

Мирко Сајловић

Православни богословски факултет
Универзитет у Источном Сарајеву
sajlovicm@ikomline.net

УДК: 2-673.5:27-9

Мотивација религијске толеранције у Миланском едикту

Апстракт: У раду се актуелизују следећа питања: да ли је могуће и у којој мери у одлукама Миланског едикта тражити хришћанску платформу савремене религијске толеранције, односно да ли је античко-хришћански појам религијске толеранције могуће довести у контекст савремених друштвено-политичких и религијских прилика? Одговор на постављена питања тражен је кроз текстуално и контекстуално ишчитавање одлука Миланског едикта, кроз сагледавање основних теолошких претпоставки хришћанства и римских религија о питању религијског плурализма, реалних друштвених, политичких и религијских прилика у Царству, те из аспекта преобраћене личности првог хришћанског цара и Његове религијске политике.

Кључне речи: Милански едикт, цар Константин, хришћанство, антички свет, римске религије, религијска толеранција, плурализам, слободе, црква, држава, царство, вредносни систем, онтологија.

Увод

У години прославе јубилеја Миланског едикта (2013. г.), када се много причало и писало о значају одлука едикта у прошлости и садашњости, не ретко постављало се и питање религијске толеранције. При томе, као лајтмотив коришћена је идеја из текста Миланског едикта: „*свако нека верује како му срце хоће*“. Савремени социолози религије, али и други истраживачи, па и неки теолози, најчешће су у овој мисли тражили још у антици хришћанску платформу религијске толеранције¹ или тенденциозно, без историјске уте-

¹ Конференција Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта – у сусрет великом јубилеју 2013. књига 1. – *Свако нека верује како му срце хоће*, Ниш, 2011, 5, 6, 10, 38–40; *1.700 година Миланског едикта: социолошка њерсијективна*, (приредили: Ђорђевић Б., Тодоровић Д.), Нови Сад 2013; Јеротић В., „Милански едикт – изазов сваком човеку, хришћанину и хришћанству нарочито“, (*Religija i tolerancija, Časopis Centra za religijska istraživanja religije*, Vol. XI, № 20, Jul-Decembar, 2013, Novi Sad, 2013, 347–350;

Pajin D., *Verska tolerancija, razmere jedne ideje*, 62, 63.

<http://www.zaprokul.org.rs/Media/Document/CasopisKultura/1145.pdf> преузето, 20.03.2014.

мењености, корене савременог религијског плурализма² или пак Константинов политички прагматизам.³ Управо оваква „предубеђења“ у тумачењу Миланског едикта дају повода да се размотри питање – да ли проглас религијске толеранције, онако како је срочен у тексту Миланског едикта, има хришћанску или паганско-античку мотивацију? Прецизније речено, да ли је начин прогласа религијске толеранције: „свако нека верује како му срце хоће“ био више у складу са принципијелним хришћанским или римским религијским схватањима?

На прво читање текста Миланског едикта, и уколико се задржимо само на реченици: „свако нека верује како му срце хоће“, може се рећи да је Константин овим чином прокламовао општу религијску толеранцију, тј. да се залагао за начело верске слободе и једнакости, за идеологију слободе избора. Следствено томе и његов Милански едикт требало је да буде препознат у римском друштву као својеврсна *magna charta libertatum*⁴ по којој би сви поданици, сходно своме нахођењу, могли изабрати свој тип религије. Међутим, уколико контекстуално ишчитамо цели текст Миланског едикта, јасно је да се проглас религијске толеранције доноси само ради хришћана, тј. да се и њима омогући верска слобода као и другима.⁵ Хришћанство тиме формално правно није постало једина или прва државна религија, нити је било изнад других религија већ само још једна од признатих римских религија (*religio licita*). Ипак, велика предност хришћанства у односу на друге религије огледала се у чињеници што је царева вера била хришћанска, коју је он и пре свога крштења јавно исповедао и фаворизовао. У личном промовисању верских слобода хришћана под мотом „свако нека верује како му срце хоће“, новообраћени цар Константин наступа са општеприхватљивих позиција актуелног политичког концепта римских религијских слобода и толеранције. Позивајући се на традицију римског религијског плурализма и потврђујући једнака права религијских слобода свима, он је у ствари промовисао само слободу за хришћане. Стога и мисао „свако нека верује како му срце хоће“, без обзира на сву начелну ширину царевог политичког

² Grujić D., „Milanski edikt na putu ka verskoj toleranciji“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 19, januar-jun, 2013, Novi Sad, 2013, 39–48; Kotur M., „Koncept slobode – Milanski edikt nekada i sada“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 19, januar-jun, 2013, Novi Sad, 2013, 147–155; Раичевић З., „Лице и наличје Миланског едикта сада“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 20, Jul-Decembar, 2013, Novi Sad, 2013, 331–344.

³ Đurić D., „Religijska tolerancija u Milanskom ediktu i u Ustavu Medine“, *Filozofija i društvo*, XXIV (1), 2013, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2013, 277–291. Аутор не спори наглашеност идје универзалне религијске толеранције у тексту Миланског едикта, али едикт сагледава пре свега као смишљени Константинов политички памфлет.

⁴ Лебедев А., *Константијин Велики – њрви хришћански император (Свешти цар Константијин и Милански едикт 313. године)*, Краљево, 2013, 371.

⁵ Сајловић М., *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*, Београд, 2011, 160–161.

концепта религијске толеранције, има сасвим јасно усмерену - практичну сврсисходност – давање слободе култа хришћанима.

Дакле, неоспорно је да иза текста Миланског едикта стоји преобразена личност цара Константина. На његову иницијативу састављене су одлуке Миланског едикта, он их је прокламовао и имплементирао у живот античког друштва. Такође је евидентно да је преобраћени цар имао хришћанску мотивацију када је прогласом Миланског едикта дао хришћанима слободу богопоштовања и хришћанство учинио легалном римском религијом. Међутим, исто тако је факт, да је начин имплементације Миланског едикта остварен у античком концепту религијских слобода. Прокламоване јавне слободе хришћана почивале су на друштвеном обрасцу античког поимања религијског плурализма и толеранције. На тај начин тровековни суживот грчко-римског света и хришћанства добио је своје озваничење Миланским едиктом, али истовремено и пројавио сву сложеност овог сусрета. Због преплета античког и хришћанског, старог и новог, многи моменти из живота и дела цара Константина остају за истраживаче неразјашњени пре свега због немогућности успостављања јединственог критеријума за њихово научно-историјско испитивање. Отуда у савременим историјским студијама и постоји огромна „идеолошка“ дисхармонија у процењивању личности цара Константина⁶ и одлука његовог Миланског едикта.

Имајући у виду двојност историјских извора античког хришћанства и могућност њиховог двојаког ишчитавања наметала се и потреба адекватног и поузданог приступа истим. Стога смо из методолошких разлога питање религијске толеранције, како у самом тексту Миланског едикта, тако и у периоду његове имплементације у античком друштву, аналитички разложили првенствено из два аспекта: религијског (богословског) и политичко-религијског.

Религијски аспект толеранције Миланског едикта

Грчко-римска религија IV века је изузетно сложен феномен, настао у вишевековном веременском трајању и под утицајем разнородних елемената. Реч је о читавом спектру религијских веровања, о различитим видовима „божанстава“ и њиховим култовима. Због тога је шаренило римских веровања и култова тешко представити кроз једну исцрпну и свеобухвату слику. Ипак, у намери да укаже само на један њихов аспект, тј. на карактер толеранције римских религија и њихову дистинкцију у односу на хришћанство, сагледаћемо нека њихова „генерална“ исходишта. Своја базична становишта Црква Христова је јасно формулисала у списима који чине корпус

⁶ Сајловић М., „О проблематици историјског ‘феномена Константина’, *Свети цар Константин и хришћанство, том I*, Ниш, 2013, 11–20.

