
ISTOBITAN – LITURGIJA NOMADA

BORIS GUNJEVIĆ

Pravi povjesničar mora imati snage ono svima poznato pretvoriti u ono što se još nikad nije čulo, i ono općenito iznijeti tako jednostavno i duboko da se jednostavnost ne vidi od dubine, a dubina od jednostavnosti. (Nietzsche, 2004: 55)

Teologija nadilazi povijest i politiku. Premda ih presijeca, teologija nije odvojena od njih. Presijecanjem povijesti i politike, teologija ih želi redefinirati. Teologija je više nalik pripovijesti i ispovijesti nego historiografiji ili psihoanalizi. Takve tvrdnje se mogu dokazati na primjerima Euzebija Cezarejskog i Aurelija Augustina, koji su pišući povijest Crkve pisali o politici i teologiji. Moja je namjera usporediti Euzebijevu i Augustinovu pisanje povijesti i teologije iz tri razloga. Prvo zato jer je njihovo pisanje izuzetno političko, drugo zato jer echo njihove teologije i danas determinira kontekst suvremene političke prakse i treće zato jer nam oni mogu pomoći u konstruiranju teološke (protu)povijesti.

Euzebije i Augustin na različite načine govore o odnosu povijesti, politike i teologije. Njihovo pisanje povijesti istovremeno je klasično i moderno te je potpuno drugačije od primjerice Polibijevog i Livijevog tumačenja povijesti. Euzebijevu i Augustinovu tumačenje povijesti izgleda nam kontrakulturalno i više je nalik na Porokopijevo ili Makrobijevo pisanje povijesti *iskosa*. Augustin za razliku od Polibija, povijest shvaća linearno, a ne ciklički. Zato je Hippončevo tumačenje povijesti u odnosu na klasično Polibijevo istovremeno i subverzivno. Da je napisana samo pedeset godina ranije, Euzebijeva povijest Crkve izgledala bi drugačije zato jer bi se on nalazio u ulozi progonjenog i svojim pisanjem i tumačenjem povijesti ne bi mogao legitimirati dominantnu ideologiju carstva.

Čini se da samo vremenske distance i molitva mogu pomoći da se nešto percipira kao subverzivno ili ideološki dominantno. Ono što je u jednom vremenu diverzija i terorizam, u drugom postaje razlog za slavlje, i obratno. Progonjeni i progono-

nitelji olako zamjenjuju vlastite uloge. Euzebije u svojem stilski lošem i spisateljski dosadnom tekstu potvrđuje Cioranovu užasnu tezu prema kojoj se mučitelji uvijek regrutiraju iz redova mučenika kojima nisu do kraja odrubljene glave. Ta strašna istina kod Euzebija dobiva novu i još zlokobniju dimenziju jer je vjerojatno autor nije bio ni svjestan. Posljedica Euzebijevog pisanja povijesti kojim legitimira Konstantinovu vladavinu determinirat će ne samo političke prakse rimskog imperija nego i politiku Crkve u srednjem vijeku sve do reformacije.

Zato je važno iznova tražiti modele protupovijesti koji iznova promišljaju kršćansku praksu u svijetlu Božje riječi, neprestano prizivajući alternativno čitanje povijesti, i time istovremeno rekonstruiraju male, lokalne i nezapisane povijesti. Takvo rekonstruiranje lokalnih i nezapisanih povijesti moguće je čitati i tumačiti u svijetlu Kristovog utjelovljenja i prakse Kristove zajednice koja je na jedan specifičan način nastavak Kristovog utjelovljenja. To je ujedno i način kako nastaje teološka protupovijest o kojoj ću reći nekoliko riječi.

34 Pišući povijest Crkve, Euzebije Cezarejski i Aurelije Augustin nam razotkrivaju vlastite teologije čije oštrice na razne načine i različito duboko zasijecaju tkivo antičke političke teorije i prakse. Njihovi su voluminozni tekstovi tematski, stilski i metodološki različiti. Njih dvojica daju nam drugačije pristupe eklezijalnim problemima, dok njihova različita metodologija razotkriva i ukazuje na dijametralno suprotne strategije čitanja odnosa teologije i politike.

Euzebije, prozvan još i kršćanski Herodot, nije originalan, kreativan ili maštovit mislilac. Euzebije je prije svega kroničar i ljetopisac kojemu je draga moć i povlastice koje nudi car. Kao teolog ostaje nedorečen, površan i sklon kompromisima, budući da je preblizu političkoj eliti čije blagoslove velikodušno uživa. Pretjerano je sklon idealiziranju političke moći carstva. On je svjedok događaja u onom najgorem i najboljem smislu. Stoga u Euzebijevom slučaju nije samo riječ o sretnim filološkim intuicijama nego i o egzistencijalnom i političkom procijepu u kojem se pisac nalazio za vrijeme traumatičnih i kompleksnih političkih previranja u Rimskom carstvu na početku četvrtog stoljeća.

