

Протојереј Георгије ФЛОРОВСКИ

ПРОТИВРЕЧНОСТИ ХРИШЋАНСКЕ ИСТОРИЈЕ

Царство и пустиња*)

Хришћанство је ступило у Историју као нови друштвени поредак, или, тачније, нова друштвена димензија. Од самог свог почетка хришћанство је било пре свега „заједница“, па тек онда „вероучење“, „доктрина“. Није ту требало само објавити и ширити „поруку“ и проповедати „Благу вест“, него је посреди била Нова Заједница, посебна и нарочита, која се развијала и расла, позивајући и врбујући нове чланове. Заиста је „заједничарење“ (κοινωνία) била основна категорија хришћанског живота. Први хришћани осећали су се као блиски род и чврсто повезани особитим јединством, које је превазилазило све људске препраде: расне, културне, друштвеног положаја и уопште све просторе „овога света“. Сматрали су се браћом, као чланови „Једног Тела“, наиме, „Тела Христовог“. Овај диван израз Св. Павла сажето приказује заједничко искуство свих верника. Упркос коренитој новости хришћанског искуства, ипак су основне категорије тумачења Светог Писма преузете из Старог Завета, којем Нови Завет долази као испуњење и довршење. Хришћани су заиста „изабрани род, царско свештенство, свети народ, народ посебни“ (I Петрова 2:9). Они су Нови Израил, „Мало стадо“, то јест, верни „Остатак“ којему је Бог изволео да да Царство“ (Лук. 12:32). Расејане овце требало је довести у „један тор“, и сакупити. Црква је била управо тај „Сабор“, *ekklesia tou Theou*, — непрекидни Сабор „Изабраног народа“ Божијег, који се никада неће разићи.

У „овом свету“ хришћани могу да буду једино поклоници и странци. Њихова права „отаџбина“ *politeuma*, је „на небу“. (Филип. 3:20). Сама Црква иде странствујући кроз овај свет. Хришћанска заједница је помало продужетак на земљи горњих светова“. (Франк Гавин). Црква је „предстража неба“ или „небеско насеље на земљи“. Можда је тачно да је овакав став потпуног одвајања првобитно имао

*) Из књиге: *Christianity and Culture* by Georges Florovsky volume II стр. 67—100. Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.

„апокалиптички“ призвук и да је потицао из очекивања блиске *Парусије* (Појаве Христа). Ипак, и као трајно историјско друштво, Црква је морала да живи одвојено од света. „Духовна одвојеност“ је била карактеристична за целокупно устројство хришћанске вере, као што је то било карактеристично и за веру Старог Израила. Сама Црква је била „град“, *полис*, једна нова и особита „држава“. Приликом исповедања своје вере на крштењу, хришћани су морали да се „одрекну“ овога света, и све његове сујете, гордости и раскоши, — али исто тако и од свих његових природних веза, чак и породичних, дајући свечани завет верности Христу Цару, једином истинском Цару на земљи и на небу, Коме је дата свака „власт“. Овом изјавом оданости изреченој на крштењу хришћани су били потпуно одвојени од „овога света“. У овоме свету они нису имали „трајни град“. Они су били „грађани“ „Вечнога Града који ће доћи“, а чији зидао и творац беше Сам Бог. (Јевр. 13:14 и 11:10).

Први хришћани били су често подозревани и оптуживани да пате од равнодушности према држави, па чак и од болесног „човекопрзитета“ *odium generis humani*, — овим се вероватно хтело да укаже на контраст између љубави хришћанске и наводног „човекољубља“ у Римском царству. Ова оптужба није била без основа. У своме знаменитом одговору паганину Келсу, Ориген је био готов да призна оптужбу о грађанској равнодушности хришћана. А шта би друго хришћани и могли да учине у тадањој ситуацији, пита се он. У сваком граду, објашњавао је Ориген, „ми имамо једну другу врсту завичаја“, *allo systema tes patridos* (*Contra Celsum* VIII, 75). Упоредо са градском заједницом у сваком граду постојала је и једна друга заједница, месна Црква. Управо је она за хришћане била прави дом, и њихова „отаџбина“, а не њихов стварни „родни град“. Анонимни писац предивног „Писма Диогнету“ написаног вероватно почетком другог века, обрадио је ово питање са отменом тачношћу. Хришћани не живе у неким својим посебним градовима, нити се разликују од осталих људи по говору и обичајима. „Ипак, мада живе у грчким и варварским градовима, већ како је коме доделила судбина, само устројство њихове сопствене заједнице било је нарочито и парадоксално... Свака туђа земља је за њих као отаџбина, и свака отаџбина је као туђа земља... Они живе на земљи, али су „грађани неба“. У оваквом њиховом ставу није било никакве страсти, никаквог непријатељства, чак ни повлачења из свакодневног живота. Међутим, ту је ипак постојао јак призвук духовне одбојности: „и свака отаџбина је као туђа земља“. Али и ово је било повезано са дубоким осећањем одговорности. Хришћани су били у овом свету као у притвору, „држани“ у њему као у затвору, али су само они „држали свет“ да се „не распадне“, баш као што душа држи тело. Шта више, то је управо и био Богом одређени задатак хришћана, „што је незаконито одбити“. (*Ad Diognetum*, 5, 6). Хришћани су могли боравити у своме родном граду, и савесно обављати своје свакодневне дужности, но, ипак, они се нису могли потпуно приволети ниједној држави овога света, јер њихова истинска припадност није била од овога света. Они су друштвено били обавезани и заузети Црквом, а не светом. „Нама ништа није тако туђе као државни по-

слову“, изјавио је Тертулијан: *neq̃ ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum), 38,3). „Повукао сам се из друштва“, рекао је другом приликом: *secessi de populo* (De Pallio, 5). Хришћани су у том смислу били „изван друштва“, добровољни прогнаници и ванзаконици, — одбачени ван друштвеног поретка овога света.

Била би крајња заблуда ако би се ова загегнутост између Хришћана и Римског царства протумачила као сукоб или судар између Цркве и Државе. У ствари, хришћанска Црква била је више него „храм“, баш као што је и стари Израил био истовремено „црква“ и „народ“. Хришћани су такође били „народ“, „посебан род“, Божији народ, *tertium genus*, нешто треће ни Јевреји, ни Грци. Црква није била само „заједница на окупу“, или некакво добровољно удружење створено искључиво у „религиозне“ сврхе. Она је била, и тврдила да јесте, засебно и самостално „друштво“, засебна „заједница“. Са друге стране, Римско царство је било, и тврдило да јесте, нешто много више него само „држава“. После Августове обнове царства, свакако, Рим је претендовао да је он *једини Град*, трајни и „вечни“ Град, *Urbs Aeterna*, и, такође, коначни Град. У извесном смислу, Рим је претендовао на „есхатолошку димензију“. Он се разметљиво нудио као крајње решење проблема човечанства. Он је наступао као универсална држава, као један светски град за целу васелену, Екумену. Рим је нудио „мир“, под паролом „*Pax Romana*“, и „правду“ свима људима и свима народима ако дођу под његову владавину и управу. Он је претендовао да је врховно отелотворење „човечности“ као и свих људских вредности и достигнућа. „Римско Царство је у ствари било политичко верска установа. Оно је било и „црква“ и „држава“; кад не би било и једно и друго, оно би било туђе идејама древнога света“. (Sir Ernest Barker). У античком друштву — у дневном граду (*полис*), у хеленским монархијама, у Римској републици — „религиозна убеђења“ сматрала су се као саставни део „политичког“ *Вјерују*. „Религија“ је била саставни део „политичког“ устројства. Никаква подела двеју надлежности и „власти“ није се могла замислити, па према томе ни делење лојалности и оданости. Држава је била свемоћна и зато оданост њој морала је бити потпуна и безусловна. Лојалност према држави је сама по себи представљала неку врсту верничке побожности, ма у ком виду она била прописивана или наметана. У Римском царству то се показивало као култ цезара. Целокупно устројство царства било је истовремено и „политичко“ и „религиозно“. Обично се сматрало да је главни циљ царске владавине „човекољубље“, па чак и „спасење“. Зато су цареви били називани и „спаситељи“.

Гледано уназад све ове претензије изгледају као пуке утопијске обмане и прижељкиване сањарије, залудне и јалове, што су у ствари и биле. Па ипак, те сањарије одушевљавале су најбоље духове тога времена — довољно је поменути једног Вергилија. А утопијски сан о „Вечном Риму“ надживео је слом Римског царства и господарио политичким мишљењем Европе вековима. Парадоксално је да је овај сан често заносио чак и оне, који су, по логици своје вере, морали бити више отпорни на његове вараве чари и вртоглавице. У ствари, визија трајног и „Вечног Рима“ загосподарила је

такође и хришћанским мишљењима Средњег века, како на Истоку, тако и на Западу.

