

ЈОАХИМИЗАМ И ИСТОЧНА ТЕОЛОГИЈА.

(Поводом књиге Eugène Anitchkov. Joachim de Flore et les milieux courtois. Paris. 1931. 8°. XXIII + 462)

(Крај)

Скоро исто треба да кажемо и о односу Скота Ериугене како према Јоахиму тако и према монтанизму. Заустављајући се на вези Јоахимове теорије са Ериугеновом науком, проф. Аничков констатује, да ни у једној од Јоахимових расправа нема података о његовом познавању радова Ериугене, али да оба система показују толико упадљиве аналогије, да не можемо, а да не сматрамо оба филозофа за претставнике једног те истог правца средњовековне мисли. Најпре пада у очи аналогија, која се показује код поделе историје човечанства на три ере (*triplex modus* Ериугене) и то тако, да Ериугена такођер сматра Нови Завет за прелазно стање између епохе Закона и царства Благодети, у којем неће бити ни симбала ни алегорија, већ ће се истина непосредно јавити пред очима обновљеног света („*Ideoque sacerdotium Novi Testamenti medietatem quandam inter praeteritum legis et futurum beatae vitae obtinet... in qua nulla symbola, nulla figurarum obscuritas, sed tota apperibit clarissima veritas*“. *Comment. in Evang. Johannis*, Migne Patr. Lat. CXXII, col. 308c.). Што се тиче наведног цитата, морамо констатовати, да у њему нема монтанистичког елемента. Он препричава науку Светог Писма о будућем царству Благодети, и то Јеванђеље од Јована, прве Јованове посланице и прве Павлове посланице Коринћанима, онако како се је то интерпретирало у обичној ортодоксалној теологији. Сем тога ово питање не заузима централно место у Ериугеновом систему. Оригиналан стварајачки рад „средњовековног Хегела“ састоји се у развоју религиозно-философских назирања великог источног мислиоца Дионисија Ареопагита, везајући себе преко њега са неоплатонизмом. Ериугенова наука о завршетку историје човечанства и светског процеса свеопштим просвећивањем у светlostи другог доласка Христовог и одуховљењу целог материјалног света (*De divisione Naturae*, Migne ibid. col. 912b.) чини логички закључак његовог философског система, који утврђује „четвоространост“ Божанској Битка, који се познаје: 1) као вечни, апсолутни Првотни Узрок, 2) као божанске идеје, које стоје између Бога и стваренога света, 3) као васељена — испољавање божанске идеје и

Богословље

самог Бога, и 4) као Божанство — последњи циљ свега што постоји, које тежи повратку у Првотни Узрок. Ни са монтанизмом на једној страни, ни са јоахимизмом на другој та наука не стоји у вези. Могло би се, можда, шта више подвучи, да основна пантеистичко-унитаристичка тенденција Ериугене (осуђена на Париском сабору 1210 године) стоји у некој противречности са тритеистичком тенденцијом Јоахима. И можда донекле баш у тој противречности њихових назора налази се разјашњење, зашто је Латерански сабор 1215 године, осуђивајући Јоахима, потврдио и одлуку Париског сабора о Ериугени. Осуђујући неку јерес, сабори обично потврђују и осуду супротне јеретичке теорије, како би очували вернике од нагињања на супротну екстремност (несторијанство и јевтихијанство, аријанство и савелијанство). У овом случају западном је сабору било нарочито мило да истакне јеретичку заблуду оба, везаних са источном теологијом, религиозно-филозофска система, узјамно супротних у основној идеји. Друга аналогија коју нарочито истиче професор Аничков, — једнакост назирања Ериугене и Јоахима на методу познавања Истине („*credo et intelligo*“ на супрот како Ансемловом „*credo ut intelligam*“, тако и Абеларовом „*intelligo ut credam*“) — не чини ми се много убедљивом. У сваком случају симболичко-алегоријска метода Јоахима врло се разликује од Ериугенове спекулативне методе. Морамо сматрати, да су истраживања Грундмана и Буонајутија у питању Јоахимове методе рекла последњу реч. Сва свештена историја проматра се код Јоахима са гледишта алегоричког симболизма и симетричке типологије, које су сачињавале основни традиционални принцип патристичке егзегетике. Сваки догађај Старог Завета има своју аналогију у доцнијој историји хришћанства и симболички приказује будуће догађаје Новог Завета. Та се метода одржава толико консеквентно и виртуозно да, по речима Буонајутија, даје скоро геометријску форму библијским тумачењима Јоахима и чини се као да потпуно руши реални значај и фактичку вредност Свете Повести, откривајући у њој само *perfigurationes* најважнијих догађаја, којим је предодређено да реорганизују хришћанско друштво. Изворе ове методе, по мишљењу Грундмана, треба тражити у егзегетичкој традицији Запада, у радовима Тиско-нија Донатиста, Св. Августина, Еухерија Лионског, Јунилија Африкане, Касијана, Касиодора и Исидора Севиљскога. Наро-