Светог Предања, Светог Писма и одлукама васељенских и помесних сабора. За разлику од ткзв. „религија“⁷ књиге (јудејство, хришћанство, ислам), римске (природне) религије немају дефинисано учење у писаној форми, нити су пак имале наглашен ауторитет религијског предања у оквиру којег би се чувало неокрњено учење. До изворних становишта римских религија долазимо кроз њихову генезу и прегледом историјског развоја.

У принципу све природне религије, којима припадају и римске, представљају плод човекових мистично-интуитивних напора ка спознаји Божанства. Полазна тачка религије је у човеку, у његовој природној религиозности, тј. потреби да тражи смисао живота у натприродном. Полазиште је, дакле, од човека ка Богу, а не обрнуто као у хришћанству.⁸ До престава о Богу људи су у класично време (према Демокриту) долазили преко чуда природе. Посматрајући космичке метеоролошке процесе попут грома и муње, скупова звезда, помрачења Сунца и Месеца, или попут сме-на годишњих доба, они су узроке ових појава приписивали боговима, тј. сматрали их за ствари које делују у природи, али су изнад свакодневних природних појава и долазе „одозго“⁹. Током времена више природне силе које су пружале истински увид у карактер природе стекле су индивидуалне особености и форме богова које су Грци поштовали. Тако, Посејдон влада над морима и ствара таласе, Аполо шаље болести и оздрављење, Афродита подстиче љубав и симболише лепоту...¹⁰ Међутим, ма како тежила ка натприродном, услед безнадежног потчињавања силама природе, њеном херметички затвореном кругу рађања и умирања где не постоји могућност човековог издубљења из вододелнице смрти, и сама религија, као историјски производ људске природе, изгледала је као нешто нужно и подређено природним законима. Природне религије, дакле, по нужности свог теолошког концепта, нису ишле даље од природе света и човека.

Друга битна одлика римских религија, у поређењу са хришћанством, је-сте да оне нису имале развијен систем религијског учења већ су се увек

⁷ Само конвенционално нпр. у историји религије, социологији религије, политикологији религије итд., за хришћанство се може рећи да је религија. Међутим, по свом пореклу и учењу оно нема суштински ништа заједничког са природним религијама. Хришћанство је вера која се поистовећује са животом (животним ставом), што је веома редак случај у природним религијама. Стога и када употребљавамо термин „религија“ за хришћанство чинимо то само у конвенционалном смислу.

⁸ Још су апологете (II, III век) критиковали овакву гносеолошку поставку римских (природних) религија. По њима, следујући таквим гносеолошким поставкама, човек није у могућности да спозна живог Бога већ само одраза своје природне религиозности, своје богодане наречености и чежње ка вечном животу. Ivančić T., *Religija i religije (morfologija, fenomenologija i teologija religija)*, Zagreb, 2007, 13–16.

⁹ Jeger V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd, 2007, 152–153.

¹⁰ Лозе Е., *Свети Новога заветна (верске и политичке њриликe у Христиво време)*, Београд 1986, 146.

ослањале на друштвене тенденције и владајућа философска становишта. У ширем културолошком обрасцу, узајамни однос између грчке философије и религијских представа увек је дејствовао. Пре свега, имали су заједничку платформу интересовања – познање природе света и човека као предуслов спознаје смисла човековог живота. У грчкој философији, као што је познато, постојало је много партикуларних становишта и сходно томе биле су „различите“ философске школе. Ипак, све школе у основи испољавале су јединствено тематско интересовање као и истоветност интелектуалне форме. Исти је принцип и у грчкој религији. Философска мисао, пројављена кроз митолошку свест, ма колико вулгаризована и партикулизована, у принципу тражила је и налазила јединство у оном што је вечно постојано у природи, вечно и свеобухватно (божанско) биће света. Многи богови и њихови култови, сваки на свој начин парцијално су изображавали опште божанство.¹¹ Пантеистичка идеја божанства као свеобухватна целина човека и света увек је садржана, иако на партикуларан начин, у једној од многих грчких религија. Следствено томе, ниједан од култова није имао претензију монопола над апсолутном истином већ су сви партикулисали у свеобухватној пантеистичкој истини. Без апсолутистичких претензија римске религије су се међусобно слагале и свака налазила своје место у пантеистички схваћеној пуноћи божанства.

Грчка религија развијала се у ходу са друштвеним животом. На њу су у битном утицала човекова друштвена стварност – философија, књижевност, друштвено-политички контекст. „Учење“ грчке религије није било догматизовано већ је варијало, прерађивало и мењало своју форму. Човеково увећање спознаје природе или појава новог доминатног философског учења утицали су и на мењање његовог религијског става. Тако нпр. грчка религијска концепција Зевса као бога неба доживела је многе своје индивидуалне интерпретације које су се по много чему разликовале и биле неспојиве са првобитним појмом Зевса као бога неба.¹² Овакав начин егзегезе је потпуно стран хришћанству. Свој став о Богу, свету и човеку хришћани граде на основу Божијег открочења (Светог Предања и Светог Писма) које једном, у целости и коначно, пружа истине на сва човекова егзистенцијална питања. По своме карактеру богооткрочењске истине су у принципу (догмату) непромењиве и универзалне за сва времена и све људе. Оно што је код хришћана допустиво као „толерисана разлика“ јесу извесне особености у начину практиковања вере, а што зависи од културолошког обрасца епохе или поднебља.¹³ За разлику од хришћанства, у римским религијама је

¹¹ Тако нпр. по Демокриту, мудраци (философи) и не говоре о више богова већ о једном богу Зевсу који обхвата све и сва. Види, Jeger V., 154.

¹² *Ibid.*, 145–146.

¹³ А. Шмеман, *Историјски њуј и православља*, Цетиње, 1994, 136–141.

била допуштена измена и „принципијелне“ представе одређеног бога. Међутим, треба приметити да је та конверзија била изводљива само у склопу општег пантеистичког појма о божанству.

За свест грчко-римског човека општи (пантеистички) појам божанства био је крајњи лимит религиозности. При томе, сваки поданик Царства био је у обавези да одређеним култом изрази своју религиозност. Није било дозвољено само теоретско декларисање (исповедање) религиозности већ су се захтевали и одређени култови и сходно њима прецизно прописани обреди. Они пак који нису имали обредни чин у складу са стандардима римских религијских обреда, сматрани су за атеисте, тј. потпуне невернике, што је био случај са хришћанима.¹⁴ Дакле, полиморфија римских религијских култова представља само различите облике изражавања једног принципијелног религијског става, док је у хришћанству један верски став захтевао и јединство његове литургијске пројаве.

Током своје историје римска религија прошла је кроз многе стадијуме – од вере у божанства као безличне натприродне силе (*numen*) па до „узвишеног“ синкретистичког соларног монотеизма током III и IV века.¹⁵ Но без обзира на узвишеност појма једног божанства у соларном монотеизму и успостављеној хијерархији божанстава, у принципу, сва чежња римских религија ка „натприродности“ никада није ишла даље од грчког пантеистичког концепта Бога, света и човека. Наравно, како су религије биле плод човекових овоземаљских напора, оне и нису могле своју онтологију базирати на недокучивој „натприродности“ или оностраности. Пантеистички концепт римских религија, њихов настанак и развој као плод човекових религиозних потреба, јесу заједнички именовани античких религија који их је чинио међусобно препознатљивим и компактним, а што долази до изражаја тек у поређењу са хришћанством. У односу на сва грчко-римска веровања, хришћанство је другачијег корена. Оно је богооткривењска вера, тј. Бог се открива човеку. Иницијатива је од Бога и та вера се даје одозго за разлику од религија које су плод људског напора, тј. долазе одоздо, па као такве не садрже богооткривењски моменат и остају у границама природе овога света.

На делу, дакле, имамо две онтологије – хришћанску и грчко-пантеистичку. За хришћане је прва реалност Царство Божије, а овоземаљски свет узима се за променећиву и привремену категорију. Победа над смрћу као природној законитости света и живот у заједници са Богом Оцем, Сином и Духом Светим, највећи су хришћански императив. Они су оствариви крстоносно-благодатним подвигом човека, тј у његовој вертикално-хоризон-

¹⁴ *Velika povijest Crkve* (urednik: H. Jedin), tom I, Zagreb, 1972, 242–244; Малички П., *Историја хришћанске цркве* (прва три века), Београд, 1933, 46–47.

