

Теолошки погледи

БЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1982.

ГОДИНА XIV

БРОЈ 1-2

Епископ Данило Крстић

„ВАСЕЛЕНСКИ“ ПРОТОЈЕРЕЈ ГЕОРГИЈЕ

(1893 — 1979)

Отац Георгије Флоровски беше човек васеленске ширине духа. Неко га је назвао „васеленски протојереј“, не зато што је канонски био под јурисдикцијом васеленског Патријарха, него због његовог „икуменског“ ума и многојезичија. Он није био тек велики професор теологије, или ходећа енциклопедија, него неуморни откривач неуловиве лепоте и истине у лику Христа. Његова оригиналност није громопуцателна, ни опсенарска, његова изворност је у понирању у изворе Воде Живе Логоса. Он је трезвеноумни тајанственик у трагању за светим, светлим тајнама Тројице.

За оца Георгија историја је мистерија, то је тајна сусрета Божијега Промисла и човекове слободе. Он није изучавао прошлост ради прошлости, него због присутности у њој Бога. У том смислу, енглески теолог Рован Вилимс каже: за оца Георгија, историја представља драму слободног човековог стваралаштва и самоопредељења, (отуда његово жестоко противљење свима врстама социјалног и метафизичког детерминизма — укључујући и „софиологију“ оца Сергија Булгакова, и друге). А од хришћанина то изискује слободан одазов на историјско присуство Христа, који узвишено показује да је историјска делатност — једнако — слобода за сјединење Бога и човека. Христово дело спасења, заиста, састоји се у томе да оспособи људска бића за историју, дајући им поново боголику слободу. Заједница спасених је стваралачка заједница, заједница боговеличања, аскетског самопрегора, пророковања и делатне самилости. У таквој заједници окренутост у себе је савладана.

Харнак је оптужио византијске свете Оце за хеленизацију Хришћанства. Флоровски, насупрот, доказује да је светоотачки период херојско доба християнизације Хеленизма. То је незаобилазно, класично наслеђе теологије, исходиште за свако даље присније приближавање Богу. Немогуће је де-хеленизовати хришћанске догмате, јер су они изражени појмовима узетим (и „покрштеним“) из хеленске историјске датости. Но ићи стопама светих Отаца значи кренути путем стваралаштва, а не тапкати у месту и бавити се „теологијом понав-

љања“. „Хришћански хеленизам“ за Флоровског није затворени систем, него надахнуће и охрабрење за даља истраживања. Навикнут на строгост и тачност светоотачког начина мишљења, он није марио ни за какав романтизам и ирационализам, а најмање за којекакву мистику „руске душе“. Сматрао је да ништа не може заменити напорни рад, ни разумне аргументе разбистрене благодатном светлошћу Духа. Том својом облагодатаћеном луцидношћу Флоровски се борио против оних који су хтели да поистовете Православље са мистиком магловитости или са естетиком обредољубаца.

Отац Георгије води порекло из духовног племства, из свештеничке династије. Његов отац, протојереј Василије Флоровски, био је ректор богословије у Одеси. Он ми је једном рекао да је имао привилегију да расте у верски сталоженој и просвећеној породици, тако да га никад нису нагризале сумње помодарског атеизма или скептицизма. У свом родном месту завршио је класичну гимназију и филолошки факултет. Као млади доцент, морао је, 1920-те године, да напусти Русију. Етапе његовог странствовања воде преко Софије, Прага, Париза, Београда, Новог Јорка и Бостона, да би окончао свој земни подвиг у чувеном универзитетском граду Принстону.

Оца Георгија убрајам у ред највећих мојих добротвора које ми је Бог дао да сретнем на овој Земљи. Први пут сам га видео у Паризу, у Подворју светог Сергија 1956. године. Други пут, у Женеви, у руској саборној цркви где је служио архиепископ Леонтије блажене успомене. А од 1958-е године живео сам под његовим духовним окриљем на Харварду, као на интелектуалном двору Америке.

Немам ни моћ ни дар да макар овлаш оцртам његов духовни лик. Позивам храбре умове Србије да се упознају са овим мислиоцем преко ових превода, оне крабрије да га читају у оригиналу руском и енглеском, а најхрабрије духове заветујем да читају саме изворе Флоровскијеве мудрости: дела светих Отаца на хеленском... Ко се није окупао у тим дубоким изворима светости, не може да мисли чисто, ангелски, евангелски.

Овде дајем само неколико ситних каменчића за будући велики мозаик овог великог и смиреномудрог духовника.

* * *

За Флоровског његов шоклич „Ка Оцима!“ не указује на некакво „рестаурисање“ старине, не препоручује просто понављање древних формула, не позива на враћање назад, напротив, то значи „Покрет, напред!“ — јер свети Оци су богожедни путеводитељи у „есхатон“, у вечни раст „из славе у славу“. Команда гласи: преузети пламен светоотачке радости надахнућа, напредовати у бескрај обожења. То је програм за трагалачки ум који је наишао на Оног — „Ја сам Пут, Истина и Живот“...

Отац Георгије не подноси „равнодушност и неповерење према богословљу, без којег многи, чак и свештеници, учмало животаре, замењујући га Зборником канона, Типиком или конзервацијом старине, обичајном обредношћу или лириком душе“. Без целовитог богословља нема целомудреног ума, јер „у самом духовном делању, и у

келијској молитви, и на литургијском сабору, свуда постоји саблазан и опасност психологизма, постоји могућност подметачине: да се душевно прима и издаје за духовно. Та опасност може да наступи у облику обредног или канонског формализма, или као заносна осећајност. Но то је увек *прелест* (самообмана духа). А од таквог самозавраћања спасава једино богословска зрелост, обазривост, јасност и смирење богословствујућег ума“.

Хришћанин који успева да даје одговоре на питања савременог живота не мора да има енциклопедијско образовање, него „помазање од Светога“ (I Јован. 2:20). Дух Божији поклања истинитом хришћанину дар „разликовања духова (I Коринћ. 12:10), а тај дар распознавања истине и лажи неодвојив је од молитвеног опита, од духовне сабраности и пастирске забринутости теолога, који „мора да говори живим људима, живом срцу, мора да говори са срдачном пажњом и љубављу, у духу непосредне одговорности за душу брата, нарочито тамошњег брата“ . . .

Када је тумачио Свето Предање, Свето Писмо, уопште тајну Цркве, Флоровски је имао у виду не само људе привидно религиозне, скептике и богоборце, него, пре свега, раздаљени хришћански свет, исцепкан на разне вероисповести, и то не због неважних спољних облика богослужења него због суштинских разлика у поимању смисла спасења, и у поимању смисла живота. Он тврди да Апостолско Предање има своје органско настављање у животу Цркве, о чему тако блиставо сведочи богословље каснијих византијских отаца и учитеља, као што беху св. Симеон Нови Богослов, св. Григорије Палама и св. Никодим Светогорац, састављач грчког „Добротољубија“, те знамените енциклопедије источног, православног подвижништва, „која нуди руководство свима који желе, и у наше време, да живе православно“.

„Свето Предање је живо у Цркви, благодарећи не само непрекидности људског памћења и постојаности у обредима, него је оно непрекидност Божијег руковођења, стално присуство Светог Духа у Цркви“ . . . То његово истински католичанско видење Цркве, као Тела Христовог, зрачило је из оца Георгија и на екуменским разговорима. Он је рекао протестантима да је наш став и поступак према екуменизму одређен и описан у литургијском возгласу „Возљубим друг друга, да јединомислијем исповјемо“ (Љубимо једни друге, да једномислено исповедамо . . .) а овај позив је подкрепио „страшним, али оправданим и правилним, захтевом Православља да се сви врате у јединство праве вере, јер Православна Црква није тек једна између многих, него једина *п р а в а* Црква“.

* * *

Флоровски је био историчар, који је знао границе доказивости у писању историје. Он се борио против Аполинаријеве јереси анти-интелектуализма и у области Словенских култура. Указивао је на несрећну Лутерову страст да исмева разум. У име вере Реформатори су ниподаштавали светлу разумност у доктрини светих Отаца. Но, зато

је, касније, на место светоотачког учења у Немачкој се зацарила јеретичка философија — Хегел...

Он није волео једностраност. Критиковао је оне православне страте, који и данас мисле (као некада несрећни цариградски патријарх Кирило Лукарис) да бране Православље ако нападају само Рим. Они погрешно мисле да је Протестантизам мање опасан. Међутим, протестантске секте нису мање освајачке од језуита... А језуити показаше, одмах на почетку, своју продорност у Пољској, где је унијаћење западних Руса значило и њихово опољачење. (Нешто слично се десило и са Србима у Жумберку и Конавлима)... Отац Георгије показује штетност интелектуалног робовања, како папизму, тако и протестантизму, на примеру Русије XVIII века, у лицу латиномислећег Стефана Јаворског и лутераномислећег Теофана Прокоповича... То је повођење за не-аскетским укусом барока. Тај грех неукуса граничи се са грехом издаје Предања... Зато је Флоровски могао рећи: „Почетак барока у једној малој цркви у Риму, могу да поднесем. Али у Салцбургу, осећам се иконокласт!“ Ту отац Георгије има лепу реч за руске старообрјадце који су сачували руску икону од западних трулежних утицаја. Он је говорио: да бисмо ми могли да очувамо своју православну слободу и националну независност морамо изградити своју сопствену културу, која треба да буде хелено-словенска. (Још је кнез Курбски то знао).

Када се поримљени Словен Халецки у недоумици пита: зашто је Бог уопште створио Русију која само мрси конце Пољској и папизму, онда Флоровски одговара као бранилац Божијега Промисла, приближно овако: Русија је ушла у историју кроз Православље, и трајаће док носи у себи тај Небески Бисер. Русија је велика вредност, али не зато што је велика територија, него зато што је моћ њене привлачности у православној вери...

Аутокефално устројство Цркве јемчи духовну слободу сваке православне помесне Цркве и њене нације. Аутокефалијом свака православна нација постаје пунолетна у Цркви. У то име, отац Георгије може мирно да каже: нама не треба никакво папство, ни римско, ни цариградско... Његова најобимнија књига, „Путеви руског богословља“, има местимично пророчку моћ видовитости.

О слободним зидарима није радо говорио. Али када би прозборио на ту тему, није имао ласкаве речи. Његова супруга, матушка Ксенија Ивановна, том приликом би дигла обе руке, као за одбрану, и шапутала би нешто налик на заклинаније против Сатане...

Када би се повела реч о болшевицима — сетно је ћутао. Као да се молио у тај час. Никада није хтео да прекорачи границу Цугашвилијеве империје, мада је дубоко чезнуо за „златоглавом Москвом“ и својом родном Одесом.

* * *

Флоровски је био духован, али и духовит човек. Та његова духовитост је била више бодрећа, очински надмоћна, а не сиктећа злобном иронијом. Једном је на састанку у семинару, где је било и неколико Словена, рекао виц на рачун Срба.

Погледа прво све присутне преко наочара, па са осмехом почне. Сваки студент, обично, показује карактер своје нације; мада има изузетака... На интердисциплинарном семинару био је писмени задатак на тему о слоновима. Немац је написао читаву дисертацију под насловом „Палеонтологија слоновских врста“. Француз је написао: „О полном животу слонова“. Шпанац: „Осећање части и поноса код слонова“. Енглеz: „Слонови као војници Империје“. Рус: „Предосећање смрти код слонова — доказ њихове религиозности“. А Србин је тражио да му се одложи испитни рок...

Волео је да говори напамет читаве пасусе из Молијерових комедија — разуме се, у оригиналу...

* * *

После слома Француске (1940. године) отац Флоровски је нашао уточиште у Београду. Ту је провео и четири године немачке окупације. Он је изблиза видео пострачење Србије...

...Дивио се неземној лепоти — манастирима Србије. Високо је ценио подвиг нашег оца Јустина Поповића.

* * *

Овде бих навео неколико његових незаборавних „апофтегмата“. Љубав никад не сме бити у сукобу са Истином.

Препород православног света је неопходан предуслов за правилно решење екуменског проблема.

Вера није лак подухват. Она има своје препреке, своја искушења, чак и своју малаксалост — своје тамне ноћи. Она је подвиг наде и храбрости. Она је подстрек, један нагон.

Ја верујем да је Православна Црква једина истинска Црква. Ако у то не верујете, онда нисте православни хришћани.

Хришћанство је васеленска и космичка Истина, а не просто руска, грчка, румунска, србска или својина било које нације.

Хришћанство није ломка ствар, него оружје које је дато људима да се њиме боре против зла и за истину на Земљи.

* * *

Георгије Флоровски као писац одликовао се и у епистоларном жанру. Недавно је песник Јуриј Иваск објавио писма оца Георгија њему упућена. Овај песник јасно каже: било би незналачки писати о Гогољу или Достојевском, или о симболистима, без претходног читања Флоровскијеве књиге „Путеви руског богословља“. И уопште, без знања патристике немогуће је разумети европску културу, укључујући ту и руску. Ово треба да је очигледно и за атеисте или агностике, у крајњем случају за оне који су способни поштено да мисле.

По сведочанству Јурија Иваска, отац Георгије је у много чему осуђивао Берђајева, али је са уважавањем додавао: Берђајев никад

није тврдио да су његове мисли исто што и црквени догмати. Међутим, он је прекоревао Павла Флоренског и Сергија Булгакова зато што су они своју теорију о софиологији сматрали за црквено учење.

Једном је рекао Иваску: „Никаких нација неће бити у Царству Божијем, али *там о*, приликом новог, радосног сусрета са Ксенијом Ивановном, ја ћу, природно, с њом проговорити на руском, јер мој рођени језик улази у састав бесмртне душе“ ...

Неки су замишљали да је Православље „религија страха“. Међутим, у суштини, за Православље „спасење“ није у избављењу од пакла и суда, него у рођењу „новог човека“, и у „преображењу ума“, јер за свете Оце — „нус“, „ум“ је владарско начело у човеку.

*

Православно учење о паклу никад није било богословски формулисано. У основи лежи то што је рекао сам Спаситељ у својој беседи о Страшном Суду — „а они ће отићи у муку вечну“ ... У Катехизису митрополита Филарета ад (пакао) је описан као „тамно место“ (старозаветни шеол), то-јест, као стање одвојености од Божанске Светлости ... За савремени укус прихватање да постоји вечни пакао заудару на опскурантизам. Тако мисли Берђајев. А по моме мишљењу ко год одбацује могућност вечног пакла, тај одбацује слободу човека и лишава је озбиљности. „Борба против Бога“ — то је већ „пакао“, којим се неки већ наслађују. А „заслаћеним млеком“ у богословљу заносе се неозбиљни људи. У суштини то је малограђански приступ овој ствари: тобоже, човек је ситница за Бога, и Бог не мари за њега. Постоји и екуменизам такве малограђанске врсте ... Њиме су се огрешили и наши православни архијереји (ту спада и ... архиепископ Јоан Шаховској), чак више од римокатолика.

Постоји Светлост истинита, која просветљава свакога човека који долази у овај свет ... То је из Евангелија по Јовану. Но ту исто пише и о онима који су заволели таму више него светлост. И ту је, управо, корен тајне. Пакао је „љубав“ према тами и мраку, то је окретање леђа Божанској Светлости — а друге пак нема. Не ствара пакао Бог, него човек, и зато пакао, као човекова кривотворина, већ постоји, и многи су се у њему настанили, чак „са задовољством“ (неки екзистенцијалисти, и слични).

*

Што се тиче ангелске хијерархије, ево списак по светом Дионисију, три триаде:

Серафими, Херувими, Престоли;
Господства, Силе, Власти;
Началства, Архангели, Ангели.

*

Уопштено говорећи, тако-звана, „Руска религиозна Ренесанса“ — то је појава двосмислена и болешљива. Још у своје време, Плеханов ју је дефинисао као „Евангелије по декадентима“ . . . „Ренесанса“ није нашла пут . . . То је било само вежба на тему: „О љубави према отаџбини и о националном поносу“.

*

„У политици митрополит Антоније Храповицки је био крајњи десничар, али у богословљу он је био „модерниста“. У суштини, он је желео да сведе сву метафизику на морал и психологију. Није узалуд Берђајев њега назвао „Толстој у мантији“. За карловчане (руске емигранте) Антоније је њихова „Ренесанса“ . . . Оно што сам ја о њему написао у „Путевима руског богословља“ сада ми изгледа претерано благо. Такав моралистички „модернизам“ није мање опасан од тзв. руске „Ренесансе“. Узалуд њега поистовећују са Добротољубљем. Светогорски старци отворено су оптужили митрополита Антонија за јерес, и нису били далеко од истине . . . Код њега се све своди на „преживљавања“. Он је у своје време предлагао Светом Синоду Руске цркве да се из наставног програма свих богословија избаци историја, управо црквена историја, као празан и опасан предмет, а на њено место да се уведе историја руске књижевности! . . .“

„Код нас мало ко се занима богословљем, сем они који су недавно прешли у православље из западних веориоповести. Уместо нагваждања о „руској традицији“ треба да се вратимо светим Оцима. Пут православног богословског препорода — то је пут нео-патристичке синтезе.“

*

У једном излагању по питању: шта ће из историје ући у „вечност“, у „рај“? Ја сам поставио принцип: ућиће човечија личност, са свима њеним конкретним датостима, дакле, са свима личним односима, као што су пријатељство, љубав. У том смислу и култура . . . Личност без конкретног културног облика била би само торзо човека. Са друге стране, ништа „историјско-објективно“ неће ући у вечност — као што је нација, демократија, социјализам, јер све су то не-личне, без-личне појаве. У том смислу је тумачио и појам „рекапитулације“ свети Иринеј Лионски. Историја се довршава у есхатологији, а не да се она просто гаси „када времена више неће бити“. После завршеног мог излагања, сви су ме напали . . . Сви су упорно тврдили да нација, па чак и „друштво“ обавезно улазе у вечност.“

„Природно, и с моје тачке гледишта, преподобни Сергије Радонешки и Серафим Саровски остаће „Руси“ и у Царству Небеском, иначе би они престали да буду оно што јесу, али „Русија“ је већ изведен појам, то је нека врста „односа“ без личног коефицијента.

Приликом те расигре, која је била жестока и ватрена, прозрео сам у основни недостатак руске „Ренесансе“, а то је деперсонализација човека и фетишизам општих „закључних појмова“.

Од свих „социјалних категорија“, по Флоровском, у вечност улази само Црква. Зато га нису волели интелектуалци који су се поводили за модом „космичке опседнутости“ (тачније: за демонима космоса). Предводник им је био Тејар де Шарден. Код њега Космос, на крају, гута Личност. Многи су тиме усхићени. Личност је за њих само мрешкање на таласима космичког океана...

* * *

Личност оца Георгија, нарочито на богослужењу, блистала је не-саломивошћу дијаманта. Он је за многе био светли путоказ ка Царству Три вечно живе Личности.

Кад је напунио осамдесету годину живота, писао ми је: „Чувствую приближение старости... Засыпаю над книгой...“

У свом основном стремљењу, Флоровски је незастарив, као и Свето Предање, којим је он живео, и кроз које је он ушао у вечност.

Благо руском народу док има такве протојереје!

