

*Дамаскин, мишироолиш Швајцарске*

## МИСИЈА ПРАВОСЛАВЉА У СТВАРАЊУ УЈЕДИЊЕНЕ ЕВРОПЕ<sup>1</sup>

Дозволите ми да као увод наведем речи које сам 18. марта 1980. године упутио Константину Цацосу, шефу грчке државе и изузетном интелектуалцу, у међувремену преминулом, приликом његове посете Центру:

„Служба овог Патријаршијског центра надахнута је виђењем апостола многобожаца Павла, виђењем које је представљено на улазу у цркву. То виђење је, према необичној причи из Дела апостолских, одлучујуће за историјско путовање хришћанства у Европу. Наиме, апостол је одлучио да послуша Македонца који му се јавио у сну молећи га овим речима: 'Дођи у Македонију и помози нам', а не да, следећи сопствену жељу, настави мисију у Азији, мисију спречену Духом Светим.

Тим истим виђењем и ми смо вођени у повратку — са апостолом Павлом коме је посвећена ова црква — са Истока на Запад; све то у циљу да се одговори захтеву времена, а то је стварање наднационалног и обједињујућег духа Васељенске патријаршије на овом европском простору чија култура је неодвојива од павловског наслеђа. Њега карактерише таква синтеза јелинског и хришћанског духа да је немогуће замислити аутентичну европску културу ако покушамо да дехристијанизујемо јелинизам или дејелинизујемо хришћанство. [...] Коначно, та синтеза истинског је-

<sup>1</sup> Предавање на академском сусрету одржаном од 17. до 20. септембра 1988. у Православном центру Васељенске патријаршије у Шамбезију, у Женеви, у сарадњи са кардиналом Јозефом Рацингером, председником Ватиканске конгрегације за питања доктрине и вере, и швајцарским митрополитом Дамаскином, директором Православног центра. Изворник: Батакктоз теп-ороШе сле 8ш58е, Ха мпнтгон Ае ГогГНопохге Аанз ГесНјесаИон Ае I'Еугоре, у: Јозерђ сагсипаI Каггт^ег, Батабктоб теЧгороше сле бгшзе, *Е'кегИаџе чгеИеп &е ГЕугоре*, Калепш 1989, 27-52.

пинског духа и хришћанства јесте сама суштина европског наслеђа које карактерише склад виђења човека — носиоца иконе Божијег, виђења истовремено иманентног и трансцендентног, склад монашког заноса и практичног живота, демократије и хришћанског поретка, слободе и хришћанског етоса.<sup>2</sup>

Који је то специфичан елемент, нераздвојив од идеје и стварности Европе, који, чинећи је различитом у односу на друге географске области наше планете, омогућује ту јединствену синтезу и равнотежу на њеној територији? По чему се европска цивилизација, када је реч о њеним онтолошким претпоставкама, разликује од других, старијих цивилизација — цивилизација које су, у време свог процвата, изгледале као да су, једном заувек, оствариле највећа достигнућа људског духа?

Када је реч о том питању, анализе кардинала Рацингера<sup>3</sup> од посебног су значаја. Кардинал је назначио да се *идеја о Европи уек најснажније јављала када су народи којије чине билиугро жени. Европа*, наставља он, *јасније проживљава свој идентитет када се суочи са изразом своје супротности. У тој перспективи Европа у најкласичнијем облику — то јест као хришћански Запад часпран нехришћанског Истока — дефинише се својим антагонизмом према муслиманском свету, свету што је остварио облик монотеизма јер није могао у себе примити хришћански изазов Бога који је постао човек и тако аутоматски искључивши целу ону димензију људске личности што ју је открио јелинизам, а затим преко хришћанства и дало јој вредност.*

Тако се, наспрам тог радикалног и једностраног теократског умачења света нехришћанског Истока (муслиманског), пред нама појављује оно што можемо означити као црту својствену Европи — то јест заједнички простор на коме се могла остварити синтеза иманентног и трансцендентног, божанског и људског: под тим подразумевам феномен државе као уређења тог света (*сМШз легенa*), које, иако не може потпуно покрити област трансцендентног (*сМШз Иећ*), ипак није сасвим одбачено као нешто у основи

2 Cf. in: *Episkepsis* 11 (1. 4. 1980), № 228, 2-3.

<sup>3</sup> Позивам се даље на његов чланак: *L'Europe: un heritage qui engage la responsabilites des chretiens.*

рђаво (*civitas Diaboli*), већ је одређено као емпиријски незаокружива реалност.

Такво схватање државе као прихватљиве институције, као реалности инфериорне у односу на реалност Бога, свој корен има већ у славној Христовој реченици о обавези да се даје цару царско, а Богу Божије; оно је, штавише, поново потврђено током развоја хришћанства кроз историју, од првих векова његовог настанка до наших дана. Оно је, дакле, одлучујући критеријум за процењивање „Рима“ са хришћанског становишта, као државног и законског оквира релативне аутономије човека као личности, носиоца слободе, човека који живи у окриљу грађанског поретка одређеног законима.

Ако прихватимо ову анализу, лако ћемо да разумемо како је Европа могла током целе своје историје трајно очувати уређење и изглед који су специфично њени, и то упркос способности да прихвата нове идеје и усваја достигнућа људског духа који јој нису својствени: њене римске законске и политичке основе прибавиле су јој потребну гипкост омогућујући јој да у увек новим синтезама усклади грчки хуманистички идеал и хришћанску тежњу ка апсолутном.

