

ПОГОВОР

ПРАВОСЛАВНИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ ГЕОРГИЈА ФЛОРОВСКОГ

Cor nostrum sit semper in Ecclesia

Стицајем историјских околности у средишту свих спорова што су се међу руским мислећим људима водили нашло се по својим последицама далекосежно и по много чему погубно искуство руске большевичке револуције.

Већ према томе како су поједини мислиоци видели овај судбоносни догађај могу се они поделити на присталице извесног натуралистичког, или, пак, извесног духовног погледа на историју. Сваки покушај тумачења историјских збивања ове врсте нужно, наиме, подразумева, макар у назнакама, и макар у само неартикулисаном облику, одређену историозофију.

Георгије Флоровски спада међу оне руске интелектуалце који су Октобарску револуцију тумачили у једном, превасходно, духовном кључу и то искључиво кључу православне духовности из једне доследно изведене светоотачке перспективе.

Истина, није Флоровски порицао историјску нужност руске револуције, као ни нужност историјских збивања уопште¹. Међутим, признати неизбежност нечег што се у историји догодило не значи још увек признати то нешто за вредносну норму и Флоровски се одлучно ограђивао од свих покушаја да се чињенички судови претворе у судове вредности².

Отуда и његова критичка дистанца према оном што је Хегел звао лукавство ума. Лукавство ума подразумева прихватање метафизичке нужности зла и правдање тог истог

¹ О патриотизме праведном и греховном, *Русская идея*, Москва, 1884, стр. 98.

² Ibid., стр. 101.

зла, под изговором да се путем насиља и крви може достићи нека виша правда у свету историјских збивања³. Стога ни Октобарску револуцију не можемо тумачити као неки догађај који служи некаквом узвишеном циљу и који као такав може бити оправдан са становишта извесних истински духовних мерила.

Ваља, међутим, рећи да за Георгија Флоровског Октобарска револуција ипак није збивање лишено сваког смисла. Она је, сматра овај руски мислилац, своје врсте суд, али не суд историје, већ суд божји. А сваки суд претпоставља и извесну кривицу, преступ или грех, за који пре или после стиже заслужена казна.

Кључни, пак, грех руске историје, по мишљењу Георгија Флоровског, био је период Петрових реформи. У овом периоду московска популација, дотле једнородна по својој култури и по начину живљења, поделила се на две изнутра затворене и узајамно ограничене сфере - сферу "интелигенције" и сферу "народа"⁴.

Флоровски дакако не пориче да је и у допетровско време било социјалних подела у руском друштву, али сматра да је, упркос томе, у то доба постојало јединствено стваралачко средиште, па је московска култура живела на истоветан начин у свеколиком руском народу ондашњем.

Овако сликајући период што Петровим реформама претходи, Флоровски уједно тврди да му није била намера да прошлост идеализује. Основну ману допетровског времена види он у националистичкој ускогрудости која се особито снажно испољила у староверској јереси.

Међутим, грешка старовераца, по Флоровском, није била у канонизовању прошлости, већ у њиховој склоности да прошлост сагледају само као нешто што треба очувати и још више од тога, у одсуству потребе и смисла за оно стваралачко. Међутим, у том погледу, истиче Флоровски, није грешио само Никон, него и Петар и као што је овај први умео једино да опонаша Грке, тако је овај други знао за само једну једину вр-

³ Ibid., стр. 99.

⁴ Ibid., стр. 110.

сту односа према страним узорима, однос подражавања. За Петра Великог европеизација је била исто што и денационализација - потирање свих особености руског народа, зарад стварања неке врсте сурогата европског човека.

Међутим, највећи грех реформског подухвата, већ поминутог руског цара видео је Флоровски у покушају да се православна црква, која је вековима била средишно начело руског живота, сведе на ниво подређеног и другостепеног друштвеног чиниоца. Петар Велики претворио је руску цркву у један од органа државног апарата, што је имало далекосежне и погубне последице, дефинитивно мумификујући друштвени живот Русије⁵.

Цркву, пак, није Флоровски схватао натуралистички као једно од историјских, или пак, природних обележја руског народа. За њега, црква је превасходно духовна творевина, захваљујући којој је очувана сама суштина Христовог учења, онако како је оно оваплоћено било у светоотачкој литератури.