протојереј Георгије Флоровски

ОСНОВНЕ ЦРТЕ БОГОСЛОВСКЕ МИСЛИ У IV ВЕКУ

1. Почетком IV века настаје нова епоха у животу Цркве. Римска Империја у лицу равноапостолног Цесара Константина прима крштење. Црква излази из наметнуте јој затворености и прима под своје свештене сводове боготражитељски, антички свет. Али свет доноси са собом своје немире, своје сумње и саблазне, — доноси и своју велику чежњу, и велику гордост. Ту чежњу Црква је морала утолити, и ту бахату гордост смирити. Кроз буне и сукобе препорађао се и уцерковљавао древни свет. Духовно узбуђење обухватило је цело друштво, и црквено и окоцрквено, од највиших до најнижих слојева. Но и на религиозно трагање могу да се прилепе неоплемене страсти, — рачуни себичних владара и политичара, лични прохтеви, раздори међу народима... Ово време великог победничког ликовања било је за Цркву и време великих искушења и жалости. И није било мало случајева да су исповедници Православља морали још увек да носе ланце и окове, као гоњени и осумњичени, и чак да умиру овењани славом мучеништва. Довољно је да споменемо житије великог Атанасија и Златоуста... Још је било прерано говорити о коначној победи хришћанства. Свет је још увек био „изван“ Цркве, „туђ“ Цркви. Одмах иза црквене оgrade настављао се пређашњи многобожачки живот. Још су били отворени пагански храмови. Још су предавали многобожачки учитељи, — и водили полемику са хришћанством. Цела култура је још паганска, препуна многобожачких остатака и успомена. То се осећало на сваком кораку, почев од домаћих обичаја. Зато не треба се чудити што је у IV веку тако привлачан био монашки покрет, хрлење и бегство у загрљај пустиње. У томе се није испољила једино устремљеност ка повучености и самовању, него је, заиста, тешко било живети у свету по хришћански... Обнова многобоштва под царем Јулијаном Отпадником уопште није дошла тек случајно, — и она је показала да стари свет још није умро. У IV-ом, чак и у V. веку, паганска култура доживљава нов полет. Довољно је поменути Јамвлиха, атинску школу неоплатоничара. А тако је било и на Западу, — сетимо се спора око Олтара Победе, и то још под Грацијаном. У IV веку сукобљавају се два света: хеленизам и хри-

шћанство. И карактеристично је ово: Црква не одбацује и не пориче античку културу, али хеленизам не прихвата хришћанство. Тако је то било и раније, у веку гностицизма, као и у време Плотина и Порфирија, — Порфирије је и отворено иступао против хришћанства (његове приговоре знамо из апологетских одговора Макарија Магнезијског) . . . Сада је тај отпор постао још јачи . . . И ту није тако важна борба споља. Много је болнија и трагичнија била унутарња борба: сваки Хелен је преживљавао и савладавао унутарњу раздвојеност. Неки су се мирили и успокојавали сувише олако. За такве је карактеристичан лик Синесија Птолемаидског, — он је и у чину епископа остао несплатоничар, са вером у снове и гатање . . . У IV веку почео је тешки процес духовног препорода античког друштва. Већина живи још увек у некаквом културном двоверју. И веома споро се преображава душевни поредак античког човека. Завршава се тај процес много касније, — и разрешава се рођењем нове, византијске културе. Дакле, IV век је прелазна епоха. У томе се састоји његова историјска особеност. Он је више личио на финале већ прохујале историје, него на почетак новог периода.

2. Цео IV век пролази у знаку узбуђених богословских спорова. Пре свега — у борби са аријанцима . . . Аријев покрет није био истородан. И треба разликовати питање о пореклу учења самог Арија од питања о узроцима богословске симпатије, којом је он дочекан у разним круговима. Има доста доказа да је Арије био повезан са Антиохијом, са тамошњим презвитером Лукијаном, чак и са јеретиком Павлом Самосатским. На то је указивао већ од самог почетка свети Александар александријски. „Свој квасац он је добио од неблагочестија Лукијана“, писао је он о лажном учењу аријанском. То ипак не значи да је Арије просто узајмио своје учење од Лукијана. Не може се не признати извесна самосталност Арија . . . О Лукијану се уопште мало зна. И његов лик је загонетно двојак. По свему изгледа да је Лукијан био повезан са Павлом Самосатским, и да је за време понтификата „три антиохијска епископа“ живео под забраном. Али он је умро као мученик, и његово име је уписано у црквене диптихе. У сваком случају, Лукијан је био истакнути библиста који је продужио Оригенов рад око исправљања грчког текста Библије. У том послу он је користио и јеврејски текст, а можда и сиријанску Пешито. Лукијан се школовао у Едеси, код неког Макарија. Управо Лукијанова рецензија текста Седамдесеторице била је општеприхваћена у црквама Мале Азије и у Цариградској области. Као егзегет (тумач Библије), Лукијан је био одлучни противник Оригена, — он се трудио да александријском алегоријском методу противстави метод незаобилазног и буквалног „историјско-граматичког“ тумачења. Антиохијске и александријске теологе, пре свега, је делила несагласност у питањима егзегетског метода. Они су припадали различитим филолошким школама, — јер и антички тумачи древних текстова размишљали су се на питањима метода . . . Но упоредо са тим, у својим богословским погледима Лукијан није био много далеко од Оригена. То се види и из тога, што је велики број његових ученика истовремено припадао и оригенистима. То се може рећи и о Арију. Није случајно да се аријанци тако често позивају на Оригена и на Дионисија

александријског. Они су били противници Оригена у егзегетици, али у теологији су били оригенисти. У сваком случају, проблематика аријанског богословља схвата се само са оригеновских претпоставки. Код аријанствујућих теолога осећа се исти страх од модализма, као и код Оригена. Аријански покрет је био могућ једино на оригенистичкој подлози. И зато је борба са аријанством била у ствари битка за савладавање оригенизма. Име Оригена, заједничког учитеља, ретко је помињано у споровима. Јер и противници Арија били су оригенисти, — пре свега, св. Александар. Сам Ориген није био „аријанац“. Међутим, лако је било извести аријанске закључке и из његових претпоставки, а не само из његових речи и омашки језика. И победа над аријанством историјски је била и победа над оригенизмом, — кроз богословље о Тројици. У то време систем Оригена још није био узет у разматрање као целина, — тек пред сам крај века поставило се питање о његовом правомислију. Одрицање од Оригенове теологије о Тројици завршило се некако ћутке. У том погледу карактеристично је, да је и тако доследан оригениста као Дидим, био потпуно слободан од оригеновских мотива у свом учењу о Тројичности Бога. Он је био удаљенији од Оригена, него сам св. Атанасије. Овим се означавало не само одрицање од оригенизма, него и превладавање оригенизма. И у томе је позитивни богословски резултат из других спорова са аријанцима.

3. Арије је полазио у својим расуђивањима од појма о Богу као савршеном јединству, као самозатвореној монади. И та божанска Монада за њега је Бог Отац. Све остало, што стварно постоји, туђе је Богу по суштини, и има другачију, своју сопствену суштину, различиту од Божје. Довршеност Божанског бића чини искљученим да би Бог могао дати или доделити било коме другом своју суштину. Зато је Логос или Син Божији, као Ипостас, као стварно Постојећи, безусловно и потпуно туђ и неподобан (несличан) Оцу. Он добија своје биће од Оца и по вољи Оца, као и остала створења, — настаје у битију као посредник између Бога и творевине, ради саздања света. Према томе, постоји као неки „размак“ између Оца и Сина, — и у сваком случају Син није са-вечан Оцу... Иначе би било два „беспочетних“, то-јест „два начела“, — и тиме би истина једнобожија била нарушена... Другим речима, „беше, када Њега не беше“, — када не беше Сина Божијег. Није Га било, па је постао, — дошао је у битије, изникао је. А то значи да је Син „из не-суштних“ Екс Ук онтон. Он је „твар“, „створење“, то-јест биће које је настало. И зато има „промену“ природу, као и све остало што је настало. Божанска слава је Њему додељена споља, — „по благодати“. Уосталом, — по Божијем Предведенију (Предзнању) будућности — то Му је било дано одмах и унапред...

Такво је било у општим цртама учење Арија, колико ми можемо знати на основу сачуваних фрагмената из његових списа, као и по сведочењу његових савременика. Оно је у суштини порицало Тројиčnost Божанских Личности. Код Арија Тројиčnost је нешто надовезано, нешто што је касније настало. Она је поникла у времену, подељена је „временским размацима“ (диастима), јер Божанске Личности (Ипостаси) нису једна другој сличне, него су туђе једна другој и не-са-

вечне, — „бесконечно су несличне међу собом“. То је некаква Тројица у којој се Личности смањују, некакав савез или „удружење“ трију несличних бића (примедба св. Григорија Богослова), савез уједињених „трију личности“. Другим речима, то су три заједничке воље, али „различите по суштини“. Другим речима, то су три бића... Арије је био строги монотеиста, нека врста јудаиста у богословљу. За њега Тројица није један једини Бог. Постоји један једини Бог, али то је само — Отац. Син и Дух су виша и првобитна створења, посредници у стварању света. У овом Арије, стварно, иде стопама Павла Самосатског, и уопште понавља учење заблуделих монархијана-динамиста. Али он је још много ближи Филону Јеврејину. И лако се разуме зашто су расуђивања Арија изазвала добар одјек међу александријцима, међу оригенистима. Одмах може се осетити колико је цело богословље Арија повезано са проблемом времена и са питањем стварања и постања света. То је било за њега основно питање. Стварање је за њега управо постанак. Створено је оно што је постало, што постоји не само од себе, не по себи, него од другог, — оно није било пре него што је настало. И зато је „рођење за Арија неразличиво од „стварања“, пошто је и једно и друго у знаку постанка. Постанак, међутим, Арије није могао другачије да мисли до у времену. С тим је повезана двосмисленост у његовом појму „начела“. Оно што је настало, то има почетак, има узрок свог бића изван самог себе, и пре самог себе. Али „начело“ има двојаки смисао: најпре, то је основ или извор бића; затим, то је почетак, тренутак времена. За Арија оба ова смисла се поклапају. „Безначелни“ („беспочетни“) или ванвременски за њега значи и онтолошки првобитан. Стога он оспорава „безначелност“ („беспочетност“) или вечност Сина. Јер тиме би се оспорило да је Он „рођен“ и да „има порекло“, — а онда би Логос (Реч) био неки други и независан Бог. Ако је Логос од Оца, онда је Он постао. Иначе Он не би био од Оца. Из светог Предања Арије зна да је Логос (Реч Божија) Бог откривења, најнепосреднији узрок стварања света. Но творевина је променива, јер постоји у времену. То Арију пружа нови повод да повеже биће Логоса са временом...

Очигледно, Арије се никако није слагао са Оригеном. Ориген је отворено учио о вечности рађања Сина, — и у прилог томе наводио је непроменивост бића Божијег. Међутим, Ориген је из овог извлачио претеране закључке: њему се чинило да свако настајање противречи Божијој непроменивости; и зато је он учио и о вечном стварању света, — стварање Богом започетог света у времену њему се чинило немогуће. И за Оригена рођење Сина и стварање света једнако су подпадали под појам настајања. Тако, у име Божије непроменивости, Ориген у суштини одриче могућност било каквом настајању. Ничему из постојећег он се не усуђује да каже: беше, када тога не беше... Он долази до закључка да је све што постоји вечно, и све је са-вечно Богу. Овим је Ориген веома близак Аристотелу и његовом учењу о вечности света. Свет за Оригена престаје да буде творевина. Овај закључак био је неприхватив за његове следбенике. Но одбацујући закључак, они нису напустили предпоставке Оригена. Управо тако је мислио и Арије. Он оспорава вечност света. Сав жар његовог система је у тврђењу временског карактера свега што је настало, свега што

има „начело“ свог бића у другом. Но из овог излази, да се и Син рађа у времену... Арије се мимоилази са Оригеном у закључивању, али је истомишљеник у претпоставкама... И Оригеновом систему наметала се безизлазна алтернатива: или да се призна вечност света, или да се одбаци вечно рођење Сина... Изићи из овога круга било је могуће једино одбацавањем Оригенових претпоставки... Ето због чега је систем Арија био привлачан за упорне следбенике. Оригена, који су се одрекли учења о вечности света.

У том погледу, утицају Арија највише је подлегло богословље Евсевија Кесаријског. Али ни он се не слаже у свему са Аријем, — он јасно и гласно одбацује основну мисао Арија о „постанку“ Сина „из не-постојећих“... Међутим, он истовремено оспорава „са-безначалност“ („са-беспочетност“) Сина Оцу, — јер као узрок или начело Сина, Отац „предпостоји“, мада и не у времену. Биће Сина за Евсевија у сваком случају везано је са временом. Пре свога стварног рођења Син постоји „у Оцу“, али постоји нерођено, „потенцијално“. И тек потом Он се рађа, као постојећа и самостална Ипостас (Личност), чак и као „друга суштина“ (или „друго суштество“) упоредо са Оцем, — а рађа се по вољи и из воље Оца. По свом бићу Син је окренут овом свету, и у том смислу Он је „прворођени целе творевине“. Он је творац, демиург, саздаатељ свих видивих и невидивих бића, — а ту спада, пре свих, и Дух Утешитељ. Као биће које је непосредно створио Отац, Син је својствен Оцу. Али као настајући од Оца, Он је мањи Њега, Он је нека „средња“ сила између Оца и света, Син је „други Бог“, а не први. Он је чак „добрио почаст као Божанство“, али то је само „почаст“... Он је ипак само створење Божије, мада „и не као остала створења“... Као Арије, и Евсевије се бави у суштини космолошким, а не богословским проблемом. Он стално говори о „постанку“... Постојање Сина, „по самој својој Ипостаси“, за њега је тесно повезано са постојањем света. И зато, да не би брисао границу између Бога и света, он оштро дели Сина од Оца, — јер „постојање Сина није неопходно за пуноту битија и пуноту божанства Оца“... Постојање Сина за Евсевија везано је са временом због тога што је са временом везано и постојање света. Он разликује постање Сина од стварања света, генесис и демиургија, но није могао да се извуче из апорије „постанка“. Та апорија „постанка“ управо је и била главна тема аријских спорова. У извесном смислу аријанство, као и оригенизам, може се назвати јересју о времену. Управо у томе је била основна погрешка Аријеве мисли.

4. Аријанство је ставило пред богословско сазнање философски задатак. Стога је на аријанску саблазан Црква одговорила философским појмовима и речима. Већ је св. Александар александријски, изобличавајући Арија, према запису историчара Сократа, „богословисао философски“. И богословисао је пре свега • времену. Св. Александар такође полази од идеје Божанске непроменивости и наглашава потпуну неразделивост Оца и Сина. „Бог је увек, Син је увек; заједно Отац, заједно и Син; Син са-битише са Богом“... Ата и Аei — таквим одредбама искључена је свака постепеност у Битију Свете Тројице: „Отац не постоји пре Сина ни за најмањи тренутак“. Увек и непрекидно Он је Отац свога Сина. Син се рађа „из самога суштота

Оца“, и Он је зато Његов „тачан лик“, јер Он поседује у потпуности природу Оца и савршено је сличан Њему у свему. Само „нерођеност“, својствена је једино Оцу, као Његово „лично обележје“, она „недостаје Сину“. А пошто је Његово рођење вечно, оно не нарушава са-вечност Сина и Оца. И св. Александар је био оригениста, али он је развијао друге мотиве Оригеновог система. Он се потпуно ослободио космолошког проблема и трудио се да појми и објасни рођење Сина, као унутарњи чин унутар-Божанског живота, а не као тренутак „постанка“. Из његовог богословског исповедања јасно се види колико је од самог почетка суштински значај у борби са аријанством имало питање времена и вечности, јер оно се доводи у тесну везу са учењем о суштаству или суштини Бога. У анатематизмима, доданим уз Никејски символ вере, одбацују се, с једне стране, све временске одредбе („беше, када Га не беше“, „из непостојећих“, променивост, тварност Сина), са друге стране, — постанак „из друге суштине или ипостаси“. Вероватно је Осије Кордовски, послан од Императора у Египат да умири аријанску смуту, по саопштењу Сократа, први ставио на дневни ред „питање о суштини и ипостаси, и учинио га предметом новог надметања“.

5. И Никејски сабор је осудио аријанство у стилу философских одредби. Сав смисао Никејске догматске делатности, „догмат 318 свјетих отаца“, — сажет је у две речи: *омоусиос* и *ек тис усиас* — („Једносуштни“) и „из суштине“. Употребом ових израза Црква је показала своју власт учитељства. По писању Евсевија Кесаријског, ови изрази били су на Сабору подвргнути „озбиљном истраживању“, — „тим поводом давана су питања и одговори, и смисао тих речи био је брижно испитан“. Могуће је, да је појам „једносуштни“ („истосуштински“) на сабору предложио Осије, који је, како вели св. Атанасије, „изложио веру у Никеји“. Ако је веровати Филосторгију, још на путу за Никеју св. Александар и Осије решили су да изаберу реч „омоусиос“ (једносуштни, истосуштински). На Западу тај појам, или тачније његов латински превод, био је уобичајен. У тројичном богословљу овде су се држали Тертулијана и његове одредбе: *Tres unius substantiae*. На грчки то се морало превести управо кроз реч „омоусиос“. О „једној суштини“ и „о заједници по суштини“ (*communio substantiae ad Patrem*) у Светој Тројици говорио је и Новатијан. Дионисије римски прекорео је Дионисија александријског због неупотребљавања појма „једносуштни“. То, свакако, у Александрији још нису заборавили. То је касније помињао св. Атанасије. „Древни епископи, који су живели пре 130 година, епископ великог Рима и епископ нашег града, писмено су осудили оне који тврде да је Син створење и да није исте суштине са Оцем“. Ових израза нема у Светом Писму, али су они узети из текуће црквене употребе, а никејски оци — наглашава св. Атанасије, — позајмили су их „из древних времена“ од својих предходника „имајући за то сведочанство отаца“... Међутим, латински изрази нису се поклапали са грчким, и *unius substantiae* није спасло Тертулијана од пада у јерес субординатизма. На Истоку реч „омоусиос“ („истосуштински“) била је давно позната, али на њу је пала тамна сенка, чак и жиг саборске осуде. У философској књижевности она се сретала веома ретко. Може се наћи мало цитата. Аристотел је

говорио о једносуштију свих звезда. Порфирије је разматрао питање: да ли су душе животиња једносуштне са нашим. Код Порфирија „једносуштије“ означава, с једне стране, — „из једнога материјала“, а са друге стране, — „једног рода“. У том смислу ту реч је употре-бљавао и Плотин. У језик религије овај израз први су увели гности-чари, валентинијани, да би означили јединство и истоветност међу еонима. Они су наглашавали да се у границама једне „природе“ рађа увек „једносуштно“ (истосуштно) биће... У црквени језик тај израз је ушао, вероватно, пре свега кроз превод гностичких текстова, а у гностичкој употреби та реч је имала еманацијски призвук. Овим се објашњава одречан или, у сваком случају, уздржан однос Оригена према изразима: „из суштине Оца“ или „једносуштан“. Њему се чинило да они имају сувише груби и материјални смисао, да они наводе на мисао о некаквом делењу и дробљењу у битију Божјем, — „слично оном како се то представља код бременитих“. За Ориге-ном избегава ту реч и Дионисије александријски, — вероватно из истих разлога. Касније су омиусијани наглашавали да „једносуштије“ („истосуштије“) означава вештаствене (материјалне) везе, непрекид-ност материје; зато, као и Ориген, они су сматрали да је овај израз незгодан у богословљу. Није јасно на основу чега је употреба речи „једносуштни“ била осуђена и одбачена на Антиохијском сабору 269. године, који је сазван против Павла Самосатског. Св. Атанасије и Иларије Пиктавијски не слажу се у објашњењу тог факта. По свој прилици, у праву је св. Иларије, — да је разлог антиохијске забране био у томе што је Павле Самосатски дао том изразу модалистичку боју у схватању Тројице, тврдећи да је божанству својствена строга јединичност, а разликовање Трију Личности само је номинално: *quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum esse Patrum et Filium praedicabat*. Другим речима, — код Павла Самосат-ског „једносуштије“ је означавало модалистичку сливеност Божанства. Тако су објашњавали антиохијску анатему и омиусијани; св. Иларије је само поновио њихово објашњење...

