писци су очекивали дан када ће се Литургија св. Јована Златоустог певати у катедрали св. Павла. Сви практични проблеми могу се касније решити. Јединство у вери мора бити почетак свему. Ни овде није споменут проблем рукополагања.

Тешко је рећи до које мере је Источна јерархија разумела стварну позицију њихових британских кореспондената, "преосталих побожних чланова првобитне вере" у Британији. Ни речи није било о новооснованој Цркви, нити су дата објашњења о историјској ситуацији. Тешко је схватити зашто се Источна јерархија није запитала који су то људи у Британији. У сваком случају, они су били под дубоком сумњом: "јер су образовани и рођени као лутеро-калвинисти, наследили су њихове предрасуде и чврсто су им привржени као бршљан за дрво".

Следећа два документа додата су овом одговору православних: први је синодски одговор (посебно о тајнама) "онима у Британији који воле грчку Цркву" из год. 1672., а други документ је још једно синодско изјашњавање о светој евхаристији, из 1691. Очигледно је да су обе стране у преписци говорице различитим језицима. И поред тога, њихова преписка још није била окончана. Године 1723. не-канонисти су послали на Исток свој други меморандум. Они нису изгубили наду, вероватно зато што их је Петар Велики "великодушно охрабрио". У ствари, руски Синод који је установљен 1721. године био је спреман да дискутује о предлогу, али без обавезивања унапред на било какву изјаву, и предложио је да, из овога разлога, два британска делегата дођу у Русију на "пријатељску конференцију у име Духа Христовог" са двојицом делегата руске Цркве. Делегати су именовани, али њихов одлазак је одложен. Преговори са Руском Црквом су завршени смрћу Петра Великог 1725. године.

У међувремену, Грци су не-канонистима са одговором послали и копију одлука јерусалимског Сабора из 1672. Различити ставови Грчке и Руске Цркве у односу на предлог не-канониста лако се могу објаснити ако се сетимо да је у то време Теофан Прокопович доминирао у новооснованом руском Синоду, док су се Грци строго држали оштре Јерусалимске струје која је била под

Доситејевим духовним вођством. Треба додати да је Петар Велики, из политичких разлога, гледао са симпатијама на јаковитски случај. Читав подухват завршен је интервесијом архиепископа Вејка, који је у септембру 1725. написао писмо патријарху Хризостосу Јерусалимском, с намером да јасно разобличи шизматички карактер поменутог "Саборног преосталог дела у Британији", вероватно одговарајући на питања православних која су му достављена посредством англиканског капелана у Цариграду.

Коментар Вилијема Палмера о преговорима био је, гледано у целини, исправан: "Како руски Синод тако и британски епископи преговарали су о једном миру до којег треба доћи путем заједничких уступака, без јасног постављања на прво место питања јединства и континуитета истинске вере у истинској Цркви". Додао је да су Грци ослобођени од ових оптужби пошто су они говорили отворено о "обраћењу". Другим речима, сав екуменски напор је пропао због помањкања јасног размјена догмата Цркве. То се није догодило случајно. Са тим се срећемо све време, од Јеремијине преписке са лутеранима до средине деветнаестог века, када је по први пут у свим екуменским разговорима догматика Цркве изнета у први план. Вредно пажње јесте то што у време не-канониста питање рукополагања англиканаца није покренуто од стране православних који су са њима водили преписку.

РАНИ ДЕВЕТНАЕСТИ ВЕК

Прве деценије деветнаестог века обележене су необичним духовним немиром у Европи. У атмосфери неспокоја тих бурних година многи су стекли убеђење да читав политички и социјални живот народа потребује корениту реизградњу на хришћанским темељима. Многи утопијски планови су сачињени, а најистакнутији међу њима је чувена Света алијанса (1815).

Споразум су потписала три монарха од којих је један био римокатолик (Аустрија), други лутеран (Прусија), а трећи православан (Русија), и то је био акт уто-

пијског екуменизма у којем су политички планови и апокалиптички снови били кобно измешани. То је био покушај да се поново створи јединствено хришћанство. Према том схватању постоји само један хришћански Народ, док су народи његове гране. А истински Суверен свег хришћанског народа јесте сам Исус Христос, "нико други него Онај коме треба да припадамо". Као политички подухват, Света алијанса је доживела потпуни неуспех; она је била сањалачка фикција, а можда чак и обична превара. Но упркос томе, то је био симпатичан подухват. Био је то план за хришћанско јединство. Међутим, то је требало да буде "јединство без уније", не толико поновна унија цркава колико федерација свих хришћана у један "свети народ", упркос догматским препрекама и конфесионалним припадностима.

Иницијатива за Свету Алијансу потекла је од руског цара Александра Првог који је био православан али под утицајем германских мистичних и пијетистичких кругова (Јунг-Спилинг, Бадер, Мадам де Круденер). Основано је посебно министарство 1817. године, министарство за духовна питања и народну поуку, а под вођством принца Александра Галицина. То министарство одмах је постало централна служба за утопијску пропаганду.

Други центар овог утопијског екуменизма било је Руско библијско друштво, основано царским указом, децембра 1812. и коначно реорганизовано по националној лествици 1814. године. Руско друштво је регуларно сарађивало са Британским и Иностраним библијским друштвом, а неки представници Библијског друштва увек су били у руском одбору. Непосредни циљ друштва био је да се објаве и шире библијски преводи на свим језицима на којима се говорило у Руском царству укључујући ту и модерни руски језик. За првих десет година преко 700.000 примерака Светог писма растурено је на 43 језика или дијалекта. Поред тога пропагирана је и мистична идеологија, екуменизам срца. Не би требало превидети позитивне резултате овог напора Библијског друштва; веома је битно то што је урађен превод Светог Писма на модерни руски и то уз формални пристанак светог Синода. На жалост, нова идеологија често је наметана верницима државним притиском, и никаква критика доктрине "Унутрашњег хришћанства" није била дозвољена. Таква политика није мо-

гла а да не изазове снажан отпор. Многи су сматрали да Библијско друштво пропагира нову веру и да тежи да постане "нова Црква" која би била изнад и у супротности са постојећим Црквама. Коначно, руско Друштво је распуштено одредбом владе 1826. чиме су окончане његове активности. Руски превод Светог писма довршен је тек 50 година касније али овог пута под надзором саме Цркве.

Читава епизода била је важан покушај екуменске сарадње. Нажалост, проблем је био лоше представљен. Уместо да се суоче са постојећим разликама и да разговарају о спорним питањима, чланови руског Библијског друштва позвали су народе да не обраћају пажњу једни на друге и да траже заједницу директно на мистички начин. Једно очигледно "буђење срца" постојало је у то време, али не и "буђење ума". У делу "Разговор тражитеља и верника о истини Источно Грчко-Руске Цркве" митрополита московског Филарета, човека који је имао искуство доба обнове а који је ипак био дубоко укорјењен у Саборно предање, налазимо правилно размисљање о темељу екуменског проблема. Непосредна сврха ове књиге, написане у дијалошкој форми, била је та да се дају упутства оним Русима који су у то време били узнемирени римокатоличком пропагандом. Филарет је изложио проблем Црквеног јединства у свој његовој ширини. Почео је са дефиницијом Цркве као Тела Христовог. Потпуно одређење и унутрашњи састав тела познати су једино Христу који је Глава Тела. Видљива Црква, Црква у историји, само је спољна манифестација невидљиве Цркве у слави која се, дакле, не може јасно "видети", али која се схвата и расуђује једино вером. Видљива Црква укључује и слабе чланове. Главни критеријум овде јесте критеријум Христолошке вере: "Пазите, не усуђујем се да назовем лажном било коју Цркву која верује да Исус јесте Христос. Хришћанска Црква може бити или потпуно истинита (она која исповеда истину и божанско учење које је на спасење без лажних примеса или погубних мишљења) или непотпуно истинита, односно Црква у којој су помешани истина и спасавајуће учење вере у Христа са лажним и погубним људским мишљењима". Хришћанство је видљиво подељено. Власт у Цркви припада заједничкој сагласности васељенске Цркве, утемељене на Речи Божијој. Пот-

пуно су отпали од Цркве једино они који не исповедају да је Исус Син Божији, Оваплоћени Бог и Искупитelj. Источна Црква одувек је била верна првобитној вери која јој је предата и као таква је задржала чистоту учења. На тај начин она је једина истинита Црква. Али Филарет не "осуђује" и не одбацује друга хришћанска тела. Чак и Цркве које немају "чистоту учења" на неки начин припадају мистерији хришћанског јединства. Коначни суд припада Глави Цркве. Судбина хришћанства јесте једна, а у историји шизми и подела неко може препознати тајно дејство божанског Провиђења које исцељује ране и кажњава застрахења, и које коначно може да поведе Тело Христово ка јединству и савршенству.

Филарет је био прилично испред свог времена и то не само у односу на Исток већ и на Запад, а његове идеје су у извесној мери послужиле као темељ за повратак унијата из Западне Русије православљу (1839). Међутим, његови увиди у проблеме били су очевидно недовољни. Он је говорио само о једном виду јединства, наиме о догматском јединству, а врло мало о Црквеном поретку. Вероватно је Владимир Соловјов био у праву у својој критичкој опасци: "Широка и помирљива природа оваквог става не може сакрити њене суштинске недостатке. Начело јединства и универзалности у Цркви садржано је само у заједничком темељу хришћанске вере, а то је догмат о Оваплоћењу... Универзална Црква је редукована до логичког појма. Њени делови су реални, али целина је ништа друго до субјективна апстракција". Ово је претеривање. Универзална Црква за Филарета није била логички појам, него мистерија, Тело Христово у својој историјској манифестацији. Тачно је, међутим, да светотайински вид Цркве није био довољно наглашен па самим тим ни веза између невидљивог јединства Цркве и њеног историјског положаја у садашњости. "Црква у стању подељености и расцепканости" није била јасно објашњена.