Pisati suvremenu povijest u Euzebijevu vrijeme, kao uostalom i danas, nije uvijek zahvalna pozicija. Budući da je previše živih *objektivnih* svjedoka vrlo teško je dati nepristranu sliku događaja, ljudi i njihovog tumačenja. Euzebije u ovom slučaju nije izuzetak. Stoga se čini da je Euzebijev monotoni stil posljedica njegove savjesne faktografije koju ponekad sitničavo navodi, a koja ujedno svjedoči o njegovom golemom obrazovanju koje je dobio od svog učitelja Pamfilija. Euzebijeva djela možemo podijeliti u nekoliko skupina koje se po ničemu ne razlikuju od njegovih predšasnika. To su apologetski i dogmatski tekstovi, pisma, govori i dakako ono

po čemu je Euzebije najpoznatiji – povijesna djela *Kronika* (Pantodape historia), *Crkvena povijest* (Ekklesiasastike historia), *O palestinskim mučenicima* (Peri tou Palestine martyresanton) i *Konstantinov život* (De Vita Constantini).

Euzebijeva *Crkvena povijest* golemo je i podrobno djelo koje obuhvaća preko tri stotine godina povijesti Crkve. Moramo ustvrditi da Euzebije u svom tekstu ne proučava samo crkvenu povijest. To *ne samo* najveća je vrijednost njegove knjige. Cezarejac otvara nekoliko važnih pitanja problematizirajući ih kroz cijelu knjigu. Na prvom mjestu to je bavljenje židovskim utjecajem na kršćanstvo u kojem se Euzebije poziva na Josipa Flavija i Filona Aleksandrijskog. Nakon toga Euzebije problematizira kanonicitet Svetog pisma, unutarjni život Crkve, povijest biskupskog nasljedstva i biskupskih sjedišta u velikim centrima kao što su Rim, Aleksandrija, Antiohija i Jeruzalem. Pored osvrta na političku povijest rimskog carstva, koja se konstantno provlači kroz tekst, najvažniji dio Euzebijeve povijesti je nastanak i pokušaj razvijanja sustavnog patrističkog diskursa koji na jedan specifičan način čini podtekst cijele knjige. Pored povijesti hereziologije koju Euzebije plastično iznosi, ova je knjiga i sustavni martirologij rane Crkve.

Ovdje će nas zanimati tri zadnje knjige Euzebijeve *Crkvene povijesti* unutar kojih ćemo problematizirati odnos mučeništva i sekularnog, između *martyrie* i *saeculuma*. Prva tema o kojoj ćemo nešto reći jest *mučeništvo* koje je posljedica nekoliko sustavno organiziranih progona koje su osmislili i u praksi sproveli rimski carevi. Ovdje moramo naglasiti da nisu svi progoni kršćana bili jednakog intenziteta i jednake dužine. Ako preskočimo period od Nerona do Hadrijana, prvi golemi progon jest onaj kojeg je organizirao Septimije Sever 193, u kojem je pogubljen Origenov otac Leonida. 35

Euzebije vrlo apologetski i detaljno opisuje Origenov život i teologiju, budući da je golemi Origenov rad nastavio Pamfilije, koji je kako smo naveli bio Cezarejčev učitelj. Euzebije je 307. svjedočio Pamfilijevoj mučeničkoj smrti koja je na njega ostavila veliki dojam. Ubrzo, pod nerazjašnjenim okolnostima, putuje u Egipat i biva nazočan pogubljenju ne malog broja afričkih mučenika.¹ Nakon Septimi-

¹ Godine 335. u Tiru, za vrijeme biskupske konferencije, Euzebije biva optužen od stanovitog biskupa Potamona iz Herakleje da je i on sam 307. godine bio u zatvoru uhićen kao kršćanin ali da se odrekao Krista i tako spasio živu glavu. Mandac tvrdi da je takvu tvrdnju danas nemoguće dokazati, budući da je potpuno nevjerovatno da bi postao biskup u gradu u kojem se odrekao kršćanske vjere. Ne postoji ni jedan dokument do 335. koji bi osporavao Euzebijevu kršćansko držanje u vrijeme progona (usp. Mandac, 2004: 12).

jevog progona, vrlo brzo dolazi do Decijevog, Valerijanovog i na kraju Dioklecijanovog progona. Ovaj zadnji bit će krucijalan za Euzebijevo razumijevanje teologije mučeništva o kojem tvrdi slijedeće.

Dragovoljno su naziv mučenika prepuštali Kristu vjernome i pravom mučniku, prvorođencu od mrtvih, vođi Božjeg života. Također su dozivali u sjećanje one koji su već otišli. Govorili su: oni su mučenici; Krist se udostojao da ih kod ispovijedanja uzme; mi smo pak mali i ponizni ispovijedaoci. Tada su sa suzama pozivali braću neka ustrajno mole da dopru do potpunog cilja. (Euzebije, 2004: 448)

36 Gotovo cijelo osmo poglavlje opisuje prakse progona i ponašanje mučenika. Za njega je mučeništvo liturgija progonjene crkve. Pascal nam daje dobar opis mučeništva tvrdeći kako vjeruje samo onoj povijesti čiji bi svjedoci dragovoljno pošli u smrt. Po tome se mučenik razlikuje od bombaša samoubojice. Mučenik svoj život smatra nečim najvrjednijim. Spreman je odreći se vlastitog života za druge kako bi njegova smrt donijela plodove u životima njegovih bližnjih, dok bombaš samoubojica život uopće ne cijeni, smatrajući ga nesnosnim teretom kojeg se treba riješiti ubijajući druge za neki treći cilj.