Уопште узев, реч „једносуштни“ имала је различита значења, и из историје догматских спорова IV. века знамо какве је све неспора-зуме она изазвала. Тим поводом веома је карактеристично писмо Апо-линарију Лаодикијском приписивано перу св. Василија Великог. Чак ако то писмо и није Василијево, оно, у сваком случају, припада ње-говом добу и тачно одражава тадање стање умова. Аутор испитује значење израза *омоусиос*. Да ли „једносуштије“ означава неки „оп-шти род“, под који подпада и Отац и Син, као његови „видови“, или оно означава јединство предпостојећег „телесног“ субстрата, из ко-јега једнако настају Отац и Син, кроз одвајање? У својој књизи о са-борима св. Иларије Пиктавијски, бранећи Никејску веру, ограђује се и допушта да реч „омоусиос“ може имати и да је у прошлости имала „лоше значење“. И он указује на три случаја или три начина лажног и неблагочестивог поимања „једносуштија“. Прво, „једносуштије“ мо-же бити схваћено у смислу монархијанског искључивог једнобожија, према којем се Отац и Син разликују само по имену, као стања једне исте Личности. Друго, „једносуштије“ се може тумачити као „распо-дела“ једне исте божанске суштине између Оца и Сина, који су само

њени „сунаследници“, као две буктиње од једне једине светлости... И треће, — појму „једносуштија“ може се прилепити еманцијски смисао — представа о Сину као делу Очеве субстанције, као „одсечку“ Оца, тако да се једна једина „ствар“ дели и распоређује на двоје и међу двојцом. Треба приметити да тога призвука еманатизма није било лишено ни учење Тертулијана о Сину, који је извод и одрезак Оца (*Derivatio* или *Portio*). Требало је оправдати се од свих тих лажних призвука у појму „једносуштија“, па их јасно и разговетно одстранити из богословског језика. Управо на те призвуке су указивали строги Аријанци на Никејском сабору. По њиховом мњењу „називати неког једносушним, значи указивати на то да он произлази из другог било кроз клијање, као биљка из корена, било истеком, као деца из отаца, било кроз деобу, као две или три златне посуде из злата“. Њима се чинило да појам „једносуштија“ има укус са-материјалности... Све ово објашњава зашто су се тадањи богослови уздржано односили према Никејском догмату и његовом словесном изразу. Требало је да он буде тачно протумачен, а то је било могуће само повезивањем и уклапањем у целовити систем вероучења. Тек тада би се открио његов тачан смисао, ограђен од сумњивих тумачења. Због тога је требало најпре разјаснити појам „суштина“, *усиа*. У древној философији тај појам у разним школама стекао је разне призвуке. У платонизму и неоплатонизму „суштина“ означава нешто опште, заједничко. И за стојичаре, такође, појам „суштина“ (латински *substantia*) означава заједнички и безкаквотни субстрат (т.ј. материју) насупрот разликујућим се формама. За Аристотела и његове следбенике, напротив, *усиа* означава пре свега неделиво, индивидуално биће, индивидуалну и јединиту ствар у свој пуности њених непроменливих одредби, — то је проти *усиа*. И тек на другом месту суштина може да значи и општи, заједнички род, који обједињава и обухвата појединачна бића, — по Аристотелу, то је девтера *усиа* (друга суштина). Уосталом, код Аристотела реч „*усиа*“ нема тачно разграниченог значења, она се понекад слива по смислу са појмом битија или „подмета“. Уз то, појам суштине за Аристотела је повезан са појмом постанка и настајања — *генесис*. У IV. веку у широкој употреби та реч „*усиа*“ имала је управо тај уски аристотеловски смисао. У том смислу је не само суштина, него и суштаство, неко биће.

Други појам Никејског вероучења, *ипостасис*, ушао је доста касно у философску употребу, у сваком случају после Аристотела. И дуго се он употребљава у буквалном смислу: „под-стојећи“; али може се приметити и нови призвук: *катх' ипостасин* већ код Аристотела означава „стварно“, за разлику од „привидно“. У Библији Седамдесеторице „ипостас“ има разни смисао, између осталог она значи „основа“ (темељ дома, основа наде), састав итд... Код Филона „ипостас“ углавном означава самосталност и самосвојност. Реч „ипостас“ код светог Павла означава „суштину“ (Јеврејима 1:3 „обличје бића Његова“), — на другим местима у неодређеном смислу: са значењем уверености (2 Кор. 9:4; 11:17; Јевр. 11:1), састава и др. Појам „ипостас“ стиче термилошку јасност најпре у неоплатонизму. Плотин назива „ипостасима“ облике самооткривања Једнога и, можда, као да разликује појмове „*усиа*“ и „ипостас“ на тај начин што „*усиа*“ покрива то

einai (уопштено битије), а „ипостас“ ti einai (појединачно биће). У сваком случају Порфирије је доследно спровео ту разлику. Карактеристично је за Плотина да он сматра појам „ипостас“ неприкладним за Прво начело, као, уосталом, и појам „суштина“, јер „Једно је изнад сваке суштине“. Као да за Плотина у појам „ипостас“ улази моменат настајања. Истовремено са Плотиним говорио је о „трима ипостасима“ и Ориген, а после њега и Дионисије александријски. Међутим, појам „ипостас“ био је и даље неразграничен са појмом суштине, — и зато је богословски језик Дионисија александријског узнемирио римске теологе. Уопште узев, може се рећи да су до половине IV. века појмови и термини „суштина“ и „ипостас“ били узајамно-замениви. Блажени Јероним је отворено говорио: „школа световних наука није знала за друго значење речи „ипостас“, до само „суштина“... И у анатематизмима Никејског сабора „суштина“ и „ипостас“ очитледно су истозначни („из друге ипостаси или суштине“). Поистовећивао их је и св. Атанасије. Треба напоменути да је за ова два грчка термина латински језик имао само један, — јер и „усиа“ и „ипостас“ једнако су преводили речју „substantia“.

У Никејској дефиницији вере лебдела је и даље сенка нејасноће. Наглашавањем „једносуштија“ одбрањена је савршена „истоветност суштине“ у Оцу и Сину. Али зар је онда могуће говорити о рађању Сина „из суштине Оца“? Та термилошка тешкоћа је касније била уклоњена, — на Цариградском сабору, приликом довршавања Символа вере, изостављен је израз „из суштине Оца“. На основу списка св. Атанасија може се ипак рећи да у мисли Никејских отаца није било никаквих противречја ни колебања; а изрази „из суштине“ и „једносуштан“ раскривали су за њих једну исту ствар: праисконску и безусловну саприпадност Оца и Сина у истоветности неизменивог заједничког живота. Противстављајући аријанском изразу „из хтења“ или „из воље“ свој одлучни израз „из суштине“, Никејски оци су желели да нагласе иманентни и онтолошки карактер Божанског рађања, као унутарњег, вечног и некако неопходног стања (радије него акта) Божанског живота и битија... „Из суштине“ значило је за њих „суштински“ или „у суштини“, а то је искључивало пре свега сваку везу Синовог рођења са вољом или саветовањем. Рођење и „Биће из суштине“ у Никејском појимању се поклапају и стоје насупрот аријанском пару појмова: створење и Биће (које је настало) по хтењу или вољи Бога. Недореченост Никејске формуле осећала се у другом: није постојао јасан термин за означавање Трију Личности у јединству Божанства. И зато су јединство и неразделивост Божанског битија били оштрије и одређеније изражени, него Тројичност и разлика између Трију Божанских Личности. Говорило се: једна (Божанска) суштина и Три, — само број без именице...

6. Око Никејског вероопределења ускоро после Сабора распламсао се жестоки спор између богослова. Са историјско-догматске стране не заслужују посебну пажњу они политички, друштвени и лични мотиви, који су осложањавали овај спор, дајући му прекомерну оштрину и страсност. За спор је било довољно и чисто богословских разлога. Многе је збунио Никејски начин изражавања, — необичан и, чинило се, нетачан. У односу на тадањи говор образовних, Никејска

формула, изгледало је, није довољно снажно и јасно изражавала ипостасне одлике и особине Сина-Логоса. На то се прилепила и саблазан Маркелијанства, према којем су се Никејци, па и сам Атанасије, односили са претераном благошћу. Гледајући са догматске стране састав тако-зване „антиникејске опозиције“ био је шарен. Количински у њој су преовладали конзервативни епископи Истока, који су се уздржавали од Никејског начина изражавања у име ранијих, уобичајених израза црквеног предања. Поред тога они су се ујединили из бојазни од савелијанске јереси. Најактивнији у тој групи били су „Евсевијевци“, како их је називао св. Атанасије, — они су се упорно држали Оригена и његовог субординатизма, и свесно су одбацивали Никејски језик и Никејску веру. Њима су били блиски већ прави, али притајени, јеретици.

По причању историчара Сократа, ставивши реч „једносуштни“ у центар својих разговара и истраживања, епископи су изазвали међусобни рат, и тај рат „ни у чему се није разликовао од битке у мраку, јер ни једна ни друга страна није знала зашто се туку“. Једни су се клонили речи „једносуштни“ сматрајући да присталице те речи васкрсавају јерес Савелија, и зато су их називали богохулницима, јер им се чинило да они поричу Сина Божјег као посебну Божанску Личност. Други епископи — који су бранили Никејско једносуштије — подозревали су да њихови противници васкрсавају многобожије, и гнушавали су се на њих као на обновитеље паганства. Страхујући од тобожњег повампиреног савелијанства конзервативни антиникејци су постајали до безбрижности неопрезни према аријанцима. Опраћујући се од њих уопштеним и недовољно јасним анатематизмима, они су се упињали да новим одредбама замене „никејску веру“. Отуда је настао читав „лабиринт верских дефиниција“, по речима историчара Сократа. Нема потребе да улазимо у подробност тих спорова око дефиниција вере. Довољно је да нагласимо главне мотиве. Прво, у свима дефиницијама из тога доба пада у очи намерно избегавање никејске терминологије. Друго, главни задатак је био да се разради учење о разлици и раздељености Божанских Ипостаси. Већ у другој антиохијској формули (341 године) може се наћи израз: Три Ипостаси, чему је као противтежа стављен веома слаб израз: „једно Божанство по сагласности“.

На крају крајева, после дуге и мутне борбе, замршене насиљем царева, као и лукавством, дволичењем, издајом, постало је јасно да ниједан символ вере, сем Никејског, није у стању да моћно изрази и заштити православну веру. У томе смислу св. Атанасије је назвао Никејски символ „забележена истина“. Он је далековидо прозрео у будућност, да овај раздор и немир неће престати све док „антиникејци“ не дођу себи и не кажу: „Уставши, пођимо ка оцима својим и рецимо им „анатемисмо Аријеву јерес и признајемо сабор Никејски“... Св. Атанасије јасно је сагледао опасност у богословском противљењу Никејским изразима. У околностима аријанских омамних саблазнивања то противљење је под видом борбе против савелијанства уздрмало основе православља. Стари и старомодни богословски системи показали су се двосмислени. Нови непоколебиви систем могао је бити саграђен само на никејском темељу, то-јест једино ис-

ходећи из појма „једносуштија“ на основу којег је требало преуредити и ускладити сав логички састав богословља. И пре свега требало је разрадити Никејску веру, указати на њене предпоставке и закључке — у том се и састојала богословска делатност св. Атанасија. То што он није стигао да доврши урадили су велики Кападокијци, и то је опет било везано са стварањем нових термина. Разликовање појма „суштине“ од појма „ипостаси“, као и тачно дефинисање ипостасних признака и својстава дали су систему тројичног богословља његову завршеност и гилткост.

7. Средином шездесетих година IV века неопрезна и несмотрена борба против никејског начина употребе теолошких речи припремила је спољну победу и рецидив крајњег аријанства. Спољни знак те победе била је тако-звана Друга Сирмијска формула (357), — „ботохулење Осија и Потамија“, по речима св. Иларија. То је био насилнички и дрски покушај да се то теолошко питање скине са дневног реда и прогласи да је оно решено. Сав притисак ове „аријанске подмуклости“, смишљене не из неких догматских побуда, него тактиком прилатођења, састојао се у забрани Никејских израза, као туђих Светом Писму, „неразумивих народу“ и уопште недостижних за меру човековог ума и разумења. Католичанско учење Цркве своди се овде на исповедање „две Божанске Личности“ (но не и два Бога), при чему је Отац већи по части, достојанству, Божанству и самом имену Оца, а Син је подчињен Њему са свим оним што Му је Отац подчинио.

Међутим, овај покушај прећуткивања спорног питања остао је бесплодан. Борба се опет разбуктала са новом оштрином. У току 356 године почео је у Александрији да проповеда „аномијство“ („несличност“ Оцу Сина) Аетије, који је успео да образује овде кружок својих ученика. Ускоро је он прешао у Антиохију. Његово тумачење је имало огромни успех, који је још повећао његов ученик Евномије. Аетије, по речима Созомена, је био вешт у техници умозакључивања и искусан у надмудривању“. Свети Епифаније каже о њему: „Он је могао од јутра до вечера да се бави књигама, напрежући се да измисли дефиницију о Богу помоћу геометрије и фигура“. У његовом поступку догматика се претварала у игру и дијалектику појмова, па се још и хвалисао да „он зна Бога боље него самога себе“. Евномије је додао његовој дијалектици логичку строгост и довршеност. Евномије полази од појма о Оцу као „бесконечно једином Богу“, „који се из једне суштине не преображава у три ипостаси“ и „који нема заједничара у Божанству“. У Евномијевој дефиницији Бога главни и „суштински“ признак је Његова нерођеност (ΑΓΕΝΝΕΣΙΑ), и зато је суштина Бога непреносива ни на кога. Зато је немогуће „једносуштно“ рађање Сина, рађање „из суштине“ Оца, јер би то значило разделити и нарушити Божију простоту и неизменивост. Из истог разлога немогућа је тројност Божанских ипостаси, која би нарушила јединичност и јединственост Бога. Зато је Син „иносуштан“ и „несличан“ Оцу, јер свако поређење или домагање поредивости Сина са Оцем неспојиво је са уникалношћу Оца који превазилази све. Син је створење и није постојао пре свог настанка. Уосталом, код Евномија појмови „рођење“ и „стварање“ значе исто. У низу створова Син се одликује тиме да је Он саздан Оцем непосредно, док су сва

остала бића (укључујући и Светога Духа) саздана већ посредно кроз Сина. Према томе Син је сличан Оцу „превасходном сличношћу“, као што савршено дело носи на себи отисак уметника, Он је слика и печат Сведржитељеве енергије или воље...

Пред наступом овог обновљеног најдоследнијег аријанства одмах се показала сва немоћ расклиматаних формула којима су се служили противници „никејске вере“. Међу антиникејцима који су у души остали православни настала је узбуна. Отпор аријанству најпре се оваплотио у покрету тако-званих „омиусијана“, окупљеном око Василија Анкирског.

Омиусијанско учење било је први пут изражено на Анкирском сабору 358. године. Оци тог Анкирског сабора су изјавили да „желе што је могуће тачније да изложе веру католичанске Цркве“, али ће истовремено у то излагање унети „нешто своје“. То нешто ново или своје своди се на појам СРОДНОСТИ или јединства по СРОДНОСТИ између Јединородног Сина и Оца (ГНИСИА). Тиме се, у ствари, прихватало донекле разводњено једносуштије. На тај начин, пажња анкирских отаца обраћа се не на наглашавање раздјељености и разлике, него на откривање заједнице и јединства у Тројици. Наглашавајући тајанственост Синовства, Василије Анкирски (он је, и вероватно, сам саставио „Посланицу“ Анкирског сабора) разликује „рађајућу енергију“ Оца од Његове „творачке енергије“. У рађању Сина пројављује се не само воља и власт Оца, него и Његова „суштина“. У рађању испољава се сличност по суштини, — јер уопште бити отац значи бити отац једног бића „сличне суштине“. Са друге стране, Василије Анкирски настоји да заснује „ипостасност“, то-јест самостално битисање Божанских Личности. О Сину морамо мислити као о „самосталној ипостаси“, подвлачи он, као о „другачијем од Оца“. Речју „ипостас“, додаваној уз реч „лице“ (просопон), омиусијански богослови, према њиховом каснијем објашњењу, хтели су да изразе „самостална и стварно постојећа својства“ Оца, Сина и Духа, избегавајући тиме Савелијански модализам. Без потпуне јасности овде се указује на разлику између појма „суштине“ и појма „ипостаси“, — „ипостас“ се схвата као „суштина“ гледана са стране њене самосвојности. „Самосвојност“ Друге Божанске Личности састоји се у Синовству, у рођености од Оца. Јединство Божанских Личности означава се овде општим појмом „Духа“. Узевши у целом, ова богословска схема потпуно искључује аријански начин мишљења, мада су омиусијани ослабили њен домаћај анатематизмом против „једносуштија“, схваћеног, уосталом, у смислу истоветности Оца и Сина. У сваком случају, аномији и њихови истомишљеници са огорчењем су устали против овог омиусијанског вероизложења (III Сирмијске формуле 358. године). Под притиском и насиљем омиусијани су били приморани да замене свој израз „подобосуштни“ (омиусиос) „сличан по суштини“, двосмисленим изразом „сличан у свему“ („омиос ката панта“), мада се приликом подписивања тако-зване „датироване вере“ Василије Анкирски опрадио од смисла који се даје изразу „сличан у свему“, додавши „не само хтењем, него и ипостасју и битијем“ — па је дописао још и анатему на све оне који би ограничавали сличност на само „нешто једно“. Сама та „датирована вера“ (IV Сирмиј-