Филарет је вероватно био највећи теолог Руске Цркве модерног доба. Он је био живи беочуг који је спасао неколико генерација: рођен је 1782., постао је митрополит московски 1821., а умро је 1867. године, неуморан и активан до дана своје смрти. Добро је познавао мистичку литературу свих векова и свих вероисповести и

био је увек импресиониран "горљивом побожношћу" где год да ју је налазио. У време када је Филарет био студент у руским теолошким школама доминирали су протестантски уџбеници па се утицај протестантске теологије може лако препознати у његовим списима. Сви ти утицаји проширили су његов теолошки поглед. Био је свестан постојећег јединства хришћанства и његове судбине. Истовремено је, међутим, био и дубоко укореењен у велике традиције православних Цркава и прави господари његове мисли били су Свети Оци Цркве. (29)

Друга четврт деветнаестог века је време теолошког оживљавања у многим земљама. Поново је била откривена Црква као органска и конкретна реалност са посебним нагласком на њеном историјском континуитету, трајању и суштинском јединству. Чувена књига Јохана Адама Мелера (1796-1838), професора црквене историје на католичком факултету у Тибингену (а касније у Минхену), "Јединство у Цркви, или Начело Саборности" из 1825. мора се поменути у вези са тим. Мелерова концепција Црквеног јединства представља померање са статичког на динамичко или чак на профетско тумачење. Он схвата Цркву не толико као институцију колико као живи организам, па њен институционални вид описује као спонтано пројављивање њеног унутрашњег бића. Само предање тумачио је као чинилац развоја и живота, а то што је упућивао на хришћанску старину уопште није било само због интересовања за археологију. Прошлост је још увек жива, као животна снага и духовни квасац, као "темељ садашњости". (30)

У Русији је Алексеј Хомјаков (1804-60) био веома близак Мелеру по свом учењу о Цркви и, премда је вероватно био добро упознат са његовим списима, до својих закључака дошао је независним студирањем Отаца. (31) Код свих њих постојао је обновљени интерес за хришћанску старину која се третираше више као извор надахнућа него као готов образац којем се Црква мора прилагодити. Идентитет хришћанске вере мора бити зајамчен универзалном сагласношћу кроз векове. Али то се више није схватало просто као формални идентитет учења, узет као скуп пропозиција, него више као искуство живе Цркве које се непрестано обнавља, Цркве која поучава у вери и у догматима из свог непроме-

њивог виђења и искуства. Црква сама по себи постаје сада главни предмет теолошког изучавања.

ИЗМЕЋУ ЦРКАВА

Један од најзначајнијих феномена овог општег буђења интереса за Цркву био је Оксфордски покрет у Енглеској и у Англиканским Црквама. За англиканске званичнике Црква у Енглеској *јесте* Саборна Црква у Енглеској, она је то за њих била и то остаје. Ако је то тако, какав је онда однос овог Саборног Тела са другим Саборним Црквама било где да се налазе. Први одговор је дат у теорији о "гранама" Цркве, онако како је то Ј. Х. Њумен сажето изразио: "Ми смо енглески католици, у другим земљама су римокатолици а неки од њих живе међу нама, на другом месту су грчки католици.(32) Али, пошто сапостојање више форми Саборне Цркве на једном месту ствара шизму, "католици", када су у Енглеској, треба да буду англиканци, када су у Риму - римокатолици, а када су у Москви треба да буду православни".(33)

Овом теоријом је изнето мишљење да, строго говорећи, Црква у целини није ни била подељена, а да је једино видљива комуникација или видљива заједница била прекинута; проблем поновног уједињења састоји се стога у поновном успостављању међусобног евхаристијског општења које је пресечено, или у међусобном признању одвојених грана Саборне Цркве. Такво становиште заступао је енергично и истрајно Вилијем Палмер са Вучестер колеџа (Оксфорд)(34) у књизи *Расправа о Цркви Христовој намењена поглавцима на пољу студентима теологије* (1838) која се може сматрати првим систематским излагањем трактаријанског учења о Цркви. По ауторовом мишљењу, спољашње општење не припада суштини Цркве, па је, према томе, Црква још увек Једна, иако је видљиво јединство тела изгубљено. Треба поново истаћи да по овој теорији или тумачењу велико шаренило доктринарних погледа и различита пракса не противрече суштинском јединству. Или, другим речима, главни нагласак је био на реалности Цркве, а не толико на учењу као таквом.

Управо у овој ставци морало је да дође до главног неспоразума између англиканаца и православних Цркава. Мада православни нису у почетку у свим приликама отворено и званично постављали питање прихватања англиканаца, неизбежно је било потребно да инсистирају на догматском јединству и на томе да сама суштина Цркве зависи од чистоте и пуноће вере. Основна препрека међусобном *измирењу* двеју Цркава - англиканске и православне, била је управо овде. Православни теолози обавезно су инсистирали на томе да Православна Црква јесте једина истинска Црква, а да сва друга хришћанска тела нису ништа друго до шизматичка, односно тврдили су да је суштинско јединство хришћанства разбијено. Овај захтев може се различито протумачити или окарактерисати, међутим, у оваквој или онаквој форми, он би се сигурно појавио. Рани трактаријанци нису били дубоко заинтересовани за Источне Цркве нити су били у могућности да контактирају са њима. Дух игнорисања, предрасуда и неразумевања још увек је постојао међу Црквама. Али постепено је дошло до промене. Већ 1841. Е. Б. Пуси пише: "Зашто би требало...да управимо свој поглед само на Западну Цркву која ће, упркос томе што је сама уједињена, ипак остати осакаћена и тужно ускраћена за Јединство које је имала у њеним најбољим данима, уколико и даље буде била одвојена од Истока?"(35) Остаје мала недоумица како је то Пуси био покренут и заинтересован новим контактима који су почели да доносе резултате нешто раније но што су ове речи написане. Године 1839. свештеник Џорџ Томлинсон (у то време секретар S.P.C.K., а касније први епископ Гибралтара (1842)) отпутовао је на Исток пре свега да би сазнао какве су потребе Грчке Цркве кад је у питању религиозна литература. Архиепископ Кентербериски и епископ Лондона послали су по њему поздравна писма "епископима свете Источне Цркве" написана на класичном грчком. Посетио је патријарха Цариградског и објаснио му карактер Енглеске Цркве, наглашавајући њен Саборни карактер и њено пријатељско расположење "према Мајци Цркви Истока". Рекао му је да Црква Енглеске нема мисионарских намера на Леванту, већ да је једино заинтересована за братску међусарадњу са Источном Црквом.(36) Исто становиште заступао је и амерички епископални представник у

Цариграду, пречасни Хоретиј Саутгејт (касније епископ), предводник "мисије" за Исток протестантске епископалне Цркве. Он је строго следио званична упутства која му је дао председавајући епископ, Александар В. Грисволд: "Наша велика жеља је да започнемо и унапредимо пријатељску сарадњу између две гране Једне Саборне и Апостолске Цркве". Сам епископ Грисволд је био човек јаким еванђелских убеђења, али његова упутства су била обојена карактеристичном англиканском концепцијом екуменских односа.(37)

Пуси је, чини се, био у праву у својим закључцима. "Ова поновно успостављена веза са Истоком" - писао је архиепископу - "јесте криза у историји наше Цркве. То је талас који нас може одвести напред или ће се пак, ако то допустимо, сручити на нас и озбиљно озледили уместо да нас избаци на обалу. Јединство или разједињеност Цркве у будућности зависиће од разборитости са којом се прилази овом отварању које је по "божанском Провиђењу".(38) У тој перспективи чини се да је "епизода Палмер", мада изразито обојена личним људским карактером и његовим (Палмеровим) приватним убеђењима и особеним путем, ипак много више него лични ексцентрични подухват.

Један пријатељ Вилијама Палмера (1811-79) рекао је за њега да је "црквени Дон Кихот". У сваком случају то је био човек неувичајених способности: широког образовања, изузетне интелигенције, јасних циљева, неусиљене искрености, али такође и нефлексибилна и својеглава личност. Његова главна слабост је била та "што није могао да се помири са стањем несавршене људске природе и са несавршеним људским установама". Године 1840. Палмер је одлучио да посети Русију. Отишао је охрабрен писмом на латинском којег му је дао председник Магдаленског колеџа, поштовани др Рут. У писму је стајало да Палмер путује у Русију да би студирао догматику и обреде Цркве, и да учи руски. Након тога следила је једна неочекивана реченица: "Осим тога молим, преклињем чак у име Христово, све најсветије архиепископе и епископе, а нарочито сам Синод, да благонаклоно испитају правоверност његове вере, и, ако нађу код њега све што је нужно за припадност истинитој и спасавајућој вери, онда би требало да му допусте да учествује у Светим Тајнама".

Као што се очекивало, Палмерова нађа је срушена. Његов захтев да постане члан Саборне Цркве примљен је са запрепаштењем. Није ли Црква Енглеске на крају крајева ипак протестантско тело? Током 1838. и 1839. године, Палмер је написао на латинском *Увод у 39 Чланова* које је покушао да протумачи на "Саборни" начин. Тај Увод понудио је руским званичницима као темељ за расправу о доктрини. Није све у у Палмеровим објашњењима задовољило Русе. Они су инсистирали на потпуном догматском усаглашавању и не би пристали да се слагање ограничи само на оне догмате који су формално установљени у периоду пре одвајања Истока и Запада. Главни Палмеров сабеседник био је протојереј Василије Кутњевич, члан светог Синода. Он је био спреман да допусти да су доктринарне разлике између Православних и Англиканских Цркава, ако се протумаче како треба, безначајне. Мада је, према његовом мишљењу, Англиканска Црква одвојена заједница. Источна Црква јесте једина истинита и правоверна Црква, а све друге заједнице одступиле су од истине. Ипак, пошто је "Христос центар свега", изван хришћански живот је могућ и у одвојеним телима. Природно, Руси су се колебали у вези, како је то Палмер рекао, "идеје једне видљиве Цркве коју чине три заједнице, различите по Учењу и обредима од којих барем две осуђују и анатемишу остале". Према Палмеру, руски теолози и хијерархија уопште нису били јасни у дефинисању видљиве Саборне Цркве, "били су или неодређено либерални или ближи грчком духу".

Палмер је срео много људи са којима је могао да разговара о проблемима Цркве као што је то могао и код куће, или у Оксфорду, или било где. Коначно, састао се са митрополитом Филаретом. Филарет није могао прихватити Палмеров начелни став да би се јединство Цркве могло сачувати и када више не би било јединства у учењу. "Црква треба да буде савршено једна у вери", тврдио је Филарет. Палмерово разликовање суштинских догмата и другоразредних мишљења митрополиту се чинило неоснованим и тешко изводљивим. "Твој језик" - рекао је Филарет Палмеру - "сасвим одговара четвртном веку, али он нема места у савременом свету... данас на сваком кораку постоји подела." И зато је било немогуће деловати као појединац пре него што

се у генералним оквирима не реши питање односа између двеју Цркава, Православне и Англиканске. Штавише, није уопште јасно до које мере се Палмер може сматрати аутентичним тумачем званичног учења и становишта Англиканске Цркве.