Тако можемо разумети како је Европа током година постала главна осовина у непрекидном низу промена у историји и достигнућа људског духа; једнако и у току процеса усвајања, преобликовања и развоја великих идеја азијских и афричких култура као и током сопственог стваралачког покретачког трагања. Географска повезаност Европе са западном Азијом и Северном Африком у време антике показала се као чинилац од највеће важности за сусрет и узајамни утицај цивилизација. Током тог процеса Европа је доказала јединствену способност усвајања и прилагођавања кроз селективан избор и оштроумно органско интегрисање духовних достигнућа других цивилизација у европску цивилизацију.

#### *А. Историјски преглед европске синтезе*

1. Народи медитеранске области појављују се истовремено на позорници историје човечаштва и цивилизације; они размењују духовна и материјална добра, наизменично једни другима нуде

плодове духовног напретка и примају их, надмећу се у области остварења културе предајући једни другима бакљу током тог непрекидног духовног трагања. Подразумева се да је тај процес био охрабриван друштвено-политичким условима античког света, условима који су подстицали креативну размену између народа и култура. Али значајно је да су различита духовна достигнућа из тог периода животни културни облик добила пре свега на европској територији. То се догодило, наравно, не само због необичне тежње народа и цивилизација античког света да се окрећу ка Западу већ и због посебне харизматичности европских народа, нарочито Грка и Римљана.

Грчко-римска историја сведочи о изузетној способности асимилације, систематизације и стваралаштва тих народа у вредновању и развоју целокупности духовног наслеђа света који је био познат у то време. Класична европска грчко-римска цивилизација била је резултат духовних страдања свих народа античког света који су напредовали у подручју духовности. Њу су, ипак, на много потпунији начин проживљавали европски народи који су, због различитих разлога, били духовно осетљивији за селективно прихватање и усвајање нових идеја, какво год било њихово порекло.

То непрестано богаћење европске цивилизације осигурало је не само њен *друштвени реализам*, сасвим *динамичан*, већ и њен изразито *универзални карактер*, јер се свет идеја претварао у конкретну друштвену реалност и образовао трајни изазов који је подстицао на опонашање. На тој тачки допринос *грчког духа* стварању специфичности и универзалног карактера европске цивилизације не само да је свеопште признат већ исто тако и задивљује својом трајношћу, јер је он, као што сви знају, из разних перспектива и приступа дао печат унутрашњој дијалектици европског духа све до модерних времена.

Универзални карактер и друштвени реализам класичног грчког наслеђа нису се, наравно, исцрпели у строго националним и локалним оквирима, већ су чинили заједничко наслеђе свих народа. И класична теорија о држави заснованој на концепту *града државе* и њено укидање у корист универзалног царства Александра Великог представљали су надилажење националистичког и Јесионалистичког концепта стварањем *теорије о држави* која је

била много више универзалистичка, а исказана је у делу *Cosmopolis* Зенона из Китије и од тада је утврђена теорија стоичке философије. Управо под утицајем те универзалистичке стоичке теорије о држави била је могућа трансформација римске државе од сувереног *града државе* у светско царство, а сама теорија је још ојачана хришћанским учењем о онтолошком јединству и једнакости људског рода.

Тако је Римско царство уградило у римско право и административне институције основна начела универзалног духа грчке философије, док је хришћанство примило и постепено прихватило у своје учење достигнућа грчке мисли и римске идеје, примењене у стварности универзалног царства. Тај историјски процес *складне уједначене синтезе* те три димензије — *грчког духа, римског наслеђа и хришћанске вере* — постепено се довршио кроз црквену традицију првих векова и проузроковао је поступну трансформацију универзалног Римског царства у царство хришћанске васељене. Тај процес је започет још у апостолско доба захваљујући нарочито делатности апостола Павла који је у *апостолско предање* укључио универзалистичку теорију државе стоика и Римског царства (Рим 13,1). Тиме је Павле отворио пут хришћанској Цркви да селективно прихвати духовно наслеђе грчке мисли. Црквени писци следећих векова и Оци Цркве довршили су тај процес још систематичније развијајући, на основу павловског учења, „политичку“ теологију Цркве, да би јасније означили трајне оквире својих односа са државном моћи, ограничавајући тако њену тежњу да се умеша у *аасга Шегна согрот* Цркве.

Та „политичка“ теологија Цркве током средњег века није била поштеђена унутрашњих напетости у самој Цркви нити извесних удаљавања у тумачењу изражених ка спољашњости, то јест ка политичкој моћи. Велику синтезу средњовековне Европе карактерише, као што знамо, вековни антагонизам хришћанског Истока и хришћанског Запада, антагонизам који ипак није онемогућио узајамно богаћење у подручју идеја и искустава, већ га је често појачавао. Назначимо да се тај узајамни однос, бар до XIII века, више појављивао као једностран, с обзиром на надмоћни културни и политички утицај Византијског царства које је читавом средњем веку наметнуло заиста универзални модел друштве-

но-политичке структуре. Она је, с једне стране, чинила природни мост од Европе ка Азији, а с друге је, нарочито преко италијанских провинција (Равенски егзархат, византијске провинције на југу Италије итд.), својом духовношћу утицала на Запад.

Истина је да су напетости које су се често јављале између Црква Истока и Запада (карактеристичан пример за то је бугарско питање које је довело до расправе између патријарха Фотија и папе Николе I) коначно проузроковале дубље морално и верско удаљавање, али је тачно и да је православље за Запад тада представљало, а представља и данас, због тога што је синтеза хришћанског живота који је изнутра аутономан и богат духовним искуствима — важан пут за разумевање психичке, друштвене и културиске димензије Источне Европе.

Упркос унутрашњим разилажењима, уједначена синтеза три компоненте које су чиниле Европу средњег века (Грчка, Рим, хришћанство) не може се довести у питање нити са свог источног нити са западног аспекта.

