

Револуција и социјална одговорност Православне цркве

JAMES H. BILINGTON, THE ICON AND THE AXE, an interpretive history of Russian Culture, London, 1966.

Интересује нас ова историја, испричана на осам стотина страница већег формата, интересује нас као историја једне велике православне земље. Испричана нам је од једног млађег савременог историчара са највећом љубављу и симпатијом, са највећим трудом, да упозна још потпуније светску јавност са овом земљом која почиње са развијањем преко „космополисте, хришћанства, културе Кијева, „мајке руских градова“ од времена покрштавања Руса за време кнеза Владимира 988. год.“ То је један нови период византијске културе, „други златни период“, који се развија са љубављу према лепоти и преокупираношћу за историју“.

Ово је више историја „московске Русије“, хронолошки занимљиво причана у оквиру њене политичке, социјалне и уметничке историје, периода од шест векова, са посебним нагласком, како сам писац изјављује, на оним оригиналним изразима руске мисли, који су имали доминирајућу улогу у формирању посебног националног карактера и темперамента ове земље. Полази се од духовних и интелектуалних облика византијске архитектуре цркава Новгорода и оних финих, сублимираних, икона Андреја Рубљева, и у развоју долази се до оних „узбудљивих романа Достојевског и филмова Ајзенштајна“.

Ова историја носи име „Икона и секира“, са поднасловом „једну тумачење руске културе“.

Аутор ове студије Џејмс Х. Билингтон узео је овај наслов као руски симбол, јер оно што карактерише целокупну ову културу јесте баш то — икона, симбол „божанског поретка и хијерархије“, и „секира, симбол „владавине над шумом“ симбол моћи метала над „светом шуме“, којом је ова култура „толико фасцинирана“. Оба ова симбола увек ће се наћи у свакој сеоској колиби, у углу собе према Истоку; икона и испод ње секира, због чега их овај историчар и узима као симбол ове културе за наслов своје студије. То је култура, како подвлачи, стварних визија и здравог суђења, а не апстрактних речи и идеја“, њен највиши симбол је „Владимирова Бородица“. То је једна од последњих посебних националних цивилизација која је примила хришћанство из Византије без политичког потчињавања. Пада у очи баш овај нагласак, који запажа Билингтон, код „раних Руса“ — разумевање хришћанске поруке као „стварне лепоте“, а да ту није реч о апстрактним идејама, нити може да буде, јер „човекова се улога не састоји у анализирању тога што је откривено и да објашњава то што остаје тајна“, већ скромно и кроз љубав да наслеђене облике „богослужења и слављења“ Бога уздиже да би се „ма колико несавршено“ ипак дошло до извесног разумевања „светлости света који долази“. Прве Русе привукао је хришћанству естетски дух литургије, а не толико, „рационални облик теологије“. Теологија

старих Руса била је „потпуно историјска“, јер се у њој много не развијају „рационални или логички елементи“. За разлику од народа који примају хришћанство на подручју Медитерана или у Западној Европи, овде се, на пример, уметност не прима као нешто што се додаје споља религији, већ је црквена уметност то што је сама еманација изнутра Цркве, каже Ц. Билингтон.

Опомињући нас на овај толико важан „естетски моменат“ у развоју ове културе, од њених првих векова, истиче нам због тога на првом месту њен борбени карактер. Јер, баш у време „Латинске окупације Константинопоља 1204. год. истовремено на Источне Словене нападају Монголи са Истока и „Тевтонски витезови са Запада“, уз овај ауторев коначан закључак:

Заиста, културна достигнућа високо развијеног средњовековног Запада, шта та достигнућа представљају, не би била могућа без постојања једне борбене хришћанске цивилизације у Источној Европи која је апсорбовала највећи део удара инвазије мање цивилизованих степских народа...

