

Дилема хришћанског историчара*

"Хришћанство је религија историчара"¹. Фраза је тешка, али је тврдња тачна. Хришћанство је у основи отворен изазов историји, сведочење вере о извесним специфичним збивањима у прошлости. Вера је признала да су се ова збивања стварно догодила. Ови историјски моменти или догађаји су признати као крајње важни. Укратко, вера их је идентификовала као "велика дела Божија" - *Magnalia Dei*. "Скандал специфичности", да се послужио фразама Герхарда Китела², припада самој суштини хришћанске поруке. И само хришћанско Вјерују је у самој бити историјско. Оно обухвата целину постојања у доследно непоновљивој историјској шеми "историје спасења", од стварања па до краја света, до последњег Суда и краја историје. Нагласак је стављен на крајњу тежину извесних историјских догађаја, наиме на догађај Оваплоћења, доласка Месије, Његовог крста и страдања, Његовог Васкрсења. Према томе, с правом се може тврдити да је хришћанска религија свакодневни позив за проучавање историје.

И баш у овом искрсавају главне тешкоће. Просечан верник, било које деноминације или традиције, једва да је свестан своје основне дужности - да проучава историју. Историјски образац хришћанске поруке је очигледан. Међутим, људи су пре заинтересовани за "вечну истину" поруке, него ли за оно што су склони да сматрају "акцидентом" историје, чак када расправљају о чињеницама библијске историје или историје цркве.

¹ Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire du Metier d'Historien* "Cahiers des Annales" 3 (Paris, 1949), у енглеском преводу: *The Historian's Craft* (New York, 1953), стр. 4.

² Gerhard Kittel, *The Jesus of History, Misterium Christi* изд. G.K.A. Bell and Adolf Deissman (Longmans, 1930) стр. 31. и даље.

Па зар сама порука не превазилази историју указујући на "живот будућег века"? Постоји наглашена тенденција да се историјске *чињенице* тумаче као слике или *символи* као типични случајеви или обрасци и да се "историјска стања" трансформишу у неку врсту поучне параболе. Имамо могућности да ову тенденцију следимо унатраг, све до раних векова хришћанске историје. Ми се у наше време налазимо у центру жестоке контроверзије, баш у односу на овај проблем.

С друге стране, током последњих неколико декада је поново откривена и наглашена суштинска *историчност хришћанске религије* и свеж импулс овог пробуженог историјског увида се веома осећа на свим пољима савременог теолошког истраживачког рада - у библијској егзегези, у проучавању црквене историје и литургике, у извесним савременим покушајима "реконструкције вере", па чак и у савременом екуменском дијалогу. С друге стране, недавни позив да се изврши радикална *демитологизација* хришћанске поруке, је злослутни знак продуженог антиисторијског става извесних средина. Јер, демитологизовати хришћанство значи, у пракси, деисторисати га, лишити га историје, без обзира на стварну разлику између мита и историје. У ствари, савремени захтев није ништа друго него нова форма теолошког либерализма, који, бар од века ренесансе, упорно покушава да хришћанство избаци из његовог историјског контекста и укључености у све животне сфере, да открије његову вечну "суштину" (*das Wesen des Christentums*)³ и да скине његову историјску љуштуру. Парадоксално је да су рационалисти ренесансе и побожни пијетисти различитих огранака, а исто тако и сањалачки мистици, у ствари делали у истом правцу. На крају крајева, исте ефекте је имао и утицај германског идеализма, без обзира на његову историјску појаву. Нагласак је био скренут са "спољашњих" чињеница историје на "унутарњи" доживљај верника. У оваквој интерпретацији је хришћанство постало "религија доживљаја", мистично, етично, или чак интелектуално. Просто се осећало да је историја ирелевантна. Историчност хришћанства је била сведена на признање "историјске" значајности извесних идеја и принципа, који су настали под одређеним условима времена и простора, али ни у ком смислу нису са њима били суштински повезани. У

³ H.M. Powicke, *Modern Historians and the Study of History*, (London, 1955), стр. 227-228.

оваквој интерпретацији, личност Исуса Христа је изгубила своју круцијалност, без обзира што је Његова порука била, у извесном опсегу, чувана и одржавана.

Очигледно је да овакво антиисторијско становиште није било ништа друго него специфичан облик акутног историцизма, то јест специфичне интерпретације историје, у којој је историчност била искључена као нешто акцидентно и индиферентно. Већина либералних аргумената су били, а и сада су, исторични и критички, мада се иза њих лако могла открити дефинитивна идеолошка прејудиција или предрасуда. Либерална школа одлучно је неговала историјске студије, али да би историју дискредитовала или је приказала као причу о греху и промашају и, најзад, да би историју протерала са теолошког подручја. Ова "злоупотреба историје" од стране либерала учинила је да "легална" употреба историје у теологији буде сумњива у конзервативним круговима. Да ли је било поуздано да се вечне хришћанске истине учине, у било ком погледу, зависне од историјских података, који су по својој природи временски? Због тога је кардинал Манинг осуђивао свако позивање да историју или на "старину", као отпадништво и јерес. У овоме је он био сасвим формалан: По њему Црква нема историју. Она је стално у континуалној садашњости.⁴

Најзад, упорно се постављало питање да ли човек стварно може да "зна" историју, односно, прошлост? Како неко може, разумном мером сигурности да разабере шта се стварно десило у прошлости? Наше слике о прошлости су тако колебљиве и мењају се из генерације у генерацију, па се чак разликују од једног историчара до другог. Да ли оне нису ништа друго него субјективна мишљења, импресије или интерпретације? Сама могућност неког историјског знања изгледа да мора да буде у компромису са скептичким истраживањем научника. Изгледа да чак ни Библија не би могла да се одржи као књига историје, мада би могла да се одржи као прекрасна *парадиџма* (paradeigma) вечне Божије Славе и Милости. Штавише, ако неки признају да су хришћани по призиву историчари, може се тврдити да су они обавезно рђави историчари или непоуздани историчари, пошто су у бити унапред "ангажовани". Генерално је прихваћено да је главна врлина историчара његова непристрасност, његова

⁴ H.E. Manning, *The Temporal Mission of the Holy Ghost, ili Reason and Revelation* (разум и откровење), (New York, 1866), стр. 227 и даље.

слобода од свих предрасуда и преурањених закључака, његова радикална *Voraussetzungslosigkeit*. Међутим, очигледно је да се хришћани, ако су верујући и практикујући хришћани, не могу свесно ослободити своје ужасне "пристрасности", чак ако успеју да очувају своје интелектуално поштење и интегритет. Хришћани, већ по својој вери и привржености, имају обавезу да на посебан начин интерпретирају извесне историјске догађаје као и сам историјски процес у целини. У овоме смислу они ствари неизбежно прејудуцирају. Они не могу да буду радикално критични. На пример, они се не би сагласили да своје свете књиге обрађују као "чисту литературу", нити би могли да читају Библију просто као јеврејски "еп". Они не би издали своје веровање у круцијалну јединственост Христа. Не би прихватили да се из историје избаци "надприродни" елеменат. Да ли је, под оваквим условима, уопште могуће било какво непристрасно и критичко проучавање историје? Могу ли хришћани као такви да се баве својом професијом? Како они могу да оправдају своје настојање? Могу ли они издвојити свој професионални рад, као истраживачи, од својих религиозних убеђења и да пишу историју као било ко други, као да уопште нису информисани о вери?

У овој оптужби је најлакши одговор да сви историчари имају своје "предубеђење". Историја без предубеђења просто је немогућа и у стварности не постоји.⁵ У ствари, "еволюционарни" историчари, очигледно, нису ни мало мање спутани од оних који верују у библијско откровење, једино су спутани неком другом предрасудом. Ернест Ренан и Јулиус Велхаузен били су не мање везани него Рикчиоти или Пер Лагранж, а Харнак и Баур не мање него Дом Одо Касел и Дом Грегори Дикс. Они су једино били обавезни различитим стварима. Сувише добро је познато да историјски подаци могу да буду искривљени или унакажени да би се удовољило свим врстама унапред постављених "критичких" концепција, чак далеко више него што се некада чинило из обавезе према "традицији".

Међутим, ова врста аргумената је врло двосмислена и неуверљива. Она би могла, на крају крајева, да води у крајњи

⁵ Интересантна дискусија о овом предмету на Англо-америчкој конференцији историчара, јули 1926. Три предавања - С.Н. Mc Pwain, J. Meyendorf i J.L. Morison - штампана су под заједничким насловом "Bias in Historical Writing" у "History", XI (октобар, 1926) 193-203. стр.

скептицизам и да дискредитује проучавање историје у сваком погледу. Она би, у ствари, довела до тоталног одустајања од свих захтева и наде за некаквим поузданим историјским сазнањем. Изгледа, међутим, да се у целој дискусији обично оперише са врло непоузданом концепцијом историјског проучавања, концепцијом изведеном из једне друге истраживачке области, наиме, из природних наука. Унапред се предпоставља да постоји "универзални метод", који може да се примени у свакој области научног истраживања, без обзира на специфични карактер предмета истраживања. Ово је самовољна предпоставка, која не може да издржи научну проверу и која је, у ствари, веома оспорена током последњих декада, како од стране историчара тако и филозофа. У сваком случају, мора да се пре свега дефинише природа и специфичан карактер "историјског" и којим путем и начином може да се до њега дође и да се он схвати. Мора да се дефинише циљ и сврха историјског проучавања, па тек онда да се определи метод којим се овај циљ или циљеви могу постићи. Само у овој перспективи може да буде постављено питање о "непристрасности" и "предрасуди" и да се на њега разумно одговори.