Наравно, у више махова постојале су јаке тежње ка разбијању те синтезе — сваки пут када је неки од та три чиниоца тежио да надвлада остале (гностицизам, монтанизам, реформаторске тежње у XI веку, ренесанса, хуманизам, просветитељство и слично). Али чврсте структуре дуготрајног духовног наслеђа Цркве сачувале су значајне залихе за стално обнављање традиције и омогућиле Цркви да се на ефикасан начин суочава са новим идејама. Упркос унутрашњим пукотинама које су се појавиле у хришћанском свету услед великог раскола (1054) и протестантске реформе (XVI век), основна начела хришћанског виђења живота и света увек су важила у јавном и приватном животу европских народа.

2. Прва велика пукотина која се појавила у тој хришћанској синтези настала је у доба *ренесансе* и епохе *хуманизма*. Ти покрети тежили су надилажењу традиционалних принципа подељеног хришћанског света проповедајући неопходност ослобађања друштва од превеликог утицаја црквеног ауторитета. У тим новим перспективама које су се отвориле пред европском мисли: перспективама што су потајно тежиле да човека постепено ослободу апсолутног карактера ауторитета Цркве — аристотеловску логику обогатила је платонска философија. Та вишеструка криза аутори-

тета, очигледна и у оквиру хришћанског света (реформа), као и у оквиру дијалога са новим интелектуалним токовима у Европи (ренесанса, хуманизам), олакшала је обнављање пригушених апсолутистичких тежњи државног ауторитета. Тако политички ауторитет, упркос чињеници да се развијао уз помоћ политичке теологије Цркве, више није одбацао своју националну или световну основу, основу која је хотимице била истакнута, и то због мотива блиских заговорницима нових идеја.

Тако је *држава* мало-помало постала посредан или непосредан *инструмент* промовисања нових идеја у друштвеном телу и такорећи *одређујући чинилац* (често врло пристрасан) у дијалектичкој супротстављености хришћанства и нових идеја; то се догодило зато што је, у коначној анализи, слабење друштвеног утицаја Цркве и свештенства аутоматски јачало апсолутизам државног ауторитета. Философи доба просветитељства у потпуности су искористили немоћ хришћанског света, подељеног и у сталној борби да се на динамичан и директан начин суочи са новом европском мисли, због чега су и успели у томе да их државни ауторитет толерише и чак подржи у ограничавању утицаја Цркве на друштвено тело.

Визију државе и друштва ослобођених ауторитета Цркве систематски су ширили нови философи просветитељства и она је 1789. године, у Француској револуцији, први пут постала признато начело. Ипак, идеја *световне државе* и *секуларизованог друштва* нужно је претпостављала маргинализовање Цркве и хришћанске вере да би се успоставило начело потпуне аутономије човека у односу на било какав трансцендентни ауторитет. Тај процес је оставио видљиве трагове у слабењу веза *закона* и *вере*, нарочито у државном спровођењу законодавне моћи. О томе кардинал Рацингер пише: „Европу карактерише одвајање вере и закона утемељеног хришћанством, одвајање које у зачетку укључује рационализам права и његову релативну аутономију у односу на религиозни домен, као дуализам држава-Црква.”

Ова подела била је, наравно, последица идеја нових европских правних система: „Они су се сматрали универзално применивим јер су се, као и закони настали у епохи просветитељства, одвојили од својих хришћанских темеља и иастојали да успоставе право чистограума. Али, прецизно речено [...] ти правни систе-

ми морају се посматрати као супротстављени Богу и вери. У перспективи јединства етничког и религиозног елемента они се чине као напад на та два елемента истовремено, као отуђење не само њихове специфичности већ саме њихове бити."

Коначна трансформација *филозофије у идеологију* током XIX века имала је за циљ стварање нове визије живота и концепције света изван и са оне стране начела утврђених хришћанском вером. Држава је постала свемоћна и од тада је под своје окриље узимала један или више идеолошких система, ширећи их преко државних институција на целокупно друштвено тело, нарочито законодавством и образовањем, док је образовање стављено под непосредну контролу државе.

3. Ове духовне и друштвене побуне, присутне нарочито у Западној Европи, биле су, као што знамо, природна последица многобројних сукоба (духовних, црквених и друштвених) у оквиру самих основа западног друштва; оне су, ипак, резултирале *коренитим довођењем у питање* самих основа европске цивилизације, то јест грчког духа, римског наслеђа и хришћанске вере. Наизглед, постојала је само једна жестока сукобљеност између Цркве и нове филозофије. У стварности — због непосредних или посредних удараца усмерених против хришћанства — била је уздрмана не само стара синтеза три димензије европског културног идентитета већ и свака од тих димензија. Нова филозофија, иако није искључивала аристотелску логику и методологију, као, уосталом, ии изван број начела црпених из римског наслеђа, одбацивала је њихов садржај и дејство у њиховој целокупности да би их прилагодила и селективно укључила у своју нову логику и нове критеријуме. Одбацивањем синтезе аутоматски се задавао ударац свакој од димензија које је сачињавају.

Тако је довођење у сумњу хришћанства у исто време посредно укључивало маргинализацију многих „стarih" филозофа, као и духа римског наслеђа, у име духа и начела нових идеја. Та узгредна последица није била посебно запажена у Западној Европи, у којој су те духовне побуне биле плод више векова. Насупрот томе, при првом покушају усађивања нових идеја на грчко-православном Истоку — на њу је одмах указано. Нарочито је значајно то што је на грчком Истоку сукоб присталица „старе" и „нове" фило-

софије био један од најжешћих, посебно у ономе што се односило на образовање које је Православна Црква држала под својим надзором; то се догодило упркос толерантном и чак обично позитивном ставу Васељенског престола према присталицама „нове" филозофије.<sup>4</sup>

4. Укратко, могли бисмо тврдити да је криза у односима хришћанске вере и модерне европске мисли од почетка била *структурна криза континуитета европске цивилизације* и довођење у питање самог духовног идентитета Европе. Одвојени од хришћанске вере, грчки и римски дух и наслеђе губе непосредност и пуноћу свог односа према друштву и, у оквиру нове логике, постају такорећи теоријски и неутралан елемент. То је још израженије када се држава идентификује са неким специфичним идеолошким системом, као што је то са марксизмом у социјалистичким државама. Наиме, у тим државама врховни ауторитет почива на принципима доминантног идеолошког система, који услед тога ограничавају политички, национални, друштвени и верски идентитет одређеног народа безусловним раздвајањем вере и закона.