чимо Еухеријева матода (452) показује ванредно велику сличност са методом Јоахима: његове *Formulae spiritualis intelligentiae* изгледају као директни образац *spiritualis intelligentiae* Јоахима. За Ериугену алегорија игра улогу само онда кад се тумаче речи ауторитета, које се не слажу са закључцима разума. У осталом код њега влада слободан развој философске мисли у духу неоплатонских конструкција. У ствари Ериугена стоји врло далеко како од аскетске утопије Јоахима тако и од екстатичког профетизма монтаниста.

На такав начин на Западу не видимо везе која би спајала науку калабриског пророка са монтанизмом. На Истоку у то доба исто тако ништа се не чује о монтанизму. Епоха од X до XII века у Византији била је епохом јелинистичког препорода. Тамо се у то доба проповеда слобода философског мишљења. Читају се и интерпретирају дела Аристотела, Платона, стојика, Прокла, Порфирија, Јамвлиха, проучава се питање о субстанцијама, развија се Порфиријева наука о родовима и врстама, као и наука о универсалијама, заустављајући се на истим питањима, која су се истовремено подизала у споровима номиналиста и реалиста на Западу; настоје да споје Аристотелеву логику са неоплатонизмом и црквеном науком; на подручју онтологије и космологије подижу, исто као и на Западу, проблеме о односу света према светској души, бесконачности васељене, вечности и самобитности материје; расправљају теорије самопостања, еманације и реализације Платонових идеја; покушавају да рационалистички објасне чудеса и претумаче питање о могућности последњег суда и васкрсења; занимају се за проблем двоструке природе Христа. У вези са црквеним расколом говоре о *filioque*, о заблудама Латињана, осуђују папо-цезаристичку политику Рима, расправљају о богумилско-манихејској јереси, против које ступа у борбу и световна власт. Али о постојању монтанизма ни у Цариграду, ни у Палестини и Сирији, ни било у којој другој византиској области нема никаквих података. На такав начин ни у Калабрији, ни у другим крајевима западне Европе, ни на Истоку не можемо наћи спону, која би везивала јоахимистички покрет са монтанизмом првих векова хришћанства.

* * *

Зауставимо се на питању у колико је дубока морфолошка сличност тих покрета.

Заједнички је за обе науке у првом реду мистички дух и високи аскетизам који их прожима. Исто тако заједничка је и основна идеја: сукцесивност периода божанског откровења у царствима Оца, Сина и Светога Духа. Али ова се идеја у обзистима посматра у различитом аспекту. У монтанизму — са гледишта екстатичког профетизма, као доктрина констатација већ завршеног процеса, док у јоахимизму — као научно израђени филозофско-историски систем, који допушта аутору не да као пророк прориче, него да поставља научно образложену историску прогнозу. (Уп. Бицили у Журн. Мин. Нар. Просв. 1914, X). У монтанизму та наука заузима службени положај за образложение практичног извода — права његових следбеника да сматрају себе за претставнике „духовних људи“ трећег доба, док у јоахимизму наука о сукцесивном откровењу заузима централно место као филозофско-историска конструкција, према којој сав остали материјал добива службени значај доказа или изведеног закључака. (Са овог гледишта на монтанисте много више личе Јоахимови следбеници, спиритуали и фратичели, који су његову науку о сукцесивности периода откровења примали баш са гледишта практичних консеквенција.) Морамо констатовати према томе, да се сличност монтанизма и јоахимизма показује само у општем принципу сукцесивног откровења. Али зар ова сличност не веже обе науке и са обичним хришћанским схваћањем историског процеса откровења? Ту науку није створио Монтан, већ се она налази у самом Светом писму, Јеванђељу и посланицама апостола Јована и посланицама апостола Павла. А јоахимизму и монтанизму припада само увођење те науке у њихове системе, и то тако, да се у сваком она посматра са различитих гледишта и на различити начин.