II

Проучавање историје је неодређен труд. Циљ је такође неодређен. Историја, то је проучавање прошлости. Стриктно говорећи, ми одмах морамо да сузимо делокруг испитивања. Наиме, историја је проучавање људске прошлости. Изједначавање историје људи и природне историје, била би неоправдана предпоставка или опција. Због такве натуралистичке предпоставке, која, у крајњем исходишту, води негирању специфичног карактера људског постојања, учињена је велика штета проучавању историје. У сваком случају, "прошлост", као таква, не може да буде директно посматрана. Она је прошла и стога није никада дата у било каквом "могућем искуству" (да се послужимо фразом Џон Стјуарт Мила). Сазнање прошлости је по неопходности индиректно и изведено закључивањем. Оно је увек *интерпретација*: Прошлост може само да буде *реконструисана*. Да ли је тај задатак могућ? И како је могућ? У ствари, ни један историчар не почиње са прошлошћу. Његово

полазиште је увек у садашњости, којој и он сам припада. Он се осврће унатраг. Његово полазиште су његови "извори", примарни извори. Из њих и на њиховом ауторитету он иде у "откривање" прошлости. Процедура зависи од природе и карактера његових информација и његових извора.

Какви су ови извори? Шта чини да би нешто постало за историчара "извор?" У извесном смислу, готово све, *omnes res scibiles*, може да послужи као историјски извор, под условом да историчар зна како да га употреби, како *да њрочиша њодаишак*. Али, с друге стране, уопште ниједна ствар није сама по себи историјски извор, чак ни хроника, или прича, па ни аутобиографија. Историјски извори постоје, у капацитету извора, само у контексту историјског истраживања. Ствари су саме по себи неме, чак и текстови и говори. Они говоре само онда када се разумеју. Они дају одговор само када су истражени, као сведоци испитани, када су постављена права питања. И прво правило историјске вештине састоји се у прецизном унакрсном испитивању сведока, постављању правих питања и форсирање да одређени остаци и документа одговоре на та питања. У својој прекрасној књижици *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d' Historien*, Марк Блох илуструје правило са убедљивим примерима:

"Пре Буше д Перта (*Boucher de Perthes*), исто као и у нашим данима, било је изобиље кремених остатака (артифакта) у алувиуму Соме. Међутим, није никог било да постави питање. Према томе није ни било преисторије. Као стари медијевелист, ја не признајем боља документа од повеља. То је стога што знам да им поставим питања. Збирка римских натписа, с друге стране, мало ће ми казати. Ја, мање више, знам како да их прочитам, али не како да им поставим унакрсна питања. Другим речима, свако историјско истраживање предпоставља да то истраживање, од самог почетка, има свој правац. У почетку мора да постоји активна инспирација. Само пасивно посматрање, чак под претпоставком да је тако нешто могуће, није никад ничему продуктивном допринело ни у једној науци.⁶

Ова примедба савесног и критичког научника је - откривење. Шта у ствари он препоручује своди се на то да је свако историјско истраживање, по дефиницији, "истинито истраживање", прејудицирано од самог почетка - прејудицирано стога што је - усмерено. Без тога не би било испитивања, ствари би

⁶ M. Bloch, Н. д. стр. 64-65.

биле остављене да - ћуте. Само у контексту "ствари", постају "извори", само онда када истраживачки ум историчара над њима врши "егзорцизам". Чак у експерименталној науци, чињенице саме по себи никада не говоре, него само у процесу и контексту директног истраживања. Стога ни један научни експеримент не може никада да буде извршен уколико предходно истраживач није обавио експеримент у уму. Сама опсервација је немогућа без извесне интерпретације, то јест - разумевања.⁷

Проучавање историје је било болно хендикепирано некритичком и "натуралистичком" концепцијом историјских извора. Они су грешком често посматрани као независни ентитети, који су постојали пре и изван процеса историјског истраживања. Сагласно томе, историчарима је био наметнут лажни задатак: Очекивало се да они у изворима пронађу историју, третирајући те изворе као "ствари". Из таквих настојања не може да произађе ништа друго него псеудоисторија, историја направљена "маказама и лепком"⁸, "историја без историјског проблема", као што је то подесно стилизовао Бенедето Кроче.⁹ Извесни историчари су намерно настојали да се сведу на улогу извештача, али и "извештачи" морају да буду интерпретативни и селективни ако желе да буду разумљиви. У ствари, са историјским изворима се не сме поступати просто као са "остацима", "траговима" или "отисцима" прошлости. У историјском истраживању је њихова функција сасвим различита. Они су пре сведоци него трагови. А ни једно сведочење не може да буде процењено ван процеса интерпретације. Никаква збирка извештаја о чињеницама, никаква компилација вести и података није историја, чак ни историја рукописа. Никаква хроника није историја. Према оштрој примедби Бенедета Крочеа, "хроника је само леш историје", *il cadavere*. Хроника је само "ствар", *ita cosa*, комплекс звукова и других знакова. Међутим, историја је "акт

⁷ Види упечатљиву анализу о експерименталној методи Клода Бернара (Claude Bernard), у његовом класичном есеју *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Pariz, 1865). Бертсон ову књигу упоређује са *Discours sur la methode* од Дакарта: *The Philosophy of Claude Bernard u The Creative Mind* (New York, 1946) стр. 238 и даље.

⁸ Види примедбе R.G. Collingwood-а *The Idea of History* (New York 1946) стр. 257 и даље

⁹ Benedetto Croce, *La Storia come Pensiero e come Azione*, 4. изд. (Бари, 1943), енглески превод *History as the Story of Liberty* (London, 1949), од стр. 85.

духа", un atto spirituale.¹⁰ "Ствари" постају "извори" само у процесу сазнања, у односу на истраживачки интелект научника. Изван овог процеса историјски извори једноставно не постоје.

Питање које поставља историчар је питање о значају и значењу. И са стварима се тада поступа као са знаковима и сведоцима прошле реалности, а не једноставно као са остацима или утисцима. Једино знакови могу да буду интерпретирани, а не "чисте чињенице", пошто питање о "значају и значењу" превазилази чисту датост. Има ствари без значења и неважних и оне уопште не могу да буду схваћене или интерпретиране баш због тога што су безначајне, исто као што у разговору можемо да пропустимо да разумемо неке узгредне примедбе, које и немају сврху да пренесу неку поруку. Историјско сазнање је једна врста разговора, дијалог са онима у прошлости, чији живот, мисли, осећања и намере историчари настоје да поново открију, кроз докумен^та који о њима сведоче или их опредељују. Сагласно томе, из извесних чињеница се могу изводити закључци, речи или ствари, као из знака о значењу, само ако и када ове објективне ствари могу да буду законито третиране као знакови, то јест, као носиоци значења и то уколико можемо да разумно схватимо да су ове ствари имале димензију дубине, димензију значења. Ми њима не приписујемо значење. Значење треба да откријемо. Дакле, у извесним стварима, у нашим документима и изворима, налази се значење утолико уколико иза њих можемо да увидимо постојање других интелигентних бића. Према томе, историја је *проучавање људске прошлости*, а не било које прошлости, као такве. Само човек има историју у стриктном смислу ове речи. Р.Г. Колингвуд разрађује ову мисао са великом јасноћом. Очигледна је блиска сличност између једног археолога и једног палеонтолога: Обојица су - копачи.. Ипак, њихов циљ је сасвим различит. "Археологова употреба слојевитих реликата зависи од његовог схватања да су они дело нечијег стваралаштва, који су служили људској потреби и тако изражавају начин на који је човек некада размишљао о свом властитом животу". У проучавању природе, с друге стране, не постоји таква разлика између "спољашњег" и "унутарњег", у односу на одређене податке. "За научника природа је увек само феномен" не у смислу непотпуности у својој реалности, него у том смислу да је она спектакл, који је презентиран научниковој

¹⁰ Benedetto Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 6. изд. (Бари, 1948), стр. 11.

интелектуалној опсервацији. Међутим, историјски догађаји никада нису феномени, никада спектакли за контемплацију, него ствари које историчар посматра, не *на које гледа*, него кроз које гледа да би у њима уочио мисао"¹¹. Историјска документа не могу да буду интерпретирана као знакови, јер су бременита значењем, као изразима или рефлексима, намерним или спонтаним - људског живота и труда. Овим значењем могу други располагати уколико постигну идентификацију између себе, као тумача значења, и оних чије мисли, дела или обичаје тумаче. Ако овај контакт, из било којих разлога, није успостављен, или уопште не може да се успостави, немогуће је било какво разумевање и немогуће је извлачење било каквог закључка, чак ако су документа или реликти препуни значења, као што је то, на пример, у случају недешифрованог писма. Опет "сведочанства" могу да буду погрешно схваћена и погрешно интерпретирана - исто онако као што често један другог погрешно разумемо у свакодневном разговору, или не можемо да нађемо "заједнички језик" - тада је свака комуникација немогућа. Као што можемо погрешно да интерпретирамо инострани текст, не зато што једноставно правимо грешке у преводу, него зато што не успевамо да осмислимо унутарњи свет оних лица чија сведочења дешифрујемо. *Einfühlung* у сведочење је очигледни предуслов разумевања. Ми и речи један другог стварно дешифрујемо чак у обичној конверзацији, а понекад, нажалост, не успевамо да постигнемо задовољавајући резултат. Семантички проблем, то јест, интелигентно општење, општење између интелигентних бића, је урођено у целокупном процесу историјске интерпретације. Према Ранкеовој изреци "историја тек почиње када споменици постану разумљиви"¹². Треба додати да су само "разумљиви документи" у пуном смислу *историјски документи*, историјски извори како каже Х.И. Мару (Х. И. Мару) "*dans la mesure où l'historien peut et peut comprendre quelque chose*"¹³. Доследно томе интерпретатор припада процесу интерпретације не мање него подаци које треба протумачити, исто као што су у разговору оба партнера од суштинске важности за успешан исход дијалога. Разумевање је немогуће без извесне

¹¹ Collingwood, Н. д. стр. 214.

¹² Leopold von Ranke, Weltgeschichte, део I, 3. издање, (Leipzig, 1883) "Vorrede" (предговор) стр. IV.