У ставу првих хришћана није било ничега анархистичког у односу на Римску империју. Извесно „божанско“ порекло Државе и њене власти већ је изричито признавао и Свети Павле, који није осећао никакво устручавање да се стави под заштиту римских судова и Римског закона. Стварна вредност и функција државе била је опште призната у хришћанским круговима. Чак ни жестоке осуде земаљског царства у књизи Откривења нису ово порицале. Ту је оптуживана исквареност и неправда тадањег Рима, али не и само начело политичког поретка. Хришћани су могли, потпуно искрено и чисте душе да кажу пред римским судовима да су политички невини и да се правдају да су они лојални према Римском царству. Чињеница је да су се први хришћани побожно молили за државу, за мир и поредак, па чак и за царе лично. И хришћански писци онога доба који су били познати по своме противљењу Риму, као што су Ориген и Тертулијан, високо су ценили Римско царство. Теолошко „оправдање“ царства потиче још из периода гоњења. Ипак, хришћанска лојалност је била, по природи саме вере, условна лојалност. Наравно, хришћанство ни у ком погледу није било бунтовничка завера, и хришћани никада нису желели да оборе постојећи поредак, иако су веровали да он треба на крају да нестане. Са римске гачке гледишта, међутим, хришћани нису могли а да не изгледају опасни, и то не због тога што се мешају у политику, него управо зато што се не мешају. Њихова политичка „равнодушност“ изазивала је гнев Римљана, јер су се хришћани држали по страни од државних послова у једном критичном раздобљу борбе за опстанак. Не само да су тражили „верску слободу“ за себе, него су чак захтевали врховну власт за Цркву. Иако Царство Бога изричито није „од овога света“, чинило се ипак да оно представља опасност за свенадлежно Царство човека. Црква је, у извесном смислу, била као неки „покрет отпора“ Римском царству. А хришћани су били људи који због својих верских уверења одбијају да буду војници или да ратују. Они су били обавезни да пружају отпор сваком покушају њиховог увлачења у машинерију царства. Како је Кристофер Даусон добро приметио: „Хришћанство је била једина преостала снага у свету која се није дала утопити у циновски механизам нове робовске државе“. Хришћани нису били политичка странка. Па ипак, сама њихова верска опредељеност је имала неизбежан „политички“ призив. Тачно је да је монотеизам сам по себи био „политички проблем“ у античком свету. (Ерик Петерсон). Хришћани су морали да траже „аутономију“ за себе и за Цркву. А то је управо оно што Римско царство нити је могло да допусти, нити је могло да схвати. Тако је сукоб постао неизбежан, иако је могао бити одложен.

Црква је била изазов за Римско царство, а царство камен спотицања за хришћане.

II

Доба Константина Великог обично се сматра као прекретница у хришћанској историји. После дуготрајне борбе са Црквом, Римско царство је најзад капитулирало. Сам цар се обратио у веру и

понижно молио да буде примљен у Цркву. Верска слобода је била јавно проглашена, и изричито проширена и на хришћане. Конфискована имовина враћена је хришћанским заједницама. Хришћани који су претрпели какву неправду и били протерани за време гоњења, сада су враћени, и примљени са почастима. У ствари, Константин Велики понудио је Цркви не само мир и слободу, него и заштиту и блиску сарадњу. На делу, он је позивао Цркву и њену хијерархију да му се прикључе у раду на „обнови“ царства. Овакав нови обрт царске политике и тактике наишао је на добар пријем од стране хришћана, али не без извесне збуњености и изненађења. Хришћански одговор на новонасталу ситуацију никако није био једногласан. Многи хришћански првосвештеници су били сасвим спремни да безусловно поздраве обраћење цара и будуће обраћење царства. Али је био не мали број и оних који су били забринуте оваквим потезом од стране цара. Свакако, људи су се могли само радовати престанку непријатељства и слободи јавног богослужења која је сада била законом зајемчена. Међутим, главни проблем још није био решен, а то је био проблем веома сложен. Био је то заиста парадоксалан проблем.

Већ је Тертулијан постављао нека незгодна питања, мада су у његово време она звучала више као питања реторике. Да ли цезари могу да признају Христа и да верују у Њега? Међутим, цезари су очигледно припадали „овом свету“. Они су били саставни део „световне“ машинерије, *necessarii saeculo*. Може ли уопште хришћанин бити и цезар, то јест, истовремено бити припадник двају опречних поредака: Цркве и света (*Apologeticum*, 21.24). У време цара Константина појам као што је „хришћански цар“ био је још увек загонетан и чудноват, упркос свим речитим настојањима Евсевија Кесаријског да развије идеју „хришћанског царства“. За многе хришћане сам овај појам садржавао је у себи унутарњу противречност. Цареви су неизбежно заузети стварима „овога света“. А Црква није од овога света. Улога римских царева је била у суштини „световна“. Да ли је уопште било места за императоре, као императоре, у устројству хришћанске заједнице? У последње време било је неких мишљења да се Константин, по свој прилици, осећао прилично негодно и несигурно управо због овог питања. Изгледа да је један од разлога због чега је одлагао своје сопствено крштење, до пред смрт, било управо његово мутно осећање да је незгодно бити „хришћанин“ и „цезар“ у исто време. Константиново лично обраћење у веру није представљало проблем. Међутим, као цар он је био обавезан на другој страни. Морао је да носи бремене свога узвишеног положаја у царству. Он је још био „Божански цезар“. Као цар он је био дубоко уплетен у традиције Римског царства, ма колико он стварно настојао да се тога ослободи. Премештање царског двора у нови Град, далеко од успомена на стари многобожачки Рим, био је и диван симбол тога племенитог напора. Па ипак, само царство остало је углавном исто као и раније, са својим аутократским етосом и обичајима, са свим својим паганским навикама, укључујући обожавање и апотеозу цезара. Ми имамо пуно разлога да верујемо у Константинову личну искреност. Без сумње, он је био дубоко убе-

ђен да је хришћанство једина сила којом би могло да живне оболело тело царевине и да пружи ново начело слоге у време друштвеног распада. Али очигледно, он није био у стању да се одрекне своје врховне власти, или да се одрекне света. Заиста, Константин је био чврсто убеђен да је, по Божијем Промислу, њему дарован високи и свети позив, да је он изабран да обнови царство, и да га васпостави на хришћанским основама. Ово убеђење, више него било која посебна политичка теорија, било је одлучујући фактор његове политике и његовог стварног начина управљања.

Ситауција је била крајње двосмислена. Да ли је Цркви ишло у рачун да прихвати понуду Империје и да преузме овакав нови задатак? Да ли је то добродошла прилика, или више опасан компромис? У ствари искуство је показало да блиска сарадња са империјом није била најсрећнија и охрабрујућа за хришћане, чак ни у време самога Константина. Империја се није показала као подесан и угодан савезник и партнер за Цркву. За време владавине Константинових наследника изишле су на видело све нелагодности ове „сарадње“, чак и ако се превиди неуспели покушај цара Јулијана Отпадника да поново уведе многобожачки култ. Хијерархија Цркве била је приморана, да се успротиви многим покушајима цара да наметну своју врховну власт и у верској области. Појава монаштва у 4. веку није била случајна. То је био више покушај да се избегне проблем царства, и да се изгради једно „аутономно“ хришћанско друштво изван граница царства, „изван табора“. Са друге стране, Црква није могла да избегне своју одговорност за свет, нити да се одрекне од своје мисионарске дужности. Заиста, Црква се бринула да спасе не само појединце, него, такође, цело друштво, па и читаво човечанство. И сва царства овога света требало је да се приведу, на крају, у послушност Господу Христу. У ствари, Империја нити је била спремна да пусти Цркву да иде својим путем, нити да се одрекне њене помоћи и услуге. Сама Црква је била већ довољно моћна установа, моћна благодарећи својој вери и дисциплини, а и проширила се свуда, све до најудаљенијих крајева насељене земље. Тако је Црква најзад била приморана на савез са империјом, притиснута са две стране: својом обавезом мисионарења, и традиционалном логиком империје.

