

Политичка теологија Јевсевија Памфила, Епископа кесаријског *

Велика пажња научника посвећује се друштвеној и политичкој мисли Јевсевија, првог хришћанског историчара. Рад Нормана Х. Бејнса¹ (нарочит значај придаје Јевсевијевој хришћанизацији јелинских погледа на царство), био је прекретница у разумевању паганских утицаја на Јевсевија.² Франсис Дворник објашњава:

Изгледа готово невероватно да су многи научници који су писали о Византији превидели сличности између Јевсевија и јелинистичких писаца, сви осим једног. Тај изузетак је проф. Норман Х. Бејнс, који је инспирисан чланком проф. Гудинова (о јелинистичком царству), издаје 1934. године кратку студију у којој наглашава да обраћање посебне пажње на те писце може водити ка проникнућу у одређене карактеристике византијског царског система. Заправо, то је једини прилаз у разумевању извора и јачања византијске политичке мисли.³ (П. Бесков, уочава и важност разматрања утицаја Филоновог схватања монархије на Јевсевија).⁴

* "The Political Theology of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea", The Patristic and Byzantine Review (PBR), Number 2/1982. pg. 137-147, превела са енглеског Ирена Шкрлец

¹ N.H. Baynes "Eusebius and the Christian Empire" from *Annuaire de l' Philologie et d' Historie Orientales* (Brussels: Melages Bidez 1933)

² F.E. Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *Harvard Theological Review*, Vol. 45/1 (Cambridge: Harvard University Press 1952) p. 48.

³ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, Vol. II (Washington: the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1966) p. 619.

⁴ P. Beskov, *Rex Gloria, The Kingship of Christ in the Early Church*, (Stocholm: Almquist and Wiksell, 1962) p. 318. For further influences on Eusebius see George Hunston

Овај чланак приближиће не само Бејнса и Дворника, већ и радове Д.С. Валас-Хадрила, Едварда Кранца, Дрејка, као и Стивенсова, Вилијамса, у намери да сједине размишљања о Јевсевију, са освртом на Царство Небеско, однос Бога према историји и Његовом месту у развоју теополитичке мисли ране хришћанске Цркве, наглашавајући притом Јевсевијев однос према мисли бл. Августина Ипонског.

Утемељење Јевсевијеве политичке теологије, чији грчки утицај има трага и код Бејнса, заснива се на теорији: *mimesis* (подражавање, прим. прев.) царске власти која је копија владавине Бога на Небесима, и Бејнс наводи Диотогениса, Сенидаса, Плутарха, Екфанта, да би показао сличност између њихових и Јевсевијевих мисли. Заједничко им је паганско схватање Логоса оваплоћеног, или чак водеће начело земаљске власти.⁵

Овде се први пут формулише хришћанска политичка теологија, која је према Бејнсу била једнообразно и чврсто привржена хиљадугодишњем византијском апсолутизму.⁶ У својој анализи Бејнса, Дрејк изводи закључак из Јевсевијеве философије:

То је философија заснована на идеји да постојање Једног Истинитог Бога подразумева постојање само једне истините владавине, и на земљи као што је на небу. Та власт је Римско царство, којом управља цар од Бога изабран, кроз Његовог Логоса— Христа.⁷

Бејнс даље изражава веровања да је ова политичка теологија укореењена у идеји да је владавина више копија или представа на земљи оне владавине Бога на небу.⁸ Постоји само један Бог, и један божански закон; стога на земљи мора бити један владара и један закон. Тај владар, римски цар јесте намесник хришћанског Бога. Валас-Хадрил подупире ово гледиште, и даље тврди да је

Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century" Church History Vol. 20 (1951) N° 3 pp. 15 f.; Hendrik Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939); Francis Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background, Vol. 2 (Washington: the Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies 1966) pp. 616 f.; Dolger, Review in Byzantinische Zeitschrift, (Leipzig 1936) pp. 225 f.

⁵ D.S. Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (Westminster: The Canterbury Press 1961) pp. 177-178.

⁶ Baynes, op. cit. p. 13.

⁷ H.A. Drake, In Praise of Constantine, A new Translation of Eusebius' Tricennial Oration (Berkeley: University of Calif. Press) p. II.

⁸ Baynes, loc. cit.

за Јевсевија јединство царства остварено кроз Божије дело на његовом цару Константину.⁹

Логос и царство

Б ејнс у свом важном спису "Јевсевије и хришћанско царство", разматра порекло ових идеја, и сугерише да оне леже у јелинистичкој философији царства.¹⁰ У том правцу и његово дело указује на паралеле између философије Хелена и Јевсевија.¹¹

... у јелинистичкој философији царства, Јевсевије је имао на располагању спреман материјал када је уобличавао теорију државе за ново Хришћанско Царство. Диотоген је, као што смо видели, писао да се цар преобразио у бога међу људима; Јевсевију је једино преостало да напусти божанство цара, и да на његово место стави Намесника Божијег.¹²

Архетип цара је на небу, баш као што је јелински цар био подржан логосом философије. Јевсевије је сматрао да је то био и хришћански логос који је подржавао хришћанског монарха.¹³

Довођење у везу цара са божанским Логосом, или Исусом Христом, било је, свакако, хришћанска верзија јелинистичке теорије да је цар вођен логосом философије, и оваплоћени узрочник форме закона; на тај начин, хришћанском цару остаје да се прилагоди, односно, могућност да буде управо онакав каквим га дефинишу јелинистички мислиоци: његов задатак био је да кроз подражавање Божије владавине и врлина, предвођен божанским Логосом, приведе човека натраг ка познању Бога. Јевсевије је стога био добро упознат са мишљењем Стенидаса, Диотогена, Псеудо-Екфанта, као и са објашњењима Диона Хризостома и Плутарха. Попут Екфанта, Јевсевије очекује да се цар понаша као кормилар брода, и да истовремено буде добар пастир свог стада – све у најбољем јелинистичком маниру.¹⁴

⁹ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 187.