¹³ Henri - Irénée Marrou, "De la connaissance historique" (Paris, 1954) стр. 83

мере "сродности", интелектуалне или духовне симпатије, без стварног сусрета умова. Колингвуд је у праву када указује да:

"Историјско истраживање открива историчару снагу његовог властитог ума. Кад год пронађе неки историјски неразумљив материјал он је открио ограниченост свог властитог ума, открио је да постоје извесне области у којима он није у стању да мисли, односно није више или још није у стању. Неки историчари, понекад цела поколења историчара, налазе да у извесним историјским периодима ништа није разумљиво и називају их "мрачним вековима". Међутим, ове фразе ништа не говоре о самим тим вековима, мада нам много говоре о личностима који се служе тим фразама и који нису у стању да осмисле идеје "које су биле фундаменталне за њихов живот"¹⁴.

Прво је правило праве *eğzeğese*: Морамо да се ухватимо у коштац са умом *йисца*, морамо тачно да откријемо оно што је намеравао да каже. Фраза, или цела повест, или цео документ могу се погрешно разумети ако пропустимо да то учинимо или ако у тексту *чиџамо* своје властите мисли. Никаква реченица, никакав текст, не сме да буде пропуштен као "бесмислен" просто зато што нисмо били у стању да му откријемо смисао. Текст погрешно читамо када буквално схваћамо оно што је речено метафорично, а исто тако када интерпретирамо оно што је било замишљено да буде стварна прича изражена као парабола.

"Ви не можете да установите шта човек мисли студирајући његову изговорену или написану реч, без обзира што је говорио или писао по савршеним језичким правилима и са искреном намером. Да бисте установили његово мишљење морате такође да знате о каквом се питању радило (питању у његовом властитом уму и по претпоставци у вашем) на које је он мислио да даје одговор, писмено или усмено".¹⁵

Исто је то и у нашој стварној конверзацији и међусобном општењу у свакодневном животу. Тако је и у нашем проучавању историјских извора. Историјски документи су документи живота.

Сваки историчар почиње од одређеног податка. Затим, напором свога истраживачког и испитивачког ума, тај податак прихвата као "сведочанство" или евентуално, као "комуникацију" из прошлости, то јест, као осмишљени знак. Силом своје

¹⁴ Collingwood, Op. cit. 218-219

¹⁵ Исти, An Autobiography (Њујорк, 1949) стр. 31.

интелектуалне интуиције он ухвати значење ових знакова и тешко поново проналази, у једном акту "индуктивне имагинације" опсежан оквир радње, у коме су сви његови подаци интегрисани у кохерентну, то јест, разумну целину. Ту је и неизбежан елеменат процене или боље рећи "надахнућа" у овом процесу разумевања, као што и неозбежно постоји одређени елеменат процене у сваком покушају да се разуме нека друга особа. Недостатак урођене процене, или имагинарне симпатије, могао би да онемогући сваку конверзацију, с обзиром да није васпостављен стварни *контакт* умова па учесници као да говоре различитим језицима, тако да изречена мисао једне особе постаје порука за ону другу особу. У извесном смислу, сваки акт разумевања је "ментални експеримент", а у њему је увек "инспирација" неопходно нужан елеменат. Инспирација је једна врста менталне визије, недељиви акт проницљивости, акт имагинације, надахнут и контролисан од стране човековог целокупно стеченог искуства. Неко би могао рећи да је то акт "фантазије", али је та фантазија специфичне врсте. То је *сознајна фантазија* и, како Бенето Кроче то елоквентно објашњава, без ње је историјско сазнање просто немогуће: *senza questa ricostruzione a integrazione fantastica non e dato ne perivere storia, ne leggerla e intenderla*. То је као што он каже, *фантазија у мисли*, (la fantasia nel pensiero e per pensiero) "конкретност мисли", која обухвата способност расуђивања, те је стога логички дисциплинована и контролисана и при томе јасно издвојена од било какве поетске самовоље.¹⁶ "Разумевање је интерпретација било изговорене рјчи или самих значајних догађаја", као што је тврдио Ф.А. Тренделенбург: *Alles Versandniss ist Inerpretation bei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst*.¹⁷ Уметност херменевтике је срж историјске вештине. И, као што је то прикладно рекао један руски научник "мора се посматрати као што се чита, а не читати како се посматра".¹⁸ "Читати" - било текстове или саме догађаје - значи "разумети их", схватити унутарње значење, а разумевајући интелект не може да буде

¹⁶ Croce, *Teoria e Storia*, стр. 29 и даље, сравни Collingwood, *The Idea*, стр.214 и даље.

¹⁷ Fr. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, том II.2, стр. 408.

¹⁸ Г. Слет, *История как предмет логики* у *Научные Известия*, (Москва, 1922) стр. 15-16.

искључен из процеса разумевања, као што ни читалац не може да буде елиминисан из процеса читања.

Историчар мора да буде критичан према себи самом, чак критичнији према себи него према својим изворима као таквим, јер извори су оно што јесу, то јест "извори" тачно у пропорцији према питањима која им историчари постављају. Како каже Х.И. Мару: "Документ се подразумева у оној мери у којој проналази историчара способног да процени најбоље његову природу и његов опсег", dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d'apprécier avec plus de profondeur sa nature et sa portée.¹⁹ Врста питања које појединачни историчар стварно поставља, у највећој мери зависи од његовог духовног узраста, од његове целокупне личности, од његових диспозиција и занимања, од амплитуда његове визије, чак од његовог допадања или недопадања. Не треба заборавити да су сва разумљива акта, стриктно говорећи, лична и само у овом облику *личних аката*, могу да имају неку егзистенцијалну релевантност и ваљаност. Мора да се, озбиљно и педантно, провере све прејудиције и предпоставке, али никада не би требало да се покуша да се људски ум испразни од свих предпоставки.. Такав покушај би био самоубиство ума и могао би да доведе до тоталне менталне стерилности. Такав ум је неизбежно стерилан. Индиферентност и неутралност или неодлучност нису врлине него пороци, како код историчара тако и код литерарног критичара, док год он пледира на "објективност". Историјско схватање је, у крајњој мери, интелектуални одговор на изазов извора, на дешифровање сигнала. Извесна мера релативности је својствена свим делима људског поимања, као што је неизбежна и у личним односима. Релативност је, једноставно, конкомитантна односима.

Крајња сврха историјског истраживања није у васпостављању извесних објективних чињеница, као што су: подаци, места, бројеви, имена и слично, уколико је све ово неопходна уводна припрема - него је у *сусрећу са живим бићима*. Без сумње, објективне чињенице морају да буду најпре брижљиво постављене, верификоване и потврђене, али све ово није коначни циљ историчара. Историја је, да цитирамо Х.И. Мару још једном, "сусрет са другим" - l'histoire est rencontre d'autrui.²⁰ Узак и празан ум су стварне препреке овом сусрету, као што су,

¹⁹ Мару, Оп. cit. стр. 120.

²⁰ Isti, Оп. cit. стр. 101.

очигледно, препреке и у свим људским односима. Историја, као субјект проучавања, је историја људских бића у свом узајамном односу, у својој осамљености и отуђењу, у својим високим тежњама и својим изопаченостима. Једино људи живе у историји - живе, крећу се, труде се, стварају и руше. Једино су људи *историјска бића* у пуном смислу речи. У историјском поимању ми успостављамо контакт са људима, са њиховим мислима и настојањима, са њиховим унутарњим светом и са њиховом спољашном делатношћу. У овом смислу Колингвуд је био без сумње у праву када је тврдио да "не постоје" пуки догађаји "у историји". "Што се погрешно назива 'догађај', у стварности је акција, делатност и израз неке мисли (намере, сврхе), њеног узрочника (силе); стога је посао историчара да идентификује ову мисао".²¹

У овом смислу Колингвуд тврди да је "права историја, историја мисли". Било би неправедно да ову тврдњу одбацимо као бесмислени интелектуализам, као непожељни дух изанђалог хегелијанизма. Колингвудов нагласак није толико на мисли као таквој, колико на *интелигентном сврсисходном карактеру људског живота и идеалности*. У историји не постоје само догађаји и збивања, него делатности и труд, постизања и фрустрације. Једино ово даје смисао људском постојању. У крајњем исходишту, историја је историја човека у једноставности и многострукости његове егзистенције. Ово чини специфични карактер историјског схватања и сазнања. Доследно томе, методи морају да буду пропорционални у односу на циљ. У веку милитантног и доктринарног позитивизма, ово је често било игнорисано, а и данас се неретко заборавља у нашој историји. Објективно сазнање, *more geometrico*, је немогуће у историји. Ово ипак није неуспех, пошто историјско сазнање није знање *објекта*, него знање субјекта "са-личности" и "са-партнера" у трагању за животом. У овом смислу, историјско сазнање јесте и мора да буде егзистенцијално сазнање. Оно чини радикални раскол између "проучавања Духа" и "проучавања Природе", између *die Geisteswissenschaften* и *die Naturwissenschaft*.²²

²¹ Collingwood, *Autobiography*, стр. 127-128.

²² За цео чланак види мој есеј "О типах исторического истолкования" објављено у Сборник в честі на Васил II Златарски" (Софија, 1925), стр. 523-541 (на руском). Треба захвалити аутору да је до сада ово схватање прихва-

III

Често се тврдило, нарочито од стране историчара старе школе, да су историчари у својим проучавањима, у односу на крајњи циљ, вођени жељом "да сазнају прошлост, онако као што ју је могао да сазна њен очевидац", то јест, да у извесном смислу, постану "сведоци" прошлих догађаја.²³ А баш то је оно што историчар не може да учини и никада није чинио и не би требало ни да покуша да чини, ако жели да буде прави историчар. Шта више, ни у ком случају није сигурно да очевидац неког догађаја "зна", то јест, разуме његов смисао и значење. Амбиција да се изврши немогућ и контрадикторан задатак, само замрачује историчареву стварну делатност, уколико не обавља "историјски" посао.