Укратко, руски достојанственици су одбили да сматрају Палмерово чланство у Цркви Енглеске као довољан разлог за тражење равноправног статуса у Православној Цркви, и нису могли да воде преговоре о успостављању јединства са приватним лицем. Ипак, постојала је спремност са руске стране да се започне нека врста преговора. Палмер се вратио у Русију 1842. са знатно ширим овлашћењима. Руски Синод је још једном одбио да преговара о његовим члановима, али је поздравио његову жељу да уђе у заједницу са Православном Црквом. Идентитет вере је проглашен као неизбежан предуслов за заједницу и споменут је одговор којег су дали Источни патријарси не-канонистима 1723. године. Палмер је био упоран и поднео је нову молбу Синоду у којој је тражио да се одреди неко ко ће испитати његова веровања и указати на његове грешке. Одређен је био о. Кутњевич, и он је изјавио да, по његовом мишљењу, неки чланови (од укупно 39) очигледно нису у складу са православним учењем. Палмер је, у одговору, понудио своје помирљиво објашњење спорних чланова. Али, да ли је он могао да докаже да ће његови ставови бити одобрени од одговорних ауторитета Цркве којој је припадао?

Зато је Палмеров следећи задатак био да пре свега докаже да његови погледи нису само приватна уверења већ да су они легитимно излагање учења Англиканске Цркве, а затим и да обезбеди неку врсту званичне потврде. Одлучио је да поново на енглеском објави Филаретов "Дужи руски катихизис" са великим додатком који се састојао углавном од извода из англиканских званичних докумената и од извода из дела водећих богослова који су имали за циљ да покажу да унутар англиканизма постоји догматска традиција која је кадра да се усагласи са захтевима православне догматике. Све то је објављено у Абердину 1846. год. без имена писца а под називом: "Хармонија англиканског учења са учењем Саборне и Апостолске Цркве Истока". (39) Палмер, који је сада све више сумњао у то да може Цркву Енглеске

придобити за своје идеје, обратио се Шкотској Епископалној Цркви, у нади да ће добити потврду Синода за онакво учење какво је он изложио Русима. Палмерова књига и његова молба наишли су на извештан одјек међу шкотским епископалцима, али било је потпуно нереално претпоставити да би Шкотска Црква довела у питање њене односе са целом осталом англиканском Заједницом смелим подржавањем учења које већина њених епископа и верника није одобравала. (40)

Негативни став шкотских епископа био је велики шок за Палмера. После периода озбиљног колебања, одлучио је да затражи да га приме у Православну Цркву. Неочекивана тешкоћа омела је његову жељу. Грци су поставили питање вредности његовог крштења, док је у Русији оно било формално признато. Он није могао да се помири са таквим ужасним нескладом у стварима од примарног значаја унутар исте заједнице. Са друге стране, он није могао да крене изван онога што је сматрао видљивом заједницом Саборне Цркве. На крају, пришао је Римокатоличкој Цркви. (41) У разговорима са руским Црквеним достојанственицима, Палмер се углавито интересовао за оне тачке учења у којима није било слагања између две Цркве. Последње питање, међутим, тицало се природе и карактера саме англиканске Заједнице. За Палмера она је била "грана" Саборне Цркве. За православне то је било неприхватљиво из два разлога. Прво, Палмер је могао доказати да су се неки појединци у Англиканским Црквама држали "православног веровања", али није могао доказати да је то била и вера читаве Заједнице. Друго, сами православни нису се слагали око статуса не-православних заједница. Управо том проблему Палмер и Хомјаков су, у својој преписци (1844-54), посветили највише пажње.

Хомјаков је био лаик и није имао службену позицију у Цркви. Ипак, његов утицај је растао. Његов циљ је био да врати православно учење на стандарде Отаца и на искуство живе Цркве. Јединство Цркве било је изворниште његове теолошке визије. Црква по себи јесте јединство, "јединство благодати Божије која живи у бројним разумним створењима а која се доброволно покоравају благодати". То је тајна. Тајна која је потпуно утеловљена у видљиву, тј. историјску Цркву. Хомјаковљева концепција била је пре светотајинска него

мистична. Реалност светих Тајни, по његовом схватању, зависи од чистоте Вере и због тога се он двоумио око признања вредности или реалности светих Тајни оних хришћанских тела која су била у шизми или у заблуди. "Једна Црква" је била за Хомјакова по суштини идентична са Православном Црквом Истока. Јер, управо је јединство Цркве производ духа а не организације, а шизма, према Хомјакову, нужно разбија унутрашње јединство Цркве. По њему су "Западне заједнице" биле изван Цркве. Неке везе су очигледно још увек постојале, али оне су биле таквог карактера да ниједна теолошка формулација није била могућа. "Сједињени са њом (Једном Црквом, прим. прев.) везама које Бог није желео да јој открије". Црква на земљи не може да даје коначни суд о онима који не припадају њеној пастви. Немогуће је рећи до које мере заблуде могу да лише појединце спасења.

Право питање је, међутим, оно о идентитету саме Цркве. Оно што је овде суштинско је, пре свега, "потпуна хармонија или савршено јединство у учењу". За Хомјакова ово није било само неко интелектуално слагање, него пре унутрашње једнодушје "заједнички живот" у Саборној истини. "Уједињења" (unions) су немогућа у Православној Цркви јер ту не постоји лажно "јединство". То "јединство" је у ствари прекинуто: Запад се сам одвојио од јединства. Јединство се може поново успоставити само повратком оних који су отишли својим сопственим путем уместо да остану у јединству. Црква не може бити хармонија несклада; она не може бити збир Православних, Латина и Протестаната. Она није ништа уколико није савршена унутрашња хармонија у вери и савршена спољашња хармонија у изразу.

Хомјаков је веровао да се "свете Тајне врше само у крилу истинске Цркве" и да не могу бити одвојене од јединства у вери и благодати које су, по његовом тумачењу, сама суштина Цркве. Православна Црква је на разне начине прихватала оне који су желели да јој приђу, а међу тим начинима није било суштинске разлике. Обреди се могу разликовати, али у сваком случају извесне "измене" у обредима немају своје порекло у Православној Цркви, оне су "више или мање садржане у обреду или чину прихватања". Ово је написано пре него што је Палмер морао да се суочи са чињеницом раз-

личите праксе кад је питању прихватање нових чланова у Цркву. Када се то догодило, Хомјаков је изразио своје неслагање са грчком праксом, али је одбио да тој разлици прида велики значај. У сваком случају то је требало да буде изванредан чин првог учлањења у Цркву. За Хомјакова, Црква је била реална управо као стварна заједница у истини и у благодати. Они који не учествују у овој заједници нису у Цркви. Реалност Цркве је неразделљива.

Код овог места, први редактор Хомјаковљевих писама Палмеру (на руском), о. Александар М. Иванчов-Платонов, професор Историје Цркве на московском универзитету, додао је критичку белешку сматрајући је нужном. У целини, он је делио Хомјаковљево тумачење Цркве, али није био спреман да порекне присуство светотајинске благодати у одвојеним заједницама. Иванчов је студирао на московској Академији и вероватно је био под утицајем Филаретових идеја. Постојала је очигледна разлика између та два тумачења: Филаретова концепција била је шири и обухватнија; Хомјаков је био опрезнији и резервисанији. Оба тумачења још увек са-постоје у православној Цркви и проузрокују разлике у приступу главном екуменском problemu.(42)

Палмерово приближавање Руској Цркви био је приватан и лични корак. Ипак то је довело до тога да се међу Русима пробуди интерес за Англиканску Цркву. На његовом првом одласку из Русије 1842. год., главни прокуратор Светог Синода, гроф Пратасов, рекао му је (Палмеру) да треба да буде одређен нови капелан за Руску Цркву у Лондону, који би био способан да учи језик и студира англиканско богословље. Отац Евгеније Попов који је дипломирао на петроградској теолошкој Академији, год. 1843. пребачен је из Копенхагена у Лондон и тамо је службовао све до своје смрти 1875.год. Отац Попов слао је Светом Синоду периодичне извештаје о догађајима у Енглеској Цркви и остварио је блиске везе са неким од водећих црквених људи, укључујући Пусија и Њумена. Нажалост, ти су извештаји објављени само делимично, много година после ауторове смрти, и то само на руском. У почетку се о. Попов надао уједињењу, али у каснијим годинама је изменио свој став.(43) Успостављене су извесне везе између

Оксфорда и Москве и професори теологије и студенти у Москви упоређивали су грчке рукописе св. Отаца за *Библиотечку Ошана*. А ни књиге о англиканизму које је Палмер донео у Русију и поклонили их петроградској Академији нису остале неискоришћене. Један студент који је саветован да напише тезу о англиканизму, упоређујући га са православљем, очигледно ју је написао на основу материјала којег је обезбедио Палмер. (44) У обе земље постојале су групе које су биле озбиљно заинтересоване за *измирење* две (равноправне) Цркве. Џон Мејсон Нил је својим историјским студијама и преводима Источних литургијских текстова урадио више него било ко у подржавању ове идеје.

Године 1851., када је узбуна око чувеног Горемовог случаја била на свом врхунцу, група англиканаца која је планирала да се отцепи од званичне Цркве покушала је да се приближи Руској Цркви у намери да себи обезбеди признање. То ни на који начин није био екуменски корак, међутим, извесне тачке њиховог плана биле су интересантне. Основа која је предложена за поновно уједињење укључивала је признање седам васељенских Сабора, руску Катихетику као основу учења и одрицање од лутеранских или калвинистичких тенденција. Очекивало се да веза са Руском Црквом буде привремена. Англиканске обреде и форме побожности треба задржати а енглески треба да буде богослужбени језик. Руски Синод је желео да испита проблем англиканских хиротонија, и у случају повољне одлуке (која се очекивала) подржао би свештенство у њиховој пастирској дужности. План се није остварио, али даје извештај увид о појачаном интересу за православни Исток и дубље везе са њим. (45)

Године 1857. основано је "Друштво за потпомагање уједињења хришћанства" са намером да обједини "у оквиру заједничке молитве" - римокатолике, Грке и англиканце. (46) Друштво за Источну Цркву основано је 1863. год. на иницијативу Џона Мејсона Нила, а двојица православних свештеника били су у оснивачком одбору Друштва од самог почетка - о. Попов и грчки архимандрит Константин Стратулиас. Међу англиканцима водећи чланови су били Нил, Џорџ Вилијемс и Х. П. Лидон. Вилијемс је провео неколико година у Јерусалиму као капелан тамошњем англиканском епископу. Његова по-

зната књига о не-канонистима и њиховим односима са Истоком, у којој су сви релевантни документи по први пут објављени на енглеском, без сумње се односила на нове екуменске напоре. Нил никада није имао прилику да посети источне земље. Лидон је, међутим, отпутовао у Русију 1867. год. и исте године разговарао је са Филаретом непосредно пред његову смрт и био је дубоко импресиониран свим оним што је видео у Русији. "Осећање Божјег присуства, натприродног, чини ми се да прожима руски живот дубље него живот било ког западног народа." (47)