¹⁵ Сајловић М., *Нав. дело*, 74–86.

талној љубавној заједници оствареној са Богом и ближњим. За пагане, пак, видљиви свет у његовој пантеистичкој пуноћи јесте прва и последња реалност. Смисао човековог живота тражен је само у хоризонталној перспективи тј. у хармонији са животом природе и њених законитости. Последице, остварење свога „царства“ они су тражили на земљи кроз друштвену организацију и поредак. Држава је схватана као простор човековог личног и друштвеног остварења. Питање смрти као онтолошке категорије грчко-римски човек није ни постављао, већ је смене смрти и живота посматрао као нужне последице законитости природе. Све пролазне форме живота свој смисао тражиле су у пантеистичкој пуноћи постојања света.¹⁶ Имајући ово у виду постаје јаснија и некомпатибилност хришћанства са римским религијама, како из аспекта учења тако и са аспекта социјалног деловања унутар римског друштвеног поретка. Могућност њихове компатибилности захтевало је коренити (онтолошки) преображај једне или друге. Принципијелно, хришћанска вера, нити по свом учењу нити по култу, није се могла уклопити у монолитно шаренило римских религија. Њихова „учења“ била су базично неспојива. Учење хришћанске вере као богооткровењске било је суштински различито од римских религијских схватања како по корену настанка, тако и по крајњем усмерењу.

Држава као општи принцип и прва реалност Римљана имала је монопол и над религијама. Све римске религије биле су у служби државе и као такве ствар државне политике, где није постојала јасна дистанца између светог и профаног. Оне су од државе добијале дозволу за своја деловања која су требало да буду на општу добробит Царства, а што се постизало свакодневним приношењем жртава боговима. Надмоћ Рима над другим народима почивала је на наклоности (милости) божанства. Тиме је религија за антички свет представљала један од идеолошких стубова државе.¹⁷ Дакле, све римске религије су имале и тај заједнички именитељ да као званична државна институција служе општој добробити Царства кроз приношење жртава. То је основни принцип који је држава захтевала од свих официјелних религија, док у њихова дубока верска становишта није улазила. За државу је питање „у шта и како се верује“ било мање важно од исправности приноса жртава боговима по прописаном ритуалу. Стога би и мисао „*свако нека верује како му срце хоће*“ могла да гласи „нека свако мисли о Богу како му срце хоће но сви се морају поклонити сакрализованом идолу државе, и то ради опште добробити“.¹⁸ И то је било у складу са римским религијским схватањима где су постојали неки општи (синкретистички) религиј-

¹⁶ Мидић И., *Проблем смрти у хришћанској онтолозији*, Пожаревац, 2012, 22–32.

¹⁷ Сајловић М., 160.

¹⁸ На врло сличним принципима почивају и савремене религијске слободе у Сједињеним Америчким државама. Види, Dentile E., *Religija politike*, Beograd, 2009, 17.

ски стандарди и појмови о божанству, а различити култови. Због тога је за Римљане и било сасвим природно да у једном граду постоје присталице више култова. Како су римски култови били једног онтолошког корена и у служби опште добробити Царства, сви они су у стварном друштвеном животу представљали једну колоритну цјелину.

Дакле, Римљани питање религијског плурализма, а тиме и религијске толеранције, суштински никада нису ни постављали. Постојање мноштва различитих римских култова који су по римским прописима приносили жртву свеопштем (пантеистичком) божанству за Римљане је представљало природну ствар. Целовитост римског (пантеолошког) религијског концепта начета је тек Миланским едиктом и званичним увођењем хришћанства међу државне религије. Гледајући из онтолошке перспективе, Миланским едиктом није само проглашено хришћанство за још један официјелни римски религијски култ већ је тај чин представљао и званичан „проглас верског плурализма или, боље речено, религијског дуализма између паганства и хришћанства“.¹⁹ Имајући у виду јединство онтолошко-пантеистичке платформе римског политеизма и насупрот њему онтолошке поставке хришћанског монотеизма, постаје јасније зашто је овде реч о „религијском двоверју“. Увођењем стварног (онтолошког) религијског плуралитета у живот Римског царства, пред античко друштво се први пут испоставило и питање религијске толеранције. Теоретско доказивање на основу онтолошких претпоставки римске религије и хришћанства да њихов складан „међурелигијски“ суживот у склопу античких религијско-политичких прилика није могућ, има своју потврду и у пракси, као што ћемо видети. Наиме, иако се за римску религију везује мноштво култова, то истовремено не значи да се она истински залагала и за савремено начело верског плурализма и толеранције. Суштински, иза римске религије и свих њених култова стајао је један јединствени систем вредности који је био доминатно заступљен у римском друштву. Хришћанство је могло бити прихваћено од римске религије само уколико би прихватило њен систем вредности, односно постало један од римских култова. Стога је, судећи према вредносним системима, сукоб између хришћанства и паганства био неминован. Међутим, борба која се водила између два различита религијска схватања за доминантан положај свог вредносног система у друштву била је условљена не само теолошким претпоставкама, него и политичким захтевима теократске државе од религије.

Политички аспект религијске толеранције Миланског едикта

Уврштавање хришћанства међу званичне римске религије од стране цара Константина испоставило се као суштинска новина за римско друштво

¹⁹ М. Сајловић, 161.

управо на плану религијског плурализма. Пред новим изазовима друштвеног суживота сада су се нашли и хришћани и пагани. Истовремено, пред њих је своје захтеве на плану религијске политике испостављала и теократска држава. Императив царске „унионистичке“ политике био је стварање хомогеног друштвеног амбијента и заједничког аксиолошко-идеолошког (читај: религијско-филозофског) хоризонта. Сам цар Константин улагао је напоре ка проналажењу заједничког именитеља у поштовању божанства.²⁰ Од хришћанства као нове религије цар је очекивао она иста теократска интеграциона дејства као што су то његови претходници имали у римским религијама.²¹ Стога се и потпуно умесним поставља питање: како је цар политички измиравао непомириве стране? У чему се састојала Константинова религијска толеранција како у тексту Миланског едикта тако и у потоњим годинама његове имплементације? Да ли се официјелно залагао за толеранцију као „паритет“²² државних вера или се залагао за привилеговани статус хришћанства?

Теорије о „паритету државних вера“ у епохи Константинове владавине настале су из пера историчара²³ новијег времена када је већ дошло до одвајање цркве од државе. Наиме, под државном религијом подразумева се она религија која ужива изузетна права у држави. Од прогласа Миланског едикта 313. године па до 380. године у Римском царству имамо на делу две „државне“ религије: римску религију и хришћанство. Посматрано са правне тачке, религијска политика Царства у овом периоду препуна је недоречености и правних аномалија (*Rechtsanomalie*).²⁴ Но „паритет“ или религијско двоверје од Константина до Теодосија I Великог (379–395), као новост у историји Царства, иако није био правно регулисан, у стварности је постојао. Био је ово период нужног и привременог компромиса између правног *de facto* и *de jure*, између урушеног многобоштва и тријумфалног надирања хришћанства.

²⁰ Lactantius, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2–3. „Кад смо се у добар час састали у Милану ја, Константин Август и ја, Лициније Август и размотрили све што се односи на добро и безбедност државе, између осталог што смо сматрали да ће бити од користи већини људи, мислили смо да на првом месту треба уредити ово, а то је поштовање божанства, тако да и хришћанима и свим другим дамо слободу да следе религију, свако по свом избору, да би, које год је божанство на небеском трону, било наклоњено и милосрдно и нама и свима који су под нашом влашћу. Стога смо убеђени да је ова одлука донета здравим и сасвим исправним расуђивањем, да никоме не ускраћујемо избор, било да се ко одлучи за хришћанску веру, или да мисли да му нека друга религија највише одговара, с циљем да нам највише божанство, које поштујемо слободне савести, у свему показује сталну наклоност и добру вољу.“ (Лактанције, *О смрти прогонитеља*, Београд, 2011, 100)

²¹ Даргон Ж., *Цар и њрвосеишћеник*, Београд, 2001, 152, 154.