До краја IV. века хришћанство је коначно уведено као званична религија Римског царства. За време Теодосија Великог, Римско царство се јасно определило за хришћанску ствар. Многобожије је законом одбачено и забрањено. „Јерес“ је такође стављена ван закона. Држава се изричито определила за подржавање Православне вере. Основна претпоставка овог новог договора било је *јединство хришћанске светске заједнице*. Постојало је само *Једно* и свеобухватно хришћанско Друштво, које беше истовремено и Црква и Држава. У овом једном друштву постојали су различити сталежи или „власти“, које су се јасно разликовале, али беху међусобно блиско повезане, — власт „духовна“ и власт „световна“, „црквена“ и „политичка“. Али ипак ово „друштво“ је било у суштини *Једно*. Ова идеја уопште није била нова. Древни Израил био је истовремено Царство и Црква. Римско царство је одувек било „политичко-црквена установа“, и

задржала је ово своје двоструко обележје и после свога „крштења“. У хришћанској светској заједници „припадност Цркви“ и „припадност Држави“ не само да се прожимају на истом простору, него су једноставно истоветне. Само су хришћани могли да имају римско држављанство, а сви држављани беху обавезни да буду православни по вероисповести и понашању. Хришћанска светска заједница схватала се као једина „теократска грађевина“. Сем тога, Римско царство је себе увек сматрало за „Васеленско царство“, за једино законито царство, једину Империју. Као што је постојала само Једна Црква, Васеленска Црква, тако је могло постојати само Једно царство, Васеленска Империја. Црква и царство беху у ствари Једно неделиво и неподељено Друштво, један Град — „Respublica Christiana“ Једна светока заједница читавог човечанства, схваћена делимично као Империја — надживела слика старог Рима, но још више схваћена као Црква, то је суштина друштва у том дугом периоду људске историје који ми називамо Средњи век. И то је била чињеница историје, а не само идеја; међутим, била је то и идеја, а не сасвим чињеница. (Sir Ernest Barker).

То је било значајно и величанствено остварење, диван призор, амбициозна претензија. Међутим, било је то исто тако злослутно и двосмислено остварење. У ствари, два сталежа „духовни“ и „световни“ никада нису могли бити истински сједињени у један систем. Старе затегнутости наставиле су се унутар „Једног друштва“, а равнотежа „двеју власти“ у Хришћанској Светској Заједници, била је непостојана и несигурна. Било би то анахронизам назвати ову унутарњу затегнутост двеју „власти“ у средњовековној Заједници као сукоб или надметање између Цркве и Државе, у смислу два различита друштва, са одређеним сферама надлежности и јурисдикције. У Средњем веку, Црква и држава, као два различита друштва, једноставно нису постојала. То је био сукоб између двеју „власти“ у једном истом друштву, и управо зато је био тако жиљав и болан. У том погледу није било битне разлике између хришћанског Истока и хришћанског Запада, док су постојали различити токови догађаја у Хришћанској Светој Заједници. Главни проблем био је исти како на Истоку тако и на Западу — проблем „хришћанског друштва“, „светог царства“. Сасвим је природно што је овај проблем добио посебан значај и размер управо на Истоку. На Истоку „свето царство“ постало је голема реалност, „опипљива чињеница у стварном свету“, по изразу Џемса Брајса, док је на Западу то било више идеја, или само претензија. Од времена цара Константина средиште царства је било у Цариграду, а не више у древном Граду Риму. Историја Византије је непосредни наставак Римске историје. На Западу, Римски поредак се рано распао. На Истоку, он се задржао вековима. Чак и у оријенталном руху, Византија је наставила да траје као „царство Ромеја“, све до самог њеног краја. Главни проблем Византије је био управо проблем „Вечног Рима“. Огромна тежина Империје осећана је овде много више него било где на Западу. Веома је значајно, међутим, да се сви ти „византијски проблеми“ поново јављају на Западу, исто тако неодложно и двосмислено, чим је „царство“ тамо поново успостављено под Карлом Великим и његовим

наследницима. Карло Велики је, нема сумње, себе сматрао законитим наследником Константина и Јустинијана. Његове тежње и политика у питањима вере била је готово истоветна са политиком византијских царева.

Често се клеветало да је Црква у Византији предала своју „слободу“ у руке царева. Византијоки систем презриво је означен као „цезаропапизам“, уз подметање да је цар стварни господар Цркве, чак и ако никад формално није признат као њен поглавар. Говорило се, и то не једанпут, да је Црква у Византији једноставно престала да постоји, то јест, да постоји као „независна установа“, те да је практично сведена на положај „царског министарства за богослужење“. Наведени докази у корист ових оптужби, на први поглед, изгледају многобројни и убедљиви. Међутим, то све пада при дубљем испитивању ствари. Оптужба због „цезаропапизма“ још се понавља у неким круговима. Она је, међутим, одлучно одбачена од стране многих меродавних истраживача Византије као чисти неспоразум, као пристрастан анахронизам. Цареви су заиста били владари у хришћанском Друштву, такође и у верским пословима, али никада нису били господари Цркве.

Историја Византије била је јуначка авантура у хришћанској политици. То је био неуспешан и вероватно несрећан опит. Ипак о њему треба судити његовим сопственим мерилима.

III

Јустинијан је јасно формулисао основно начело Византијског политичког система у предговору своје Шесте Новеле од 16. марта 535 године:

По Својој неизмерној благодати Бог је подарио људима два главна дара — свештенство и царску власт — *hierosyne* и *basileia*; *sacerdotium* и *imperium*. Први дар је усмерен на служење божанским стварима, а други има власт над људским пословима и стара се о њима. Исходећи из истога изворишта, оба дара украшавају човеков живот. Нема веће бриге за царева него што је достојанство свештенства, тако да свештеници за узврат треба да се моле Богу за њих. Зато, ако је свештеник у сваком погледу беспрекоран и испуњен поуздањем у Бога, а цар правично и правилно одражава поредак у повереној му светској заједници, ту ће бити остварена складна хармонија, која ће моћи да пружи све што је потребно човечанству. Зато ми строго пазимо на истинито вероучење, Богом надахнуто, као и на уважавање свештеника. Ми смо убеђени да ће, уколико они држе на висини своје достојанство, Бог излити на нас велика добра и да ћемо, онда, крепко држати у рукама све што сада поседујемо, и да ћемо, као додатак, задобити и оне ствари које још нисмо обезбедили. Они подухвати који су предузимани на поштен и богоугодан начин увек су крунисани срећним завршетком. То је случај када се тачно држе свети канони, које су славни апостоли, свети очевидци и служитељи Речи Божије нама предали, а свети Оци држали и протумачили.

Ово је истовремено резиме и програм.

Јустинијан није говорио о држави, ни о Цркви. Он је говорио о две различите службе, две покретачке силе које упоредо делују у Хришћанској Светској Заједници. Оне су постављене одозго истом Божанском влашћу и, коначно, у исту сврху. Као „Божји дар“, царска власт, *imperium*, била је „независна“ од свештенства, *sacerdotium*-а. Међутим, она је била „зависна“ и „потчињена“ у односу на сврху за коју је била од Бога установљена. Та сврха беше верно држање и ширење хришћанске истине. Дакле, иако „Империја“ као таква није била потчињена црквеној Хијерархији, она је ипак била потчињена Цркви, која беше Богом назначени чувар хришћанске истине. Другим речима, царска власт је била „законита“ само унутар Цркве. У сваком случају, она је у суштини била потчињена хришћанској вери, она је била обавезна да држи прописе светих Апостола и Светих отаца, и у том смислу она је била „ограничена“ њима. Законски статус цара у Светској Хришћанској Заједници зависио је од његовог доброг односа са Црквом, да ли уважава њену догматску и канонску дисциплину. *Imperium* — царско достојанство је било у исти мах власт и служење. А одредбе овога служења зависиле су од црквених правила и заповести. У својој заклетви приликом крунисања цар је морао да јавно искаже православно вероисповедање и да се заветује на послушност одлукама црквених сабора. То није била само пука формалност. „Православље је, рекли бисмо, сачињавало наднационално обележје Византије, основну стихију живота државе и народа“. (И. И. Соколов).

Положај цара у византијском друштвеном систему био је висок и узвишен. Он је био окружен ореолом теократског блеска. Дворски церемонијал био је раскошан и сложен. Био је то изразито верски церемонијал, као обред, скоро нека врста „царске литургије“. Ипак, цар је био само световњак, (мирјанин). Имао је одређени положај у Цркви, и то врло истакнут и високи положај. Али то је био положај световњака. Постојала је, у неку руку, посебна дужност у Цркви резервисана за световно лице. Цареви нису припадали редовној хијерархији Цркве. Они уопште нису били „служитељи Речи и светих тајни“. Њима се донекле признавало посебно „свештеничко“ обележје, и оно је заиста као такво било захтевано од царева и признавано од Цркве. У оваком случају, ту се имало у виду једно особито „царско свештенство“, које се јасно разликовало од „олтарске“ службе свештеничког сталежа. Наравно, цар јесте био великодостојник у Цркви, али у једном сасвим посебном смислу, који није лако тачно одредити. Било какав да је био прави смисао обреда царског крунисања — а изгледа да је првобитно то била изразито „државна“ — „световна“ церемонија, у којој је чак и Патријарх деловао као државни чиновник — па се тај обред постепено развио у нешто блиско светим тајнама, ако не баш и у праву свету тајну, нарочито откако је повезан са обредом „помазања“ који је изричито црквени обред, чинодејствован у Цркви. Свечани обред царског крунисања потпуно освећује појам земаљске „световне власти“. По свој прилици, овај „теократски“ нагласак био је још јаче изражен на Западу него у Византији. Нарочито је значајно што је об-

ред садржавао и свечану заклетву којом се цар обавезује да ће се верно држати свих правила Цркве, а изнад свега да ће чувати неприкосновеност Православне вере, сагласно Светом Писму и одлукама свих Сабора.