Чувена мисао Леополда Ранкеа прдпоставља да историчар "жели да сазна стварну прошлост" - *wie es eigentlich gewesen* - веома много злоупотребљавана.²⁴ Пре свега, није часно да се од узгредне примедбе великог мајстора историје, изводе принципијелне тврдње. У сваком случају, у својим делима Ранке се никада није руководио овим, наводно његовим, начелом, и увек је далеко више него иједан хроничар тежио интерпретацији.²⁵

ћено од многих историчара и философа мада је тешко предпоставити да су многи прочитали његов руски чланак. Поред студија Крочеа, Колингвуда и Маруа, који су већ цитирани, треба поменути: Raymon Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire Essai pur les limites de l'objectivite historique* (Paris, 1948). *La Philosophie critique de l'Histoire, Essai pur une theorie allemande de l'Histoire* (Paris, 1950). Од ранијих писама треба поменути Wilhelm Dilthey. О њему види: H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey, An Introduction* (London, 1944), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London, 1952). О Бенедету Кроче види A. Robert Caponigri, *History and Liberty. The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955). О осталим погледима види на пример Patric Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (New York, 1952). S.F.G. Brandon, *Time and Mankind* (London, 1951); G.N. Renier, *History, Its Purpose and Method* (Boston, 1950).

²³ V. V. Bolotov, *Лекции по истории древней церкви*, СПб. 1907, Т. I 6-7.

²⁴ Ranke "Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514 in Vorrede zur ersten Aufgabe (oct. 1824), *Sämtliche Werke*, 3. izd. t. 33 (Leipzig, 1885), стр. VII

²⁵ Види Von Lave, *Leopold Ranke, The Formative Years* (Princeton, 1950), а нарочито H. Liebeschütz, *Ranke* (Historical Association, g. 26, 1954); види Eberhard Kessel,

Очигледно је да историчари желе да сазнају што се стварно догодило, али они то желе *да сазнају у њерсѝекѝиви*. То је и једина ствар коју могу да постигну. Ми не можемо да се сећамо чак ни своје властите непосредне прошлости, тачно онако како смо је доживели, јер ако се стварно *сећамо*, а не сањамо, ми се прошлих збивања сећамо у перспективи, насупрот некој промехѝивој позадини нашег богатог искуства. Колингвуд описује историју као "оживљавање прошлог искуства",²⁶ и у овом опису има истине утолико уколико је ово "оживљавање" интегрални моменат "разумевања идентификације", која је неопходно нужна у било којој конверзацији. Али не би требало погрешно узимати властите мисли као да су мисли некога другог. Сам Колингвуд каже да су објекти историјске мисли "догађаји којима су се завршила збивања и услови којих више нема", то јест, она збивања која више нису опажајна".²⁷ У прошлост историчари гледају у перспективи, што ће рећи, на растојању. Они не намеравају да *ѝрошлосѝ реѝродукују*. Историчари желе да прошлост сазнају тачно *као ѝрошлосѝ*, односно у *конѝексѝу доцнијих збивања*.

"Un temps retrouvé", тј време враћено у акт интелектуалне имагинације, а то је "un temps perdu", то јест, нешто што је *ѝрошло у ѝеѝовраѝ*, нешто што је стварно изгубљено и једино због тога и у том капацитету "изгубљеног момента" може да буде и истраживано и откривено.

Историчарева визија је увек *реѝросѝекѝивна визија*. Каква је била будућност људи из прошлости, за историчаре је сада - прошлост. У овом смислу, историчари више знају о прошлости него што су људи прошлости сами могли да знају. Историчари су свесни утицаја прошлости, извесних прошлих догађаја на садашњост. Као историчари можемо визуелно да представимо Периклову славну Pentekontaetia, изузев у перспективи кобне судбине и колапса атинске демократије која је следила. Или, у сваком случају, такав покушај, чак кад би био могућ (а није) не би ни у ком смислу био историјски труд. Перспектива и контекст су конструктивни фактори сваког истинитог историјског разумевања и излагања. Не можемо правилно и историјски

"Rankes Idee der Universalhistorie", у Historische Zeitschrift, T. 178.2 стр. 269-308 (са Ранкеовим новим текстом).

²⁶ Collingwood, The Idea, од стр. 282

²⁷ Ibid, стр.233

разумети Сократа ако занемаримо на који на који се начин његов изазов и његова мисао стварно манифестовала у доцнијем развоју грчке философије. Зиста, много мање бисмо знали о "истинитом", то јест о историјском Сократу ако бисмо настојали да га видимо, као што се то ради, *in vacuo*, а не у односу на целовиту историјску позадину, која за нас укључује и оно што је за Сократа још увек била неостварена и непредвидива будућност.

Најзад, историја није ни спектакл ни панорама, него - *процес*. Перспектива времена, конкретног времена испуњена догађајима, даје нам *смисао правца* коме, вероватно, недостају сами догађаји, онакви какви су се стварно десили. Наравно, може да се учини напор да се заборави или да се занемари оно што се стварно зна, то јест, перспектива. Прилично је под знаком питања да ли је стварно могуће да се то учини. Па чак ако би то било могуће, да ли би представљало историјски напор? Као што је недавно речено "покушати да се неко учини савремеником догађаја и људи оне историје коју пише, значило би, у крајњој мери, покушај да се стави у положај који искључује историју". *Нема историје без ретроспективе*, односно, без перспективе.²⁸

Нема сумње да ретроспектива има своје опасности. Она нас може изложити "оптичкој илузији". У ретроспекту можемо у прошлости да откријемо, што често бива, "сувише много", не стога што бисмо читали нешто о прошлим догађајима него због тога што из одређених тачака посматрања извесних аспеката прошлости, она може да изгледа искривљена или преувеличана. Можемо да дођемо у искушење да непотребно преувеличавамо и непропорционално придајемо улогу и утцај извесним историјским личностима и институцијама, зато што су специфичном перспективом из које их посматрамо слике о њима диспропорционално повећане. А перспектива нам је врло често наметнута. Ми не можемо да изменимо свој положај. Можемо да дођемо у искушење да погрешно поставимо порекло токова и идеја, због погрешног узимања сличности као праве каузалне везе. Ово је учињено више пута у раном хришћанству, а и у другим научним подручјима. Укратко, постоји могућност

²⁸ H. Gouhier "Vision retrospective et intention historique" у La Philosophie de l'Histoire et la Philosophie (Rim-Paris, 1956) стр. 133-141.

да на прошлост гледамо из *погрешне перспективе*, не познајући је и без икаквих средстава да своју визију поправимо. У сваком случају, наша перспектива је увек ограничена. Тоталну перспективу не можемо никада да имамо. Па ипак, с друге стране, ни у каквој перспективи не можемо да сагледамо прошлост уопште. Историчарев је крајњи циљ да схвати цео контекст, бар специфично "разумљивом, то јест, саморазјашњавајућем подручју" истраживања (мисао је Тојнбијева). Очигледно је да се овај циљ никада не постиже, те су због тога све историјске интерпретације, у суштини, провизорне.

Историчар никада није задовољан са фрагментарном визијом. Он тежи да открије или да предпостави више поретка у току догађаја него што их је, вероватно, икада било. Он настоји да преувелича кохезију различитих аспеката прошлости. Описујући истраживачку процедуру историчара, Х.И. Мару се труди да једну "уредну визију" - *une vision ordonnée* - супституише "прашним ситних фрагмената" од којих су, како му се чини, састављени догађаји.²⁹ Ни један историчар се не одупире да тако поступа, и ни један историчар не може да такве поступке избегне. Међутим, баш у овоме треба да буде веома опрезан. Историчари су увек у опасности да ток историје превише рационализују. На тај начин, уместо живих људи, нестабилних и никада "не оформљених", историчари описују чврсте карактере, нетипичне индивидуе у карактеристичним позама. То је, мање више, као рад сликара портретисте, који посебним средствима могу да постигну импресивност и разбуди визију. Ово је био метод класичних историчара од Тукида до Полибија и Тацита. Калингвуд ово описује као "супстанцију" старе историографије и то је, по нашем мишљењу, такву историографију учинило "неисторичном".³⁰ Међутим, овај метод је упорно био употребљаван и од стране многих модерних историчара. Довољно је да поменемо Момзена (у његовој Римској историји), Ђорџа Гроте, Тејна, Ферера. У исту категорију спадају многе приче о Христу у модерној историографији од Кајма и Ернеста Ренана до Алберта Швајцера. У извесном смислу, то је легитиман план. Историчар тежи да у синтетичкој слици превазиђе емпиричку комплексност и честу конфузију индивидуалних маленкости, да их организује у кохерентну целину и да многостраност збивања

²⁹ Morrou, Op. cit., стр. 47.

³⁰ Collingwood, The Idea, стр. 42 и даље.

саобрази са јединством карактера. Ово се ретко постиже логичким путем, рационалном реконструкцијом. Историчари радије делују као *индивидуални арџисџи*, иду по интуицији. Они имају своје визије. Али то су *џтрансформирајуће визије*. Овим методом су створене све главне генерализације наше историографије: Хеленски ум, средњовековни човек, буржоазија и слично. Било би нечасно побијати релевантност ових *каџегоричних* генерализација, које се морају јасно издвојити од *генеричких* генерализација. Па ипак, било би опасно тврдити да ови "генерализовани типови" стварно постоје, то јест, постоје у времену и простору. То су *ваљане визије*, као уметнички портрети, и као такве су неопходно нужно средство за разумевање. Међутим, "типични људи" су различити од реалних људи од крви и мяса. Сличног карактера су и наше социолошке генерализације: Државе-градови старе Грчке, феудално друштво, капитализам, демократија и тако даље. Главна опасност свих ових генерација је што пренаглашавају унутрашњу "неопходност" специфичног тока понашања. Човек као "тип" или "карактер" изгледа да је предодређен да се понаша на овај "типичан" начин. Изгледа да постоји типичан модел развоја за сваку врсту људског друштва. А природно је да је у наше време фатаморгана "историјске неопходности" морала да буде раскринкана и дезавуисана као изопачујући фактор наше историјске интерпретације.³¹ У свим овим *џиџичним* и *каџегоричким* сликама заиста постоји неизбежан детерминизам. Оне нису ништа друго него стенограм за "прашину факата". Права историја је флуидна, флексибилна и крајње непредвидива.