¹⁰ T.D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge: Harvard University Press 1981) p. 254.

¹¹ Baynes, loc. cit.

¹² Ibid, p. 15.

¹³ Stobaeus, IV, p. 265.

¹⁴ Dvornik, op. cit. p. 618.

Јевсевијева даља хришћанска модификација јелинског става иде у том правцу да се Логос више не оваплоћује у цара, већ је пре Константин тумач и пријатељ Логоса, и "на тај начин поново призива човека ка познању Бога".¹⁵

Критичан према субординационистичкој христологији и слабој еклисиологији код Јевсевија,¹⁶ Џорџ Х. Вилијамс лако објашњава однос Логоса–Христа према цару.

О хришћанском цару се размишљало као равном Логосу–Христу, неком ко распршује демонске силе нереди оружјем и законима – као што је то чинио Исус својим чудима и причама.¹⁷

Константин је за Јевсевија у неку руку био други Спаситељ. Као што "Васељенски Спаситељ отвара врата Очевог царства онима чији је пут водио тамо, од овог света", тако и цар, чезнући за Његовим божанским примером, очистивши свој земаљски посед од сваког застрањења и безбожних дела, позива сваког светог и побожног верника у своје царске одаје, искрено желећи да са целом својом посадом спаси и моћни брод, чији је он кормилар.¹⁸

Стручњак за Јевсевија, Ф.Е. Кранц истиче значај Логоса за државу и друштво у свом спису "Царство и држава код Јевсевија Кесаријског".

Ко је видео невидљиво царство ван свих ствари, или невидљиве идеје ван свих форми? Једино Логос може да пренесе ово знање човеку. Одатле потиче наше мишљење о нама самима, природна убеђења, одатле изворе семе правде и мудрости, одатле је сва култура и цивилизација.¹⁹

Кранц држи да Јевсевије иде с оне стране јелинистичких традиција, мислећи притом да установљава суштинску повезаност између царства и хришћанства.²⁰ Стари политеизам, сматра Јевсевије, проузрокује вишевлашће и рат, али нова хришћанска монархија доноси сада јединство царства у коме ће преовладати месијански мир проречен код Михеја (Мих. 4:4).²¹

Историчар Византије Дворник указује на испуњење паганског принципа код Јевсевија: "Владар треба да буде копија Бо-

¹⁵ Baynes, *loc. cit.*

¹⁶ G.H. Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History* Vol. 20 (1951), N^o. 3p. 19.

¹⁷ *Ibid*, p. 15.

¹⁸ *Ibid*, pp. 17–18, *De Laude*, 11.5.

¹⁹ Cranz, *op. cit.* p. 54.

²⁰ *Ibid*, p. 55.

²¹ Дворник, *оп. цит.* п. 616.

жијег савршенства".²² Овај идеал се неће остварити у потпуности, све док владар буде и даље давао свету и мир и веру у Бога.

То ће му омогућити верну имитацију божанске монархије, и на тај начин ће постати монарх целе васељене, заступник Бога на земљи, символ људске природе једног Бога. Јевсевије није ни слутно са колико опасним оружјем наоружава будуће теоретичаре и сањаре у њиховим настојањима да усагласе или поистовесте своје личне владавине са Црквом.²³

Два града

Објашњење неизбежног проблема искрсава из дихотомије за коју садржи да постоји између ствари духовних и светских, и оно је нађено у Валас–Хадриловој интерпретацији Јевсевијевих погледа на Васељену:

"Човек је под апсолутном врховном влашћу Бога, а ипак није субјект Његове власти попут беживотних ствари, или осталих животињских створења; Васељена је двоструке природе: духовне и материјалне, небеске и земаљске. Човек се одвојио од Бога, као што се градска руља одвојила од царевих унутрашњих одаја, али човек ипак учествује у духовној и небеској природи – чак и у својој одвојености."²⁴

Ова дихотомија изражава се посебно у Цркви, заједници верујућих хришћана и у царевини. По Кранцу, обе су у блиској сродности, и обе су одрази Небеског Царства. "Могу нам изгледати као једно у сабору Константина и епископа, или се могу окарактерисати као два вида: управљање и учење у Христовом царству на земљи."²⁵

Јевсевије предвиђа у времену две воље које ће кулминирати у хришћанском јединству.²⁶ "Биће то истински Јерусалим у највишем смислу, којим ће, као што је речено, владати наш Спаситељ Господ као цар".²⁷

²² Ibid

²³ Ibid

²⁴ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 184.