Суштина проблема је у самој жељи „световних“ владара, и у њиховом настојању, „да буду хришћани“ и да врше према томе извесне хришћанске дужности у своје име, као свој сопствени задатак. Ова жеља владара открива његово убеђење да је у основи и „световна“ област државног живота у извесном смислу „свештена“ и „света“. У хришћанском друштву ништа не може бити искључиво „световно“ или „земно“. Могло би се приговорити да је ова жеља често била неискрена, невешто прикривање световних побуда и циљева. Ипак, нема сумње, да је ова жеља углавном била искрена. Обојица, и Јустинијан и Карло Велики — да опоменемо само најчувеније случајеве — били су дубоко искрени у својим настојањима да буду „хришћански владари“, и да служе Христу, мада је њихова стварна политика заслуживала и критику. Било је опште прихваћено да је дужност цара да „брани“ веру и Цркву свим могућим средствима, укључујући чак и „мач“, али, вероватно, највише одговарајућим законодавством. Кад год би цареви показали наглашено интересовање за верска питања, као што су то често чинили многи византијски цареви, нарочито Јустинијан, увек би настала затегнутост у односима. Начелно, ово интересовање није било у супротности са њиховом законитом надлежношћу. Јер ни брига за „чистоту вере“, нити „строго поштовање канона“ није искључиво „клерикална брига“. И цареви треба да се старају о „правој вери“ народа. Њима нико није могао да забрани да имају своја теолошка убеђења. Ако је право коначног одлучивања у питањима вере и дисциплине заиста припадало Свештенству — а ово право никада није оспоравано нити укидано — ипак право интересовања за догматска питања није никоме могло бити ускраћено, па ни лаицима, као ни право да изјаве своја религиозна убеђења, нарочито у периодима доктринарних сукоба и распри. Очевидно, цареви су могли да подигну свој глас силније и упечатљивије него било ко други, а могли су и да користе своју „моћ власти“ (*potestas*) да би наметнули своја лична убеђења, за која су уосталом искрено веровали да су православна. Па чак и у том случају, цареви су морали да делују кроз одговарајуће канале. Они су покушавали да наметну своју вољу хијерархији Цркве, што су у више махова и учинили, употребљавајући понекад насиље, застрашивање и друге недостојне методе. У сваком случају, законска или канонска форма морала се поштовати. Свако уплитање цара у питања вере, без пристанка и сагласности Свештенства, сматрано је за грех царске власти, која превазилази границе своје законите надлежности. Не треба сметнути са ума вапијуће злоупотребе византијских царева. Са друге стране, очевидно је да цареви никада нису успели, кадгод су покушавали да раде против вере Цркве. Црква у Византији била је довољно јака да се одупре царском, државном притиску. Цареви нису успели да наметну Цркви компромис са јеретичима Аријанцима, ни преурањено помирење са монофизитима, иконоборцима, као ни, у новије време, сумњиво „сједињење“ са Римом:

Ништа нема нетачније од оне оптужбе за цезаропатизам, којом су често блатили Византијску цркву. Оптуживали су ту Цркву да је она робовски извршавала наредбе цара, чак и у области вере. Истина је да се цар одувек бавио црквеним пословима; он је настојао да подржи, па и да наметне јединство у догматском учењу, међутим његове претензије ни из далека нису увек покорно признаване. Заиста, Византијци су навикли на идеју да је организовано супротстављање царској вољи у питањима вере, нешто нормално и законито. Без икакве бојазни од парадокса, треба рећи да се верска историја Византије може приказати као сукоб између Цркве и државе, сукоб из којег је Црква изишла као неоспорни победник. (Анри Грегوار).

Ово наводи на закључак да је током времена, стварни утицај Цркве у Византији непрекидно растао. У вези с тим, Епанагога, уставни документ с краја 9. века, нарочито је значајан и поучан. То је, вероватно, био само законски нацрт који никада није званично обнародован. Овај законски нацрт припремио је, највероватније, свети Фотије, знаменити патријарх цариградски. Неки делови овог документа унесени су у потоње законске зборнике, добивши тако широку примену. У сваком случају, овај документ одражавао је тадање опште владајуће схватање о нормалном односу између цара и хијерархије. Основно начело важило је и даље исто као код Јустинијана. Само је сада разрађено са више наглашавања и тачности.

Светска Хришћанска Заједница, Политеиа, састоји се из више делова и чланова. Најважнији и најпотребнији су Цар и Патријарх. Постоји очигледна упоредност између ове две моћи. Мир и благостање народа зависи од сагласности и слоге између царске власти и свештенства. Цар је врховни владар. Али сврха царске владавине је доброчинство — евергесија. То је древна идеја, наслеђена из Хеленске политичке философије. Својом влашћу цар мора да се бори за правду. Он мора да је широко образован и упућен у вероучење и тајне побожности. Мора да брани и шири учење Светог Писма и васеленских Сабора. Његов главни задатак је да обезбеди душевни и телесни мир и срећу својих поданика. Положај Патријарха није мање узвишен. „Патријарх је жива и продуховљена икона Христа“. У свим својим речима и делима он мора да испољава истину. Он мора бити распет овом свету и да живи у Христу. Невернике треба да привлачи светлост живота. У верницима треба да негује побожност и поштење. Он мора да настоји да врати јеретике у крило праве Цркве. Мора да је праведан и непристрасан према свима људима. Пред царем треба да говори без устручавања бранећи праву веру. Једино је Патријарх овлашћен да тумачи правила Светих отаца и да мотри над њиховом законитом применом.

Ово је, наравно, само идеализована слика. У стварности, међутим, све је било мрачније и двосмисленије. Цареви су увек могли да утичу на избор Патријарха, и да, разним смицалицама, свргну са патријаршког трона личност која им није одговарала. Са друге стране, патријарси су такође имали моћна средства, у случају сукоба, да се

одупру царској власти, од којих привремено удаљење са власти и изопштење из Цркве није било за занемаривање. Ипак, идеални узор описан у *Епанагоги* и другде, никада није заборављен. „Једна од заиста значајних теорија у *Епанагоги* била је ова: Патријарх и цар, као савезници, а не као такмаци, обојица су неопходни за благостање Источне Римске државе, обојица су саставни делови једног истог организма“ (Норман Х. Бејнс).

Теорија о „двострукој власти“ у једној истој Васеленској Заједници била је опште прихваћена у Средњем веку, како на Истоку тако и на Западу. Ова теорија имала је различита и опречна тумачења. Али је она била заједничка обема ратујућим странкама на Западу, Римско-куријалној и немачко-империјалној, папству и немачком царству. Црква на Западу је изишла као победник у тој борби са царством. Али то је била несигурна победа. Значење папине победе у Каноси било је двосмислено. Јесте да су теократске претензије царства биле поражене, али то је, на дуге стазе, довело до опасне „секуларизације“ световне државне власти у Западном друштву. Први пут у историји хришћанства тада се појавило „секуларно“ (ванцрквено) друштво. Упоредо са тим, „духовно“ друштво, Црква, постало је потпуно „клерикализовано“. Затегнутости између Цркве и државе нису јењавале, нити су биле стишане или савладане. Међутим, „теократска“ мисија Цркве била је грдно умањена и компромитована. Јединство хришћанске Васеленске Заједнице се распало. На Истоку, Црква није однела неке велике победе над империјом. Утицај царске власти на црквене послове био је огроман, и често штетан. Ипак, упркос свим царским злоупотребама и неуспесима, „Византијска васеленска Држава задржала је своје хришћанско и „освећивачко“ обележје до самог свога краја. Религија и држава никада се нису растављале ни одвајале једна од друге. Византија је пала као хришћанско царство, под теретом својих големих захтева.