Ljudi iz svih krajeva rimskog svijeta, svih slojeva i staleža bivaju progonjeni samo zato jer su kršćani. Lijenost, mlohavost i raskalašenost kršćana u vremenu koje je prethodilo Dioklecijanovom progonu uspavali su kršćane i Euzebije ih s pravom kritizira. Prijetvornost i hinjenost, na koje se ljuti Cezarejac, imat će za posljednicu zanemarivanje bogoslužja, ljubomoru i želju za vlašću koja će kulminirati “Božjim prekidanjem saveza nakon kojeg slijedi pravedni sud”. Taj sud počinje sa još jednim valom rušenja crkava i sustavnog progona devetnaeste godine Dioklecijanove vladavine.

Euzebije navodi na desetke i stotine mučenika imenom i mjestom podrijetla koji podnose sve moguće načine mučenja, ponižavanja, vrijeđanja, maltretiranja i na kraju stravičnu smrt. Neki od njih nemaju mira ni u smrti, nego im dušmani iskopavaju izubijana tijela dodatno ih unakazuju i pale. Euzebijevi opisi su mučno detaljni. Cezarejac opisuje mučenja od Arabije, Palestine, Egipta, pa do Iberijskog poluotoka. Zapravo je cijeli Mediteran postao mjesto progona natopljen krvlju mučenika. Zadnji mučenik bit će Petar Aleksandrijski, koji će svoje svjedočanje ispovijedanja Krista ispovjediti 25. studenog 311.

Sve se to odigrava u napetoj političkoj situaciji koju je uzrokovalo djelom i Dioklecijanovo ludilo kako nam to sugerira Euzebije. Nakon Dioklecijana,

politika i sudbina Carstva ostat će u rukama Galerija i Konstancija Klora. Progoni i dalje traju, ali su ipak znatno manjeg intenziteta. Konstancija Klora nasljeđuje sin Konstantin koga vojska proglašava carem. Prije vojske, prema Euzebijeovom mišljenju, *augustom ga proglašava sam Bog* (Euzebije, 2004: 659). Dok Maksencije u Rimu zavodi stravičan teror i blud, Maksimin se jednako bolesno ponaša na istoku čineći neopisivo grozne stvari. Maksimina (prije nego što i on doslovno poludi) na istoku će ubrzo pobijediti Konstantin, koji će u Rimu pobijediti Maksencija. Stoga ne treba dvojiti zašto je za Euzebija Konstantin junak, najpobožniji od najpobožnijih i car među carevima.

Prividna sloboda ispovijedanja kršćanske vjere bit će moćno političko oružje za ujedinjenje golemog Rimskog carstva koje je Konstantinov politički imperativ. Baš taj Konstantinov politički imperativ pomogao je u nastajanju i definiranju politički sekularnog prostora. Sekularno prije svega nije prostor nego vrijeme koje se teološki razumijevalo i tumačilo kao *vremenski period* između Adamovog pada i ponovnog Kristovog dolaska. *Saeculum* je prvotno shvaćen kao vremenski interval a ne kao od Boga neovisni i neutralni prostor politike. *Seaculum* je vrijeme između pada i paruzije u kojem korektivna pravda, privatno vlasništvo i oslabljeno svijetlo razuma pokušavaju pronaći modele kako se nositi sa posljedicom Adamovog grijeha koji determinira percepciju još uvijek neotkupljenog čovječanstva. Konstantin je svojom politikom stvari preokrenuo naopačke učinivši svetim politički prostor Carstva. 37

Konstantinovom nasilničkom politikom ulaska u Crkvu kao i Crkvenog ulaska u politiku imperija došlo je do formiranja *sekularnog prostora* politike uokvirene nasiljem. Konstantin je udubio prostor Crkve kako bi u njega ugurao prostor carstva i tu je posijao sjeme sekularnog kao potpuno proizvoljne politike prostora koja se na perverzni način referira na onostrano poništavajući tako granice *imperiuma* i *eklesie*. Konstantinovom Milanskom konvencijom iz 313. započinje dugi proces političkog konstruiranja *saeculuma* koji, i ne želeći to, plastično opisuje i legitimira Euzebije. Crkva milanskim dokumentom politički biva legitimirana kao *alter civitas*, budući da carstvo u obliku državne uprave preuzima eklezijalne ovlasti. Crkva postaje najmoćniji odjel (ured) Carstva. Car saziva sveopći Crkveni sabor a biskupi postaju državni službenici sa imperijalnim beneficijama. Granice Crkve i države postaju sve manje vidljive i jasne.

Nakon Konstantinove pobjede nad Maksencijem, veliki car ulazi u Rim ovjenčan slavom kao onaj kojeg Euzebije naziva *osloboditelj, spasitelj i dobročinitelj*. Dovoljno je usporediti kako Euzebije oslovljava Krista pa da stvari budu jasne. Konstantin je ikona Kristova na zemlji, uvjeren je Euzebije. Povjesničar je fasciniran

Konstantinom, njegovom pojavom, njegovim životom i što je puno važnije njegovom politikom. Njegova je politika samo produžetak njegove...

... tako reći usađene pobožnosti prema Bogu. Uopće ga uzvici nisu potresli ni pohvale uznijele. Vrlo je dobro osjećao Božju pomoć. On smjesta naređuje da se pobjedni znamen spasonosne Muke stavi pod ruku njegovog kipa. (Euzebije, 2004: 686)

Vrlo brzo dolazi do nastanka zakona koji pogoduju kršćanima, kako bi se završila denacionalizacija konfiscirane kršćanske imovine koju je već prije započeo Galerije i kako bi ono što je Bog naumio podijeliti svojim podanicima bilo poklonjeno pobožnom puku. No simptomatična su carska pisma biskupima, počasti i novčani pokloni o kojima postoje carski ukazi koje vrlo detaljno navodi Euzebije. Drugim riječima postoji carska odredba koja je važeći zakon za cijeli imperij. U svojoj *Crkvenoj povijesti* Euzebije donosi prijepise i prijevode tih dokumenta.