²⁵ Cranz, op. cit. p. 59; In Psalmesll, 9; Laus XVI, 4 f.

²⁶ Ibid, p. 59.

²⁷ Ibid, p. 61.

Два облика божанског царства биће тада позната као Царство Небеско на земљи и Небески Јерусалим.²⁸

"Лик тога биће Црква на земљи, коју ћемо час моћи да зове-мо Сион, час Јерусалим".²⁹

У разматрањима хришћанског друштва на земљи, Јевсевије се више пута враћа на "божанско друштво", које носи лик Божијег Небеског Града, "услед чега носи исто име".³⁰ Речено данашњим језиком, божанско друштво је не само Црква, већ хришћанска цивилизација.³¹

Јевсевије, по Џ. Стивенсону, подвлачи јаку повезаност између безбедности царства и мира у Цркви.³²

И као што је Онај, заједнички Спаситељ човечанства одгонио од свог стада духове, који су попут дивљих звери некада летели ваздушним пространствима над земљом, и спутавали душе људи, тако и овај, Његов пријатељ, благословен Његовом небеском милошћу, победом над свим непријатељима покорава и кажњава отворене противнике истине, у складу са ратним правилима.³³

Стивенсон намерава да објасни ово као резултат утиска који је оставио царство у Кесарији на младалачки ум будућег историчара.

Мора да је њему нешто значило то што је живео у граду где је био римски намесник, где је снага Римског царства била свуда присутна реалност; његова дубока наклоност према тадашњем доприносу који је царство давало човечанству, чак и Цркви омогућујући њеним мисионарима да слободно проповедају по свим земљама, беше вероватно наслеђе из његове младости. Царство и Црква су истовремено доживеле свој успон, и чињеница царства омогућила је ширење Цркве.³⁴

Можда можемо да закључимо да је Јевсевије веровао у божански извор нове Константинове владавине. Наравно, његова намера је била да докаже овај извор у својој познатој беседи "Похвала Константину", што је и присутно у мноштву његових списа на тему небеских и земаљских градова.³⁵

²⁸ Ibid, p. 59.

²⁹ In Psalmos LXIV, 2-3

³⁰ De Vita Constantini, 24, 6.

³¹ Cranz, op. cit. p. 62.

³² J. Stivenson, Studies in Eusebius (Cambridge: At the University Press, 1929) p. 46.

³³ Dvornik, op. cit. p. 617.

³⁴ Stevenson, op. cit. p. 29.

³⁵ De Vita Constantini, i. 3, 3.

"Живот Константинов",³⁶ према Дворнику, открива пишчеву жељу да доведе у везу Константина са Августом; овог другог јер је основао царство, а првог јер је царство уздигао у божанску монархију.

Јевсевије заокружује своју "монархистичку расправу" у беседи поводом тридесетогодишњице Константинове владавине,³⁷ где тврди да је у опонашању божанске монархије цар устројио земаљску монархију, поразивши четири цезара, и преузевши њихова овлашћења у своје руке.³⁸

Царство на земљи

Две основне Јевсевије претпоставке о хришћанском друштву, по Кранцу су: 1. да је хришћанска заједница на земљи обликована по замисли "Царства и Државе на Небу"³⁹ и 2. хришћанско и земаљско друштво јесу јединство свих сегмената цивилизације, у коме је цар "хришћанин колико и епископ".⁴⁰ Овде видимо основе, као што је већ раније речено, византијског погледа на јединство Цркве и државе, јединство кога подупире превласт Византије током прве половине хришћанског доба.

Царство (*basileia*) и држава (*politeuma-politeia*), за Јевсевија су два најбитнија друштвена појма. На највишем нивоу мисли, они постају једно, па се Небеско Царство може поистоветити са Небеским Јерусалимом.⁴¹

Ширење хришћанског друштва треба да буде неограничено, и хришћанска цивилизација ће се поклапати са целим насељеним светом.⁴² Биће то Небеско Царство на земљи, и заиста, то друштво биће земаљско царство.

Јевсевије пише: "Он уобличава своју земаљску владавину по узору на Божанског Господа",⁴³ и још, "Реч сличношћу земаљ-

³⁶ Ibid, II, 19, 4.

³⁷ *Laudes Constantini* I 201.

³⁸ Dvornik, op. cit. p. 616.

³⁹ Cranz, op. cit. p. 64.

⁴⁰ Ibid

⁴¹ Ibid, p. 51.

⁴² Ibid p. 63.

⁴³ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 186; *Laudes Constantini*, III, 5.

ског царства са небеским, изражава управо то небеско, коме Он искрено призива цело човечанство".⁴⁴

За Јевсевија, добра владавина ће спасавати душе, и предводиће човека из Царства небеског на земљи у пуно грађанство Небеског Јерусалима. Најбоља од добрих владавина мора бити монархија, јер је она најјаснији одраз небеске државе која велича "Бога као Цара Васељене".⁴⁵ Зато је Рим доживео процват, и био у сталној експанзији, јер је одражавао идеални облик владавине.