Заједничко је за оба покрета и хилијастичко веровање о близком наступу Другог Доласка и хиљадугодишње Суботе Господње. Али се хилијазам јоахимизма врло разликује од монтанистичког. За монтанисте — треће доба откровења, Царство Духа, већ је наступило; „духовни људи“ то су они сами. Хиљадугодишње пак царство Новог Јерусалима чинило им се као награда која долази у блиској будућности за праведнике у препорођеном свету. Међутим Јоахим истом очекује долазак трећег доба откровења, које је за њега

исповедно са обећаним царством Духа Светога. У монтанизму дакле царство Духа и хиљадугодишња Субота јесу две посебне епохе; у јоахимизму оне су истоветне. Наравно, да су и претставе о будућем хиљадугодишњем царству различите. За монтанисте то је епоха будућег сенсуалног блаженства; за Јоахима — епоха највећег аскетизма, највише спиритуализације религије. Сем тога у јоахимизму хилијазам је пројект идеалима савременог католичког монаштва, то јест у првом реду идејом организованости црквеног друштва. Будуће Царство Духа за Јоахима је доба монашских ордена потчињених врховној власти папе, док је хилијазам монтанизма посве антицрквен. Источни хилијазам (како примитивни хилијазам гностика Керинта и Евионита, који се је схваћао као будуће доба сенсуалног блаженства, тако и спиритуалистички хилијазам, који се је схваћао као прелазно стање за приближавање праведника ка вечном небеском царству) у току IV века сасвим је нестао, а у почетку V века био је не само одбачен, него и заборављен. (Види R. Janin. *Le millénarisme et l'Eglise grecque. Échos d'Orient*, XXXI, 1928, 201—210). На Западу пак хилијастичка догма „првог воскресења“ живела је и даље, понављајући се у мисалима и сакраментаријама VII и VIII века. Овде хилијазам изнова процветава у XI веку под утицајем напетих есхатолошких ишчекивања у вези са очекивањем свршетка света у 1000 години, а нарочити развој доживљује у XII веку у вези са продирањем равинистичке схоластике у традиционалне назоре западне Европе. У Јоахимизму очигледно се виде карактерне црте баш западног хилијазма с његовим симболичким противстављањем седмице стварања света данима Спаситељевог искуплења света, које ће се завршити седмим даном мира, кад ће Господ царевати заједно са праведницима. У вези са том есхатолошком симболиком стоји и (Истоку непозната) наука Јоахима о седам антихриста, који се појављују код скидања седам апокалиптичких печата.

Ни социјална идеологија Јоахима, теорија хилијастичке једнакости и слободе, не подудара се са монтанистичкима социјалним назорима. Тако звани „комунизам љубави“, који је прописан као идеал хришћанског друштва у Апостолским Дејањима (гл. II, 44—45), јавља се у току целе црквене историје, проповедан и од црквених отаца и од јеретика. Њега су истицали донатисти и новацијани, који су пристали

уз монтанизам, али нарочито ревносно проповедали су апостолски комунизам манихеји. Али као политичка утопија — стварање царства једнакости и слободе на начелу комунистичке заједнице имовине — ова се наука јавља на Западу у XI и XII вековима такођер у вези са есхатолошким ишчекивањима и под утицајем катарства, које је започело отворену борбу са световном, феудалном организацијом црквеног друштва. Тада се је покрет већ у XI веку раширио у Италији. 1030 године турински су јеретици изјављивали „*omitem postram possessionem cum omnibus commitem habemus*“. Та манихејска доктрина апостолског комунизма заједно са есхатолошким визионизмом створила је и Јоахимову утопију религиозно-комунистичког Царства Једнакости и Слободе. Колико је органски била она везана са савременим условима црквеног живота и друштвеним покретима западне Европе најјасније се види по томе, како се је ово опште расположење одразило и у рађању просјачких ордена, у покрету фратичели који су бежали из манастира на цесте, у доктринама које су проповедали бегарди, спиритуали, „апостоли“, ученици Сагарелија и Долчина, *rauperes catholicí*, хумилијати, лоларди и радикални хусити са Петром Хелчицким.