Снагу за ово достигнуће Ц. Билингтон види пре свега у „акумулацији духовне енергије кроз дуг период ћутања у манастирима“ као и кроз акумулацију нове политичке снаге кроз уздизање и организовање једног новог подручја чији је центар сада град Москва. Руси нису пали у „фаталистичко расположење и резигнацију“ у дугом периоду ропства свог „мрачног доба“, кроз 13. и 14. век, захваљујући баш тим својим симболима — икони и секири. Икона, симбол свемогућности вере, давала је борцу граничару осећање крајње безбедности као и осећање вишег циља, а секира, симбол моћи метала, подчињавање природе, шуме, циљевима човека. Тај исти метал био је и симбол „звона — анђеоских труба“, као и топа оруђа одбране. Икона и секира били су тако израз борбености овог хришћанског друштва. Симболи свемогућности вере, а кроз ту веру ови хришћани верују у преображај људске заједнице у заједницу светих. Икона и секира то су симболи перспективе и смисла живота овог друштва. Постају и симбол његовог националног јединства — јер кроз „дикону“, као неку врсту идеологије, мноштво

племена овог широког подручја уједињује се. Истина, шарлатани и демагози злоупотређаваће овај симбол иконе, али ће зато многобројни светитељи сасвим добро владати и „секиром“ за потребе човека. Због тога у руском православљу велику улогу игра „иконостас“. То је једна „сликовна веза између“ Бога и скромних људи, ту „на граници између неба и земље“. За развој идеје иконостаса у руском православљу, Билингтон ванредно примећује, да је израз „хуманизације Православља“. „Икона је извршила прво национално јединство ове земље, а тек онда је дошло политичко“.

Вредност ове историје Русије значајан је прилог, као једна ванредна синтеза, адекватнијег разумевања Православља за интелектуалне кругове савремених друштва широм света. Један заиста значајан методолошки поступак у прилазу историји развоја једног друштва. Овде се прво инсистира на том толико важном естетском моменту који предходи општем развоју. Свесно или несвесно Џејмс Билингтон нас упућује на филозофа Вајтхеда који нас опомиње колико испред универзума постоји прво „естетска хармонија као један живи идеал који даје облик општем стању ствари и води га финијим резултатима“. Вајтхер, као што то добро знамо, каже да на тој „естетској логици као на гвозденој нужности лежи овај наш универзум“.

Билингтон у свом причању једне посебне историје, једног посебног народа, полази ванредно од оваквог једног става — од естетске хармоније која лежи испред или руководи стварањем — њен симбол је икона, улога уметности.

Икона, увек, на првом месту подсећа човека на Божије стално присуство у свету човека. Икона, са својом истином на коју се кроз њу указује, може се одмах непосредно да разуме, чак од оних који не умеју да читају или нису вични посебним размишљањима. Јер икона не даје поруку само за мисао већ је илустрација потврде Божије снаге у историји за људе који се могу наћи у невољама и пасти у очајање...

То се истиче у овој историји културе — у западном хришћанству икона је више украс према избору и без унутрашњег теолошког значаја, док је у Православној цркви преко иконе уметник откривао свет слободе

инвентивности у приказивању светих појмова.

Православна црква је за аутора ове студије од одлучујућег значаја за раћање руског друштва. Једна од његових почетних констатација је сле ова:

Православна црква је извела Русију из њеног „мрачног доба“, њеним разједињеним народима дала је осећање јединства, узвишеније циљеве њеним владарима, и инспирацију њеним стваралачким уметницима.

Ми се не можемо овде задржавати на низу необично интересантних запажања и веома свежих нових сагледавања проблематике развоја ове простране земље. То је опширна историја. Неопходна нам је ова студија да је имамо што пре преведену. Неопходна би била свим православним земљама, на првом месту.

На пример, запажање о мирољубивој коезистенцији културе Запада и Истока (Византије) у граду Новгороду илуструје се на храму Св. Софије у овом граду. Једна бронзана врата овог храма су иокована у Магдебургу а друга су из Византије. Али, убрзо ће доћи до притиска на Новгород из Москве, што је већ и први израз унутрашњег сукоба између оријентације према Западу или Истоку, докније овај ће се сукоб изражавати кроз однос између Москве и Петровграда који ће бити један нов снажан оријентациони центар смера према Западу.