38

- “Prijepis druge carske uredbe koja je također donesena da se popiše kako se samo katoličkoj crkvi daju darovi” (usp. Euzebije, 2004: 726);
- “Prijepis carskog pisma kojim naređuje da se u Rimu održi biskupska sinoda radi crkvenog jedinstva” (usp. Euzebije, 2004: 727);
- “Prijepis carskog pisma kojim naređuje da se održi druga biskupska sinoda te otkloni svaki razdor među biskupima” (usp. Euzebije, 2004: 28);
- “Prijepis carskog pisma kojim se crkvama poklanja novac” (usp. uzebije, 2004: 30);
- “Prijepis carskog pisma kojim se nalaže oslobođenje crkvenih predstojnika od svake javne službe” (usp. Euzebije, 2004: 32).

Konstantin potvrđuje da se darovi daju samo katoličkoj Crkvi (a ne nikakvim herezičkim pokretima) i naređuje da se u Rimu održi biskupska sinoda. Isto tako naređuje da se otkloni razdor među biskupima. Nakon toga poklanja novac Crkvi i oslobađa crkvene službenike državne službe, premda ih ne oslobađa od beneficija uplitanja u politiku crstva. Koliko god ovi ukazi djelovali dobrohotno i nevino oni su opasni zato jer se car upliće u vodstvo Crkve.² Car prvo daruje a onda naređuje, pa

2 "Učinilo se, nadasve poštovani Anuline, razumnim da oni ljudi koji dužnom pobožnošću i brižljivom vezanošću uz taj zakon obavljaju vlastite službe kod božanskog bogoslužja steknu naplate za vlastite napore" (Euzebije, 2004: 732).

čak i prijeti kako ne dopušta raskol u Crkvi, ne zato jer mu je stalo samo do mira, re- da ili teologije u Crkvi, nego prije svega jer mu je stalo do političkog mira u još uvi- jek nestabilnom carstvu.

Konstantin pomoću Crkve želi disciplinirati i nadgledati carstvo utvr- đujući tako vlastitu poziciju cara. On normalno nije razumio teološke sporove s pri- mjerice valentinovcima ili novicijanima, kao što nije razumio ni spor sa arijancima. To su samo problematični i politički narcisoidni pojedinci koji stvaraju nered u Carstvu zbunjujući podanike, stoga je takve galamdžije potrebno što prije protjerati ili smaknuti. Da li je Isus *istobitan*, *sličan* ili *različit* od Boga Oca za Konstantina su ne- važni detalji koji samo unose nemir u još uvijek politički nemirno Carstvo.

Homoousios ili *homoiousis* za njega je samo pitanje jednog sloga ili dva po- grešno napisana slova. Baš na tom jednom slovu utemeljena je cijela povijest Crkve i njena teologija. Da li je Isus čovjek ili Bog, polubog ili anđeo Konstantin ne smatra važnim. To da je Krist Bogočovjek, Konstantinu poluarijancu kao i njegovom ide- ologu Euzebiju nije bilo toliko važno. Zato nas ne treba čuditi da je sam car bio kr- šten pred samu smrt smatrajući to nepotrebnim formalnostima. Ni sam Euzebije nije dramatisirao o jednom ili dva slova. Sličan ili *istobitan*, Euzebija nije previše bri- nulo. Njega je više zanimalo dodvoravanje tronu nego ljepota pravovjerja, više ga je zavedila moć trona nego nemoć pravovjerja.

39

Pravovjerje je harmonična tenzija koja pomiruje Boga i čovjeka, duh i materiju, prošlo i buduće, narav i milost, tijelo i dušu. Pravovjerje je tenzija koja ovisi o jednom slovu. Ono je namijenjeno samo romantičnim dušama zaljubljeni- ma u pravdu, zajednicama i pokretima koji jednostavnim molitvama mogu razu- mjeti suptilne estetičke distinkcije kršćanstva. Pravovjerje je za romantične poje- dince i zajednice koje su spremne živjeti radikalno kao mučenici, svjedoci koji ispo- vijedaju svoje uvjerenje. Zato teologija nije argument nego ljepota i ispovijedanje uvjerenja. To je ono što Euzebije kao poluarijanac i Konstantinov ideolog nije mo- gao razumjeti niti ga je to previše zanimalo.

Konstantina je zanimalo jedinstvo Crkve zato jer su mir i sloga u Crkvi jamac za političko jedinstvo carstva. Umišlja da ima dužnost pokrenuti spor s oni- ma koji prema njegovom mišljenju falsificiraju teološku praksu Crkve. Dakako, on je taj koji će i implementirati pravednu presudu protiv takvih jer su oni prije svega pojedinci koji remete red u još uvijek nestabilnom Carstvu.