Резимирајући ова опажања о заједничким одликама јоахимизма и монтанизма, склон сам закључити да се сличност оба покрета налази само у једнаком мистичком и аскетском расположењу, у заједничкој доктрини о сукcesivности перијода откровења и у заједничком веровању о близком наступу Другог Доласка и хилијазма. Као што је речено, те се доктрине налазе у самом Светом Писму (15 гл. Јовановог Јеванђеља и Апокалипсис) и саме по себи не опредељују ни монтанизам, ни јоахимизам. Овим пак системима припада само интерпретација поменутих места Светог Писма и изведени из њих закљуци, које је црква огласила јеретичкима, а који се у оба покрета разилазе.

Ако пак same науке о будућем Другом Доласку, о сукcesивним фазама откровења и о подели људи на духовне и душевне јесу науке самог Светог Писма, а остale одлике Јоахимизма, његова егзегетичка метода и хилијастичка утопија, не наликују на назирања монтаниста, то је природно доћи до закљуčка да јоахимизам није био препород источног монтанизма. Тим више задивљује чињеница да се

рађају два сродна у основној идеји религиозна система, који су одељени један од другог размаком од хиљаду година.

* * *

Објашњење ове занимљиве појаве самосталног поницања два сродна у основној идеји система, растављених огромним временским размаком, треба да тражимо у сличном расположењу, које је потицало религиозну мисао на једнака трагања. Под таквим околностима пажња људског духа у религиозно-философском стваралаштву концентрисала се је на истим текстовима Светог Писма који су служили као база за изградњивање система сличних у основи и различних у закључцима.

Први су векови хришћанства били епохом дубоке духовне кризе. У доба верског синкретизма који је спајао трезну грчко-римску религију са мистичким култовима Изиде, Мало-Азијске Кибеле и Атиса, вавилонског Тамуза и иранског Митре, у епоху продирања примитивног политеизма, мађионичарства и веровања у зле духове, које се је ширило истовремено са дуализмом парсизма и есхатологијом јудаизма, рушила су се не само стара религиозна назирања, него и философски системи који нису умирили дух ни практицизмом стојика и епикурејаца, ни апстрактним спекулацијама еклектичара и неопитагорејаца. Нова вера, која се родила и развијала у атмосфери духовне кризе, од првих дана свог постојања била је постављена пред потребу не само да учврсти уздрману етичку свест човека санкцијом метафизичког ауторитета, него и да умири ум, који се је изгубио у горњим висинама, једноставним тумачењем питања о суштаству и смислу свега што постоји; да реши проблем спасења и да дâ нову синтетичку слику везе човека са метафизичким светом, схваћеним у новој светлости. Необорива тежња духа за упознавањем вечних проблема битка макрокозма и микрокозма, која је гонила човечанство да лута између паучине рационализма и магловитих облака мистицизма, родила је и спекултивни гностицизам полу хрисћанских ученика поганских ретора; и доктричку теологију светих отаца који су у великим мукама утврђивали помоћу рационалистичких метода ирационалну истину; и мрачни пењимизам манихејства које је у дуализму источног парсизма тражило одговор на страшно „Unde malum“; и крајње порицање у монтанизму свих спољашњих веза религиозне личности која је веровала да је већ открила „царство Божје

у нама“ и да је ушла у обећано царство Духа Светога; и презир према сили ума који је „лудост пред Господом“, који је водио чиста срца, распамтела љубављу према Богу, из долине тuge у земаљски рај тебаидске пустинje.