Један Бог је проповедан свим људима, једно царство Римљана проширило се на цео свет; ратоборна и неумољива мржња која је толико дуго витлала над народима дошла је до свог потпуног краја.⁴⁶

За Јевсевијеву мисао, политеизам узрокује политичку и друштвену разједињеност. Монотеизам, зато што узима на себе карактеристике божанског, даје друштвену и политичку унификацију постојећем друштву, када је схваћен у вези са Христом.⁴⁷

Јевсевијево објашњење људске природе наспрам људског друштва је јединствено у свом истицању човекове унутрашње потребе за људским царством.

Јевсевије користи појам царства да би дефинисао људску природу и њено одређење (човек је по природи царска животиња, и његово одређење је Небеско Царство). Положивши у људску душу обличје и подобије Господње, Логос је учинио човека царском животињом, и показао да он сам на земљи може да учи и да влада, и буде поданик у царском маниру.⁴⁸

Кранц развија мисао, да иако је људско царство одраз свог божанског порекла, овај одраз узима на себе различите пројавне облике у разним периодима историје.⁴⁹ Јевсевије је као историчар био много више до пуки извештач о чињеницама, иако је и у том послу био ванредно ефикасан. Као теоретичар историје, он описује напредовање Христа–Логоса кроз ток библијских догађања.

Постепено и кроз разне ступњеве и стања, Христос Логос обнавља човекову праву природу. На првом ступњу, човеку је вра-

⁴⁴ Ibid, IV. 3.

⁴⁵ J.B. Lightfoot "Eusebius of Caesarea", A Dictionary of Christian Biography, Vol 11, ed William Smith and Henry Wace (New York; AMS Press, Inc 1974) p. 343.

⁴⁶ De Teopohania, III. 1, p. 126.

⁴⁷ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 185.

⁴⁸ Cranz, op. cit. p. 51; Laus IV, 2

⁴⁹ Ibid, p. 52.

ћено сазнање о монархији. Јевреји су напустили своје поштовање великог броја богова, и признали једино Јахвеа, иако су и даље били преблизу политеизму својих отаца, да би им било речено о Сину Божијем или о Царству Небеском. Лагани повратак друштву и цивилизацији одигравао се у целом свету. Коначно, Римско царство тријумфовало је над нередом, вишевлашћем, и сада монархија на земљи изображава Небеску Монархију.⁵⁰

Кроз Његову заједницу, Христос–Логос остварује свој промисао о спасењу.

Отуда је спасење схваћено као нешто што долази кроз моћ божанског владара.⁵¹

Христово друштво је посебан вид Божијег делања на обнови, којом би грешни човек био враћен својој истинској природи.⁵² Христово земаљско царство је пример царства свих хришћана којим управља Логос. Коначно, због тога хришћани не само да знају за царство, већ су и сами изображења тога царства, а животи правих хришћана на земљи јесу симболи Небеског Царства.⁵³

Константиново царство

Јевсевије у делу "Живот Константинов" уводи тему да ће се Божије обећање Његовим одабраним људима испунити у Константиновом царству. Његов избор за цара долази од руке самог Бога, чиме се означава божанско порекло његове власти.

На тај начин Бог свих, врховни владар целе Васељене, својом сопственом вољом поставио је Константина, потомка тако чувеног Оца, да буде кнез и владар: док су остали били уздизани на тај положај тако што би их изабрали њихови поданици; он је једини чијем уздизању ниједан смртни човек није ни мало допринео.⁵⁴

Као такав, Константин је трећи у поступности царских личности; први будући Бог Отац и други Логос–Христос. Сам Ло-

⁵⁰ Eclogae Prophetica I, 12.

⁵¹ Williams, op. cit. p. 18.

⁵² Cranz, op. cit. p. 56.

⁵³ In Lucam XIII, 20.

⁵⁴ De Vita Constantini, I. 24.

гос–Христос је архетип Очевог лика, док је цар на трсћем месту одраз Христа–Логоса.⁵⁵ Константин добија копију божанске владавине, и руководи управом овосветских ствари подражавањем Бога самог.⁵⁶ Он све на земљи приводи Логосу, и све припрема за Његово Царство. Логос уништава демоне, а Константин слама видљиве непријатеље истине.⁵⁷ Његова владарска душа обдарена је урођеним врлинама које му омогућавају да прими божанско надахнуће. Он је разборит од стране свеопштег Логоса, мудар у општењу са мудрошћу, трезвен у идеји трезвености. Заиста, он се може назвати царем, јер своју душу обликује царском врлином ради представљања Небеског Царства.⁵⁸

Јевсевије приказује једну надахнуту слику Константинових територијалних освајања: Брити на западу, Скити на северу, Блемијанци и Етиопљани на југу, те мисли да припајање источних народа није вредно помена. Суштина није једноставно то да су постојали чланови хришћанске Цркве у многим земљама и међу многим племенима, него да су Константинове области, будући од Бога одабраног цара, биле тога ради хришћанске земље у којима је процветала нова врста царства.⁵⁹

Божије дело у историји

Јевсевије у свом виђењу историје смешта Константина на највишу тачку. Према Валас–Хадрилу, ово показује Јевсевијево поимање природе као историјског процеса, а исто тако расветљава његово лично виђење улоге историчара. Он се држао библијске представе Бога откривеног у историји.⁶⁰ Међутим, не делује само Бог у историји, него и Сатана, као што Роберт Милбурн истиче:

⁵⁵ Cranz, op. cit. p. 53.