Čini se da je i Licincije, carski predstavnik s istoka, sišao s uma, te se pobunio protiv svog dojučerašnjeg saveznika Konstantina, čiju je sestru oženio. Konstantin ga je na brzinu porazio do nogu, nakon što je Licincije započeo krvavi teror među kršćanima. Budući da je prema Euzebiju, Konstantin ikona Božja i čo-

vjekoljubivi pravednik, nema sumnje zašto je car uklonio svog šogora tiranina i njegovu vojsku. To je prema Cezarejčevim riječima učinio zato da spasi veći dio ljudskog roda. Na kraju Euzebijeve knjige dolazi do izražaja njegova neobična teologija površnog subordinacijskog poluarijanizma.

Konstantin i njegov sin Krisp pokazani su kao Bog i Krist koji pobjeđuju tiranina Licincija u nekakvoj čudnoj teološko-političkoj bitci. Car ujedinjuje cijelo Carstvo u čijem istočnom djelu caruje njegov sin namjesnik. Analogija koja ne treba komentar. Zadnja rečenica Euzebijeve knjige daje naslutiti puno toga. Najviše od svega potvrđuje našu slutnju da ideja *saeculuma* poništava granice Crkve i Carstva koje od Konstantina više nikad nisu bile iste a različiti oblici tiranije, premda puno suptilniji, samo što nisu počeli, u novim verzijama koje će na ovaj ili onaj način trajati do danas.

Čitajući Euzebijevu povijest Crkve uviđamo kako sekularno nastaje kao produkt jedne izopačene teologije a ne u emancipaciji od teologije. Sekularni prostor čiji je procijep napravio Konstantin jest prostor proizvoljnog nasilja koji nastaje onda kada se teologija nastrano ujedini s imperijalnom politikom. Zato kritika sekularnog počinje ne s argumentom nego *martirijom*, svjedočanstvom, ispovijedanjem pravovjerja i uvjerenjem koje može ponuditi ljepšu i autentičniju priču zajednice koja pripada Bogu i njegovom *polisu* od one priče koje nudi *imperium*. *Martyra* se sastoji od mnijenja (*doxa*) i uvjerenja (*pīstis*) i ispovijedanja. Od retorike i estetike koja poetično priziva *logos* živeći u skladu s *logosom* zato jer je taj *logos* ujedno božanski pedagog. Takva *martyria* podriva krivo shvaćen i protumačen *saeculum*.

Zato ćemo Euzebijevom čitanju povijesti suprotstaviti Augustinovo čitanje koje je uokvireno pravovjernom teologijom. Takva teologija prije svega sumnja u samo razumijevanje Carstva, to jest zemaljskog grada kako ga Augustin naziva. Augustinov pristup povijesti dijametralno je suprotan od onog Euzebijevog. Augustin je nedvojbeno bolji pisac i originalniji mislilac, ne samo kad je riječ o kršćanskoj doktrini nego i kad se spominje politička teorija, liturgija, kultura ili umjetnost.

Za razliku od Euzebija, Augustin se ne dodvorava moćnicima i nije blizak političkoj eliti, što je osnovni preduvjet za pisanje povijesti, pogotovo one političke koju Augustin želi dekonstruirati. Premda ni sam Augustin nije imun od fascinacije pobožnim kršćanskim carevima koje u svojim tekstovima portretira kao idealne zemaljske vladare. No Augustin dovodi u pitanje zemaljsku vladavinu i samu političku teoriju države i prava kao parodiju božanske vladavine. Hipponski biskup je prvi pisac antike koji piše linearnu povijest. Njegova linearna povijest obuhvaća stvaranje svijeta, čovjeka i proteže se do paruzije i sveopćeg zajedništva u No-

vom Jeruzalemu. Stilski podsjeća na klasične povjesničare kao što su Livije ili Plutarh. Augustin je puno manje oduševljen vrlinama imperija i puno više pesimističan kad je u pitanju politička vlast bilo koje vrste.

U *Civitate Dei* Augustin je postavio temelje za filozofiju povijesti koju je Hegel obožavao izbjegavati pa ga stoga nije ni spominjao u svojim voluminoznim djelima. Ovdje se možemo složiti s Milbankom koji tvrdi da Augustin piše protupovijest, zapravo metapripovijest koja je prepolovljena Kristovim utjelovljenjem. To znači da se povijest svijeta može pravilno razumjeti jedino u svijetlu Kristovog utjelovljenja. Za Augustina je događaj utjelovljenja paradigmatički model tumačenja svekolike povijesti koja kulminira u Novom Jeruzalemu. Zato je Augustinova pripovijest prema Milbankovom autoritativnom mišljenju jedina metapripovijest koja može prepričati svaku drugu pripovijest moderne. Teologiju i povijest povezuje prepričavanje.

Augustinov voluminozni tekst *O Državi Božjoj* apologetsko je djelo i polemički spis koji podliježe specifičnoj pisanoj strukturi koja je uvjetovana sintezom različitih metodologija i interpretativnih strategija unutar kojih možemo naći i kritiku samog Rimskog carstva koje je metafora političke vladavine uopće. Cijelu knjigu moguće je čitati pod vidikom dvije ljubavi. To je ljubav prema Bogu i ljubav prema sebi. Te dvije ljubavi ujedno su modeli razumijevanja teologije dva-
41
ju gradova.