²² Брилијантов А., 137–139.

²³ *Ibid.*, 141, напомена 180.

²⁴ *Ibid.*, 142.

За увођење хришћанског једноверја као новог јединственог система вредности, и сходно њему стварање новог друштвеног поретка и адекватног духовног амбијента, био је неопходан много дужи временски период од владавине цара Константина. Као реал-политичар, без обзира на своју одушевљеност хришћанском вером, и сам цар се морао „повињавати“ актуелним политичко-религијским приликама и њиховим захтевима. Како су у друштву постојала два религијска система који су сходно својим основним религијским начелима заговарали несводљиво различите системе вредности, несумњиво да је и први хришћански цар имао за императив да успостави онај вид религијске толеранције који би био гарант друштвеног мира и стабилности.²⁵ Својим личним ангажманом Константин је покушао да кроз систем римског законодавства пронађе адекватне одговоре о питању дубоке религијске кризе римског друштва. Но, и поред свих царевих прегнућа да нађе теоретске претпоставке „међурелигијске“ толеранције хришћанства и паганства, у његовим законима је видна правна недоследност и колебљивост,²⁶ као и немогућност да се одмах - за време Константинове власти, пронађе онај вид религијске толеранције који би обједињујуће деловао и био гарант друштвеног мира.

Два различита религијска система, две онтологије, две гносеологије, испоставили су се и као непремостив проблем на плану међусобног дијалога и препознавања. У проналажењу кључа коегзистенције различитих религијских система, како некада тако и данас, као прва неопходност намеће се успостављање дијалога. Како је овде реч о две „цивилизацијски“ различите „школе“, многе ствари које се подразумевају у једном религијском систему у другом се могу протумачити у сасвим другачијем смислу. Стога одређење религијских појмова једног религијског система и њихово исправно поимање од стране других јесте предуслов за успостављање дијалога. Тек тада „различити“ могу се разумети, остварити комуникацију духовних вредности и међусобно се препознати. Тада се и дијалог уздиже од толерисане религијске коегзистенције на виши духовни ниво размене религијских искустава и уверења.²⁷ Међутим, за успостављање плодотворног дијалога између новопројављене хришћанске вере и римских религија, као и античког друштва у целини, било је неопходно време.

Сусрет два света – античког и хришћанства,²⁸ добија нову димензију од времена прогласа Миланског едикта 313. године. За разлику од тровековног илегалног или полуилегалног живота цркве, када се углавном бавила пи-

²⁵ Grbešić G., „Poimanje i primjena tolerancije u progonjenoj, slobodnoj Konstantinovoј i državnoj crkvi“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 83 No. 2, Zagreb, 2013, 288.

²⁶ Мајендорф Ц., 14.

²⁷ Bižaca N., „Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma – Odnos Katoličke crkve i religije danas“, *Crkva u svijetu*, Vol. 32, No. 1, siječanj 1997, Split, 1997, 80.

²⁸ Зизијулас Ј., *Јелинизам и хришћанство (сусрет два света)*, Београд, 2008.

тањем свог унутрашњег живота, она сада бива призвана да се на званичан, одговоран и интезиван начин бави и друштвеним питањима. Међутим, у ово време црква се није бавила конкретно појединим друштвеним питањима већ је тежила ка једном ширем концепту свог наступа на античку јавну сцену. Наиме, по прогласу Миланског едикта црква је имала првенствену потребу да пронађе форму свога самоодређења у античком друштву кроз интерпретацију аутентичног хришћанског живота и учења. Императив је био да и она буде препозната као римска институција, а да при томе не изгуби ништа од свог унутрашњег живота. Међутим, како је хришћанство било сасвим другог корена у односу на римску религију и културу, то Црква своје учење није ни могла у потпуности изразити у категоријама јелинске философске терминологије. Како би се успоставио постојан дијалог са античким светом, Црква је појединим грчким терминима (φύσις, υλόστασις, ουσία) давала нови унутрашњи смисао и садржај. Наравно, од указане потребе ка презначењу термина па до њихове опште прихваћености, био је неопходан проток времена. Били су потребни векови да црквени концепт Бога, света и човека постане официјелно државни и ствар друштвене савести. Ипак, већ током IV века хришћанско поимање трансцедентности Бога и створене (=пропадљиве) природе света интензивно и са успехом је победило римски пантеолошки концепт. Хришћанско схватање апсолутне вредности људске личности утицало је и на римско право IV века и изискивало ново правно одређење личности и заштиту људских права. Тиме је, временом, дошло до новог превредњавања античког схватања државе, владара, роба, односа државе и религије, као и других друштвених питања.

Са успостављањем хришћанских друштвених норми, по први пут у историји Римског царства, уведен је тзв. диархички систем по питању односа цркве и државе, односно подвојеност (дуализам) између религије и политике. Почетак диархичког система начелно је дат одредбама Миланског едикта, тј прокламовањем хришћанских слобода, чиме је најављен и крај „профаности“ римских религијских схватања. Од Константиновог времена можемо да пратимо почетак развоја друштвеног двоначалија – државе на политичку власт и Цркве над истином живота. Тиме је начелно установљено разликовање духовне и политичке власти, али не и њихово потпуно раздвајање. За теократску античку свест и ово је био велики искорак. Јевсевије Кесаријски (+340), биограф цара Константина, успео је да усагласи апсолутистичке претензије државе и Цркве, објединивши је у једну црквено-политичку теорему. Стварањем новог и јединственог црквено-политичког система²⁹ на удару се нашла трећа страна тј. римске религије. На религијском плану, оне ће бити оповргаване од хришћанских апологета

²⁹ О дијархији као темељним начелима византијске политичке идеологије, види: Arveler E., *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, Beograd, 1988, 142–148.

и учитеља, а на политичком ослабити губитком подршке државе, тј самог цара Константина и његових наследника. Од овог времена цар из хришћанског монотеизма изводи апологију своје апсолутистичке власти односно теорију владарске идеологије. Убрзо, већ од времена цара Теодосија I (379–395), када је хришћанство проглашено за обавезну веру а многобоштво за бесправну религију,³⁰ уведен је и монопол над политичким небом Царства. Тиме се од Константиновог прогласа слободе свих религија (313.г.) врло брзо дошло до монопола хришћанства и забране других религија (380.г.). Стога се умесно и постављају питања: колико су цару Константину били познати сви изазови (не)спојивости хришћанства и античког паганства; да ли је Константинов Милански едикт и проглас верских слобода имао хришћанске мотивације, и ако јесте, зашто те исте слободе укида други хришћански цар? Од времена Константиновог прихватања и исповедања хришћанског Бога (28. октобар 312.г.) до времена прогласа Миланског едикта (фебруар 313.г.) протекло је тек неколико месеци. У тако кратком временском року новообраћени хришћански цар свакако није могао сагледати у свој дубини хришћанско учење нити назрети значај његовог социјалног учења, које још ни сама црква није била дефинисала. Јасно је, дакле, да и поред царевих унутрашњих личних порива и јавне наклоњености хришћанству, његово поимање религијских слобода могло је бити само у складу са касноантичким политичко-религијским концептом, а не хришћанским вредносним системом. Стога, изузме ли се жеља тек новообраћеног хришћанског цара да озакони слободу хришћанског култа, тражити друге хришћанске мотиве у одредбама Миланског едикта је вишеструко неосновано: текст едикта је настао на двору касноантичког римског цара, истина преобраћеника у хришћанство, али чија је царска околина, дворска администрација и читав правни систем почивао на паганском предању. Међутим, овде је битно нагласити, да први хришћански цар управо преко античких начела „плурализма религијског култа“ промовише хришћанство као нову толерисану религију Царства. Давање слободе хришћанима почетком IV века и није било другачије изводљиво „него на римски начин“ како је и учинио цар Константин. Озакоњење хришћанских слобода изведено је сходно одредбама римског права и античких традиционалних схватања верских слобода. Но, под античким верским слободама, па и новопреобраћеног цара Константина, треба разумети римску слободу култа тј. „само“ спољну форму богопоштовања,³¹ а не верске слободе у нововековном смислу и све њене друштвене импликације.³²

³⁰ Шмеман А., 148–149.