Кардинал Рацингер с разлогом наглашава разорне последице тих тежњи по духовни идентитет Европе. Он пише: „Најзад, изгледа да је, без разлога, идеал раг ехсеИепсе модерног доба разум који је постао потпуно аутономан, који зна само за себе, постајући тако слеп, и који је, рушењем својих темеља, сам постао нехуман и противан стварању. Иако је тачно да тај облик аутономије разума представља производ европског духа, треба га сматрати и постевропским, чак антиевропским, као унутаршње разграђивање нечега што није суштинско само за Европу већ је и неопходан услов постојања сваког хуманог друштва..."

Црква је ипак на крају постала свесна тога да је нова стварност створила услове који су опасни за хришћанство. Она је онда прикупила своје духовне снаге да би се адекватном дијалектиком суочила са начелима те нове логике. Тако су се занесене тежње нове европске идеологије које су прерано рачунале на маргинализацију хришћанске вере постепено ублажиле, док је у европском

<sup>4</sup> Cf. VI. Phidas, Le probleme du but de l' education au sein de l'hellenism orthodoxe, *Athenes* 1985 (на грчком).

друштву поново све осетније присуство вере. Свемоћна држава, производ модерне идеологије, од тада постаје свесна кризе која је нагриза изнутра због тога што се идентификовала са неким конкретним идеолошким системом или му дала предност, и она настоји да релативизује начело о строгој одвојености вере и закона, начело опасно за Цркву. Хришћански свет Европе, чак и подељен, чува у својој специфичности структуре и конститутивне елементе европске цивилизације и може поново разборито гледати у будућност с вером да ће разрешити дубоку кризу кроз коју пролази.

### Б. Мисија православља у стварању Европе будућности

1. После овог историјског скицирања развоја европске културне синтезе од антике до данас, потребно је да размотримо питање будућности Европе, која, тиме што је европски човек усвојио став о потпуној независности у односу на своје хришћанске корене, индиректно али јасно доводи у опасност друга два елемента која чине њен интелектуални, идеолошки и институционални хоризонт: под тим подразумевам државне основе друштвеног живота које потичу из Рима и хуманистички идеал напретка ка већој слободи и независности, наслеђен из Грчке. Да би се боље уочило значење тог проблема, дозволите ми да као увод наведем тезе кардинала Рацингера *будућу Европу*. Те тезе, а има их четири, одговарају трима конститутивним елементима европске синтезе и додатној тези која се односи на развој европског духа ка широј аутономији у модерно доба. Ево их:

а) Нехришћанска држава је у начелу могућа, али не атеистичка држава, што треба да значи како се Бог не би смео једноставно толерисати само у приватном животу, као што се то данас чини, већ би морао једнако бити присутан у јавном животу као врховна вредност. Тај принцип је неопходан за опште признавање система основних моралних вредности на друштвеном плану, важећих једнако за нехришћане, вредности без којих ниједно друштво не може опстати.

б) Грчки принцип *евномије* увек је имао превагу у Европи и мора је имати и даље, то јест принцип слободе и достојанства човека као личности, достојанства које држава мора признати, а чије

се умањење тиранским и деспотским државним интервенцијама никада не сме толерисати. Демократија, творевина Грчке, састоји се у дејствовању система правних одредби које осигуравају индивидуи поштовање њене аутономије.

в) Као и атеизам и тиранија, и крајњи национализам, који је Европу недавно довео на ивицу провалије, мора се осудити. Насупрот национализму, римска прошлост нашег континента научила нас је, примером хришћанске Европе средњег века, да су структуре и институције које надилазе националне оквири (биле оне црквене, академске или друге природе) у стању да „зацементирају“ Европу у друштво међусобних зависности. Национални и културни ентитети нашег континента могли би се синтетизовати, без њиховог поништавања, тако да се сједине у складну целину, кадру да их обухвати.

г) Достигнућа модерних времена која се односе на заштиту слободе и људских права треба да се бране и развијају — а да то не значи како је потребно дати им значајније место на штету хришћанског искуства трансцендентности. На хришћанима је да бране присуство искуства трансцендентности у оквиру европске политике.

2. То су, укратко, четири тезе кардинала Рацингера. Оне представљају чврсту основу за дискусију јер су далеко од тога да нуде догматично решење, већ, напротив, свака од њих изазива реакције које могу подстаћи конструктиван дијалог. Ево неколико примера.

а) Кардинал тврди да европска држава не може још дуго остати атеистичка држава а да се не разгради под утицајем општег, аморализма који је производ атеизма. Ту је он без сумње управу.

Никада у историји човечанства нагомилано материјално богатство и дрско изложено благостање нису проузроковали толико похлепе и крви као у наше време. Прецизније, богатство и изобиље Европе били су плаћени војним, политичким и економским пробавањем некадашњих колонија Европе, то јест земаља *трећег света* које још и данас сносе последице европског експанзионизма. Наиме, господар или роб, јучерашњи Европљанин имао је само један сан: обогатити се по сваку цену на штету оних који су били неспособни да се сами обогате или освајају друге. Богати су се

обогаћили на штету сиромашних *Лазара*; капитал се гомилао захваљујући раду других и освајањем других земаља, што је као природну последицу имало социјалну револуцију и мржњу радника и потчињених народа.