Много сличног можемо наћи у духовном животу западне Европе на почетку друге половине средњег века. (Види Л. Карсавин. Култура средњих веков. 1918, 62—73). Прва су столећа средњовековља била доба распадања универзума: распадала се држава на магнатске територије; распадала се државна власт на приватно-правне везе сењера са васалима; римско-систематско, објективно право замењивало се варварским правдама и обичајима, који су регулисали живот друштва са гледишта истих приватно-правних веза и односа; распадало се једино религиозно друштво Града Божјега на калуђерска острвица, која су морала да прилагођавају свој живот обичајима и схватањима дивљачке сењеријалне околине. Иако се увек чује проповед о постизавању високог моралног идеала, који се јавља у примеру монашког служења св. Радегонде, апостолског подвига ирских и британских калуђера, анђеоске аскезе калабријаца, ипак схватање хришћанства и религиозни идеал ванредно падају. Просвећујући варваре, хришћанство прима у себε незнабожачке елементе. Стари богови, који се претварају у демоне, као и пре чувају власт над стихијама, борећи се са анђеоском војском коју предводи архангел Михајло. Христос се претстављао као непобедиви конунг, који седи на престолу окружен свечима као својим велможама, те суди свету и кажњава грешнике који су прекршили Његов Закон. Ујас је обухватао несрћног человека од сазнања своје неизлечиве грешности и неспособности да изврши све небројне прописе уздржавања и кајања; он потиче многе на самоубиство, побуђујући саборе да осуђују *grave desperationis contagium* као страшно ђаволско искушење. Све се јасније конкретизира Сотона у облику Цара Тмине. У сазнању своје потпуне зависности од Цара Небеског шири се фаталистично расположење; чују се гласови о долазећем Суботњем Дану.

IX и X столећа била су доба великог порива и велике кризе. Велики Карло настоји да оствари на земљи васеленски Град Божји. Велики папа Никола I покушава да створи универзалну римску цркву. Велики филозоф Ериугена у смелом и слободном систему хоће да синтетички постигне везу Бога

и света, да реши проблем зла, да осветли човеку путеве постизавања Бога. „Велики опати“ Клинијанског манастира саопштавају стихијски полет универзалном покрету који је имао за циљ да унутарњим препородом цркве спасе од провасти човечанство, оронуло у гресима... Само је том последњем потхвату успело да се развије и да доведе у следећем веку до потпуног откривања црквеног идеала. Остали покушаји велике синтезе разбили су се о грубу реалност. У међусобним династичким борбама, у племенским и облачним тежњама према самосталности пало је растргано у комаде васеленско царство. Центрифугална инерција сењеријалних ћелија разбила је сâм појам државе и државне власти. Отргнуто од источних цркви папство је било вртлогом феудалне анархије увучено у дубину грубог варварства и крајње моралне подивљалости. „Средњовековни Хегел“ са својом универсалном синтезом није био схваћен и пао је у заборав. Крвави хаос непрестаних норманских, мађарских и сараценских пустошења, страхоте приватног феудалног рата, пожара, епидемија, глади и људождерства покривају десети saeculum obscurum мрачним облацима ужаса. Није преостало ништа, него да се чека последњи час, долазак Антихриста, Дан Великог Гњева. Есхатологија пред 1000 годину осваја све умове, она једина даје донекле одговор сазнању које је дошло до очајања. Једини ауторитет у то доба био је манастир који је проповеђу покажања и примером унутарње верске удубљености звао друштво према моралном обнављању. Његове савете слушали су краљеви и папе, „божјем примирју“, које је он установио, покоравали су се дивљи барони. Монаштво је постало једини стваралачки духовни фактор, који је положио темељ новој култури.