Тенденција ка детерминизму је, на неки начин, укључена у метод саме ретроспекције. У ретроспекту се нама чини да примећујемо *логџку* догађаја, који се одвијају у редовном поретку, према препознатљивим узорима, са унутрашњом неопходношћу, те тако добијамо утисак да то што се десило није ни могло друкчије да се дешава. Коначна *конџиџенџносџ* процеса је сакривена у регионалним схемама, а понекад је намерно елиминисана. Тако догађаји *џубе своју евенџуалносџ* и изгледају као *неизбежна сџања развоја или декаденције*, успона и пада, сагласно утврђеним идеалним узорима. У стварној историји је мање кон-

³¹ Види Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (Њујорк, 1954) и Pieter Geyl's примедбе у "Дебатама са историчарима" (*Debates with Historians*), (Лондон, 1955), стр. 236-241.

систентности него што изгледа по нашим интерпретативним схемама. *Историја није еволуција*, а стварни ток догађаја не прати еволуционе схеме и узорке. Историјски догађаји су нешто више од обичних збивања. Они су акције или комплекси акција. Историја је поприште акција, а иза догађаја стоје чиниоци, чак кад ови чиниоци изгубе своју слободу и следе узорку или рутини или су надвладани слепом страшћу. Човек остаје слободан чинилац, чак ако је у оковима. Ако смемо да употребимо један други, биолошки израз, боље можемо да опишемо историју као *еџигенезу*, него као "еволуцију", пошто еволуција подразумева увек неку врсту претходне формације, "преформације", а "развој" није ништа друго него обелодањивање "структуре".³² Увек постоји извесна опасност да у нашим појмовним визијама емпиричких реалности погрешимо и о њима говоримо као да су оне саме фактори и чиниоци, док су, у ствари, оне само рационалне кратице за многострукост реалних персоналних чинилаца. Ми се тако усуђујемо да опишемо еволуцију "феудализма" или "капиталистичког друштва", заборављајући да ови изрази само резимирају комплекс различитих феномена, посматраних као целина ради боље разумљивости. "Друштва", "категорије", и "типови" *нису организми*, који једини могу да "еволуирају" или да се "развијају", него су *комплекси* координираних индивидуа, а ова је координација увек динамична, флексибилна и нестална.

Све историјске интерпретације су провизорне и хипотетичне. Никада не може да се постигне дефинитивна интерпретација, чак ни у ограниченом и специјалном подручју истраживања. Наши подаци нису никада комплетни, а нова открића често приморавају историчаре да радикално ревидирају своје схеме, а понекад и да напуштају своја најдрагоценија убеђења, која су им изгледала веома основана. Лако могу да се цитирају многобројни примери таквих ревизија у разним областима историјског проучавања, укључујући ту и црквену историју. Шта више, историчари морају, с времена на време, да се прилагођавају променама у свету који их окружава. Њихова визија је увек детерминисана извесним становиштем, те је, самим тим, ограничена. Али сама перспектива се развија и разматра током актуелне историје. Ни један савремени историчар се не може обавезати да идентифи-

³² Види моје раније чланке "Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte" у Der Russische Gedanke, год. I. бр. 3 (Бон, 1930) с. 240-252, "Die Krise des deutschen Idealismus", изд. у Orient und Occident, бр. 11 и 12, 1932.

кује медитерански свет са васељеном (oicoumene), што је у старо време било сасвим легитимно. Ова ограничења не дискредитују напоре историчара. Могло би се чак тврдити да би "дефинитивна интерпретација догађаја" елиминисала "историчност" историје, њену непредвидивост и евентуалност и супституисала са "рационалном мапом историје". Ово би било луцидно и радо читано штиво, али би било егзистенцијално нереално. Па ипак, наше су интерпретације такође историјска факта и у њима оцртани догађаји продужавају своју историјску егзистенцију и учествују у обликовању историјског живота. Неко би могао да умује да ли је "Платонов Сократ" "прави" Сократ, али мало је сумње да овај - Платонов Сократ није имао своју историјску егзистенцију, и био моћан фактор у формирању модерног појма "философа". Изгледа да наше интерпретације, на неки загонетан начин, разоткривају скривене могућности стварне прошлости. На овај начин се формирају и шире традиције, а највећа од свих људских традиција, "култура", у којој су синтетизовани сви парцијални доприноси многих векова, синтетички трансформисани током овог процеса, да би, најзад, били интегрисани у једну целину. Процес формирања људске културе још није завршен, а вероватно никада неће бити завршен у границама историје. Ово је додатни разлог зашто су све историјске интерпретације провизорне и апроксимативне. Можда ће будућност, која још није настала, на прошлост бацити ново светло.

IV

Недавно је изречена мисао да "ако историја има смисла, тај смисао није историјски већ теолошки. Оно што се назива *философија историје* није ништа друго него мање више камуфлирана *теологија историје*".³³ У ствари израз "смисао" употребљава се у различитом значењу када говоримо о смислу посебних догађаја или о скупини радњи и збивања, и када говоримо о смислу историје, узетом као свеобухватној целини, то јест у својој свеукупности и универзалности. У овом задњем случају, ми стварно говоримо о крајњем смислу људског постојања и о човековој крајњој судбини. А ово очигледно није историјско питање. У овом случају говоримо не о оном што се десило, а прошлост је

³³ Henry Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie* (Paris, 1952), стр. 128.

подручје на коме су историчари компетентни - него о ономе што ће се десити, а десиће се зато што "мора" да се деси. С правом се може оспоравати да ни оно "крајње" ни "будуће" не спада у област историјског проучавања, које је, по дефиницији, ограничено на разумевање људске прошлости. Историјска предвиђања о неопходности су несигурна. Она су, у ствари, неоправдане "екстраполације". Историје људи и друштва су историја, али Историја Човека, истински универзална и провиденцијална Историја, није више нужно историја.

Све савремене "философије историје" су крипто-теолошке или вероватно, псеудо-теолошке: Хегел, Конт, Маркс, чак и Ниче. У сваком случају, све су оне биле засноване на веровању. Исто је и са савременим супститутима философије историје, који су обично познати као социологија, што је у ствари *морфологија историје*, која се бави перманентним узорцима или структурама људског живота. Сада, да ли је човек у тоталитету разностраности и личне егзистенције могући субјект чисто историјског проучавања смисла? Тврдити да јесте, то је само по себи једна врста теологије ако се покаже да није ништа више него "апотеоза човека". С друге стране, а овде лежи главно *предвиђање свих историјских проучавања* - ни један историчар не може, чак у свом ограниченом и специфичном подручју, у својој компетентности, да избегне постављање крајњег, ултимативног, проблема о људској природи и судбини, уколико се не сведе на улогу онога који региструје емпиричка збивања и занемари свој прави задатак - "разумевање". Да би разумео, у историјском смислу, на пример "грчки дух" историчар неопходно мора да има властиту визију, ако не неопходно оригиналну, о целокупном низу проблема са којима су се хватали у коштац "племени-ти духови" класике у конфликту једнога са другим. Историчар философије мора да сам буде, у извесном степену, философ. Укратко, проблем Човека прожима све људске проблеме и према томе не може да буде прескочен ни у једној историјској интерпретацији. Шта више, у извесном смислу, историјски труд, као такав, има у крајњем плану за циљ нешто што нужно превазилази своје границе.

Процес историјске интерпретације је такав процес у коме се изграђује и сазрева Људски Ум. То је процес интеграције у коме су идеје и одлуке разних векова акумулиране, конфронтране, дијалектички усаглашене, оправдане или дискримисане, или су - напуштене и осуђене. Ако историја, као процес људског живота

кроз векове, има неки "смисао", неки значај, онда је јасно да и проучавање историје, уколико превазилази чисту знатижељу, мора такође да има значење, одређен "смисао". Ако је историјско разумевање историчарев "одговор" на "изазов" живота који истражује, од изванредне је важности да сами историчари буду спремни и унутарње настројени да овај изазов људске егзистенције прихвате у његовој пуноћи и крајњој дубини.

Супротно текућој предрасуди, историчар, да би био компетентан у властитој области интерпретације, мора потпуно да разуме целокупну амплитуду људских односа. Ако не васпостави однос према себи самом, односи, односно проблеми других ће му изгледати небитни и једва ће бити у стању да их "разуме" и процени. Историчар, индиферентан према ургентности философског трагања, може да дође до закључка, са пуним убеђењем, да је целокупна историја философије само прича о интелектуалним хировима или је "узалудно умовање". На исти начин, нерелигиозни историчар религије може да закључи, опет са наивним убеђењем и дозом супериорности, да је цела историја религија, историја "превара" и "празноверја" застрањеног људског ума. Више пута су фабриковане такве "историје религија". Из сличних разлога, извесни одељци или периоди историје су били жигосани и доследно игнорисани као "варварски", "мртви" или "стерилни", као "мрачни векови" и томе слично. Тобожња неутралност и слобода од једностраности, сама собом је настраност, опција одлука. Брига и интересовање подразумевају - обавезу. Очигледно је да се не може бити обавезан *in abstracto*. Обавезност је неопходно дискриминативна и конкретна. Према томе, све обавезности неће деловати на исти начин и немају исти ефекат. Отвореност ума, у ствари, не значи његову празнину, него његову свеобухватност, његову *отвореност* за *поимање* и, човек је у искушењу да каже, његову "католичност" (саборност). Дакле, овде се ради о нечем што превазилази градацију као волумену тако и у капацитету.

"Целина" (*to kath-olon*) није збир разних "партикуларизма" (*ta kata merons*) чак ако су сви партикуларизми дијалектички поређани (као што су, на пример, у Хегеловој мапи интелекта) или дискримисани као "стање прогреса" (као што је, на пример, учинио Огист Конт). Партикуларизми морају да буду одбачени, а саборност ума постигнута новом, интегралном реоријентацијом, која ће, неоспорно, повући за собом и одређену радикалну при-

страсност. У крајњој инстанци, не може се избећи пристрасност одлуке за "да" или "не", у учтивој камуфлажи.