б) Кардинал Рацингер даље тврди да је демократска *евномија*, идеал који дугујемо грчком духу, достигнуће Европе од којег се никада више не смемо удаљити привучени варљивом песмом сирена ауторитарних режима. Овде бих најпре нагласио да та демократска *евномија*, иако се може сматрати најузвишенијим идеалом и највишом тековином људског разума, ни на који начин не сме бити вреднована независно од хришћанске и моралне димензије човека која је изнад људског разума. Јер *евномијаЦ*, пре свега, у оквиру грчке концепције стварности, нешто што не припада подручју „дужности“ (то јест етике), већ подручју једноставне чињеничне реалности стварног бића. За грчког човека *евномија* је само модел који је најближи и најсроднији околној природи, будући да је она схваћена као продужетак правилног поретка који влада у људским пословима, јер је природни „космос“ нераздвојиво повезан са људским „космосом“.

Ипак, природни космос, како га људски разум схвата, није *статична* чињеница, већ *динамична*, са границама које се проширују. То важи и за научно истраживање, као и када хоћемо њиме да овладамо уз помоћ технике. Другим речима, за грчког човека људска личност и њој својствена вредност немају првенство над стварима, дух нема предност над материјом. Изгледа, дакле, парадоксално, али је ипак истина, да, ако се будућност човека атомског доба данас више него икад чини непоузданом, то није само због његовог удаљавања од грчке *евномије* већ и због напуштања чисто хришћанске и моралне димензије људске личности у корист те *евномије*. Јер човек је пројектовао сопствену величину на своје окружење и тако га покорио. Ако је, дакле, то природно окружење, које је човек већ освојио, прекренуло однос превласти и сада споља може угрозити човека, не заборавимо да је те спољашње опасности човек од почетка носио у самом свом бићу. Може ли се он још спасти окрећући се против властитог бића? И са којом унутрашњом снагом? На та питања не може се одговорити једноставним сугестијама.

в) Кардинал затим предлаже идеал Европе уједињене са црквеног, академског и културног гледишта помоћу заједничких институција. Доиста, папа Лав XIII већ је назначио даје такво уједињење Европе у прошлости било производ две суседне хришћанске традиције: западне и источне. У истом духу папа Јован Павле II недавно је прогласио Свете Кирила и Методија покровитељима уједињене Европе. То проглашење значи да су се сви европски народи, грчки, келтски, германски, словенски итд., културно развијали било упоредо било утичући узајамно једни на друге усвајањем неких заједничких вредности које су црпене из Јеванђеља, као и да ће само повратак тим вредностима омогућити Европи доживљавање новог процвата, наставка некадашњег. Били бисмо ипак у праву када бисмо се запитали: које могућности данас нуди овај нови крсташки рат за уједињену хришћанску Европу — када цео екуменски покрет изгледа, чак и у очима најватренијих бранилаца, као пут препун замки и овековечење подела које долазе из прошлости?

г) Када је реч о последњој тези, потребно је поставити питање да ли нам скорашњи развој европског менталитета, који иде ка још разузданијем облику аутономије, даје икакве основане наде да уједињена Европа будућности неће дефинитивно покопати своје традиционалне хришћанске вредности.

3. Што се тиче четири тезе кардинала Рацингера и основаних питања која из њих произлазе, дозволите ми да, са православног гледишта, предложим — не коначне одговоре — већ нека размислања која могу подстаћи дијалог хришћанства Запада и Истока.

а) Присиљен сам да на почетку изразим своје неслагање са тезом према којој ће у сутрашњој Европи бити довољно да држава одбаци атеизам као начело које уређује њено функционисање и њене односе са становницима да би се аутоматски вратила систему моралних уредби кадрих да зауставе њено распадање/концепт Бога је, како је то већ тврдио Свети Григорије Нисијски, радикално трансцендентан концепт који се у историји остварује само у *конкретном облику хришћанског Тројичног Бога*. „Бог“ лишен своје конкретне тројичне димензије<sup>алср^^пбстаје</sup> Бог дословно тумаченог калвинизма, то јест Бог који се непрестано пројектује у будућност и освајачки занос *aa' ијгтШт* човека, постајући тако рнај идол о коме

говори чувени социолог Макс Вебер у делу *Протестантска етика и дух капитализма*. Нетројични Бог је (према класичним Фојербаховим анализама) само пројектовање у спољашњост Бога људске похлепе и грамзивости за зарадбу, које су биле први узроци друштвеног проблема са којим се данас сурчавамо.

Православни Исток, наспрам тог опасног теизма, нема на располагању и не предлаже никакав одвојени концепт друштвеног живота. Такозвани друштвени морал протестантизма и друштвена доктрина римокатолицизма њмају никакву паралелу у светоотачком предању и теолгији. Православље нема одвојен и аутономан систем за морални и друштвени живот верника. Једини систем који поседује односи се на оваплоћеног Бога. Тај систем се одржава нападајући самог себе (афирмативно и апофатичко богословље). Не можемо досећи целовиту хришћанску друштвену концепцију ако не превазиђемо дијалектику света<sup>Ј</sup>

Према томе, једино ако се прихвати тројична природа Бога — биће могуће савладати неправедне структуре овог света, а не ширењем безбојне теистичке теологије крја у име Бога неодредиовог по суштини дрвољава Сва тумачења и све револуције.