ска формула 359. године) понављала је ранија изложења, али је у њој додата посебна забрана да се у вези са Богом употребљава појам „Суштине“, кога нема у Светом Писму и који изазива саблазан у народу. На Цариградском сабору 361. године у новом вероизложењу изостављено је објашњење ката панта и само рођење Сина је оглашено за недоступно разумевању. Поново је забрањен термин УСИА, као и термин ИПОСТАСИС. На тај начин, самим својим противљењем омиусијанцима неправославне групе су сведочиле о православном усмерењу омиусијанских формула. И заштитници Никејске вере давали су им исту оцену. Због борбе са аријанством у Галији, протнани на Исток епископ пиктавијски Иларије видео је у покрету омиусијанском и у Анкирском сабору појаву светлости и зрак наде, јер по његовом тумачењу „подобосуштије“ („сличност по суштини“) значи исто што и Никејско „једносуштије“ — јединство рода, а не савелијанско јединство личности. И сам свети Атанасије у свом напису „о саборима“ признаје да „са људима као што је Василије (анкирски) не треба се односити као са непријатељима, него их треба сматрати за браћу, која се разликују од нас само употребом једне речи, а углавном мисле као и ми“. Јер „подобосуштије“ (ОМИУСИА), појам који је сам по себи расплут и недовољан, али ако му се дода да је рођење Сина „из саме суштине“ Оца, онда је то истозначно са „једносуштијем“ Никејског сабора. Термин „сличан у свему“ сретао се већ код св. Александра александријског, и на „сличност“ („подобије“) указивао је и сам св. Атанасије кад је објашњавао „једносуштије“. Овоме није сметала филолошка нескладност термина „омиусиос“ („сличан по суштини“), пошто је још Аристотел указивао да се „сличност“ („подобије“) односи на „каквоте“ или својства разних предмета, а не на њихову „суштину“. Ако постоји јединство по суштини онда треба говорити о истоветности, а не о сличности. На то је указивао и св. Атанасије. Но по смислу, уз прикладна објашњења, „подобосуштије“ стоји према „једносуштију“ као што стоји признање „једнаке“ суштине према признању „једне“ суштине у Тројици — а у првом случају донекле је јаче наглашен моменат разликовања употребљиваних величина. На Александријском сабору 362. године, где је председавао св. Атанасије, поново је преиспитан смисао појмова УСИА (суштина) и ИПОСТАСИС (Личност). После напорног разматрања уважено је да православну истину исповедају и они који говоре о „једној ипостаси“ у смислу „једне суштине“ и „истоветности природе“ у Тројици, као и они који говоре о „Трима ипостасима“ али и о „једном начелу“, желећи тиме да изразе своје знање о Тројици, која постоји „не само по називу, него истински битише и пребива“... После Александријског сабора изрази „једносуштни“ и чак и „из суштине Оца“ улазе у богослужбену употребу по многим црквама Истока (у Лаодикији, Антиохији, Кападокији и др.). Истовремено разбистрава се разлика између појмова и термина УСИА и ИПОСТАСИС као између општег и посебног. У заснивању и разради те нове употребе ових речи састоји се историјско-догматски рад и подвиг великих Кападокијаца, „њих тројице, који славише Тројицу“. Од тада улази у општецрквену употребу формула: *једна суштина и три Ипостаси*, — МИА УСИА, ТРЕИС ИПОСТАСЕИС. Али неочекивано је требало много времена и труда да се Западу докаже пра-

вилност употребе овакве дефиниције, и да се она поклапа са древном западном формулом: TRES PERSONAE. Свети Григорије Богослов је говорио да „западњаци, због сиромаштва свог језика и због недостатка терминологије, нису у стању да разликују суштину и ипостас“, означавајући на латинском и једно и друго термином: SUBSTANTIA. У формули „Три Ипостаси“ западњаци су зазирали од тритеизма, наиме, бојећи се у тој источној дефиницији од три суштине или три бога. Са друге стране, за источне богослове, а нарочито за св. Василија Великот, израз „три лица“ (триа просопа, трес персоне) — и на грчком и на латинском — задржао је опасну двосмисленост. Антички свет није знао тајну личносног бића. А у древним језицима није ни постојала реч којом би се тачно означила личност. Грчки појам „*προσωπον*“ означавао је пре „личину“ (маску) него личност, а поред тога на њега је пала сенка савелијанске привидности. Зато је св. Василије Велики сматрао да је недовољно и опасно говорити о Светој Тројици као „Три Лица“, него треба рећи „Три Ипостаси“, пошто је оно прво за њега звучало сувише бледо. То исто треба рећи и за латинску реч PERSONA. Седамдесетих година IV-ог века Антиохијци су зазирали од вере блаженог Јеронима зато што није хтео да исповеда „Три Ипостаси“, а он, са своје стране, плашио се те новотарије о „Три субстанције“, стављајући томе насупрот своје вероисповедање: једна субстанција и три персоне (три лица). Тек пошто је св. Григорије Богослов у својим делима објаснио да су појмови Ипостас и Лице (Персона) истоветни, тек после Другог Васеленског сабора, усаглашен је богословски речник Истока и Запада. Али већ у V-ом веку блажени Августин окреће леђа богословљу Кападокијаца и тражи друге путеве.

8. По свом унутарњем смислу богословски покрети IV-ог века имали су *христолошки* карактер. Живим средиштем црквене мисли био је двоједини лик Христа, као Богочовека, као Логоса Ваплоћеног. Раскривање једносуштија Сина-Логоса са Оцем значило је прихватање пуноте Божанства у Христу и то је било тесно повезано са прихватањем Ваплоћења, као основног момента у искупитељском делу Христа. Та међусобна повезаност и хармонија међу догматским истинама појавила се потпуно и јасно већ у богословском систему светог Атанасија. Порицање „једносуштија“ повлачи за собом порицање стварности Искупљења, порицање сјединења и општења творевине са Богом. Са исте православне тачке гледишта просуђује се и одбацује „духоборство“, које је поникло из истог аријанског корена. „Духоборство“ је омаловажење или порицање једносуштија Духа са Оцем, односно, то је порицање потпуне и савршене Божанствености Духа Светога, а пошто је Дух извор и сила освећења и обожења творевине, онда, ако Он није савршени Бог, узалудно и недовољно би било освећење од Њега даровано...

Учење о Светом Духу постаје предмет расправе 50-их година IV-ог века и добија тачну дефиницију већ у делима св. Атанасија, затим у одлукама Александријског сабора 362. године, и коначно у списима светих Кападокијаца, нарочито код св. Григорија Богослова...

Раскривање учења о Божанству Слова-Логоса предпостављало је, дакле, јасне судове о смислу Ваплоћења. Али није одмах било постављено питање, нити је дат јасан одговор, о начину сјединења Божанства и човечанства у Христу. Тај одговор је дао Васеленски сабор у Халкидону (451. год.). А требало је још више од два века богословских напора и тумачења, да би се Халкидонски догмат потпуно усвојио. Уосталом, „христолошки“ проблем искрснуо је већ у IV-ом веку, у вези са лажним учењем Аполинарија Лаодикијског.

Од „безбројних“ списа Аполинарија није много сачувано: неколико одломака и цитата у делима писаним против њега, као и неколико Аполинаријевих дела која су спасена благодарећи томе што су подметнута под именом св. Григорија Чудотворца, папе Јулија... У првим годинама своје делатности Аполинарије је ревносно бранио Никејску веру. Но још пре 362. године он је почео да износи своје христолошке погледе, вероватно када је критиковао учење Диодора Тарсијског, који је тада био на челу антиохијске школе. Аполинарије се трудио да објасни услове, који у Ваплоћењу Речи Божије обезбеђују стварно сјединење Божанства и човечанства путем савршеног јединства Христове личности. При томе он није разликовао „природу“ и „ипостас“, па је стога у Христу налазио не само једну личност и Ипостас, него и једну природу „Бог и плот (саркс, Саго) спојише се у једну природу, — сложену и састављену“... Јер јединство личности, по Аполинарију, могуће је само при јединству природе. „Из двојице савршених“, није могуће образовати „савршено јединство“. Ако би се Бог сјединио са савршеним (то-јест потпуним) човеком, који се састоји из духа (ума), душе и тела, онда би се ту имало неразрешиво двојство. Тачније, — ако би Син-Логос усвојио у Себе и ум човечији, који је извор слободе и самоопредељења, онда — чинило се Аполинарију — ту не би било стварног сјединења, јер би постојала два средишта и два начела у Христу. И не би био постигнут искупитељски циљ Ваплоћења, пошто не би умро Бог као човек, него само неки човек. Сем тога, ум човечији, са очуваном својом слободом и „самолетењем“, не би могао победити у души заметке преха. То може једино Божански Ум. Зато је Аполинарије порицао потпуност или трочланост човековог бића у Ваплоћеном Слову-Логосу, па је тврдио да човеков ум није био преузет Њиме у сјединењу, него да је место ума заузео Логос, који се сјединио само са душом и телом. На тај начин, по Аполинарију, десило се ваплоћење, али не и УЧОВЕЧЕЊЕ Логоса. Аполинарије је сматрао да се живо тело Христа „слило“ и да је „срасло“ са Логосом, који је постао у њему покретач и извор сваке делатности, а на тај начин Он као да је прешао у нови начин постојања — „у јединство сложене ваплоћене божанске природе“ (*μία φύσις τῷ Θεῷ Λόγῳ σαρκομένη*).

Аполинарије је имао много следбеника. Борба против његовог учења почела је већ на Александријском сабору 362. године. 70-их година IV-ог века појавио се напис „Против Аполинарија“, смештен међу делима св. Атанасија. У то исто време њега оштро осуђује св. Василије Велики. И после низа осуда на помесним саборима, аполинаризам је био одбачен на Другом васеленском сабору. Као про-

тивтежу аполинаризму свети оци IV-ог века (и то највише св. Григорије Нисијски и св. Григорије Богослов) развијали су православно учење о јединству двеју природа у једној ипостаси, о потпуности усвојеног и тиме спасеног човечанског композита у Христу: Христос је један из двеју стварности...

Тиме је била припремљена каснија Халкидонска дефиниција вере. И том приликом наново је покренуто питање тачности појмова: требало је разликовати и одредити појмове: „природа“ (фисис, усия), „лице“ (просопон) и „личност“ (ипостасис), као и достојно објаснити смисао Богочовечанског јединства. У IV-ом веку тај рад је само започет. У Антиохији појавила се крајност, супротност аполинаризму — код Диодора Тарсијског и Теодора Мопсуестијског, у којима су касније препознали зачетнике несторијанства.

9. Кроз богословске спорове развија се и јача верско сазнање. Тако се и апостолско предање вере прима и дознаје као благодатна премудрост, као највише мудрољубје (или философија), — као разум истине и истина разума. Кроз то умодоступно откривање и усвајање искуства вере преображава се и мења се сама стихија мисли. Изграђује се нови низ појмова. И уопште није случајна пажња и упорност коју су древни Оци посветили терминолошким питањима. Они су се трудили да нађу и искују „богодостојне“ речи, које би тачно и крепко изражавале и штитиле истине вере. То није било цепидлачење око речи, око празних речи. Реч је одежа мисли. А појмовна тачност одражава разговетност и јачину мисленог видења и познања. Светоотачко богословље је управо стремиле ка разговетности умодоступног исповедања вере, ка учвршћењу живог предања Цркве кроз гипке форме богословског погледа на свет. Тај богословски подухват је био и тежак и буран. У светоотачком богословљу има много образаца и праваца. Али сви они имају заједничку основу, у њиховом јединственом, заједничком доживљају Цркве — „ево тајне Цркве, ево предање отаца“...

(Из књиге: *Восточные Отцы IV-го века*. Париз 1931. Стр. 7—25)
Превео са руског Еп. Данило.

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“ (*koinonia*) 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: *nes 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 цареve 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 дужноси 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 светошћу 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 патријарашког 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 тадање 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 васелену, 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 бриге, 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 „икуменоко“ (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 икупи. 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.

протојереј Георгије Флоровски

СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТИ ПРОРОК МИЛОСРЂА*

Златоусти је био моћан проповедник. Он је био наклоњен проповедању, и сматрао проповедање као дужност хришћанског свештеника. Свештенство је ауторитет, али то је ауторитет речи и убеђења. Оно је изразити знак Хришћанске моћи. Краљеви принуђују, свештеници убеђују. Први делају помоћу наређења, а други бодрењем. Свештеници се обраћају људској слободи, људској вољи и позивају на одлуку. Као што је Свети Златоуст имао обичај да каже, „Ми морамо да остваримо спасење људи речју, благошћу и бодрењем“. Потпуни смисао људског живота за Св. Златоустог био је у томе што је он требало да буде живот у слободи и због тога живот у служењу. У његовом проповедању он је говорио непрестано о слободи и одлуци. Слобода је за њега била слика Бога у човеку. Христос је дошао, како је Златоусти имао обичај да подсећа, управо да лечи вољу човекову. Бог увек поступа на такав начин да не наруши нашу слободу. Сам Бог делује позивима и опоменама, не принудом. Он показује прави пут, зове и позива, и упозорава на опасности од покварености, али не приморава. Хришћански свештеници морају поступати исто тако. По темпераменту, Златоусти је више био максималиста, оштар и строг, али је увек био против принуде чак и у борби са јеретикима. Хришћанима се забрањује, он је наглашавао, да примењују насиље чак и за добре циљеве: „Наше ратовање не убија живе него радије оживљава мртве, јер је оно руковођено духом благодати и смерности. Ја прогоним речима, не песницама. Ја прогоним јерес, не јеретике. Мени више приличи да будем прогоњен, него да прогоним. Тако је Христос победио као Распети, а не као распињач“. Снага Хришћанства за њега је у смерности и трпељивости, а не у сили. Човек мора бити строг према себи, а благ према другима.

Ипак, Златоусти уопште није био сентиментални оптимиста. Његова дијагноза људске ситуације била је озбиљна и страшна. Он је живео у времену кад је Црква била нагло преплављена томилама површних обраћеника. Он је имао утисак да је проповедао мртвима. Он је посматрао недостатак и самозадовољну неправду и видео их

* Са енглеског превео Радмило Крстић.

скоро у апокалиптичкој перспективи: „Ми смо угасили ревност, и тело Христово је мртво“. Он је имао утисак да је говорио људима за које Хришћанство беше само конвенционална мода, празна форма, један манир и једва мало више. „Међу хиљадама човек једва може наћи више од стотину њих, који се спасавају, а чак и у то сумњам.“ Он је био очајан због великог броја називи Хришћана, као додатне хране за ватру“.

Просперитет је за њега представљао опасност, најгору врсту гоњења, гору од отвореног прогона. Нико не примећује опасности од просперитета који доноси лакомисленост. Људи се успављују, а ђаво убија поспане. Златоусти је био нарочито узнемирен отвореним и свесним нарушавањем моралних прописа, чак и међу свештенством. Со је губила свој укус. Он није на ово реаговао само речју укора и прекора, него и делима милосрђа и љубави. Он се одважно бавио обновом друштва, лечењем социјалних болести. Он је проповедао и практиковао милосрђе, оснивао болнице и сиротишта, помагао сиротињу и невољне. Он је желео да поврати дух делотворне љубави. Он је желео више активности и више одговорности међу хришћанима. Хришћанство је за њега било управо „ПУТ“ као што је то некада било описано у апостолска времена; сам Христос је био „Пут“. Златоусти је увек био против свих компромиса, против политике мировања и прилагођавања. Он је био пророк целовитог Хришћанства.

Златоусти је био углавном проповедник морала, али је његова етика била дубоко укорењена у вери. Он је имао обичај да тумачи Свето Писмо своме стаду, а његов омиљени писац био је Св. Павле. Његове посланице су биле те у којима је човек могао видети органску везу између вере и живота. Златоусти је имао своју омиљену догматску тему, којој би се стално враћао. То је пре свега тема о Цркви блиско повезана са учењем о Искупљењу, као жртвовању самога Првосвештеника Христа; Црква је ново биће, живот у Христу и живот Христа у човеку. Друго, тема о Евхаристији, као светој тајни и жртви. Само није исправно звати Златоустог, као што су га звали „учитељ Евхаристије“, *doctor Eucharisticus*. Јер ове теме су узајамно повезане. Једино кроз Евхаристију Црква је могла бити жива.

Златоусти је био сведок живе вере, и стога његов глас се тако жудно слушао, и на Истоку и на Западу; али за њега је вера била правило живота, а не само теорија. Догмате треба применити у пракси. Златоусти је проповедао Еванђеље Спасења, благу вест новог живота. Он није био проповедник независне етике. Он је проповедао Христа, и то распетог и васкрслог, Јагње Божије и Првосвештеника. Правилан живот за њега је био једини доказ правилног веровања. Вера се доказује делима, делима милосрђа и љубави. Без љубави, вера, созерцање и визија Божијих тајни су немогући. Златоусти је посматрао очајну борбу за истину у друштву свога сопственог времена. Он се увек интересовао за живе душе; он је говорио људима, живим личностима. Он је увек проповедао стаду за које се осећао одговорним. Он је увек излагао конкретне случајеве и ситуације.

Једна од његових сталних и омиљених тема била је она о богатству и сиромаштву. Та тема је била наметнута и диктирана околи-

пом у којој је Златоусти морао да ради. Он је морао да се суочава са животом у великим и пренасељеним градовима, са напетостју између богатих и сиромашних. Он просто није могао да избегне друштвене проблеме по цену одвајања Хришћанства од живота, али социјални проблеми били су за њега изразито религиозни и етички проблеми. Он није био на првом месту социјални реформатор, мада је имао своје сопствене планове за Хришћанско друштво. Он се бринуо за понашање Хришћана у свету, за њихове дужности и позиве.

У његовим проповедима налазимо пре свега, продорну анализу стања друштва. Он налази и сувише много неправде, хладноће, равнодушности, страдања и туге у друштву његовог времена. Он одлично запажа до каквог степена је све то повезано са жељом богаћења ондашњег друштва, са грамзивим духом тадањег живота. Тај грамзиви дух рађа неједнакост и према томе неправду. Златоусти није узнемирен само јаловошћу луксузног живота; он се побојава богатства као сталног искушења. Богатство заводи богате. Богатство само по себи нема вредности; то је маска испод које је право лице човека сакривено, али они који имају поседе цене их и варају се; они их вреднују и уздају се у њих. Сва имања, не само велика, опасна су уколико човек навикне да се узда у оно што је по самој природи нешто пролазно и нестварно.

Златоусти је ту веран духу Евангеља. Благо се мора скупљати на небу а не на земљи, а сва земаљска блага су нестварна и осуђена на пропадање. „Чежња за богатством није нормална“, каже Златоусти. Она је само оптерећење за душу, опасно оптерећење. Она заробљава душу; и одвраћа је од служења Богу. Хришћански дух је дух одрицања, а богатство везује човека за мртве ствари. Дух грамзивости извитоперава визију, изопачава перспективу. Златоусти је строго држао заповести *Беседе на Гори*. „Не брините се за живот свој шта ћете јести... ни за тело своје, у шта ћете се обући... живот је претежнији од јела и одећа“, али управо је стрепња оно што је у нарави грамзивога друштва.

Хришћани су позвани да се одрекну све имовине и да иду за Христом у потпуном поуздању и с поверењем. Поседовање се може оправдати само добром употребом: гладне нахранити, сиромашне помоћи и дати све незбринутима. Овде је главна затегнутост и главни сукоб, између духа Цркве и ђуди земаљског друштва. Сурова неправда стварног живота је крвава рана овога друштва. У свету туге и потребе, сва поседовања су неисправна — она су само доказ хладноће и симптоми маловерја. Златоусти иде тако далеко да осуђује сјај храмова. „Црква је“, каже он, „ликујући сабор ангела а не радња златара“. Црква полаже право на људске душе, и само ради тих душа Бог прихвата неке друге дарове. Путир који је Христос понудио апостолима на Тајној вечери није био направљен од злата, па ипак је био драгоценiji од свега. Ако желите да учините част Христу, учините то кад Га видите наог, у личности сиромаша у ритамa. Нема користи ако доносите драгоцене дарове у храм а остављате Христа напољу да трпи хладноћу и голотињу. Нема користи ако је храм пун златних сасуда, а сам Христос гладује. Ви правите златне путире а нисте у стању да понудите чашу воде жеднима.