У историјску интерпретацију је, у сваком случају, укључена и процена. Само причање биће преокренуто и извитоперено ако историчар настоји да избегне доношење суда. У овом случају постоји мала разлика између дискусије о грчко-персијском рату и Другом светском рату. Нема правог историчара који би избегао да се определи : За "слободу" или против ње. Ни један историчар не може да буде индиферентан према расколу између "добра" и "зла" зато што је тензија између њих могла да буде замрачена различитим спекулативним софистикацијама. Ни један историчар не може да буде индиферентан или неутралан у односу на изазов или захтев Истине. Ове су тензије, у сваком случају, историјске чињенице и егзистенцијалне ситуације. Чак је и негирање једна врста тврдње, често одлучне, оптерећене са тврдокорном упорношћу. Сам антагонизам је у бити догматичан. Морална индиферентност може да извитопери наше поимање људских акција, које су увек под контролом извесних етичких опција. Интелектуална индиферентност могла би да има исти ефекат. Пошто људске акције представљају егзистенцијалне одлуке, њихова историјска интерпретација не може да избегне коначне одлуке.

Према томе, историчар, искључиво у својству историчара, то јест интерпретатора људског живота, онаквог какав је проживљен у времену и простору, не може да избегне велики и тешки изазов ове актуелне историје: "Што говоре људи ко сам ја?" (Лк. 8, 28). За историчара као интерпретатора људске егзистенције, ово је тешко питање. Одбијање да се суочи са овим изазовом, већ је - обавеза. Одбијање да се одговори на извесно питање, такође је - одговор. Суздржавање од доношења суда је такође - суд. Покушај да се пише историја избегавајући изазов Христа, ни у ком смислу није "неутралан" покушај. На само у писању Опште историје (*die Weltgeschichte*), то јест у интерпретирању потпуне судбине човечанства него и у интерпретирању појединачних одељака или "исечака" ове историје, историчар је суочен са крајњим изазовом - зато што је целокупна људска егзистенција суочена са овим изазовом и захтевом. Историчарев одговор прејудицира ток његове интерпретације, његов избор мера и вредновања, његово разумевање саме људске природе. Његов одговор детерминише његов "универзум расправе", онај оквир и перспективу у којима настоји да расветли људски живот

и изложи амплитуду своје одговорности. Ни један историчар не би требао да претендује да је постигао "дефинитивну интерпретацију" оне велике мистерије која се зове људски живот у свим својим варијацијама и различитостима, у свим својим бедама и величанствености, у двосмислености и контрадикцијама, у својој основној "слободи". Ни један историчар не би требало да има такве прохтеве. Он је овлашћен да захтева да његов приступ наведеној мистерији буде разумљив и "саборни" (католичански), да његова визија те мистерије одговара њеној стварној димензији. Заиста, историчар мора да оправда свој захтев кроз праксу свога посла и свога позива.

V

Ширење хришћанства представља преломну тачку у интерпретацији историје. У својој познатој књизи "Историја философије историје" Роберт Флинт каже:

"Напредак црквене историје за историографију је био значајнији него проналазак Америке за географију. Он је неизмерно допунио садржај историје и радикално изменио људска схватања о њеној природи. Одједном је схваћено да је политичка историја само део историје, а људска мисао је дошла до закључка (о коме нема ни трага код класичних историчара) да се целокупна историја мора да креће у правцу неког општег људског краја, неког божанског циља".³⁴

Савремени писци су у овоме чак далеко одлучнији. Јер, заиста, ширење хришћанства је означавало радикално кретање у обрнутом правцу става у односу на историјске чињенице. Оно је означавало стварно откриће "историјске димензије" "историјског времена". Стриктно говорећи то је био опоравак и продужење библијске визије. Сигурно је да се у књигама Старог Завета не може да нађе разрађена "философија историје". Па ипак, у Библији се налази опсежна *визија историје*, перспектива опширно приказаног времена од "почетка" до "краја", руковођена вољом Божијом, водећи свој народ одређеном циљу сагласно одређеној намери. У овој перспективи динамичке историје, рани хришћани су наметнули и интерпретирали свој нови доживљај откривења Бога у Христу Исусу.

³⁴ Robert Flint, *History of the Philosophy* (Edinburgh and London 1893) str. 62.

Хришћански историчари су имали различите погледе на људску историју. Грци и Римљани су заиста били народи, који су писали историју. Али њихова визија историје је у основи била неисторијска. Они су, разуме се, били веома заинтересовани за историјске чињенице, за чињенице прошлости. Према томе, могло се очекивати да ће бити и врло квалификовани да изврше историчарев задатак. А у ствари, по свом основном убеђењу они су тај задатак дисквалификовали. Грчки ум се био ухватио у коштац са прошлошћу. Са њом је био омађијан. Али је сасвим био индиферентан и несигуран у односу на будућност. Тако, сама прошлост добија свој историјски карактер и значај једино у перспективи будућности. "Стрела времена" је потпуно недостајала у класичној визији људске судбине. Велики историчари Грчке и Рима ни у ком погледу нису били философи. У најбољем случају, били су истанчани посматрачи, или пре, моралисти и уметници, оратори и политичари, проповедници или реформатори, све више него мислиоци. Стари философи, опет, нису били заинтересовани за историју као такву, као случајан и акциденталан ток догађаја. Насупрот томе, они су настојали да елиминишу историју, да је изгурну напоље као ометајући феномен. Философи старе Грчке тражили су нешто перманентно и неизмењиво, безвремено и бесмртно. Класична историографија је била емфатично песимистична. Историја је била прича о неизбежној неминовности и пропасти. Људи су били суочени с дилемом: С једне стране, могли су једноставно да "резигнирају" и помире се са неумитном судбином или да нађу радост и задовољство у контемплацији о хармонији и величанствености космичке целине, ма колико да је она индиферентна и непријатељски постављена у односу на циљ и проблеме појединца и друштва. Ово је била *кайшарза* трагедије, трагедије, како ју је поимао класични свет. Или, с друге стране, људи су могли да покушају да избегну, да "избаце" историју из димензије тока и промена - безнадежног точка *йосшајања* и *несшајања*, у димензију непроменливости.

Стари модел историјске интерпретације био је "космички" или "натуралистички". Постојао је, с једне стране, биолошки модел раста и пропадања, као заједничка судбина свега живог. С друге стране, постојао је астрономски образац периодичног враћања, кружног кретања неба и звезда, модел "револуције", обртања и циклуса. Оба ова обрасца су се прожимала, пошто су циклуси земље били условљени и контролисани од стране небе-

ских циклуса. На крају, ток историје је био само један од аспекта космичког тока, контролисан извесним непроменивим законима. Ови закони су важили и за структуру универзума. Отуда је целокупна визија била фаталистичка. Крајњи принцип је био *Tuche* или *heimarmene*, космичке "судбине" или *fatuma*. Човекова судбина је била обогашена и садржана у судбини астрономске "неопходности". Сам космос је сматран као "вечно" и "бесмртно", али периодично и повратно, биће. Постојало је бескрајно и континуирано вечито понављање истих перманентних образаца, периодично обнављање ситуација и следовања догађаја. Према томе, није било места за некакав прогрес, него само за "поновно кружење", "*revolutio*", за *cyclophoria*-у и *anacyclosis*. Ништа ново није могло да се дода савршеној перфекцији овог периодичног система. Сагаласно томе, није било ни разлога ни мотива да се гледа унапред, у будућност, јер је будућност могла да разоткрије само оно што је већ било извршено у прошлости, или боље, у самој природи ствари (*physis*). Перманентни узорак је могао боље да се сагледа у прошлости, која је "испуњена" или "завршена" (*perfectum*) него у несигурности садашњости и будућности. "Узоре" и "примере" тражили су у прошлости, и историчари и философи. Ове карактеристике "перманентности" и "повратка", веома су наглашаване, посебно у каснијим философским системима хеленизма, стоичара, неопитагорејаца, платоничара и сличних. *Eadem sunt omnia semper nec magis est erit max quam fuit ante.*³⁵ Међутим, исто убеђење је било доминантно већ у класичном веку. Професор Вернер Јегер на изванредан начин сумира главне Аристотелове тврдње:

"Постајање и нестајање земаљских ствари подлеже исто толико статичкој револуцији колико и покрет звезда. Природа, без обзира на њене непрекидне промене, *нема историју*, јер, по Аристотелу, органско постојање се одржава константношћу облика у ритму који остаје вечито исти. Слично томе стање и људског света, државе, друштва и људског ума, не чине му се као ухваћене неизвесним покретом неухватљиве и непредвидиве историјске судбине, без обзира да ли се ради о личном животу или животу народа и култура, него као чврсто засновани на непроменивој перманентности облика, који, мењајући се у одређеним границама, по својој сврси и суштини остају увек исти. Ово осећање о животу симболизује Велика Година на крају које

³⁵ Lucretius, *De rerum natura*, III, 945

се све звезде враћају у свој првобитни положај и изнова отпочињу свој ток. На исти начин и земаљске културе постају и нестају, детерминисане великим природним катастрофама, које су, с друге стране, случајно повезане са редовним небеским променама. То што Аристотел у овом моменту поново открива било је обезглављено већ раније на хиљаде пута, биће поново изгубљено и заборављено и једног дана ће поново бити опажено".³⁶

У оваквом склопу мисли није било места за концепцију "историје" било света, човека или људских друштава. *Ришам*, који је у космичком процесу, је и у судбини човека, али *без њиваца*. Историја није схваћена ни као ход ни као покрет у било ком смеру. Она је представљала само - кружење. Није имала краја, као што није имала ни циља. Имала је само структуру. Целокупна класична философија је, у ствари, била систем "опште морфологије бића". Она је суштински била политичка или социјална. Човек је био схваћен као суштински "социјално биће", *Zoon politicon*, а његова лична јединственост једва да је уопште била призната. Само су "типичне" ситуације сматране за релевантне. Ни једном догађају није признавана унификалност. Само су "обрасци" били релевантни. У општем и заједничком обрасцу грчке и хеленске мисли постојало је изобиље различитих погледа односно нијанси мишљења. Било је и унутрашњих тензија и судара, који морају да буду пажљиво издвојени и прихваћени. Али базна визија била је иста у свим овим варијацијама на исту тему: "вечни космос", бесконачни повратници", "злокобни точак настајања и пропадања".³⁷ У односу на ову

³⁶ Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923). Енглески превод: *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, превод са ауторовим исправкама и додацима Рихарда Робинсона (2. издање Оксфорд, 1948/стр. 389). Види О.Хамелин *Le Système d'Aristote* (2. изд. Париз, 1931), стр. 336, Види J. Chevalier, *La Notion du Necessaire chez Aristote et chez des prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (Paris, 1915), стр. 160 и даље. R. Muenier, *La Théorie du premier Moteur et l'Évolution de la Pensée Aristotélicienne* (Paris, 1930) стр. 24 и даље. J. Baudry, *Le Problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931), посебно поглавље о Аристотелу (стр. 99-206) и закључак (од стр. 299).