б) Било би ипак претерано и погрешно сувишенаглашавати, како су то још доскора чинили неки православни теолози, да су Бог западне теологије и Тројични Бог православног искуства и догме чињенице које се радикално разилазе. Када би било тако, понор створен у оквиру грчког хуманизма између етике и технике, људске личности и безличне природе, духа и технички покорене материје био би доиста непремостив и не би могла постојати никаква нада у опстанак човека у нашој атомској ери. Теолог Никос Нисиотис каже: „Модерна технологија није резултат искривљења западне мисли у односу на класичну философију или хришћанско предање Истока. [...] Истина је да технологија тежи да одвоји Бога од човека и људе од њиховог непосредног и блиског односа са материјалним светом. Ипак, та тежња (која потиче из грчке философије) може се посматрати са хришћанског становишта, у извесној мери, као легитимна, чак потребна, и може бити прихваћена у контексту динамичног схватања стварања; и то у том смислу да се највиши циљ човека састоји у развијању властите личности као оне која ствара са Богом. Према томе, оно што

нам је потребно јесте апсолутно ново тумачење христологије: на Западу симетрија између људског и божанског елемента може у практичном животу одвести хришћанина ка одвајању две природе Христове, док на Истоку (где је Бог схваћен као апсолутно доминантан над својим оваплоћењем) асиметрија која произлази из таквог схватања има пре тенденцију да доведе до повратног монофизитизма. Прва тенденција води ка потпуној аутономији људске личности, ка радикалној хуманизацији, а друга ка теоцентричној дивинизацији. Одатле проистиче неопходност обнове халкидонског дијалога и, из њега, поновног тумачења догме тако да се те две екстремне тежње зауставе.”<sup>5</sup>

в) Да ли је то данас могуће и под којим условима? Одговор гласи да је могуће у оквиру екуменског дијалога који се већ неколико деценија води између хришћанских Цркава, а нарочито између Цркава Истока и Запада. Говорећи о томе, кардинал Вилбрандс<sup>6</sup> недавно је с правом подвукао важност коју за уједињење Европе задобија хришћанско јединство. То јединство није остварено нити је успостављена нека институција. Ипак, воља за чвршћом сарадњом на целом европском континенту, између осталог, већ је довела до стварања Конференције европских Цркава која обухвата око 120 аутономних црквених организација Истока и Запада, а усмерена је на теолошки и црквени дијалог у коме активно суделује Римокатоличка Црква преко својих европских бискупских већа.

Није могуће да овде, чак ни укратко, проценим екуменски дијалог који је сада у току нити решења еклисиолошког проблема која се предлажу. Истичем само велики напредак остварен у еклисиологији и Истока и Запада, омогућен дијалогом православних и римокатолика, еклисиологији *заједнице* што Цркву схвата као „мистичко тело” Христово. То значи да се еклисиологија сада схвата као зависна од христологије, а две Цркве срећу се на заједничком тлу одређења Цркве као оне која, пре свега у Евхаристији, на сваком месту и у сваком тренутку остварује потпуно Тело Хри-

<sup>5</sup> N. N13510418, необјављено дело.

<sup>6</sup> *Иге Вес Јеу Јун% & ег Е\пШ Ја"ег ШеШенјуг Еузора, т: Еузора — КНае und. НојЈнун^, ЕсЈ. Котт1иаг1в1 <1а ОеЦиспсп ВЈсхоГе, Вопп, Бок. 8, 24.*

стово сваки пут када се врши Евхаристија којој началствује епископ тог места, епископ чија служба има легитимност у апостолском прејемству што га нераскидиво сједињује са апостолима. Користећи у том контексту формулацију коју је дао митрополит Хризостом из Мира,<sup>7</sup> могао бих рећи: „Описана концепција Цркве претпоставља такву структуру православне еклисиологије која, како на натприродном тако и на практичном плану, сједињује конститутивне елементе Цркве као органски развијено тело и литургијску и светотајинску стварност.”

У којој мери та стварност претпоставља други облик, изнад локално оствареног јединства, облик личног карактера који надилази локално јединство, како то тврди римокатоличка еклисиологија, питање је које не треба овде разматрати. Ограничавам се на то да скренем пажњу на појаву која, на први поглед, изгледа као парадокс: наиме, „демократска” и плуралистичка православна еклисиологија развила се у земљама где превладава изразито централистичка државна организација, док се централистичка структура Римокатоличке Цркве оформила у оквиру државног плурализма. Можда ће нова црквена реалност која се развија у данашњој Западној Европи у новом екуменском духу, а где православне заједнице уче да живе и сведоче своју веру и заједничко искуство у оквиру западног друштва, допринети приближавању те две еклисиолошке концепције — помажући тако посредно и стварање нове уједињене Европе.

То би било олакшано обнављањем услова који су некад чинили кичмени стуб средњовековне Европе, као што је то врло исправно назначио кардинал Рацингер, што значи *европских „институција” које су конкретни ентитети, недржавни, а ипак веома делотворни*, на пример универзитета, религиозних редова, сабора ... једном речју — ентитета, институција црквеног карактера. У таквом контексту чак би и институција папског примата, која је данас главна препрека сваком приближавању Црква Запада и Истока, могла, по кардиналу Рацингеру, постати референтна тачка која би, иако спорна, служила томе да се одржава горућим

<sup>7</sup> *Onen (on Konoxe e/ Гоос Шенг. ЈЈн сИа:о\$ue Аеа Шеез, АШепез 1972,77* (на грчком).

питање трагичне подсле хришћана и траже **начиж!МИММ>М**» дилажење.