Многобројне странице ове студије необично су актуелне данас за разумевање нових или садашњих напора у правцу јединства међу хришћанским вероисповестима, посебно о односу Римокатоличанства и Православља. Било је ту и добрих примера, и за данас, врло срдачних и братских односа, али и тешких неспоразума, исто тако. Дуто се веровало у Русији да као што је њен почетак културе тесно везан за Православну цркву, тако је и после Реформације, дуто, цео Запад био „лалиство“. У сваком случају то су веома актуелни проблеми, посебно, данас. Нарочито, питање је где је корен почетку „секуларизације Русије, или колико је већ Иван IV „Грозни“ „доста учинио“ да се разбије осећање континуитета у овој земљи са „светом прошлошћу“ као и унутрашње јединство „између суверена, Цркве и породице“, на којем је московска цивилизација била и изграђена. То су интересантна пи-

тања — колико су биле потребне реформе, као што су и биле нужне, али и колико је било потребно већ почети са разбијањем овог јединства? То су питања која се намећу и траже пажљиво разматрање и још пажљивије закључке. — Подстакнути смо многобројним догађајима, за које нас ова добра студија снажно везује, да о њима морамо да размишљамо, али и са питањем, често, да ли верујемо да је за закључке, сигурне закључке, већ време дошло, јер можда, још нису завршени многобројни процеси који су започети кроз веома сложен развој догађаја? Посебно је питање, на пример, и на томе бисмо морали на првом месту да се задржимо — колико је Православна црква, била после свог сјајног почетка у полагању основа, у поднебљу једне естетске хармоније, у томе прекинута прво најездама „мање цивилизованих степокних народа“ а затим кроз ново настале реформе које као да су изискивале и расцеп са „светом прошлошћу“. Колико је „долазак Запада“ то стварно „изискивао“ као нешто што је било неопходно? Није ли било могуће овај долазак сусрести на неки другојачији начин?

Русија је била изван, како опас читамо, оних стваралачких и више позитивних ступњева културе Европе — поновног открића класичне логике у 12 веку и 13. веку, класичне лепоте у 14 и 15. веку, и религиозних реформи у 16. веку, али није могла да избегне да изненадно не упадне у оне деструктивне религиозне ратове у раном периоду 17. века. То је већ познат однос са римокатоличком Пољском, њеним покушајима инвазије ове широке територије Православља. Русија је била тада принуђена да реорганизује своју армију уз помоћ протестанских стручњака, Швећана и Данаца, нарочито. Тако се „борбени дух ове цивилизације“, који је у свом почетку дао толико позитиван прилог развоју хришћанског света, сада мора да реорганизује и шта више бори у одбрану од неких његових делова. У том смислу онда Билингтон је у праву што напомиње да овај православи свет коначно није успео да избегне или остане изван „деструктивних религиозних ратова“ који сада настају у Европи. Иронија је онда и у томе, каже нам аутор ове студије, што је Русија у „17. веку била интензивније хришћанска земља, далеко више од већ све више секуларизованог Запада“, али и у томе што су Швећани, који су пот-

помогли реформу Руске армије ускоро и били од ње и сами потучени, 1709. год. код Полтаве. Али, наилазе и унутрашње распре у самој Православној цркви. То је већ познато питање реформе патријарха Никона. Јављају се први дисиденти. Богољупство, ревентели древнаго благочестија, староверци. Улога која се сада даје цару, крајем 17. века, да „поведе руско православље ранијој чистоти, разочарава“. То је „једна неприродна капитулиција пред страним путевима“ каже Билингтон. Питања су сигурно необично интересантна: шта делује на патријарха Никона да захтева „ако не у теорији а оно у пракси“ више власти за Патријаршију него што је икад покушао и један патријарх у Константинопољу? Патријарх Никон брани „црквено подручје власти од грађанске власти“. То је једна од најзначајнијих појава на подручју ове Цркве, од далекосежних је последица.

То је време појаве „фундаменталиста, старовераца, са својим наглашеним супротстављањем Риму и Пољацима. Али, патријарх се Никон опет више „плашио протестаната као и Швећана“. Патријарх Никон је против рата са Пољацима 1653. и „поновног крштавања римокатолика“. Патријарх Никон главног аутора Кодекса Закона 1649. године, Никиту Одевског, који се залаже за подчињавање Цркве држави назива: „један нови Лутер“.