А светоотачка литература била је и духовна храна свеколиког руског народа. Богослужење је представљало онај облак помоћу кога је светоотачка порука доспевала до руских људи оног доба, а у истом духу састављани су и молитвени зборници намењени читању и изнад свега и важније од свега у духу светих отаца био је сачињен и целокупан циклус литургијског појања⁶.

Овако тумачећи улогу светоотачке традиције у руској историји, Флоровски је прецизно одредио своје фундаменталистичко становиште.

За њега православље није неко етичко обележје руског народа, нити је пак руски народ по извесним својим природним својствима предодређен да буде правоверни чувар Христове истине.

У то име овај руски мислилац одбацивао је и историозофски натурализам евроазијца који су на православље гледали

⁵ Ibid., стр. 112.

⁶ Ibid., стр. 113.

као на неко историјско достигнуће Русије. Овакав један приступ не само православној вери него и религији уопште, сматрао је Флоровски, настављајући у томе Владимира Соловјова, неком врстом неопаганизма. Свођење оног духовног на оно природно, што представља саму суштину нетуралистичке саблазни, основно је обележје паганског погледа на свет. За паганску теологију уопште карактеристично је брисање разлике између духовног и природног, па је тако и склоност ка обоготворењу античких владара могла наћи у томе и један вид религијског оправдања.

И теорија о постојању изабраних народа почива на истом овом мешању божанског и људског. Стога Флоровски каже да је мало вероватно да ће народи као природни организми ући у царство небеско. Емпиријски и земаљски облици неће доспети у вечно царство славе⁷.

Да би поткрепио ово своје виђење изворне хришћанске поруке, позива се Флоровски на Христову реч да је он дошао да растави сина и оца и ћерку и мајку, или другим речима, да пресече најчвршће и најдраже крвне везе⁸. Плот и крв не могу баштинити вечни живот, закључује овај мислилац, ограђујући се и на тај начин од евроазијске јереси⁹.

У истом овом духу је и једна критичка напомена Флоровског на рачун знамените речи Тертулијанове да је човекова душа по природи хришћанка. Тако мислити значи превидети прародитељски грех, каже Флоровски. После Адамовог пада нема ни једног народа за кога би хришћанство било нешто што се са рођењем добија. И чак за оне који су од крштених родитеља рођени хришћанство остаје нешто туђе све дотле док дете крштењем не буде поново рођено¹⁰.

За душу се једино може рећи да је хришћанска по свом позвању, по оној идеалној "природи" која као таква "никад ни-

⁷ *Евразийский саблезн, Русская идея*, Москва, 1994, стр. 340

⁸ Ibid., стр. 337.

⁹ Ibid., стр. 338.

¹⁰ Ibid.

је била реализована" и која је, штавише, била одбачена кроз прародитељски грех, остајући само задатак и мисија, неостварива чисто људским силама, односно остварива само уз помоћ Божју, а притом још уз нови чин божанског силажења у свет¹¹.

У истом овом духовном кључу ваља читати и критичке напомене Георгија Флоровског на адресу "државног максимализма" евроазијаца. За евроазијце, каже Флоровски, црква је у држави, није држава у цркви, *ecclesia in republica* а не *res publica in ecclesia*¹².

Реч је, дакако, о проблему односа државних и црквених институција око кога су у историји руске мисли вођени бројни и бурни спорови бременити далекосежним политичким импликацијама. Руска државна управа од Петровог времена и формалноправно била је нека врста цезеропапизма, једног облика теократије са превагом световне власти над оном црквеном. На челу Светог Синода налазило се, наиме, световно а не црквено лице, такозвани оберпрокурор Светог Синода преко кога је цар успостављао такорећи апсолутну контролу над црквеним пословима, тако да се без царског благослова није могло обавити ниједно унапређење у виши свештенички чин.

Устајући против начела *ecclesia in republica* Флоровски је заправо устајао против цезаропапистичког решења проблема односа државе и цркве, али не зато да би цезеропапизму претпоставио папоцезаризам. Видели смо, наиме, да цркву Флоровски не схвата као неку природну, овоземаљску творевину, већ превсходно као духовну институцију и када се залаже за то да се установи начело *us publica in ecclesia*, не мисли он да црква треба да преузме овлашћења државе, већ да се државна управа мора саобразити духовним мерилима, близак и у томе Владимиру Соловјову, чију је инспирацију следио и Достојевски, обликујући у "Браћи Карамазовима" ликове учесника у оној расправи код старца Зосиме поводом једног написа Ивана Карамазова.