Христос као бескућник, странац, лута и проси, па уместо да Га примите — ви правите украсе“.

Златоусти се бојао да све што се оставља на страну је у извесном смислу украдено од сиромашних. Човек не може бити богат осим по цену осиромашења других. Корен богатства је увек у некој неправди. Ипак, сиромаштво за Златоустог није врлина само по себи. Сиромаштво је значило за њега, пре свега, невољу и оскудицу, страдање и патњу. Из овог разлога Христос се може наћи међу сиромашнима и Он долази к нама прерушен у просјака а не у богаташа. Сиромаштво је благословено само ако је с радошћу прихваћено Христа ради.

Сиромашни имају мање брига него богати, и независни су — или бар то могу бити. Златоусти је био потпуно свестан да сиромаштво може такође бити и искушење, не само као тешкоћа, него као подстрекач зависти и очајања. Из тог разлога он је желео да сузбије немаштину да би не само олакшао трпење него такође и уклонио искушења.

Златоусти се увек бавио етичким проблемима. Он је имао своју сопствену визију праведног друштва, и први предуслов за то била би, по његовом мишљењу, једнакост. То је први захтев праве љубави. Али Златоусти би ишао много даље. Он је осећао да постоји само један власник свих ствари на свету — сам Бог — Творац свега. Строго говорећи никаква приватна својина не би требало да постоји уопште. Све припада Богу. Све је пре позајмљено него ли дато од Бога на управу, за Божије сврхе. Златоусти би додао: све је Божије, сем добрих дела човекових — то је једино што човек може поседовати. Пошто све припада Богу, нашем заједничком Господару, онда је све дато на заједничку употребу. Не важи ли то чак и за земаљске ствари? Градови, тргови, улице, зар нису они у заједничком поседовању? Божија економија је исте врсте. Вода, ваздух, сунце и месец, и све остало што је створено, одређено је за заједничку употребу. Свађе обично почињу када људи покушају да присвоје ствари, које по самој њиховој природи, нису одређене за приватно поседовање неколицине, искључујући друге.

Златоусти је имао озбиљне сумње у вези са приватном својином. Не почиње ли сукоб откако се увело хладно разликовање између „мога“ и „твога“? Златоусти је био заинтересован не толико за резултате колико за узроке — за оријентацију воље. Где ће човек скупљати његово благо? Златоусти је за правду у одбрани људског достојанства. Није ли сваки човек створен по лику Божјем?

Зар није Бог желео спасење и обраћење сваког појединца без обзира на његов положај у животу и чак без обзира на његово понашање у прошлости? Сви су позвани на покајање и свако се може покајати. Ипак, Златоусти није занемаривао ни материјалне ствари у својим проповедима. Материјална добра такође долазе од Бога и она нису рђава сама по себи. Рђаво је само неправично коришћење добара, на профит неких док су други остављени да гладују. Одговор је у љубави. Љубав није себична, „није надмена, не тражи своје“. Златоусти је гледао назад на првобитну Цркву. Види код првих хришћана јачање побожности. Они одбацују своје богатство уз радо-

вање и са великим задовољством, јер су већа била она богатства која су примили без труда. Нико није приговарао, нико није завидео, нико није гунђао, не беше гордости, не беше презирања. Нема ни говора о „мојем“ и „твојем“. Зато је радост служила за њиховим столом; нико не мисли да једе своје сопствено или што припада другоме. Нити су они сматрали имовину њихове браће за нешто туђе њима самима, јер све је било имовина заједничког Господа; нити су веровали да треба да имају неку својину, све је било братско. Како је ово било могуће, пита Златоусти: из надахнуте љубави, из признања неизмерне љубави Божије.

Али то уопште не значи да је Златоусти проповедао „комунизам“. Сам образац може бити преваран и заводљив као било који други. Реалан је само дух. Оно што је Златоусти проповедао у градовима, монаси су ревносно практиковали у својим заједницама, исповедајући делима да је Бог једини господар и власник свега. Златоусти није гледао на монашки живот као на вишу школу само за изабране, него пре као на нормалан евангелски узор намењен свима хришћанима. По овом питању он је био у потпуној сагласности са главним предањем ране Цркве, од Св. Василија и блаженог Августина до Св. Теодора Студита у каснијим временима. Али снага монаштва није у самом узору, него у духу самопожртвовања у избору „вишег позива“. Беше ли ово позив само за неколицину? Златоусти је увек сумњао у неједнакост. Није ли било опасно правити разлику између „јаког“ и „слабог“? Ко би могао пресудити и одлучити унапред? Златоусти је увек мислио на стварне људе. Постојала је нека врста њему својственог индивидуализма у његовом приступу људима, али је увек ценио једнодушност изнад свега — дух солидарности, дух заједничке бриге и одговорности, дух служења. Ниједна личност не може расти у врлини, ако не служи својој браћи. Зато је он увек истицао милосрђе. Они који нису у стању да своје милосрђе докажу делом биће остављени ван свадбене одаје Христове. Није довољно, каже он, само дићи наше руке према небу — треба их испружити према сиротима, и тада ћеш бити услишен од Оца. Он указује да ће се на страшином суду поставити једино питање о нашем милосрђу. Али ипак, Златоусти није само моралиста. Његова етика је имала очигледно мистичну дубину. *Истинити олтар је тело самих људи.* Није довољно молити се код олтара. Постоји други олтар сачињен од живих људи, а тај олтар је сам Христос, Његово Тело. Жртва праведности и милосрђа треба да се приноси на овај олтар, ако желимо да наше жртве буду од Бога прихваћене. Дела милосрђа треба да извиру из највеће преданости и оданости Христу, који је дошао у свет да олакша сваки недостатак, тугу и бол.

Златоусти није веровао у апстрактне схеме; он је имао пламену веру у стваралачку моћ хришћанске љубави. То је био разлог да је он остао учитељ и пророк у Цркви за сва времена. У младости је провео неколико година у пустињи, али тамо неће остати целог живота. За њега је монашка усамљеност била само припремни период. Он се вратио у свет да објави силу Еванђеља. Он је био богомдани мисионар; имао је апостолску и еванђелску ревност. Желео је да подели своје надахнуће са својом браћом. Желео је да ради на успо-

стављању Царства Божијег. Он се молио за остварење тога Царства у заједничком животу свих људи, тако да нико не би морао да се повлачи у дивљину због трагања за савршенством, јер би имао исту могућност и у градовима. Он је желео да реформише сâм град, и због тога је изабрао за себе пут свештенства и апостолства.

Да ли је ово био утопијски сан? Да ли је било могуће преобразити свет и надвладати световност овога света? Да ли је Златоусти успео у својој мисији? Његов живот био је буран и тежак, то је био живот трпења и мучеништва. Он је био прогањан и одбачен не од многобожаца него од лажне браће и умро је као бескућник у прогонству. Све што му је било дато да претрпи прихватио је радосно, као из руке Христове, који је и сâм одбачен и погубљен. Црква је захвално признала то његово сведочење и свечано прогласила Златоустог за једног од васеленских учитеља за сва времена која долазе.

Постоји нека необична арома модернизма у делима Златоустог. Његов свет је био као наш, свет напетости, свет нерешених проблема у свим областима живота. Његов савет може бити привлачан и нашем добу, не мање него његовом сопственом добу. Али његов главни савет је остварење целокупног Хришћанства, у којем су вера и милосрђе, веровање и пракса, органски спојени, у безусловном препуштању човека неодољивој Божијој љубави, у безусловном поверењу у Његову милост, у безусловној одговорности за Његову службу, кроз Исуса Христа, Господа нашег.

протојереј Георгије Флоровски

СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМ У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ ОД ИСТОКА*

I

Хришћанство је у својој суштини социјална религија. Има једна стара латинска изрека: *unus Christianus nullus Christianus*. (Један хришћанин, као ниједан хришћанин). Нико не може бити истински хришћанин као усамљено и издвојено биће. Хришћанство није на првом месту вероучење или дисциплина коју појединци могу да прихвате за своју личну употребу и путоказ. Хришћанство је управо заједница, т.ј. Црква. У том погледу постоји очигледни континуитет између Старог и Новог домостроја спасења. Хришћани су „Нови Израил“. Целокупан начин изражавања Светога Писма је веома поучан: Савез са Богом, Царство, Црква, „Свети народ“ „посебни Народ“. Апстрактни назив „хришћанство“ очигледно је касније настало. Од самог свог почетка хришћанство је себе схватало као друштво. Цело устројство хришћанског живота има обележје друштва и заједнице. Све хришћанске свете тајне у суштини су „тајинства за друштво“ т. ј. светиње за удруживање. Хришћанско богослужење је такође здружено богослужење, „*publica et communis oratio*“, према изразу Св. Кипријана Картагинског. Зато изградити Христову Цркву значи изградити ново друштво, а то подразумева: поново изградити људско друштво на новим основама. Одувек је стављан јак нагласак на једнодушност, и живљење у заједници. Један од најранијих назива за хришћане био је једноставно „братија“. Црква је била и требало је да буде створена иксна Божије нестворене реалности. Три Божанске Личности, али само Један Бог. Зато, у Цркви многи људи су спојени у једно тело.

Све ово је, разуме се, заједничко наслеђе целе Цркве. Ипак, изгледа да је ово наглашавање заједничтва било нарочито снажно у предању хришћанског Истока и још увек представља особеност Православне Цркве од Истока. Међутим, овим не тврдимо да су све

* Georges Florovsky: *Christianity and Culture*, vol. II p.p. 131—142. Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.

тежње хришћанства остварене у свакодневном животу хришћанског Истока. Идеали се никада не остварују потпуно; Црква је још увек *in via* (на путу), и морамо, са болом у души, признати неуспех Истока да постане и остане заиста хришћански. Па ипак, идеали се не смеју губити из вида. Они су и путоказ, и покретачка сила људског живота. Одувек је постојала на Истоку јасна визија да је хришћанство по својој природи — заједништво. И даље постоји, као што је то било вековима, снажан нагон ка заједничарењу у Источној Цркви, упркос свим уплитањима и слабостима кроз историју. И то је можда главни допринос Источне Цркве савременом разговору о друштвеним питањима.

II

Црква првих векова није била само добровољно удружење за „религиозне“ потребе. Она је била више Ново Друштво, чак Ново Човечанство, *полис* или *политеума*, истински Божији Град, у току изградње. И свака помесна заједница била је потпуно свесна своје припадности једној свеобухватној и васеленској целини. Црква је разумела саму себе као један независан само-издржаван друштвени пордак, као нову друштвену димензију, као засебни састав отаџбине (*система патридос*), према изразу Оригена. Први хришћани осећали су се, у крајној линији, прилично изван постојећег друштвеног поретка, из простог разлога што је за њих сама Црква представљала „поредак“, вантериторијално „небеско насеље“ на Земљи. (Филип. 3:20.) Овај став није потпуно напуштен чак ни касније, када је римско царство склопило нагодбу са Црквом.

Строги став првих хришћана имао је свој продужетак у монашком покрету, који се нагло ширио управо за време наводног помирења са светом. Наравно, монаштво је сложена појава, али његов основни ток био је одувек друштвено усмерен. Монаштво није било толико бекство од света, колико тежња да се изгради један нови свет на новим основама. Манастир је био заједница, „мала црква“, не само молитвена заједница, него и радна заједница. Раду је придаван велики значај, на леност се гледало као на тежак порок. Али рад је морао да служи општем циљу и за добро заједнице. Ово је важило већ за прве Пахомијеве монашке заједнице у Египту. Св. Пахомије је проповедао „Еванђеље непрекидног рада“. О њему се говорило: „Општи изглед и живот у манастиру Св. Пахомија није могао да се разликује од неког добро уређеног факултета, града или војничког логора. Велики законодавац Источног монаштва, Св. Василије Кападокијски (са 330—379), био је дубоко заокупљен проблемом друштвене обнове. Он је са великом узнемиреностију пратио токове друштвеног распадања, појаву која је у његово доба била тако видљива. Зато је његов позив да се оснују монашке заједнице био покушај да се оживи дух узајамности у свету који као да је изгубио сваки смисао за друштво, одговорност и слогу. Он је сматрао да је човек у суштини „створ за заједницу“ (*κοινωνικον 300n*), „нити дивљак, нити љубитељ усамљености“. Човек може да оствари свој животни циљ и да буде истински човечан, само ако живи у заједници. Зато, монаштво

није било тек виши степен савршенства, намењено малобројнима, него озбиљан покушај да се човековом животу да правилна димензија. На хришћанима је било да пружи узор новог друштва које би имало моћи да се одупре разорним снагама које су харале у тадањем свету на рубу пропасти. Истинско јединство друштва постиже се само прихватањем заједничког циља, подређивањем свих појединачних хтења општој ствари и интересу. У извесном смислу то је био својеврсни покушај стварања социјализма, али на добровољној основи. Послушност и слога сама по себи заснована је на љубави и нежност, на слободном остваривању братске љубави. Главни нагласак је био на друштвеној природи човека. Зато је индивидуализам уствари самоуништење.

Ма колико необично изгледало, монашки начин „општежитија“ сматран је у оно време као обавезан за све хришћане, „чак и за ожењене“. Да ли је било могуће изградити целокупно хришћанско друштво као неку врсту „манастира“? Св. Јован Златоусти, велики епископ царске престонице, Цариграда, (355—407), није се колебао да на ово питање одговори потврдно. То није значило да сви треба да оду у пустињу. Напротив, хришћани су имали да поново изграде постојеће друштво по угледу на монашко „општежитије“. Златоусти је био потпуно убеђен да свако друштвено зло има свој корен у човековој страсти за стицањем, у његовој себичној жељи за поседовањем добара, искључиво за своју корист. Међутим, постоји само један законити поседник свих добара и поседа у свету, а то је Свемогући Господ. Људи су само Његови помагачи и слуге, и они треба да користе Божије дарове једино у Божје сврхе, т.ј. изнад свега за заједничке потребе. Златоустово схватање приватне својине је строго функционалног карактера: поседовање је оправдано само ако се правилно употреби. Нема сумње, Златоусти није био друштвени или економски реформатор, и зато његове практичне препоруке могу да изгледају неубудљиве, па чак и наивне. Ипак је он један од највећих хришћанских проповедника друштвене једнакости и правде. У његовом захтевању милосрђа није било ничег сентименталног. Јер хришћанско милосрђе не састоји се једино у осећању саминости. Хришћане не треба да покрећу само патње, потребе и сиромаштво других. Они треба да схвате да је социјална беда проузјетак Христових мука, који и даље пати у лику чланова Свога Тела. Златоустово етичко ревновање и састрадање заснива се на јасном виђењу Тела Христовог.

Неко може закључити да је у пракси било веома мало користи од овог снажног социјалног проповедања. Али, сваки треба да разуме да највеће ограничење хришћанског проповедања социјалне врлине извире из убеђења да Црква може дејствовати и радити једино путем убеђивања, а никада насиљем и принудом. Наравно, ниједна црква није могла да одоли искушењу да затражи помоћ неке овоземаљске силе, било државе или јавнога мњења, или било којег другог вида друштвеног притиска. Али последице свега тога никад нису оправдале првобитну повреду слободе. Доказ томе је да чак ни данас нисмо далеко отишли у остварењу хришћанских мерила и идеала. Црква је у суштини заокупљена бригом да се измени срце и ум у

људима, а не првенствено променом спољашњег поретка, ма колико сва социјална побољшања била важна. У првим вековима свога живота, Црква је чинила покушај да оствари једно узвишеније мерило за друштво унутар својих сопствених редова. Успех је, међутим, био само релативан; сама та идеална мерила морала су бити смањена. Ипак, то није било мирење са постојећом неправдом; било је то више признање дубоке противречности. Зар би Црква, у људској борби за опстанак могла да прибегне било којем другом оружју сем речи истине и самилости? У сваком случају, барем су постављена и храбро изражена основна начела која су једнако важећа за сваку историјску ситуацију.

Пре свега, то је било признање опште једнакости свих људи. Овај дух једнакости дубоко је усађен у душу Православног Истока. Унутар Источне Цркве нема места ни за какву друштвену или расну дискриминацију, упркос њеној развијеној хијерархијској структури. У основи оваквог осећања лако је уочиво управо схватање првих хришћана о Цркви као посебном „поретку“.

Друго, подразумева се да Црква треба првенствено да брине о незбринутима и сиротима, о свима онима који су одбачени, који носе тешко бреме, о покајаним прешницима, управо о покајаним царинцима, а не о фарисејима који сами себе сматрају праведнима. Христос у Источном предању је управо понижени Христос, па ипак прослављен баш својим понижењем, снисхођењем своје састрадалне љубави. Ово наглашавање егзистенцијалне самилости у Источном предању понекад се чини претерано за западњачке посматраче — чак болећиво. Но у томе се управо крије дубљи смисао основног осећања да је Црква на земљи више као нека болница за болесне, него пребивалиште за савршене. Ово осећање имало је велики утицај на целокупну друштвену мисао на Истоку. Главно тежиште је било у непосредном служењу сиромасима и незбринутима, а не у измишљању пространих нацрта о идеалном друштву. Непосредни људски однос важнији је од било којег савршеног програма. Друштвени проблем одувек је третиран као етички проблем; али етика има своју основу у догмати, у догмату Ваплоћења и Искупљења кроз Крст. Све ове теме подједнако снажно су истицане како у беседама за народ, тако и у свештеним списима који се стално читају и понављају у свим Православним црквама. Црква, уопште узевши, била је увек на страни смерних и кротких, а не са моћнима и гордима. Све ово могло је бити често и занемаривано, али никада није порицано чак ни од оних који су заправо изневеравали свето Предање.

И треће, постоји наслеђени друштвени нагон којим Цркву доживљавамо више као свој духовни дом, него као заповедничку касарну. Ако неко жели да схвати унутарњу топлину духа Цркве од Истока, он се мора удубити у далеку њену историјску залеђину. Нај приметнија одлика ове Цркве је њен „традиционализам“ (верност Предању). Овај израз може лако да се криво схвати и неправилно протумачи. Предање, у ствари, значи настављање без прекида, а не застој. То није статички принцип. Нарав, етос Источне Цркве је још увек исти као у првим вековима. Али зар није егзистенцијални положај хришћанина увек исти упркос свим коренитим и наглим променама историјских прилика у којима он живи?

III

У савременој Русији није било значајнијег покрета за социјално хришћанство. Па ипак, утицај хришћанских принципа на целокупан живот није занемарив: чуо се исти онај традиционални позив на милосрђе и самилост и људско достојанство које никада није уништено, чак ни грехом или злочином. Али највећи допринос социјалној проблематици учињен је у области религиозне мисли. „Социјално хришћанство“ беше главна и омиљена тема целокупне религиозне мисли у Русији у току прошлога века, а иста та мисао прожима целокупну литературу тог периода. Разни писци упорно су тврдили да је истинска даровитост Русије у религиозној области, посебно на пољу социјалног хришћанства. Достојевски иде тако далеко да је тврдио да је Православна црква управо „наш руски социјализам“. Он је тиме хтео да каже да би то Црква могла да надахне и подстакне коначно остварење социјалне правде у духу братске љубави и узајамности. По њему, хришћанство се може у потпуности остварити само на пољу друштвеног деловања. Традиционална побожност садржи све елементе за то: осећање заједничке одговорности, дух узајамности, смерност и самилост. „Црква као идеал друштва“, то је основна мисао Достојевског, како је то Владимир Соловјев истакао у своме говору о Достојевском. То је мисао водиља и Соловјева. Кључне речи у оба случаја су исте: *слобода и братство*.