г) Остало је да се одговори на четврту и последњу кврдипалову тезу, према којој одбрана савремених достигнућа Евроис на плану људске аутономије не би смела да се остварује на штету искуства трансцендентности које хришћани морају представљати у државним структурама уједињене Европе. Када је реч о тој тези, најпре бих назначио да је она истински повезана са визијом, иако нејасном, о будућности нашег континента и цивилизације, а која не може бити разматрана независно од есхатолошке визије хришћанства. Како се те две визије спајају? Не отвара ли хришћанска есхатологија једноставно *апокалиптичку* визију будућности човечанства у којој би Европа била само немоћно стециште гнева Тројичног Бога што споља одређује њену судбину? Или се, насупрот томе, та есхатологија завршава идеалним *утопистичким* друштвом, по моделу грчке мисли и нарочито платонизма? Или, даље, монашком *сmla\$*, што би, као у средњем веку, ујединила Европу будућности гипким вандржавним структурама које би створила и штитила Црква? Те три могућности су подједнако назначене и разматране у кардиналовом чланку *Есхатологија и утопија*, који се појављује као природан завршетак поглавља под насловом *Европа: наслеђе које укључује одговорност хришћана у делу Црква, екуменизам и политика*.

*Т&рштукључује* веома је значајан у овом контексту. Он хришћанској есхатологији даје смисао који надилази, не поништавајући их, три прве тезе. То је смисао који позива сваког хришћанина да преузме свој део моралне одговорности *ЈИ^Ш^\_СВЈ...ПГЈР* је, у његовој моћи у остваривању уједињене Европе као земље где се сведоче и славе Христово Име и Сила, тог Христа који је потпуно и ненадмашиво откривење Тројичног Бога. Само тако Европа ће *^пШбвЂ"мб1и"да"прбн^е15*вој историјски и есхатолошки смисао, који ће јој у будућности, као и у прошлости, пружити разлог постојања и присуства у друштву народа других континената.

Јер, упркос културном плурализму и друштвено-политичким структурама, често супротстављеним европским, ти народи веома добро знају (а са њима и друге Цркве и црквене заједнице расуте по земљи) да су блиско повезани са хранитељским тлом



Европе од које су примили Јеванђеље и која и даље у њиховим срцима и њиховим културама заузима изабрано место, провиденцијалио место.

То је, дакле, мисија православља у уједињеној Европи сутрашњице: да буде сведок Христа и светлост народима, не одвојено од западне хришћанске браће, већ у непрестаном дијалогу са њима, да би се свима објавила та Истина која, једном оваплоћена, једина ослобађа и спасава.

4.1 Иако Православна Црква није била непосредно укључена у стварање духовне кризе у Европи због неповољних историјских услова у којима се сама налазила, она је окушала најгорче плодове те кризе, упркос неповерењу и чак понекад непријатељству према свим утицајима који су долазили из Западне Европе. Такав став био је условљен историјским разлозима, а и она сама га је систематски и свесно потхрањивала. Православна држава рођена у XIX веку постала је веома осетљив пријемник нових идеја о држави и друштву преузиманих од интелектуалне елите Западне Европе, чак иако је избегавала да доследно опонаша екстремне појаве антиклирикализма који су исказивали државни ауторитети на Западу. Таква теоријска умереност проузрокована је чињеницом да православни народи нису проживели потресна искуства духовних превирања у Западној Европи, а такође и тиме што се православна традиција није развила у смеру радикалне дихотомије када је реч о питању односа Црква-држава, и то зато што је била утемељена у духу византијске „симфоније“.

У том смислу, Православна Црква је одржала, захваљујући свом строгом традиционализму, непосредне везе са првобитним садржајем синтезе структурних елемената европског духа таквих какви су формулисани у светоотачком предању и његовом духовном наслеђу до модерних времена. Исти дух одржава се у наше доба у Пркос тешким временима која проживљавамо и која су за њсга изазов. У међувремену је драгоцено искуство те нове стварности учинило неопходним исцрпније процењивање православног предања како би се оно прилагодило новим услрвима. У периоду после рата могли смо опазити непрестано побољшавање односа Православне Цркве и носилаца државне моћи, и већ се могу

приметити неке позитивне тачке за боље одвијање мисије Цркве у савременом друштву.

Ти нови токови повезани су са чврстом одлуком одговорних у Црквама и хришћанским конфесијама да ојачају заједничку сарадњу и унапреде, помоћу одговарајућих институција, заједничко кретање ка обнављању јединства хришћанског света. Тако је, захваљујући сарадњи и приближавању хришћанских Цркава и конфесија, оживљена порука вере у савременом свету, пошто је боље схваћена њена важност за надилажење различитих духовних и друштвених безизлаза идеологија нашег времена. Међународни дијалог који је у току јесте дијалог различитих, чак супротстављених, политичко-економских или друштвено-идеолошких система. Ти системи имају мању делотворност и веродостојност у савременом друштву, па се тако уједињено сведочанство хришћанског света о великим актуелним проблемима више не може сматрати небитним.

Православна Црква је од почетка била нарочито важан чинилац за стварање духовног идентитета Европе и њене цивилизације. Грчки Оци првих векова створили су основе складне и уједначене синтезе структура европског духа. Од тада православље остаје чврсто повезано са духом тог светоотачког предања, упркос савременом изазову који чине озбиљне тежње да се хришћанска вера одвоји од ауторитета државе. Веома је значајно то што већина помесних Православних Цркава често проживљава то предање у окружењима где та нова логика о државном ауторитету често поприма екстреман облик. У том смислу, може се рећи да је већ сама чињеница пострјања Православне Цркве значајан разлог да Европа постане свеснија не само њеног јединства у времену већ и њеног актуелног јединства. Разлози за то јесу следећи.