³⁷ B.A. van Groningen, "In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought" u *Philosophia Antiqua* izd. W. J. Verdenius i J.H. Waszink (Lajden, 1953) вол. VI. Pierre Dunéme, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris, 1913). Т. I (Paris, 1914), Т. II; Hans Meyer, "Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge", у *Festschrift A. Erhard* (Bonn, 1922), стр. 359 и даље. Jean Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et St. Augustin* (Paris, 1933);

врсту позадине и у оваквој перспективи, хришћанство је означавало интелектуалну револуцију и радикално кретање у правцу промене стандарда, нову визију и оријентацију. Хришћанство је *есхаџолошка религија* и из тог разлога је *суштински историјска*. Недавне теолошке контароверзије су есенцијално помрачиле ове термине и потребно је извесно објашњење да не би дошло до конфузије и неспоразума.

Полазно становиште хришћанства је признавање извесних стварних догађаја у којима је Бог деловао, суверено и одлучно, ради човековог спасења "у овим последњим данима". Чињенице Христовог доласка у свет, Његово оваплоћење, Његов Крст, васкрсење и силазак Светог Духа - су *есхаџолошки догађаји*, јединствени и "крајњи", то јест, одлучујући "критични" и круцијални, који су се десили једном за свагда, ерџарах. У извесном смислу они добијају своје значење у перспективи прошле историје, коју "закључују", завршавају и "испуњавају". Они су *есхаџолошки*, *јер су историјски*, то јест, они су постављени у ток претходних догађаја те стога чине правоснажним ретроспективно целу серију. У овом смислу *Христос је крај историје*, то јест, специфичног "раздобља" историје, мада не историје као такве. Историја као таква је далеко од тог да буде окончана или опозвана Христовим доласком. Она се стварно продужава и антиципира *један други есхаџолошки догађај*, који треба да заврши историју - други Христов долазак. Овај образац интерпретације је дефинитивно *линеаран* и креће се од почетка до краја, од Стварања до краја света, али је *линија непрекинућа*, или боље, "савијена" на специфичној, "круцијалној" прекретници.

John F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass. 1948); Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1953); Mircea Eliade, *Der Mythos der Ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf, 1953); Henry-Charles Puech, "Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles", изд. у *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 4-9 септембра 1950. (Амстердам, 1951) стр. 33 и даље; "La Gnose et le Temps" објављено у *Eranos*, бр. XX, *Mensch und Zeit* (Zürich, 1952) стр. 57. Покушај Wilhelm-а Nestle да докаже да је постојала извесна "философија историје" у старој Грчкој али је била без успеха. Погледај његову "Грчку историју философије" (*Griechische Geschichtsphilosophie*) у *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, свеска XLI (1932) стр. 80-114. Нису убедљиве ни примедбе Пола Шуберта (Paul Schubert). Види његово поглавље "The Twentieth - Century West and the Ancient Near East" објављено у *The Idea of History in the Ancient Near East* у издању Robert-а C. Dentan, *American Oriental Series* (New Haven, 1955) вол. 38. стр. 332 и даље.

Прекретница је центар историје, "историје спасења", die Heilgeschichte. Па ипак, парадоксално, "почетак", "центар" и "крај" се подударају, не са "догађајима" него у особи Спаситеља. Христос је *алфа и омега*, "први и последњи", а исто тако и "центар". У једном и другом смислу, *Христос је њочешак*. Нови еон је инаугурисан Његовим доласком. Насупрот томе, време је вредновано Његовим доласком, са Њим и кроз Њега. Оно је "освећено" и добило свој смисао, један нови смисао. У светлу Христовог доласка историја постаје "прогрес", унутарње усмерена према "крају", коме непогрешиво хита. Безданни "циклуси" су се распали, као што је св. Аугустин обичавао да каже. Откривено је да у историји не постоји кружење, него баш супротно, раскривање јединственог и универзалног циља. У овој перспективи јединствене и универзалне историје, сви партикуларни догађаји су постављени у неопозив поредак, "Својственост" догађаја је призната и осигурана.

Међутим, могло би да се оспорава да библијска визија историје у ствари и није историја човека, него "историја Бога", прича о Божијем вођењу историје. Заиста је главни нагласак Библије да Бог господари у свету и посебно у историји. Међутим, пошто је историја схваћена као "Божија историја", онда је могућа и "историја човека". Човекова историја је схваћена као *осмишљена прича*, а не као понављање космичког обрасца, не као хаотични ток збивања. Људска историја је схваћена у перспективи човековог спасења, то јест, постигнућа човековог циља и оправдања његовог постојања. Човекова делатност је при томе оправдана и стимулисана, јер јој је постављен сврсисходан циљ. Бог дела, а Његова коначна делатност у Исусу Христу била је довршење, крај, Његових непрекидних акција у прошлости, "у разна времена и на различите начине". Његова многострана дела нису била смо *јојединачни случајеви*, примерци и узорци општих закона него су били *јојединачни догађаји*. Лична имена у Библији не могу се потиснути. Библија никада не може да буде "алгебризована". Имена никада не могу да буду замењена симболима. У Библији је приказано општење Личног Бога са људским особама. Кулминација овог општења је била у Личности Исуса Христа, који је дошао у "пуноћи времена", да "испуни" Стари и "прогласи" Нови Завет. Сагласно томе, у хришћанском поимању историје и постоје две основне теме.

Прво, ту је *ретроспективна шема*, прича о припремама за Месију. Друго, *проспективна шема*, отварање погледа на "крај

историје". *Хришћански ѿрисију и историји*, радикално различит од класичног, није ни у ком случају субјективна *ѿреоријенија* човека у времену. Узето је у обзир егзистенцијално вредновање самог времена. Није промењен само људски став када је у ток догађаја уметнут нови јединствени термин референци, него је промењен карактер самог историјског времена. Божије откровење има одлучујућу важност. У Исусу Христу имамо битну особину која поставља нову димензију људског постојања. Одлучујући допринос хришћанства разумевању историје није био у излагању радикалне "историчности" човекове егзистенције, то јест, његове ограничене реалности, него у *ошкривању ѿерсијективне у историји*, у којој човекова историјска егзистенција добија релевантност и смисао. Стога модерно егзистенцијалистичко наглашавање "човекове историчности" није ни исторично ни изразито хришћанско. Оно је, у много случајева, поновни *ѿад у хегелијанизам*. "Човекова историчност" у извесним егзистенцијалистичким интерпретацијама не значи ништа друго него човекову суштинску временост, његову наразмрсиву уплетеност у контекст пролазних збивања, која му на крају крајева, доносе уништење и смрт. Међутим, ова дијагноза више подсећа на трагични поглед класике него на Радосну Вест еванђеља. Првобитна хришћанска *кегугма* не само да је намеравала да изложи беду и "ништавило" грешног човека и да објави Божански суд, него, изнад свега, да прогласи вредност и достојанство човека - Божијег створа и Богом усвојеног детета - и да емпиричком човеку, бедном и јадном Божијем "непријатељу", понуди пут спасења. То није била само осуда Старе него и инаугурација Нове "благо пријатне године Господње".

У напред наведеној тачци долази до радикалног размимоилажења међу хришћанским тумачима. Да ли је после Христовог доласка могло да се деси било што друго у "историји" што би имало неку крајњу егзистенцијалну релевантност за човека? Или, да ли је све што је могло да се догоди у *историји*, већ остварено? Историја, као природни процес, наравно да се још увек продужава - као *људска историја*. Али да ли се исто тако продужава и *Божанска историја*? Или уопште неки смисао? Понекад се тврди да је историја "завршена" и "испуњена" као процес, то што се већ манифестовао крајњи Смисао, а Есхатон већ ушао у историју. Дакле, есхатологија је "остварена". Ово захтева специфичну интерпретацију "историјске прекретнице", а то је

Христов долазак. Понекад се представљало да је у прошлости постојала света, сакрална, историја, која је трајала до доласка Исуса Христа, са којим је "завршена" и да, после Њега, у историји постоји само празан ток збивања у коме се стално излаже и манифестује ништавило и сујета човекова, а суштински се не може да деси ништа "важно", *јер у историји нема више ништа да се изврши*. Ово схватање је различито парафразирано и обрађивано у савременој богословској мисли. Оно се може уобличити као "остварена есхатологија" и тада се скреће из области историје у област светотајинског искуства, у коме је есхатон присутан и поново одређен.³⁸ Оно може да узме облик "консеквентне есхатологије" и тада, изгледа да је историја *interim* између великих догађаја у прошлости и у будућности, између "првог" и "другог" доласка Господњег, лишене сваке конструктивне вредности, само као период наде и очекивања. Или иначе историја може да буде "интериоризовање" што значи да област њеног значења може да буде утамничена у искуство индивидуалних верника, који доносе "одлуке".³⁹ У свим овим случајевима историји, као стварном току догађаја, у времену и простору, негиран је "сакрални" карактер и сваки позитиван смисао. Њен ток је схваћен као непрекидно откривање људске таштине и немоћи.