⁵⁶ Laudes Constantini, I. 4–6.

⁵⁷ Cranz, op. cit. p. 54.

⁵⁸ Laus V, 2.

⁵⁹ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 177.

⁶⁰ Ibid, p. 180; For a contrasting later view of polity and history in the Patristic age see Constantine N. Tsirpanlis' article "Aspects of Maximian Theology of Politics, History and the Kingdom of God", The Patristic and Byzantine Review (New York, 1982) Vol. 1 N^o. 1. pp. 1–21.

За њега, као и за пророка Данила, догађаји на земљи су приказани, и учествују у моћној космичкој борби између снага добра и зла. О хришћанима се мислило као о народу, "новом народу који се одједном појавио у право и тајно одређено време", народ који је, "неустрашив и неразорив, пошто прима чак и помоћ која долази од Бога".⁶¹

Јевсевијеви радови често скривено, а понекад и отворено изражавају мисао да Божија правда награђује побожност добром срећом, јер је несрећа последица слабости.⁶² Дакле, Јевсевије подржава Лактанцијево мишљење да прогонитељи хришћанске вере умиру у беди, а њени бранитељи уживају благостање и дуговечност.⁶³

Јевсевијева теорија историје окреће се око грехопада. Да човек није сагрешио, већ да је следио учење Божије, онда би он природно прешао детиње преставе Небеског Царства (док је на земљи), у свет одраслог човека на Небу. Човек се одрекао Бога због злоупотребе царске слободе, а угледао се на лажне слике политеизма. Према томе, људско царство се распало у хаос, рат и анархију; цивилизација је нестала, и људи су живели као животиње.⁶⁴ Кранц то овако објашњава:

Човек би пре пада чак задобио Небеско Царство, али о Њему је могао да сазна једино ако напусти овај живот. Пад је уништио пут до Небеског Царства, премда не постоји јасно знање о томе. Због њихових преступа, а нарочито због апсолутног греха распећа, Јевреји су изгубили Царство, и Јудаизам је престао да буде пут до Њега.⁶⁵

На крају крајева, Христос је основао Цркву као обновљену заједницу за хришћане. Сви имају приступ и у Небеско Царство, и у Божији Град.⁶⁶

Ово је последњи ступањ људске историје, јер је Христос свима објаснио не само природу Божанске Монархије, већ и Сина и Његово Царство на Небу. Пуноћа Царства Божијег сада бива откривена први пут. Отуда се замисли потпуне небеске стварно-

⁶¹ R.L.P. Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, Bampton Lectures of 1952 (London: Adam and Charles Black 1954) pp. 69–70.

⁶² Ibid, p. 72.

⁶³ F.J. Foakes – Jackson, *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian* (Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd., 1933) p. 105.

⁶⁴ *De Theophania* I. 78–79.

⁶⁵ Cranz, *op. cit.* p. 57.

⁶⁶ Ibid, p. 61.

сти појављују доле, на земљи, као што су Хришћанско Царство или Константиново Царство, и Хришћанска Еклисија или Црква.⁶⁷

Јевсевије је веровао да је Логос изразио први пут кроз двојне облике Цркве и Царства једино Божанску организацију у људској историји,⁶⁸ иако је веровао, због Логосовог претходног дела, да је нижи облик такве организације већ постојао међу Јеврејима.

Као философ историје, он је уочио да поделе на периоде и време унутар историје потичу од Бога.⁶⁹ Суштински, за Јевсевија, историја се понавља, и доба пре јудејских патријараха поново оживљава у раном хришћанском добу, са одредницом да је сада "блистава интелектуална светлост" дошла да никад не потамни.⁷⁰

За Јевсевија, корени хришћанства не налазе се у самом Јудејству чија је вера заснована на закону који је дат Мојсију, већ иду даље, у прејеврејску еру патријараха. У овој ери, истинита религија била је позната и примењивана, док је Мојсијев Јудаизам чинио пад са изворне чистоте вере патријараха. Управо ова вера се, према Јевсевију, у последње време појавила као победоносна у Христу. Хришћанство је зато било суштински слично вери патријараха. Оно се разликовало од Јелинизма и Јудаизма, што је он већ и показао у "Припреми"; имало је свој особени печат. Тај печат био је нешто природно и блиско божанским људима пре Мојсијевог времена.⁷¹

Константин је испунио обећање дато Авраму доводећи пагане потпуно у заједницу са Богом. Аврам је требало да буде отац многим народима и кроз њега су сва племена на земљи требало да буду благословена. У ствари, Константин је тај који је испунио овај благослов.⁷²

Јевсевије је гледао на ток историје са врха, према коме се кретала целокупна историја човечанства. Крај је био досегнут, и он је видео себе у положају да учини оно што нико пре њега није могао, да посматра ток догађаја у целини, да види како је Божански циљ достигао сваку тачку; да види погрешне заокрете и

⁶⁷ Ibid, p. 53.

⁶⁸ Ibid, p. 62.

⁶⁹ Lighfoot, op. cit. p. 343.

⁷⁰ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 183.

⁷¹ Ibid, p. 169.

⁷² Ibid, p. 176.