IV

Монаштво је у велико мери било покушај да се избегне проблем империје. Период огорчене борбе између Цркве и империје, за време владавине царава наклоњених аријанству у 4. веку, био је такође период ширења монаштва. Била је то нека врста новог и упечативог „Изласка“ из овога света, као некад из Египта. А царство је на овај „Излазак“, на ово бекство у Пустинју, увек гледало као на угрожавање њених претензија и самог њеног опстанка, још од времена Св. Атанасија до свирепог гоњења монаха од стране царава иконобораца. Често се износи мишљење да људи напуштају „свет“ једноставно да би побегли од терета друштвеног живота, са свим оним обавезама и трудом који овај намеће. Међутим, тешко је објаснити у ком смислу би живот у пустињи могао бити „лакши“ и „угодан“. Био је то заиста напоран живот, са тешким бременом и опасностима. Истина, на Западу Римски поредак налазио се у распадању, био је веома утрожен, и делимично разорен услед варварских најезда, па су се апокалиптички ужас и страхоте увукли у многа срца, са ишчекивањем неизбежног

краја историје. Па ипак, у списима Светих отаца Пустинјака није остало значајних трагова овог апокалиптичког ужасавања. Разлог њиховог бекства је сасвим другачији. На Истоку, где је монашки покрет настао, хришћанско царство налазило се у полетном развоју. Упркос свим својим нејасноћима и недостатцима, царство је ипак представљало упечатив призор. После оноликих деценија патње и прогона, „овај свет“ је изгледао припремљен за Христову победу. Наде у погледу успеха хришћанства биле су прилично светле. Они који су одбегли у пустињу нису делили ово мишљење. Они нису имали поверење у „крштено царство“. Некако су били неповерљиви према читавој тој замисли. Они су напустили земаљско царство, ма колико да је оно било стварно „крштено“, да би изградили истинско Царство Христово у новој „обећаној земљи“, „изван градских капија“, у Пустинји. Они нису побегли толико од светских невоља, колико од „светских брига“, од мешања са светом, чак и под Христовом заставом, побегли су од благостања и лажне безбедности овога света.

Подвиг монаштва није се састојао у тражењу „изванредних“ и „надприродних“ дела и подухвата. Тежиште аскетског вежбања, бар у његовој почетној фази развика, није било у давању „посебних“ или „изузетних“ завета, него више у извршавању оних општих и суштинских завета, које сваки хришћанин даје приликом свога крштења. Монаштво је пре свега значило „одрицање“, потпуно одрицање од „овога света“ са свим његовим похотама и помпом. А сви хришћани су били дужни да се одрекну „овога света“ и да обећају неподељену верност једином Господу, Исусу Христу. У ствари, сваки хришћанин стварно полаже заклетву потпуне припадности Христу приликом ступања у Цркву, при свом крштењу. Веома је значајно да се чин монашења, када је био коначно установљен, вршио исто онако као што се врши обред крштења, и монашко заветовање почело је да се сматра као нека врста „другога крштења“. Уколико је и постојало стремљење ка „савршенству“ у монашком подухвату, онда се на то није гледало као на нешто „посебно“, или што се препушта сопственом избору, но као на природан и обавезан начин живота. Ако је било неких „строгости“, та строгост је могла да се правда наводима из Евангелија.

Значајно је и то да је од самог почетка главни нагласак у монашком завету било управо одрицање од „друштва“. Искушеник је имао да раскрсти са овим светом, да постане туђинац и путник-поклоник, странац у свету, у свима градовима света, управо као што је и Црква „туђа“ у земаљском Граду, „странствујућа“ на земљи. Очевидно ово је била само потврда општих завета који су заједнички свима кршћеним. Заиста, очекивало се да сви хришћани раскрсте са овим светом и да у њему живе као странци. Ово није морало да повлачи за собом и презирање овога света. Овај став могао се схватити и као позив на преображај и спасење овога света. Свети Василије Велики, законодавац Источног монаштва, очајнички се бавио питањем друштвене обнове. Он је са дубоком забринутости посматрао процес друштвеног распадања, које је у његово време узело тако великог маха. Његов позив да се оснују монашке заједнице, био је у ствари покушај да се поново распламти дух узајамности у свету који као да је изгу-

био сваку моћ удруживања и сваки смисао за друштвену одговорност. Сада су хришћани морали да покажу образац новог друштва, у виду противтеже разорним токовима онога доба. Свети Василије био је дубоко убеђен да је човек у суштини друштвено или „политичко“ биће, не усамљеник него зоон-коиноникон (друштвено биће). И једно и друго он је могао да научи из Светога Писма и од Аристотела. Међутим тадашње друштво било је изграђено на погрешној основи. Зато је, пре свега, било потребно напустити га или се повући из њега. По схватању Св. Василија монах треба да је „бескућник“ у свету, аоикос, будући да је његов једини дом — Црква. Он треба да га напусти или раскине са свима постојећим друштвеним облицима: породицом, градом, државом (империјом). Он треба да раскрсти са свима сталежима света, да прекине све друштвене везе и обавезе. Он мора да почне нов живот. Обичај или правило, које је настало касније, да се добија ново име приликом монашења јесте наглашени симбол овог коренитог прекида са претходним животом. Но монаси напуштају друштво овога света да би се прикључили једном другачијем друштву, или тачније, да би у потпуности остварили своју учлањеност у једној другачијој заједници, а то је Црква. У монаштву је превагнуло „општежиће“ (коинобион), заједнички живот. Усамљенички живот био је похвалан само у изузетним случајевима за мањину посебних личности, али није прихваћен као опште правило. Главни нагласак био је на послушности, на одрицању од своје воље. „Заједница“ се одувек сматрала као природан и прикладнији начин аскетског живота. Манастир је био једно удружење, једно „тело“, мала Црква. Чак и пустињаци би обично живели заједно, у посебним насељима, под надзором заједничког предводника или водича. Ова особита одлика заједништва у монаштву поново је наглашена од стране Св. Теодора Студита, великог обновитеља византијског монаштва (759—826). Свети Теодор је указивао на то да у Еванђељу не постоји заповест о усамљеничком животу. Сам Господ наш је живео у „заједници“ са својим ученицима. Хришћани нису независни појединци, него браћа, чланови Тела Христовог. Шта више, само у заједници могле су се хришћанске врлине милосрђа и послушности истински развијати и умножавати.

Дакле, монаси су напустили свет да би на девичанском тлу Пустинје градили Ново Друштво, да би тамо засновали истинску хришћанску заједницу, како то препоручује Еванђеље. Рано монаштво није било црквена установа. Оно је било управо један спонтани покрет, један порив. То је био изразито покрет лаика, (световњака). Рукоположење у свештенички чин било је гледано као непожељно, сем по наредби надлежних; а често су и сами игумани били лаици (несвештеници). У првим вековима, жењени свештеници из парохија позивани су да врше богослужење за заједницу, или су монаси одлазили у оближње цркве на литургију недељом. Монашки сталеж јасно се разликовао од клерикалног. „Свештенство“ је већ достојанство и власт, и као такво сматрано је као тешко спојиво са животом у послушности и покајању, што сачињава језгро и суштину монашког живота. Ипак, повремено су чинили извесне уступке, али доста не радо. У целини узевши, Источно монаштво је задржало своје лаичко (неклерикално) обележје све до данас. У братствима на Светој Гори,

где се задржао стари монашки поредак, само мали број монаха има свештенички чин, и по правилу, тај чин се не сме прижељкивати. Ово је веома значајно. Монаштво просеца основну разлику између свештенства и лаиката у Цркви. Оно је било посебан чин са својим посебним ликом.

Манастири су истовремено били молитвене заједнице и радне групе. У монаштву је изграђена посебна „теологија труда и рада“, укључујући и ручни рад. Рад никако није био од другоразредног и допунског значаја у монашком животу. Он је сачињавао његову суштину. „Беспосленост“ се сматрала као главни и тежак порок, духовно веома штетан. Човек је створен за рад. Али рад не сме да буде себичан. Треба радити за опште добро и корист, а нарочито помагати сироте. Као што је Св. Василије одредио: „рад има за првенствени циљ помагање сиротима, а не задовољавање сопствених потреба“. (Правило 42). Рад је морао да буде израз друштвене солидарности и основа друштвене службе и милосрђа. Ово начело од Св. Василија преузео је Св. Венедикт на Западу. Међутим, већ је Св. Пахомије, први оснивач општежића у монашким братствима у Египту, проповедао „Еванђеље непрестаног рада“ (да употребимо израз покојног бискупа Кеннета Кирк-а). Пахомијево општежиће у Табенисију било је истовремено насеобина, школа и радни табор. Са друге стране, ова радна заједница била је у начелу „друштво које не жели да стиче богатство“. Један од главних монашких завета био је потпуно одрицање од сваке имовине, не само обећање сиромаштва. За монаха у општежићу „приватна својина“ не може да постоји. Ово правило је понекад строго примењивано. Монаси не би смели имати ни приватних жеља. Дух „поседовања“ је оштро истериван као почетна клица кварења у људском животу. Свети Јован Златоусти гледао је на „приватну својину“ као на корен свих друштвених зала. Разликовање између онога што је „моје“ и „твоје“, било је, по његовом мишљењу, неспојиво са идеалом братољубља, постављеним у Евангелију. Он се могао позвати такође и на ауторитет Цицерона: *Nulla autem privata natura*. Заиста, за св. Јована Златоустог, „својина“ је зао изум човека, а не замисао Бога. Он је био спреман да у целоме свету заведе строгу монашку дисциплину „нестицања“ у послушности, ради ослобођења света од сувишних брига. По његовом мњењу, сада треба да постоје одвојени манастири, да би једног дана цео свет могао да постане као један манастир.