Православна Црква:

- а) живи и проповеда увек исти садржај хришћанске вере у државама у којима је присутна, независно од различитости њихових друштвено-политичких система;
- б) јача веродостојност хришћанског сведочења западног света
- ^ истичући властито предање о односима између Цркве и света;
- в)) охрабрује међународни дијалог који је у току између различитих друштвено-политичких система о питању поштовања

људских права, социјалне правде и мира, истичући своје светоотачко предање;

г) сарађује, у духу братства и разумевања, са другим Црквама и конфесијама у непосредном решавању горућих проблема нашег времена, истичући потребу да се примене начела вере;

(д)) суделује у међурелигијском договарању и сарадњи, и тиме у гушењу фанатизма на свим странама; тиме делује у корист измирења народа и победе оних добара која успостављају слободу и мир у свету, за савременог човека, независно од расне и религијске припадности (одлука Треће свеправославне предсаборске конференције о миру, поглавље I, 5);<sup>8</sup>

(ђ) тражи сарадњу свих људи добре воље који се посвећују тражењу истинског мира за добробит људске заједнице на локалном, националном и међународном нивоу;

••) бори се за одбрану светог карактера и јединствене вредности људске личности здобљене и уништене под притиском догми савремене безличне идеологије;

ж) нуди својом речју и делом модел „хришћанског човека“, који једини може послужити као основа духовно здравом друштву, дакле на супрот људским моделима идеолошких система;

з) осуђује као штетну сваку тежњу државног ауторитета да презре принципе хришћанске вере; не само зато што такав став штети њеној мисији већ и зато што је супротан специфичном духовном идентитету европске цивилизације.

Тим поводом морамо нагласити дух одлуке Треће свеправославне предсаборске конференције (1986) о неопходности преовладавања хришћанског идеала мира: „Ми, православни хришћани, баш зато што нам је доступан смисао спасења, морамо ублажити болест, несрећу, тескобу; зато што нам је доступно искуство мира — не можемо остати равнодушни према његовом одсуству у савременом друштву; зато што смо уживали Божију правду — боримо се за потпунију правду у свету и нестајање сваког угњетавања; будући да сваког дана искуствујемо божанску благост, боримо се против сваког фанатизма и нетрпељивости међу људима и народима; зато

што непрестано објављујемо оваплоћење Бога и обожење човека — бранимо људска права свих људи и свих народа; због тога што проживљавамо божански дар слободе захваљујући искупитељском делу Христовом — можемо потпуније објавити њену универзалну вредност за сваког човека и сваки народ; зато што, нахрањени Телом и Крвљу Господа у Светој евхаристији, осећамо потребу да поделимо дарове Божије са нашом браћом, боље разумемо глад и оскудицу и боримо се да оне нестану; будући да чекамо нову земљу и ново небо где ће владати апсолутна правда, боримо се Тпс е!; пипс' за препород и обнову човека и друштва.“<sup>9</sup>«Ј

5. Сутон нашег века показује своје право лице када погледамо друштвено-политичка преструктурирања, идеолошке импровизације и духовне следе улице, али и велика достигнућа човека у његовом земаљском и космичком окружењу. Час је истине, јер тај резултат конкретизује очекивања која предајемо XXI веку што се већ оглашава. Болно искуство два светска рата и многобројних локалних катастрофа, претња нуклеарне катастрофе, победа идеолошких и друштвених система који се супротстављају и воде тријумфу апсолутизма државе, понор између Истока и Запада, Севера и Југа који све више расте, општа дезорганизација духовног идентитета људског друштва — све су то докази дубоке кризе европске цивилизације којој се враћа одговорност и иницијатива што је предложила свету све друштвене и идеолошке системе који обећавају нову културну еру у историји човечанства.

Двадесети век омогућује нам да утврдимо пропаст свих тих система и духовни безизлаз као резултат решења која су они усвојили. Пропадајући, они су пружили доказ о дубокој кризи принципа и идентитета цивилизације коју су створили.

Постаје, дакле, јасно да процес обнављања аутентичног идентитета европске цивилизације претпоставља поновно успостављање унутрашње пуноће и равнотеже основних принципа који је сачињавају. Сваки поремећај равнотеже или пуноће тих принципа селективним избором само неких од њих, а у циљу стварања аутономног теоријског, идеолошког или друштвеног система, неумитно повлачи искривљење и чак разградњу европског ду-

<sup>8</sup> С1 ш: *ЕрШрзн* 17 (15, 12, 1968), № 369, 19.

9 ЊШ., 25-26.

ха; јер, по дефиницији, један систем јесте целина и **искључује све** што она не садржи.

У оквиру апсолутистичког функционисања државе **упоредно** постојање или супротстављеност више идеолошко-друштвених система био је један од разлога, с једне стране, цепања или **сужавања** принципа европске цивилизације и, с друге, умањења универзалности критеријума сваког од тих система, што је на крају довело до тога да државни ауторитет асимилује систем. У том духу су различити идеолошко-друштвени системи, иако имају порекло у неиспрпном извору европског духа, на крају жртвовали његов универзални карактер у име партикуларизма и регионализма који су схваћени као услови њиховог прихватања. Управо је то разлог због којег актуелни међународни дијалог не може сам довести до обнављања унутрашње пуноће и равнотеже наше цивилизације.

Из тога произлази постојање опасности да се актуелни међународни дијалог Истока и Запада, Севера и Југа, који се води у циљу надилажења вишеструке кризе вредности, неће окончати, јер не може преко партикуларизма система довести до универзалности вредности својствених европској цивилизацији, чији врховни критеријум просуђивања људског владања остаје свети карактер и неупоредива величина људске личности. Цепање и растројство људске личности кроз различите идеолошке системе значи и пропадање самих тих система, док обнављање универзалних вредности европске цивилизације повлачи њихово јачање помоћу поновног утемељења њиховог садржаја на идеји универзалног човека, јер, у крајњој анализи, „човек је мера свих ствари“.

Дубока превирања која су се недавно догодила у социјалистичким земљама применом политике *перестројке* олакшавају назначени пут, али само ако западни свет покаже довољну храброст да искрено и коренито преиспита своје односе са савременим системима који постоје под разним називима, усвајајући као апсолутни критеријум легитимност плурализма у оквиру универзалних вредности којих је наша цивилизација била поборник.

Превела *Јелица Вуковић*