Први човек Епископалне Цркве у Шкотској, Роберт Идн, епископ Мореја, Роса и Кејтнеса, посетио је Русију 1866. год. и такође разговарао са митрополитом Филаретом. Он се интересовао једино за интеркомунију коју је разликовао или чак супростављао поновном уједињењу. Ту интеркомунију, која је постојала "између чланова независних Цркава у првим данима хришћанства", треба поново успоставити. Предрасуде би требало одбацити и остварити неко узајамно разумевање између епископа различитих Цркава. Ништа друго није било разматрано. (48)

Куповином Аљаске и Алеутских острва САД од Русије 1867. год. и преносом руског епископског седишта из Ситке у Сан Франциско, дошло је до непосредног контакта Епископалне Цркве Сједињених Држава са Црквом Русије. Средином века када се значајан број англиканаца населио у Калифорнији (због "златне грознице") постављено је питање: зашто се англиканци не могу обраћати руском месном епископу него морају за помоћ и овлашћења да се обраћају удаљеним англиканским епископима у источним државама и да ли се они могу назвати Црквом Калифорније? На генералној скупштини епископалне Цркве један од учесника, др Трел, покренуо је ово питање. То је учинио, тврдио је, са циљем да се именује посебан одбор за испитивање и кореспонденцију који треба да поднесе православним достојанственицима захтеве протестантске епископалне Цркве која је део Саборне Цркве и која је, као таква, квалификована да преузме бригу о Русима у области Пацифика. Одређена је комисија, тзв. "руско-грчки одбор" са ограниченим овлашћењем, и са задатком да "размотри сврсисходност комуникације са Руско-Грчком

Црквом, да сакупи информације о предмету” и поднесе извештај на наредној генералној Скупштини.(49)

Амерички делегати су, путујући на Исток, свратили у Енглеску и посаветовали се са Британцима. Такође су се консултовали и са Русима, са о. Поповим и о. Јосифом Васиљевим - руским капеланом у Паризу који је у Енглеску позван управо из тог разлога. Дискутовало се о проблему интеркомуније, односно о проблему узајамног признавања Цркава, укључујући признавање англиканских хиротонија од стране православних. Било је јасно да Источна Црква неће ући у било какву званичну заједницу са Англиканским Црквама уколико не буду учињене извесне измене у англиканским догматским формулацијама. Црква Енглеске није била у позицији да било шта измени. Очекивало се да би Американци, као мање везани за традицију и слободнији од државних узда, морали искорачити напред и учинити преседан.

Др Јунг из америчке делегације посетио је Русију 1864. год. где су га примили митрополит петроградски Исидор и митрополит московски Филарет. Руски Синод није био спреман да учини било какав званичан корак, али је препоручио даље изучавање проблема, које би било неформалног карактера. Филарет је био расположен за предлог, али је наговестио да то народ не би разумео; епископи и учени људи би разумели проблем, али по речима Филаретовим, како их је забележио Јунг, ”било би потешкоћа са народом”. То је била умесна примедба; по Филаретовом мишљењу, до поновног уједињења или измирења очигледно не може доћи једноставно неким актом јерархије, јер се претпоставља извесно учешће читавог тела верних. Што се тиче вредности англиканских хиротонија, ту је за Филарета било извесних тешкоћа. На крају, он је предложио пет тачака које би требало изучавати: 1. Тридесет девет Чланова и њихова догматска позиција, 2. Додатак филиокве и његово место у Вјерују, 3. Апостолско прејемство, 4. Свето предање, 5. Учење о св. Тајнама, а нарочито учење о свхаристији. Одлучено је да би требало уговорити размену теолошких бележака између руске и англиканске комисије. Истовремено, наглашен је заједнички интерес Русије и Америке у области Пацифика, укључујући мисионарски напор оба народа. Амерички делегати поздравили су план о оснивању руске епи-

скопије у Сан Франциску као и руске парохије у Њу-јорку.(50)

На генералној скупштини 1865. год. руско-грчки одбор поднео је дугачак извешај о овим преговорима. Одлучено је да одбор прошири своја овлашћења и да му се омогући да врши преписку са достојанственицима из свих Источних Цркава и да обезбеђује даље информације. Било је јасно, међутим, да Црква није била спремна за било какву другу врсту преговора.(51)

Током следеће три године нашироко се расправљало о различитим питањима, нарочито о додатку филиокве у никео-цариградском Вјерују. Искрпан извештај о преговорима поднет је на генералној Скупштини епископалне Цркве 1868. год. Изгледи су се чинили повољним и на видiku није било непремостивих препрека. Главни проблем био је проблем хиротонија. Наговештено је да руски Синод мора бити вољан да пошаље делегате да испитају проблем. Интеркомунија мора бити протумачена, како је то изнела теолошка комисија кентерберijsког Сабора год. 1867., као ”узајамно признање свих Цркава које су једно у поседовању истинског епископата, једно у св. Тајнама и једно у њиховом Вјерују и које су због овог јединства у њиховом заједничком Господу обавезне да прихвате једна другу у пуну молитвену и светотајинску заједницу као чланове исте породице по Вери.”(52) Годину дана касније, Кентерберijski архиепископ Тајт обратио се Васељенском патријарху молећи га, у сагласности са препоруком Одбора за интеркомунију Кантерберijsког Сабора, да допусти да англиканци који су се упокојили на Истоку буду сахрањени на православним гробљима и да им православно свештенство служи хришћанско опело. Заједно са писмом послат је и примерак Заједничког молитвеника на грчком. Патријарх Григорије VI, који је истовремено покренуо питања о извесним тешкоћама у вези 39. Члана, прихватио је архиепископову молбу.(53)

Најинтересантнија епизода у преговорима тог времена била је посета архиепископа Киклада Александра Ликургоса Енглеској током 1869. и 1870. год. Он је дошао у Енглеску ради освећења нове грчке Цркве у Ливерпулу. Водич и тумач био му је Џорџ Вилијемс. Ликургосов лични теолошки став био је изузетно толерантан, његово школско образовање било је под не-

мачким утицајем, а у својим раним годинама као професор универзитета у Атини наишао је на извесне тешкоће због својих либералних схватања. Током његовог боравка у Енглеској организован је скуп у Елију на коме су се систематски разматрале све тачке слагања и неслагања између две заједнице. Једина тачка у којој није могло да дође до помирења два става била је управо додаток филиокве. Архиепископ је инсистирао на његовом безусловном уклањању. Потом су следила нека друга спорна места - број и облик св. Тајни, учење о евхаристији, положај свештенства и другобрачност епископа, обраћање свецима и молитве за упокојене, коришћење икона те, у вези с тим, и питање о ауторитету седам Васељенских Сабора. Постигнут је извештај сагласности, али је архиепископ чврсто бранио православно гледиште. Ипак, изјавио је да је за њега Црква Енглеске "здрава Саборна Црква, веома слична нашој" и да "пријатељским разговором може да се постигне уједињење између двеју Цркава". На том скупу учесници нису разговарали о еклесиологији или о хиротонијама, нити су покушали да дефинишу будуће уједињење или међусобно признање. Архиепископ је Синоду Грчке Цркве изнео повољне утиске о својој посети Енглеској и о преговорима које је тамо водио са англиканцима. (54) Америчка генерална скупштина (1871) постала је свесна ових нових помака и одлучила је да руско-грчки комитет треба да настави са својим активностима.

Одвајање значајне старокатоличке групе од Рима, у знак протеста против одлука Ватиканског Концила, био је изазов Православним Црквама на којем су морале да одговоре формирањем свог мишљења о природи и о еклесијалном статусу новог тела и да заузму став о овој не-конформистичкој Саборној мањини на Западу.

У вези са тим, мора се још једном поменути име Франца Бадера. Он је показивао интерес за Источну Цркву још у својим младим данима. Тридесетих година деветнаестог века он је морао да, у контексту растућег отпора ултрамонтанистичком тренду мишљења и деблања, размотри читав проблем изнова. Од тренутка одвајања Истока и Запада прекинута је "Саборност", али је на Истоку истинска Саборност очувана. Источне Цркве би зато могле више да допринесу будућој реин-

теграцији живота Цркве. Бадер је сумирао своје идеје у књизи Источни и Западни Католицизам, објављеној 1841. год. (55) Недавно је др Ернст Бенц оценио ову књигу као "највећи екуменски спис деветнаестог века". Тешко је, међутим, утврдити колико је та књига непосредно утицала на шире кругове.

Током година које су непосредно претходиле Ватиканском Концилу осећао се појачан немир код римокатоличког свештенства, нарочито у Француској. Године 1861. учени француски свештеник, опат Гите, чија је књига *Историја Цркве у Француској* стављена на Индекс, пришао је православној Цркви у Паризу и придружио се капели руске амбасаде. У сарадњи са руским капеланом, оцем Јосифом Васиљевим, Гите је основао часопис посвећен циљевима реформе и поновног уједињења под именом "L'Union Chretienne", који се дуго времена читао широм Запада. У почетку је Гите био заинтересован за сарадњу са англиканцима да би касније постао њихов огорчени непријатељ. Сматрао је да су повратак вери и пракси ране Цркве те поновно уједињење са Истоком једини начин да се изађе из следећег улице у коју је Рим запао. Овакво гледиште је на тај начин наговестило каснији старокатолички покрет.

Још једно име које треба поменути у вези са овим је име Јозефа Овербека који је шездесетих година XIX века објавио многобројне књижице и памфлете на немачком, латинском и енглеском, у којима је заступао не само повратак православљу него и поновно установљење Православне Цркве на Западу. Овербек (1821-1905) је био римокатолички свештеник а извесно време и професор на Теолошком факултету у Бону. Напустио је Римокатоличку Цркву и емигрирао у Енглеску где је и остао до краја живота. Године 1865. придружио се као лаик руској заједници у Лондону. Међутим, он је наумио нешто више. Прижељкивао је да у блиској будућности види одвајање веће групе свештеника и лаика од римске јурисдикције и био је страствено заинтересован за проблем обнављања православног католичанства на Западу. Поновно уједињење са Истоком сматрао је јединим практичним решењем, али је желео да очува западни обред и све оне западне обичаје и традиције које не противрече вери и канонима православног Истока. Он је заправо осмислио амбициозни пројекат Православља

западном обреда, нешто попут Унијатског католичанства источног обреда.