Као што је недавно лепо речено: „монаштво је било нагонска реакција хришћанског духа против обманивог помирења са садашњицом које је могло да изгледа оправдано после крштења целе Империје“ (о. Луј Бује). Монаштво је било снажна опомена да је Хришћанска Црква коренито „од онога света“. Оно је представљало и моћан изазов хришћанском царству, које се тада градило. Али тај изазов није могао проћи без одговора. Цареви, а нарочито Јустинијан, чинили су очајничке напоре да уклопе монашки покрет у опште устројство хришћанске Империје. Морали су да чине велике уступке. Манастири, по правилу, били су ослобођени пореза и обдарени различитим олакшицама. На делу, те повластице су, касније, само увлачиле монаштво у болест секуларизације. Али, у почетку оне су означавале признање, мада нерадо дато, извесне монашке „ван-територијалности“. Са

друге стране, многи манастири су били канонски изузети из јурисдикције месних епископа. Нарочито за време иконоборачких сукоба, у Византији је дошла до изражаја независност монаштва. И све до пада Византије, монаштво је без прекида било посебан друштвени staleж, у непрестаној затегнутости и надметању са Империјом.

Очигледно је, да монаштво у пракси никад није било на висини својих начела и идеала. Али његов историјски значај лежи управо у његовим узвишеним начелима. Као што је у многобожачкој Империји римској Црква представљала неку врсту „Покрета отпора“, монаштво је било непрекидни „покрет отпора“ у хришћанском друштву.

V

У новом Завету грчка реч „*ekklesia*“, „Црква“, употребљавана је у два различита значења. У првом, она је означавала Једину Цркву, Цркву католичанску и васеленску, једну велику Заједницу свих верника, сједињених „у Христу“. То је била теолошка и догматска употреба те речи. Међутим, у другом значењу, овај појам, обично у множини, означавао је месне хришћанске заједнице, или хришћанске парохије у одређеним местима. То је била описна употреба те речи. Свака месна заједница, или црква, била је у неку руку самодоволна и самостална. Она је представљала основну јединицу целокупног црквеног устројства. То је у ствари била цела Црква у једном одређеном месту, „странствујућа“, *пароикија*, у овом или оном граду. Свака понаособ имала је у себи пуноту светотајинског живота. Имала је своје сопствено свештенство. Може се са сигурношћу тврдити да је почетком II века, најкасније, свака помесна заједница већ имала свога епископа, *епископос*. Он је био главни, и готово искључиви, свештенослужитељ свих светих тајни за своје стадо у својој Цркви. Његова права у оквиру његове заједнице била су обично признавана, као и једнакост свих помесних епископа. Ово је још увек основни принцип католичанског (саборног) канонског права. Јединство свих помесних заједница било је такође опште признато, као члан *Символа вере*. Све помесне цркве, расуте и раштркане као што су тада биле по свету, као острва на бурном мору, биле су у суштини Једна Саборна Црква, *μία ekklesia katholike*. То је било, пре свега, „јединство вере“ и „јединство у светим тајнама“, посведочено узајамним усвајањем и признавањем, у свези љубави. Помесне заједнице биле су у непрекидном међусобном општењу, већ према приликама. Да је Црква Једна снажно се осећало у првим вековима хришћанства и то се изричито исповедало на разне начине: „Један Господ, једна вера, једно крштење, један Бог Отац свих“. (Ефесц. 4:5, 6). Међутим, спољна организација Цркве била је лабава. Првих година живота Цркве, међусобно општење одржавало се кроз путовања и надзор светих апостола. У доба после изумирања светих Апостола оно се одржавало повременим посетама епископа, путем преписке и друге сличне начине. Крајем другог века, под притиском заједничких брига установљен је обичај „Сабора“, то јест скупова многих епископа. Међутим, ти „синоди“, то јест, сабори, били су само повремени сусрети, (изузетак, можда, чини Се-

верна Африка) са нарочитим циљем, и у ограниченom подручју. Ови скупови још нису прерасли у трајну установу. Тек у трећем веку долази до консолидације и оснивања „црквених области“ од којих, свака понаособ, обухвата неколико месних цркава одређеног округа, под надзором епископа чије је седиште у главном граду области. Те новонастале организације као да су се уклапале у административну поделу империје, што је и био једини природни ток ствари. Помесна „аутономија“ и даље је строго чувана и штићена. Главни епископ одређене области, митрополит, био је само председавајући епископског тела те области и председник синода, а имао је и одређену извршну власт и право надзора, но само у име свих осталих епископа. Митрополит није имао право да се меша у редовну администрацију појединог месног епископског округа, што ће се касније звати „диоцеза“ или „епархија“. Иако је начелно једнакост свих епископа строго подржавана, поједина епископска седишта дошла су на почасно место: Рим, Александрија, Антиохија, Ефес, да поменемо само најзначајније.

Ново стање настало је у четвртom веку. С једне стране, то је век Сабора. Већина ових синода, или сабора, били су ванредни скупови који су сазивани у нарочите сврхе, да би се расправљало о неким житним стварима од заједничког интереса. На већини ових сабора бавило се питањима вере и догмата. Циљ им је био да се постигне једнодушност и споразум у најважнијим питањима, и да се унесе једнообразност у црквеном устројству и администрацији. Са друге стране, Црква је сада морала да се суочи са новим проблемом. Прећутно прихватање основног идентитета између Цркве и Империје изискивало је даљу разраду административног уклапања. Постојећа подела по областима, изричито је прихваћена и уважена. И још већа централизација имала се у виду. Пошто је Хришћанска Васеленска Заједница била једна и неделива, било је потребно успоставити одређену упоредост и слагање између организације Империје и административног устројства Цркве. Постепено се искристалисала теорија о пет патријаршија, о *пентархији*. Пет главних епископских седишта издвајала су се, као центри административне централизације: Рим, Цариград, Александрија, Антиохија и Јерусалим. Кипарска црква добила је независан статус, с обзиром на њено апостолско порекло и древну стару славу. Још већи значај има то што је синодски систем отворено потврђен. Сабор у Никеји донео је одлуку, према којој сабори епископа једне области треба редовно да се сазивају два пута у току године. (Канон 5). Према установљеном обичају, у њихову надлежност спадала су прво, сва верска питања и заједничке бригае, и, друго, спорна питања која могу искрснути у тој области, као и жалбе из појединих парохиа. Не би се рекло да је систем функционисао добро и глатко. На Сабору у Халкидону (451 год.) напоменуто је да се сабори не одржавају редовно, што је доводило до занемаривања важних послова и стварало неред па је поново потврђено раније апостолско правило (Канон 19). Упркос томе, систем није радио како треба. Јустинијан је морао да допусти да се сабори одржавају бар једанпут годишње (Новела 137. 4). Трулски сабор (691—692), који је извршио кодификацију целокупног претходног канонског законодавства, такође је одредио да се сабори морају одржавати једанпут годишње, а одсутне треба

братски укорити. (Канон 8). И најзад, на Другом Никејском Сабору потврђено је да сви епископи митрополитске области треба да се окупе једанпут годишње да би расправљали о „канонским и евангелским питањима“. Сврха оваквог система је очевидна. То је био покушај да се створи „виша“ инстанца у администрацији, изнад епископског степена, да би се постигла већа уједињеност и слога. Но ипак, начело епископске власти у месним заједницама и даље је снажно подржавано. Међутим, у то време, епископ није био више поглавар само једне градске заједнице, него „диоцезан“ то-јест, поглавар одређеног округа, који се састојао из неколико заједница које су биле под непосредном управом свештеника или презвитера. Само активни епископи, то јест, они који су били стварно у служби, имали су јурисдикцију, и власт да делују као епископи, мада су епископи у мировини задржавали свој ранг и достојанство. Нико није могао да буде посвећен за епископа, или рукоположен за свештеника, сем за одређену катедру или парохију, са назначењем за које одређено стадо. Није могло бити „титуларних“ епископа, ни свештеника „лутајућих“.