погрешне почетке пагана и јеретика који су скретали под разним угловима у грешку са правог пута. Притужба да је Јевсевије пропустио да осматра људски утицај кроз ток историје, тешко да може бити тачна; људски утицаји били су од малог значаја, и у следу догађаја чији су мотиви јачали лаж и злонамерне утицаје демона, који су се противили добрим силама Божијим. Поглед на историју човечанства, коју је он видео из своје слабашне тачке гледишта, није био постепен нагиб, већ стрмо терасасти пејзаж. Истакнуте патријаршијске висине оштро су се спуштале у равнице; на оближњој страни равница поново су настајале хришћанске величине које би могле да буду на истом нивоу са висином патријараха, и тиме дају симетрију целој слици.⁷³

Јевсевије наноси свој историјски графикон дуж линије Аврам–Христос–Константин. Ово претставља основни покрет и прогрес целокупне историје човечанства, и досеже сада своју највишу тачку у Константину.⁷⁴

Ако је начин живота патријарха био ближи Божијем идеалу, зашто је онда Бог уводио Јудаизам у своју историју? Јевреји су након ропства у Египту имали потребу за преваспитавањем, "као за дојиљом и васпитачицом".⁷⁵ Ово је потребно јер су Јевреји пали у идолопоклонство и сујеверје; Мојсијев Јудаизам сада нуди "нижи и мање савршен начин" за спасење.⁷⁶

Јевсевије је заузео ову позицију у циљу одбране хришћанства од паганског и јеврејског непријатељства. Хришћани су били осетљиви на оптужбу да је њихова религија неодговарајућа јер је нова. Христово учење имало је мало аутентичности за оне који су тражили порекло своје религије назад, код Хомера и Мојсија.⁷⁷ Јевсевије узвраћа да хришћани имају већу потврду у Авраму него Јевреји.⁷⁸ Према томе, неће бити да је хришћанство малолетно међу светским религијама, већ је управо оно старије од свих – прва религија човечанства.⁷⁹ Дакле, троструко обећање склопљено са Аврамом о безбројном потомству, земљама које ће поседовати и благослов за цело човечанство, заправо је испуњено први пут у Константину. "Испуњење обећања требало би

⁷³ Ibid, p. 182–183.

⁷⁴ Ibid, p. 168.

⁷⁵ Eclogae Prophetica, VII. 9.

⁷⁶ Ibid

⁷⁷ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 172.

⁷⁸ Historia Ecclesiae l. 4. 14 f.

⁷⁹ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 172.

да буде теократија која ће обухватити цело човечанство, у којој Бог влада над Својим народом, и у којој је сваки део живота тих људи посвећен Богу".⁸⁰

Римски мир

Појава хришћанства готово истовремено са установљавањем свесветског уједињеног Римског царства за Јевсевија није подударност, већ је шта више пројава Божија кроз употребу и управљање историјом.⁸¹

У сагласју са својим ментором Оригеном да је намена Августовог мира као промисла Божијег ширење Јеванђеља, Јевсевије иде и даље, и обухвата Божанску Монархију као плод Божијег дела у историји.⁸²

Ко се неће запитати, обзиром да то није била чисто људска случајност, да највећи број народа није никада био под једним царством Рима све до Исусовог времена. Његов чудесан боравак међу људима подударао се са достизањем врхунца моћи Рима, онда када је Август први пут био врховни владар скоро свих народа.⁸³

Путовања ученика, ма како она била тешка, била би немогућа да су се народи света међусобно сукобљавали због различитости у њиховим системима владавине.

Али, с обзиром да су те разлике укинуте, они су могли да остваре своје замисли неустрашиво и сигурно, откако је божански Август поравнао пут пред њима, и угушио дух сујеверних грађана страхом од јаке централне власти.⁸⁴

Валас–Хадрил сведоче Јевсевијеву теорију о интервенцији Бога у историји човечанства као израз поштовања слободне воље и људске одговорности.

Човек, према Јевсевију, није лишен своје одговорности, чак и када би се историја људског рода тумачила као израз Божије во-

⁸⁰ Ibid p. 173.

⁸¹ Milburn, op. cit. p. 60.

⁸² Dvornik, op. cit. p. 615.

⁸³ Ibid

⁸⁴ Wallace–Hadrill, op. cit. p. 173–174.

ље, где је, у крајњој инстанци, Бог Тај који чини да се све дешава. Друга књига "Богојављења", је сведочанство његовог снажног противљења сваком погледу на природу човека који би га подредио судбини или нужности. Овакви погледи, по Јевсевијем мишљењу, доприносе одустајању од моралног напора, што он учвршћује у једну од карактеристика паганског друштва.⁸⁵

Јевсевије наспрам Августина

Привидна противречност Римског царства, које је било и хришћанско, није деловало на Јевсевија исто као што је на Тертулијана. Ограничење које је присутно у теми "немогуће је служити два господара", изгледа потпуно непознато Јевсевију. Што се тиче речи Јн. 18:36 "Моје царство није од овог света", напомињемо да их Јевсевије помиње само у својим најранијим списима.⁸⁶

С друге стране, бл. Августин Ипонски разматра много таквих основних поставки, као уосталом и епископ Кесаријски, а ипак долази до опречних закључака.