Званична молба упућена је руском Синоду (и вероватно Васељенском патријарху) 1869. год., а током 1870. и 1871. Овербек је посетио Русију. Сачинио је привремену верзију обреда који се углавном темељио на римском Мисалу са извесним уметцима из "мозарабијског" обреда. Свети Синод је, у принципу, био спреман да одобри план, али је доношење коначне одлуке одложено будући да су чланови Синода желели да виде какав ће бити даљи развој старокатоличког покрета. Синод је желео да установи и то да ли на Западу има довољно људи који су спремни да прихвате поменути пројекат. План је послат Васељенском патријарху исте године (или 1872. год.), али се у Васељенској патријаршији разматрао тек 1881. год. (после Овербекове личне посете Фанару). Именована је комисија чији је задатак био да испита пројекат. Извештај комисије 1882. год. је био повољан и патријарх је привремено одобрио пројекат, али само под условом да се и друге Цркве са њим сложе. Изгледа да је Синод Грчке Цркве протествовао. Читав план је пропао и 1884. год. руски Синод га је званично напустио по савету оца Евгенија Смирнова, новог руског капелана у Лондону.

Постојао је један очигледно утопијски елемент у овом плану због чега он и није успео да окупи значајнији број присталица. Па ипак то није био само нестваран сан. Питање које је Овербек покренуо било је релевантно, иако је његов одговор на то питање био конфузан. Он је имао визију изворног, раног католичанства које би било рестаурисано на Западу уз помоћ и у заједници са Православним Црквама Истока којих се, иначе, нису тицале новонастале промене које су се у међувремену догодиле на Западу. Овербеков пројекат је јако увредио оне англиканце који су били присталице интеркомуније са Истоком. Тај пројекат је осуђен као "шизматички поступак и потпуна копија римокатоличких несаборних и неканонских насртаја на туђу јурисдикцију". Окарактерисан је као покушај да се установи "нова Црква" са изразито прозелитским циљем "унутар јурисдикције англиканског епископата".

Са друге стране, Овербека су сумњичили и они који нису могли замислити Саборно православље у друштву

са Западним обредом. То је био став мале групе енглеских православца предвођених оцем Тимоти Хетерлијем. Он је "поновним крштењем" примљен у Православну Цркву у Лондону 1856. год., а 1871. рукоположен је за православног свештеника у Цариграду. Имао је малу заједницу у Вулверхемпτονу. Оптужен је код Цариградског патријарха због своје мисионарске ревности и овај му је званично забранио да "обраћа појединачне чланове Англиканске Цркве" јер би то нарушило обухватнији план поновног црквеног уједињења. Изгледа да је управо ово био разлог због којег се Хетерли придружио Руској Цркви. Он није симпатисао Овербеков план. Он је једноставно желео Источно православље, вероватно са енглеским као литургијским језиком.

Овербеков пројекат је у Русији свим срцем потпомагао главни прокуратор Светог Синода, гроф Дмитрије А. Толстој, јаки опонент свим римским тежњама и писац књиге *Римокатолицизам у Русији*. (56) Толстојев интерес за план и благонаклоност према Овербуку вероватно су били условљени не-теолошким расуђивањем. Читав овај план може се потпуно разумети једино у контексту замршене историјске ситуације у Европи током година непосредно пре и после Ватиканског Концила. Црквена питања се нису могла одвојити од политичких и ватиканског догмат је очигледно имао сам по себи политичке импликације. (57) (Мисли са на догмат о непогрешивости папе, прим. прев.)

У Минхенском манифесту немачке старокатоличке групе, који је написан јуна 1871. год., јасно је изражена нада у поновно уједињење са грчко-оријенталном и руском Црквом, а то је поменуто и у програму првог старокатоличког конгреса, одржаног у Минхену у септембру исте године. *Spiritus movens* и циљ новог покрета био је у томе да се Црква реформише у духу ране Цркве. Конгресу је присуствовао и један православни посматрач, професор Теолошке Академије у Петрограду Ј. Осинин, човек који је одиграо значајну улогу у каснијим преговорима између православних и старокатолика. Православни посматрачи су такође присуствовали и на каснијим конгресима, међу њима о. Иван Јанишев, у то време ректор теолошке Академије у Пе-

трограду, Александар Кирејев, пуковник (касније генерал), те професор Зикос Росис из Атине као полу-званичан представник Светог Синода грчке Цркве.

У Русији је старокатоличку ствар подржала и потпомогла група свештеника и интелектуалаца окупљених око Друштва пријатеља верских поука. Руски посматрачи старокатоличких конференција били су чланови и делегати овог Друштва, а не званични представници Цркве. На старокатоличком конгресу у Констанци, којим је председавао професор Ј. Ланген, одређена је посебна комисија за наставак преговора са православнима. Ова комисија је одмах успоставила блиске контакте са Русима. Главни проблем о коме се дискутовало био је проблем догматског слагања. Руско друштво је припремило и поднело старокатоличкој комисији почетком 1874. год. "Излагање начелних разлика у догматима и литургији које одвајају Западну Цркву од Источног православља." О том "Излагању" се доста расправљало и кроз преписку.

Коначно, септембра 1874. год. у Бону је сазвана конференција о поновном уједињењу. То је била неформална конференција теолога а не званични сусрет службених делегата. Историјски значај тог сусрета био је у томе што су се по први пут састали теолози двеју традиција на отвореној и непристрасној конференцији посвећеној основним начелима Саборне вере. Главна тачка неслагања био је додаток филиокве. После дугог разговора сложили су се да је тај додаток бесправно убачен у Символ Вере и да је крајње пожељно пронаћи начин помоћу којег би се дошло до првобитног облика Вјерују, а да се не изневери суштинска истина која је изражена у члану.

Друга конференција одржана је и овог пута у Бону 1875. год., али на њој је било више учесника. Православна делегација је такође била бројнија и репрезентативнија. Њу су чинили званични изасланици Васељенског патријарха, Цркве у Румунији, Цркве у Грчкој, Београдске митрополије и други. Главни проблем је био проблем усклађивања Западног и Источног учења о Духу Светом. После подуже и, рекло би се, напорне расправе, конференција се најзад сложила о заједничкој изјави (утемељеној на учењу св. Јована Дамаскина), изјави која је, према мишљењу учесника, квинтесенција

учења Истока и Запада у периоду Васељенских Сабора. Православни делегати су се двоумили око тога да ли да се изјасне о важности англиканских хиротонија. Са друге стране, нису се могли сложити са тим да молитвено обраћање свецима треба сматрати необавезном праксом и да оно треба да буде приватна одлука појединих верника или заједница. Преовладао је утисак да је та конференција успела у припремању темеља за усаглашавање учења о Духу Светом. Нажалост, испоставило се да је тај утисак био заснован на неоправданом оптимизму. (58)

Неки међу православним су били спремни да признају старокатолике и подрже интеркомунију са њима јер су сматрали да су они, такођећи, правоверна мањина на Западу, без обзира што су привремено били укључени у римску шизму. Све што је потребно је то да постојеће јединство буде признато и одобрено без неког нарочитог чина уједињења. Међу Русима ово становиште су заступали А.А. Кирејев, о. Јанишев и професор Осинин. Са друге стране, тврдило се да су, чак и после њиховог одвајања од Ватикана, старокатолици још увек у шизми. Њихово одвајање од Рима (који је вековима у шизми) у XIX веку не значи нужно да је то и истински повратак неподељеној Цркви првих векова. У овом периоду преговора није се уопште, нажалост, разговарало о еклисиологији тако да смисао поновног уједињења није био одговарајуће дефинисан. (59)

Извесно време није било сусрета између православних и старокатолика, а до нових контаката је дошло тек после формирања старокатоличке Уније (1889) и након другог Међународног старокатоличког конгреса у Луцерну (1892). Руски Синод је 1892. год. именовао посебан одбор са Антонијем Вадковским као председником, у то време архиепископом Финске (касније митрополитом Петрограда и председавајућим чланом Синода). Крајем године овај одбор је припремио извештај, којег је Свети Синод одобрио и који је прослеђен Источним патријарсима. Закључак извештаја су били, уопштено говорећи, у корист признања. То је такође био и смисао књиге *Старокатолицизам* (објављене 1894. год.), професора на Теолошкој академији у Казану В. Керенског. У Грчкој су мишљења била оштро подељена; архиепископ Патре Никифор Кало-

герас и професор Диомид Кириакос са универзитета у Атини бранили су старокатолике за разлику од двојице професора - Зикоса Росиса и Месолораса, који су се енергично супротставили њиховим тезама. Патријарх Цариградски Антим одговарајући на реунионистичку енциклику папе Лава XIII - Praeclarae gratulationis из 1895. год., навео је старокатолике као браниоце истинске Вере на Западу.

У међувремену је на трећем Међународном конгресу старокатолика у Ротердаму 1894. год. именована старокатоличка комисија да би испитала руски извештај. Три ствари су издвојене ради даљег изучавања: додаток филиокве, учење оо трансупстанцијацији и важност данских хиротонија. У исто време постојала је подела и међу руским теолозима: два казанска професора - Гусев и Керенски, сматрали су да старокатоличка тумачења проблема о којима се расправљало одступају од православног становишта и да су са њиме неусагласива. Насупрот њима, Јанишев и Кирејев били су потпуно задовољни њиховим тумачењима. Уследио је жесток сукоб. Најзначајнији допринос расправама био је есеј Thesen uber das "Filioque" професора В.В. Болотова са Петроградске академије.⁽⁶⁰⁾ Болотов је предложио строго разликовање између 1. догмата, 2. *Θεολογούμενα* и 3. теолошких мишљења. Он је дефинисао теологоуменон као теолошко мишљење старих учитеља који су били признати ауторитети у неподељеној Цркви и сматрани за Докторе Цркве. Сва *θεολογούμενα* треба сматрати за допустива све докле их заступа неки необавезујући догматски ауторитет. Дакле, филиокве, које је као ауторитет заступао св. Августин, јесте допустиво теолошко мишљење под условом да се оно не сматра као учење у које се мора веровати као у нужан члан Вере. Са друге стране, Болотов је сматрао да филиокве није главни разлог за расцеп између Истока и Запада. Закључаје је да филиокве, као приватно теолошко мишљење, не би требало сматрати као *impedimentum dirimens* за успостављање интеркомуније између православних и старокатоличких Цркава. Треба додати да су старокатолици у Холандији и Швајцарској изоставили тај додатак а да су га у Немачкој и Аустрији најпре ставили у заграде у литургијским књигама, да би га на крају изо-

ставили. Другим речима, филиокве је избачено из званичног верског учења старокатоличке Цркве.