Ljubav prema sebi jest izobličeni i iracionalni oblik uživanja u stvaranju umjesto u Stvoritelju, koji Augustin još naziva konkupiscijencija. Ta ljubav je izvor svih zala na zemlji, za razliku od ljubavi prema Bogu koja može iscijeliti tu izopačenu i krivo usmjerenu ljubav. Takva uneređena ljubav, još od Kajina i Abela, temelj je dubokog i nepremostivog konflikta i uzrokovala je nastanak dva suprotstavljena grada. Prvi je grad stvoren kao posljedica nasilja i bratoubojstva koje je izvršio Kajin. Drugim riječima, zemaljski grad je grad nasilja u kojem živimo zbog ljubavi prema sebi. Krist je došao da tu izopačenost stavi u pravilni poredak podučavajući nas vlastitim primjerom. Krist nam je došao pokazati što znači voljeti Boga, bližnjeg i sebe, ostavljajući nam model te ljubavi kako je to zapisano u Svetom pismu. Zato čitanje i razumijevanje Svetog pisma biva uokvireno jednostavnim pravilom koje glasi:

Svatko tko misli da je razumio Sveto pismo ili neki dio Pisma ali svojim razumijevanjem ne može izgraditi ovu dvostruku ljubav prema Bogu i prema bližnjem, taj još uvijek nije uspio u bilo kakvom razumijevanju. (Augustin, 1999:27)

Ako mislimo da razumijemo biblijski tekst a to razumijevanje nas ne poziva na djelo ljubavi prema Bogu i bližnjem, mi zapravo ne razumijemo ništa, nalik smo Kajinu te stoga pripadamo zemaljskom gradu koji utjelovljuje Babilon, to jest Rim, kako to opisuje Augustin. Kajin je ubivši svog brata utemeljio prvi grad, kako nam to šturo opisuju prvi reci knjige Postanka. To je metafora zemaljskog grada koji u povijesti stoji preklapljen sa onim drugim, Božjim gradom. Božji je grad zajednica nomada koja počinje s Abrahamom i putuje kroz povijest proširujući se na Izabrani narod, na Izrael i na Crkvu.

Zbog Kristovog utjelovljenja, njegove smrti i uskrsnuća, pagani dobivaju mogućnost pricijepljenja na maslinovu granu Božjeg naroda, to jest poganima se otvaraju vrata putujuće zajednice koja hodočasti u vječnost. Ta zajednica je Božji narod koji se ne rasprostire samo geografski nego i kroz vrijeme, što je za Augustina izričito važno. Granice Božjeg grada, uvjeren je Augustin, nisu u potpunosti vidljive i difuzne su a oni koji su umrli u Kristu kao i anđeli također dio su zajednice koja nomadski hodočasti kroz vrijeme.

42

To je najslavniji grad Božji, koji poznaje i štuje jednoga Boga; taj su grad najavili sveti anđeli, koji i nas pozvaše u njegovu zajednicu, ushtjevši da budemo njihovim sugrađanima u njemu; anđeli kojima ne godi da ih štujemo kao bogove, nego da zajedno sa njima štujemo i njihovog i svojeg Boga; isto tako oni ne žele da njima žrtvujemo, nego da zajedno s njima budemo žrtvom Bogu. (Augustin, 1982: 74I)

Augustin tvrdi kako jedan broj onih koji se čine da formalno pripadaju Božjem gradu, uopće mu ne pripadaju, bez obzira što su primili sakramente i što su na vidljivi način dio Crkve. Oni ne pripadaju eklezijalnim nomadima i hodočasnicima u Božji grad. Dok oni za koje se čini da nisu dio vidljive Crkve, to jest nisu kršćani, prema Augustinu, mogu pripadati Božjem narodu zbog svojeg načina života a da toga i nisu u potpunosti svjesni. Mi ne znamo koji su to ljudi pa je zato važno ispovijedati kršćansku vjeru i živjeti nalik Kristu kako ne bi zalutali na putovanju. Augustin na jednom mjestu vrlo pedagoški kaže da ćemo se iznenaditi koga ćemo sresti u Novom Jeruzalem jednog dana, a najviše ćemo se iznenaditi ako i sami tamo dođemo.

Premda je Augustinov tekst neusporediv sa Euzebijevim po svojoj tematskoj razrađenosti, broju tema, kvaliteti i širini argumentacije, nas će zanimati Augustinova kritika sekularne politike koja je posljedica njegovog teološkog razumijevanja povijesti. Za razliku od Euzebija, Augustin državu, to jest carstvo, uspoređuje sa razbojničkom bandom budući da je prvi grad-država utemeljen u pri-

mordijalnom nasilju pa su stoga svi drugi gradovi kopija tog grada. Njegova pesimistička politička teorija nije posljedica trenutne političke situacije u kojoj se našao, nego je posljedica svjedočenja pravovjerja koje treba pravilno razumjeti.

Augustinova kritika sekularnog koje slavi nasilje i zle duhove (lažne bogove), te nameće pravdu kao pravo i korist jačeg nije ništa drugo nego anticipiranje moderne države. Nije li upravo Hobbes pišući Levijatana pretpostavio postojanje jedne izokrenute teologije koja je u temelju moderne države kako to tvrdi Milbank? Takvu izokrenutu teologiju Hobbes ne samo da je vješto ugradio i zakamuflirao u temelj svoje političke teorije, nego ju je posredno ugradio i u temelj moderne države. Ukoliko smo mi svi nasilne životinje, vukovi koji se bore za opstanak i prostor, koji prijete da će istrijebiti jedni druge, onda nas jedino država može uvesti u red i sačuvati nas od nas samih. Takva teologija koja pretpostavlja primordijalnost ontološkog zla i nasilja naziva se maniheizam i daleko je od Augustinove pravovjerne teologije milijunima svjetlosnih godina.