Августин даје свеобухватни одговор на проблем хришћанског друштва у хришћанизованом царству, али његово решење противречи Јевсевијевом. За Августина, уређење хришћанске римске царевине је још увек као у Вавилону, и људско друштво је још увек мешавина два супротна града, земаљског града и Божијег града.

Мисао прва три века садржи и Јевсевијево царство Константиново, као и Августинов поклонички Божији Град. Византијска теорија царства почива на претпоставкама сличним онима код Јевсевија. Августиново решење је разумљиво у свој својој снази, једино када га видимо као имплицитно садржано порицање Јевсевијевих гледишта.⁸⁷

За Августина, како Кранц наводи, Римско царство и хришћанска Црква нису суштински повезане. Међутим, Јевсевије поставља за циљ целе историје постизање уједињене хришћан-

⁸⁵ Ibid, p. 183.

⁸⁶ Eclogae Prophetica, II. 2.

⁸⁷ Granz, opt. cit. p. 48.

ске царевине; циљ изнад кога и Црква и царство бивају стално усаглашени.⁸⁸ На другом месту, Кранц детаљно разрађује Јевсевијев поглед на Логоса, обнављајући човека кроз историју, друштво и царство.

Божанско друштво Еклисије на тај начин превазилази и Јудаизам и Јелинизам, и иде ка свом правом назначењу као светска цивилизација. Стога, она апсорбује и интегрише све постојеће елементе цивилизације, а то ради зато што свако преимућство човека мора бити бар делимично слика Логоса, који хришћанство замишља у целини.

Људи су створени као царске животиње, по обличју Божијем, и метнути су на земљу, тако да и овде могу бити претставе Небеског Града. Људи су пали, и изгубили су слику божанског царства и града; лутали су по земљи као животиње. Али, Логос постепено васпоставља човека у његову праву природу. Сада, у хришћанству видимо последњи ступањ, овде је савршено друштво и савршено царство, слика Небеског Јерусалима и Царства Божијег. У овом савршеном друштву и царству, сви делови долазе на своје место.⁸⁹

Како Јевсевије може да прогласи Римско царство за суштински хришћанско, и по угледу на Царство Божије, док Августин спушта то исто царство на ниво Вавилона?⁹⁰ Јевсевије оптимистички покушава да грчко-римском друштву да хришћански опис, и на тај начин га уздигне. Августин, карактеристично песимистичан не види то као истинско хришћанско друштво, већ као божански благословен поредак грешног света где се Божији Град одржава само вером.⁹¹

За Августина, хришћанско друштво на земљи је мешавина два града, државе или царства, земаљског града и Божијег Града, а ни једно није слика Небеског Јерусалима. Небески Град по

⁸⁸ Granz, "De Civitate Dei XV 2, and Augustines Idea of the Christian Society" *Speculum* XXV (1950).

⁸⁹ Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *op. cit.* p. 64.

⁹⁰ *Ibid*, p. 66.

⁹¹ Нужно је овде напоменути да су ове политичке теологије како вршиле анализу историје биле и саме фундаментално обликоване историјом. Јевсевије је писао да охрабри новог преобраћеног паганског цара (у хришћанство), који је изнад свега тражио јединство. Августинова главна намера је била да одбрани хришћанство и његов концепт вечне владавине Бога од оптужби да је Константиново преобраћање као и преобраћање царства проузроковало губљење наклоности старих паганских богова, што је резултирало падом Рима.

себи, било Вавилон или Рим, јесте изопачење природног реда, и као такав, не може тврдити да је слика града или царства Небеског. Али, ако је земаљски град мање од слике, Ходочасни Град Божији је више него тек слика Небеског Јерусалима. Чак иако постоји овде на земљи само у вери, и поред тога је град Божији.⁹²

Прелазак Римског царства у хришћанство, можда добар, захтевао је темељиту ревизију хришћанске друштвене мисли. Пре Константина, хришћани Рима, иако грађани тог царства, ипак су сматрали да се оштро разликују од паганске власти. Све ово је терало у ревизију опште обраћање римског цара.

Човек би с једне стране могао да претпостави да је кроз своје обраћање Рим постао Божији Град, и да је ишчезла супротност између два града. Или, човек би могао да сматра да је контраст био темељит, и да се задржао чак и у хришћанством царству. Јевсевије је одабрао прву могућност, Августин другу.⁹³ Историјски значај овог јаза између Јевсевијевих и Августинових погледа на друштво не може бити прецењен, али се налазио у основи шизме између грчког Истока и латинског Запада.

Византија се сама по себи сматрала свеобухватним хришћанским друштвом, на челу са царем. Међутим, на Западу, разликовање Божијег Града и царства било је задржано кроз сав древни период.⁹⁴

Коначно, остало је апсолутно тачно, чак и кроз средњи век, да је основна супротност лежала, с једне стране између Византије, која је одређивала хришћанско друштво према Јевсевију, и с друге стране Западне Европе која га је одређивала у светлу онога што је рекао бл. Августин о Божијем Граду.⁹⁵

На крају, резиме Јевсевијевог учења, које као противтежа Августину, нуди пре унију него дихотомију Риму и хришћанству. Његова визија је јединствено друштво хришћана и римљана истовремено.⁹⁶ "За Јевсевија, Константинова монархија доноси царство Божије човеку".⁹⁷ Јевсевијево историјско гледиште бе-

⁹² Cranz, op. cit. p. 65.