На овом месту је по први пут у преговорима поменуто учење о Цркви у том смислу да старокатолички покрет треба сматрати као шизму и да се тај покрет може примити у заједницу са Православном Црквом једино на основу званичног прихватања потпуног теолошког система савремене Цркве. Ову тезу по први пут је изнео о. Алексис Малцев 1898. год., руски капелан у Берлину и изузетни литургичар, а потом ју је развио епископ Сергије Страгородски, у то време ректор Теолошке Академије у Петрограду (касније други патријарх Москве после револуције). Овом мишљењу се снажно супротставио један други руски теолог, о. Павле Светлов - професор религије на универзитету у Кијеву. Према Светловљевом мишљењу, Црква је "невидљиво или духовно јединство верних који су разасути у свим хришћанским Црквама", и она, на крају крајева, обухвата све оне који сами себе називају хришћанима. Православна Црква није ништа више него део Универзалне Цркве чији је део и Старокатоличка Црква. Овакав радикализам црквени званичници нису могли да прихвате. И поред тога, теолошки дијалог је настављен све до избијања Првог светског рата, а православни посматрачи присуствовали су свим старокатоличким конгресима. Међутим, никаква званична акција није била предузета.⁽⁶¹⁾

КА ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ

Пријатељски контакти између англиканског и православног свештенства и појединаца, нарочито на Истоку, били су током седамдесетих и осамдесетих година XIX века веома бројни. Међутим, ти контакти су били обично ствар црквене куртоазије и нису битно унапредили питање уједињења или *измирења*.

Трећа конференција у Ламбету, 1888. год. усвојила је важну резолуцију: "Ова конференција - радујући се због пријатељских веза које су остварене између архиепископа Кентербериског и других англиканских епископа и патријарха Цариградског и других Источних

патријарха и епископа, жели да изрази наду да препреке ка пунијој заједници могу бити, током времена, отклоњење даљом сарадњом и дубљим разумевањем". Изгледа, међутим, да су они те "препреке" доживљавали као изузетно тешке ако не и непремостиве. "Било би нам тешко да ступимо у ближе односе са Црквом све док она и даље инсистира на употреби икона, молитвеном обраћању свецима и култу Богородице", макар Грци и порицали да је то грех идолатрије.

Исте године, у вези са прославом 900 годишњице Крштења Русије, архиепископ Кентерберијски Бенсон одлучио је да пошаље званично писмо са честиткама и добрим жељама митрополиту Кијева. У писму је споменуо заједничког противника Руској и Англиканским Црквама (очигледно мислећи на Рим), а такође и заједничку веру у Еванђеље каква је изложена на Васељенским Саборима неподељене Цркве. Митрополит Платон је у свом одговору неочекивано покренуо питање званичног уједињења. "Ако и ви желите, како се види из Вашег писма, да будемо уједињени са Вама у границама Еванђеља, молим Вас да ми саопштите јасно и одређено под којим условима сматрате да би било могуће јединство између наших Цркава". Архиепископ Бенсон је одговорио у име епископа Енглеске и указао на две ствари: пре свега неопходно је узајамно привлачење хришћанских душа које сачињавају две Цркве и које би биле спремне да се уједине. Као друго, потребно је више или мање званично прихватање позиција и једних и других са толерантношћу код свих тачака неслагања. Дакле, без икаквог уплитања једних у ствари других. Прво се односило на интеркомунију која за Бенсона није била циљ "измирења" већ нешто што би требало да претходи поновном уједињењу; а друго је подразумевало признање англиканских хиротонија. Руска Црква у вези са овим предлогом ништа није предузела. (62)

У наредној деценији, званични контакти између енглеске и руске Цркве су ипак били бројнији. Епископ Питербороа Крејтон (касније епископ Лондона) присуствовао је крунисању цара Николаја II, 1896. год., као званични изасланик Цркве Енглеске, а архиепископ Јорка Меклаган посетио је Русију следеће године. Фински архиепископ Антоније Вадковски допутовао је у Ен-

глеску 1897. год. на дијамантски јубилеј краљице Викторије као представник Руске Цркве. Ове посете пре припадају историји покушаја да се унапреди пријатељство између народа уз помоћ Цркве него историји покушаја да се хришћанство поново уједини. (63)

Међутим, у читавој овој ситуацији англиканске и православне Цркве имале су једну заједничку карактеристику која их је зближавала. У Русији су са живим интересом праћене расправе о англиканским хиротонијама у Риму, средином деведесетих XIX века. Те расправе су окончане коначним папиним порицањем валидности англиканских хиротонија 1896. год., а *Responsio* енглеских архиепископа Руси су добро примили. Примерци овог документа су званично послати свим руским епископима и вероватно свим православним епископима у разним земљама Истока. Интересантно је да је и одговор римокатоличких епископа из Енглеске на писмо англиканских архиепископа такође званично прослеђен свим православним епископима са пратећим писмом кардинала Вогана (који је и послао одговор православним епископима) у којем он износи своје уверење да се и православни попут Цркве Рима брину за чување истинског учења о свештенству и о св. тајнама.

У Русији се почело, што је природно, са испитивањем важности англиканских хиротонија, макар и незванично. Професор на московској Теолошкој академији В. А. Соколов објавио је трактат на руском "Испитивање о јерархији англиканске епископалне Цркве", који је садржао и критичку анализу папске буле. Аутор је рад закључио тврдећи да Православна Црква треба да призна англиканске хиротоније. До истог закључка је дошао и један други руски научник, професор Атанасије Булгаков са кијевске Теолошке академије. Оба трактата су преведена на енглески, а објавило их је Црквено историјско друштво. (64)

Епископ Солзберија Џон Вордсворт отпутовао је на Исток и посетио Васељенског патријарха Константина V. Успостављен је "пријатељски однос" између две Заједнице, као што је успостављена и директна преписка између Фанара и ламбешке палате. Основана је посебна комисија у Цариграду да би испитала догматску позицију англиканске Цркве а англикански представник, архијакон Даулинг, позван је на сарадњу. Епископ Ворд-

сворт је 1890. год., са допуштењем архиепископа Кентербериског објавио памфлет под називом *Нека месџа у учењу Цркве Енглеске изложена у форми пишања и одговора ради информисања православних хришћана Истока*. Памфлет је, у ствари, представљао полузванично тумачење англиканске Цркве и одмах је, након објављивања, преведен на руски и грчки. (65)

Нови Васељенски патријарх Јоаким III је 1902. год. званично позвао све аутокефалне православне Цркве да изнесу своје мишљење о односима са другим хришћанским телима. Руски Синод је одговорио детаљном посланицом. Синод је био склон да призна крштење које је обављено изван православне Цркве уколико су у питању хришћани који искрено верују у Свету Тројицу и сматрао је да је апостолско преемство у латинској Цркви правилно одржано. Што се тиче англиканских Цркава, Синод је сматрао да је, пре свега, "неопходно да жеља за јединством са Источно-православном Црквом постане искрена жеља не само извесних англиканских кругова, него читаве англиканске заједнице, те да остале калвинистичке струје треба да се утопе у горе поменути исправнију струју и да изгубе свој очигледан, да не кажемо искључив, утицај на целокупан црквени живот ове конфесије која према нама, углавном, није непријатељски настројена". Према англиканцима треба бити благонаклон, "али истовремено се мора insistирати на строгом исповедању истинитости наших Васељенских Сабора који су као чувари наслеђа Господа Исуса Христа и као заветни ковчег божанске благодати".

Исте године је Христос Андруцос, професор догматике на атинском универзитету, објавио свој велики есеј "Важности енглеских хиротонија са православно-саборног гледишта". Указао је на две (прелиминарне) ствари. Прво, интеркомунија не може да се одвоји од догматског јединства. Друго, немогуће је расправљати о важности хиротонија било ког тела које је одвојено од истинске Цркве и о њима се ништа не може рећи. Дакле, једино питање за православне теологе о којем вреди расправљати било би ово практично питање: какав став треба православна Црква да заузме у случају примања англиканских клирика у Цркву? Спољашњи, односно обредни вид англиканских хиротонија може се сматрати задовољавајућим. Постојала је, међутим, извесна сумња

како због циља ових обреда тако и због англиканског учења о свештенослужитељима, а које се чинило двосмисленим уколико се мерило православним стандардима. Ипак, ако би званичном црквеном декларацијом ова двосмисленост била уклоњена, било би могуће прихватити хиротоније оних англиканских свештеника који желе да приђу православној Цркви. Овај докуменат је био од великог значаја. Он је одмах постао и још увек је основа екуменске политике грчке Цркве. (66)

Проблем је померен из теолошке области у област канонског права или у област пастирског старања. Појам "икономије" по први пут је поменуто у екуменским односима. Овај појам никад није био јасно дефинисан или разрађен. Смисао тог појма је, ипак, био разумљив: он се односио на она решења која се темеље на теолошким начелима а замењена су према приликама другим решењем. Прихваћено је да православна Црква не може уопште ништа рећи о еклесијалном статусу одвојених тела јер од ње нико није био отцепљен. Овде је била очигледна разлика између грчког приступа проблему и приступа руске Цркве. Руски теолози се нису занимали за теолошки, односно еклесијолошки проблем по себи, што би било тешко и у крајњој линији "антиномично". Проблем јединства је за њих био у суштини теолошки а не у првом реду канонски проблем.

Архиепископ Северне Америке Тихон (после револуције 1917., први патријарх московски) године 1904. је званично замолио Свети Синод да се службено изјасни о томе како да се поступа у случају примања англиканских клирика у православну Цркву. Нарочито је желео да зна да ли да им се дозволи да и даље користе *Књигу заједничких молиштва* у службама. Свети Синод је именовао посебну комисију која је донела детаљан извештај, анализирајући службе тог молитвеника. Закључили су да су службе "безбојне и недефинисане" што се тиче њиховог догматског садржаја и зато, ако их је већ неопходно користити "у православним парохијама које чине бивши англиканци", онда мора бити извесних корекција и додатака у тексту да би се усагласиле са православним учењем. Што се тиче примања англиканског свештенства, комисија је препоручила "да се причека коначна одлука" Цркве. (67)

На Петој ламбешкој конференцији (1908) тражено је да архиепископ Кентербериски одреди сталну комисију која би се бавила односима англиканске заједнице са православним Истоком. На конференцији су изнесена мишљења да се извесни облици интеркомуније могу остварити одмах (нпр. у случајевима крајње нужде). У Петрограду је 1912. год. основано Руско друштво пријатеља англиканске Цркве. Први председник био је Евлогије, у то време архиепископ Волхније и члан владине думе а касније митрополит руске Цркве у Западној Европи и егзарх Васељенског патријарха. Наследио га је Сергије, архиепископ Финске, потоњи патријарх московски. Свети Синод је одобрио статуте Друштва. У Сједињеним Државама је основан огранак Друштва. На позив овог Друштва група англиканских епископа и свештеника придружила се парламентарној делегацији Велике Британије која је била у посети Русији 1912. год. Организована је серија предавања у Петрограду и Москви. Предавања су држали др Валтер Фрејр, који је говорио о животу англиканске Цркве и о. Ф. В. Палер, чија су предавања објављена на енглеском и руском под називом "Континуитет енглеске Цркве".(68) Они су сачинили импресивну одбрану Саборних ставова англиканске заједнице. Током свог боравка у Русији, о. Палер је имао неколико теолошких разговора са православнима и њих је навео у предговору своје књиге. О проблему филиокве поново се разговарало и дошло се до закључка да у начелу нема по том питању неслагања између две Цркве. Палер је додао да је "промена става" руске стране уследила због "утицаја великог руског теолога Болотова". Први светски рат је прекинуо рад Друштва.