Та се је нова култура развила у другој половини средњег века, када посle срећно минуле 1000 године пред човечанством је засијала зора новог живота. После потиштености језивог очекивања последњег дана опет су забрујале стваралачке силе, рађајући нове облике живота са новим надама, интересима и тежњама. Из сењеријалне анархије рађа се феудални ред, формирају се нове државе, конкретизира се васеленско-државни идеал папства и царства, дижу се градови, развија се широка трговина, ствара се ново право, нова наука, нова књижевност, нова уметност, израђује се ново назирање

о свету које даје читавој култури специфички карактер религиозног духа. У свему се томе осећа нови велики синтетички порив. Он даје потпуно откривање идеји Града Божјег, одушевљава папство и царство за отсудну борбу, ко ће остати на челу уједињене веселене; води на Исток крсташке војске које су сањале о распострањењу Христовог царства „до последње земље“; изазива стихијске покрете масâ које организују комуне или се уједињавају у покрете са задатком моралног обнављања света; показује се у настојању јуриста да изнад месних и сталешких обичаја подигну универсално римско право; исто тако и у каноничкој кодификацији која изграђује грандиозну синтезу богословске мисли у радовима Алберта Великог, Томе Аквинског и Бонавентуре. (Види Карсавин, 150—166) У овом добу свеопште тежње ка схватању основних проблема битка и ка логичкој систематизацији сакупљеног духовног богатства опет се у правцима религизно-философске мисли показује низ појава које у многоме наликују на оне, које су постојале у првим вековима хришћанске синтезе. Исти рационалистички дух, који је водио мисао црквених отаца и великих јересијарха првих векова, влада у дијалектичким споровима номиналиста и реалиста, у неоплатонској спекулативности Шартрске школе, у конструкцијама немачких мислилаца који су разрађивали идеју свеопштег реда у свету, у позитивној теологији Абелара и у аристотелизму „сумиста“. Иsta противречност црквене реалности са моралним идеалом хришћанства изнова необично оштро истиче проблем Зла, који изазива препород манихејства у катарском и албижуанском покрету. Иsta тежња за приближавањем Богу помоћу не-посредног интуитивног уздизања, која је некада створила мистику Александријца, пробујује мистички порив Св. Бернарда и Бонавентуре. Исти презир према јадном разуму, који је водио чисте срцем и сиромашне духом у мир египатске пустиње, гори у пламеном срцу светог Франциска који иде на пут служења Богу у природи. Исто настојање да се синтетички обухвати цела историја човечанства у светлости Христове науке, које се је испољило у доктрини монтанизма и савелијанства и у философско-историској конструкцији св. Августина, опет се појављује у јоахизму. Исто разочарање у срећи овог света и иста замореност аскетске напетости у очекивању последњег дана рађа хилијастичку есхатологију и монтанизма и оахимизма.

Јоахимизам је родило средњовековно монаштво. Порицати везе западног монаштва за источним сада више није могуће, пошто су проучене чињенице утицаја источних црквених отаца на ирско и бритско калуђерство, ширење у западној Европи култова источних светаца, у првом реду Дионисија Ареопагита, зависност Ериугене од Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника, односи Клинијанаца са Истоком, па, најпосле, веза таквих ступова западне религиозности као Тома Аквински са оријенталном теологијом. Али истодобно морамо признати да је мало таквих појава у историји светске цивилизације, које би претстављале такву органску целину развоја као средњовековно западно монаштво. Оно што је Запад преузео од хришћанског Истока, ушло је као органски елеменат у назирања његовог калуђерства. С овог гледишта дало би се доста дискутовати, којој области светске цивилизације — Западу или Истоку — припадају, например, бл. Августин или Тертулијан. Можда би многа питања ове врсте постала за нас знатно разумљивија, кад би покушали да их посматрамо не са гледишта пресећивања културних вредности једне области на терен друге цивилизације, него са гледишта органске једнобразности у развоју опште, светске културе, која у одређено доба поставља истоврсне проблеме и даје на њих истоврсне одговоре. Тако и у питању јоахимизма: не можемо да поричемо Јоахимове везе са Истоком, његово познавање источне богословске литературе, а исто тако и зависност његових аскетских и социјално-реформаторских назирања од манихејства, које се у то доба ширило по целом хришћанском свету. Али на другој страни има право и Грундман, кад указује да су скоро сви саставни делови Јоахимове науке постојали у назирању савремене му Западне Европе. Његова је егзегетичка метода типична за западну патристику. Есхатологија и хилијазам на почетку друге половине средњег века веома су раширени у западној Европи, и безусловно морамо сматрати их за типичне западне појаве у култури XII века. Религиозно-аскетски идеал Јоахима не може се одвојити од аскезе Одона Клинијанског, Бернарда Клервоског или Франциска Асишког. Социјалистичка утопија има везе са верско-комунистичком идеологијом цистеријанаца. Проблем евхаристије занимао је у IX веку адопцијанство; у X веку — оца сколастичке дијалектике Херберта из