³¹ *Ibid.*, 106.

³² О могућности ишчитавања одлука Миланског едикта као почетка „пута који води до данашњих друштвених достигнућа у области верских слобода“, види: Krstić Z., „Political

Вођен државно-политичким идејама, као и лично верским, цар Константин је имао за императив промоцију хришћанске вере и заступљеност хришћанства у свим аспектима римског друштва. Наравно, у тим наступима и пред хришћанског цара били су испостављени доминантни захтеви државе, њених институција и правно-политичког система. Начин на који су у постојећим околностима чинили прве кораке цар Константин, као и неки његови хришћански савременици, у покушају успостављања званичног односа између хришћанства и римских религија, више је него индикативан. Наиме, тражен је што шири друштвено-религијски концепт у дефинисању заједничког именитеља хришћанства и римских религија. Тако из текста Миланског едикта видимо да се цар Константин служио универзалном религијском терминологијом која је могла бити прихватљива од свих поданика Царства – и од пагана и од хришћана. При томе, пада у очи да је религијска терминологија брижљиво одабрана да ничим не нарушава хришћанску савест. Основна богословска мисао царева полази од појма „Божанство“ (*divinitas* – то *θεῖον*), који је као општи принцип философског монотеизма IV века био разумљив и прихватљив већини његових поданика. Цар, дакле, својом терминологијом испољава синкретистичке тенденције ка екуменском уравнивању религијских појмова³³ тражећи на тај начин упориште у јавном мњењу касно-античког римског друштва за имплементацију Миланског едикта. Одлуке едикта формулисане су јасно и у сагласју са моралним начелима римског друштва. Проглас нових верских слобода цар оправдава потребом да ради опште добробити Царства не треба порицати слободу религије. То опште римско добро је таквог карактера да се о њему сви слажу.³⁴ Међутим, царева религијску терминологију не треба посматрати само као рефлексију његове владарске идеологије или римске јавне мисли IV века. Она је била у складу и са новообраћеном личношћу античког цара, његовим новим осећајем за „Божанство“, где царева монотеистичка мисао, уз велику дозу присуства империјалног синкретизма,³⁵ има јасно хришћанско усмерење.³⁶

Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today“, *Саборности – теолошки јодуишњак*, Пожаревац, 2013, 31–41.

³³ У покушају успостављања дијалога са паганским светом исту терминологију користили су и хришћански апологети епохе. У свом обраћању паганима апологете Арнобије и Лактанције говоре о Богу служећи се термином „*summus deus*“ – више божанство. Grbešić G., 298.

³⁴ Сајловић М., 155–156. Треба приметити да је и цар Галерије прогласио свој едикт о толеранцији хришћана (311. г.) под истим мотом добробити државе – „*за добро и корист државе*“. *Истио*, 124–126.

³⁵ Шмеман А., 106.

³⁶ Сајловић М., 168–171.

Религијска политика цара Константина и питање толеранције

Још пре прогласа Миланског едикта цар Константин је био увучен у хришћанске расправе. Из сукоба донатиста и православних у Африци Константин се могао упознати са природом универзалног хришћанског учења као и са карактером самих хришћана. Истовремено, из царевог држања у питању хришћанских спорења видимо и главне црте његове нове религијске политике која је била у сагласју са његовим императорским претензијама. Иако још владар само западног дела Римског царства, он се залагао за јединство свих хришћана у читавој империји.³⁷ Његов владарски императив да учврсти „римски мир“ (*pax romana*) налазио је у хришћанском учењу о васељенском карактеру Цркве свог природног савезника на идеолошкој равни.³⁸ Наиме, цар, као и васељенска Црква Христова, није био спреман на могућност постојања више хришћанских цркава – хришћанског плурализма, које би биле плод његове толерантне религијске политике.³⁹ Духовно (идеолошко) јединство свих поданика империје био је заједнички императив и цара и цркве. Сама Римска империја, као и цар Константин лично, није толерисала религијске конфликте. Међутим, имајући у виду да у Константиново време није било могуће направити одлучујућу превагу у античком друштву између хришћана⁴⁰ и пагана, те да су религијски конфликти били неминовност, онда постаје јаснији и Константинов „изнуђени“ политички став да преко религијске толеранције тражи јединство Царства. Како је цар лично доживљавао питање религијске толеранције Царства у датим политичко-религијским приликама, а што је пројавио кроз своју религијску политику, поуздано се може установити из *Константиновој Жиџији*⁴¹ и његовог царског законодавства. У овим списима евидентна је колебљивост или неприципципијелност царевог држања о питању религијске толеранције, као и чињеница да он толеранцију доживљава само као снисходљивост према паганима. Цар ставља под заштиту закона паганство али истовремено признаје надмоћ хришћанства над њим, сам се издаје за хришћанина и јавно га подржава.⁴² Овде је неопходно додати и

³⁷ Μαγγιώρος Ν., *Ο Μέγας Κωνσταντιός και η δονατιστική έριδα (Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Εκκλησίας – πολιτείας κατά την κωνσταντινεία περίοδο)*, Θεσσαλονίκη 2001, 57–91.

³⁸ Franzen A., *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb 2004, 56.

³⁹ Мајендорф Ц., 17–18. „Сви законски текстови које су цареви издали у корист хришћана подвлаче да је царска милост управљена искључиво према *каџоличанском* хришћанству и *каџоличанској* цркви, при чему су биле предвиђене строге забране за многобројне групе јеретика и расколника.“

⁴⁰ У време издавања Миланског едикта број хришћана је био 10–15% од укупне популације Царства. *Velika povijest Crkve*, 415.

⁴¹ Ευσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα 4 (Είς τον Βίον του Κωνσταντίνου)*, Θεσσαλονίκη 1982; Јевсевије Памфил, *Живот Константинов*, Шибеник, 2013.

⁴² О царевом држању према идолопоклоницима индикативна су казивања његове *По-*

нагласити чињеницу да иако је хришћанство представљало мањину у Царству, Константинов политички интелект је ипак у њему препознао нову идеолошку снагу, доминантнију од свих других римских религијских схватања.⁴³ Сакрализацију своје политичке власти он тражи кроз мотиве хришћанске политичке теорије и при томе избегава било какво повезивање свога имена са паганским култовима.⁴⁴ Константин, дакле, није био лицемеран у својој новој вери, није је скривао због виших политичких циљева, већ напротив сав се ставио у службу Цркве и промоцију вере малобројних хришћана. Уз свесрдну Константинову подршку хришћанство ће постати већ у његово време фаворизујућа државна „религија“ и институција од државног значаја.