На последњем састанку од 20. септембра 1918. год. великог сверуског Црквеног Сабора (1917-1918), о предлогу Одбора за уједињење хришћанских Цркава, изгласана је следећа резолуција: "Свети Сабор православне руске Цркве са благонаклоношћу гледа на искрене напоре старокатолика и протестаната за уједињење са православном Црквом на темељу учења и предања древне Саборне Цркве и благосиља напоре и труд оних којих траже пут ка уједињењу са горе именованим пријатељским Црквама. Сабор је овластио Свети Синод да организује сталну комисију са одељењима у Русији и

иностранству ради даљег сагледавања тешкоћа са којима се суочавају англиканци и старокатолици на путу уједињења и да подстиче, колико је то могуће, брже остваривање коначног циља." У то време никакву комисију није било могуће организовати, али рад руских теолога на екуменском пољу у Западној Европи у знаку је жеље и поруке тог Сабора. (69)

Преговори са старокатолицима и англиканцима су показали да постоји озбиљна несагласност у мишљењима међу самим православним теолозима. Њихове међусобне полемике биле су понекад веома оштре. Хришћанско јединство подразумевало је две ствари: јединство у вери или јединство у учењу и јединство у животу Цркве, односно у светим тајнама и богослужењу. У првом периоду екуменских разговора између Истока и Запада обрађана је већа пажња на први аспект проблема. Прво откриће било је разочаравајуће: заиста постоји разлика и то такве природе да је постизање сагласности тешко изводљиво. Филиокве, учење о евхаристији, молитвено обраћање свецима, учење о Богородицама, молитве за преминуле - никакве уступке по овим питањима православни нису могли да учине, мада се могла правити јасна разлика између оног што је обавезан догмат и теолошког тумачења.

У каснијем периоду разговора, читав проблем учења о Цркви избио је у први план. Главно питање је било: шта је Универзална Црква и на који начин могу шизматичка тела још увек припадати Цркви? Неки православни теолози сматрали су да одвојена тела не могу уопште припадати Цркви и да су она изван ње не само историјски него и духовно. Други су сматрали да су та тела још увек, на извесан начин и под посебним условима, егзистенцијално везана за Цркву. Ови последњи су сматрали да није нужно да се свете тајне понављају за оне који желе да уђу у православну Цркву односно, сматрали су да свете тајне не-православних имају реалан харизматички значај чак и изван строгих канонских граница Цркве. Овакво становиште је утицало на опште прихваћену праксу руске Цркве у XIX и XX веку.

Са друге стране, ова пракса се може протумачити и у светлости теорије икономије, што је карактеристично за модерну грчку теологију; у том случају, чињеница да се не тражи понављање светих Тајни, не

подразумева неко признање ових не-православних чи-нодејстава, него је треба протумачити просто као па-стирско снисхођење. У Русији је овакво гледиште за-ступао Хомјаков, а у скорије време га је, са смелим ра-дикализмом, разрадио покојни митрополит Антоније Храповицки.

Док је био архиепископ Харкова и стални члан Светог Синода, Антоније Храповицки је позван да учес-твује на конференцији о вери и поретку и он је на позив одговорио дужим писмом у којем је отворено изнео своје становиште. Не постоји никаква духовна реалност, "никаква благодат", изван православне Цркве. Сваки разговор о "валидности" само је "талмудско софисти-цирање". Оно што је изван православне Цркве јесте само "овај свет који је стран Христовом Искупљењу и који је у власти ђавола". Антоније је тврдио да није ствар у томе да ли не-православни имају или немају "исправна веровања". Не утеловљује у Цркву чистота учења. Оно што је битно је стварно чланство у православној Цркви што није у вези са догматским незнањем или моралном слабошћу. Али, упркос категоричком искључивању свих не-православних из хришћанства, Антоније је био свим срцем за православно учешће на заказаној конферен-цији о Вери и Поретку. "Не идемо тамо да се забав-љамо, него да заједно потражимо истинско учење кроз одговоре на она спорна питања која се тичу вере." (70)

Овај преглед био би некомплетан када бисмо изо-ставили име Владимира Соловјова (1853-1900). Соловјов се интересовао за екуменски проблем само уколико се он тичао трагања за јединством између православних и света реформације. Његов став према реформацији и протестантизму је био негативан, мада је у последњим годинама живота понекад говорио о "над-конфесио-налном" хришћанству па чак и о "религији Светог Ду-ха". Ипак је његов допринос расправи о хришћанском јединству био важан. Најзначајнији догађај и највећа трагедија хришћанског света, по његовом мишљењу, је-сте "Сломљено јединство" хришћанства или "Велики сукоб", односно "цепање Цркава". Стога, поновно ује-дињење хришћана није за њега само један посебан проб-лем теологије и проблем хришћанског делања, него централни проблем хришћанског живота и историје. Соловјов је био углавном заинтересован за питање

измирења између Истока и Запада и на извештан начин одобравао је једну нарочиту врсту *уједињења*. У ствари, он једноставно није веровао да су Цркве одвојене. По-стојало је историјско удаљавање, један спољашњи лом, али, на крају крајева, још увек постоји једна (мистички) неподељена Саборна Црква.

Био је у праву у свом основном ставу: Црква је суштински једна и зато не може бити подељена. Према томе, римска Црква или није уопште Црква, или је она заједно са Истоком, на неки начин, једна Црква, а од-војеност постоји само на историјској равни. Ова теза, у ужем смислу, може се протумачити тако да обухвата само Рим и Источно православље. Али могла би се протумачити и у ширем смислу и у том случају би био постављен битан и прави екуменски захтев. Заслуга Со-ловјова је у томе што је покушао да осветли претпо-ставке које чине основу Саборног учења Цркве. Његова последња екуменска визија која је тако живо предста-вљена у његовој "Повести о Антихристу" укључивала је читаво хришћанство и пуноћу хришћанског предања: духовну проницљивост православног Истока, ауторитет Рима и интелектуално поштење протестантизма. Ме-ђутим, ово јединство трансцендира историју. (71)

Право Соловјовљево завештање није нити његово "римство", нити његов утопијски теократски сан, него његов изоштрени осећај за хришћанско јединство, за заједничку историју и судбину хришћанства, његово чврсто убеђење да хришћанство јесте Црква.

То је био његов изазов. Одговор на њега би био озбиљан покушај свеобухватне саборне реинтеграције. Он би нас одвео изван свих шематских (догматских) слагања. Питања о којима се увек расправљало у не-успелим преговорима претходних векова, још увек су горућа. Неопходно је схватити природу и циљ ових про-блема, проблема које су православни били обавезни да испитују и које ће изнова испитивати како би уопште могли да схвате и протумаче смисао екуменског сусрета између Истока и Запада.

БЕЛЕШКЕ:

1. Премештање Царске престонице
2. Види Увод, pp. 18 f у A History of Ecumenical Movement (Историја екуменског покрета) (London: SPCK, 1954.).
3. Mansi, Concilia, XXVII, pp. 857f
4. E. g. P. Stransky, у својој Respublica Bohemiae, Lugd. Batav., 1634.
5. Sub utraque, одатле назив утракисти под којим су неки хусити познати
6. Ed. из 1648. Chap. XVIII, p. 60
7. Њих је објавио патријарх Доситеј у својим Томос аганес, Јаши, 1698. примерак овог рада послао је архиепископу Wake-у патријарх Јерусалимски Хрисантос, год. 1725. Чува се у Бодлијанској библиотеци у Оксфорду.
8. Код Freger, Rerum bohemicarum Scriptores, Hanoviae, 1602.
9. Латински превод Blankardusa, Lajpzig i Frankfurt, 1687., мора се рећи да су изјаве Филипа Кипранина много мање поуздане него чешки извори.
10. Regenvolscius, Systema Historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum, Traiecti ad Rhenum, 1652, p.495.
11. Веома живописан опис сусрета дат је у старој биографији Olaus i Laurenciusa Petra: Johan Gostuf Hallman, The Twenne Broder osh neriks-boer, som then Evangeliska Laran Inforde uti Norlander, then Aldre Mest. Olaff Petri Phase, Forsta Evangeliska Kyrrioherde Osver Stockholms Stad, then Yngre Mest. Lars Petri hin Gamle, Forsta Evangeliska Erkiebshop uti Uppsala, Til Lefwerne och Wandel, Stockholm, 1726. pp. 118-21.
12. О ранијим екуменским активностима у Пољској види Chap. I, pp. 60 ff у A History of Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
13. Види Chap. XV, pp. 678 ff у A History of the Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
14. Изгледа да је оригинал сада у приватним рукама у САД, постоји фотокопија у The New York Public Library.
15. То је суд покојног архиепископа тиатирског Германа, "Kyrillos Loukaris", p. 31.
16. Овај драгоцени поклон стигао је у Енглеску после смрти Џејмса Првог.
17. Thomas Smith, у својим Narratio.
18. Види pp. 189, 195 у A History of the Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
19. Римокатолички документи и расправе које се односе на овај спор сабрали су у великој књизи: Perpetuite de la foi de L Eglise catholique sur l Eucharistie (ново Мињеево издање у 4 тома, Париз, 1841.).
20. Необјављено писмо dr. Fall-у Precentor of New York Cathedral, in Bodleian Libraru, MS. Add. D.23.
21. Види p. 186 у A History of Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
22. Vidi bibliografija (Kohlius).
23. Види Chap. II, pp. 100 f у A History of the Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
24. John Michael Heineccius (1674-1722), Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche, Leipzig, 1711.
25. Униженіије је осудила 101 наведени предлог који су се налазили у списима јансениста. Була није званично прихваћена све до 1720. због ојачане опозиције у француској Цркви.
26. Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis, Jena, 1719.
27. Види такође Chap. III, pp. 147 f у A History of Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
28. Три различита степена службе или поштовања (поклањања).
29. О Филарету, види библиографију (Sturdza и нарочито Флоровски. Путеви, etc, pp. 166-84). Такође A.P. Stanley, Предавања о историји Источне Цркве (Everyman ed.), п. 377; а ради личног утиска Memoirs of Stephen Grellet, I, pp. 395 f., 414, 421.
30. О Мелеру види библиографију у A History of Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
31. За новије студије о Хомјаковљевој мисли види библиографију у A History of Ecumenical Movement (London: SPCK, 1954.).
32. Проповед о "Покорности ауторитету Цркве", 29. Новембер, 1829., у Parochial and Plain Sermons, III, ed. из 1885, pp. 191 f. Где и када је по први пут теорија о "граммама" поменута, неизвесно је, али нешто веома слично може се већ наћи у молитви епископа Lancelot Andewes-a за "The Catholic Church-Estem, Western British".
33. Види J.H. Newman, "Prefatory Notice" за W. Palmer-a, Notes on a Visit to the Russian Church, pp. V-VII.
34. V. Palmera са Worcester College-a трсба разликовати од "Ђакона" V. Palmera са Magdalen College-a чија ће посета Русији бити описана касније, у истом поглављу.
35. A Letter to the Rev. R. M. Jelf, D.D., Oxford, 1841, pp. 184 f.
36. George Tomlinson, Report of a Journey to the Levant.
37. Види P.E.Shaw, American Contacts, pp. 35 ff.; а за ранију америчку "мисију" од Dr. Hill, види S.D. Denison, A History of the Foreign Missionary Work of the Protestant Episcopal Church, I, New York, 1871, pp. 142 ff.
38. E.V.Pusey, A Letter to His Grace the Archbishop of Canterbury, on some Circumstances connected with the Present Crisis in the English Church, Oxford, 1842, p. 118.
39. Грчки превод ове књиге објављен је у Атини 1851. год.
40. Епископ St. Andrews-a, Dunkeld-a и Dunblane-a Torru, пристао је да напише "објаву" на Палмерову молбу. J.M. Neale, жалећи што није више пажње обраћено на Палмерову књигу, изразио је мишљење да "не то вероватно стајати у потоњој историји наших Цркава, као најзначајнији догађај који се десио од одвајања не-кајониста".
41. О Палмеровој епизоди види библиографију, нарочито под Palmer, Shaw у "A History of the Ecumenical Movement" (London: SPCK, 1954.).
42. Хомјаковљева писма Палмеру по први пут су објављена на руском у Pravoslavnoe Obozrenie ("the Orthodox Review"), 1869, са белешкама о. А. М. Иванчов-Платонова. Потпуни текст на енглеском појавио се код Birkbeck, Russia and the English Church.
43. "Писма о. Е.Ј. Попова о религиозним покретима у Енглеској" објавио је Ј. Бродски у Khristianskoe Chtenie ("Christian Reading"), за април, мај, јун 1904. и јун, јул, септембар 1905. (покривају период од 1842. до 1862.); пф. такође "Материјале о англиканској Цркви", који садрже белешке и писма о. Попова и о. Јосифа Васиљева (руског капелана у Паризу), из 1863-65, у истом часопису за јул и август, 1897.