Славјанофилска школа је управо та која социјални аспект хришћанства ставља у први план. Назив доводи у забуну. „Словенска мисао“ ни у ком случају није била полазна тачка ни тежиште овог утицајног покрета идејних струјања. Главно је било ово питање: није ли Запад претерано нагласио значај појединца, а није ли Исток, нарочито словенски Исток, поклатио више пажње социјалном и удруженом аспекту човековог живота? Много је утопијског претеривања у овој историософији, па ипак истицање социјалног елемента било је потпуно оправдано. И најбољи представници ове школе, добро су знали да ово источно осећање за друштвене и општинске вредности не треба приписати словенском националном карактеру, него управо светом Предању Цркве првих векова. Један од највећих поборника покрета, А. С. Хомјаков (1804—1860), који је разрадио богословске основе социјалног хришћанства у своме сажетом али надахнутом памфлету *Црква је Једна*. Он је такође наглашавао дух љубави и слободе који претвара Цркву у заједницу међусобно повезаних нитима вере и милосрђа. Духовно заједничарење у Цркви мора се неизоставно проширити на целокупне друштвене односе. Само друштво треба обновити на основама заједничарења. „Наш закон није закон робова ни најамника који раде за наднице, него закон усиновљења и љубави која је слободна. Знамо да када неко падне у грех, он пада сам; али нико се не спасава сам.“ То је управо оно што је Св. Василије говорио: нико не може да постигне свој циљ у самоћи и издвојености. Па и не може се доћи до истинске вере путем издвојености, јер оно пресудно у шта хришћанин треба да верује то је управо свеобухватна љубав у Христу, који је глава Тела.

Суштина хришћанства је зато у слободној сагласности многих, која их сједињује. Овај кратки есеј Хомјакова, значио је, у ствари,

корениту прекретницу целокупне богословске и религиозне мисли у Русији. Са једне стране, то је било враћање предању првих векова; са друге стране, то је позив на делање. Идеје Хомјакова послужиле су као полазна тачка за Соловјева иако је Соловјев касније пошао другим правцем и био опчињен римским схватањем „хришћанске политике“, а да при том, ипак, није напустио пресудну замисао о Цркви као друштвеном идеалу. Целог свог живота Соловјев је чврсто веровао у социјалну мисију хришћанства и Цркве. Касније још, Николај Берђајев написао је књигу о Хомајкову у којој је истакао социјални моменат у Хомајковом схватању Цркве. Занимљиво је приметити да су сва тројица наведених писаца били световњаци, али ипак сви су, углавном, били верни светом Предању, мада су одступали од њега у неким појединостима. Њихов утицај није се ограничавао само на лаике. Читав сплет социјалних проблема избио је у први план услед катастрофе руске револуције. Историјске промашаје хришћана на социјалном пољу морамо поштено признати. Па ипак, основно убеђење остаје непоколебиво: вера Цркве пружа чврсту основу за друштвено делање, и да се само на хришћанским основама може изградити нови друштвени поредак у коме ће једнако бити заштићена како људска личност, тако и друштвени поредак.

Овде се намеће једно значајно питање: зашто је онда било тако мало друштвеног делања на Истоку, и зашто су тако сјајне социјалне идеје остале без прикладног оживотворења? Није лако одговорити на ово питање. Треба, међутим, унапред рећи једну ствар: Црква није једина која делује на друштвеном пољу. Њој су одрешене руке на пољу социјалне филантропије готово под свим режимима, изузев, наравно, под тоталитарним тиранијама.

У ствари, Црква је углавном крчила нове путеве чак и у организовању здравствене службе. У Русији, у сваком случају, прве болнице и домове за сирочад организовала је Црква, још у 15. веку, ако не и раније; и што је такође значајно, све је то у вези са „општежитељским“ манастирима, као што је то било у време Св. Василија Великог и Св. Златоустог. Држава је преузела ову делатност тек у другој половини 18. века, али је сећање на прошлост остало у називу „богоугодне установе“, који се био одомаћио и задржао све до пре једног века. Међутим, ствари стоје сасвим другачије, када су у питању темељи друштвеног поретка. Хришћанска и овоземаљска мерила не морају се неизоставно подударати, и зато многим сукобима није лако наћи решење. Оштре критике древне као и средње-вековне Цркве против лихварења, нема сумње, потпуно су оправдане са строгог етичког гледишта. Међутим, економски посматрано, те критике су представљале озбиљну препреку прогресу. Црква првих векова била је необично строга према трговини уопште, и то не без разлога. Али и супротна страна је имала неке своје јаке аргументе. Ово исто важи и за целокупан индустријски (и „капиталистички“) развој. По многим питањима сукоб између хришћанског и „националног“ приступа проблемима изгледа неизбежан. Црква нема других могућности да спроводи своје гледиште, сем да проповеда и кара. Држава никада није нарочито расположена за критику која долази од стране Цркве, сем ако сама држава не исповеда да је

хришћанска. Ово исто важи и за економски поредак у друштву. Источна црква, по правилу, није била склона да утиче на друштво путем политике. Не треба заборавити ни то да су велике православне цркве на Блиском Истоку вековима биле под муслиманском владавином, и зато оне нису могле имати могућности за самостално друштвено деловање, сем у делима милосрђа. Па и када је дошло ослобођење у току 19. века, новоосноване државе биле су уређене према западном буржоаском узору и нису желеле да иду за хришћанским идеалом, као за звездом водиљом.

У Русији је поље очекиваног деловања Цркве такође било сужено, пошто је држава захтевала врховну власт над самом Црквом. Црква је била сразмерно слободна само унутар оспствених редова. Међутим ако је и ту било мало простора за конструктивну делатност, ипак је дух у Цркви био жив, и интересовање друштвеним проблемима никада није замрло. Али постављало се још једно важно питање: да ли сама Црква треба да се определи за одређени друштвени или економски програм? Да ли Црква треба да учествује у политичкој борби? Православни одговор би био више негативан, али зато то уопште не значи да су православни верници равнодушни према политици.

IV

Цркве „са оне стране гвоздене завесе“ немају никакве могућности за било какву друштвену делатност. Наравно, ова завеса није од гвозђа или било каквог материјала, него је она састављена више од начела. А основно начело новог режима јесте управо потпуна одвојеност Цркве од свих области политичке, друштвене и економске делатности. Црква је приморана да се повуче у „сопствену сферу“, која је, уосталом, строго ограничена. Једина дозвољена делатност јесте богослужење. Свака просветна и мисионарска делатност је забрањена, мада се курс према Цркви мења од земље до земље и из године у годину. Уопште узевши, апсолутна сувереност државе сматра се за правило. У тим земљама постоји само једна власт, државна или партијска.

Ипак, начелно, Црква може да пронађе свој пут у свим приликама и свакој конкретној ситуацији. Међутим, главна опасност се крије другде, наиме у неправилном приказивању „оностраног“ карактера Цркве. Врло је поучно упоредити два недавна документа усвојена од Православних цркви, који су углавном незваничног карактера. Први документ је књига недавно објављена од стране „Хришћанског удружења синдиката Грчке“, под насловом „За хришћанску цивилизацију“, То је отворен и храбар позив на хришћанско деловање у свим областима цивилизације. Ту се нуди одличан нацрт активног хришћанства са улогом „водича“, једног „осавремењеног“ хришћанства. Хришћани треба да доносе свој суд по свим питањима живота, а првенствено о сопственом неуспеху да заједнички поправе безнадежно стање. Кроз странице ове књиге провејава слободарски и стваралачки дух. То је истински позив на хришћанско делање. Позивају се сви хришћани, не само људи на власти и свештенство.

Полази се од претпоставке да хришћанство има ауторитет и у друштвеној области. Овај манифест има незваничан и приватан карактер. То је глас хришћана као тела Цркве.

Други документ долази из Совјетског Савеза. То је извештај о Екуменској проблематици, који је припремио О. Разумовски, свештеник у Москви, намењен за конференцију неких Православних цркава која је одржана у Москви јула 1948. Он је прикључен у записник са Конференције, који је објављен у Русији (Vol. II. Москва 1949.) Ми ћемо се овде осврнути на закључни део овога извештаја. Главни нагласак у извештају је на потпуној одвојености Цркве и Државе: „душе“ и „тела“. Наводи се једна реченица из Оксфордског извештаја из 1937. „За хришћанина нема већег ауторитета од Бога“, али је овде додато и карактеристично ограђивање: „Да, но само у области душе и духа, никако и у материјалној сфери — ту је сувереност државе потпуна, као одговорне пред Богом“. (стр. 177) Ово је заиста чудна примедба, када знамо да је реч о атеистичкој држави. Међутим мисао је потпуно јасна: Хришћанска начела немају своју примену „у материјалној сфери“. Шта више, на следећим страницама сазнајемо да начела правде, једнакости и слободе и нису хришћанска. Она припадају самосталној световној сфери издвојеној чак и од моралног суда Цркве. Црква једноставно нема шта да ради у читавој друштвеној области. Нарочито се истиче да је Христос послао своје ученике „да уче“ али они треба да уче само „народе“, а не „владаре“ (стр. 177). Даље, Христос напомиње да Његови следбеници треба да избегавају непосредни додир са злом. „Ако је социјална неправда зло — а свет лежи у злу — то већ значи да она не припада нашој сфери“. (стр. 191). Ова загонетна реченица, по свему судећи, треба да значи да хришћани не треба да се боре против зла, него само да чине добро. Такође се намеће мишљење као да су социјални прогрес и економска безбедност сумњиве вредности са моралне тачке гледишта“, јер, тобоже, ако би се ове вредности оствариле у друштву „зар би онда било места за жртвену љубав, коју је Христос заповедио“... Зато, тобоже, није ни оотребно да се савлада похлепа или завист (стр. 189). Основна усмереност документа је јасна: Црква треба да се повуче из света, у коме она нема шта да ради; она нема никакве социјалне мисије и треба да избегава сваки „додир“ са светом, јер овај „у злу лежи“. А да ли треба да уопште заборавимо његову беду и патњу? Не, — али све то спада једино у надлежност државе, а Црква се одриче своје одговорности за „материјалну сферу“.

Можда је управо то она мера „верске слободе“ која се признаје Цркви од стране једне атеистичке државе, што је, изгледа, у потпуном складу са принципима атеизма. Међутим, да ли Црква може да прихвати једно овакво „помирење“ или овакву „толеранцију“ под наведеним условима, а да при том не изневери своје Евангелије правде и своју сопствену вековну традицију? Таква „оностраност“ Цркве не би се могла оправдати у светлости историјског искуства Источне Цркве. То свакако није у духу традиције Св. Василија Великог и Св. Јована Златоустог. Није потребно додати да на делу не постоји стварна одвојеност између црквене и државне надлежности,

јер у неким атеистичким државама с времена на време, Црква даје изјаве чисто политичке и социјалне природе, али само када је на то позвана од стране државе.

V.

Црква, заиста, „није од овога света“, али она ипак има очевидно важну мисију „у овоме свету“, управо зато што он лежи „у злу“. У сваком случају, Хришћани морају да кажу оболелом свету јасну дијагнозу. Током векова владало је веровање да је главна хришћанска дужност управо служење путем милосрђа и правде. Црква је, како на Истоку тако и на Западу, била највиша учитељица свих етичких вредности. Све етичке вредности наше савремене цивилизације извиру из дубине хришћанства, првенствено из Христовог Еванђеља. Најзад, Црква је друштво које тражи да се цео човек стави у службу Богу, пружајући лек и исцелење целоме човеку, а не само његовој души“. Ако Црква као установа не може да ступи у отворено друштво делање, хришћани не могу бити ослобођени грађанских дужности, јер је њихов допринос „у материјалној сфери“ огroman, управо као хришћана појединаца.

протојереј Георгије Флоровски

ВЕРА И КУЛТУРА*

I

Ми живимо у једном измењеном свету који се стално мења. Ово не могу порицати чак ни они који можда нису вољни или пак нису спремни да се мењају, који желе да се задрже у овом времену које брзо протиче. Међутим, нико не може да умакне од нелагодног сазнања да припада једном прелазном добу. Прихватимо ли традиционалну поделу историјских раздобља на „органска“ и „критична“, тада нема сумње да је наше садање доба критично, пуно криза и неразрешивих напетости. У наше дане тако често слушамо о „Крају нашега доба“, о „Пропастима Запада“, о „Цивилизацији у искушењу“, и томе слично. Понекад се чак износи мишљење да ми данас као да пролазимо кроз „Велику вододелницу“ — кроз највећу промену у историји наше цивилизације, много већу и коренитију него што је била она деоба између Античког доба и Средњег века, или пак она између Средњег века и Новог доба. Ако је уопште тачно, како је то тврдио Хегел да је „Историја суд свету“ (*Die Weltgeschichte ist Weltgericht*), онда постоје извесне судбоносне епохе, када историја не само да суди, него, као што се то дешавало, сама себе осуђује на пропаст. Разни стручњаци и пророци непрестано нас подсећају да цивилизације наступају и нестају, а ми немамо посебног разлога да очекујемо да ће баш ова наша цивилизација избећи ову кобну судбину. Ако уопште постоји нека историјска будућност, може лако да се деси да та будућност буде намењена некој другој цивилизацији, по свој прилици другачијој од ове наше.

У наше време уобичајено је па и врло модерно говорити да ми већ припадамо једном „после-хришћанском свету“, — без обзира какав је прави смисао овога претенциозног израза — свету који се, потсвесно или намерно „удаљио“ или пак одметнуо од хришћанства. „Ми живимо у рушевинама цивилизација, нада, система, и душа“. Не само што смо се нашли на раскрсницама на којима се прави

* Из књиге: *Christianity and Culture*, by Georges Florovsky, vol. II р.р. 9—30. Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.

пут не назире, већ се многи од нас питају да ли уопште постоји неки безбедан пут, и било какав излаз да се иде даље. Није ли се наша цивилизација заправо нашла у слепој улици из које нема излаза, сем по цену експлозије? У чему је, дакле, суштина невоље? Шта је првобитни и крајњи узрок овог неизбежног, претећег и страшног слома? Да ли је само „слабост живаца“, како се то понекад каже, или је то пре „болест на смрт“, оболелост духа, губљење вере? Нема јединственог мишљења по овом питању. Постоји, међутим, значајно и опште прихваћено слагање да је наш културни свет унеколико изгубио правац, без једног центра, духовно и интелектуално збуњен и растројен тако да нема свеобухватног начела које би повезивало раздвојене делове. Као хришћани, међутим, морали бисмо бити одређенији и јаснији. Ми сматрамо да је управо то данашње удаљавање од хришћанства, без обзира на историјско раздобље у којем је оно настало, основни узрок наше садање кризе. Наше време је, пре свега, време неверовања, и стога време несигурности, пометње и очајања. Много их је у наше време који живе без икакве наде, управо због тога што су изгубили сваку веру.

Ипак, овакве изјаве не би требало давати сувише олако, и зато морамо бити опрезни из два разлога. Прво, узроци и побуде овог очигледног „удаљавања“ од веровања сложени су и вишеструки, и кривица се не може приписати искључиво онима који су се удаљили. У складу са хришћанском смерношћу, верници не би смели да тако једноставно перу руке и да олако одбијају своју саодговорност за грешке других. Ако се наша култура, коју ми самодопадљиво сматрамо хришћанском, распада и руши, то је само доказ да је семе трулежи ту било већ од раније. Друго, не би требало да сматрамо да су сва веровања стваралачка сама по себи, и не би требало да прихватимо било коју веру као противотров за сумњу и расуло. Изгледа да је савршено тачна тврдња социолога да се културе распадају онда када нема у њима извора одушевљења, кад нема јаким убеђења. Међутим, садржај вере је управо оно што је одлучујуће, бар са хришћанске тачке гледишта. Главна опасност нашега доба је у томе што има сувише много опречних, зараћених „веровања“. Главни сукоб није толико између „веровања“ и „неверовања“, него више између противничких веровања. Проповеда се одвише много „туђих Еванђеља“, и свако од њих захтева потпуну послушност и верничку покорност чак и наука понекад наступа као да је религија. Корене савремене кризе формално требало би тражити у губитку убеђења. Било би, међутим, кобно, када би се људи окупљени око неке лажне заставе заклињали на верност кривој вери. Прави узрок савремене трагедије није у чињеници да су људи изгубили убеђења, него што су изневерили Христа.

Када данас говоримо о „кризи културе“, шта у ствари под овим изразом подразумевамо? Реч „култура“ употребљава се у различитим значењима, и не постоји опште прихваћена дефиниција. С једне стране, „култура“ је одређени став или усмереност појединаца или групе људи, према коме разликујемо „цивилизовано“ друштво од „примитивног“. Истовремено то је неки систем циљева или односа, и систем обичаја. Са друге стране, „култура“ је систем вредности,

произведен и нагомилан у току стваралачког развоја историје, са тежњом да задобије полунезависни статус, да буде независна од оног стваралачког напора у којем су поникле и откривене те „вредности“. Вредности су вишеструке и различите, и вероватно никад не могу да се стопе у једну повезану целину — лепи манири и обичаји, политичке и друштвене установе, индустрија и здравство, етика, уметност и наука, и тако даље. Зато, када говоримо о кризи културе, обично подразумевамо расуло унутар једног од ових двају различитих — мада, повезаних — система, или боље рећи унутар оба. Дешава се да у неке признате, или непотврђене вредности људи губе поверење или их стављају под сумњу, т.ј. оне престају да делују и не привлаче више. Или се пак дешава да се сам „цивилизовани човек“ дегенерише, па чак и потпуно нестане, да се културне навике поколебају, а људи изгубе интересовање за те навике, или су им просто досадили. Тада може да се јави одређен порив ка „примитивизму“, иако још увек у оквиру саме ове цивилизације која дотрајава. Цивилизација пропада када стваралачки нагон који ју је створио изгуби своје дејство и спонтаност. Тада се поставља питање да ли је „култура“ важна за остварење човекове личности, или је она само спољашња одора која повремено може да затреба, али која не чини органску целину и суштину људског постојања. Она очигледно није саставни део људске природе, и ми обично правимо јасну разлику између „природе“ и „културе“, подразумевајући под „културом“ „вештачку“ човекову творевину, коју он дограђује на „природу“, иако изгледа да ми у ствари не знамо за људску природу одвојену од културе, или бар и најмање културе. Могло би се рећи да „култура“ уопште није „вештачка“, него да је, боље речено, проширивање људске природе, проширивање којим људска природа достиже своју зрелост и потпуност, тако да је „без-културни“ живот у ствари полу-људски живот. Зар није „цивилизовани“ човек бољи него „примитиван“ или „природан“ човек? Управо ту се јавља наша главна тешкоћа.