Ориљака; у XI-м — Беренгара Турског који је развио науку о духовном примању Тела Христовог; у XII-м веку — Амалрика Бенског с његовим следбеницима, Давида Динанског, „браћу слободног духа“ и Арноlda Брешијанског, који у нади на скори долазак Последњег Dana одбације причешће, сматрајући да су сакраменти потребни само на нижем ступњу религијности. Тринитарни проблем стоји у центру свих конструкција како пресхоластичке дијалектике тако и схоластичке филозофије. Најзад, и покушаји историске синтезе јављају се баш на западу код бл. Августина, Орозија, Исидора Севилског, Беде. Све те идеје, без обзира на време и место њиховог првог постанка, већ су одавна ушле у склоп западноевропских назирања и постале су органским елементима западноевропске културе. Што се пак тиче оригиналног Јоахимова стваралаштва, оног што је било творевином његовог генија, тј. његове филозофско-историске синтезе, — она се непосредно оснивала на доктрине сукцесивног откровења, која се налази у јеванђељу и у апостолским посланицима. Кад би се између јоахимизма и монтанизма показало више унутарње сличности, у том случају имали бисмо право, и успркос непостојању података о монтанизму у добу од VIII до XII века, да поставимо хипотезу о томе да се та наука чувала кроз цело то време у назирањима калабриског калуђера. Међутим, како сличност обеју наука састоји само у принципу сукцесивног откровења, то, чини се, лакше је претпоставити да је Јоахим узео ову докторину непосредно из Светог Писма, где је она привукла његову пажњу, јер се потпуно слагала с његовом морално-аскетском идеологијом и проповедничко-реформаторским расположењем.

Основу Јоахимових назирања чине назори савременог италијанског калуђерства са свима интересима који су се израдили до XII века и који су се испољили код низа других претставника еремитства, светог Нила и Св. Ромуалда у X веку, те испосника XI столећа Пјетра Дамијанија, Джованија Гвалберта, оснивача Валомброзе и других. То је — мистичко уздизање Богу, које се показује и у пресхоластичкој филозофији Викторинаца; унутрашње самоудубљавање; сазнање своје грешности и скрајња аскеза; потпуни презир према свету. Код подвижника XI и XII века идеал крајњег одрицања од световног живота спојен је са разумевањем моралног циља

живота, које их потиче на одушевљено мисионарство и реформаторство. У XI веку они се боре за ослобођење цркве од утицаја световне власти и за враћање ка идеалу апостолске цркве. Често пута то се расположење веже са есхатолоцијом. Борба за инвеституру и приближавање Петрове цркве ка остварењу идеала универзалне власти разјасниле су неуклониву контрадикцију моралног идеала са реалношћу, идеалног Града Божјег са реалним светским царством уједињеним под влашћу цара или папе. Заједно с тиме стихијском снагом расте тежња за препородом апостолске цркве и за остварењем јеванђеоског комунизма, кад су „сви верници били заједно и имали су све заједничко. И продавали су имање и сваку својину и делили су свима према потреби свакога“ (Дејан. ап. II, 44—45). То се настојање јавља и у маштама светог Бернарда о апостолској цркви, и у наивном покушају Арнолда Брешијанског да силом реформира цркву, и у апостолским братствима Валденса, и у катарском неоманихејству.