44. Тај студент је постао касније руски капелан у Штутгарту - о. Ј. Ј. Базаров.
45. О. Евгеније Попов главном прокуратору грофу Пратасову, *Khristianskoe Chtenie*, мај и јун 1904.
46. Види даље, погл. VI, pp. 278 f у *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954.)
47. John Octavius Johnson, *Life and Letters of Henry Parry Liddon*, London, 1904. pp. 100 f. Писао је о службама W. Bright-у: У свему се осећао укус четвртог века.
48. Види предговор епископа Eden-а енглеском преводу књиге Д. А. Толстоја. *Romanism in Russia: an Historical Study*, London, 1874., I, pp. VIII f., и R. Eden, *Impressions of a recent Visit to Russia. A Letter... on Intercommunion with the Eastern Orthodox Church*, London, 1867.
49. О сличној и делимично паралелној акцији у Енглеској, види, погл. VI, pp. 280 f у *A History of Ecumenical Movement* (London SPCK, 1954.)
50. Основана је 1870. али је угашена 1883.
51. Руска грађа о овој епизоди: писма Филарету у "Писма свештеника и лаика митрополиту московском Филарету 1812-67", ed. А. И. Лвов, Петроград, 1908., pp. 192 ф., 342 ф., 249 ф., 623 ф.; Филаретов Меморандум у "Collection of Comments and Replies", V, pp. 537 ff.; његова изјава о англиканским хиротонијама у Православном Обозрење, 1866.
52. *Journal of the Proceedings in 1868.*, pp. 148, 169, 256, 258 f., 276, 421 f., 484 f.
53. *Journal*, etc., 1871, Report of the Joint Committee, pp. 564 ff. Cf. Karmitis, *Pravoslavce*, etc., pp. 332 f. Архиепископ Герман је сматрао ову акцију као "први корак ка измирењу Цркава у чисто црквеној ствари". Види *The Cristian East*, vol. X, No. 1, 1929., p. 23.
54. G. Williams, *A Collection of Documents relating chiefly to the Visit of Alexander, Archbishop of Syros and Tenos, to England in 1870.*, London, 1876; D. Balanos, "Archbishop A. Lykourgos", у *Theologia*, vol. I, 1923., pp. 180-94 (на грчком); cf. Кармирис, op. cit., pp. 337 f. Изгледа, међутим, да је то била тамнија страна Александрове посете. Он је био у блиској вези са групом Timothy Hatherly-ја, коме је давао упутства. Има разлога да верујемо да је он ишао тако далеко да "поново рукополаже" оне који су већ били англикански свештеници.
55. За пуни Германов назив ове књиге и за други материјал о Baader-у, види Библиографију у *A History of the Ecumenical Movement* (London, SPCK, 1954.)
56. Енглеско издање са предговором епископа Morey-a, etc., 2 vols., London, 1874.
57. За литературу о Overbeck-у види библиографију у *A History of the Ecumenical Movement* (London, SPCK, 1954.)
58. Професор Langen сакупио је и објавио читаву дискусију у књизи *Die Trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendlandischen und der morgenlandischen Kirche*, Bonn, 1876. На руској страни сличне изјаве су дали С. Кохомски, *Учење ране Цркве о происхођењу духа Светиога*, Петроград, 1875. и Н. М. Богородски, *Учење св. Јована Дамаскина о происхођењу Духа Светиога*, Петроград, 1879.
59. Кратак преглед и анализа: Dr. Otto Steinwachs, "Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus", у *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1911., 169-86, 471-99. За рани период покрета видети белешке са конгреса, и Bericht uber die Unions-Konferenzen, ed. Dr. H. Reusch, Bonn, 1874., 1875.; енглески превод - Reunion Conference at Bonn, 1874., London, 1874. Report of the Union Conferences..., New York, 1876.
60. Немачки превод је објавио Кирејев, без имена аутора, у *Revue Internationale*, 1898., pp. 681-712.
61. Кратак преглед у чланцима Steinwachs-а (види претходну белешку). Ток преговора и дискусије може се пратити у чланцима и хроници *Revue Internationale* (1893-1910) и *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (од 1911.) Извод из Керенског од Кирејева, III, 1895., 2. Епископ Сергије, "Qu'est-ce qui nous separe des anciens-catholiques", *ibid.*, XII, I, 1904., pp. 159-90. Одломци из Светловлевих чланака: Zur frage der Wiedervereinigung der Kirchen und zur Lehre von der Kirche", *ibid.*, XIII, 2, 3, 1905. цф. његову књигу на руском, *Хришћанско учење*, I, Киев. 1910., пп. 208 фф. О Кирејеву, Олга Новиков, *Le General Alexandre Kireeff et l'ancien-catholicisme*, Berne, 1911.
62. Цела прича се налази код W. J. Birkbeck, *Birkbeck and the Russian Church*, London и New York, 1917., pp. 1-16. Види tkly, *The Life of the Edward White Benson, sometime Archbishop of Canterbury*, од његовог сина, A. C. Benson, II, London, 1899., pp. 155 ff.
63. Види Birkbeck and the Russian Church, и *Life and Letters of Mandell Creighton*, од његове супруге, 2 vols., London, 1905.
64. Енглески називи: One Chapter from an Enquiry into the Hierarchy of the Anglikan Episcopal Church, од Соколова: The Question of Anglikan Orders, in respect of the "Vindication" of the Papal Decision, од A. Bulgakova, London, 1899.
65. London, 1900; и друго издање на грчком и енглеском, 1901., и види тжђ. E. W. Watson, *Life of Bishop John Wordsworth*, London, 1915., pp. 217 ff., 339 ff., и W. C. Emhardt, *Historical Contacts of the Eastern-Orthodox and the Anglikan Church*, New York, 1920.
66. J. A. Douglas, *The relations of the Anglikan Churches with the Eastern Orthodox, especially in regard to Anglikan Orders*, London, London, 1921. p. 17.
67. "Извештај" је објављен у *Alcuin Club Tracts*, од W. J. Barnes и W. H. Frere, са важним белешкама, London, 1917., и поново у *The Orthodox Catholic Review*, vol. I, No. 6, јун 1927.
68. London, 1912.
69. *The Anglikan and Eastern Churches. A Historical Record, 1914-1921*. London, 1921., нарочито pp. 27 ff.
70. "Преписка архиепископа Антонија са представницима епископалне Цркве у Америци", у "*Вера и разум*", 1915. и 1916. у руском преводу са француског.
71. Соловјов, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889; енглески превод, *Russia and the Universal Church*, London, 1948. За друга дела о Соловјову, види библиографију у *A History of the Ecumenical Movement*, London, SPCK, 1954.

Садржај

ВЕРА И КУЛТУРА	5
ХРИШЋАНСТВО И ЦИВИЛИЗАЦИЈА	26
СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМУ ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ	35
НЕДОУМИЦЕ ИСТОРИЧАРА ХРИШЋАНСТВА	47
ОРИГЕН, ЈЕВСЕВИЈЕ И ИКОНОБОРАЧКИ СУКОБ	84
ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ ДО 1910. ГОДИНЕ	107

Георгије Флоровски
ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА

Библиотека
РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Издавачи
ЛОГОС, Београд
ОРТОДОС, Београд

Рецензент
Зоран Буљугић

Уредници
Михаило Пендо
Владимир Меденица

Коректор
Небојша Палић

Технички уредник
Ненад Кричка

Штампа
Чигоја штампа

Тираж: 500 примерака

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

23/28

ФЛОРОВСКИ, Георгиј Васиљевич
Хришћанство и култура / Георгије Флоровски ;
изабрао, превео са енглеског и белешку о аутору
написао Дејан Аничкић. - Београд : Логос : Ортодос,
1995 (Београд : Чигоја штампа). - 180 стр. ; 21 см. -
(Библиотека Руски боготражитељи)

Тираж 500. - О аутору: стр. 4

а) Хришћанство - Култура
ИД=41018636