Недавно је тврђено да је "хришћанска историја" проста бесмислица. Тврдило се да порука Новог Завета није позив на историјску делатност него на покајање и да је ова порука "разголићује" сву људску историју, подвргнут је озбиљној теолошкој сумњи. То је, заиста, теолошка, а не историјска претпоставка. Она је усађена у једнострану теолошку визију, по којој се сматра да је једино Бог делотворан, а човек је само објект божанске активности, у гневу и милосрђу, али никада није сам узрочник делатности. Ова "нехумана" концепција човека, а не поруке Новог Завета, од људске историје чини обичну бесмислицу.⁴⁰

³⁸ Види С.Н. Dodd, *History and the Gospel* (London, 1938); "Eshatology and History", додатак у *The Apostolic Preaching and its Development* (New York, 1936) (Ново издање 1944).

³⁹ Rudolf Bultmann, *History and Eshatology*, The Gifford Lectures, 1955, (Edinburgh, 1955).

⁴⁰ Karl Loewith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, 1949) стр. 196-197. Види такође његове чланке: "Skepsis und Glaube in der Geschichte" објављене у *Christentum und Geschichte, Vortraege der Tragung in Bochum* од 5. до 8. октобра 1954. (Düsseldorf, 1955).

Порука Новог Завета, напротив, осмишљава историју. У Христу и по Христу, радикално и егзистенцијално је вредновано по први пут само време. Историја је постала "света" у пуној димензији од када је Логос (Реч) постала тело, а Утешитељ сишао у свет да га очисти и посвети. Христос увек обитава у свом Телу, које је Црква, и стално делује у њеној Heilsgeschichte. Heilsgeschichte још увек траје. Очигледна је истина да је у пракси тешко разлучити образац од збивања "историје спасења" у преплетености историјских догађаја, па историчари, укључујући и хришћанске историчаре, морају да буду опрезни и скромни у свом настојању да дешифрују скривено значење специфичних догађаја. Међутим, историчар мора да буде свестан нове "ситуације" која је настала у историји доласком Исуса Христа: Сада, после Крста, васкрсења, Педесетнице, у људској сфери ништа више није "неутрално". Према томе, цела се историја, па и "безнадежна историја света" показује у *иперсективни крајњег, есхатолошког судара*. У овој перспективи је св. Аугустин разматрао историјска збивања у својој причи о "Два града". Можда је тешко довести у везу Heilsgeschichte са општом историјом света. С друге стране, Црква је у свету. Њена стварна историја често може да буде искривљена светским абнормалностима. Међутим, "спасење" је такође историјска димензија. Црква је квасац историје. Недавно је Сирил Ц. Ричардсон (Cyril C. Richardson) вешто приметио да историја цркве има *пророчки* карактер, ништа мање него што га има Библија. "Она је део откровења, прича о Духу Светоме".⁴¹

У савременом "хипер-есхатологизму", са његовим имплицитно радикалним потцењивањем историје, суочавамо се са чињеницом оживљавања хеленистичког антихисторицизма са његовим неуспехом да установи неку своју конструктивну ваљаност у савременој делатности. Разуме се да есхатологисти разних врста свечано потврђују своју оданост Библији и са згражањем се одричу сваког облика хеленизма. Они са индигнацијом одбацују сваку оптужбу за философизам.

Међутим, блиска зависност Рудолфа Бултмана од Мартина Хајдегера је очигледна. Они су заговорници истог становишта као и грчка философија, бар уколико се тиче разумевања историје. Очигледно је да постоји дубока разлика између подређе-

⁴¹ Cyril C. Richardson, "Church History Past and Present - Union Seminary Quarterly Review (Nov. 1949) стр. 9.

ности *fatum*-у, било да је схваћен као *eīmagēne* или као "огњени Логос" и проглашења предстојећег и непосредног суда вечнога Бога. У оба случаја је *људска делатност* радикално подцењена, мада из различитих разлога, и негиран је сваки конструктиван задатак. Ово онемогућава разумевање историје па чак чини бесмисленим сваки труд осим у облику општег излагања човекове таштине и гордости и његове крајње неспособности чак у амбицији и гордости. Под камуфлажом пророштва, историја ове врсте је у опасности да се дегенерише у омитичке вежбе. Истина је да се, у извесном смислу, савремени радикални есхатологизам може да посматра као логичка последица редуковане концепције о Цркви, која је била карактеристична у неким правцима реформације. Црква је била призната као област "невидљиве" божанске делатности и акције, али јој је негиран историјски значај. Модерно откриће интегралног учења о Цркви, које превазилази постојеће верске границе, може да доведе до открића дубљег историјског увида и да васпостави историју у њеној истински егзистенцијалној димензији.⁴²

Доста је чудновато да историја неизбежно поново постаје "политичка историја" за оне који је своде на улогу *есхатолошког знамена* и одбијају да јој признају неку врсту *пролејтичке есхатологије*. Тако је било и у класична времена. Поново је историја замишљена као прича о државама и народима и као таква је оптужена и осуђена. Парадоксално је да у овој интерпретацији она прстаје да буде историја о човеку. Претпостављено је да човек нема шта да ради, то јест да нема да ствара и постиже резултате. Он једноставно очекује суд или, у неком случају, већ је на суду. У својој историјској борби и труду, човек постаје, али не успева да постане "ја", "личност". Есхатологизам, напротив, осуђује човека на сањиви мистицизам, ону опасну замку коју есхатологисти својатају и покушавају да избегну. Он је осуђен да без избављења размишља над амбисом свог ништавила, изложен је да сањари и мучи се у сопственој таштини и духовној болештини. А из ових нездравих снова, избија нова митологија. Без обзира какву врсту "човекове историјности" заговарао као откриће тако осиромашеног хришћанства, стварни историцитет човека је при томе, импли-

⁴² За даљу обраду овог проблема види моје *Dudleian* предавање *The Christian Dilemma*, одржан на Харвардском универзитету 30. априла 1958 (још необјављено).

цитно и експлицитно, негиран и забрањен. У таквој интерпретацији историја постаје стварно "безнадежна", без задатака, без теме, без икаквог смисла. Сада, историја није политичка историја са својим утопијским захтевима и илузијама. Она је *историја духа*, прича о човековом расту до пуног узраста савршенства, под господством историјског Богочовека, нашега Господа Исуса Христа. То је заиста трагична прича. Па ипак, семе зри, не само за суд него и за вечност.

Хришћански историчар не поступа по "хришћанским принципима" како се некад тврди. Хришћанство није никакав комплет принципа. Хришћански историчар извршава свој професионални задатак интерпретирања људског живота у светлости своје хришћанске визије тога живота, тешко изопаченог грехом, па ипак икупљеног божанском милошћу и оздрављеног божанском благодаћу и позваног да наследи вечно Царство. Хришћански историчар ће, пре свега, оправдати и одбранити "човеково достојанство", па нека то буде и достојанство палог човека. Он ће протестовати против сваког радикалног разлагања човека у "емпиричке" и "разумљиве" делиће (било по Кантовом, или неком другом моделу) од којих је први осуђен на пропаст, а само овај други обећава спасење. А баш "емпиричком" човеку је спасење неопходно а оно се не састоји само у некаквом ослобођењу од "разумног карактера" из емпиричке збрке и окова. Затим ће хришћански историчар покушати да открије стварни ток догађаја у светлу хришћанског сазнања о човеку, али ће бити спор и опрезан у откривању "провиденцијалне" структуре стварне историје, у било ком детаљу. Чак и у историји цркве "рука провиђења" је емфатично сакривена, мада би било светогрђе негирање постојања ове Руке или негирања да је Бог истинити Господар историје. Циљ разумевања историје није толико да открије божанску делатност, то јест, људске активности у смушеној различитости и збрци у којој се оне појављују људском посматрачу. Изнад свега, хришћански историчар ће посматрати историју као мистерију и као трагедију - мистерију спасења и трагедију греха. Он ће инсистирати на свеобухватности нашег поимања човека што је предуслов разумевања његове егзистенције, његових дела његове судбине, која се стварно збила током његове историје.⁴³

⁴³ Проблем "хришћанске историје" (са двоструким значењем речи: "актуелна историја" и "историографија") нашироко је расправљан последњих година, а литература је огромна. Има неколико компетентних прегледа: G. Thils,

Задатак хришћанског историчара није, ни у ком случају, лак задатак, али је, сигурно, - племенит задатак.

- * Објављено у другом тому сабраних дела Георгија Флоровског, у збирци "Хришћанство и култура" (Christianity and Culture) у издању Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts 1974.
Превео са енглеског Јован Ђ. Олбина.

"Bibliographie sur la theologie de l'histoire", објављено у Ephemerides Theological Luvanienses, 26 (1950), стр. 87-95; F. Olgiati, "Rapporti fra storica, metafisica e religione" (Rivista di filosofia neoscholastica (1950), стр. 49-84; P. Henry, "The Christian Philosophy of History" у Theological studies, XIII (1952), 419-433. Исто тако види R.L. Shinn, Christianity and the Problem of History (New York, 1953); M.C. Smit, Der Veroudingvan Christendom en Historie in der huidige Roms-Katholieke Geschiedenisbeschouwing (Kampen, 1950) (са резимеом на француском). У контексту са овим чланком, треба споменути и следеће публикације: Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (Zürich, 1945); Karl Barth, Kirchliche Dogmatik T. III, 2 (Zollikon- Zürich 1948) 524-780; John Marsh, The Fulness of Time (London, 1952); Jean Danielou, Essai sur le Mystère de l'Histoire (Paris, 1953); Le Mystère de l'Avent (Paris, 1948); Papers of the Ecumenical Institute's: "On the Meaning of History" - Oikoumene (Geneva, 1950); Erich Frank, Philosophical Understanding and Religions Truth (The Dure Divinity School Bulletin, XIV No 3 (Nov. 1949) стр. 66-77; H. Butterfield, Christianity and History (New York, 1950); E.C. Rust, The Christian Understanding of History (London, 1947); Reinhold Niebur, Faith and History (New York, 1949); Pietro Ghichetta, Teologia della Storia (Rome, 1953); John Mc Intyre, The Christian Doctrine of History, у издању John J. Mulloy (New York, 1957); Jacques Maritain, On the Philosophy of History, у издању Joseph W. Evans (New York, 1957).