Све те елементе налазимо и код Јоахима. Ванредан ис посник, он је далеко надмашио строгост цистеријанске аскезе. Ватрени проповедник, он страсно дозива људе, који осећају да су способни да постану *viri spirituales*. Његов *aetas monachorum* јесте остварење жеља камалдолског опата св. Ромуалда, „који је хтео цео свет приопћити ка монашком реду“. И пред њим светлуца слика апостолске цркве, остварене у будућим орденима „qui et ambo regulariter vivent, non quidem secundum formam monachae perfectionis, sed secundum institutionem fidei christianaе, immo secundum regulam illam generalem actuum apostolorum de qua dicitur: multitudinis credentum erat cor unum et anima una (Concordia Vt. et Novi Test. fol. 80). Али Јоахим није само аскета и проповедник. Он је један од најобразованијих људи свога доба. Пише ванредно правилним језиком, снажаји се у компликованим филозофским проблемима, прати развој верско-социјалних питања и догматских теза које су занимале савремено културно европско друштво. У њиховом средишту стајао је тринитарни проблем; затим питања искупаљења, Бога-човека, односа Адама према Спаситељу; однос благодети и слободне воље, Христа и Антихриста, питања о вери, моралу и цркви, о евхаристији, о васељенском реду; третирало се је питање о нутевима ка постизавању Бога у вези са одвајањем дијалектичке сколастике од „духовног искуства“.

Јоахим се не губи у тим проблемима. Елементи аскетско-калуђерског назирања XII века нису код њега спољно-прихваћена традиција. Јоахим је филозоф, који самостално ствара своје назирање о свету. Анализирајући идеале своје средине он тежи да дође до њихове основне идеје, да их обухвати у јединственој синтези. Савремено стање цркве која је тежила за влашћу над светом, изгледало је као жалосна пародија на идеал Града Божјег. Чим се више приближава црква ка остварењу на земљи спољно-уједињеног универзума, тим се јасније види у томе удаљавање од хришћанског идеала. Највећи идеолог папства Гргур VII, који је присилио цара да клекне пред папским престолом, претстављао се у очима подвижника Петра Дамијанија као „свети сотона“. У XII веку неоманихејство је безобзирно откривало рак-ране феудалне, пројекте световним идеалима цркве. Јасно се видело, да руке упрљане крвљу не могу сазидати на свету Духовни Божји Град. Излаза нема и није се знало откуда треба да дође. Трећи крсташки рат, који је најпотпуније мобилизовao силе хришћанског света, према уверењу Јоахима, осуђен је на неуспех. Опробани су сви начини да се на земљи сазида Божје Царство; доба покушаја је завршено. У Риму се је већ родио седми Антихриста. Остварење Августиновог идеала могуће је само на оној страни Посљедњег Dana, прореченог у Светом Писму. Јоахим се удубљује у Писмо. Сва места, која су везана са питањима есхатологије у јеванђељу, апостолским посланицама, апокалипсисом и старо-заветним пророчанствима анализирају се, доводе се у сагласност и систем. Јоахим се сназази у противречностима, види немогућност буквальног тумачења текстова који говоре о непосредној близини Другог Доласка Христа још у апостолском веку. Он зна о пређашњим очекивањима свршетка света у доба пређашњих криза, познаје пређашње непријатеље Христове вере и цркве, у којима су људи тада видели обећаног Антихриста. Једина метода тумачења овог материјала може да буде симболика и аналогија — стара метода патристике. Догма је за Јоахима-мистичара јасна, она не тражи тумачење; Јоахим са осуђивањем говори о дијалектици „магистара“. Али у традиционалној егзегетици он је виртуозан, чувајући строгу конзеквентност у аргументацији и потпуну логичност у симболичкој интерпретацији, те не допуштајући надахнућу да поквари логички систем кон-

струкције. У есхатолошким текстовима Светог Писма подиже се проблем односа будућег откровења Духа Светог према јеванђеоском откровењу и води Јоахима ка историском разумевању тринитарног проблема. Његов синтетички геније спаја хилијастички визионизам са проблемом историчности откровења и тајном Свете Тројице у импозантни систем дубоко промишљене философије историје, која је пројекта духом ватреног проповедништва и пророчанског полета, сличног са духом монтанизма. Генетички Јоахизам није везан са монтанизмом. Оба покрета родила је једнака тежња религиозног духа и исти текстови Светог Писма, који су привукли на себе пажњу једнако расположених верских мислилаца.

Д-р В. Мошин

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ
СВ. САВЕ 28

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА
Д-р ДРАГУТИН АНАСТАСИЈЕВИЋ
ДОСITEЈЕВА 7-А

Штампарија „Привредник“ Кнез Михайлова 3, Тел. 21-450. Жив. Д. Благојевић