Можда је савршено тачно, као што ја лично верујем, да је наша савремена култура или цивилизација „на проверавању“. Али да ли хришћани као такви, уопште треба да буду забринуте због ове кризе културе? Ако је тачно, као што смо управо тврдили, да слом или пропадање културе настаје због губљења вере, због „отпадништва“ или „повлачења“, од Бога, зар не би требало да се хришћани првенствено, ако не и искључиво, брину о обнављању вере или о поновном обраћењу света Богу, а не да спасавају једну цивилизацију која тоне? Ако данас заиста полажемо испит из „апокалипсе“, зар онда не би требало да целокупан наш напор усмеримо на ширење Радосне Вести Христове, на проповедање Евангелија овом заборавном поколењу, да зовемо на покајање и обраћење? Главно питање је, изгледа, може ли се криза разрешити ако просто савимо насупрот истрошеној и разбијеној цивилизацији једну нову, или пак, да бисмо пребродили кризу, морамо превазићи саму цивилизацију, и доћи до самог корена људског постојања. Али, ако коначно пођемо даље од цивилизације, зар не би тиме прогласили културу за некорисну и сувишну? Да ли је „култура“ потребна човеку, и да ли би требало да

се њоме интересује онај који је сусрео Живог Бога, Кога једино треба обожавати и славити? Није ли онда, на крају крајева, свака „цивилизација“ само истанчана и префињена врста идолатрије, само немир и брига за „многе ствари“, за сувише много ствари, а само је један „добар део“, који се никада неће одузети, него ће продужити и даље да живи у векове векова? Зар не би требало да они који су нашли „драгоцени бисер“ одмах оду и да продају све своје имање? И зар не би било управо неверство и издаја крити и чувати ту своју ранију имовину? Зар нисмо дужни да све наше људске вредности предамо у руке Божије?

Ово питање је било главно искушење за многе искрене и побожне душе. Сва ова питања и даље се упорно понављају и стално се о њима дискутује у ово наше време. Рекли смо *искушење*. Али да ли је поштено употребити ову одбојну реч? Зар ово стављање културе под знак питања није управо неизбежна претпоставка хришћанског самоодрицања, које је први предуслов и основа хришћанске послушности? У ствари, сумње у културу и у њене вредности јављају се и настају не само у време великих историјских несрећа и криза. Оне се често јављају и у периодима мира и напретка, када се можемо наћи у опасности да будемо заробљени и заведени људским достигнућима, славом и тријумфом цивилизације. Ове сумње се често јављају у току интимног и личног боготражитељства. Коренито самоодрицање може да одведе побожне људе у дивљину, у пећине земалске и у пустиње, ван „цивилизованог света“, и њима култура изгледа као сујета, и таштина над таштинама, чак и ако се наводи да је ова култура била крштена, барем споља ако не у самој суштини. Да ли имамо право да задржавамо ову побожну братију у њиховом одлучном трагању за савршенством, да их заустављамо у свету и присиљавамо да учествују у зидању или оправљању нечега што за њих није ништа друго до Вавилонска Кула? Имамо ли образа да не признамо начин живота Св. Антонија Египатског или Франческа од Асизе и да их приморавамо да остану у свету? Зар није Бог потпуно *изнад* и *изван* сваке културе? Да ли „култура“ ипак има неку унутарњу вредност сама по себи? Да ли је она *служење људима* или само *игра*, послушање или забава, није ли она само сујета, раскош и гордост, дакле, на крају крајева клопка за душе? Изгледа очигледно да „култура“ није, нити по самој својој природи може бити, крајњи циљ или највиша вредност, нити се може сматрати да од ње зависе коначна намена или судбина човека, нити пак да је она неопходни саставни део праве човечности. „Урођеник“ може бити спасен исто као и „цивилизовани“ човек. Као што рече Св. Амвросије Милански, Бог није хтео да спасе Свој народ помоћу вештих аргумената. Шта више, „култура“ није безусловна вредност; она пре личи на област неизбежне двосмислености и упетљаности. Она је склона да се изроди у „цивилизацију“, уколико прихватимо Шпенглерово разликовање између ова два израза — и човек може да постане њен очајни роб, као што је то случај са савременим човеком. „Култура“ је људско достигнуће, али довршена „цивилизација“ је тако често непријатељска стваралаштву човека. Многи данас, па и у другим временима, до бола су свесни ове тираније „културне рутине“, овог

робовања цивилизацији. Може се тврдити, као што се то често говори, да је у „цивилизацији“ човек као „отуђен“ од самога себе, отуђен и одвојен од самога корена свога бића, од своје праве личности, као и од „природе“ и од Бога. Ово отуђење човека може се описати и одредити на безброј начина, како у религиозном тако и у антирелигиозном правцу. Међутим, у оба случаја, „култура“ не само да је у незгоди, него је она сама по себи незгода.

Постоје различити одговори на ова горућа питања у току хришћанске историје, а проблем је остао још увек нерешен. У последње време чула су се мишљења да је читаво питање о „Христу и Култури“ „трајан проблем“, који, по свој прилици, неће никада бити коначно решен. А то значи да ће различити одговори привлачити различите типове људи, како вернике тако и „невернике“, затим различити одговори биће убедљиви у различита времена. Разноликост ових одговора изгледа има двоструко знањече. С једне стране, то указује на разноликост историјских и људских околности, у којима се природно намећу различита решења. Питања се постављају и оцењују другачије у доба мира, а другачије у доба криза. Но са друге стране, неслагање је управо оно што очекујемо у „раздељеном хришћанству“. Не води ничему не признати дубину овог раздора у хришћанству. Разне хришћанске вероисповести не слажу се ни у оцени смисла самог Евангеља. И у распри о „Христу и култури“ наилазимо на исту затегнутост између „католичанске“ и „евангеличке“ струје која је у основи „хришћанског раскола“ уопште. Ако нам је заиста и искрено стало до „хришћанског јединства“, онда би требало да нађемо коначно решење ове дубинске затегнутости. У ствари, наш став према „култури“ није само неко практично одређење, него богословска одлука — пре свега и изнад свега. Недавни пораст пессимизма у односу на историју и културу који Немци називају *Kulturpessimismus* и *Geschichtspessimismus*, не одражава само стварну замршеност ситуације и пометњу наше епохе, но исто тако разоткрива посебно застрањивање у богословским и философским схватањима. Сумња у културу има очевидно теолошки значај и извире из самих дубина човекове вере. Не треба олако одбацити ниједан искрени изазов култури, онако самодопадљиво, без саосећања и разумевања. Па ипак, без наметања једнообразног решења — за које наше време изгледа није сазрело — не можемо а да не одбацимо нека од предложених решења као неприкладна, као погрешна и која одводе на странпутицу.

Данашња одбојност или равнодушност хришћана према „култури“, поприма различите облике и обележја. Немогуће је овде дати кратак приказ стварно свих постојећих разлика у мишљењима. Зато се морамо ограничити само на нека од ових мишљења која изгледају најбучнија и најближа нашим приликама. Има различитих побуда, и различитих закључака. У уобичајеном, међу хришћанима свих боја, презиру према овом свету подударају се два посебна схватања. По једном, пошто је свет пролазан онда и сама историја изгледа тако безначајна ако се посматра из угла вечности или крајње судбине човека. Све историјске вредности подложне су пропадању, релативне су и непоуздане. Култура је такође подложна пропадању и

без великог значаја ако предстоји крај света. По другом схватању, цео свет изгледа тако безначајан у поређењу са неизмерном Славом Божијом, која је била откривена у тајни Искупљења. У одређеним временима, и у одређеним историјским приликама, тајна *Искупљења света* као да баца у засенак *тајну Стварања света*. Искупљење се схвата више као одбацивање овог палог света, него као његово исцелење и оздрављење. Основна супротност између Хришћанства и културе, као што то приказују неки хришћански мислиоци, извире пре из неких богословских и философских претпоставки, него из стварне анализе саме културе. У наше време постоји појачано есхатолошко осећање, бар у одређеним круговима. Исто тако, запажа се појачано обезвређивање човека, у савременој философској и теолошкој мисли, као делимична реакција на претераности самопоуздања претходног века. Сведоци смо поновног открића људске „ништавности“, суштине непоузданости и несигурности човековог живљења, како физичког тако и духовног. Свет изгледа непријатељски и празан, а човек се осећа изгубљен у бујици несрећних случајева и промашаја. Ако још постоји нека нада за „спасење“, оно се више изражава у појмовима „бекство“ и „трпење“ него као „оздрављење“ или „поправљање“. Чему се уопште можемо надати у историји?

Има неколико врста „песимистичких“ ставова. Налепнице које ћу ја овде користити само су пробне и привремене.

На првом месту, морамо признати наставак *нијетистичких* и *протестантских* „веробудитељских“ мотива у савременом обезвређивању културе. Такви људи верују да су срили свога Господа и Спаситеља у личном и скривеном доживљају, и да су већ спасени Његовом милошћу и својим сопственим одзивом кроз веру и послушност. Ништа више од овог није ни потребно. Живот света и у свету, личи онда на грешну заплетеност и да су они који су се тога ослободили задовољни и, вероватно, поносни. Све што имају да кажу о овоме свету то је да жигошу његову сујету и исквареност, и да прорекну његову пропаст и осуду, предстојећи гнев и суд Божији. Људи ове врсте могу бити различите нарави, понекад дивљи и ратоборни, а понекад благи и осећајни. Без обзира на разлике, они никако не могу да виде позитивни смисао у текућем развоју културе, и равнодушни су према свим вредностима цивилизације, нарочито према онима који се не могу оправдати са утилитаристичке тачке гледишта. Људи ове врсте проповедају *врлину једноставности* против сложености културе. Они могу да бирају између самачког живота и стоичке „равнодушности“, или чак могу да се одлуче за неку врсту живота у заједници, у затвореној дружини оних који су схватили узалудност и бесциљност сваког историјског напора и труда. Овакав став могао би се окарактерисати као „секташки“, и заиста ово је срачунат покушај да се избегне свако учествовање у заједничкој историји. Међутим овај „секташки“ приступ историји налазимо код људи са различитим културним и религиозним традицијама. Многи људи желе да се „повуку из овога света“, макар психолошки, више из разлога личне безбедности него због аскетске „невидљиве борбе“. У оваквом ставу види се парадоксална мешавина покајања и самозадовољства, понизности и гордости. Такође има у њему и нескривеног презира или

равнодушности према начелима вероучења, и неспособности да доследно и начелно оправда последице оваквог става „самовања“. То је, у ствари, субјективност, коренито *сужавање хришћанства*, у најмању руку субјективно сужавање, при чему се оно своди на приватну религију појединца. Једини проблем са којим се суочава ова врста људи јесте питање личног „спасења“ *појединца*.

На другом месту, постоји „*пуритански*“ тип који се противи култури. И ту се види оно исто „сужавање“ вере, које се обично отворено и признаје. У пракси, овде се ради о активном типу који не жели да избегне делатност у историји. Само он историју прихвата више као „служење“ и „покоравање“, а не као прилику за стваралаштво. И овде се истиче лично „спасење“ *појединца*. Основна мисао је да човек, тај јадни грешник, може добити опроштај, под условом да заиште и прими опроштај који му је понуђен кроз Христа и у Христу, али чак и у том случају он и даље остаје оно што јесте, ломко и непотребно створење, које није битно промењено ни обновљено. Чак и када добије опроштај грехова, он наставља да живи као изгубљено створење, и његов живот не представља никакву стваралачку вредност. Овакво схватање не мора неизоставно да води у стварно повлачење из културе или порицање историје, али ипак овде се на историју гледа као на неку врсту робовања, које се мора подносити и трпети, а не избегавати, и све то отрпети више као вежбу за јачање карактера и стрпљења, него као простор за стваралаштво. У историји нема шта да се постигне. Али човек треба да користи сваку прилику да докаже своју оданост и послушност, и да очврсне свој карактер кроз ово верно служење, кроз робовање својој *дужности*. У овом ставу се осећа јак „утилитаристички“ нагласак, макар да је то и „трансцендентна корисност“, крајња брига за „спасење“. Све што не служи директно овоме циљу треба одбацити, и ту нема места за било какво „несебично стваралаштво“, на пример, за уметност или за „лепу књижевност“.

На трећем месту, постоји *егзистенцијалистички* тип противљења култури. Његова главна идеја је бунт против човековог робовања цивилизацији, која му само заклања коначни смисао његовог постојања, и прикрива безнадежност његове заплетености. Било би непоштено порицати релативну истину у савременом егзистенцијалистичком покрету, истину противдејства; и савременом културном човеку свакако је потребна ова оштра и немилосрдна опомена. У свим својим облицима, религиозним и нерелигиозним, егзистенцијализам разоткрива ништавило човека, стварног човека какав је пред самим собом. За оне егзистенцијалисте који нису успели да сретну Бога, или пак за оне који упорно остају при атеистичком порицању Бога, ово „ништавило“ је управо последња истина о човеку и његовој судбини. Само сваки човек треба да открије ову истину сам за себе. Међутим многи егзистенцијалисти су нашли Бога, или, како то сами тврде, Бог је нашао њих, позивајући их Својим гневом и Својом милошћу који иду заједно. Али, ма колико звучало парадоксално, они упорно и даље верују да је човек „ништа“, упркос искупитељске љубави и бриге Творца за Своја изгубљена и залутала створења. По њиховом схватању „тварност“ („створеност“) човека неизбежно

осуђује човека на то да буде само „ништа“, бар у својим сопственим очима, упркос тајанственој чињеници да су за Бога Његова створења нешто далеко веће него „ништа“, будући да је Бог, покренут Својом искупитељском љубављу према човеку, поднео страховиту Жртву на Крсту. Егзистенцијализам је, изгледа, у праву када критикује људску самодовољност, и, шта више, користан је због свог непријатног разоткривања људске сићушности. Међутим он остаје увек слеп за сложеност Божанске Мудрости. Егзистенцијалист је увек самотно и усамљено биће, неразмрсиво заплетено и заокупљено истраживањем свога стања. Он се увек распиње између две крајности. Божије Све, и човеково Ништа. Па чак и онда када своју анализу почиње од конкретне ситуације, наиме, од своје личне, он је развија некако апстрактно: на крају крајева он неће говорити о живој личности, него више о човеку као таквом, јер најзад сви су људи једнако безначајни. Без обзира на психолошко и историјско објашњење недавног успона егзистенцијализма, гледано у целини, он је више знак распадања културе и очајања.

И, најзад, не треба превидети отпор или равнодушност према култури са стране „обичног човека“. Овај може да живи сасвим спокојно у свету културе, чак да ужива у њој, али ће се питати шта култура може заиста да „дода“ религији, сем да послужи као украс, или као уздарје поштовања и захвалности, нарочито у виду уметности. Али, „обичан човек“, је по правилу опрезан и сумњичав у погледу корисности разума у стварима вере, па према томе, он може да живи без разумевања својих веровања. Од какве је религиозне вредности несебично, апстрактно изучавање било којег предмета које нема никакве практичне примене, и не помаже у делатности милосрђа? „Обичан човек“ не сумња у вредност или корисност културе у поретку овоземаљског живота, али ће се већ колебати ако треба да призна њен позитиван значај и у духовној области, сем уколико култура може да допринесе моралној целовитости човека. Он не налази религиозно оправдање за човеков порив да зна и да ствара. Није ли целокупна култура најзад само сујета, у ствари ломка и подложна пропадању? Затим, зар није најдубљи корен људске гордости и надмености управо у захтевима и амбицијама разума? „Обичан човек“ је углавном више склон „једноставности“ у религији, и не занима га оно што он означава налепницом „теолошка сазерцања“, укључујући у њих врло често скоро сва вероучења и све догмате Цркве. Овај став садржи опет једноставно (и погрешно) схватање човека, као и вредности човековог стварног живота у историји у односу на његову „вечну судбину“, т.ј. у односу на Божију замисао о том човеку. Постоји тежња ка наглашавању „оностраности“, „Вечног живота“, у толикој мери да се човекова личност доводи у опасност да буде расцепљена на двоје. Да ли је историја у целини само једно борилиште за вежбање душа и карактера, или она заузима одређеније место у Божијем плану? Да ли је „Страшни Суд“ само провера верности, или је то такође „анакефалеоза“, „возглављење“, довршење, читаве творевине Божије.

Овде се дотичемо најдубљег узрока трајне збрке у расправи око „вере и културе“. У овој расправи уплетена су најдубља бого-

словска питања, и никада се неће доћи до решења уколико се не схвати и јасно не призна богословски карактер овог расправљања. Потребна нам је теологија културе, чак и за наше „практичне“ одлуке. Нема правих одлука док се тапка у мраку. Догмат о Стварању света, и све оно што он подразумева, опасно је помрачен у свести савремених хришћана, појам Божијег Промисла, т.ј. непрестане бриге Творца за судбину Његове творевине, у ствари је сведен на нешто искључиво сентиментално и субјективно. Према томе, „Историја“ се схвата као некакво загонетно међувреме између моћних дела Божијих, којем је тешко одредити било какво право својство. То је опет повезано са неправилним схватањем појма о човеку. Нагласак је померен са испуњења Божијег плана о човеку на разрешење човека од последица његовог „исконског“ промашаја. Зато је целокупно учење о Последњим Стварима опасно сведено на категорије судске правде или на сентименталну љубав. „Савременом човеку“ је туђ доживљај и убеђење првих хришћана, засновано на Светом Писму, да је Бог створио човека за стваралаштво и да га је одредио да делује у свету као његов цар, свештеник, и пророк. Грехопад и промашај човека уопште не укида овај Божији циљ или план, и човек је управо спасен да би поново био устоличен у своје првобитно достојанство и поново преузео своју улогу и делатност у творевини. И, само чинећи то, он може да постане каквим га је Бог замислио, не само у смислу да треба да буде послушан, него такође да изврши задатак који му је Бог одредио у своме стваралачком плану, управо као задатак човека. Ако би „историја“ била макар и само скромни предујам „Будућег века“, ипак је она стварни предујам, а културно збивање у историји повезано је са коначним савршенством свега. — мада на начин и са смислом који овог тренутка не можемо да одгонетнемо. Морамо бити опрезни, како не бисмо преценили „човеково достигнуће“, али исто тако морамо пазити да не омаловажимо стваралачки позив човека. Судбина људске културе није без утицаја на коначну судбину човека.

Све ово може да се чини као смело умовање, далеко изван домашаја наше моћи и наше надлежности. Међутим остаје чињеница: Хришћани као хришћани вековима су градили културу, и многи од њих то су чинили не само са осећањем да су на то позвани, и не само по осећању дужности, него са чврстим убеђењем да је то била воља Божја. Кратак осврт на хришћански допринос култури може да нам помогне да сагледамо овај проблем на конкретнији начин, у свој његовој сложености, али исто тако и у свој његовој неминовности. Чињеница је, да је хришћанство ступило на историјску позорницу управо у једном од најкритичнијих раздобља историје, у време велике кризе културе... И криза је коначно разрешена стварањем хришћанске културе, ма колико да се и ова култура показала непостојана и двосмислена, од почетка и у току свога остварења.

II

У ствари, о питању односа између хришћанства и културе никада се не расправља *in abstracto*, уопштено, или бар не би требало тако расправљати. Култура о којој је реч увек је нека посебна кул-

тура. Појам „културе“ којим се неко служи увек је условљен одређеном ситуацијом, т.ј. извире из стварног искуства своје сопствене културе, која се може волети или мрзети, иначе је то измишљени појам, некаква „друга култура“, само идеал о коме се сањари и размишља. Чак и ако се о овом питању расправља уопштено, увек се ту опажају конкретни утисци или оскудице. Када се хришћани одупиру и противе „култури“ увек се има у виду одређени историјски поредак који се сматра носиоцем идеје. У наше време то је механизована или „капиталистичка“ цивилизација, изнутра секуларизована и зато отуђена од сваке религије. У древна времена таква је била незнабожачка прчко-римска цивилизација. У оба случаја имамо непосредни утисак о сударању и сукобу, о стварној неподударности различитих структура, које се дубински разликују по духу и по надахнућу.