То нам је већ добро познато, патријарх Никон је успео да спасе Цркву од „фундаменталиста“, старовераца, неке врсте „протестаната“ на сабору 1667. год. али је и он морао да иде у изгнанство. Коначно подчињавање „Цркве држави“ завршио је у овој дискусији Петар Велики. То је патријарх Никон назвао „Вавилонско ропство“ Руске цркве, теже ропство од монголског јарма, уз ову интересантну примедбу самог аутора ове студије:

Суштина расцепа (шизме) у

Руској цркви није била између оних који су усвајали и оних који нису усвајали реформе патријарха Никона (На челу опозиције према патријарху Никону био је прота Авакум, вођ „фундаменталиста“ или старовераца), већ стварни сукоб или шизма била је између московског идеала једне огранске религиозне цивилизације за коју су се заједно залагали и Авакум и Никон, на једној страни, и на другој оне саме реалности која настаје после сабора 1667. — подједнако туђа обадво-

јици — реалност у којој је Црква субординирана институција једној секуларизованој држави“.

То је гледиште које поставља П. Верковски у својој студији реформе Цркве у Русији за време Петра Великог, подвлачећи то што усваја и Билингтон, да је Сабор из 1666/7. био одлучујући корак ка овој „секуларизацији“ односно подчињавању Цркве држави у Русији.

Рећи пак које одговоран за „ову шизму у Источној цркви Христовој“ каже Билингтон исто је толико тешко као и дати тачан одговор „које одговоран за распеће Њеног Оснивача“. Одбијене су тенденције ка теократији патријарха Никона као и фундаменталистичке, или староверске, протестантске, а тим су отклоњене и све оне препреке ка продору у Русију утицаја са Запада; био је то почетак једног новог облика државе, модернијег. Петар Велики је симбол новијег доба које настаје. Наравно, нова владајућа елита која се сада окреће Западу не престаје да тражи „религиозни одговор“ на питања која поставља живот. Осећа се утицај римокатоличке вероисповести у неким доктринарним формулацијама. Уноси се на пример „католички израз“ **трансуктанцијација** а разлог је да би се „појачало православно учење а јаче нагласило одбијање протестанске јереси“. Ту је и неуспела, коначно, мисија хрватског свештеника Ј. Крижанића да преобрати Русију у „католичанство“ и учини је уместо Пољске центром уједињених Словена, под папским ауторитетом против протестанске Немачке и „неверне Турске“. Наравно Крижанић није могао да усвоји увек снажну идеју Русије „као Трећег Рима“. Завршио је прогонством у Сибир, а затим по повратку, у новом покушају, такође није успео и напустио је Русију. У исто време, примећује Билингтон, то је било време „велике кризе религиозне свести“ на самом Западу, где вера све више постаје „номинална и скептицизам све више модеран“. У самом подручју Руске православне цркве, све већим приближавањем Русије Западу, развијале су се тенденције у почетку, латинофила и гркофила, али су убрзо све одбијене, као и у своје време фундаменталиста и теократа; одбијен је утицај и протестаната у мисији Кулмана, слично Крижанићу. „Религиозно решење нађено је у континуитету Православне цркве, али у „секуларизованој држави“. Црква се подчињава држави. Билин-

тгон верује да Црква "постаје под Петром Великим инструмент националне државе". Али, Русија не остаје без секти које ће даље да узнемиравају живот Православне цркве.

Култура „старе Русије“ била је замењена, аутор ове студије верује, „новом аристократијом“ чија култура опет и није била ништа друго до само „латина латинске културе из оних теориторија Пољске које су ускоро биле припојене Русији“. Развија се један новији облик културе у Русији, која је у исто време била и национална и европска, са развојем поезије, архитектуре, по квалитету на истој висини као и сва уметност Европе овог времена“. Секларизација културе у Русији добија још већи замах у доба владавине царице Катарине. Као и сви владари Века просвећености и она предузима сличне кораке у односу према Цркви. Рађа се сада још једна „нова класа“ између „аристократије“ и „послушног сељаштва“ то је „интелигенција“. Међутим, све је јачи и покрет међу „мисаоним Русима за сједињењем са оним што се напустило“. То је реаговање на све већу „отуђеност“ руске интелигенције од свог националног културног тла. Само то није сукоб, како се овде подвлачи, између „класа“ у овом новом насталом времену „просвећености у Русији“, већ сукоб који настаје у самим групама интелигенције које се формирају, као и сукоб унутрашњег живота појединих интелектуалаца. То је 18. век у Русији, жив и сав у контрастима са снажним присуством европског образовања, али и токова исто тако живе дубоке прошлости. То је ново доба.