Логика једне уједињене Хришћанске Васеленске Заједнице као да је у себи крила још један захтев. Царска власт је била централизована у једном цару. Зар онда није било логично да Свештенство, хијерархија, исто тако има једног поглавара? То су римске папе већ тада захтевали, иако су се позивали на сасвим друге разлоге. Они су те своје „римске претензије“ заснивали на првенству св. Петра и на „апостолским повластицама“ свога седишта. Међутим у контексту те идеје о Хришћанској Васеленској Заједници, ови захтеви су неминовно тумачени као посезање на јерархијско првенство власти у Империји. „Првенство части“ је без тешкоће додељивано епископу Рима, уз истицање чињенице да је Рим био стара престоница Империје. Сада, међутим, кад је престоница премештена у Константинов Нови Град, који је постао „Нови Рим“, и повластице епископа Цариградског требало је такође штитити. Сходно томе, Други Васеленски сабор (Цариград 381) доделио је Цариградском епископу одговарајуће „привилегије части“, „*ta presbeia tes times*“, одмах, по рангу, иза Епископа Римског; објашњавајући то чињеницом да је „Цариград постао Нови Рим“. (Трећи канон Другог Васеленског сабора.) Овим се Цариградски епископ поставља изнад Александријског у степеновању патријаршијских престола, што је разгневило и увредило папу Александријског. У вези с тим оштро су се успротивили том уздизању Цариградског патријарашког трона као кршењу повластица древних „апостолских трона“, то јест, оних које су основали апостоли, међу којима је Александрија била једна од најчувенијих, као трон светог Марка. Без обзира на протесте, Халкидонски Сабор поново је потврдио одлуку II Васеленског сабора из 381 год. Повластице Рима заснивају се на томе што је то био Главни Град. Из истих разлога, сматрало се да правда изиокује да и партијарашки трон Новог Рима, где се налази цар и Сенат, треба да ужива сличне повластице (Канон 28). Ова одлука изазвала је велику огорченост у Риму, па је стога 28. Канон Халкидонског Сабора одбачен од стране Римске цркве. Међутим, углед и утицај Цариградског епископа и даље је растао. У Хришћанској Васеленској Заједници било је сасвим природно да епископ Царске

престонице буде у средишту црквене администрације. Још пре Халкидонског Сабора, у Цариграду је, поред месног епископа, постојало саветодавно тело од неколико епископа који су становали у Цариграду, *синадос ендимуса*, који су деловали као нека врста сталног „Сабора“. Исто тако, било је логично да, током времена, Цариградски епископ узме титулу „Васеленског патријарха“, без обзира шта се под овим називом подразумевало. Први епископ који је узео ову титулу био је Јован Посник (582—593), и то је опет изазвало протест Рима. Св. Григорије Велики, папа римски, оптужио је Патријарха због гордости и надмености. Није ту било никакве личне надмености, — Патријарх је био строг и кротак аскета, „Посник“, него је то захтевала логика хришћанске империје. Политичке катастрофе на Истоку Византијског царства, Персијска најезда, и арапско надирање, заједно са одвајањем од Византије монофизита и несторијанаца у Сирији и Египту, умањило је значај старих великих патријарашких престола у овим областима, а то је убрзало уздизање Цариградске патријаршије. Макар, *de facto*, Патријарх је постао главни епископ Цркве у Источном царству. Значајно је да се у *Епанагоги* отворено говори о Патријарху, подразумевајући, разуме се, Цариградског патријарха. Он је био увек уз Цара. У то време политичко јединство Хришћанске Васеленске Заједнице било је већ разбијено. Византија је стварно постала Источно царство. А друго, супарничко царство, основано је на Западу, под Карлом Великим. После једног периода неодлучности, Римска патријаршија је стала на страну Карла Великог. Са друге стране, мисионарским ширењем у 9. и 10. веку, веома је проширена област Цариградске јурисдикције.

Опште је прихваћено да је „Римско јединство“ *Pax Romana* (као држава) поспешила мисионарско ширење Цркве, која се само у ретким случајевима простирала изван граница царства. Исто тако, очевидно је да је емпиријско јединство Цркве доста брзо остварено, управо зато што је империја била једна, бар начелно и теоретски. Земље које су се налазиле изван империје, биле су повезане танким спонама јединства са Црквом као установом. Стварно поистовећење главне црквене организације са империјом стварало је велике тешкоће за оне цркве, које су се налазиле изван граница империје. Најочигледнији пример за ово јесте црква у Персији, која је била приморана да се повуче из јединства са хришћанским Западом, још 410. године и да оснује једну независну заједницу, управо зато што је Црква на Западу (гледано из Персије) била сувише уско повезана са Римским царством, непријатељем Персије. Узрок отцепљења није био теолошког карактера, него административног. Тако је „Римско царство“ представљало у исти мах велику предност, но и сметњу за мисионарско ширење Цркве.

Зато је оправдана тврдња да у периоду до Константина Црква није изнедрила ниједну организацију кроз коју би могла ауторитативно да делује на стварно „икуменској“ (васеленској) ширини захвата. Прво заиста „икуменско“ (васеленско) наступање Цркве било је Сабор у Nikeји 325. године, Први Васеленски Сабор. Сабори су већ били у пракси, у предању Цркве. Међутим, Nikeјски Сабор био је први Сабор целокупне Цркве, који је затим постао образац на основу којег

су одржавани сви каснији васеленски икуменски сабори. Први пут чуо се глас целе Цркве. Састав представника на том Сабору, међутим, једва да се могао назвати икуменски (васеленски), у односу на број делегата из свих помесних цркви. Било је свега четири епископа са латинског Запада, а римског епископа заступала су два презвитера. Само неколико епископа мисионара дошло је са персијског Истока. Већина присутних епископа дошла је из Египта, Сирије и Мале Азије. Ово исто односи се и на све касније васеленске саборе, који су признати у Источној Православној Цркви, све до Другог Никејског сабора 787. године. Необично је, што у нашим првобитним изворима не налазимо никакве одредбе у погледу организације васеленских сабора. Чини се да нису постојали никакви обрасци ни правила. У канонским изворима нема уопште никаквог помена о Васеленском сабору, као сталној установи, која би повремено била сазивана, према неком опште утврђеном распореду. Васеленски сабори нису сачињавали саставни део устројства Цркве, нити до њене основне административне структуре. У том погледу они су се битно разликовали од обласних и месних епархијских сабора који су сазивани једанпут годишње, да би расправљали о неким текућим питањима и вршили функцију уједињавајућег надзора. Ауторитет Васеленских сабора био је висок, коначан и обавезивао је све. Међутим ови сабори су скупови који су само повремено и ванредно сазивани. Овим се објашњава зашто ни један васеленски сабор није одржан после 787. године. На Истоку било је широко распрострањено убеђење да нема потребе за одржавањем даљих сабора, после светог броја „Седам“.

Није постојала теорија о Васеленским саборима у Источном богословљу, нити у канонском праву Истока. Седам сабора сматрани су као седам Божијих дарова, као седам дарова Духа Светог или седам светих тајни. Васеленски ауторитет ових Седам сабора имао је „над-канонски“ карактер. Бар Источна Црква није знала ни за какву „саборску теорију“ у администрацији, сем на нивоу једне месне цркве (епархије). Таква теорија развијена је на Западу, у Средњем веку, за време такозваног „Саборског покрета“ у Западној цркви, у борби против растуће папске централизације. Ово нема никакве везе са организацијом древне Цркве, поготово не на Истоку.

Опште је познато да су цареви активно узимали учешће у Васеленским саборима, а понекад су учествовали и у саборским саветовањима, као, на пример, Константин Велики у Никеји. Сабори би се обично сазивали царским указом, а њихове одлуке потврђиване су царским сагласјем, после чега су саборске одлуке добијале општеобавезну снагу закона у целом царству.