Уводећи хришћанство Миланским едиктом у ред законитих римских религија, Константин је постепено и другим својим законима вршио фаворизацију хришћанства и на другој страни бранио или ограничавао рад екстремно радикалних римских култова. За његово време деловање паганских религија било је ограничено, али не и званично забрањено. После Константина, његови синови додатно су ограничили деловање римских паганских култова.⁴⁵ На основу царских закона и уз свестрану подршку државне административне апаратуре, Црква је већ током IV века стекла значајно место у римском друштву што јој је омогућило да се и силом државног закона супротстави свим верским отпадницима и неверницима. Континуирано јачање друштвене позиције хришћанства имало је за последицу да цар Теодосије I (379–395) својим законодавством (380.г.) стави ван закона све паганске култове, а евентуално њихово деловање под оштри удар закона. Од Теодосија у борби против паганске идололатрије једнодушни су били и држава и Црква. Нарочито је Црква показивала заинтересованост и истрајност против упорних следбеника „паганизма међу градском аристократијом и интелектуалцима, као и у пространим пределима у унутра-

сланице исцјочним њровинцијама у вези са заблудама назнабожаца из 324. године где цар, између осталог, каже: „Желим да народ живи у миру и да буде сјокојан ради ојшиће добра Царсјива и свих људи. Нека се наслађују у сјокојству и миру са верним и они који су у заблуди (οι πλανώμενοι). Јер њихово учење у овом наслађивању може дојринети да се исјраве и они, и да их (тјо) изведе на њрави њути. Нико да не злосјавља друјој; свако нека има оно шјто му душа жели, ако му тјо корисјти. Они који су мудри (οι φρόνιμοι), њак, тјреба да сјознају да једино ови свейто и чисјто живе, које си Ти сам њризвао да се њдржавају тјвојих свейтих закона. Они који нису са нама моју слодогно да имају лажна свейтилишја (τα τεμένη της ψευδολογίας), ако је тјо оно шјто они желе; ми имамо најсјајнији дом исјине тјвоје. Који си њодарио њо њрпороди вернима, њеја желимо и њима (да се угдели), како би и они њројавили радосј кроз ојшиће сајласје (δια της κοινής ομονοίας).“ Ευσεβίου Καισαρείας, Άπαντα τα έργα 4, Θεσσαλονίκη 1982, 316–317 (Εις τον Βιον Κωνσταντίνου, Λόγος Β', 56, 1–2).

⁴³ Burkhart J., *Doba Konstantina Velikog*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2006, 342, 343, 396, 397.

⁴⁴ Alföldi A., *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford, 1969, 53.

⁴⁵ Στεφανίδου Β., *Εκκλησιαστική ιστορία*, Αθήνα 1990, 142–145.

шњости земље“. Исти су били „активно сузбијани од стране хришћанских епископа, који су, често, немилосрдно употребљавали сва легална, а понекад и насилничка, средства, која су им била на располагању“.⁴⁶ Последњи ударац паганском политеизму задао је својим законодавним мерама цар Јустинијан I Велики (527–565).⁴⁷

Завршна разматрања

Борба између Цркве и римских религија није се сводила „само“ на борбу између хришћанског Бога и примитивних римских божанстава, њихових жртвеника и идола. Иза римског идолопоклонства крило се једно специфично и целовито сагледавање света и човека, један систем идеја и уверења дубоко укореењених у античком свету. У поређењу са хришћанством и његовом теоретским и организационим системом, за римске религије се може рећи да су примитивне и вулгаризоване. Међутим, имајући у виду заступљеност идеја римских веровања у широким народним масама, тада и приписани атрибут „примитивности“ поприма дубљу и ширу конотацију. Већ је речено да је грчко-римски човек на основу религијског доживљаја света успостављао и свој однос према свету. Људи античког времена су у вишим, натприродним силама које су осећали у природи тражили одговоре на загонетку живота. Натприродним (ирационалним) силама приписивали су лична својства и атрибуте богова који су могли утицати на судбину човекову. Веровали су да на одређени начин – жртвом, култом – могу „умилостивити“ више силе и задобити њихову наклоност на личном и друштвеном плану.⁴⁸ При томе, и из личног и из социолошког аспекта, крајњи смисао римске религиозности сводио се на опште благостање, без икаквих виших есхатолошко-сотириолошких импликација. Смисао човековог живота тражен је у оквирима пантеизма, а не, као у хришћанству, у оностраном (натприродном) животу, у божанском вечном животу. Зато је хришћанство у паганству и видело велику обману, лаж која заводи човека од његовог библијског назначења и вечног живота. У борби за душу античког човека, хришћанство се у суштини борило против читаве античке концепције Бога, света и човека, против темељних поставки римске цивилизацијске тековине. У склопу преутемељења римског вредносног система поставило се, директно или индиректно, и питање религијске толеранције.

Поставши званична и привилегована религија Царства, хришћанство је морало заузети и официјелни став о питању суживота са паганима који су сада у масама прилазили Цркви. Прогласом хришћанских слобода Ми-

⁴⁶ Мајендорф Ц., 16.

⁴⁷ *Ibid.*, 17.

⁴⁸ Шмеман А., 134.

ланским едиктом и уз свесрдну подршку цара Константина, мисија Цркве је добила нови замах и карактер. Она више није деловала из илегале где је могла са омаловажавањем и презрењем да гледа на све паганско. Сада је била позвана да пагански свет прими у своја недра и да га преобрази. Цео IV век је био у знаку борбе за „душу“ античког човека, односно борбе за превласт над верским (религијским) небом Царства. Двоверје римског неба – паганско и хришћанско, имало је за последицу и биполарност римског друштва у скоро свим сегментима,⁴⁹ а што је нарочито приметно у римском законодавству.⁵⁰ У суштини, религијско двоверје манифестовало се као двоначалије друштвеног система вредности. Борба између хришћанства и паганства за хегемонију над римским небом, на социолошком плану рефлектовала се у наметању свога виђења Бога, света и човека, односно свог вредносног система као једино исправног и обавезујућег за државу, друштво, културу... Од Константина, тј. Миланским едиктом, званично почиње превредњавање римског друштва. Царева одлука да се среди стање у Царству и на религијском плану, односно давање слободе хришћанима и фаворизовањем хришћанске вере, у ствари је представљала почетак стварања новог идентитета Римског царства. За цркву Христову био је ово период великих искушења када је „морала“ прихватити државни систем и неке базичне римске институције у оквиру којих је требала деловати, а да при томе не изгуби свој идентитет и мисију. Многим световним институцијама, као што је цар, царска власт, постојећи политички систем, држава, војска, нација, раса, робови, религије... и другим друштвеним институцијама, она је требало да да хришћанску смисаоност њиховог друштвеног постојања и деловања. Полазећи од библијске перцепције Бога, света и човека, Црква је кроз свој систем веровања изградила и свој систем вредности који је за разлику од античког имао сотериолошку перцепцију смисла човековог живота, времена, простора, историје. Нови вредносни систем имао је нове „митове“, симболе, ритуале и законе који су на адекватан начин били у служби крајњег циља људског постојања као и исконске хришћанске истине (вредности). На тај начин, судбина појединца и заједнице почињала је да зависи и да се обликује њиховим подређивањем вишем идентитету. Новом, хришћанском систему вредности први се „подвргао“ сам цар Константин који се не само јавно декларисао као хришћанин већ је оправдање (сакрализацију) своје власти тражио кроз мотиве и симболику хришћанске црквено-политичке теорије. Истовремено, поред деловања на друштвеном плану, пред Цркву се испостављала и потреба да се

⁴⁹ Флоровски Г., *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар, 1997, 11–12.

⁵⁰ *Velika povijest Crkve*, 450–454; Мајендорф Ц., 12–21; Сајловић М., „Хришћанска мотивација законодавства цара Константина“, *Црква у доба св. цара Константина Великога*, Београд, 2013, 39–53.