Познати су интелектуалци из овог времена. Радишчев и Сковорода. Скоро сви доцнији руски револуционари су у њима видели своје предходнике; мада је Радишчев одбијао материјализам француских енциклопедиста и Сковорода био и религиозни мислилац, коме је доцније Лењин намеравао и да подигне споменик. Наравно њихова религиозност није била „Православна“. У овом времену се Москва јавља као изразит противник утицаја „европске просвећености“, док Петроград постаје њен симбол и носилац њених идеја.

Аутор ове студије то подвлачи — да је Москва била сама довољно јака да се одупре „нео-класичној култури коју је наметала руским градовима царица Катарина“, јер је у ствари Москва била и географски

и историјски „центар Русије“ и због тога и природан центар супростављања идеалима „европске просвећености“.

Међутим, у Русији се јавља у овом времену једна нова појачана врста религиозности коју развијају ложе слободних зидара. Значајан акценат у том погледу долази кроз рад Новикова који приступа масонским ложама 1775 у Петрограду, и преноси сада активност масонских идеала у Москву. Издаје и један филозофски журнал „Јутарња светлост“ крајем седме деценије 18 века. Руско масонство кроз његов рад и активност добија своју посебну црту, јер уноси у њега више мистицизма на супрот рационализму који карактеришу француско масонство. Билингтон верује да се са доста оправдања тврди да у општој историји масонства у Русији „руска аристократија тек кроз масонство добија осећање мисије као интелектуална класа“.

Крај 18. века за Русију је био, према овој студији, од посебног значаја када су у питању токови идеја и нови „заокрети“. Ту је живела царица Катарина, рођена или примљена у хришћанство кроз Лутерову вероисповест, васпитавана од следбеника Калвина и језуита, а срдечно затим примљена у Православну цркву. Ова царица је била како се овде подвлачи „са типично модерним погледом на религију — толерантна кроз индиферентност“; она је дала значајан тон „већ започетој секларизацији Русије“. Али, на другој страни је и личност Новикова, у његовој интерпретацији масонства које сада карактерише једна више логична веза између „рационалног и мистичног“. У својој интересантној личности Новиков је „комбиновао у себи оба аспекта руског века просвећености“ — идеала гајених у Петрограду као и оних у Москви, што је било нека врста „јединства практичне филантропије и теоретског мистицизма“. У овој новој врсти религиозности „црквене свете песме замењују сада декларативне химне посвећене апстрактним врлинама и митолошким божанствима. Иконе су замењене статуама, пре свега бистама великих филозофа“. Доцнија борба између Западњака и Славјанофила била је антиципирана у овој борби која је нашла извесно јединство у масонству Новикова — западњачки активизам Петрограда на супрот више контемплативним источним прекупацијама Москве. То је Херцен на свој начин доцније обја-

снио када је писао о Западњацима и Славјанофилама, да су личили на бога Јануса са његова два лица, или двоглавног орла, јер су гледали у различите правце али са истим срцем „које је кудало у нама“. Били су заинтересовани у истраживању истине — звани — правдољубци.

То је био Век просвећености у Русији. Али, он није прошао без реакције. Оне су се развијале такође доста плуралистички, јер нису увек биле јединствене; али оно што нас највише интересује јесте чињеница да је то било „православно овештенство“ које је одиграло последњу и одлучујућу улогу у „реакционарном подизању“ против Просвећености“. Сам Билингтон ставља ове речи „реакционарно подизање“ под знак навода. Опште је било уверење да је Православној цркви било потребно више „агресивнијих представника“ да би се у овој идеолошкој борби одржала.

У овој толико, заиста, потресној интелектуалној борби и идеолошким заплетима интересантна је била улога и Лопукина као и масона Магнитског. Јер борба која ће се развити између Западњака и Славјанофила антиципирана је у борби самих редова, доњих и горњих, масонских ложа. Слично Де Местру у Француској главна преокупација Магнитског била је да мобилише Русију против утицаја рационализма у питањима религије, који се ширио кроз Протестанску реформацију и рационализма који се ширио у политици кроз Француску револуцију. „Магнитски је инсистирао на томе да Руска цивилизација мора продубити своје осећање идентификације са Истоком. Магнитски је био „фасциниран Истоком“ и описује живот“ као пролаз кроз Велики Храм... у светом мраку... да би се дошло до свевидећег ока светлости... Цркве првих векова...“. То је масонска идеја Магнитског о „улози Русије у испуњењу „палог Запада“. Радишчев, Новиков, Карамазин, Сперански, Пестел, Лопукин, Магнитски, као и странци масони Шварц, Де Местр, Паадер и Феслер, учинили су масонски покрет у Русији веома снажним, и, како се каже у овој студији, мада масонство суштински није ни политички а ни религиозни покрет, оно је ипак имало свој велики утицај у Русији и на политику и на религију.