¹¹ Ibid., стр. 339.

¹² Ibid., стр. 337.

Оспоравајући првенство државе над црквом, Флоровски је заправо оспоравао првенство оног што није духовно над оним што би по њему у начелу требало да буде оваплоћење духовности у равни историје.

Међутим, управо ту, у тој равни Филозофскоисторијска оптика овог руског мислиоца скривала је у себи и своју кључну неуралгичну тачку. Критикујући Петрову реформу и указујући на њене штетне последице по самосталност руске цркве, Флоровски је сметнуо с ума да је и црква, не мање од државе, подложна корозивном деловању овоземаљских сила у историји и да то појединачно важи и за допетровски период руског духовног живота. И премда Флоровски, видели смо, тврди да није склон да идеализује оно време што је Петровим реформама претходило, у то се тешко може поверовати. Допетровски период не би се, и поред најбоље воље, могао сматрати периодом некакве стварне црквене самосталности. Да бисмо се у то уверили довољно је само да се присетимо владавине Ивана Грозног, с тим што се ни за друге руске владаре времена о којима је реч не може с разлогом тврдити да су поштовали независност црквених институција.

Петар Велики само је формалноправно артикулисао већ постојећи вазални однос цркве према световним поглаварима и било би у најмању руку претерано сматрати да тек са његовом владавином почиње сумрак руске црквене самосталности која практично никад није ни постојала.

Друга значајна - најзначајнија уствари - импликација становишта Георгија Флоровског свакако је његов православни фундаментализам.

Истина, ако судимо по неким формулацијама овог руског мислиоца, могли бисмо закључити да би му можда више пристајала етикета модернизма. Тако Флоровски, рецимо, каже да његов позив на изградњу религијске културе у духу светоотачких завета не би требало схватити као позив на рестаурацију неке византијске или источне старине, већ као пледоаје за стваралачки приступ прошлости православља.

Међутим, у истој оној реченици у којој се залаже за стваралачки приступ традицији, Флоровски каже да ваља тражити

нове форме за ону унутрашњу садржину која се "ни за јоту није мењала током векова"¹³.

За оног који у цркви и изнутра сагледава историју свих догматских покрета сасвим је јасно, вели још Флоровски, да се од времена апостолских па све до наших дана једна и иста истина разоткривала у живом искуству вере¹⁴.

Како је пак стварно Флоровски схватио стваралачки приступ о коме је реч, види се и по томе што онима који се овог подухвата лате поручује да се слобода стварања састоји у овој области у изналажењу нових речи за ону непроменљиву садржину што је тако моћно старим речима бивала исказана.

Штавише, овако описујући поменути подухват, Флоровски напомиње да можда нове речи неће бити ни потребне. Можда ће, вели он, у души тог човека што у цркви пребива старе речи зазвучати исто онако снажно као што су звучале некад у срцима оних који су били звани и одабрани¹⁵.

У психолошком погледу ова је напомена кључна. Премда је, видели смо, дозволио могућност, па чак и обавезу обнове изворне, хришћанске и православне поруке у вербалној равни, Флоровски одмах затим и ово вербално стваралаштво одбацује.

Међутим, ипак на неки начин свестан да у очиту противречност тиме запада, користи он психолошки изузетно индикативну реч "можда" покушавајући да тако начини извештај компромис између своје привржености једној фундаменталистичкој опцији и жеље да ту опцију макар мало ублажи у складу са захтевима времена.

Становиште православног фундаментализма, онако како смо га претходно у најопштим цртама овде изложили, уједно је и становиште од кога полази Флоровски и у свом капиталном делу *Пушјеви руског богословља*.

Богословну и религијско-филозофску оптику овог руског мислиоца у књизи о којој је реч, можда нам најбоље могу до-

¹³ *О ђаѿриоиѿизме*, стр. 119.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

чарати његове интерпретације теолошке и филозофске мисли Леонтијева и Соловјова, тих двају кључних фигура деветнаестог века у руској духовној традицији, у којима су се готово идеалтипски оваплотиле две кључне струје поменуте традиције - једна апологетска и друга критичка.