на васељенском (католичанском) плану самоорганизује преко својих институција како би изразила јединство вере и поретка,⁵¹ али и изразила своје држање према другим верским учењима. У томе је имала већ тровековно искуство. Ранохришћанска Црква је, по угледу на јеврејски став према паганским религијама, поред истинског Бога у паганским боговима видела само „ништавила“, лаж и обману које је некад проглашавала и демонима. Од времена апологета (друга половина II века) хришћански однос и мисија према паганима се мења. Апологети, који су и сами стекли образовање по јелинистичко-паганском моделу, у свом покушају да приведу Цркви образоване људе римског друштва, првенствено су трагали за језиком који би био спона међусобног разумевања хришћана и пагана. Имајући за полазиште теологију оваплоћеног Логоса - Христа и јелинско учење о посејаним логосима у природи, апологети су у свим философским, религијским, па и митолошким римским схватањима желели да препознају извесну дозу истинитости. Тиме хришћанство није одступало од својих универзалних и апсолутних претензија над истином, а истовремено је цео римски религијски свет ставило у позитиван однос према својој историји спасења. Овакво универзалистичко схватање „историје религија“ на основу теологије природног откровења остаће као модел теоретског и практичног става хришћана према нехришћанским религијама и у потоњим вековима.⁵² Посматрано са аспекта религијске толеранције, позитивистичко одређење хришћанства према паганима (нехришћанима) није имало за циљ њихово толерисање већ кроз плодотворни дијалог привођење хришћанству. Овакав доминантан став црква је могла да заузме врло рано, док су хришћани били још мањина у Царству, јер је на плану организације, устројства и теолошког система учења, била у завидном положају према свим римским религијама. Стога је без опасности и чинила привидне уступке паганима. Међутим, крајњи смисао тих уступака био је доказивање надмоћи хришћанских истина над паганским како би пагани оставили своја заблудна учења и приклонили се Истини Јеванђења. Дакле, „уступци“ су чињени првенствено из хришћанских мисионарских побуда а не да би се хришћанство привидно приближило римским религијама како би их лакше толерисало.

Како римске религије без обзира на многе своје заједничке именитеље нису имале изграђено јединствено „богословско“ учење, до стварног разматрања питања „верске толеранције“ између њих и хришћанства никада није ни дошло.⁵³ Покушаји паганских философа Целса и Порфирија да на

⁵¹ *Ibid.*, 26–34, 39–46.

⁵² Benc E., *Opis hrišćanstva*, Beograd, 2004, 243–244.

⁵³ Још су апологете – Јустин, Тертулијан, Лактанције, тражили путем својих апологија заштиту основних људских права хришћана, тј право на слободу вероисповести. Tenšek T.,

идејном плану уруше супрематију хришћанства над паганством показали су се узалудним. То стога јер се хришћанство са својим учењем, култом и организацијом већ у III и IV веку заиста показало доминантно у односу на неразвијене (примитивне) римске религије.⁵⁴ На тај начин до правог сусрета двеју онтологија није ни дошло, а самим тим суштински никада у антици и није покренуто питање „верске толеранције“ са свим оним што оно носи у савременом контексту. Диспути између хришћанске и античке онтологије биће вођени унутар цркве у борби између православља (аутентичног хришћанства) и јеретика (акутно јелинизованог хришћанства). Победа изворно библијске онтологије над јеретцима, чему је темељ ударен на Првом васељенском сабору у Никеји 325.г., била је потврда доминације хришћанства над паганством. Снажно јачање Цркве током IV века – процват богословске мисли и књижевности, учвршћивање самоорганиза-

„Religijski pojam tolerancije u aptrističko doba“, *Društvena istraživanja*, Vol. 5, No. 2 (22), Zagreb, 1996, 390–391; Тертулијан је, у својим диспутима са паганима, укратко дефинисао и срж сукоба хришћана са римским друштвом: „Ми вређамо Римљане и нисмо прихваћени као Римљани јер поштујемо Бога који није римски.“ Тражећи религијске слободе од Римљана он то чини преко „природног права“ које је било добро познато ширем аудиторiju римљана. „По људском и природном праву свако се може клањати ономе што жели. Религија појединца не шкоди и не служи другима. Није у природи религије присилити на властиту религију. Она мора бити израз спонтаног, а не присилног поштовања. Жртве се могу приносити само у љубави. Ако сте присиљени жртвовати, онда не дајете ништа својим боговима. Они не желе жртве које нису својевољне.“ Grbešić G., 295–296). У Константиново време извесне теоретске претпоставке за дијалог хришћана и пагана о верској толеранцији могу се наћи код Лактанција (250–320), учитеља Константиновог сина Криспа. У апологетском стилу он позива незнабожце на отворену дискусију о свим „религијским“ питањима. Лактанције „религију“ дефинише као најинтимнији део човекове личности чији избор треба да буде ствар човекове слободне воље а не присиле. „Није права жртва ако је учињена под присилом. Ако није дарована својевољно и у доброј намери она је оскрвнуће као и у случају да је натјерана силом, затвором и мучењем. Ако би богови били поштовани на тај начин били би достојни гнушања оних који би жртвовали у сузама, јецајима и изливајући кап по кап крви из свих судова. Супротно томе ми не тражимо да се наш Бог поштује против воље, иако је он Бог свих људи који га прихватају или не. Ако се и одбија његово поштовање ми се не срдино... Зато када смо изложени мучењима нећемо се због тога тужити, поштујући освету Бога. Ми се не понашамо као они бранитељи својих богова који дивље бесне на оне који их не поштују.“ Lactantius, *De institutionibus divinis*, V, PL, VI, 619–620. још каже: „Религија је једина ствар у којој је слобода изабрала боравиште. Више од свега она зависи од воље. Нико не може бити присиљен поштовати онога кога не жели.“ (Lactantius, *Epitome divinarum institutionum*, 54, PL, VI, 1061). Стога се и залаже за борбу аргумената („аргумената неба“) а хришћанима предлаже да на паганску силу не одговарају истом мером него трпљењем јер је праведни суд за све људе пред Господом. Овакав Лактанцијев приступ „међурелигијском“ дијалогу више је одговарао преконстантиновској епохи. Промене које су се десиле са Константиновим преображајем као да су затекле и самог Лактанција те наговештаја нове стратегије хришћанске толеранције – константиновске, код њега не налазимо. О томе види, Kendeffy G., „Endurance and toleration: Conceptions elaborated and challenged in Lactantius' theology“, *Свети цар Константин и хришћанство II*, Ниш, 2013, 43–51.

⁵⁴ Фејда В., 132–133, 345.

ног система управе, блиска диархичка сарадња са државом, резутирало је тиме да цар Теодосије Велики већ 380. године прогласи доминантну улогу хришћанске вере у царству. У вековима који су следили хришћанска доминација је само јачала тако да се питања верског плурализма и толеранције суштински нису ни постављали. Тек у сусрету хришћанских мисионара током XVIII и XIX века са представницима развијених религијских учења (хиндуизма, будизма, таоизма, али и ислама и јеврејства) кроз философију просветитељства испоставиће се и захтев за верском толеранцијом у свој његовој богословској дубини и савременој социолошкој ширини.⁵⁵

Закључак

Питање верске (религијске) толеранције се поставља када у једном друштвено-политичком систему постоји више религијских вредносних система који се међусобно разликују по фундаменталним становиштима. У античко доба, процењујући на основу базичних религијских претпоставки, суштински су постојала два религијска система: грчко-римски и хришћански, и сходно томе две онтологије – пантеистичка и библијска. Пантеизам је крајњи домет паганских религија. Сва грчко-римска божанства и њихови култови, њихова узрастања и трансформације, увек су се кретали у границама пантеистичког концепта кроз грчко-римске културно-философске форме. Посматрано из хришћанског онтолошког аспекта, многи култови (божанства) римске религије уствари су били само различите манифестације једног принципијелног религијског става. Стога се антички свет тек са прогласом Миланског едикта први пут суштински сусрео са питањем религијског плурализма и толеранције.

Дарована римска слобода религијског култа 313. године за хришћане је била недовољна и неадекватна. По античким религијско-политичким схватањима хришћанство је тиме, у склопу римског (пантеистичког) религијског концепта, третирано само као још један од многих култова римског Пантеона. Овим је хришћански култ, али не и хришћанске слободе и хришћански вредносни систем, требао да нађе своје место у паганском културном миљеу и култној полиморфији римског политеизма, чиме се Црква није могла задовољити. Римске религијске слободе огледале су се у избору једног од многих римских култова. На основу овакве свести религијског плурализма први хришћански цар је и прокламовао слободу хришћанства под слоганом „*свако нека верује како му срце хоће*“. Дакле, цар Константин преко античких начела „религијског плурализма“ промовише хришћанство као нову толерисану религију Царства. Међутим, на овај начин питање хришћанских слобода у Царству није било решено већ тек постављено,

⁵⁵ Benc E., 243–245.