Међутим, као што се јављају покрети у 17. и 18 веку против негативности аутократије манастирске културе тако се сада у 19 веку јављају

покрети интелектуалаца против негативности аутократије масонске културе, каже нам Џејмс Билингтон; уз напомену такође да масони нису тражили спасење „у другом свету“, што је био циљ монаха, већ истину у овом: „правду“, двострану истину мудрости и праведности.

Оно што даље следује јесте развој једне нове интелектуалне историје у чијем је центру утицај Шеллинга и Хегела и питање „смисла историје“. У том смислу се и развија „контра-удар“ масонској деструктивној аутократској култури, која се, као што смо већ видели, почела развијати као „контра-удар“ монашкој деструктивној аутократској култури. Питање смисла историје, стварног хришћанства, хришћанске истините цивилизације, делује на већ познате и истакнуте руске интелектуалце који се окрећу Цркви. Кирјејевски, Чадајев, Одовски, Гогољ, Хомјаков, Достојевски, сада се јављају са својим разматрањима Запада који је „изгубио духовност“, преовладан материјализмом; тако да остаје вера да само „руска мисао може средити хаос европске науке“. Једна мисао која је нама иначе добро позната, али која има и своју контра-мисао у ставу Западњака Станковића, Белинског, Кањункина, Херцена. Једна нова свежа деоба, или нови чин са новим лицима једне интелектуалне драме.

Интелектуалним животом доста доминира сада Хегел. Бјелински, критичар, који открива Достојевског, указује на то да се „објективна истина“ може наћи у свакодневном животу, кроз „напор критичког мишљења“ и да због ње није потребно ићи маонским ложама или другим кружоцима. Али и Бјелински, као и други, ускоро откривају и то да ни „Хегелова медицина философије не лечи“. Истина, утицај Хегелове философије био је велики кроз 19. век, нарочито се осетио у „тражењу смисла историје“ код Славјанофила и био одлучујући за „оживљавање московске идеологије“:

Идеја да је „негација“ само ступањ припреме за коначан долазак Апсолутног била је само нека врста деперсонализације, филозофске верзије хришћанске концепције да владавина Антихриста предходи другом доласку Христовом. Прилог је то дубине Хегелове философије на руску мисао да чак и они који су ускоро одбили његову филозофију ипак да-

ље су осећали потребу за једном филозофијом историје: Контовим позитивизмом, социјалним дарвинизмом, или марксистичким материјализмом. Хегел је охрабрио руске „секуларизоване мислиоце“ да заснивају своје идеје на једној пророчкој филозофији историје пре него на каквом практичном програму реформе, да предузимају акцију у име историјске нужности а не моралних императива.

Тако је, видимо, у низу филозофских „проклетих питања“ Хегел такође имао своје важно место. Исто тако и улога уметности — на коју су руски интелектуалци обраћали посебну пажњу, нарочито у тражењу смисла националног идентитета. Шелингова идеја да је „уметност божанског порекла“ лако је нашла свој дубок корен у руској мисли, такође. Џејмс Билингтон тумачећи нам развој руске културе, њене суштинске проблеме, цитира и композитора Глинку: „Народи стварају музику, композитори је само сређују... уметник је само крај нерва великог народа... композитор слично свештенику или судији не сме да припада ниједној партији... и не сме никад божански ум да замењује земаљски разумом...“. Уметност је у овој земљи, међу интелектуалцима, поново добијала све већи значај, уколико се истовремено све више осећао неуспех да се дође до какве „филозофске религије“. Билингтон нам напомиње да ово „тражење филозофске религије“ почиње са активношћу масонских ложа.

Исто тако није успела ни опседнутост са „неокласицизмом“ чији је највиши симбол коначно постала Рафаелова Мадона. Ову познату слику Рафаела видели су руски интелектуалци „путујући свом у Европу“ и певали јој оде 1849. год. Али, то се већ ускоро осећа и крај једне пасије за „класиком“, страст коју су посебно неговали масонски расположени руски интелектуалци.