Први хришћани суочени су са посебном цивилизацијом, са цивилизацијом Римског и Хеленског света. Према овој цивилизацији и према овом конкретном „систему вредности“ они су се односили критички и она их је забрињавала. Шта више, ова цивилизација била је сама по себи променива и непостојана у то време, и запала је, у ствари, у очајничку борбу и кризу. Ситуација је била сложена и замршена. Модерни историчар тешко ће избећи противречности оцењујући ову рану хришћанску епоху, а не можемо очекивати више јасности при тумачењу ове епохе ни од њених савременика. Очевидно је да је Хеленска цивилизација у извесном смислу била сазрела за, или била спремна за „обраћење“, и она је, може се чак сматрати, опет у извесном смислу, била нека врста *Praeparatio Evangelica*, а савременици су били свесни те околности. Већ је Св. Павле ово наговештавао, и апологети другог века, као и рани Александријци који се нису устезали да се позивају на Сократа и Хераклита, такође и на Платона, као на претече хришћанства. Са друге стране, они су били свесни, не мање него ми данас, дубоке противречности између ове античке културе и њихове евангелске поруке, а и противници хришћанства су били свесни ове затегнутости. Древни свет одупирао се обраћењу, јер је то значило корениту промену и многоструки раскид са његовом традицијом. Данас ми можемо да сагледамо колико ту противречност толико и ту повезаност између „класично-паганског“ и „хришћанског“. Ондашњи људи, разуме се, нису могли да виде ствари у истој перспективи као ми данас, јер они нису могли да наслуте будућност. Уколико су се и односили критички према „култури“, они су под тим појмом подразумевали управо културу свога времена, а та култура је била и туђа и противна Еванђељу. Оно што је Тертулијан рекао о култури, треба схватити, пре свега, у конкретном историјском оквиру, и не треба то тумачити као апсолутно правило за сва времена. Зар није он био у праву када је указивао на корениту одбојност између „Јерусалима“ и „Атине“: *quid Athenae Hierosolymis?* Шта имају заједничко Атина и Јерусалим? Никаква слога не може да постоји између Академије и Цркве. Наша настава потиче са Трема Соломоновог, који је сам препоручивао да „Господа треба тражити у простоти срца“... Нама није стало до чудних расправа кад већ имамо Исуса Христа, не требају нам

истраживања кад већ уживамо у Евангељу. Имајући своју веру не желимо никакво друго веровање. Јер у том се састоји наша победоносна вера, да поред ње ми не морамо ни у шта друго да верујемо (De prescriptione, 7). „Шта је заједничко између паганског философа и хришћанина, ученика Хеладе и ученика Неба, између прегаоца за земаљску славу и прегаоца за небеско спасење, између произвођача лепих речи и вршитеља добрих дела?“ (Apologeticus, 46). Ипак, ни сам Тертулијан није могао да заобиђе „истраживање“ и „расправљање“, а није се устезао да се послужи мудрошћу Хелена у одбрани хришћанске вере. Он оптужује културу свога времена и дату посебну философију живота, која је, по самом овоме устројству, противна вери. Тертулијан се плашио лакомисленог синкретизма и разе, што је представљало стварну претњу и опасност у његово време, а сам није могао да предвиди унутарњи преображај хеленског духа остварен у току наредних векова, као што није могао да замисли да ће римски цареви постати хришћани.

Не треба заборавити да је Ориген имао углавном исти став према култури, иако се он сматрао као један од „Хеленизатора“ хришћанства. Он је такође био свестан противречности између паганске културе и хришћанства и био неповерлив према празном умовању, које га је мало интересовало, јер за њега богатство незнабожаца било је управо „богатство грешника“. (In. Ps. 36, III. 6). Блажени Августин заступао је исто мишљење. И он је науку сматрао за празну радозналост која само расејава ум и одвлачи га од његовог правог циља који није у пребројавању звезда и истраживању скривених ствари природе, него да познамо и љубимо Бога. Исто тако, блажени Августин није признавао астрологију, коју данас нико не сматра „научном“, али која је у његово време била нераздвојна од праве Астрономије. Опрезан или чак негативан став првих хришћана према философији, према уметности, укључујући сликарство и музику, а нарочито према уметности беседништва, може се у потпуности схватити само у конкретном историјском оквиру. Целокупно устројство тадање паганске културе условљено је и прожето кривом и лажном вером. Морамо признати да су неки историјски облици културе неусагласиви са хришћанским поимањем живота, и зато их треба одбацити или избегавати. Овим се међутим не прејудицира питање: да ли је хришћанска култура могућа и пожељна. У наше време, могли бисмо бити, или тачније, требало би да смо, строго критични према нашој савременој цивилизацији, чак и да поздравимо њену пропаст, то још не значи да је цивилизација сама по себи за осуду и проклету, нити да хришћани треба да се врате у варварство или примитивизам.

Чињеница је, да је хришћанство прихватило изазов Хеленске и Римске културе, и коначно никла је хришћанска цивилизација. Тачно је да је појава хришћанске културе оштро критикована у модерно доба, као „акутна Хеленизација“ хришћанства, при чему је чистота и простота Евангелске или Библијске вере наводно била изгубљена. У наше време многи су сасвим „иконокласти“ у односу на културу у целини, или бар у односу на неке гране културе, као што је „философија“ (изједначена са „софистиком“), или уметност (одбачена као

истанчано идолопоклонство), све то у име хришћанске вере. Али са друге стране, не могу се превидети истинске културне вредности нагомилане у току развоја културе, предузетог и вршеног у духу хришћанске послушности и посвећености Божијој истини. Значајно је у овом случају то што се Античка култура показала довољно гипка да је могла да доживи унутарње „преображење“. Или, другим речима, хришћани су доказали да су били кадри да усмере културне токове у сасвим другом правцу, без пада у до-културно стање, да преобликују читаву културну творевину у новом духу. Тај исти развој који је често описиван као „Хеленизација хришћанства“, могао би се пре тумачити као „христијанизација Хеленизма“. Хеленизам је, да кажемо, био пресечен Мачем Духа, располућен и подељен, и тада је „хришћански Хеленизам“ био створен. Наравно, „Хеленизам“ је био двосмислен и, рекло би се, дволичан. Зато су неки хеленски препороди у историји европске мисли и живота били више пагански препороди, који заслужују неповерење и критичност. Довољно је напоменути двосмисленост Ренесансе, и, у каснијем периоду, управо Гетеа и Ничеа. Међутим немамо право да превидимо постојање и другачијег Хеленизма који је настао већ у време Светих отаца, како грчких тако и латинских, и који је стваралачки наставаљен кроз Средњи век и у ново доба. Оно што је при овоме веома значајно јесте да је „хеленизам“ био стварно измењен. Веома је лако запазити „хеленске прираслине“ на грађевини хришћанског живота, но истовремено превидети и заборавити чињенице овога „преображења“ хеленизма у хришћанству.

Довољно је навести један упечатив пример за потврду нашега излагања. У последње време увидело се да је хришћанство у ствари извршило корениту промену у философском тумачењу времена. За древне грчке философе, време је било само „покретна слика вечности“, т.ј. кружно и повратно кретање, које је морало да се врати и затвори у себе, без икакве могућности да крене „напред“, јер у кружном обртању нема места за напредовање. То је било схватање астрономског времена, условљеног „револуцијом небеских сфера“, (сетимо се наслова чувене књиге Коперника, који је још био под утицајем древне астрономије: *De Revolutionibus Orbium Celestium*), па и људска историја, према томе, била је подчињена том основном начелу обртања и понављања. Наше савремено схватање линеарног времена, са смислом за правац и векторијалност, са могућношћу напредовања и остварења нових ствари, има своје извориште у Библији и библијском поимању историје, полазећи од Стварања света до његовог довршења. У једином, неповратном и непоновивом кретању, које је вођено и надгледано непрестаним Промислом живог Бога. Циклично време древних Грка је експлодирало, тако је радосно клицао блажени Августин. Историја је први пут схваћена као смисловит и сврховит развој, који иде ка циљу, док вечно обртање, не води ничему. Сам појам прогреса разрадили су хришћани. То значи да хришћанство није било пасивно при своме додиру са културним наслеђем које је желело да спасе, него је било веома активно. Није претерано тврдити да је људски дух препорођен и обновљен у хришћанској школи вере, без икаквог одрицања од својих оправданих

захтева и начина. Истина, овај процес христјанизације човековог ума никада није окончан, а унутарње противречности и даље постоје у хришћанском „свемиру говорења“. Ниједна култура не може бити коначна и завршна. Она је више него систем, она је процес, који се одржава и траје само кроз непрестани духовни напор, а не само инерцијом или наслеђем. Непрестано присутан проблем односа између хришћанства и културе налази своје истинско разрешење у настојању да се „природни разум“ обрати у праву веру, а не у полицању задатака културе. Културни послови саставни су део стварног људског живота, и зато се не могу искључити из хришћанског историјског стварања. Хришћанство је ступило на историјску позорницу као друштво или заједница, као нови друштвени поредак, чак као нова друштвена димензија, т.ј. као Црква. Први хришћани имали су јако изражено осећање заједнице. Они су се осећали као „изабрани род“, „свети народ“, или тачније *Ново друштво*, „Нови Град“, *Град Божји*. Међутим већ је постојао један други Град, васеленски, и по претензијама, строго тоталитарни Град, *Римско царство*, које је себе сматрало светском Империјом. Тврдило је да је оно једини и свеобухватни Град. Тражило је целог човека за своју службу, као што је Црква тражила целог човека за служење Богу. Оно није допуштало никакву поделу надлежности и ауторитета, јер Римска држава није могла да допусти аутономију у сфери религије, пошто је религиозна припадност сматрана као део политичког убеђења и као саставни део грађанске дужности. То је узрок неизбежног сукоба, сукоба између двају Градова. Први хришћани осећали су се, тако рећи, као екстратериторијални, сасвим изван постојећег друштвеног поретка, из простог разлога што је за њих Црква била поредак сама за себе. Живели су у својим градовима као „пролазници“ или „странци“, и за њих је „свака туђа земља била као отаџбина, а свака отаџбина као туђа“, како је тврдио писац „Посланице Диогнету“, још у другом веку (глава 5.) Са друге стране, хришћани се нису повукли из постојећег друштва; налазили би се „свуда“, како је тврдио Тертулијан, у свим токовима живота, у свим друштвеним заједницама, у свим народима. Међутим они су духовно били издвојени, духовно одељени. По речима Оригена, у сваком граду хришћани су имали свој сопствени *круг припадности*, или, буквално преведено, „*другачији систем отаџбине*“ (с. Cels. VIII. 75). Хришћани су заиста живели међу људима овога света и били спремни да своје свакодневне дужности обављају савесно, али нису могли да целом душом припадају држави, царству овога света, земаљском Граду, јер су се осећали као грађани Неба.

Ипак, ово одвајање од „света“ могло је бити само привремено, пошто је хришћанство, по самој својој природи, религија мисионарења и има за циљ обраћење целог света у веру. Тананим разликовањем између „у свету, али не од света“, не би се могао решити основни проблем, јер сам „свет“ је требало да буде спасен и није могао да и даље остане у непреображеном стању. Крајњи проблем био је управо овај: да ли ова два „друштва“ могу да живе заједно и под којим условима? Да ли би припадност хришћанству на неки начин могло да буде подељено или удвојено, или да се „двоструко држав-

љанство“ прихвати као нормативно правило. У току историје било је различитих одговора на ово питање, а проблем је и даље горући и незгодан. Неко би могао још увек да пита: зар није „духовна сегрегација“ једино доследан хришћански одговор, а свако друго решење зар није само упетљивање у компромис. Црква је овде у „овом свету“, због његовог спасења. Црква је, рекли бисмо, морала да покаже нови образац постојања, нови начин живота, живот „будућег века“. И то је разлог зашто је Црква морала, противећи се овом свету, да се одрекне „овога“ света. Она, такорећи, не може да нађе своје стално пребивалиште у границама овога „старота света“. Приморана је да живи у овоме свету, али у непрестаној опозицији, чак и ако не тражи ништа друго до преустројство или обнову света.

Ситауција у којој се (Црква налази у овоме свету јесте неразрешиво противречна. Она има две могућности: прва је да Црква буде једно искључиво друштво, које настоји да изиђе у сусрет свим захтевима верних, како „земаљским“ тако и „духовним“, не обраћајући пажњу на постојећи поредак и не попуштајући ништа спољашњем свету — што би значило потпуну одвојеност Цркве од овога света, коначно бекство од њега, и коренито непризнавање било којег ауторитета. Друга могућност: да Црква покуша свеобухватну „христијанизацију“ света, потчињавањем целокупног живота хришћанском руководству и ауторитету, тежећи да изврши обнову и преустројство овоземаљског живота на хришћанским начелима, да изгради хришћански Град. У историји Цркве налазимо оба решења: бекство у пустињу и зидање хришћанског царства. Оно прво решење је прихваћено не само у монаштву различитих праваца, него исто тако и у многим другим хришћанским скупинама или „сектама“. Друго решење било је оно које је прихватила већина хришћана, како на Западу тако и на Истоку, све до појаве борбеног секуларизма у Европи и другде, али ни данас ово решење није изгубило свој утицај на многе људе.

Посматрано са историјске тачке гледишта, оба ова решења показала су се неодговарајућа и неуспешна. Са друге стране, човек мора да призна хитност њиховог заједничког проблема и истинитост њиховог заједничког циља. Хришћанство није индивидуалистичка религија и не брине се само за спасавање појединаца. Хришћанство је Црква, т.ј. Заједница, која живи свој корпоративни живот у сагласности са својим посебним начелима. Духовно руковођење Цркве не би требало ограничити на повремено пастирско саветовање дато појединцима или групама које живе под условима крајње несродним Цркви. Требало би пре свега испитати оправданост тих услова. А ни људски живот се не може изделити на разне области којима би се могло управљати на основу неких независних начела, а то значи, независних од Цркве. Човек не може служити два господара, па ни двострука послушност (и Цркви и свету) није никаво решење. Проблем није једноставнији ни у званично хришћанском друштву. Са Константином Великим царство је, на изглед, капитулирало; сам цар се обратио у веру — а Римско царство нуди Цркви не само мир, него и сарадњу. То би се могло тумачити као победа хришћанске ствари. Међутим за многе хришћане оног доба овај нови обрт ствари дошао

је као неочекивано изненађење, па чак и ударац. Многи чланови јерархије нерадо су прихватили понуду од стране царства. Али није било лако ни одбацити је. Читава Црква није могла да се повуче у пустињу, нити је могла да напусти свет. Ново хришћанско друштво појавило се на свету, које је било истовремено „Црква“ и „царство“, и њена идеологија је била „теократска“. Ова теократска идеја могла је да се развија у два правца, различита додуше, али међусобно повезана. Теократску власт Црква је могла да врши непосредно т.ј. преко свештенства Цркве. Или је држава могла бити одевена у теократску власт с тим да њени чиновници служе на увођењу и ширењу хришћанског поредка. У оба случаја снажно је истицано јединство хришћанског друштва, а два сталежа разликовала су се изнутра у оквиру ове једне једине грађевине: црквени сталеж у строгом смислу речи, и световни т.ј. Црква и Држава, са основном претпоставком да је и *imperium* (власт цара) такође Божији дар, који, у извесном смислу, иде упоредо са свештеничким звањем (*sacerdotium*), а потчињен је врховној власти вере. Теорија је изгледала разумна и сасвим уравнотежена, међутим у пракси она је довела до вековних несугласица и раздора унутар теократског устројства и најзад је дошло до његовог коначног распада. Модерно схватање о двема „одвојеним“ сферама Цркве и Државе, нема ни теоријске ни практичне логичности.

У ствари, ми се још увек суочавамо са истом дилемом или са истом антиномијом. Хришћани или треба да напусте свет, у којем постоји још један господар сем Христа (без обзира какво му је име, Цезар, или Мамон, или било које друго), и да оснују засебно друштво, или треба да измене спољашњи свет и да га поново изграде према закону Еванђеља. Оно што је, међутим, значајно, то је да чак и они који напуштају свет не могу заобићи главни проблем: и они морају да изграђују „друштво“ и зато не могу да постоје без основног елемента друштвене културе. „Анархизам“ је свакако неспојив са Евангелијем. А ни монаштво не значи нити подразумева противљење култури. Манастири су дуго били најмоћнија средишта културне делатности, како на Западу тако и на Истоку. Зато се практично проблем своди на питање здраве и верне оријентације у датим историјским приликама.

Хришћани се нису заклели против културе као такве. Али они се морају критички односити према свима постојећим културним појавама, које они треба да оцењују мерилем Христа. Јер хришћани су такође Синови Вечности, т.ј. будући грађани Небескога Јерусалима. Ипак, проблеми и потребе „овога века“ ни у ком случају, и ни у ком смислу, не могу се занемарити и превидети, с обзиром да су хришћани позвани да делују и служе управо „у овоме свету“ и „у овоме веку“. Само, све ове потребе, проблеме и циљеве треба посматрати из једне шире перспективе, која је доступна кроз хришћанско Откривење и обасјана његовом светлошћу.

САДРЖАЈ

Еп. Данило, „Васеленски“ протојереј Георгије	1
Георгије Флоровски, Основне црте богословске мисли у IV веку	9
Георгије Флоровски, Противречности хришћанске историје	25
Георгије Флоровски, Св. Јован Златоусти пророк милосрђа	48
Георгије Флоровски, Социјални проблем у православној Цркви од Истока .	54
Георгије Флоровски, Вера и култура	63

II
41.422

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



ВАСЕЛЕНСКИ
ПРОТОЈЕРЕЈ ГЕОРГИЈЕ

ОСНОВНЕ ЦРТЕ
БОГОСЛОВСКЕ МИСЛИ
У IV ВЕКУ

ПРОТИВУРЕЧНОСТИ
ХРИШЋАНСКЕ ИСТОРИЈЕ
СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТИ
ПРОРОК МИЛОСРЂА

СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМИ
У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ
ОД ИСТОКА

ВЕРА И КУЛТУРА



1-2 '82

ЧАСОПИС

и з д а ј е :

**„П р а в о с л а в љ е“ —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и патријарха српског
Г е р м а н а**

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

**Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.**

**С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а**

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

**и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија**

ЧАСОПИС

и з д а ј е :

**„П р а в о с л а в љ е“ —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и патријарха српског
Г е р м а н а**

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

**Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.**

**С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а**

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

**и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија**

В Е

Еп

Нек
био
„ику
теол
уве
гром
изво
гању

јега
прош
теоло
драму
његов
ког де
кова,
торијс
делат
стово
за ист
је ств
прегор
нутост

Ха
ћанств
ројско
но нас
вање Б
они изр
ријске
стварал

**Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 40,00 динара.**

**Годишња претплата:
за нашу земљу 160,00 динара,
за иностранство 10,00 САД долара.**

**Претплату слати на текући рачун:
Православље—Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро-рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.**

**Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.**

**На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.**

**Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Баковића 21,
Београд**

**Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 40,00 динара.**

**Годишња претплата:
за нашу земљу 160,00 динара,
за иностранство 10,00 САД долара.**

**Претплату слати на текући рачун:
Православље—Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро-рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.**

**Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.**

**На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.**

**Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд**

Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

**Address:
Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription
for abroad: U. S. \$ 10.**