За Леонтјева Флоровски каже да би било потпуно нетачно сматрати га мислиоцем који представља права и основна предања православне цркве, чак и онда када је реч само о источном аскетизму¹⁶. У заточника овог ескетизма Константин Леонтјев се само прерушавао, а у суштини је био пристапа доктрине естетизма за коју се морају тражити, вели Флоровски, пре свега неки пагански мотиви.

Штавише, тврдио је аутор *Пушјева руског боџословља*, Леонтјев је био човек са религиозном животном темом, али не и човек са религијским погледима на свет.

Естетизам Константина Леонтјева Флоровски ће назвати и паганским натурализмом¹⁷, да бих одмах затим обзнанио да је овај византинац проблем спаса видео у једном потпуно протестантском теолошком кључу, циљајући притом на идеју трансцендентног егоизма што ју је аутор *Вийџанџизма и словенсџива* најефектније изложио у једном писму Розанову.

Истина, Флоровски је истовремено видео Леонтјева и као противречну мисаону фигуру, разапету између два опречна мерила, естетичког и хришћанског, позивајући се притом опет на одиста по много чему индикативну и у психолошком погледу крајње занимљиву преписку знаменитог византијца са Розановом¹⁸.

Због свега тога, сматра Флоровски, Леонтјев је био више него далеко од светоотачке традиције. Друкчије не може ни бити за једног мислиоца коме је хришћанство било само котва личног спасења и који је био "отровна мешавина Ничеа и Калвина"¹⁹.

¹⁶ *Пушџи русскоџо боџословџа*, Paris, 1981, стр. 302.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., стр. 303.

¹⁹ Ibid.

У нешто блажим тоновима, али у суштини са подједнаком критичком дистанцом, суди Флоровски и о Владимиру Соловјову. Кључну своју замерку овом мислиоцу формулисао је аутор *Пушјева руског богословља* тврдећи да је Соловјов покушао да изгради једну синтезу у црквеном духу, полазећи од извесног "изван-црквеног искуства"²⁰.

А ово изванцрквено искуство било је, колико се из *Пушјева руског богословља* може разабрати, тројако. У *Предавањима о богочовечјству* Соловјов је био веома близак Шелингу, а у *Кријици айсиракјних начела* Хартману и Шопенхауру и притом још под утицајем Хегела у методолошком погледу²¹.

Рани пак поглед на свет Владимира Соловјева означава Флоровски као "ружичасто хришћанство"²², служећи се једним термином помоћу кога је Леонтјев својевремено жигосао хришћанско становиште Толстоја и Достојевског. А ово "ружичасто хришћанство" Соловјова проистицало је, сматра Флоровски, из једне посебне варијанте "вере у прогрес", са превасходно социјалистичком инспирацијом, којој је касније аутор *Оправдања добра* придао мистички карактер²³.

Из истих изванцрквених извора потиче по Флоровском и теоретска утопија Владимира Соловјова, његова замисао уједињавања цркава кроз савез римског архијереја и руског цара. По својим основним претпоставкама ова замисао постаје разумљива само из перспективе утопијског духа седамдесетих година, када је концепција о којој је реч и настала у уму Владимира Соловјова, каже Флоровски²⁴.

Без обзира на све разлике у начину на који Георгије Флоровски тумачи религијско-филозофска гледишта Леонтјева и Соловјова, има у томе један основни заједнички именитељ. И када критикује Леонтјева и када критикује Соловјова, Флоров-

²⁰ Ibid., стр. 316.

²¹ Ibid.

²² Ibid., стр. 314.

²³ Ibid., стр. 308

²⁴ Ibid., стр. 321

ски се подједнако доследно придржава своје опције православног фундаментализма. Естетизам, пагански натурализам и протестантско виђење проблема цркве одбацује Флоровски као одступање од духа светоотачке традиције, а са истог овог гледишта оспорава он и оно изванцрквено искуство на које се Владимир Соловјов ослања.

Оба ова критичка приступа двојици мислилаца о којима је реч, парадигматична су за оно што чини саму суштину богословске и уопште религијско-филозофске оријентације Георгија Флоровског. И у свом оспежном спису о руском богословљу овај мислилац се у спору између модерниста и фундаменталиста безрезервно опредељује за ову другу страну.