Затим, веома симболично, једна „кап“ руских интелектуалаца који се враћају стварној Цркви и то тек при самом крају ове царске Имперје, у којој је свештенство увек гледало са надом у царе да ће повратити значај и улогу Православљу, симболично ставља или супротставља икону Свето Владимировске Богородице Рафаеловој Мадони. Владимировска Богородица је победила. Али, то је било доста доцкан. Филозофска „проклета питања“ на која није нађен одговор остају на неки

начин „Хамлетовско питање“. Шекспир је такође био веома снажно присутан у руској интелектуалној историји.

Аристократски век, отуђен од Цркве, оставио је нерешена питања и „сву збуњеност“ — та линија остаје да се провлачи и у следећем веку, овом нашем у којем смо. „Модернизација под Стаљином далеко је од тога да означава почетак једног рационалног процеса“. Нова совјетска интелигенција пробала је да симболично укаже на стару као на „Хамлетовску“ али Хамлетово питање остаје — односно остаје „сва збуњеност“. Међутим, за широке масе народа, усред све збуњености интелигенције, Православна црква остаје „брод уточишта“ или спасења. Романи Достојевског су слика ове „религиозне драме“. Али, ту је и лутање од ортодоксности као неортодоксности Лава Николајевића Толстоја. У том се поднебљу сада живи, у поднебљу једног „неизвесног колоса“ у његовом „крешченду“ је присутна сва ова проблематика“. Познати Замјатин, 1923 године, пише „О литератури, Револуцији и Ентропији“:

Револуција је свуда, у свему; то је бескрајност, не постоји последња револуција, последњи број. Социјална револуција је само једна у бескрајном броју револуција: закон револуције није социјалан, већ бескрајно већи —

То је култура у којој се почетком ово века боре и преплећу три главна тока интелектуалне мисли — прометејство — сензуализам — апокалипса. Са тим се улази у „совјетску еру“. Али, ту је и симболизам апстрактне уметности Кандинског — који тражи „духовно у уметности“, као и самоубиство Јесенина и Мајаковског, као и у нашим данима, поезија Бориса Пастернака који изражава веру у Васкрсење — у континитет „прекинутог живота“ када се „нови заврши“. Ова се вера рађа кроз дане ове нове Стаљинове „монументалне културе која представља антитезу разноликој, космополитској, експерименталној култури која се развијала у „пред — револуционарном добу“ и са којом се ушло у 20. век. У „историјској имажинацији“ то је био повратак у „суморни свет Ивана IV Грозног“ када су се осетили и први знаци „секуларизације“ овог пространог словенског света. Али сада, у једном парадоксу, у иронији, чију се „нови гласови“, међу којим на првом месту глас Пастернака са вером у васкрсење — нешто се ново рађа... у једну нову

младост. „Човек није беспомоћно створење у једном потпуно апсурдном свету. „Живот из смрти, слобода из тираније,... Под „стаљинизмом“ Русија се „изненадно“ нашла под владавином византијског рутуализма без византијске узвишености или лепоте, и западном науком, саедином“ без и западном науком, саепциом“ без подвлачи на завршним страницама ове студије.

Међутим, без обзира какве се све могу примедбе ставити овој историји, гледиштима у њој, онда остаје за историју Православне цркве једна посебна студија, вредна пажње свих њених историчара. Јер се са највише могуће отворености посматра једна култура у њеном развоју, са њених корена, од којих се кроз кроз последња њена три века све више отуђује у поднебљу једне „космополитике експерименталне културе“. Али, никад у суштини да успе у потпуности у том свом отуђењу, или покушају отуђења.