Augustinova teološka kritika Rimskog imperija upravo je utemeljena u pravovjerju. Ta je kritika uokvirena prvotnom ontologijom mira unutar koje je nasilje, nepravda i neznanje posljedica lišenosti i manjkavosti dobra a ne dualističke konfrontacije dobra i zla unutar jedne kozmičke bitke koja svoje bojno polje ima na Zemlji. Tu leži Augustinovo nepovjerenje u sekularne institucije zemaljskog grada u kojima caruje vrlina postignuta nasiljem a ne pravda kojoj prethodi mir.

43

Odmakne li se pravda, što su kraljevstva ako ne velike razbojničke družine? Jer što su drugo razbojničke družine negoli mala kraljevstva? Ta družina je skupina ljudi kojom vođa upravlja, vezani su zajedničkim ugovorom, plijen dijele po uglavljenju zakonu. Ako pri dolasku velikog broja zdvojnika to zlo tako naraste te i mjesta zaposjedne, uspostavi svoje sjedište, osvoji gradove i podjarmi narode, onda sebi bjelodano prisvaja naziv kraljevstva, koje mu javno dodjeljuje neumanjena pohlepa, prirodita nekazanost (6). Jer i duhovito i istinito odvratio je Aleksandru Velikom neki zarobljeni gusar. Kad je toga čovjeka kralj upitao, što je mislio, kad se upustio po moru napadati, on mu je otvoreno i drsko odgovorio: 'Isto što i ti kad si napao cijeli svijet; ali jer to ja činim s malim brodom, zovu me lopovom; a ti s golemim brodovljem, i zovu te carem.' (Augustin, 1983:257)

Iz ovog mnogo puta spominjanog citata jasno je da hipponski biskup želi ponuditi alternativni model (teo)političkog zajedništva, koje je onkraj nasilja imperija. Augustinova alternativa koju utjelovljuje eklezijalna praksa plauzibilnija je politič-

ka zajednica od imperija koji tako idolopoklonički slavi Euzebije. Zato jer kod Euzebija ostaje nejasno kako Bogu dati Božje a caru carevo budući da car uvijek želi uzeti ono što je Božje dok su Božji predstavnici na zemlji puno puta u povijesti uzimali i prisvajali ono što je pripadalo caru. Pitanje na koje Euzebije nije mogao odgovoriti a koje i danas ostaje neriješeno glasi tko kome što mora dati kako ne bi morali jedni od drugih uzimati? Konstruktivni pesimizam Augustinove političke teorije nas podsjeća da ukoliko istinski Bogu damo Božje, više ništa neće preostati za cara jer sve što jest na specifičan način pripada Bogu pa stoga jedino što nam preostaje jest da se u liturgiji Bogu za to zahvaljujemo.

Kako onda pravilno razumjeti Augustinovu doktrinu o pravednom ratu carstva, ukoliko je samo postojanje carstva, zemaljskog grada, utemeljeno u ontološkom prioritetu nasilja? Budući da je zemaljski grad inherentno nepravedan, doktrina o pravednom ratu ima smisla jedino onda kada smo na paradoksalan način svjesni da sudjelujemo u ratu koji želi sačuvati ono što je stvoreno kao nepravedno i nasilno. Mir koji se postiže takvim ratom samo je sjena onog mira kojeg može dati Bog, uvjeren je Augustin. Ovo je nerješivi paradoks koji Augustina čini depresivnim povjesničarom i pesimističkim političkim teoretičarom u odnosu na Euzebija, Bedu Časnog ili Giambattista Vica.

44

Augustinovu doktrinu o pravednom ratu pokušali su ispolirati i učiniti je politički prihvatljivom srednjovjekovni augustinolozi, ali neuspješno. Njihov neuspjeh su u vlastitu političku teoriju inkorporirali Machiaveli i Hobbes nudeći različite sjene zemaljskog mira koje bi Augustin prezirao zato jer su posljedice proizvodnog nasilja koje sprovode oni koji su jači i koji vole moć. Mir je konačna svrha dobra, a to je ono što nam je poklonjeno u nebeskom gradu Novom Jeruzalemu, čije ime u sebi i krije značenje riječi mir. Augustin želi uvjeriti svoga čitatelja da je mir ono što ćemo uživati u nebeskom gradu, no njega je moguće iskusiti i sada, a to je mir po vjeri koji daruje Bog te nas na takav način oslobađa od političkog ropstva grijeha.

Stoga mir tijela je shodna uredba dijela: mir nerazumske duše je uređen počinak žudnji; mir razumske duše uređena je uskladba spoznaje i čina; mir tijela i duše uređeni je život i zdravlje živog stvora; mir između smrtnog čovjeka i Boga uređena je poslušnost u vjeri a pod vječnim zakonom; mir među ljudima uređena je složnost; mir doma uređena je složnost ukućana što se tiče naređivanja i slušanja; mir grada je uređena složnost građana u naređivanju i slušanju; mir nebeskog grada je najurednija i najsložnija zajednica uživanja Boga te uzajamno u Bogu, mir svih stvari jest spojnost reda. A red je

usklađenje jednakih i nejednakih stvari koji svakoj daje njezino mjesto.
(Augustin, 1983: 51)