У извесним случајевима, иницијативу би преузео цар, као што је то био случај приликом Петог Васеленског сабора у Цариграду, 553 године, на којем су притисак и силовитост цара, самог Јустинијана, били тако очигледни и болни. Ове чињенице се обично наводе као доказ византијског цезаропапизма. Ма колико велики био утицај царева на Саборе, и ма колико њихов притисак био стваран, сабори су ипак били искључиво скупови епископа, и само су они имали право гласања. Притисак са стране царева је чињеница, али не и право. Активна улога царева при сазивању сабора, и њихова велика брига

око тих ствари, потпуно је разумива у контексту једне неделиве хришћанске Васелене. Истина је да су Васеленски сабори у извесном смислу били „царски сабори“ *die Reichskonzilien*, Сабори Империје. Међутим, треба имати на уму да је сама Империја била *Оикумена* (Васелена). Но ако „икуменски“ значи „царски“, „царски“ је значило ништа мање него „васеленски“, „универзални“. Римско царство, по свом убеђењу, сматрало је да оно решава и одлучује у име целог човечанства, ма колико та претпоставка била произвољна. Неки савремени научници покушали су да Васеленске саборе схвате као чисто царску државну установу, и нарочито да укажу на паралелу између њих и Сената. Овакво тумачење је тешко одрживо. Пре свега, Сенат је био стална установа, док су сабори само повремени догађаји. Друго, положај цара у Сабору битно се разликовао од његовог положаја у Сенату. У Сабору право гласа имали су само епископи. Одлуке су усвајане „клицањем“ у њихово име. Цар је ту био само послушни син Цркве и обавезан да се покорава вољи јерархије. Број присутних епископа на Сабору није био пресудан. Од њих се очекивало да открију заједнички дух Цркве, да посведоче њено Свето Предање. Шта више, одлуке су морале бити донесене једнодушно; није се дозвољавало никакво надгласавање већином гласова по питањима вечне истине. Уколико се није могла постићи једнодушност, Сабор би се растурио, и овај раскид би открио постојање раскола у Цркви. У сваком случају, епископи и Сабори нису деловали као чиновници Империје, него управо као „Ангели Цркве“, као ауторитет Цркве и по надахнућу Светога Духа. А изнад свега, како је тачно приметио Едвард Шварц, највећи савремени ауторитет о историји сабора, „Цар је смртан, а Црква то није“.

VI

Црква није од овога света, као што ни њен Господ, Христос, није од овога света. Али Он је био у овом свету „пониживши“ себе до услова овога света који је Он дошао да спасе и иокупи. Црква је такође морала да пређе кроз историјску кенозу (самопонижење), вршећи своју искупитељску мисију у свету. Њен циљ није био само да спасе људе од овога света, него и да спасе сам свет. Нарочито, с обзиром да је човек „друштвено биће“, Црква је морала да се бори за „спасење друштва“. Она сама била је друштво, један нови образац друштвених односа, у јединству вере и свежи мира. Овај задатак показао се као веома тежак и двосмислен. Било би узалудно мислити да је тај задатак уопште довршен.

„Свето царство“ Средњег века било је очевидан промашај, како у свом западном, тако и у источном облику. Оно је било истовремено утопија и компромис. „Стари свет“ је наставио да живи у хришћанском руху. Но ипак он није наставио да живи неизмењен. Утицај хришћанске вере био је веома снажан и дубок у свим видовима живота. Средњовековна вера била је храбра вера, а нада је била нестрпљива. Људи су заиста веровали да овај свет може бити „покрштен“ и обраћен Христу, а не само „опроштен“ од својих грехова. Чврсто се веровало у коначну обнову читавог историјског постојања. Са тим убе-

ђењем преузимани су сви историјски задатци. Овај подухват носио је у себи двоструку опасност да се делимична остварења узму као коначна, или да се задовоље релативним достигнућима, пошто је коначни циљ недостижан. Управо овде лежи корен компромиса. Посматрано у целини, једини општеприхваћен ауторитет у то време била је хришћанска истина без обзира како је ова истина била изложена или тумачена. Мит о „мрачном Средњем веку“ је распршен непристрасним проучавањем прошлости. Било је чак и неких токова у супротном правцу. Романтичари су већ почели да проповедају „повратак Средњем веку“, управо као „веку вере“. Њих је задивило духовно јединство средњовековног света, што је било у оштрој супротности са „анархијом“ и „збрком“ Модерног доба. Очеvidно, и Средњи век је био „век напестости“. Ипак, ове затегнутости као да су биле ублажене извесним заједничким убеђењима, или су биле усаглашене са општом послушношћу врховној власти Бога. Природно, не смемо предвидети ни сакривати недостатке друштва у Средњем веку. Али не могу се порицати ни његови племенити напори. Циљ средњовековног човека беше да изгради истински хришћанско друштво. Упорност у остварењу овог циља тек је недавно откривена и призната. Било шта се говорило о пропустима, неуспесима и злоупотребама средњовековног периода, његова основна начела су била оправдана. Идеја Хришћанске Васелене сада је поново узета у разматрање сасвим озбиљно, ма колико она била обавијена маглom и сумњом, и без обзира на који начин се она тумачила у наше време. Посматран из ове перспективе, византијски политичко-црквени свет јавља се такође у новој светлости. Вероватно да овај византијски тип друштва не треба поново оснажити, нити, заиста, он може бити поновљен у промењеним условима. Али поуке из прошлости не би требало да буду заборављене или ненаучене. Експеримент Византије није био тек неки „провинцијски“, „источни“ експеримент. Он је био „икуменског“ васеленског значаја. И у културном наслеђу Запада има много чега што је „византијско“, и доброг и злог.

Из разумљивих разлога, монаштво никада није постало општи начин живота. Оно је, по природи ствари, предодређено за мали број, за изабране, за оне који су добровољно хтели да се за њета одреде. Слобода одлучивања за монаштво подразумева се сама по себи. Човек може да буде рођен за Хришћанско Друштво, само чинем слободног приволевања. Утицај монаштва био је много шири од својих сопствених редова, јер монаси нису се увек уздржавали од непосредног историјског деловања, макар путем отворене критике или саветовања. Монаштво је покушај да се оствари хришћански идеал, да се људски живот уреди искључиво на хришћанској основи, противећи се „свету“. Неуспех хришћанског монаштва мора се отворено признати. Монаси непрестано беху критиковани и осуђивани од самих предводника монаштва, и с времена на време предузимане су строге реформе. Ова „дегенерација“ монаштва била је омиљена тема многих савремених историчара. Па ипак, у новије време „зов Пустине“ поприма нови звук и занос, не само за оне који су уморни од овога света и који маштају о „бекству“, или „уточишту“, него и за оне који су пуни ревности у жељи да „обнове“ свет, тако збуњен страхом и очајањем. Мо-

наштво постаје привлачно данас не само као школа созерцања, него и као школа послушности, као друштвени опит, као искуство заједничког живота. У томе је савремени чар манастира. У оквиру овог доживљаја, наслеђе и порука источног и византијског монаштва поново су са благодарношћу примљени и оживљени од стране све већег броја ревностних хришћана на Западу и другде.

Црква, која живи у свету, увек је изложена искушењу претераног прилагођавања својој средини, а то се обично назива „овоземност“. А Црква која се одваја од света, наглашавајући сопствену потпуну „оностраност“, изложена је супротној опасности, а то је опасност претеране издвојености. Али постоји и трећа опасност која је вероватно главна опасност за хришћанску историју. Та опасност је двојност етичких мерила. Ова опасност појачана је појавом монаштва. Монаштво првобитно није било замишљано као пут за мањину. Оно се схватало више као доследна примена заједничких и општих хришћанских завета. Оно је служило као силан изазов и подсетник кад год се радило о било којим компромисима у историји. Међутим, најгори компромис био је измишљен онда када је монаштво било препротумачено као изузетан пут за малобројне. Не само што је Хришћанска Заједница жалосно раздвојена и подељена у групе „небеских“ монаха и „овоземаљских“ парохијана, него је и сав хришћански идеал растргнут на двоје, некако „поларизован“ истанчаним разликовањем између „суштинског“ и „споредног“, између „обавезног“ и „необавезног“, између „заповести“ и „савета“. Међутим, све хришћанске „заповести“ су, у ствари, позиви на подвиг, и савети, који се прихватају у слободној послушности, а сви евангелски „савети“ су обавезни за све. Дух компромиса (нагодбе) увлачи се у хришћански живот, када се „другоразредни идеал“ изричито дозвољава, па чак се и препоручује. Овај „компромис“ може практично да буде неизбежан, али треба отворено признати да је то компромис. Разноликост хришћанског начина живота, природно, треба прихватити. Оно што не треба допустити то је степеновање тих начина на лествици „савршенства“. Јер, заиста, заповест да будемо савршени, то није само савет, него општеобавезно правило, од којег нас нико не може разрешити. Једна од највећих заслуга Византије јесте управо то да она начелно никада није хтела да прихвати двојност етичких мерила у хришћанском животу.

Византија је пала на испиту, не успевши да успостави недвосмислене и прикладне односе између Цркве и Васеленског Царства. Није успела да откључа двери Изгубљеног Раја. Али ни други то нису успели. Врата раја још увек су закључана. Византијски кључ није био онај прави. А нису то били ни остали кључеви. И вероватно да и не постоји земаљски или историјски кључ за ту последњу браву. За њу постоји једино есхатолошки кључ, истински „Давидов кључ“. Ипак, Византија се вековима рвала, одано и ревностно, са стварним проблемом. И ми данас, борећи се са истим проблемом, можемо да стекнемо више светлости за нас саме кроз непристрасно изучавање Источног експеримента, како у погледу његовог надања, тако и у погледу његовог промашаја.