Место на коме се највећма очигледно и одређено може разабрати поменуто опредељење Георгија Флоровског налази се у завршном поглављу књиге о којој је реч. Осврћући се на, како сам каже, "богословски, такозвани модернизам", Флоровски каже да је то "својеврсна историјска неверица, неверица у историју", проистекла из историјског позитивизма и хуманизма²⁵.

О чему је сасвим прецизно реч види се из напомене Флоровског да се за модернисте истина Христова не може доказати из историје. Историја зна само за Исуса из Назарета, а једино са становишта вере требало би да исповедамо у њему Сина божјег.

Ово модернистичко гледиште значиће Флоровски као историјски скептицизам, који се може превазићи једино у цркви, односно у саборном црквеном искуству кроз које се откривају дубине историјског бивства, дубље од оне површине по којој блуди и клизи поглед хуманиста²⁶.

Црква спознаје и установљује збивања која имају карактер догме, као историјске чињенице. Богочовештво је историјска чињеница, а не само постулат вере. У цркви историја за богослова мора бити реална перспектива, наставља Флоров-

²⁵ Ibid., стр. 508

²⁶ Ibid.

ски, и закључује следећом за његово гледиште суштинском напоменом: "Јер, црквеност је предање"²⁷.

А чувар предања дакако може бити само црква а не појединац, и отуда разлог више за Флоровског да осуди све видове индивидуалистичке, модернистичке саблазни.

Овако се одлучно ограђујући од модернистичких искушења одбацио је Георгије Флоровски и свеколику мисао руског религијскофилозофског ренесанса, која по њему изневерава изворну поруку православља садржану у научавању светих отаца. Руски религијско филозофски ренесанс, у суштини за Флоровског није ништа друго до један вид модернистичке реинтеграције хришћанске поруке, специфичан и уједно погрешан одговор на изазов времена.

И док модернисти сматрају да се може одступити од предања у извесним тачкама, како би се на тај начин сачувало само језгро вере пред критичарима религије новијег доба, Флоровски држи да свако, па и најмање, оступање од оног што нам је предањем завештано представља битно угрожавање већ поменутог језгра.

Опредељујући се за то да у збивањима што их догма подразумева види историјске чињенице чију веродостојност потврђује само ауторитет цркве, Флоровски је и сасвим отворено и без икаквих ограда стао на страну фундаменталистички усмерених теолога и религијско-филозофских мислилаца.

Истини за вољу, покушавао је он да и у *Пушчевима руског богословља* некако ублажи своју фундаменталистичку опцију. Истичући да је "васпостављање патристичког стила" први и основни постулат руског богословског препорода, Флоровски напомиње уједно да није реч о било каквој "рестаурацији", простом понављању или пак враћању назад, већ о верности духу, а не слову светоотачке традиције²⁸.

У потпуности следити научавање светих отаца, може се, вели Флоровски, само кроз стваралаштво, а не кроз подражавање.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., стр. 506.

Девиза "вратити се оцима" значи у сваком случају увек напред а не назад²⁹, каже још писац *Пушјева руског богословља* и тако, на изузетно сведен и директан начин покушава да сопствену фундаменталистичку опцију одбрани од замерке да је подражавалачка а не стваралачка у односу према православној и уопште хришћанској традицији.

Међутим, ни у књизи о којој је реч, као уосталом видели смо, ни у другим својим списима, није Флоровском пошло за руком да се од овог разложног приговора одбрани.

Писац *Пушјева руског богословља* каже да се не треба толико бринути о слободи колико о истини³⁰. Међутим, ако слободе нема, нема ни истине. Како ћемо знати где је истина, без слободе у изналажењу путева што ка истини воде?

Тврдити да је прече бринути о истини него о слободи, значи стављати ауторитет цркве, односно ауторитет предања, изнад истине. А то Флоровски, сасвим у духу свог фундаментализма и чини, искључујући тако већ у начелу сваки прави стваралачки порив који по природи ствари мора бити пре свега индивидуални, лични, а не колективни чин који би јемчила искључиво нека институција, па макар то била и институција саме цркве.

И зато када у завршном поглављу своје књиге о руском богословљу овај мислилац призива у сећање ону реч "Sic possumus sit semper in Ecclesia" изражава он тиме саму суштину свог православног фундаментализма.

Никола Милошевић

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., стр. 507.