⁹³ Cranz, "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society" op. cit. pp. 120–121.

⁹⁴ Ibid, p. 121.

⁹⁵ Ibid

⁹⁶ Ibid

⁹⁷ Ibid

лежи тријумф хришћана, који доноси друштву хришћанско обе-
лежје.⁹⁸

Отац Источног хришћанског друштва

Јевсевије чврсто стоји у одлучности своје вере и неустрашивом оптимизму, да моћ Божија може да преобрази, и преображава не само људе и жене, већ и друштва и народе. "Бог је ушао у људску историју, што за историју човечанства чини прекретницу ка праћењу тока Божије намере".⁹⁹ На крају, учење о божанској монархији изгледа да је поклекнуло у тријумфу Никеје и тринитарне догме.¹⁰⁰ Упркос томе, чињеница је да је епископ Кесаријски заслужан за готово целокупну асимилацију јелинистичке политичке мисли од стране Источног хришћанства. Пратећи Климентове ставове до краја, Јевсевије је положио темељ византијске политичке организације, као и у ставу Истока према међуодносу Црква – Држава.¹⁰¹

У Јевсевијевој мисли нема места за два повезана, али особена друштва, Цркву и хришћанску државу већ пре за једног Бога, једног цара, једну религију и једнодушан послушни епископат. За такве је и било религиозно–политичко убеђење у Јевсевијев програм, којим је заслужио титулу византијског гласника у објављивању царства као прволика и одраза Царства Небеског, Царства Бога у времену.¹⁰²

⁹⁸ In Psalmos, LXXXVI

⁹⁹ Wallace-Hadrill, op. cit. p. 199.

¹⁰⁰ Fiorenza, Political Theology (Winter: 1977), See also G. Williams, op. cit.

¹⁰¹ Dvornik, op. cit. p. 617.

¹⁰² Williams, op. cit. p. 19.

BIBLIOGRAPHY

- BERNARD, L.W., *Famulus Christi* (London: S.P.C.K. 1976) pp. 106–104.
- BARNES, T.D., *Constantinae and Eusebius* (Cambridge: Harvard University Press 1981).
- BAYNES, N.H. "Eusebius and the Christian Empire" from the *Annuaire de l'Institut de Philosophie et d'Histoire Orientales* (Brussels: Melanges Bidez 1933) pp. 13–18.
- BESKOW, P. *Rex Gloriae, the Kingship of Christ in the Early Church* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1962).
- CRANZ, F.E. "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea" *Harvard Theological Review* Vol. 45/1 (Cambridge: Harvard University Press 1952) pp. 47–66.
- DRAKE, H.A. *In Praise of Constantine, A Historical Study, A new Translation of Eusebius' Tricennial Oration* (Barkley: University of California Press 1976).
- DVORNIK, F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background* Vol. II (Washington: The Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies 1966).
- FLOROVSKY, G. "Origin, Eusebius and the Iconoclastic Controversy" *Church History* Vol. 19 (1950) pp 3–22.
- FOAKES–JACKSON *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd. 1933).
- FROTHERINGHAM, J.K., "On (The List of Thalassocracies) in Eusebius" *Journal of Hellenic Studies* Vol. 27 (London: 1907) pp. 429–441.
- GRANT, R. "Religion and Politics at the Council of Nicea" *Journal of Religion* Vol. 55 (1975) pp. 1–12.
- GUSTAFSSON, B. *Studia Patristica* Vol. 4 (Oxford University 1959) pp. 429–441.
- HARRIS, J.R. *Heimas in Arcadia, and other essays* (Cambridge: the University Press, 1986).
- LAMPRE, G.W.H. *Journal of Theological Studies* Vol. 49 (1948) pp. 58–73.
- LAWLER, H.J. "Two Notes on Eusebius", *Hermathena* Vol. II N^o. 26 pp. 10–49 (Dublin 1900).
- LAWLER, H.J. "Eusebius on Papias" *Hermathena* N^o. 43 pp 167–222 (Dublin: 1922).

LIGHTFOOT, J.B. "Eusebius of Caesarea", A Dictionary of Christian Biography, Vol. II, es William Smith and Henry Wace (New York: AMS Press, Inc. 1974.).

MILBURN, R.L. "Early Christian Interpretation of History" Bampton Lectures of 1952 (London: Adam and Charles Black 1954).

MYERS, J.L. "The List of Thalossocracies in Eusebius: a reply to J.K. Fotheringham on p. 75" Journal of Hellenic Studies Vol. 27 pp. 123–130 (London: 1907).

STEVENSON, J. Studies in Eusebius (Cambridge: at the University Press 1929).

TURNER, S.H. The Gospel According to the Ammonian Sections and the Tables of Eusebius (New York: A. D. E. Randolph 1800).

WALLAC-EHADRIEL, D.S. Eusebius of Caesarea (Westminster: The Canterbury Press 1961).

WILLIAMS, G.H. "Christology and Church–State Relations in the Fourth Century" Church History Vol. 20 (1951) N^o. 3 pp. 3–33 and N^o. 4 pp 3–26.