као и питање религиозне толеранције. Покушаји цара Константина да новим законима у корист хришћана реши ова питања кроз правно-политички систем још једном су показали сву сложеност проблема. Два различита религиозна вредносна система тешко су била усагласива и на правном пољу. Отуда је у царском законодавству о питању положаја хришћана и пагана у држави, све до цара Теодосија Великог и прогласа хришћанства за државну веру, приметна правна недоследност.

На основу анализе хришћанских извора, пре свих текстова Јевсевија Кесаријског и Лактанција, као и ширег контекста сагледавања питања верске толеранције из тровековне историје Цркве и из историје римских религија, долази се до недвосмисленог закључка да су религиозни плурализам, па тиме и религиозна толеранција, били ствар римске античке свакодневнице и они се код римљана никада нису ни доводили у питање. Античка толеранција је почивала на јединству пантеистичке онтологије римских религија (култова) и њиховој компатибилности у служењу држави. Хришћанство се, пак, сходно своме учењу, онтологији и систему вредности, није могло уклопити у такав религиозно-културолошки поредак нити у њему тражити остварење својих верских слобода. Стога се оно природно и нашло у директној конфротацији са паганством, тачније са паганским поимањем Бога, света и смисла човековог живота. У хришћанским текстовима епохе наглашена је идеја надмоћи хришћанске вере у односу на све паганске религије. Поред хришћанске вере у јединог истинитог Бога, сва друга веровања су лажна, бесмислена и непостојана. Хришћански монотеизам условљавао је и јединство а не полиморфију богослужбеног култа. Отуда у хришћанским списима и није могуће наћи изворне римске идеје религиозног плурализма и толеранције. Дакле, сама идеја религиозне толеранције, како је предочена у тексту Миланског едикта, античке је провенијенције. Управо преко античке идеје слободе религиозног култа цар Константин је прво промовисао хришћанство као законски толерисану религију, а потом се залагао и за остале слободе хришћанске вере.

Референце

- 1.700 година Миланског едикта: социолошка истраживања, (приредили: Ђорђевић Б., Тодоровић Д.), Нови Сад, 2013.
- Alföldi A., *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford, 1969.
- Arveler E., *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, Beograd, 1988.
- Benc E., *Opis hrišćanstva*, Beograd, 2004.
- Bižaca N., Dijalog i navještaj u vremenu religijskog pluralizma – Odnos Katoličke crkve i religije danas, *Crkva u svijetu*, Vol. 32, No. 1, siječanj 1997, Split, 1997.
- Burkhardt J., *Doba Konstantina Velikog*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2006.
- Velika povijest Crkve* (urednik: H. Jedin), tom I, Zagreb, 1972.

- Grbešić G., „Poimanje i primjena tolerancije u progonjenoj, slobodnoj Konstantinovoj i državnoj crkvi“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 83 No. 2, Zagreb, 2013.
- Grujić D., „Milanski edikt na putu ka verskoj toleranciji“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 19, januar-jun, 2013, Novi Sad.
- Даргон Ж., *Цар и њрвосвештеник*, Београд, 2001.
- Dentile E., *Religija politike*, Београд, 2009.
- Đurić D., „Religijska tolerancija u Milanskom ediktu i u Ustavu Medine“, *Filozofija i društvo*, XXIV (1), 2013, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Београд, 2013.
- Ευσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα 4 (Είς τον Βίον του Κωνσταντίνου, I 28–48)*, Θεσσαλονίκη 1982.
- Зизијулас Ј., *Јелинизам и хришћанство (сусрет ђва светиа)*, Београд 2008.
- Ivančić T., *Religija i religije (morfologija, fenomenologija i teologija religija)*, Zagreb 2007.
- Jeger V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, Београд 2007.
- Јевсевије Памфил, *Живої Констiантiинов*, Шибеник 2013.
- Јеротић В., „Милански едикт – изазов сваком човеку, хришћанину и хришћанству нарочито“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 20, Jul-Decembar, 2013, Novi Sad, 2013.
- Kendeffy G., „Endurance and toleration: Conceptions elaborated and challenged in Lactantius' theology“, *Свети цар Констiантiин и хришћанство II*, Ниш, 2013.
- Конференција: Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта – у сусрет великом јубилеју 2013. књига 1. – *Свако нека верује како му срце хоће*, Ниш 2011.
- Kotur M., „Koncept slobode – Milanski edikt nekada i sada“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 19, januar-jun, 2013, Novi Sad, 2013.
- Krstić Z., „Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today“, *Садорносi – иеолошки iодуишњак*, Пожаревац, 2013.
- Лактанције, *О смрiи њроiонијеља*, Београд, 2011.
- Лебедев А., *Констiантiин Велики – њрви хришћански император (Свети цар Констiантiин и Милански едикт 313. iодине)*, Краљево, 2013.
- Лозе Е., *Свети Новоїа завейа (верске и њолишичке њриликe у Христiово време)*, Београд, 1986.
- Μαγγiώρος Ν., *Ο Μέγας Κωνσταντιός και η δονατιστική έριδα (Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Εκκλησίας – πολιτείας κατά την κωνσταντινεία περίοδο)*, Θεσσαλονίκη 2001.
- Малицки П., *Истiорија хришћанске цркве (прва три века)*, Београд, 1933.
- Мидић И., *Проблем смрiи у хришћанској онтiолоији*, Пожаревац, 2012.
- Rajin D., *Verska tolerancija, razmere jedne ideje*, (часопис: Kultura).
- Раичевић З., „Лице и наличје Миланског едикта сада“, *Religija i tolerancija*, Časopis Centra za religijska istraživanja religije, Vol. XI, № 20, Jul-Decembar, 2013, Novi Sad, 2013.
- Сајловић М., *Милански едикт у контекстiу реформи III и IV века*, Београд, 2011.
- Сајловић М., „Хришћанска мотивација законодавства цара Константина“, *Црква у доба св. цара Констiантiина Великоїа*, Београд, 2013.
- Στεφανiδου Β., *Εκκλησιαστική ιστορία*, Αθήναι 1990.
- Tenšek T., „Religijski pojam tolerancije u aptrističko doba“, *Društvena istraživanja*, Vol. 5, No. 2 (22), Zagreb, 1996.
- Флоровски Г., *Истiочни оци IV века*, Манастир Хиландар, 1997.
- Franzen A., *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 2004.
- Шмеман А., *Истiоријски њуї њравославља*, Цетиње, 1994.

The Motivation of Religious Tolerance in the Edict of Milan

Summary: Based on the analysis of Christian sources, especially the texts authored by Eusebius of Caesarea and Lactantius, as well as on a comprehensive consideration of religious tolerance during the three-century long Church history and the history of Roman religions, an indisputable conclusion can be drawn – that religious pluralism, and religious tolerance, were integral parts of everyday life of the ancient Roman world and were never questioned by the Romans. This ancient tolerance stemmed from the unity of pantheistic ontology of Roman religions (cults) and their interactive compatibility when employed for the State interests. Christianity, however, based on its doctrine, ontology and system of values, could not fit in such religious-cultural order, nor could it practice its religious freedoms in it. Therefore, it naturally stood in direct opposition to the pagan culture, more precisely to the pagan concepts of God, world and the meaning of human life. Christian texts of the time underline the superiority of Christian faith relative to all the other pagan religions. Compared to the Christian faith in one true God, all the other beliefs were false, meaningless and frail. Christian monotheism was based on singularity and not plurality of liturgical cult. Consequently, Christian texts of the time do not contain original Roman concepts of religious pluralism and tolerance. The very idea of religious tolerance, as integrated in the Edict of Milan, is obviously of ancient origin. Using the ancient concept of freedom of religious cults, Emperor Constantine firstly promoted Christianity as a religion accepted by the law, and then continued to promote other freedoms of the Christian faith.

Key words: Edict of Milan, Emperor Constantine, Christianity, the ancient world, Roman religion, religious tolerance, pluralism, church, state, society, ontology.