Čini se da je za Augustina smisao povijesti zajedničko uživanje u Bogu koje je moguće iskusiti ovdje na zemlji. Takvo zajedničko uživanje u Bogu jest moguće kada se temeljne kategorije antičke političke teorije (*psyche, oikos* i *polis*) postave u pravovjernu harmoniju pomoću prakse i vrlina koje nudi *eklesia*. Skladna uredba dijelova duše povezuje pojedinca u zajedništvo *domaćinstva* koje opet biva upućeno u sklad sa drugim *domaćinstvima* čineći tako *grad*. Sklad je prisposobljen glazbom. Za Augustina je izrazito važno da pokaže kako sklad jedino može biti darovan od Boga budući da duša ne može sama u sebi i od sebe načiniti taj sklad. Kad je božanski sklad postignut u duši, on se u liturgiji pomoću hijerarhije vrlina eksternalizira, utječe na *domaćinstvo* i na *grad*, to jest utječe na politiku i povijest.

Vjerojatno zato Augustin nije napisao samo povijest Crkve nego je na jedan specifični način napisao povijest Boga i povijest duše. U svom dijelu *O Trojstvu*, Augustin je napisao povijest doktrine o Trojstvu, dok je u *Ispovijestima* napisao povijest indoeurotske duše. Nemoguće je razumjeti njegovu povijest crkve u *Civitate Dei* bez njegove povijesti Trojstva i povijesti duše. Jednako tako, ukoliko želimo razumjeti njegove tekstove o Bogu i duši moramo ih čitati kao duhovne vježbe, budući da je naša duša građena na sliku Trojstva i kontemplirajući Trojstvo upoznajemo Boga i sebe, kako to lijepo kaže Augustin na kraju svojih *Ispovijesti*. Povijest Boga, duše i crkve jest ono od čega se sastoji teologija.

45

Zato je teologija refleksija o praksi u svijetlu Božje Riječi ujedno i protupovijest. Takvoj protupovijesti nije dovoljno reći što je Istina nego je potrebno pokazati kako se u arhitektonici sekularne povijesti pojavljuju mehanizmi laži, nepravde, neznanja i nasilja. Augustinova teološka protupovijest bi zajedno sa Nietzscheom ustvrdila kako je krv loš svjedok istine, čak i onda kad je ta krv prolivena za oprost naših grijeha. Zato jer ta prolivena krv Jaganjca Božjeg, koji odnosi grijeh svijeta, prvotno svjedoči za istinu ukazujući nam sa koliko smo laži, nepravde i neznanja okruženi. Pomoću takvih laži legitimirana je ideologija tlačenja s kojima je iscrtna topografija srdžbe imperija u kojem danas živimo.

Augustinova protupovijest stoji u suprotnosti s poviješću ratovanja i politike o kojoj su pisali Tukidit, Tacit i Plinije Mlađi, a koja i danas nažalost širi svoje kancerogene batrljke. Zato protupovijest iznova mora dekonstruirati povijest ratovanja budući da su ratovanje i nasilje ontološki uljezi u harmonični poredak bića koje je stvoreno kao dobro, lijepo i istinito. Rat je ontološka anomalija, dok je mir svrha dobra kojemu težimo i cilj našeg putovanja kroz vrijeme u Novi Jeruza-

lem, gdje ćemo jednog dana biti kao anđeli, kako to tvrdi Augustin na kraju *Civitate Dei*. To hodočašće kroz povijest je liturgija nomadske zajednice na putu u Novi Jeruzalem koja dovodi u pitanje *saeculum* pomoću *martyrie*. Do onda nam valja nasljedovati dobro i svjedočiti za dobro o kojem je govorio Tesar iz Nazareta. Kako bi i sami postali dobri u vremenu i prostoru u kojem živimo, Augustin je to u jednoj svojoj propovijedi sročio na slijedeći način.

Loše vrijeme, teško vrijeme, to je ono što ljudi iznova i iznova često ponavljaju. Hajdemo živjeti dobro i vrijeme će biti dobro. Mi smo vrijeme, kakvi smo mi takvo će biti vrijeme. (Augustin, 2001: 311)

POPIS LITERATURE

- Augustin, A. (1953.), *Earlier Writings*, sv. VI, The Westminster Press, Philadelphia.
- Augustin, A. (1999.), *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Augustin, A. (2001.), *Letters, I/3.*, NY City Press, New York
- Augustin, A. (1982.), *O Državi Božjoj/Civitate Dei*, sv. I – III, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Augustin, A. (1997.), *On Christian Teaching*, Oxford University Press, Oxford.
- Certeau, M. de (2000.) *Heterologies*, University of Mineapolis Press, Mineapolis.
- Certeau, M. de (2003.) *Invencija svakodnevnice*, Naklada MD, Zagreb.
- Chesterton, G. K. (2001.) *Pravovjerje*, Sion, Zagreb.
- Dodaro, Robert (2004.) *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Euzebij, C. (2004.) *Crkvena povijest*, Franjevačka provincija presvetog otkupitelja, Split.
- Lyotard J.-F. (2010.) *Augustinova ispovijest*, Ljevak, Zagreb.
- Markus, R. A. (1970.) *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Milbank, J. (2006.) *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford.
- Nietzsche, F. (2004.) *O korisnosti i štetnosti historije za život*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- O'Daly, G. (1999.) *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford University Press, Oxford.
- Ward, G. (2000.) *Cities of God*, Routledge, London.