Једно је прво или основно што се нуди као закључак из ове студије — Православна црква која је толико страдала у њеној последњој револуцији, из свега што је овде речено, ни најмање не може да оноси одговорност за политички и економски поредак који је у овом друштву био владајући поредак а који је коначно изазвао једну револуцију, за који је била најмање одговорна Црква; јер је друштво већ било дубоко секуларизовано, и социјална одговорност Цркве овде не може да буде у питању. С друге стране, не можемо да не приметимо ни ту опет чињеницу да у овом друштву присутност Цркве у исто време значи и благослов за њега. Црква је ту. Јер ово друштво и почиње да се кроз Њу развија, као „култура стварних визија и здравог суђења“. Њен највећи симбол „Владимировска Богородица“ присутна је на свој начин — неуклоњиво. Тихо и мирно Она, као симбол Цркве, пролази кроз све тешкоће и експерименталне захвате. Остаје као основно веровање, тихо и мирно, оно што је првобитно и привукло Русе хришћанству — естетски дух литургије,... богослужење и слављење Бога. Дубоко иза експеримента са „неокласицизмом“ ми ипак стално пратимо кроз ову опширну историју онај реализам овог народа на који је био упућен кроз Цркву, са којим почиње да прихвата живот и његове вредности. Овај реализам Цркве се увек јавља, или увек избија, као свежи глас из стално присутне резерве која је у стари ос-

нова на којој се ипак стоји за све време овог експериментисања. Црква је била већ, са почетком суморних дана Ивана Грозног, под притиском потискивања од учешћа у оним реформама које су биле нужне да би се избегло нешто што ће да дође — једна или било која револуција. Секуларизовано друштво“ није успело у томе! Процеси историје су и ствар слободе човека, због чега се и не могу постављати питања о томе шта би било да су реформе или сволуционни токови узели други правац, или се прихватило других средстава, да је ту Црква више била присутна?

Међутим, у оквиру ове историје и свег материјала који нам стоји на расположењу, један заиста обилан материјал, ванредно одабран, издвајају се, подвукли би то, ТРИ основне чињенице: прво, без ове борбене хришћанске цивилизације Православне цркве Запад не би имао потребан мир за своја највиша културна достигнућа; друго, била је то Православна црква која је извела народе овог језичког подручја из „мрачног доба“ дала им јединство и узвишене циљеве; и треће, када је то постигла — стала је у позадину једног великог експеримента у култури, али као сигурна резерва или основа да се тај експеримент, дело људске слободе и несавршености, не заврши катастрофом; нови свежи гласови који се јављају то потврђују.

Када је у питању ова последња фаза, у оквиру наше могућности посматрања развоја овог подручја, могли бисмо се, пригодно је, више симболично, да послужимо још једним историчарем и филозофом историје Херберт Батерфилдом, у смислу да један његов став, поводом Седмогодишњег рата, апстрахујемо и савршенство по облику, већ по његову револуцију:

Ако студирамо историју покушаја историчара да расветле порекло Седмогодишњег рата, можемо да запазимо како отварање архива — ако је ово отварање само делимично, тако да суштинске тајне остају још сакривене — може поново имати као последицу завођење историчара у погрешном правцу. Међутим, чак када се још обилнији материјал ставља на расположење појављује се то да историчар који је већ изградио свој пруби оквир, из материјала својих студија ове дипломатске револуције, продужава још да у-

тискује у овај стари оквир нови материјал до којег је дошао, због чега може протећи доста времена док се не доспе до истине. (H. Butterfield, Man on his past, Cambridge 1969, 20).

Када су ипак у питању ове ТРИ истине, које се толико јасно издавају из ове студије, ове речи историчара и филозофа историје у овом случају нас не доводе у сумњу. Јер потврђују баш то — што Х. Батерфилд и каже — потребно нам је дуже времена док не доспемо до истине. То је време протекло и ми смо заиста до истине и дошли. То није само истина за Православну цркву на руском језичном подручју, већ и за сва подручја где се Православна црква бори за ствар развоја човека. Узмимо само наше национално, српско, језично подручје. Није ли на њему Српска православна црква:

прво, била део те хришћанске цивилизације која се борила да би друга подручја, иза ње, имала потребан мир или могућност развоја, за своја највиша достигнућа; затим, као друго, није ли извела свој народ такође из његовог „мрачног доба“, и као треће, када је то постигла, није ли пала у неку врсту свог Вавилонског ропства, „секуларизоване државе“ која се почиње да припрема за развој и одмах и развија у току ова два последња века, као школски пример такође „секуларизованог друштва“ у којем је Црква „њему субординирана“, тако да ни наша Црква није, и не може да буде одговорна за развој „грађанског друштва“ на свом подручју, односно оних његових особина које условљавају револт и револуционарне реформе.

Због тога је ова студија Џемса Билингтона заиста једно велико дело у осветљавању овог проблема.